



HAL
open science

Le problème de la durée

Médrick Varioux

► **To cite this version:**

| Médrick Varioux. Le problème de la durée. Philosophie. 2017. dumas-01706880

HAL Id: dumas-01706880

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706880>

Submitted on 12 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Panthéon-Sorbonne – Paris 1

Mai 2017

Master 2 – Histoire de la philosophie

Directeur de recherche : M. Jocelyn Benoist

Médrick Varieux

Le problème de la durée

Je remercie vigoureusement mon directeur de mémoire, M. Jocelyn Benoist, pour son extrême disponibilité, pour ses précieux conseils, pour sa bienveillance sans faille au milieu du *bigidi* de ma durée, et pour ses cours stimulants – dont il décèlera l'influence dans ce présent travail.

Je remercie aussi Mme Nadine Lavand, mon ancien professeur, qui pour la première fois, chez Bergson comme ailleurs, m'a montré la lumière.

Première partie

Le regard amoureux

*Mon amoureux esprit, qui, sans relâche
va courtoisant ma dame, s'enflammait
du désir de lui rendre mon regard ;
et si Nature, ou l'art, se firent pièges
à captiver les yeux pour avoir l'âme,
soit en humaine chair, soit en peintures,
tous leurs pouvoirs sembleraient un néant
près du plaisir divin qui m'éblouit
quand je revins au rire de ses yeux.*

Dante, *Le Paradis*, Chant XXVII.

Introduction

À la faveur d'un commerce répété avec les choses et les êtres, nous nous familiarisons progressivement avec eux ; nous les connaissons et les reconnaissons. Au milieu d'une foule, un seul des visages de cette hydre aux mille têtes nous frappe, nous arrête : ce qui perle à travers cette image présente et fixe, ce mouvement immobilisé, c'est la poussée des souvenirs qui se cristallisent sous nos yeux. Plus nombreux seront les souvenirs rassemblés confusément en cette simplicité perçue, plus ils se seront comme désingularisés et auront fusionné dans une émotion fondamentale – et plus cette émotion elle-même sera grosse, plus s'étendra son influence dans notre histoire personnelle et la constitution de notre être –, plus élevée sera l'intensité de la reconnaissance.

Mais si l'on n'a besoin que de sensibilité pour reconnaître un visage aimé entre mille, il faut un « cœur nombreux »¹ pour reconnaître en chacun des mille visages le modelé d'un destin crû des profondeurs. « Dans les immenses maestas des églises toscanes, nous dit Camus, je vois bien une foule d'anges aux visages indéfiniment décalqués, mais à chacune de ces faces muettes et passionnées, je reconnais une solitude. »² Une solitude et un destin, contempler au lieu de voir – c'est à cela que nous invite la figure d'un peintre comme Le Pérugin : interminablement reproduite, elle porte pourtant en elle à chaque fois un autre destin, une autre solitude. Nous rencontrons un être ; son visage, que nous contemplons pour la première fois, nous le reconnaissons : c'est comme si nous l'avions toujours déjà connu. Mais il arrive qu'à force de contemplation un visage disparaisse et perde de sa fraîcheur : nous avons désappris à le voir, à le voir à chaque fois comme la première fois.

¹ “Coração numeroso”, Carlos Drummond de Andrade, *Alguma Poesia*.

² “Le désert”, *Noces*.

Si le regard de celui qui aime est comme lesté de cette lourdeur de l'émotion fondamentale, qui ne cesse de grossir puisqu'elle se nourrit d'elle-même, il y a dans ce regard, aussi – et par là même – la mobilité, la légèreté d'une nymphe aux pieds agiles qui d'un seul pas rouvre un volcan endormi. À chaque fois, le regard s'alentit, le temps s'immobilise, nous reconnaissons et contemplons – c'est le souvenir sans passé, confus et simple, qui pousse, c'est l'émotion grosse qui grossit encore, pleine de promesses à faire éclater : chaque cil, chaque frémissement des lèvres – à la surface de la peau ce dessin savant fait de lignes qui se brisent, ces paupières qui reposent à la retombée des yeux comme aux pieds d'une courtisane – modulent une facture, fonctionnent comme des signes. Or ces signes ne disent rien d'autre qu'eux-mêmes, ne promettent rien d'autre que ce qu'on y met. Car à chaque fois, aussi, le regard fuit, le temps s'accélère, nous ne reconnaissons plus, nous connaissons à nouveau – nous voyons. C'est un visage étranger qui a surgi devant nous, étrange et étranger ; et qui passe... ! Il faut le retenir, se hâter d'en jouir.

Le regard amoureux oscille sans cesse sans s'arrêter d'un côté et de l'autre, dans cette ambivalence intenable, sur ce fil ténu et tendu – entre passage et immobilité, entre vision et contemplation. Ou alors il ne contemple ni ne voit ; car s'il contemple – s'il ne fait que contempler –, il aura toujours déjà épuisé le chiffre de l'émotion qui l'anime, et s'étant abîmé dans le sans-fond des différences en croyant découvrir la raison de ce désir qui le fascine, qui l'effraie, il l'aura subtilisé jusqu'à exténuation. Il aura oublié, ou feint d'avoir oublié, que cette image est une totalité insaisissable et aérienne, irréductible en ses éléments. Il aura oublié ce qu'entre de vision dans sa contemplation, de progrès dans l'éternité picturale et sculpturale de sa jouissance. Mais en revanche, s'il voit et ne fait que voir, rien ne creusera dans l'étendue mouvante du visage qui passe ces saillies qui rythment et strient, font scintiller l'impression globale, la continuité indivisible qu'il appelle *beauté*.

Cette beauté est son désir même : ni purement objective, ni purement subjective. Ce visage qu'il aime est poussieré de signes, n'est lui-même que signe ;

mais ces signes ne sont pas, en eux-mêmes, des éléments expressifs : tout au plus indiquent-ils au regard un chemin qui n'existe pas, ou qui ne mène nulle part. Tout à son aveuglement, à son empressement, le regard parcourt pourtant ces signes, un à un, décèle sous ces signes d'autres signes, y croit découvrir des lignes, et d'autres signes encore, les unes renvoyant aux autres, les autres lui révélant ce qu'il ne soupçonnait pas. Cependant, où qu'il cherche, où qu'il se porte, jamais le chiffre ultime, jamais les choses promises lui sont entièrement offertes, jamais la source où une bonne fois enfin éteindre sa soif. Il demeure hagard ; dans une immobilité mouvante, ahurie, dispersée, comme lorsque, pris de panique, on ne sait vers où se diriger, quelle direction prendre : on voudrait et on croit s'engager dans toutes, et finalement on n'en prend aucune – alors on fait du sur-place, on piétine. Mais sa panique à lui le lénifie, lui est une douceur. Et son aveuglement la plus haute des clairvoyances : ce qu'il ne voit pas, c'est sa vision elle-même. Cette vision est une naïveté, une fraîcheur qui renouvelle et lave l'oeil, le repose de sa chute des profondeurs, de sa quête effrénée et illusoire du sens (de la direction et de la signification) – et, par là même, l'accuse davantage encore. Car s'il rejoint complètement ce qui en lui participe de la vision, le regard amoureux est happé à la surface, vers un mouvement indivis qui projette l'oeil hors de l'image et de lui-même.



Funambule, le regard amoureux s'élanche donc entre deux abîmes. D'un côté la fuite de la vision, de l'autre l'extase de la contemplation. Mais ce que le regard amoureux regarde, ce qu'il ne peut ni seulement voir, ni seulement contempler, le fil tendu sur lequel il avance, à la fois passage et immobilité, c'est le *changement*. Il y a dans tout changement une surprise qui est peut-être le changement même. Et il n'est de changement que celui porté par le regard amoureux : tout changement *se*

remarque. Regarder, et regarder avec amour, c'est contradictoirement voir et contempler, reconnaître et ne reconnaître plus (oublier qu'on connaît) – rencontrer, faire l'action de connaître à nouveau. Le regard amoureux est une perception du changement, et nous remarquons le changement lorsque, vis-à-vis de ce qui change, à la fois, nous le reconnaissons et ne le reconnaissons plus.

Le problème du regard amoureux occasionne celui du changement, le problème du changement à son tour celui du même et de l'autre, celui de la durée. C'est par l'examen du problème qu'ouvre le regard amoureux que l'on pourra déterminer la mesure de ce déséquilibre stable.

Chapitre Premier

Une méthode de la distinction

Il appartient à Bergson d'avoir mis au jour cette véritable trouvaille philosophique qu'est la durée. Si, selon Deleuze, « Bergson ne trouve aucune difficulté à la conciliation des deux caractères fondamentaux de la durée, continuité et hétérogénéité »³, nous croyons au contraire que c'est là la difficulté fondamentale puisque cette « conciliation » hautement paradoxale constitue une remarquable solution compréhensive au problème du même et de l'autre. Bergson *a compris*, mais il a compris seulement d'une certaine manière et en résolvant le problème, il le repose à nouveaux frais. La philosophie de la *durée* ouvre à une philosophie du *rapport*.

Et la durée est ce rapport même, le rapport par excellence : elle se caractérise comme étant ce qui se distingue sans extériorité, comme une simplicité au sein de laquelle tout est distinct mais rien n'est distinguable. En effet, le geste bergsonien fondamental consiste à distinguer la distinction d'elle-même, à « admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative, l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre*. »⁴ Or cette distinction de la distinction – comme toute distinction – n'est pas neutre, mais orientée : tout Bergson est là. À partir de cette distinction des deux multiplicités – qui fonctionne comme une distinction au carré, la distinction par excellence, première en droit – il s'agit d'opérer une série de distinctions analogues qui s'enchaînent et s'organisent selon leur niveau de spécification et qui correspondent à chacune des deux multiplicités distinguées : l'espace et la durée, l'homogène et l'hétérogène, la

³ Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, p. 29.

⁴ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, p. 90.

qualité et la quantité, la succession et la simultanéité, mais aussi la conscience immédiate et la conscience réfléchie, la suggestion et l'expression, l'image et le symbole, le progrès et la chose, le se faisant et le tout fait, la mobilité et l'immobilité, la continuité et la discontinuité, le moi profond et intime et le moi superficiel et social ; la mémoire et la matière, le souvenir et la perception, le pratique et le spéculatif ou le contemplatif, mais aussi le virtuel et l'actuel, le vivant et le mécanique, le rêve et l'action utile, la distraction et l'attention à la vie, l'intuition et l'intelligence, l'absolu et le relatif, la métaphysique et la science, l'ouvert et le clos, le dynamique et le statique, etc⁵. Mais la véritable portée philosophique de la distinction est dans son déséquilibre, et dans la radicalité de ce déséquilibre. D'abord, si « l'espace est le schème de la distinction » entre les choses, la durée quant à elle est le schème de la distinction entre les choses *et* les progrès. Chaque livre de Bergson entreprend d'examiner un certain problème spécifique – ce problème principal se ramifiant vers d'autres plus spécifiques encore – qui à chaque fois manifeste une *illusion*, toujours la même : elle s'évalue à la faveur d'une confusion, d'un « mixte mal analysé » dit Deleuze⁶ ; mais ce n'est même pas qu'on analyse mal le mixte, qu'on ne sait pas faire la part entre ce qui revient à l'une et ce qui revient à l'autre multiplicité, aux progrès ou aux choses, plus radicalement encore, et c'est le sens de la distinction princeps, *on ignore jusqu'à la distinction elle-même*, on ne sait même pas d'abord qu'il s'agit là d'un mixte, on prend le simple pour le mixte – alors que seule la durée peut être dite simple⁷.

⁵ Ce n'est là qu'une liste non exhaustive ; il ne s'agit pas ici de faire une description complète de l'oeuvre. Bien entendu, certaines de ces distinctions sont mobiles parce qu'elles se sont construites dans la durée : la pensée est du mouvant et Bergson lui-même *dure*. Entre 1903 et 1907, il modifie par exemple le rapport entre métaphysique et science, et s'en explique dans des notes lors de la parution de *La pensée et le mouvant*. Sauf que cette évolution même est significative puisqu'elle va dans le sens d'une accentuation de la distinction plutôt que de son atténuation.

⁶ Cf. *Le bergsonisme*, pp. 11-17.

⁷ Et seul l'espace est décomposable. La durée est ce qui ne saurait se diviser sans changer de nature. Cela veut dire que cette division ne lui est pas extérieure, ce n'est pas même une « division » à proprement parler. La durée est un *processus* incessant de différenciation ou d'hétérogénéisation par lequel elle se retrouve à chaque fois tout entière et entièrement simple, dans sa multiplicité propre : chaque élément de la durée est représentatif du tout simple de la durée elle-même – ce ne sont pas des parties parce qu'à proprement parler, en droit, dans la durée il n'y a jamais d'éléments (singuliers) mais une incessante fusion ou interpénétration de ces dits éléments. Autre version du

Qu'on prenne le cas de la théorie bergsonienne de la mémoire : la psychologie est dans la confusion non pas parce qu'elle ne parvient pas à distinguer le mixte qu'est le souvenir selon ses articulations naturelles, mais plutôt parce que le mélange est trop homogène, il lui apparaît dans des contours si délimités et si distincts qu'elle est conduite à le considérer comme un objet simple. Or cette confusion première, cette incapacité de la distinction, qui est une absence d'acuité dans le regard⁸, entraîne tout une série d'autres confusions : on imagine que le souvenir est une perception moins intense, et donc qu'il n'y a qu'une différence de degré⁹, et non de nature, entre les deux (confusion de l'associationnisme anglais), de là que le mécanisme cérébral est la base de l'activité consciente – et non pas seulement de l'activité motrice –, de là encore que les souvenirs sont emmagasinés et localisés dans le cerveau et donc que les états de la pensée n'en sont que la trace (confusion de type épiphénoméniste) ou la traduction (confusion de type paralléliste). Toutes ces confusions, de proche en proche, fusionnent entre elles et se ramènent à une seule confusion simple : aussi bien l'hypothèse épiphénoméniste que l'hypothèse paralléliste sont ramenées dos à dos, leur opposition est seulement superficielle puisqu'elles prennent toutes deux le cerveau pour un organe de représentation¹⁰. Et cette illusion psychologique

paradoxe de la durée. On est bien là au coeur du problème.

⁸ Il faut se rappeler que *distinguer* signifie : discerner, par la *perception*, les petites différences – les *détails* – situées au loin, à une certaine distance. C'est donc que distinguer veut dire, dans son ensemble, percevoir, et percevoir, discerner. L'illusion qui nous fait prendre le composé pour le simple et le simple pour le composé – dans le « concept bâtard » du temps homogène –, qui nous induit à les confondre, dans l'ordre de la spéculation scientifique, procède de plus loin : elle a une origine métaphysique. Notre perception à nous, pauvres humains, est trop faible, nous sommes incapables de *regarder*, de percevoir le changement, la durée, ces infimes et innombrables colorations ou détails qui forment la texture de la réalité même. C'est pourquoi Bergson en appelle, dans *La perception du changement*, à une « revivification », une « intensification » de la perception, qui est l'intuition même – allant jusqu'à dire qu'une philosophie de l'intuition nous élève au dessus de la condition humaine (*La pensée et le mouvant*, PUF – pp. 51 et 218).

⁹ C'est là l'« erreur capitale », « remontant de la psychologie à la métaphysique ». Cf. *Matière et mémoire*, PUF, p. 69.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 95 : « Disons-le tout de suite : c'est pour s'en être tenu aux **formes intermédiaires**, et en quelque sorte, **impures**, qu'on a méconnu la véritable nature du souvenir. Au lieu de **dissocier d'abord les deux éléments**, image-souvenir et mouvement, pour chercher ensuite par quelle série d'opérations ils arrivent, **en abandonnant quelque chose de leur pureté originelle**, à se couler l'un dans l'autre, on ne considère que le **phénomène mixte** qui résulte de leur coalescence. Ce phénomène, étant mixte, présente par un côté l'aspect d'une habitude motrice, par l'autre celui d'une image plus ou moins consciemment localisée. **Mais on veut que ce soit un phénomène simple**. Il

fondamentale procède de plus loin encore : elle se ramène plus généralement à deux autres illusions, d'ordre métaphysique. Tandis que la première organise l'opposition factice entre réalisme et idéalisme, puisque les deux doctrines s'entendent pour faire de la perception, dans son principe, une contemplation désintéressée alors qu'elle a trait au contraire fondamentalement à l'action – on se trompe de pureté –¹¹, la seconde organise l'affrontement artificiel du spiritualisme et du matérialisme, qui eux se mettent d'accord pour séparer, relativement à la matière, son apparence de son existence. C'est là une distinction illégitime.

Ainsi, quelque que soit l'antagonisme des forces qui la tendent, il apparaît que les suppositions de la science psychologique sont également absurdes et illusoire, ses conclusions également erronées. Les disputes métaphysiques se réduisant, de même, à des postulats fautifs. Du point de vue psychologique, toutes les illusions, toutes les confusions se ramènent à une seule : à celle entre le mixte et le simple, à la méconnaissance du mixte en tant que mixte. Mais en réalité, dans l'ordre de la méthode, *la distinction précède toujours le mixte qu'elle distingue* : distinguer c'est savoir identifier, isoler, singulariser les parties composantes que l'on a discriminé, c'est savoir rapporter les unes aux autres les parties ainsi différenciées ; je ne peux dire qu'un mixte est composé que si je sais préalablement *de quoi* il est composé. On veut que le souvenir ne soit qu'une perception moins intense, mais cela plus généralement parce qu'on souhaite que la perception, dans son principe, n'ait trait qu'à la contemplation, qu'à la connaissance, qu'à la spéculation. Et à nouveau, plus

faudra donc supposer que le mécanisme cérébral, médullaire ou bulbaire, qui sert de base à l'habitude motrice, est en même temps le substrat de l'image consciente. D'où l'étrange hypothèse de souvenirs emmagasinés dans le cerveau, qui deviendraient conscients par un véritable miracle, et nous ramèneraient à un passé par un processus mystérieux. Quelques-uns, il est vrai, s'attachent davantage à l'aspect conscient de l'opération et voudraient y voir autre chose qu'un épiphénomène. Mais comme **ils n'ont pas commencé par isoler la mémoire** qui retient et aligne les répétitions successives sous forme d'images-souvenirs, comme ils la **confondent** avec l'habitude que l'exercice perfectionne, ils sont conduits à croire que l'effet de la répétition porte sur **un seul et même phénomène indivisible**, qui se renforcerait en se répétant : et comme ce phénomène finit visiblement par n'être qu'une habitude motrice et par correspondre à un mécanisme, cérébral ou autre, ils sont amenés, bon gré mal gré, à supposer qu'un mécanisme de ce genre était dès le début au fond de l'image et que le cerveau est un organe de représentation. » Voir aussi pp. 69 et suiv.

¹¹ Cf. *Ibidem*, pp. 24 et 71.

généralement encore, parce qu'on s'échine à voir du principe à l'expérience, du droit au fait, de l'abstrait au concret, qu'une différence de degré, alors qu'il y a entre les deux une franche différence de nature, c'est toute la différence qui existe entre les choses et les progrès – c'est la durée elle-même : la distinction du mixte. À un niveau autrement fondamental, en effet, on se trompe sur la véritable nature de la perception parce qu'on se trompe sur la véritable nature de cette véritable nature, qui peut s'entendre en deux sens : soit le caractère composé de l'objet d'étude – qui est objet d'expérience en fait –, soit le caractère du principe, qui est la pureté, la partie composante du mixte, qui le précède : dans tous les cas, cela revient au même, c'est-à-dire à l'inconscience de la distinction elle-même. Il faut établir que la perception – dans sa pureté, dans son principe, en droit – n'est pas une contemplation ; mais ce résultat tout négatif n'est pas suffisant, et ce n'est même pas lui qui est obtenu d'abord. La définition positive surpasse la définition négative en la rendant inutile pour elle-même – bien que dans la réfutation, c'est elle qui semble être recherchée. La perspective critique fonctionne comme le prétexte ou le soutien, et non le préalable, d'une élaboration doctrinale. C'est ainsi que la perception pure est d'abord *identifiée* comme ayant trait à l'action, avant d'être *différenciée, ipso facto*, d'une conception qui la considérerait comme pure contemplation : la perception est une sélection des images effectuée par le corps propre, image parmi les images, seul objet double des perceptions et des affections¹², qui vient trancher le flux des images, le devenir universel. Ce corps donc n'est pas un organe de représentation, mais d'action parce qu'il dessine le contour des images et des objets selon son action possible sur eux, c'est-à-dire l'influence qu'il est capable de donner et de recevoir¹³.

Là est le principe de la théorie de la perception pure, dont il reste à éclairer le mécanisme. Mais surtout, quel en est le statut ? Dans l'ordre de la méthode, avons-nous dit, la distinction précède toujours le mixte, et donc le mixte n'est que le produit de la distinction, il est obtenu par la réunion des deux puretés préalablement

¹² Cf. *Ibidem*, p. 12.

¹³ Cf. *Ibidem*, pp. 14-17.

distinguées. On ne peut étudier directement ce mixte qu'est la perception concrète, il faut en passer par le détour de la distinction, en commençant par isoler les éléments purs : ce sont eux qui, pris isolément, garantissent la validité du raisonnement théorique ; et à la rigueur, on peut même aller jusqu'à dire que le mixte – objet de l'expérience concrète – n'est jamais étudié pour lui-même : il apparaît magiquement dans une automatique vérité à l'instant même de la réunion des puretés. Or il arrive que les distinctions s'enchaînent : l'élément pur d'un mixte peut s'avérer à son tour être un mixte qu'il faut distinguer en deux éléments purs, ainsi de suite. Il y aurait donc des puretés « relatives ». C'est précisément ce qui se passe dans le cas qui nous occupe : les errements de la science et les disputes sans fin de la métaphysique sont dues à ce qu'on ignore le caractère composé de la perception concrète, qui est toujours compliquée de mémoire¹⁴. Et comme le mixte précède la distinction dans l'ordre de la méthode, ce qu'on appelle « perception concrète » est le résultat théorique et expliqué – déplié – de la réunion des puretés. Or la mémoire ainsi distinguée n'est pas encore la mémoire pure ; elle est elle-même un mixte qui se distingue en deux formes : la première est l'enregistrement « de faits et d'images uniques en leur genre » qui « se poursuit à tous les moments de la durée », elle a trait aux souvenirs spontanés, ou souvenir-images – c'est chaque récitation de la leçon, en sa coloration détaillée, irréductiblement personnelle –, la seconde prolonge les mouvements nés du souvenir spontané pour monter un mécanisme de répétition, une habitude du corps, et ainsi former un souvenir appris de plus en plus impersonnel – c'est le tout de la leçon sue¹⁵. Sauf que là encore, ces deux formes ne sont pas pures. Mais elles figurent tout de même au nombre de ces puretés que l'on a appelé « relatives » puisqu'elles renvoient à un mixte indissocié support d'illusion : paradoxe, ce sont les souvenirs les plus rares et les plus impersonnels – les souvenirs appris –, parce qu'ils sont les plus utiles, qui sont érigés en modèle pour tous les souvenirs par la psychologie : on ne voit dans le souvenir spontané que « le même

¹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 30-31.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 83-89.

phénomène à l'état naissant, le commencement d'une leçon apprise par coeur »¹⁶, c'est-à-dire un souvenir appris moins intense. C'est donc exactement le même mécanisme d'illusion – mais inversé – qui méconnaît le mixte de la perception, et celui qui méconnaît le mixte du souvenir : tandis que dans le premier cas, on s'imagine que le souvenir n'est qu'une perception moins intense parce qu'on a érigé en modèle la contemplation – qui n'est en fait qu'un cas limite de la perception, voisin du plan du rêve, celui de l'inutilité –, dans le deuxième cas, on s'imagine que le souvenir spontané n'est qu'un souvenir appris moins intense parce qu'on a érigé en modèle ce dernier sous le motif qu'il est le plus utile, alors que c'est un cas quantitativement rare. L'illusion est d'autant plus manifeste, dans le cas de la mémoire, que la seconde forme ne peut être qualifiée comme telle que par métaphore, selon une façon de parler ; c'est la première qui est dite « mémoire par excellence »¹⁷. On constate alors que les mixtes se rapportent les uns aux autres ; en effet cette mémoire par excellence est aussi un mixte : elle renvoie au souvenir-image au sein duquel il faut distinguer d'une part le souvenir pur – révélé par l'image –, de l'autre la perception. Mais c'est parce que, comme nous l'avons vu, la perception est un mixte qui doit être dissocié : de proche en proche, mixtes et puretés relatives s'enchaînent et se retrouvent selon des rapports successifs de distinction : « La perception, avertit Bergson, n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent ; elle est tout imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l'interprétant. Le souvenir-image, à son tour, participe du « souvenir pur » qu'il commence à matérialiser, et de la perception où il tend à s'incarner : envisagé de ce point de vue, il se définirait une perception naissante. Enfin le souvenir pur, indépendant sans doute en droit, ne se manifeste normalement que dans l'image colorée et vivante qui le révèle. »¹⁸

¹⁶ *Ibidem*, p. 88.

¹⁷ *Ibidem*, p. 89.

¹⁸ *Ibidem*, p. 147.



La valeur du mixte est d'une importance capitale dans la démarche heuristique du bergsonisme, dans le statut qu'il accorde à l'expérience, dans son rapport à la durée. Produit de la distinction de lui-même, résultat de la réunion de deux puretés, le mixte est toujours qualifié d'*impur*. La pureté relative qu'est la mémoire-habitude, par exemple, est pure en elle-même au sens où c'est un élément simple qui s'explique de lui-même et ne peut être déplié davantage – c'est pour cette raison d'ailleurs que les psychologues en font le tout de la mémoire : s'expliquant d'elle-même, elle peut fonctionner comme principe explicatif. Mais dans le même temps, elle devient impure lorsqu'on la considère au sein du mixte, c'est-à-dire d'un point de vue extérieur. L'objet pur est désigné comme tel dès lors qu'il répond parfaitement et complètement au concept ou à l'idée que l'on s'en fait. On dit : un vrai, un pur homme, un vrai, un pur cheval, lorsque l'on considère que l'homme ou le cheval dont on parle, non seulement répondent au concept que l'on se fait d'un homme ou d'un cheval, mais en outre qu'ils y répondent excellemment, au plus haut point. La pureté apporte donc au concept une valeur normative, en plus de sa valeur simplement descriptive ou factuelle. La pureté désigne également ce qui est simple, sans mélange. Et certes il apparaît que cela n'est qu'une autre manière de dire la même chose. Mais les deux valeurs du concept sont-elles si distinctes ? N'y a-t-il pas toujours déjà du normatif dans le descriptif ? Le concept de la pureté n'est-il pas lui-même un mixte impur ? Cette question soulève tant de difficultés, charrie avec elle tant d'enjeux philosophiques, qu'il est impossible d'y apporter une réponse qui serait à la fois succincte et complète. Pour aborder le problème qui nous occupe, que l'on se contente donc simplement de dire ceci : la simplicité du pur désigne moins une simplicité de parties, qu'une simplicité de parties homogènes ; un objet composé, à la rigueur, pourra être dit simple si le mélange dont il est constitué fait disparaître les différences

des parties composantes en les identifiant sous le même rapport, c'est-à-dire si celles-ci participent du même type. La notion de « sang », par exemple, désigne une lignée d'ascendance actualisée dans un individu ; la lignée désignant schématiquement le composé de tous les ascendants : chacun apportant en même temps que lui le type actualisé sous lequel il est évalué individuellement. Le « sang », la « lignée », ou la « race », est donc un type individualisé, le tout formé par l'ensemble des ascendants théoriques et réels : on choisit arbitrairement un ancêtre modèle, plus ou moins fantasmatique, à partir duquel la descendance prend sens – dans les deux acceptions du terme : on évaluera donc, à chaque fois, la conformité ou l'écart vis-à-vis de ce point de repère-étalon – c'est sur ce principe que fonctionne, par exemple, le calcul des quartiers de noblesse, le pédigrée. Plus les descendants seront identiques entre eux, et plus la lignée – le sang, la race – sera dite « pure ». Mais pour qu'un « sang impur » – ou de plus en plus impur – puisse être désigné comme tel, il ne suffit pas de dire que les descendants sont différents entre eux ni d'évaluer le degré de cette différence : resterait alors inexpliquée la manière dont on pourrait déterminer le seuil à partir de quoi évaluer les degrés, et indiquer *le passage à la différence*. En réalité, il y a entre les deux non pas une différence de degré mais une différence de nature, c'est-à-dire de type : il ne faut pas entendre par « nature » une quelconque substance des choses mêmes, mais plutôt un rapport normatif différenciant les rapports différentiels entre eux : une hétérogénéité. Du sang pur au sang impur, il y a création d'un nouveau type. Mais pour qu'une lignée soit qualifiée de pure, il faut que les descendants de celle-ci soient identiques ; or précisément, on se rend compte que la pureté est toujours une *question* : elle se remarque, se mesure, s'évalue : c'est un rapport qui indique le degré d'écart ou de conformité, les deux dans les faits revenant au même, qu'il existe entre les descendants pris individuellement, et, plus généralement encore, entre ces mêmes descendants pris comme un tout et l'origine, la souche plus ou moins fantasmée, théorique ou arbitraire, à laquelle on fait remonter la lignée. Ce point de repère configure donc un rapport normatif qui efface le différenciant des rapports différentiels : une homogénéité. Ce n'est pas que soit abolie

toute différence, mais c'est que le fait même de la différence perd de sa signification : les différences demeurent, mais négligées, insignifiantes – « indifférentes » : un autre rapport différentiel apparaît, qui modifie la configuration relative des distinctions, la configuration relative du même et de l'autre. Car en droit, toutes les lignées sont divergentes les unes par rapport aux autres, et toutes par rapport à l'origine : il n'y a pas une lignée qui soit plus proche qu'une autre de l'axe théorique tracé par l'origine, la souche ancestrale. Cela néanmoins veut dire que chaque lignée, dans le rapport normatif qui la différencie des autres et la fait prendre conscience d'elle-même, se voit comme le centre de l'ensemble des rapports, *ce à quoi les autres se rapportent*. Là point de pureté ou d'impureté encore, puisque c'est *chaque* lignée, repliée sur soi telle une monade, qui a conscience d'elle-même comme centre de l'ensemble des rapports. Or il n'est pas douteux, toutefois, que cet état tout autarcique ne se produit jamais en fait : chaque lignée monadique, en effet, lorsqu'elle prend conscience d'elle-même comme étant le *même*, ce à quoi on rapporte – c'est-à-dire l'absolu –, ne peut dans le même temps et contradictoirement se considérer comme ce qui est rapporté, le relatif, vis-à-vis d'autres centres. Comme l'origine est arbitraire, elle va la déplacer de sorte à ce qu'elle prenne place sur sa ligne propre, déjà différenciée, déjà homogénéisée : la lignée toute entière correspondra alors parfaitement et concrètement à l'axe théorique abstrait, elle apparaîtra comme le prolongement « naturel », et donc légitime, d'une origine qui, rétrospectivement, donnera sens – direction et signification – à toute la lignée. Sous le rapport de l'origine qu'elle aura d'ores et déjà placée en son sein, elle s'évaluera elle-même comme elle évaluera les autres. Ces « autres », alors, ne pourront plus constituer pour chacun d'eux le centre d'un système différentiel – ils ne seront plus d'*autres mêmes*, multiples, c'est-à-dire hétérogènes, mais *un seul et même autre* homogénéisé, quelque soit la configuration des rapports différentiels qu'ils pourront configurer pour eux-mêmes, qu'elle aura rapporté à soi comme un tout simple et indivisible. Ayant intégré en soi l'origine arbitraire qui, à l'extérieur du rapport, est censée rapporter toutes les lignées entre elles pour les évaluer, c'est finalement à partir d'une seule et même lignée, usurpatrice

du pouvoir normatif de l'origine, que toutes seront évaluées ; les lignées ne seront plus divergentes entre elles, mais elles seront toutes divergentes par rapport à une seule, les lignées ne se rapporteront plus les unes aux autres, mais à une seule et même lignée. C'est cette lignée, imposteur de la norme, qui sera dite pure, et *toutes les autres sans distinction* qui seront dites impures ; la relativité tout amicale de l'altérité sera réduite à l'absolu, la multiplicité hétérogène (durée) des autres sera ramenée à la multiplicité homogène (espace) du même : l'Autre, l'Étranger – l'Ennemi.

On appelle ressemblance la configuration des rapports différentiels entre descendants mais aussi entre les lignées. Toute la question étant de déterminer la manière dont les lignées, c'est-à-dire les types, apparaissent, comment se reconfigurent ces rapports différentiels premiers en rapports d'homogénéité d'une part, en rapports d'hétérogénéité d'autre part. En d'autres termes, à quel moment la ressemblance – et la dissemblance, qui n'est pas un autre concept, mais une autre facette du même concept – entre les descendants d'une même lignée justifie-t-elle l'émergence d'une autre lignée, des descendants qui ne ressemblent plus à tous les autres descendants indifféremment, mais qui ressemblent seulement (davantage) aux uns et pas (moins) aux autres ? Et il faut choisir : la ressemblance n'étant pas une identité partielle, incomplète ou impure, puisque l'identité, ou la pureté, n'est elle-même pas « pure ». La pureté, tout comme la ressemblance, sont des notions intensives – en elles interviennent la durée. Prenons la présentation succincte que propose Bergson de la « classification naturelle des êtres organisés » : « Le naturaliste rapproche en effet les uns des autres les organismes qui se ressemblent, puis divise le groupe en sous-groupes à l'intérieur desquels la ressemblance est plus grande encore, et ainsi de suite : tout le long de l'opération, les caractères du groupe apparaissent comme des thèmes généraux sur lesquels chacun des sous-groupes

exécuterait ses variations particulières.¹⁹» Sauf que ces « caractères » ou « thèmes généraux », qui sont autant de types, ne peuvent apparaître que si l'on a hiérarchisé les ressemblances ; chaque groupe, chaque type, étant défini par le fait que chacun des membres du groupe se ressemblent davantage *entre eux* qu'ils ne ressemblent aux membres des autres groupes. Cela ne veut pas dire qu'ils ne leur ressemblent pas absolument, parce qu'ils forment avec ces derniers un groupe plus général pouvant à son tour être le sous-groupe d'un autre groupe, et ainsi de suite. En soi, toutes les ressemblances se rapportent entre elles, tous les individus se ressemblent indifféremment. Mais le geste du naturaliste qui rapproche certains individus et pas d'autres, qui sépare certains individus et pas d'autres, revient à introduire une *différence intensive* dans la ressemblance indifférente, un critère arbitraire (parce qu'il n'existe pas en soi) qui donne son style, son allure, son sens – sa signification et sa direction –, à la classification. La différence et l'identité n'étant que les cas-limites, les deux extrêmes – tout théoriques, tout spéculatifs –, qui ne se réalisent jamais en fait, de l'échelle graduée qu'est la ressemblance.

Le problème de la ressemblance est précisément analogue à celui du mixte. La pureté ou l'impureté d'un objet dépend non pas de cet objet lui-même, mais du concept, normatif et intensif, choisi pour l'évaluer. En elle-même, de son point de vue monadique à elle, la mémoire-habitude est une pureté, elle formalise son propre concept normatif à partir duquel elle appelle à être évaluée. Sauf que du point de vue du mixte qu'est le souvenir, et dont elle est la condition de possibilité, elle représente l'élément étranger, anormal – ou anomal – et impur qui communique son impureté au tout qu'est le mixte. Or à nouveau, le mixte lui-même, en lui-même, à la rigueur, aurait très bien pu être considéré comme pur : mélange hétérogène, par sa composition, il devrait à chaque fois formaliser sa propre pureté en faisant surgir un type individuel, absolument original. Pourtant il s'avère à première vue que c'est impossible car cela contredirait le concept du concept lui-même²⁰. Encore une fois, il

¹⁹ *L'évolution créatrice*, PUF, p. 23.

²⁰ En fait, cela, qui semble constituer un véritable tour de force est opéré par la durée même. Ce qu'on appelle ici « type individuel » se situe dans la durée comme un de ses moments ; c'est là ce à

faut choisir : choisir le concept unique sous lequel considérer la *chose* qu'est le mixte. De là l'illusion, la confusion, parce qu'on méconnaît la distinction, parce qu'on ignore la durée : on s'imagine que l'unicité du concept fait la simplicité de la chose, on ne voit pas que cette simplicité supposée dans la chose n'est qu'une homogénéité dans le concept – masquant la multiplicité hétérogène –, et que pour atteindre la véritable simplicité il faut renoncer à connaître le mixte comme une *chose*, se replacer dans la durée et le *progress* évolutif qui le fait.

Le mixte est donc le support de l'illusion, toujours impur, non pas en lui-même et pour lui-même, mais parce que sa vraie simplicité qui est multiplicité hétérogène est homogénéisée sous l'unicité, la fausse simplicité d'un concept rigide. L'impureté est considérée comme l'élément étranger du tout parce que son hétérogénéité déborde l'homogénéité normative du concept, elle ne lui correspond pas et n'est vue alors que sous l'angle d'une *façon de parler* : la mémoire-habitude comme élément du mixte n'est mémoire que par métaphore ; ce n'est que la mémoire qui fait intervenir les souvenirs-images qui est mémoire à proprement parler – mais pas encore la mémoire pure²¹. La mémoire-habitude usurpe le nom du concept, celui de « mémoire » ; le mixte, qui a pris le nom général de mémoire sous l'influence des éléments purs qui le constituent, dans le même temps, reçoit des éléments impurs leur impureté, parce que, comme eux, la multiplicité hétérogène dont il est fait s'étend au delà de l'homogénéité du concept. En réalité, l'intention de Bergson n'est nullement de substituer un concept rigide et homogène à un autre : encore une fois, l'illusion n'est pas qu'une simple erreur, on ne se trompe pas dans la distinction à opérer, dans le choix du concept – on se trompe dans le fait de la distinction en tant que telle. On ne se trompe pas dans la configuration des rapports différentiels, mais dans la nature même de ces rapports. À la distinction tranchée et rigide des concepts toujours

quoi doit nous amener l'intuition. Tout comme il faut concevoir l'esprit parcourant les différents plans de conscience entre les cas-limites de l'action et du rêve, il faut concevoir la généralité – et la ressemblance qui en est le support –, non pas de manière monolithique, mais en durée : c'est une échelle d'intensité qui s'échelonne par degrés successifs d'extension et de tension de la durée, entre deux extrémités-limites, virtuelles, du type à l'individu, du concept au mixte toujours pur – de la différence à l'identité.

²¹ Cf. *Matière et mémoire*, p. 89 – déjà cité.

fournisseur d'illusions, Bergson substitue une échelle graduée d'intensité où les puretés ne sont que les cas-limites du parcours de l'esprit. Parce qu'ils sont les plus utiles, et qu'on remarque qu'ils ont une analogie avec l'habitude – élément en lui-même simple et spontanément explicable parce qu'on en connaît déjà le concept – c'est aux souvenirs appris, au détriment des souvenirs spontanés, qu'on accorde le statut de pureté ; alors que c'est ceux-ci qui sont les plus communs, et ceux-là les plus rares²². De même, c'est parce qu'on constate dans l'ordre du concept une analogie entre la perception et la contemplation qu'on va ériger celle-ci en modèle de celle-là, c'est-à-dire en pureté charriant avec elle un concept normatif qui prétend expliquer l'objet qu'on lui aura subsumé. Mais on commet ici la même erreur de méthode – provoquée par une inexcusable paresse intellectuelle – lorsque, face à un phénomène paraissant alors inexplicable, on plaque du connu sur de l'inconnu et on dit tout bonnement qu'il en participe, qu'il lui « ressemble ». La vérité est qu'on ignore totalement la motivation profonde de cette dite ressemblance, et qu'on érige en essentiel l'accidentel. Ainsi, ce qui prouve que, comme on l'a vu, c'est l'action, non la contemplation ou la spéculation, qui doit être le modèle ou la pureté de la perception, c'est que cette perception ainsi identifiée nous fait atteindre l'absolu, mais non la totalité, de la matière.²³ La pureté désigne donc une entité purement théorique, mais à la différence du concept homogène au travers duquel le mixte s'appréhende, elle ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même. Ce caractère est particulièrement souligné par Bergson, qui voit dans la mise en évidence de la pureté seulement un préalable de méthode, dans la distinction du mixte une condition de possibilité de sa constitution. La pureté est de l'ordre du droit, le mixte de l'ordre du fait. C'est parce qu'on méconnaît le fait, ou plutôt qu'on ne sait pas y faire la part des légitimités, qu'on se

²² Cf. *Ibidem*, p. 88 – déjà cité.

²³ Cf. *Ibidem*, p. 67 : « Notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses. », et pp. 74-75 : « [...] *Il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas de différent, de ce qui est actuellement donné. Sans doute la perception consciente n'atteint pas le tout de la matière, puisqu'elle consiste, en tant que consciente, dans la séparation ou le « discernement » de ce qui, dans la matière, intéresse nos divers besoins. Mais entre cette perception de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout. »*

voit incapable d'en dégager le droit, qu'on sombre dans l'illusion. La bonne spéculation est celle qui, en toute lucidité, sait opérer la distinction du mixte et du simple, avons-nous dit : cela veut dire qu'elle doit opérer la distinction du droit et du fait, savoir bien faire la part de ce qui revient à l'un et de ce qui revient à l'autre, et n'opérer les distinctions de droit que pour rendre compte des distinctions de fait. La perception pure est une « hypothèse arbitraire », « grossière », provisoire, à la base d'un « exposé schématique » et conduisant à des « conclusions excessives » : c'est uniquement en réintégrant ce qu'il y a de subjectif dans l'objectif, c'est en réintégrant la mémoire qui fait ronger le présent par le passé, en un mot la durée, qu'on parviendra à la constitution du mixte, qui est réalité concrète et complexe, objet de l'expérience en fait – la pureté théorique étant seulement objet d'expérience en droit²⁴.

Mais c'est nulle part mieux que dans la théorie du comique que l'on se rend corrélativement compte de cet aspect du mixte, de cette nature de la pureté. Si Bergson entreprend lui-même, à la suite d'illustres devanciers, d'étudier ce « petit problème » qui depuis toujours fit échec à la spéculation philosophique²⁵, c'est parce qu'il a su opérer la distinction du mixte et du simple, du fait et du droit ; c'est parce qu'il a su suivre le véritable dessin de l'expérience en soulignant le tracé des contours qu'elle lui offrait déjà ; il a su opérer les bonnes distinctions. On a jusqu'à présent presque fait comme si le mixte était un point, non pas tant mathématique, que physique, et qu'on le dissociait en deux parties plus ou moins égales, comme si l'on coupait une noix de coco. En réalité, si la distinction du mixte se fait selon le schème qu'est la durée, le mixte a une *épaisseur*, il est lui-même de la durée. La bonne théorie, qui a trait à l'intuition, doit se faire volute aérienne, suivre en durée la marche de l'expérience, dans toutes ses linéarités, ses méandres et bifurcations – ses changements ; comme la durée, comme la vie. Tels les états de conscience dans la

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 31 : « Il ne faut donc voir dans ce qui va suivre, prévient Bergson au moment d'introduire la théorie de la perception pure, qu'un **exposé schématique**, et nous demanderons qu'on entende **provisoirement** par perception non pas **ma perception concrète et complexe**, celle que gonflent mes souvenirs et qui offre toujours une certaine épaisseur de durée, mais la perception *pure*, une perception **qui existe en droit plutôt qu'en fait** [...]. »

²⁵ Cf. *Le Rire*, PUF, p. 1.

durée, les formes du comique s'organisent dans une multiplicité qualitative et hétérogène, un état de fusion et d'interpénétration progressif : « Telle forme comique, nous dit Bergson, ne se comprend en effet que par sa ressemblance avec une autre, laquelle ne nous fait rire que par sa parenté avec une troisième, et ainsi de suite pendant très longtemps : de sorte que l'analyse psychologique, si éclairante et si pénétrée qu'on la suppose, s'égarera nécessairement si elle ne tient pas le fil le long duquel l'impression comique a cheminé d'une extrémité de la série à l'autre. D'où vient cette continuité de progrès ? Quelle est donc la pression, quelle est l'étrange poussée qui fait glisser ainsi le comique d'image en image, de plus en plus loin du point d'origine, jusqu'à ce qu'il se perde en analogies infiniment lointaines ? Mais quelle est la force qui divise et subdivise les branches de l'arbre en rameaux, la racine en radicelles ?²⁶ » Mais toutes les théories du rire qui ont précédé, précisément n'étaient que des théories : elles ont plaqué du connu sur de l'inconnu, du tout fait sur du se faisant, des choses sur des progrès, du mécanique sur du vivant – les théories du rire sont elles-mêmes risibles ! Mais quand bien même elle se proposerait un objet fantaisiste et capricieux, volage et ondoyant, la philosophie doit se faire avec sérieux, c'est-à-dire rigueur et précision ; elle doit accompagner scrupuleusement le galbe de son objet, en adopter la volubilité des courbes, car un tel objet est de même nature que la vie : « Nous voyons [dans la fantaisie comique], note Bergson, avant tout, quelque chose de vivant. Nous la traiterons, si légère soit-elle, avec le respect que l'on doit à la vie. Nous nous bornerons à la regarder grandir et s'épanouir. De forme en forme, par gradations insensibles, elle accomplira sous nos yeux de singulières métamorphoses. Nous ne dédaignerons rien de ce que nous aurons vu. Peut-être gagnerons-nous d'ailleurs à ce contact soutenu quelque chose de plus souple qu'une définition théorique – connaissance pratique et intime, comme celle qui naît d'une longue camaraderie.²⁷ » Du concept à la définition, l'homogénéité reste la même. Comme le concept, une telle définition théorique maintient dans la rigidité et

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 49.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 2.

l'immobilisme une hétérogénéité qualitative de mouvement, elle fait apparaître le mixte et en fixe pour elle-même l'illusion. La méthode ordinairement suivie consiste à découper arbitrairement dans l'expérience des caractères disparates, à constater une vague ressemblance sans s'occuper d'en découvrir le critère, pour ensuite les rassembler sous l'unité de la (même) définition : le résultat est que, non seulement on n'explique absolument rien, parce qu'on sera tombé par hasard sur tel ou tel effet comique en étant dans l'incapacité de remonter jusqu'à sa cause ; mais en outre on sombre dans l'illusion, parce qu'on croira avoir expliqué : en apposant un même nom arbitraire sur des choses différentes, on aura pris celui-là pour celles-ci : « On peut définir le comique par un ou plusieurs caractères, commente Bergson, extérieurement visibles, qu'on aura rencontrés dans des effets comiques ça et là recueillis. Un certain nombre de définitions de ce genre ont été proposées depuis Aristote [...] : vous tracez un cercle, et vous montrez que des effets comiques, pris au hasard, y sont inclus. Du moment que les caractères en question ont été notés par un observateur perspicace, ils appartiennent, sans doute, à ce qui est comique ; mais je crois qu'on les rencontrera souvent, aussi, dans ce qui ne l'est pas. La définition sera généralement trop large. »²⁸ La vérité est que, pour prendre le contre-pied de cette méthode, il ne suffit pas de choisir un autre nom tout aussi arbitraire qui viendrait s'attacher aux choses pour les rendre intelligibles ; il faut au contraire, franchement renoncer aux choses pour suivre les progrès ; la précision – le sérieux et la rigueur – est à ce prix²⁹. Pour retrouver le progrès masqué par la médiation des théories, pour retrouver la simplicité dissimulé par l'illusion du mixte, il faut savoir le distinguer, mais il faut aussi, surtout, pouvoir le constituer après-coup à partir de sa propre distinction : il faut pouvoir fabriquer le mixte rendu à son immédiateté. C'est à cela que doit aboutir une bonne théorie du comique : elle fournit le schème d'une *fabrication* de son objet : « J'ai tenté quelque

²⁸ *Ibidem*, *Appendice de la vingt-troisième édition*, p. 155. Voir aussi p. 101 : les faits subtils glissent « entre les mailles trop larges de la définition qui voudrait les retenir. »

²⁹ Cf. *Ibidem*, *Préface à la vingt-troisième édition*, p. VI. Voir aussi le mot tonitruant de Bergson au tout début de *La Pensée et le mouvant*, PUF, p. 1 : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle, etc. »

chose de tout différent, explique Bergson. J'ai cherché dans la comédie, dans la farce, dans l'art du clown, etc., les *procédés de fabrication* du comique. J'ai cru apercevoir qu'ils étaient autant de variations sur un thème général. J'ai noté le thème, pour simplifier ; mais ce sont surtout les variations qui importent. Quoi qu'il en soit, le thème fournit une définition générale, qui est cette fois une règle de construction. [...] On n'est sûr d'avoir parfaitement analysé [c'est-à-dire distingué] quand on est capable de recomposer³⁰. »

Mais comme on l'a vu pour la mémoire, comme on le voit encore pour le comique, les mixtes s'enchaînent. L'embarras de Bergson face aux formes du comique venait de ce qu'elles empruntent « la continuité de progrès » propre aux états de conscience dans la durée, qu'elles se fondaient « d'images en images » et faisaient que le comique lui-même se « perde en analogies de plus en plus lointaines »³¹. Identifier la série des ressemblances – ou des petites reconnaissances – à elle-seule ne peut suffire à reconnaître le comique, le tout de la reconnaissance. Un ensemble ou une série de ressemblances ne fait pas une lignée, bien que le fait même de parler de « série » semble manifester le début d'une organisation. Car reste à identifier alors l'origine arbitraire qui lui donne sens, direction et signification, reste à identifier la ressemblance à laquelle toutes les ressemblances se rapportent et qui ne se rapporte à aucune autre, la ressemblance absolue, qui ne ressemble qu'à elle-même : là est précisément le critère de la ressemblance ; ressemblance parmi les ressemblances, lignées parmi les lignées, elle fonctionne comme la norme par laquelle elle évalue les autres comme elle-même et qui permet de donner corps au tout de la lignée, au tout du comique, au tout de la durée ou de la vie. Le pouvoir de distinction et de fabrication du mixte dénote donc une connaissance parfaite de son mécanisme – une connaissance intime : on est bien en possession d'un critère nécessaire de ressemblance : on ne cherche pas, à la manière du concept ou de la définition homogènes, à faire directement le relevé exhaustif des ressemblances parmi les

³⁰ Cf. *Le Rire, Appendice*, p. 156-157.

³¹ *Ibidem*, p. 49 – déjà cité.

caractères disparates constatés empiriquement, mais plutôt à déterminer la pureté essentielle à laquelle toutes les ressemblances se rapportent ; le tout de l'objet d'expérience sera alors constitué de la série progressive des ressemblances qui s'échelonnent en durée selon ce critère normatif : « Je reconnais d'ailleurs que la définition ainsi obtenue, poursuit Bergson, risquera de paraître, à première vue, trop étroite, comme les définitions obtenues par l'autre méthode étaient trop larges. Elle paraîtra trop étroite, parce que, à côté de la chose qui est risible par essence et par elle-même, risible en vertu de sa structure interne, il y a une foule de choses qui font rire en vertu de quelque ressemblance superficielle avec celle-là, ou de quelque rapport accidentel avec une autre qui ressemblait à celle-là, et ainsi de suite ; le rebondissement du comique est sans fin [...]»³². » Dans le cas du comique, le critère de la ressemblance a un fondement anthropologique : « Convaincu que le rire a une signification et une portée sociales, avoue Bergson, que le comique exprime avant tout une certaine inadaptation particulière de la personne à la société, qu'il n'y a de comique enfin que l'homme, c'est le caractère que nous avons visé d'abord.³³ » Il fallait, dans le mixte qu'est le comique, distinguer ce qui relève de la pureté – le caractère humain – et ce qui relève des éléments impurs, qui ne sont comiques que par métaphore, c'est-à-dire par ressemblance avec le caractère : l'étonnant est cette ressemblance même, entre des éléments *a priori* étrangers les uns aux autres – l'un pur, les autres impurs –, qui coexistent au sein du comique³⁴. En réalité, chaque

³² *Ibidem*, *Appendice*, pp. 156-157.

³³ *Ibidem*, pp. 101-102.

³⁴ Caractère et société sont les puretés relatives d'un même complexe anthropologique ; la nature *arbitraire* de ce critère normatif des ressemblances étant clairement explicité par son statut d'*hypothèse* ; hypothèse du reste jamais démontrée pour elle-même, mais seulement *ipso facto* dans le mouvement même des analyses, comme leur prolongement naturel. Bergson se contente de l'annoncer au début du livre comme une remarque générale, déjà sous la forme d'une notation critique envers ses devanciers qui n'ont pas su voir que c'est par ressemblance avec l'homme que toute chose autre qu'humaine fait rire, qui n'ont pas su identifier là le terme dernier de la série des ressemblances, la ressemblance absolue à laquelle toutes les autres se rapportent : « Un paysage, écrit Bergson, pourra être beau, gracieux, sublime, insignifiant ou laid ; il ne sera jamais risible. On rira d'un animal, mais parce qu'on aura surpris chez lui une attitude d'homme ou une expression humaine. On rira d'un chapeau ; mais ce qu'on raille alors, ce n'est pas le morceau de feutre ou de paille, c'est la forme que des hommes lui ont donnée, c'est le caprice humain dont il a pris le moule. Comment un fait aussi important, dans sa simplicité, n'a-t-il pas fixé davantage l'attention des

élément impur est lui-même un mixte, un mélange, dans lequel à chaque fois un peu de l'élément pur se transmet pour former un tout qui fera rire. Et c'est cette transmission, ce passage ou progrès en durée, du pur à l'impur, qui s'appelle *ressemblance*. On constate que, quoi que différents sous un critère ou un rapport donné – comment par exemple une situation impersonnelle ne serait-elle pas différente du caractère humain, au sein duquel la personne se donne ? –, le pur et l'impur, sous un autre rapport, celui du mixte, sont identiques : en soi, ils se *ressemblent*. Tous les deux font rire. Or il ne fallait pas commencer, comme le font toutes les théories du comique, par observer bêtement les ressemblances en faisant le relevé de « ce qui fait rire » pour ensuite les rassembler sous une définition homogène : il aurait été impossible de dire, dans l'indistinction du mixte, si tout ressemble à tout, et ce qui ressemble à quoi. Ainsi la formule : « Pour qu'une chose soit comique, il faut qu'entre l'effet et la cause il y ait désharmonie ». Non seulement on pourrait très bien rencontrer empiriquement tel ou tel effet comique où ne se constate aucune « désharmonie », mais en outre corrélativement, rien ne dit qu'à chaque fois qu'il y a « désharmonie » surgisse un effet comique. Non seulement elle n'indique aucune « condition *suffisante* », mais il n'est pas douteux, en outre, au contraire de ce que concède Bergson par diplomatie, qu'une telle formule n'indique nullement de « condition *nécessaire* »³⁵. Une telle définition ne définit absolument rien, elle met au jour une cause arbitraire, qui en sus n'en est pas vraiment une. Mais si l'on a d'abord par hypothèse identifié un critère normatif de la ressemblance, une ressemblance parmi les ressemblances à qui toutes ressemblent et qui ne ressemble à aucune autre – ici le caractère –, la tâche s'en trouve alors très notablement facilitée. On sera dans ce cas aussi, certes, en face d'un autre arbitraire, mais cette fois conscient de lui-même. « La difficulté, note Bergson, était bien plutôt alors d'expliquer comment il nous arrive de rire d'autre chose que d'un caractère, et

philosophes ? Plusieurs ont défini l'homme 'un animal qui sait rire'. Ils auraient pu aussi bien le définir un animal qui fait rire, car si quelque animal y parvient, ou quelque objet inanimé, c'est par une ressemblance avec l'homme, par la marque que l'homme y imprime ou par l'usage que l'homme en fait. » – *Ibidem*, pp. 2-3.

³⁵ Cf. *Ibidem*, *Appendice*, pp. 155-156.

par quels subtils phénomènes d'imprégnation, de combinaison ou de mélange le comique peut s'insinuer dans un simple mouvement, dans une situation impersonnelle, dans une phrase indépendante. Tel est le travail que nous avons fait jusqu'ici. Nous nous donnions le métal pur, et nos efforts ne tendaient qu'à reconstituer le minerai. Mais c'est le métal que nous allons étudier maintenant. Rien ne sera plus facile, car nous avons affaire cette fois à un élément simple.³⁶ »

Toutes les illusions, avons-nous dit, proviennent d'une méconnaissance de la distinction en tant que telle, d'une confusion entre le simple et le mixte. On ne se pose pas la question de savoir d'où viennent les ressemblances entre les ressemblances, d'où la pureté tire sa pureté ; on ne voit pas que c'est le concept ou la définition homogènes que l'on plaque sur la multiplicité hétérogène des choses qui font qu'elles ne pourront jamais parfaitement leur ressembler, qu'elles en débordent toujours, et qu'elles seront, du point de vue de ce concept ou de cette définition rigides – inconsciemment normatifs –, toujours des mixtes, toujours impurs. On ne voit pas que pour sortir de l'illusion il ne suffit pas de changer de concept ou de définition par rapport aux choses, mais qu'il faut au contraire renoncer franchement aux choses pour les progrès : en distinguant au sein du mixte les ressemblances selon un critère arbitraire explicitement normatif qui donne sens à la série intensive des ressemblances, en étant capable de fournir les procédés de sa fabrication. Or le mixte dans son ensemble, le tout de l'expérience, c'est de la durée, c'est de la vie. Comme elles, il « rebondit », de ressemblance en ressemblance, de reconnaissance en reconnaissance, de changement en changement, dans des formes virtuelles qui fusionnent et s'interpénètrent. Il faut insister là-dessus : pour opérer les bonnes distinctions, pour avoir une connaissance pratique et intime du mixte, l'accompagner dans ses sinuosités, suivre le délinéé de ses courbes et volutes, il faut pouvoir le fabriquer ; mais une telle fabrication, une telle reconstitution, ne peut être une recomposition de parties – elle doit être une véritable *genèse*. Ne sombrons pas à

³⁶ *Ibidem*, p. 102.

notre tour dans l'illusion, ne prenons pas le mixte pour une chose – considérons-le, plutôt, comme une fonction : support de l'illusion, appui de la confusion, il permet lui-même de s'en défaire, c'est le remède à son propre poison. Le mixte n'est pas une chose, mais une durée, il a une épaisseur – c'est un tout, formé par l'enchaînement ou le rebondissement d'un nombre indéfini de mixtes, de reconnaissances ou de ressemblances. Le critère des ressemblances garantit leur organisation, la genèse du tout qu'elles constituent, leur caractère évolutif : cette organisation se fait selon un sens, et cette genèse, un acte, une synthèse, unique.

Or c'est précisément ce qu'ont méconnu l'ensemble des illusions spéculatives, la métaphysique, la philosophie évolutionniste – et en particulier le faux évolutionnisme spencérien. Son erreur est de se donner au début ce qu'il retrouve miraculeusement à la fin ; il prétend reconstituer le tout de l'intelligence avec des petits bouts d'intelligence déjà constituée : en établissant une liaison entre la matière et l'esprit qui la pense, il se donne déjà la matière toute faite, et l'intelligence toute mure ; il ne montre nullement comment elles *s'engendrent*. La vérité est que matière et intelligence sont des mixtes, deux flux corrélés³⁷. Si l'espace est le schème de la distinction entre les choses et la durée celui de la distinction entre les choses et les progrès, la distinction qui dessine des contours bien définis et tranchés, qui fragmente et morcelle, se fait elle-même en durée, progressivement, intensivement. La distinction quantitative et homogène se fait de plus en plus marquée, s'accuse de plus en plus à mesure que se développe le processus de la distinction qualitative et hétérogène – et tout en s'accusant, se détache, se distingue de la distinction qui la produit : « Plus [l'intelligence] s'occupera de diviser, écrit Bergson, plus elle déploiera dans l'espace, sous forme d'étendue juxtaposée à de l'étendue, une matière qui tend sans doute à de la spatialité, mais dont les parties sont cependant encore à

³⁷ Cette double genèse de l'intelligence et de la matière renvoie à la mise en évidence de *tendances* indépendantes qui se complètent et s'opposent au sein du monde organisé : tendance à l'accentuation divergente des caractères entre règne animal et règne végétal, tendances de l'intelligence et de l'instinct au sein du règne animal. À chaque fois, chacune des tendances représente la pureté d'un mixte ; et c'est précisément parce que ce sont des « tendances » plutôt que des « états », des progrès plutôt que des choses, que les mixtes appellent une saisie génétique. Cf. *L'évolution créatrice*, PUF, Chapitre III.

l'état d'implication et de compénétration réciproques. Ainsi, le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est-à-dire en concepts distincts, amène la matière à se morceler en objets nettement extérieurs les uns aux autres. *Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise.* » Or, parce qu'il ignore la distinction en tant que telle, c'est là ce que Spencer ne voit pas, ne peut pas voir : « C'est dire que la philosophie évolutionniste, poursuit Bergson, quand elle se représente dans l'espace, une matière découpée selon les lignes mêmes que suivra notre action, se donne par avance, toute faite, l'intelligence qu'elle prétendait engendrer.³⁸ » Spencer manque la genèse, parce que s'il prétend fabriquer le mixte, il ne le fait que par les mêmes moyens qui lui dissimulent sa nature de progrès, et qui font apparaître rétrospectivement qu'il l'avait considéré comme mixte. Il prétend recomposer le mixte, certes, mais il ne fabrique rien – ou plutôt il fabrique, mais ne crée pas. Et la Genèse est une Création³⁹. « Il prend la réalité sous sa forme actuelle ; il la brise, il l'éparpille en fragments qu'il jette au vent ; puis il « intègre » ces fragments et il en « dissipe le mouvement ». Ayant imité le Tout par un travail de mosaïque, il s'imagine en avoir retracé le dessin et fait la genèse.⁴⁰ » Qu'il s'agisse de la matière, de l'esprit, ou de la correspondance entre les deux, à chaque fois la même méprise, la même illusion. Il suppose d'abord, comme principe de la matérialité – comme pureté – des « éléments diffus », « véritables petits solides » – sans voir que la solidité est le terme actuel de l'évolution de la matière, et non le principe

³⁸ *Ibidem*, p. 190.

³⁹ Tandis que dans *Le Rire*, Bergson – par opposition à la méthode généralement suivie sur le sujet, source d'illusion, et qui se caractérisait par l'énoncé d'une définition homogène s'appuyant sur des faits grossiers – définissait explicitement l'objectif de sa méthode comme étant la mise en évidence de procédés de *fabrication* du mixte qu'est le comique – et quand bien même il s'agissait déjà de toucher à l'art et à la vie –, il oppose dans *L'évolution créatrice* deux modes de constitution du mixte : d'une part la fabrication, qui rapporte pièce à pièce des bouts de mixtes déjà tout faits, d'autre part l'organisation, la création, qui est une genèse, et recueille la multiplicité hétérogène en un acte unique. Voir, par exemple, pp. 90 et suiv. C'est la méthode de fabrication, propre à l'intelligence, qui a tendance à l'illusion, lorsqu'elle s'étend hors du domaine pour lequel elle est faite, hors de son chez-soi spéculatif, à savoir la matière, et qui prétend raisonner sur la vie, sur la conscience, sur la durée comme elle le ferait avec des solides géométriques. C'est en vertu de cette tendance hégémonique de notre intelligence, et non de l'intelligence en tant que telle, en elle-même légitime et nécessaire, qu'apparaissent les mixtes.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 364.

générateur qui lui a donné naissance. Il envisage ensuite le réflexe spécialisé comme élément pur ; puis le compose avec lui-même et croit retrouver l'instinct et la volonté raisonnable. Sauf que et le réflexe et l'acte volontaire ne sont tous deux que des « dépôts du mouvement évolutif » : l'un n'est pas plus à l'origine que l'autre, quoi qu'ils représentent un avancement différent de l'évolution – puisque le premier a atteint sa forme définitive avant le second. Cela ne veut pas dire toutefois qu'ils soient eux-mêmes le mouvement évolutif, ou que celui-ci s'exprime tout entier en chacun d'eux séparément. Pour atteindre l'objectif ainsi fixé, il convient de procéder selon une autre méthode, en distinguant le mixte tout autrement. Il faut renoncer d'abord à considérer le mixte comme un phénomène bien observable ou d'ores et déjà délimité par des concepts : le mixte n'a pas de nom, car il crée sans cesse son propre type individuel, c'est une « réalité fluide » ; sinon ce serait le supposer comme déjà donné, déjà trouvé, avant même de se mettre à le chercher. Mais il faut aussi reconfigurer le mélange, pour tenter de saisir dans la synthèse ce qu'on croyait trouver déjà dans les éléments ; la raison du tout se situe dans la ressemblance de ces éléments : « Il faudrait commencer, explique Bergson, par mêler le réflexe et le volontaire ensemble. Il faudrait ensuite aller à la recherche de la réalité fluide qui se précipite sous cette double forme et qui, sans doute, participe de l'un et de l'autre sans être aucun des deux.⁴¹ » Mais ce ne serait là qu'une approximation, la métaphore du mélange hétérogène trouvant ses limites dans le fait que c'est le tout de la durée, dans sa simplicité – et non les éléments chimiques qui se retrouvent, après la réaction, sous forme de précipité – qui est donné d'abord ; aussi Bergson concède-t-il qu'« encore n'est-ce là qu'une bien imparfaite imitation de la démarche primitive, car nous avons affaire alors à un mélange de deux activités déjà constituées, déjà localisées dans un cerveau et dans une moelle, tandis que l'activité première est chose simple, qui se diversifie par la production même de mécanismes comme ceux de la moelle et du cerveau. »⁴² Spencer, enfin, établit avec raison une relation de la nature à l'esprit de

⁴¹ *Ibidem*, p. 365.

⁴² *Ibidem*, p. 365. Toutefois la métaphore du mélange hétérogène nous paraît avoir d'autres limites encore ; limites qui tiennent au problème même de la durée. La durée est liquide : les précipités qu'y

telle sorte que « les lois les plus générales de la nature, en lesquelles se condensent les relations entre les phénomènes, se trouvent ainsi avoir engendré les principes directeurs de la pensée, en lesquels se sont intégrées les relations entre les représentations.⁴³ » Sauf que cet engendrement de l'esprit par la nature présuppose déjà un engendrement de la nature par l'esprit, qui dans la perception, on l'a vu, découpe phénomènes et objets selon l'action possible du corps sur eux – chaque découpage dans la continuité du devenir étant relative à une intelligence ou type d'intelligence selon son degré de perfectionnement évolutif, et ne se réduit pas à cette intelligence particulière qu'est l'intelligence humaine, quoi qu'elle en soit le stade le plus avancé. Il faut se replacer soi-même dans le mouvement corrélatif, le *modus vivendi* qui a donné graduellement à l'intelligence « son plan de structure » et à la matière « son mode de subdivision »⁴⁴. Qu'il soit matière, esprit ou corrélation entre les deux, Spencer se méprend donc à chaque fois sur la distinction du mixte, sur l'identification des puretés : il prétend recomposer le tout du mixte avec des bouts entiers de lui-même, et non avec des ressemblances qu'il aura hiérarchisées intensivement à l'aide d'un critère normatif : chaque ressemblance, dans son organisation processuelle, est *représentative* du tout, mais *n'est pas* le tout à proprement parler ; si en chaque ressemblance ou reconnaissance le tout de la série se donne, cela ne veut pas dire toutefois que chacune, singulièrement, en elle-même, soit

produit l'intelligence, solides – puisque c'est dans la solidité qu'elle trouve son lieu, elle-même consolidation du flux de la conscience, comme la matière sur laquelle elle s'applique. Mais il faudrait comparer la durée, non pas à une simple solution hétérogène, mais à une solution hétérogène où l'homogénéité serait faite d'hétérogénéité, où la continuité serait faite de discontinuité – et non pas seulement la discontinuité de continuité. C'est une solution hétérogène où les précipités se font et se défont selon la température de la solution – par chauffage et refroidissement par exemple. Car, surtout, dans une solution hétérogène, le précipité est d'une autre espèce chimique que le reste de la solution dans la phase majoritaire ; tandis que dans la durée, les singularités typiques opérées par le langage, la société ou l'intelligence sont exactement de la même nature que le tout en fusion : la durée, quoiqu'hétérogène, demeure toujours simple ; c'est, davantage encore qu'une réaction chimique, une réaction atomique qui ne cesse jamais ; elle précède les éléments qui réagissent, mais ceux-ci ne se dissocient pas d'elle. Si la distinction entre « choses » et « progrès » est d'une importance capitale dans la compréhension de la durée, en parlant de « précipité », Bergson montre là qu'il l'accuse néanmoins plus que nécessaire.

⁴³ *Ibidem*, p. 366.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 367.

le tout – car précisément elle n'existe pas en elle-même, mais seulement dans cette fusion incessante qu'est le tout, simplicité continue de durée. Spencer fut celui qui, telle la foudre, « annonça une doctrine d'évolution, où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, où serait suivie de degré en degré la complication des correspondances entre l'externe et l'interne, où le changement deviendrait enfin la substance même des choses »⁴⁵. Mais il y avait tromperie sur la marchandise, et quoiqu'il tenta de distinguer le mixte pour le reconstituer, il resta dans l'illusion car il oublia qu'une méthode qui prétend saisir la genèse de l'évolution ne doit pas se contenter de la fabriquer partie par partie, mais doit la suivre intuitivement – elle doit se faire créatrice comme elle.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 363-364.

Chapitre II

L'échelle intensive de la généralité

Nous avons voulu dans ce qui précède, au moyen d'exemples précis plutôt que par des remarques générales, montrer comment la méthode de la distinction, sous les formes différentes par lesquelles elle apparaît, manifeste le problème du même et de l'autre. Il s'agit à chaque fois de distinguer la distinction d'elle-même : d'une part une distinction entre les choses – dont le schème nous est fourni par l'espace –, d'autre part une distinction entre les choses *et* les progrès – dont le schème nous est fourni par la durée. Or, seule la durée peut être dite simple ; c'est donc que cette distinction première entraîne une autre, qui lui est strictement analogue, celle entre le simple et le mixte. L'illusion se produit chaque fois que l'on méconnaît cette distinction : on confond le simple avec le mixte, le mixte avec le simple. Mais nous avons vu que le mixte, tout comme le simple ne sont pas tels en eux-mêmes ; c'est la confusion qui engendre le mixte, support de l'illusion – le mixte ne pouvant être reconnu comme tel que dans le cours de la méthode qui en distingue préalablement les puretés : parce qu'on s'échine à prendre les progrès pour des choses, on prétend enserrer leur multiplicité hétérogène dans l'homogénéité rigide d'un concept ou d'une définition. Or si mixtes et puretés ne sont pas tels en eux-mêmes, cela veut dire qu'il existe à la fois des mixtes et des puretés relatifs prenant place dans des dissociations successives ; un mixte se dissociant en des puretés par rapport à lui, mais qui sont aussi des mixtes qu'il faut dissocier à leur tour. La relativité des puretés et des mixtes – qui sous ce rapport s'équivalent – fait entrevoir le problème analogue de la ressemblance ; l'enjeu

de la distinction du mixte se précise. En effet, comme la distinction précède toujours le mixte qu'elle dissocie, il s'agit dans l'ordre de la méthode de faire la part, au sein du mixte, de ce qui relève de la pureté, et de ce qui relève de l'impureté. La pureté des éléments purs est reçu du concept ou de la définition choisis pour évaluer le mixte – comme on a méconnu la distinction, comme on prend le mixte pour un élément simple, en lui appliquant l'homogénéité conceptuelle qui permet de l'évaluer, on le rend par là-même impur, parce que résistent en son sein les éléments hétérogènes à ceux qui conviennent au concept – ce sont ces derniers qui transmettent leur impureté au tout du mixte par ressemblance ; et la ressemblance est cette transmission même. Le mixte est donc analogue à une série de ressemblances indifférentes, où toutes les ressemblances se ressemblent, où elles se rapportent toutes entre elles dans une relativité absolue : c'est seulement lorsqu'on lui appose une homogénéité qu'elles s'organisent en puretés et impuretés. Tandis que l'illusion consiste alors à prendre pour pur ce qui est un mélange de pureté et d'impureté, et donc soi-même une impureté, la méthode vise à expliciter la norme implicite représentée par l'homogène en séparant, hors du mixte – considéré ici comme une unité artificielle – ce qui relève du pur, ce qui relève de l'impur selon un critère normatif arbitraire. Le choix du critère normatif est la distinction elle-même, puisqu'elle identifie et isole une pureté absolue, c'est-à-dire une ressemblance qui ne ressemble à aucune autre et à laquelle toutes ressemblent, un rapport qui ne se rapporte à aucun autre mais auquel tous se rapportent et qui donne sens à la série des ressemblances ainsi différenciées et hiérarchisées. Le tout du mixte est donc composé d'une série de distinctions successives de mixtes et de simples, de puretés et d'impuretés – chaque relativité étant elle-même composée d'une série différenciée de ressemblances où chaque ressemblance est indifféremment une pureté ou une impureté relative, et ainsi de suite. C'est une simplicité de durée, où mixtes et puretés relatives ne peuvent qu'être ressaisis génétiquement.

Or on sent bien que ce qu'on appelle « mixte » est équivoque, et a comme deux faces : l'une qui est le support de l'illusion, l'autre celui de l'expérience concrète. Le

propre de l'illusion est de s'ignorer elle-même en tant que telle, mais ce n'est qu'au travers de cette dernière que la méthode s'élabore. L'impureté inhérente au mixte dépend de sa saisie homogène, tandis que sa ressaisie en durée, en extériorisant ce qu'il a en lui de pur, en explicitant le critère laissé implicite dans la norme homogène – implicite dû à la méconnaissance du mixte et de la distinction –, fait disparaître toute impureté, mais aussi toute pureté, puisque et pureté et impureté relatives ne sont que des ressemblances indifférenciées : on ne peut les identifier corrélativement que dans l'ordre de la méthode qui, à rebours, distingue le mixte mais qui, en le distinguant, les fait disparaître comme pureté ou impureté. C'est en effet la méthode qui rend le mixte à sa simplicité – à sa *véritable* simplicité : la fausse simplicité de l'illusion est faite d'homogénéité, de la distinction tranchée des choses qui a trait à l'espace, tandis que la simplicité indivisible et indécomposable renvoie à une distinction où ce qui se distingue se retrouve à chaque fois tout entier dans ce qui est distingué. Chaque élément est *représentatif* du tout, en lui à chaque fois il se donne. Sauf qu'on ne peut pas dire que chaque élément *est* le tout, puisqu'en un certain sens il n'y a pas d'éléments qui existeraient indépendamment du tout qu'ils représentent. C'est là une autre formulation de la distinction entre les deux multiplicités, entre le mixte et le simple, le droit et le fait – l'illusion et la méthode. Le mixte est en effet leur double produit : il représente le rapport entre les deux ; il y a passage réciproquement constitutif du simple au mixte et du mixte au simple. L'illusion est celle qui prend le mixte pour le simple, mais la méthode est celle qui fait retour du faux simple au mixte, véritable simple. Or, d'une part, premièrement, c'est parce que la méthode effectue ce retour qu'elle peut déterminer le premier passage comme étant du simple au mixte – puisque l'illusion elle-même s'ignore, elle ne peut voir que le faux simple dans lequel elle croit avoir toujours été, et méconnaît le passage, comme la distinction, comme elle-même. Et, deuxièmement, le mixte que la méthode rejoint est rendu à sa véritable simplicité, c'est par ce dernier retour qu'elle en fait la genèse. Mais d'autre part l'illusion est celle qui, en prenant le mixte pour le simple, le distribue en éléments purs et en éléments impurs, ces derniers transmettant au mixte

leur impureté. Or, là encore, cette distribution du mixte en éléments purs et impurs ne peut apparaître que dans la méthode qui le distingue. Celle-ci identifie au sein du mixte virtuel ce qui relève de la pureté – pureté théorique, schématique, grossière, parfaite –, pour le reconstituer en le compliquant de l'élément impur : c'est là le mixte impur et concret qui apparaît. Sauf que le mixte lui-même n'est impur que sous l'oeil de l'illusion qui l'évalue. Ce mixte légitimé, produit de la reconstitution ou genèse de ses propres virtualités, est en fait le simple rendu à la vérité : la durée pure et concrète. Mais la durée elle-même est tout à la fois le mixte rendu à la simplicité que le passage du simple au mixte ; issu de la distinction du mixte, elle est aussi cette distinction elle-même. Ce point est d'une importance capitale : c'est là le sens de l'immédiat bergsonien. Tandis que le mixte est dit impur et concret, et la pureté toujours théorique, seule la durée est dite à la fois pure *et* concrète. Seule la durée est « réelle ». Pourquoi cela ? Cette tension peut se formuler par la question suivante : de quoi faisons-nous l'expérience ? La première réponse est celle du mixte, la seconde celle de la durée. Mais cette expérience n'a pas la même valeur dans les deux cas : médiate et spontanée dans le premier, elle est immédiate dans le second. Disons-le tout de suite : c'est parce que sa stratégie argumentative consistait à nous mettre en garde contre la pente ou la tendance qui nous fait invariablement constituer des mixtes en prenant les progrès pour les choses, c'est parce que la multiplicité hétérogène de la durée se distingue du mixte comme support de l'illusion qui le prend comme une chose aux contours bien nets correspondant à l'homogénéité du concept, que Bergson a été amené à insister autant sur la distinction entre durée et mixtes, entre progrès et choses. Or si la durée est le schème de la distinction des mixtes, comme on l'a vu, elle en est *aussi* le produit. Le geste bergsonien fondamental consiste à distinguer la distinction d'elle-même, de la distinguer en deux distinctions distinctes, en deux schèmes : le schème de la distinction des choses – d'où procède les mixtes comme supports de l'illusion –, et le schème de la distinction entre les choses et les progrès. Sauf que cette distinction de la distinction se fait elle-même en progrès, selon la durée. Elle est à la fois la distinction distinguée et la distinction qui

distingue la distinction. Si nous prenons les progrès pour les choses, si nous prenons ce qui relève de la simplicité de la durée pour un mixte que nous croyons simple, c'est que les deux, pour être distincts, ne sont pas moins en *rappor*t. Et le rapport est une distinction sans extériorité : c'est la durée elle-même. Un tel rapport est une distinction à la valeur toute particulière, et pour ainsi dire transcendante, parce que c'est elle qui rend possible l'expérience du mixte. Mais c'est le mixte et sa dissociation qui, dans le même temps et comme en retour, rendent possible l'expérience transcendante de la durée. C'est parce que les médiations recouvrent et dissimulent l'immédiat que nous pouvons en faire l'expérience ; mais c'est aussi précisément grâce à cela que, en découvrant les médiations, en « levant le voile » – c'est-à-dire en dissociant le mixte qu'elles apparaissent être alors –, que l'immédiat peut se vivre et s'expérimenter ; de sorte que le médiateur n'en est pas moins nécessaire à l'immédiat que celui-ci ne lui est indispensable. Or cette valeur transcendante de la distinction en durée indique que ce n'est pas mixte et durée qui se distinguent réciproquement l'un de l'autre, mais que c'est la durée qui se distingue du mixte, comme la luminescence de l'étoile se détache de l'opacité nocturne, comme les purs-sangs se distinguent des sangs-mêlés à la naissance obscure, comme l'éclat de l'excellence s'élève au-dessus d'une médiocrité vile. Mais l'excellence, l'éclat, la pureté du sang ne sont tels que dans un rapport où, en droit, les deux termes ont la même valeur : la hiérarchie ne s'organise en degrés intensifs que lorsqu'on renonce aux termes pour le rapport, lorsqu'on renonce aux choses pour les progrès ; excellence et médiocrité, pureté et impureté, éclat et obscurité du fond sont autant de passages, de rapports de rapports, de rapports intensifs qui apparaissent lorsqu'un rapport de ressemblance fait adhérer à soi le critère normatif qui va lui permettre de fixer le mouvement, de substituer l'absolu au relatif, d'atteindre à la conscience de soi en évaluant tous les autres rapports, toutes les autres ressemblances comme l'Autre, de se considérer lui-même comme le Même – de *faire la différence*.

C'est là ce que Bergson ne pouvait voir, son regard amoureux illuminait trop loin le chemin qui s'ouvrait devant lui. Mais juste à côté, un peu en dessous, s'ouvrait

un petit angle mort, une petite nébuleuse, mince frange de clair-obscur bordant le faisceau de lumière et qui n'attendait qu'à être franchement éclairée à son tour. C'est cela, penser : se faire vers, larve ou microbe, se glisser *entre*, dans les brèches et les interstices – dans le jeu ; tel l'attaquant qui, après avoir « fixé » son vis-à-vis, se faufile entre les défenseurs, les déborde et qui, ayant pris le ballon dans la profondeur d'un seul mouvement le propulse au fond des filets. La philosophie, tout comme le football d'aujourd'hui, doit être un art du débordement, du décalage, de la création d'espaces et d'interstices, de la mobilité des lignes. Bergson fit de la durée la texture du réel, la substance même des choses par opposition aux fixations qui la consolident, l'intelligence qui fixe la matière prétendant immobiliser le changement continu, le mouvement indivisible, qui seul peut être ressaisi sympathiquement dans un effort d'intuition. Nous le voulons bien ; sauf à considérer que le changement ne se distingue pas de sa perception, que la durée ou l'intuition ne sont rien d'autre que le rapport intensif, le mouvement, le passage des choses à la durée et de la durée aux choses, de la mobilité à l'immobilité et de l'immobilité à la mobilité – et que c'est en cela que consiste le changement même.



Nous disons qu'une chose nous est donnée par une image ou un ensemble d'images ; or, en réalité, l'image ne donne ni ne représente la chose – l'image est la chose elle-même⁴⁶. Pourquoi donc, malgré tout, opérons-nous cette distinction ?

⁴⁶ C'est là ce qu'enseigne tout l'art moderne : Magritte, les Nabis, l'impressionnisme, etc. Mais au-delà de la peinture, la modernité artistique dans son ensemble se caractérise par cette volonté de casser cette distinction entre la chose et l'image, de représenter la représentation comme représentation, de mettre en représentation la représentation : c'est la distanciation brechtienne reprise à la comédie latine, c'est la délinéarisation narrative et psychologique opérée par le Nouveau Roman, c'est la mise en abyme gidienne qui rappelle la réflexivité baroque avec le théâtre dans le théâtre, le trompe-l'oeil, c'est le critère de la contrainte prôné par l'OULIPO, c'est l'« aboli bibelot

Soit la ressemblance entre deux choses : si nous parlons, en ce cas, de deux *choses* plutôt que de deux *images*, c'est que, ce qui nous frappe, c'est ce qu'il y a de différent entre chacune d'elles : nous disons qu'il y a là, à la fois, deux images et deux choses qui leur correspondent. À l'inverse, si nous parlons de la ressemblance de deux choses, plutôt que de deux images, nous insistons sur ce qu'il y a d'identique entre chacune d'elles : nous disons qu'il y a *deux* images, mais *une seule et même* chose. Pour qu'une chose apparaisse – pour qu'une chose apparaisse comme étant la même chose – il faut que disparaisse l'image à laquelle elle est inhérente, et qui devient par là « simple » représentation. Ainsi procède la reconnaissance lorsque nous identifions une chose à elle-même dans des images distinctes : nous ne considérons pas l'image comme la chose, mais comme sa condition, nous reconnaissons la même chose à travers la multiplicité des images qui la donnent ou la représentent. Cette reconnaissance est un jeu, une épreuve : plus important est le nombre des images distinctes par lequel la chose est donnée, plus le nombre de succès, c'est-à-dire de cas où nous reconnaissons effectivement la chose, est élevé, et plus nous pouvons dire que nous la connaissons.

Avant de reconnaître, il faut connaître. Mais si en un certain sens, il est vrai, la connaissance précède la reconnaissance, ce qu'on appelle « connaissance », en un autre sens, apparaît n'être rien d'autre que l'acte de synthèse par lequel nous rassemblons une série successive de petites reconnaissances. Et, à la rigueur, nous pourrions tout aussi bien appeler « reconnaissance » le tout de la série : connaître une chose, c'est avant tout, déjà et toujours, la reconnaître. La différence est que lorsque nous préférons parler de *connaissance* plutôt que de *reconnaissance* nous voulons

d'« inanité sonore » mallarméen, etc. Le fond ne s'oppose pas à la forme ou à la surface comme l'essence à l'accident, la substance à l'attribut, mais n'est que la plus haute conscience de la forme. Et qu'on ne parle pas ici d'esthétisme ou de formalisme « creux » : comme dans tout rapport – et tout rapport est rapport de même et d'autre –, il s'agit de faire pencher franchement la balance d'un seul et même côté pour abolir toute commune mesure, il s'agit de renverser les hiérarchies pour abolir toute hiérarchie. Aussi, si le fond n'est que de la forme conscientisée, s'il n'y a que de la forme, à proprement parler n'y a-t-il plus ni fond, ni forme – la forme n'est jamais creuse, vide ou superficielle, parce qu'elle n'a même plus d'intériorité, elle est sa propre profondeur.

dire, et nous le disons en effet, que la connaissance « se fait ». Elle se fait et elle ne cesse jamais de se faire, elle occupe une certaine *épaisseur de durée*. La connaissance préalable que suppose toute reconnaissance (« Je peux te reconnaître et te reconnais effectivement parce que je te connais *déjà* ») en réalité n'a jamais vraiment eu lieu. Rencontrer quelqu'un, c'est faire sa connaissance, c'est, disons-nous, « passer un moment », bon ou mauvais, avec lui – c'est préparer un ensemble d'images dont la répétition distincte fournit l'occasion du jeu de la reconnaissance : un jeu dont le critère se situe dans la distinction de la chose et de l'image.

La connaissance, donc, comme l'amour, n'est pas un fait, mais un faire : on la fait et elle se fait – elle dure. Mais cette durée consiste en ce que nous est fourni, déjà, dès la première fois, l'occasion du jeu. Rencontrer quelqu'un une fois, c'est, dès la première fois, le rencontrer un nombre indéfini de fois. Et plus la rencontre donnera l'occasion de ces infimes et innombrables reconnaissances, plus elle sera remarquable – inoubliable –, plus la personne alors rencontrée sera reconnaissable, plus son souvenir aura laissé son empreinte dans les couches profondes de notre mémoire et de notre être. À l'inverse, une rencontre terne et ennuyeuse, plate et sans intérêt, nous laissera, dans l'intervalle qu'elle aura duré, l'impression d'un temps vide, gâché, interminablement allongé – « traînant en longueur » : toutes les petites reconnaissances, appelées par l'objet perçu, seront demeurées à l'état de virtualité, trop faibles pour s'actualiser et enclencher le mécanisme du jeu. En cela consiste précisément l'intensité d'une rencontre, et plus généralement de toute durée : par le plus ou moins grand nombre de petites reconnaissances par unité de temps, et dont la synthèse fournira à la fois le tout de la reconnaissance et celui de l'émotion fondamentale qu'on lui attachera.

La durée est cette intensité même. Nous rencontrons une personne pour la première fois. Et nous la regardons. Tandis que la tête, délicatement, se penche en avant, les lèvres s'étirent vers le haut, les paupières s'éloignent vers le bas : à chacune de leurs commissures naissent deux rides qui se font face, endiguant le gros ourlet des joues qui s'était levé comme une vague d'orage prête à déferler. Puis la bonace

descend. Les lignes, lentement, se détendent, l'étendue perd un peu de son relief, la peau se déplie, retrouve son lissé originel. Mais voilà que, de loin en loin, la grosse vague reparaît, menaçante toujours, prête à tout ravager... Chaque sourire est une saillie, un accent, l'éclat cristallisé d'une étoile qui, dans une périodicité inégale, fait scintiller la durée de la rencontre au moment précis où sa lumière, après s'être éteinte, a brusquement reparu pour venir enchanter notre œil. Alors que nous avons cru, à son évanouissement, l'avoir à jamais perdue, la voilà qui renaît à nos yeux, inchangée, identique à elle-même ! C'est qu'en même temps qu'elle resurgit l'émotion qui nous avait saisi alors, tout aussi inchangée et identique, à ceci près que s'y ajoute l'ébahissement de retrouvailles qui semblaient impossibles. Il y a dans la renaissance d'un sourire quelque chose qui participe du miracle. Qu'il renaisse à nouveau, la même émotion, encore, nous transporte ; mais à l'ébahissement se substitue le soulagement : les retrouvailles, espérées, attendues, semblaient moins impossibles, la renaissance moins miraculeuse déjà. Qu'il renaisse encore, encore et encore : puisque l'effet est lié à sa cause, la même émotion, encore et encore, est censée renaître de même. Et il est vrai qu'à la rigueur, on pourra le dire ; sauf qu'au fur et à mesure que se répète la renaissance, au fur et à mesure se répète également la série des reconnaissances, qui sont autant d'occasions de jeu pour le tout de la reconnaissance. À mesure que les succès s'accumulent, le jeu devient de plus en plus facile : chaque succès, plus aisé que le précédent, octroie moins de joie, chaque renaissance du sourire, moins miraculeuse que la précédente, nous émerveille moins. De reconnaissance en reconnaissance, de répétition en répétition, nous passons insensiblement de l'éblouissement à l'indifférence, de la contemplation à la vision. C'est pourtant à chaque fois le *même* sourire que nous regardons ; l'étoile n'a pas pâli – c'est nous qui nous sommes habitués à son éclat.

Or le sourire – sa perception, et l'émotion – la première fois, n'étaient pas les mêmes : il a fallu qu'ils se répètent ou se succèdent au moins deux fois, pour qu'on puisse les reconnaître et dire, rétrospectivement, qu'il y a eu succession et répétition du même une première et une seconde fois. Le sourire paraît, l'émotion apparaît. Mais

il faut qu'à chaque fois, corrélativement, ce soient le même sourire, la même émotion qui se produisent. Qu'entend-on par là ? Le fait est que des expressions comme *le même sourire, la même émotion*, rassemblent plusieurs sens contradictoires qui demeurent indistingués et confus – ce sont des mixtes.

Le rapport entre sourire et émotion s'exprime primitivement par le fait qu'à un même sourire succède une même émotion. Il y a donc une répétition de cas semblables formée par la séquence sourire-émotion. Le problème humien consiste à révéler un hiatus entre la conjonction constante, qui est une relation de ressemblance et de contiguïté dans les phénomènes, à la connexion nécessaire – résultat d'une inférence et de la prévisibilité d'un objet à l'autre, c'est une relation qui se produit dans l'esprit. Ainsi se trouvent distingués deux ordres ; entre « toujours » et « toujours » il y a distinction, mais aussi *passage* entre les deux. Mais la question n'est même pas de déterminer comment peut se prédire le passage du sourire à l'émotion, comment de l'apparition de l'un peut s'inférer l'apparition de l'autre ; car cela ne va de soi d'abord qu'il y ait eu pareille conjonction. Comment, déjà, peut-on parler de la ressemblance des cas dans le passé de l'expérience ? Comment, déjà, peut-on dire qu'il y a eu *toujours* une apparition corrélée du sourire et de l'émotion ? Car il n'est pas dit que le sourire ressemble au sourire, que l'émotion ressemble à l'émotion – que le soleil ressemble au soleil. En réalité, si l'on s'exprime ainsi, c'est que dans la multiplicité indifférente des ressemblances on a introduit deux différences autour desquelles s'organise la ressemblance du sourire, la ressemblance de l'émotion. Dans cette indifférenciation des ressemblances, de loin en loin, il y a des ressemblances qui ressemblent davantage aux unes, moins aux autres, selon deux rapports normatifs de ressemblance, qui sont des centres d'identification.

On l'a vu, cette organisation des ressemblances se fait en durée. Voilà que le sourire apparaît. À la première fois, nous ne le reconnaissons pas ; ce n'est seulement qu'à la deuxième fois que nous pourrions dire qu'il s'agit là du même sourire. Or ce n'est pas assez dire ; la réalité est bien plus complexe. Car on a fait comme si en voyant *ce* sourire pour la première fois, nous voyions *un* sourire pour la première

fois. Et certes, en un certain sens on pourra le dire. Sauf que ce travail de différenciation des ressemblances s'accomplit dès les tout premiers instants de la vie individuelle – et avant elle, de la vie de l'espèce, et avant elle encore, de la vie en général. Au cours d'une très longue histoire dont les origines se perdent, il a fallu en effet que se différencient des ressemblances indifférentes, que ces images se solidifient progressivement en types mouvants. L'histoire du sourire a des contours flous, indistincts, elle sera toujours imparfaite car elle est faite de toutes les gradations, de ces approximations, de ces signes. Le sourire n'est lui-même tout entier que signe, c'est-à-dire rapport. À un moment donné de l'histoire de l'espèce et de la vie – à un moment donc où les ressemblances s'étaient déjà solidifiées, différenciées ; elles qui se différencient continuellement – un regard amoureux a remarqué qu'à un léger étirement des lèvres correspondait un sentiment de plaisir (d'apaisement, de satiété, de contentement, de satisfaction, de soulagement, de béatitude, de jouissance), à la fois pour le possesseur des dites lèvres, mais aussi pour lui-même, qui le regardait. Placé à ce niveau de généralité, nous pourrions dire que le sourire était à la fois *effet*, du sentiment de plaisir pour celui qui sourit, et *cause* d'un même sentiment de plaisir – dans sa généralité – pour l'amoureux qui regardait ; le regard amoureux qui jouit d'un sourire se mettant lui aussi invariablement à sourire. Or il existe en droit une multiplicité indéfinie de sourires, qui correspondent au degré d'étirement des lèvres et des paupières, de la tension de la peau qui se strie et se ride aux commissures de l'oeil et de la bouche ; ces sourires correspondant à la multiplicité tout aussi indéfinie, aux mille nuances du sentiment de plaisir qu'ils révèlent et suscitent. Et pas seulement de plaisir, mais aussi de dégoût, de gêne, de pudeur, ou bien de causticité, d'intention sardonique et maligne, etc. On voit que le sourire est un signe parce que, en un certain sens, à la fois cause et effet, il forme avec l'émotion un complexe indissociable en droit ; il y aurait donc bien « conjonction constante », sauf qu'il s'agit là d'une constance inconstante, d'un déséquilibre stable, d'un rapport qui n'est pas la liaison, la conjonction de deux termes distincts mais d'une détermination réciproque jamais achevée : l'histoire complète est

le tout de la durée et de la vie, à l'origine immémoriale et au terme ultime imprévisible, et sans doute inconcevable, puisque la durée précède les singularités qui la nourrissent. Dira-t-on qu'au fur et à mesure que naissait l'oisiveté des habitudes, que le cœur grossissait, plus proche de lui-même, s'intensifiant d'une richesse émotionnelle de plus en plus nouvelle, que le goût se raffinait, que le regard amoureux se faisait plus attentif, plus délicat, plus subtil, que les types se faisaient plus fins, les ressemblances plus ténues, le langage plus varié, plus précieux, plus artiste, au fur et à mesure aussi croissait la double multiplicité qualitative des sourires et des émotions corrélées ? Est-il juste de dire que nos ancêtres n'étaient capables que d'émotions grossières, adaptées à la grossièreté de leur vie, plus proche de l'action que du rêve ? Éprouvaient-ils de la béatitude, de la jouissance – de l'extase ? Or la béatitude, la jouissance, l'extase ne sont-elles pas elles-mêmes des émotions grossières, parce que toutes grosses d'autres émotions encore, toutes nouvelles, toutes originales, mais fondues dans la généralité du type – aussi fin, aussi infime qu'on voudra ? Il y aura toujours un type plus fin, il y en aura toujours un plus épais : ce qu'on appelle le sourire – le sourire en général – , est un mixte qui s'échelonne en durée sur une échelle graduée le long de laquelle se configurent et se reconfigurent les distinctions et rapports normatifs des ressemblances. De l'abstrait au concret, de l'idée à l'expérience, de la généralité à la singularité, du sourire en général au sourire qui à cet instant nous enchante, il n'y a pas de hiatus, pas de solution de continuité, pas *une* différence de nature, mais une multiplicité de différences de nature fondues ensemble : une différence d'intensité. Et c'est ce mouvement normatif des rapports de ressemblances, cette mobilité des types qui thématise une histoire immémoriale toujours imparfaite, toujours en train de se faire, qui s'appelle *culture*.

C'est là ce qu'avait entrevu Bergson dans sa critique de l'intensité. Le premier chapitre de *l'Essai* est consacré à déjouer l'illusion liée au mixte de la grandeur intensive appliquée aux états psychologiques. L'enjeu est de déterminer en quel sens on peut dire, par exemple, d'un sentiment qu'il est plus ou moins grand, plus ou moins intense que lui-même ; ou alors qu'il est plus ou moins intense qu'un autre sentiment,

mais qu'un autre sentiment du *même type*. Comment déterminer le seuil à partir duquel la même émotion suscitée par le même sourire, et qui passe graduellement de l'ébahissement à l'indifférence, cesse d'être la même pour devenir autre qu'elle-même ? Mais, à la vérité, un tel seuil existe-t-il ? La même émotion n'est-elle pas *jamais la même* ? C'est cette dernière option que choisit Bergson. L'émotion du sourire est un sentiment esthétique ; c'est un mixte. Et le mixte, c'est de la généralité ; nous vivons, communément, dans de la généralité. « Ainsi, note Bergson, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles [...].⁴⁷ » Notre expérience spontanée est celle des types, des mixtes que nous croyons simples alors qu'ils sont gros d'une multiplicité qualitative et hétérogène, indéfinie ; c'est une multiplicité de ressemblances en elles-mêmes pures, toutes fondues ensemble dans le tout du progrès évolutif qu'on appelle jouissance du sourire. Or le type se distingue selon plusieurs niveaux de généralité : d'abord, comme on l'a dit, le sourire en général est le résultat de la sédimentation d'une histoire très longue et très vaste, infiniment complexe, histoire qui d'ailleurs se rapporte à d'autres histoires, et à d'autres histoires encore, aux contours également flous, également indistincts, à l'imperfection renouvelée et nécessaire : une histoire du sourire se rapporte à une histoire de la séduction, qui se rapporte à une histoire de la sexualité, qui se rapporte à une histoire des genres, à une histoire de l'art, de la peinture, du portrait, de la littérature, à une histoire du cinéma, à une histoire économique, politique ; mais aussi, pourquoi pas, à une histoire des publicités pour rouge à lèvres et parfum, etc. Tous ces rapports de ressemblance, aux distinctions toujours mouvantes, toujours en train de se faire forment une seule et même histoire, un système en durée qui est l'infini même, s'étendant, de proche en proche, à partir d'un simple sourire, à la totalité ouverte de l'univers, à tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera. Mais il faut s'arrêter, et fournir du sens : la configuration des distinctions est cet arbitraire nécessaire qui rassemble les ressemblances, les organise en types, en normes, fournit une direction à la série des ressemblances, et une

⁴⁷ *Le Rire*, PUF, p. 118.

signification aux types. Or, selon un autre niveau de généralité, le sourire en général est ce sourire que présentement j'aperçois, est le sourire de l'être qui m'enchant. Qu'est-ce qui fait que, lorsque nous pensons à un être aimé, à son visage, à son corps, lorsque nous rêvons sa beauté, nous avons le sentiment de l'avoir toujours déjà connu ?, de l'avoir aimé avant même de le connaître ? Qu'est-ce qui fait que ce même être, que ce même sourire, que cette même chair, lorsque nous les contemplons, lorsque nous nous abîmons dans l'ivresse de leurs courbes, lorsque, perdus, hagards – ébahis –, lancés à la poursuite de signes illusoires vers toutes les directions, en toutes significations, nous suivons à la trace les innombrables flexuosités d'une peau parfumée, lorsque nous sombrons dans la chute sans fin des reins et du sens, nous enchantent toujours cependant d'une joie renouvelée ? Est-ce bien d'ailleurs la même joie, la même fraîcheur ? Cette fraîcheur, plutôt, n'est-elle pas mille fraîcheurs, cette joie mille joies ? Dans un sourire il y a mille sourires non seulement parce qu'il est gros de toutes les rapports de ressemblances solidifiés que nous appelons « sourire », et que nous associons cette ressemblance, cette série indéfinie de ressemblances à une autre en introduisant parmi toutes les ressemblances un critère normatif et intensif ; mais aussi parce que, précisément, nous sommes capables de *faire la différence* entre les ressemblances. Tel sourire singulier, à tel instant de la durée, est déjà de la généralité, c'est déjà du type – précisément parce que nous avons isolé un instant de tous les autres, et que cette fixation du temps, cette immobilité est issue d'une certaine coloration affective qui contracte la durée en certains seulement de ses moments, et pas d'autres ; l'instant est un avatar du choix arbitraire du critère normatif de différenciation des ressemblances. L'instant, c'est du type, c'est de la durée solidifiée, répétable, mémorable – reconnaissable. C'est une ressemblance que l'on va pouvoir associer à d'autres ressemblances, comme deux clichés photographiques que l'on rapproche. Sauf que, et cela on le faisait déjà sentir au début du présent chapitre, on parle de la ressemblance entre deux images lorsque l'on néglige la double représentation pour ne considérer que la chose qu'elle identifie. Et ce que nous rapprochons, toujours, ce sont des types, car seuls eux sont comparables, seuls les

types sont porteurs de sens – et d'un sens toujours impur. Ce sourire que nous voyons en la fixité éternelle de l'instant, en cette apesanteur comme délestée d'elle-même, nous ne pouvons le percevoir *comme* sourire que dans la mesure où nous insérons cette ressemblance dans la série indéfinie des ressemblances, cette sédimentation culturelle, ce topos littéraire ou ce poncif pictural, ce véritable produit marketing et publicitaire que nous appelons « sourire ». Ce sourire, en soi inconnaissable, en soi inintelligible, en soi absolument original, pour le goûter, pour en jouir, nous sommes forcés d'en faire un mixte, un type, d'introduire en sa pureté immaculée une certaine dose d'impureté. Et c'est la composition – extrêmement subtile – du mélange, qui donnera son intensité à l'émotion ressentie, sa valeur à la beauté perçue. Si nous n'identifions pas assez les deux généralités, ce sourire singulier et l'idée du sourire, il nous sera impossible de connaître et de reconnaître ce que nous voyons, impossible d'en apporter une interprétation, d'en extraire une signification : il sera trop nouveau pour nous, trop individuel, trop singulier, trop étrange – il sera monstrueux. À l'inverse, si nous identifions trop les deux généralités, il sera trop commun et trop banal, trop aisément reconnaissable, ne fixera pas notre attention. Mais ce merveilleux sourire, si nous voyons et contemplons, si nous le regardons, nous en jouissons – nous nous en délectons ; c'est un trait qui fulgure et foudroie, telle une gerbe lumineuse : les coruscantes éructations sur nous soudainement projetées comme une pluie de lumière nous glacent, nous saisissent. À la retombée des eaux, des gouttes entêtées adhèrent à notre peau, s'y maintiennent, s'y sentent chez elles – de sorte que longtemps après le premier saisissement, notre cuir à jamais nouvellement lavé en conserve le lustre.

Deuxième partie

Au milieu

Introduction

Pas de trop ; faux-pas. Dès le premier pas nous voilà trébuchant, nous sommes allés trop avant, trop loin. Nous allons toujours déjà trop loin. S'avancer, c'est s'aventurer : trop et tout risquer, trop se mettre en danger. Toute parole engage ; et engage *trop* – non pas que toute parole soit *de* trop, non pas que face à l'or l'argent ne compte pour rien, mais c'est que parler, faire croître sa parole, c'est revenir toujours – dans la prudence d'une progression cyclique, dans l'enthousiasme frénétique de la fuite – à la honteuse hardiesse du premier cri, aux folles inconsciences des commencements. Mais il faut bien aller, il faut bien commencer ; et si l'on finit par parler, si l'on finit par la prendre, cette parole, c'est uniquement pour la rendre, pour chanter ce silence-d'après-la-parole d'où l'on revient sans mot dire sur ce qui a été (trop) dit. Si les amants finissent par se taire, l'un à l'autre, l'un en l'autre, c'est pour faire bruir à partir de l'amour ce temps mythique d'avant-rencontre où ils auront feint de ne se connaître pas tout en se connaissant, de se connaître en ne se connaissant pas – pas encore. Entre ces deux silences, il aura fallu le bruit parasite des paroles échangées, échangées seulement pour s'ourler à l'accueil des silences qui s'y annonçaient.

Parler, s'avancer, s'aventurer – l'on est forcé toujours d'enjambrer des silences, lorsque l'on manipule les choses, lorsqu'on les façonne. Si dans les jeux du langage et de la pensée, du dicible et de l'indicible, du fini et de l'infini, de l'intelligible et de l'inintelligible, du corps et de l'âme, des mots et des choses ou des choses et des progrès, s'élabore toujours la même question, celle d'une incommensurabilité, dans les choses elles-mêmes, dans les choses « seulement » : la même impossibilité, la même nécessité. Les choses sont, entre elles, identiques et différentes, à la fois ; une chose est, pour elle, identique et différente, à la fois.

Vivre c'est choisir, séparer, discriminer ; vivre c'est se trouver engagé, qu'on le

veille ou non, dans des processus de distinction où des virtualités pleines s'actualisent sans cesse, où des unités se forment et se déforment, où surgit du sens. Et sans cesse la vie se manifeste dans ces choix, prises de position insensibles : « c'est la même chose », « ce n'est pas la même chose ». S'il y a choix, si une décision doit être prise, c'est que cela précisément ne va pas de soi, cela ne va pas de soi que telle feuille soit différente d'une autre, que tel homme soit différent d'un autre, cela ne va pas de soi que je sois le même que moi-même, cela ne va pas de soi qu'eux soient différents de nous. Pas de neutralité, pas de zone grise : le discours sur les choses est toujours situé, vient toujours de quelque part. La question n'est pas de rechercher ce lieu d'où l'on part, d'où l'on parle, afin de distribuer des assignations fixes, des points d'origines – mais précisément de faire retour à l'origine de l'origine, de l'idée d'origine, aux matrices des distinctions elles-mêmes. Or s'il n'est pas de frange d'indistinction en dehors de la distinction, d'où celle-ci s'élaborerait à partir de celle-là, s'il n'est rien en dehors du choix nécessaire d'établir des distinctions, contingentes elles-mêmes, si l'on ne peut être qu'engagé pleinement et polémiquement dans le choix, d'où peut naître la distance réflexive qui obscurcit l'évidence et constitue le choix comme choix ? Cette question du choix comme choix revient à poser cette autre question : que signifie pour une chose, pour des choses, être, à la fois, identiques et différentes ? À quel niveau discursif se situe le « à la fois » ? Comment revenir du pas de trop, du faux-pas que constitue le « choix » ?

Par un pas de côté. La locution « à la fois » vient manifester dans le discours la tension de la liaison, de la réunion, de l'association, de la relation ou de la coordination que désigne la conjonction « et ». On croirait l'union impossible, tant les différences sont exacerbées : poussant de toutes parts, elles regimbent, mais finalement se laissent dompter et rassembler dans l'unité. Cette difficulté de l'unité, que met au jour le « à la fois » qui l'exprime, son caractère tendu, problématique, voire intenable – oxymorique –, révèle à rebours que toute unité, même la plus lisse, même la plus évidente est – aussi – striée, si l'on se rapproche suffisamment, car issu

d'un processus d'homogénéisation. La distinction, en tant que processus producteur de sens, fait le départ entre les différences significatives et les différences indifférentes. Les unités se forment lorsque le critère d'homogénéisation est choisi de telle sorte que certaines différences deviennent invisibles sans disparaître, s'indifférencient – elles « reviennent au même » –, tandis que d'autres, au contraire, se révèlent et s'exacerbent. Le « et » a valeur d'adjonction lorsqu'il associe deux entités ou notions distinctes, mais il a valeur d'intersection lorsqu'il sépare en un point une unité divisée. À chaque fois, il s'agit des « mêmes choses », et pourtant : tantôt elles se distinguent en une relation extrinsèque, tantôt elles se divisent en une relation intrinsèque. Dans le premier cas, c'est la distinction qui construit l'unité, dans le second, l'entité unique préexiste au procès. Mais qu'il soit adjonction ou intersection, qu'il manifeste une distinction intrinsèque ou extrinsèque, le « et » qui coordonne, et de même lorsqu'il se dramatise en « à la fois », nécessite le déplacement d'un curseur de la différence qui unifie et distingue les mêmes choses, et alors les fait devenir autres. De même lorsqu'une chose change, dans le temps du changement, elle « est » à la fois et contradictoirement elle-même et autre qu'elle-même. Ces deux états qui polarisent le changement, ne sont tels que vis-à-vis du changement lui-même, vis-à-vis de la fin qu'on lui assigne et qu'on y décèle. Dans le changement, dans le déroulé même de sa durée, il n'y a pas d'« états », il n'y a ni fin ni début, ni avant ni après, nul sens, direction ou signification : la chose est d'emblée et toujours déjà autre qu'elle-même, la chose est toujours déjà elle-même « durée ».

Quelles sont donc ces (mêmes) choses que l'on trouve au début, que l'on retrouve à la fin, des procès de distinction, de division, de changement ? Si le « à la fois » fait problème, si l'on fait toujours un pas de trop, c'est que tout discours sur les choses se donne d'emblée des choses, des choses déjà distinguées, déjà distribuées dans un système de rapports – un monde échu ; tandis qu'une « chose » n'est pas seulement à elle-même, mais est prise dans un ensemble toujours mouvant de distinctions, homogénéisations et hétérogénéisations qui ne cessent de la faire advenir en tant que telle. Il y a une violence de la distinction qui, d'un même mouvement,

d'un côté sépare, discrimine, rompt, et de l'autre assigne, enferme, assujettit – à une classe, à un sexe, à une race, à un moi, eux-mêmes des distinctions ; et distinguer, c'est hiérarchiser : dans toute distinction il y a échelle de valeur précisément parce que la distinction est aussi un choix entre des configurations qui toutefois ne préexistent pas à la distinction elle-même. Les distinctions actualisées sont tendues dans une réévaluation perpétuelle, conflictuelle : la distinction est un enjeu, les configurations d'identités et de différences – les choses – ne vont pas de soi, elles ne sont que le résultat imprévisible et instantané, mais d'un instantané qui dure, d'un jeu agonistique où il s'agit de faire la différence, de (se) distinguer, en durée – de créer.

Vivre, choisir, (se) distinguer : se déplacer dans un monde d'identités et de différences, se rapprocher des choses, s'éloigner d'elles pour qu'elles se configurent en un système dont on est soi-même le centre. Mais à mesure que l'on se rapproche, à mesure que l'on s'éloigne, à mesure aussi les choses se singularisent et se généralisent, à mesure les configurations de distinctions se reconstituent, à mesure le monde tout entier se renouvelle pour nous. *Pour nous* : pas de zone grise, pas d'espace neutre, pas de choses, simples et nues, en dehors des procès qu'elles couronnent et dissimulent. Prendre la mesure du « à la fois », c'est parvenir à penser le *milieu* : l'interface, le « entre » qui, à la fois et contradictoirement, sépare et relie, où la distinction ne se fait plus entre des choses déjà inintelligiblement distinguées, mais où le même et l'autre, mis et pris au milieu, forment un perpétuel rapport de durée. *Pour nous* : pas de zone grise, pas d'espace neutre ; la multiplicité des points de vue, leurs configurations et conflits – leur distinction –, fait que chacun d'eux, quels qu'ils soient, est toujours situé au milieu de lui-même : s'il n'y a que des points de vue, je ne puis échapper au mien, on ne peut échapper au nôtre – et qu'importe ce que l'on peut ou veut entendre par ce *nous*, par ce *je*, parce qu'il comprend l'indéfini virtualité de la distinction.

La distance réflexive qui fait prendre conscience de mon ou notre point de vue comme point de vue et de ce point de vue comme mien ou nôtre, de mon ou notre choix comme choix et de ce choix comme nôtre ou mien, ne signifie en aucun cas

qu'il est possible de changer de point de vue car il n'y a rien qui lui soit extérieur : étant donné que tout est point de vue, et le point de vue étant au milieu de ce qu'il est, rien ne peut changer de point de vue tout en demeurant soi-même : le point de vue n'est pas une chose que l'on possède, une attitude que l'on adopte, rien ne possède le point de vue et il ne peut être possédé par rien. Et si cette distance réflexive ne peut établir de rapport d'extériorité à ce point de vue, *a fortiori* ne le peut-elle vis-à-vis de tout point de vue en général, du fait même d' « avoir » un point de vue – point de vue transcendant ou divin, qui les rassemblerait tous, et constituerait pour le monde un socle, une table d'opérations. C'est parce qu'il y a une multiplicité indéfiniment virtuelle de points de vue et de configurations de distinctions, de choses en durée, qu'il n'y a, pour nous, qu'un point de vue nôtre, duquel on ne peut sortir : non pas qu'on y ferait l'expérience de la finitude ; non pas qu'on y serait enfermé, enserré, emmuré par des franges de cécité qui pour configurer le contraste du clair et de l'obscur à ses marges assombrit toute vision, toute attention ; mais c'est que, tout comme dans le changement il n'y a ni avant ni après, dans le point de vue il n'y ni dedans ni dehors, qu'il soit grand ou petit ; le point de vue est sans extériorité, sans intériorité – à la fois. Changement et point de vue sont deux avatars, deux manières de dire la durée.

Parvenir à penser le milieu, c'est s'y plonger, se placer « entre », « parmi », « dans », ⁴⁸ se baigner dans l'infini, se mouvoir dans l'immense. Plutôt que le sans-mesure, le sans-limites, l'immensité du milieu est cette mesure mienne, lorsque les limites traversent et hachurent partout et en moi, et lorsque, horizons démultipliés, transversalement partout et en moi reculent à mon approche et s'approchent à ma fuite. Se placer au milieu : *dans* la durée, dans la durée même du changement ; *en* action, dans le train même de l'action se faisant ; *dans* le point de vue, du point de vue

⁴⁸ C'est n'être ni en haut ni en bas, ni à droite ni à gauche, ni à l'intérieur ni à l'extérieur, ni avant ni après, etc. – mais c'est aussi (à la fois) : être à la fois en haut et en bas, à droite et à gauche, à l'intérieur et à l'extérieur, avant et après, etc. « Ni... ni... » et « et... et... » ou « à la fois » s'équivalent dans la tension en durée, la contraction maintenue des contradictions spatiales, temporelles, logiques.

du point de vue – c'est endosser le voile d'un je a-subjectif traversé de distinctions, sans en être une soi-même, mais une multiplicité ; un *je* à chercher, à oser – un *je* à conquérir. Dire *je*, dire le *je*, la durée où nous sommes, que nous sommes, la durée que *je* suis. Et si le *je* comme durée est à conquérir, à arracher, c'est qu'il est *immédiat* : entre moi et moi la plus grande distance. Leçon bergsonienne. Mais cette distance n'est pas intérieure, pas extérieure : l'intériorité du « entre » n'est pas exclusive, ce n'est pas l'extériorité d'une extériorité, elle ne couronne aucun partage, ne se réserve pas d'espace, ne s'érige nulle citadelle ; car le milieu se déplace, traversant tout, traversé en tout, par tout, partout : entre moi et moi, entre toi et moi, entre elle et moi, entre eux, entre nous. La plus grande distance, mais la plus petite aussi – cette distance, ce silence, cette intimité, qui à la fois sépare et relie ; ressemblance et intimité de moi à toi, de toi à moi, intimité et ressemblance aussi des choses avec nous, des choses entre elles ; ressemblance où toi, moi, nous, où toutes choses en tant que choses se fondent et disparaissent, réapparaissent, s'évanouissent encore – toujours les mêmes, toujours autres.

Entre, au milieu : ni crispation de l'identique, ni fétichisation de la différence – mais une libéralité du rapport, une exigence des ressemblances, une attention portée aux attentions, aussi bien affinités qui élisent et illuminent, qu'ombres qui ensevelissent, assujettissent – indifférences qui tuent.



Naître est le seul commencement qu'aucune angoisse ne précède. L'on ne choisit pas et l'on ne peut choisir ; c'est un choix qui nous a toujours déjà été fait. Et certes l'on ne paraît choisir jamais véritablement lorsque, enveloppé et pris au milieu, dans le temps même de l'action se faisant on adhère à elle, on est tout empli d'elle ;

présence et présent sont une épaisse et simple plénitude d'être. L'angoisse qui dramatise l'attente est l'occasion d'une liberté qui ne semble d'abord que factice : l'action pleine et ronde s'éloigne tant que finit par se détacher d'elle deux limbes à ses commissures, la graine dont rien encore n'a germé et la fleur tombée. Graine et fleur morte n'appartiennent pas à l'arbre qui croît, à la branche qui fleurit ; rien n'est *en dehors* du train de l'action qui se fait, qui n'a ni avant ni après, ni début ni fin, n'étant qu'une indéfinie perpétuation de lui-même. Mais l'attente – doute, fièvre, angoisse, crainte ou espoir, rêverie, désir, prurit qui consume – ou le souvenir – fantômes qui hantent – est cette frange marginale de l'action, subtilisée à l'extrême, qui se complexifie à mesure de son élongement ; c'est un acte réflexif qui établit rapport, qui nie, sépare, met à distance. La pensée dans son principe est là : elle crée du jeu, elle est elle-même le jeu qu'elle crée. Alors la présence immédiate à (de) l'action se strie, se fendille jusqu'à se trouer d'interstices ; son absolutité et sa densité, son à-soi – son identité – se rainurent et éclatent. Naguère auto-engendrement sans étendue, mouvement parfait et changement incessant, l'action pure perd de sa pureté pour s'enrichir de ce qui n'est pas elle : elle gagne en épaisseur de durée, fait jaillir le temps.

Le rapport est apparu, l'acte s'est dédoublé en acte réflexif et acte réfléchi, mais les deux forment toujours l'unité de l'action vis-à-vis de la fin : de manière minimale, l'acte réflexif n'a nul besoin de se dire de façon autonome, mais s'évalue dans l'interférence, l'extériorité, la distance, le retard, le néant en somme, que l'acte se met à lui-même : surgit un *entre*, un milieu objectivé qui n'est pas le tout de l'acte mais ce à quoi il se réfère comme tout. En réalité, l'acte n'est jamais totalement irréfléchi, jamais complètement réfléchi, car pure présence et pensée pure se dissolvent toutes deux dans la pureté qui les nomme : toute idée de présence, d'adhérence ou de plénitude suppose une gradation de contact, une échelle des ressemblances, bref déjà l'établissement d'un rapport qui délimite la totalité en question et en identifie le seuil, et de même toute idée de pensée ou de réflexion, en tant que mise à distance de l'acte par lui-même, en lui-même, suppose la présence comme horizon, c'est-à-dire comme

la limite qui s'en éloigne à mesure de l'approfondissement du rapport. La durée, dans sa pureté problématique et irréprésentable, désigne la simplicité, le tout de l'acte en train de se faire. Mais dès lors que l'acte effectivement s'accomplit, qu'émerge, au milieu, une distance, aussi mince soit-elle, qui le fracture ; et que son tremblé – son *bigidi* – surgisse même sous forme de possible dans son accomplissement, dans sa perfection même, une autre durée, celle qui marque le rapport de l'acte concret à lui-même, apparaît. Et l'acte se réfléchit au moment exact où il tremble : la main qui se tend – pour tuer, pour caresser – mais qui tressaille au moment fatidique, décrit une courbe imparfaite où se marquent d'infinis hérissements de part et d'autre de la trajectoire abstraite et lisse tendue entre ses deux termes ; ce sont mouvements commencés mais morts-nés, d'innombrables bifurcations ou chemins à emprunter, de petits devenir parasites, inutiles voire nuisibles à la fin poursuivie : la volonté chancelle, l'esprit titube. À chaque moment la main menace de s'arrêter, comme la toupie qui, au terme de son incessante révolution, à bout de souffle, paraît s'effondrer mais continue à tourner, à tourner, à tourner encore, jusqu'à s'effondrer tout de bon ; mais en réalité c'est la réflexion du mouvement ou de l'acte qui crée, rétroactivement ou de manière anticipée, ces singularités, petites impuretés du mouvement global polarisé par la fin. Et la main, même si malgré tout elle tue, même si finalement elle caresse, aura fait naître du doute, elle aura créé du possible. Celui-ci est l'extériorité du rapport à l'acte ; l'acte irréfléchi, dans l'immédiateté et la simplicité qui le caractérisent, tout plein de lui-même, tout présent à soi, pas plus qu'il n'a d'intériorité, n'a d'extériorité : ni sujet ni objet, on ne peut rien dire de lui, on ne peut dire ce qu'il est – on ne peut pas même dire qu'il est. L'être nécessite le néant dans la recherche de son propre fondement ; l'acte se révèle à lui-même dans le rapport qui nie l'ensemble des possibles moins un. Mais l'acte n'est pas le résultat d'un possible réussi – actualisé ; il est issu du rapport hétérogène, de la différence analogique entre sa réalisation manquée (vellétés, mouvements seulement projetés, commencements avortés, inchoations interrompues) et sa pleine effectuation, en rejetant le possible comme mode d'être et s'en séparant pour se constituer en un *autre ordre*. L'acte ne peut être

dit réel – ou ne peut être dit, tout court –, et toute réalité ne peut être dite telle que si a surgi un partage qui la distingue du possible ou du rêve. Tout achèvement, toute perfection prend fond sur un inachèvement, une imperfection ; tout succès rend manifeste et éclaire, à rebours, le procès dont il est issu par le contraste entre le manque – le troué, le *bigidi*, le tremblé émotionnel, l'incertain, le réflexif – et le plein – le simple – de l'acte. La durée n'apparaît véritablement dans sa pleine mesure, et avec tout son éclat, que lorsqu'elle *s'arrête*, que lorsqu'elle ne parvient précisément pas à sa pleine mesure, incomplète et imparfaite, que lorsque le dessein – le dessin, nervuré de hachures – est manqué : alors c'est *rétrospectivement* que se fait jour qu'*il y avait* dessein et dessin, but, finalité ; c'est seulement rétrospectivement, à partir de son échec que le mouvement prend tout son sens, qu'il devient intelligible, descriptible, nommable, qu'on parvient à en dégager le style – à l'individualiser dans son type –, qu'on arrive à le désigner, par sa direction et sa signification, bref, qu'il parvient à l'être. Mais pour cela il faut que tiennent ensemble les deux niveaux ; le sens est annoncé par la ligne autant que le sens l'annonce, le dessin conditionne le dessein qui à rebours en préfigure le tracé – celui-ci n'apparaissant qu'une fois l'acte accompli, qu'une fois le mouvement fait ; « hors » de la durée, « hors » du train de l'action se faisant, mouvement et acte tombent morts, solidifiés, devenus choses. Le mouvement se confond avec sa trajectoire, l'acte avec la succession d'étapes qui scandent le rythme, ses fluidités et ses résistances. Ces choses mortes, singularisés, ne peuvent que singer l'imprévisible progrès propre à la vie. Or, singularités, ce sont aussi des types : une fois confondue avec le mouvement, sa trajectoire peut en tenir lieu, une fois historicisé, l'acte s'efface derrière la description qui en est faite. Trajectoire et description fonctionnent comme des modèles : le mouvement et l'acte dont ils sont issus se trouvent alors indéfiniment répétables, décalquables dans l'abstrait de leur type.

Qu'est-ce qu'avoir une fin ? Non plus à la tombée de nos actes ou au bout de la ligne, mais en mouvement, en action, « dans » la durée, au plus ras du déroulé de la

vie, de cette vie mienne, mouvement, action, durée, vie n'ont pas de fin. Si l'on se place en elle, si l'on s'immerge en elle, tout au milieu, en sa plus grande distance, en sa plus petite, au plus loin et au plus près de sa profondeur intime, la vie, ma vie, ne cesse jamais, va partout et nulle part – elle dure. « Dans » la durée, pas de sens, pas de signification : aucun repère normatif, aucun critère de jugement à partir duquel décider à rebours de la réussite ou de l'échec ; pas de sens, pas de direction : aucun dessein à partir duquel rétrospectivement polariser le tracé d'un dessin sans motif qu'aucune fonction ne peut décrire, qu'aucune loi ne peut prévoir, et qui n'est que volutes, qu'arabesques, que circonvolutions, qui est moins, et plus, que cela. « Dans » la durée : un déséquilibre, un tourbillon, un chaos – « déséquilibre », « tourbillon », « chaos » n'étant encore que représentations désignant l'irreprésentable. Dans ce pas-même présent a-réflexif où distance et sans-distance conjointement s'abolissent, plus même d'adhérence ou d'inhérence, plus de rapport à ; entre, au milieu, *je suis le milieu dans lequel je suis*, dans cet infini qu'est la durée : la durée pure représente l'individualité en sa pointe la plus aiguë. Or « dans » la durée, aussi, un nombre indéfini d'arrêts ; « dans » la durée, un nombre indéfini d'autres durées, de mouvements contraires, de temporalités transversales, de dimensions afférentes – « dans » la vie (une vie, ma vie), d'innombrables autres vies.

Chapitre Premier

Le cercle réflexif de l'immédiat

L'immobilité est une illusion, un mirage du mouvement ; mais le mouvement, pour sa part, est une autre illusion, la projection du Même qui se réitère en chacun de ses changements et qui, ainsi, sans cesse nous réitère sa changeante question – toujours la même.

Octavio Paz, *L'arc et la lyre*.

I. Durée secrète

Du point de vue de la durée, mouvement, acte (et changement) sont strictement analogues. Tout acte est un mouvement, et si tout mouvement n'est pas un acte c'est qu'est maintenu inaperçu un élément : la fin. C'est en quelque sorte, pour l'acte, en négligeant de considérer sa fin que l'on obtient le mouvement : ce sont là une même chose ou réalité, mais éclairée d'une attention différenciée. C'est précisément sur la notion de « fin » qu'achoppe la durée, l'illusion qui la révèle en la dissimulant. Pour l'être de manière compréhensive, Bergson se doit d'être lu par lui-même – du dedans –, c'est-à-dire en appliquant à lui-même les déplacements qu'il opère : s'attacher non

pas aux choses, aux états, aux résultats, aux formes, aux positions ou aux qualités, mais aux progrès, aux procès, aux transitions, aux passages. L'analyse du mouvement (de l'acte, du changement) en effet se confond toujours avec un effort de distinction. À chaque fois, l'enjeu – touchant la durée en son cœur –, est : comment rendre compte, sur le plan spéculatif, de l'action, de l'acte, du mouvement, qui, si vivre consiste à agir, configurent par excellence la dimension pratique de la vie ? S'il y a conflit entre le spéculatif et le pratique, ce n'est pas que ce qui est valable en théorie ne le serait pas en pratique, mais c'est que, tout au contraire, l'on transporte indûment le mode pratique sur le mode spéculatif.

Le pratique a sa méthode compréhensive, que Bergson, au quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*, qualifie de *cinématographique* et assimile à l'*intelligence*. « La méthode cinématographique est donc la seule pratique, nous dit-il, puisqu'elle consiste à régler l'allure générale de la connaissance sur celle de l'action, en attendant que le détail de chaque acte se règle à son tour sur celui de la connaissance. Pour que l'action soit toujours éclairée, il faut que l'intelligence y soit toujours présente ; mais l'intelligence, pour accompagner ainsi la marche de l'activité et en assurer la direction, doit commencer par en adopter le rythme. »⁴⁹ Mais peu importe les mots dans lesquels Bergson parvient à solidifier le mouvement, l'important est le mouvement lui-même : « mécanisme cinématographique » et « intelligence » servent à dire le rapport conflictuel de la durée elle-même. En réalité, il ne s'agit même pas d'opposer spéculatif et pratique, pour une raison simple : la durée tout entière est action. La véritable ligne de partage se situe ailleurs : entre un acte pensé et conçu – pratique ou, mieux, pragmatique – et un acte perçu et vécu ; si la durée est de l'ordre de l'action, elle n'est donc ni pratique, ni pragmatique : la durée est l'action en tant qu'elle est perçue et vécue, du dedans, *au milieu*. Or ce qu'il faut remarquer, surtout, n'est pas le résultat, mais le mouvement argumentatif, toujours le même⁵⁰, grâce

⁴⁹*L'évolution créatrice*, PUF, chapitre IV, p. 306.

⁵⁰Les textes pour cela les plus significatifs sur le mouvement sont : *Matière et mémoire*, PUF, pp. 209-214 ; *L'évolution créatrice* PUF, pp. 308-311, *La pensée et le mouvant*, PUF, pp. 158-161.

auquel Bergson y parvient. On n'assiste jamais à une exposition, nue, du mouvement, mais toujours à la révélation de l'opération par laquelle il est dénaturé, masqué, dissimulé. Il faut faire apparaître, non seulement à côté, à partir, mais aussi en dessous d'un mouvement dénaturé, « faux », un mouvement réel et vrai : le vice, dénoncé à l'envi, est de vouloir à toute force construire de la mobilité avec des immobilités. Absurdité manifeste, car la mobilité ne se construit pas ; et que c'est à partir de la mobilité que l'on construit un temps spatialisé. Mais cela veut dire aussi que, pour mettre en évidence le mouvement argumentatif, il faut retourner les propositions : la mobilité est précisément ce qui se dégage de l'absurdité : c'est parce qu'on a mis en évidence qu'une construction de mobilité *à partir* d'immobilités était non seulement impossible, mais absurde, que l'on peut affirmer, à rebours, que c'est *à partir* de la mobilité que peut se construire un temps spatialisé, qui peut lors être dénoncé, grâce à ce retournement, comme faux. « À partir » ici a deux sens légèrement différents : dans le second cas, l'expression désigne l'opération, le passage qui va de la mobilité aux immobilités ; tandis que dans le premier, elle désigne la prétention à voir, dans cette série d'immobilités, du mouvement. Or, au fond, cela ne serait pas si grave si, en outre, ce « mouvement » n'était pas pris pris pour la mobilité elle-même. On est face ici au cercle caractéristique de la méthode bergsonienne, qui a trait au procès de la distinction, et au caractère paradoxal de l'immédiat de la durée : un mouvement ou un temps réel, vrai, bien nommé, et un autre mouvement au nom usurpé – et donc dénoncé comme « faux ». Ce n'est pas l'existence en soi de ce mouvement-là ou de ce temps-là qui est présenté comme faux, ce n'est pas l'intelligence pratique en elle-même qui est critiquée, mais son caractère hégémonique : s a *tendance* à dissimuler l'intuition, la durée, c'est-à-dire le mouvement qui, sous l'influence lénifiante de l'habitude, la recouvre. Mais d'où dénoncer l'illusion ? D'où effectuer ce rapport réflexif qui distingue un réel – qu'il soit mouvement, changement ou durée – de ce qui n'est pas lui et qui le dissimule ? Si l'on est toujours face à des masques, comment identifier le masque comme masque et distinguer le masque du visage, le dissimulant du dissimulé ? Comment se

désillusionner du fait même de la dissimulation ?

On l'a dit, la durée est avant tout sentie, perçue, vécue. Et si Bergson aime tant à employer cet exemple de la main qui va de A en B, c'est notamment parce qu'il lui permet de mettre en évidence l'effort *du dedans* nécessaire à la réalisation d'un acte dont la simplicité – à la fois facile et sans parties – apparaît d'autant plus clairement. Si je fais ma main aller de A en B, non seulement je décris un mouvement – ou plutôt, précisément, une trajectoire –, mais aussi j'effectue un *acte* qui se traduit par la « sensation immédiate »⁵¹ et corporelle, la « conscience musculaire »⁵² du mouvement. Si une philosophie de l'intuition est un appel à se couler dans l'intériorité des choses en progrès, il faut bien, pour que l'appel soit une exigence, pour que l'intuition soit un *effort sui generis* – une *réflexion*⁵³ –, que, précisément, ait apparu un certain rapport réflexif ayant distingué l'intérieur de l'extérieur. Et une telle distinction ne peut se faire que du dehors ; car du dedans, au milieu, par définition, l'absolue plénitude de l'acte se faisant est ignorant de ses limites, proprement inexistantes – non seulement limites de l'acte en tant qu'il est *cet* acte, mais aussi de l'acte en tant qu'acte, que tout acte possible, ce qui revient ici strictement au même. Le « réel » est toujours *polémique*. Il se pose en s'opposant à une *autre* réalité dénoncée comme irréaliste et fictive, qui prétendrait pouvoir être reconnue comme réelle. Le réel est toujours polémique, et suppose toujours une emphase : par « réel » il faut entendre « ce qui est vraiment réel, véritablement réel », « ce à propos de quoi il est vrai – juste et légitime – de dire que c'est réel »⁵⁴, vis-à-vis de l'enjeu conflictuel

⁵¹ *La pensée et le mouvant*, p. 158.

⁵² *Matière et mémoire*, p. 209.

⁵³ « Nous répudions ainsi la facilité. Nous recommandons une certaine manière difficile de penser. Nous prions par-dessus tout l'effort. Comment quelques-uns ont-ils pu s'y tromper ? Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre « intuition » fût instinct ou sentiment. [...] Dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire : notre intuition est réflexion. » – *Ibid.*, p. 95.

⁵⁴ Le mouvement réel par rapport aux immobilités de la science, le temps réel, la durée, par rapport au temps spatialisé : « Que sera-ce, si vous introduisez dans vos raisonnements et vos calculs l'hypothèse que la chose dénommée par vous « temps » ne *peut pas*, sous peine de contradiction, être perçue par une conscience, réelle ou imaginaire ? Ne sera-ce pas alors, par définition, sur un temps fictif, irréel, que vous opérerez ? Or tel est le cas des temps auxquels nous aurons souvent affaire dans la théorie de la Relativité. Nous en rencontrerons de perçus ou de perceptibles ; ceux-là pourront être tenus pour réels. Mais il en est d'autres auxquels la théorie défend, en quelque sorte, d'être perçus ou de devenir perceptibles : s'ils le devenaient, ils changeraient de grandeur, – de telle

d'une discussion ; au contraire de ce que l'on croit, le réel est ce qui peut-être va le moins de soi. Le rapport qui oppose la perception – ou l'intuition – de la durée à la conception – ou intelligence – du temps spatialisé est nécessaire à la durée elle-même. Le cercle réside dans le fait que la réflexion dont on a besoin pour se placer dans la durée nécessite déjà une autre réflexion qui fasse apparaître la distance, le rapport de l'irréel manifeste mais médiat au réel caché mais immédiat. « Je vais vous demander de faire un effort violent, nous avertit Bergson, pour écarter quelques-uns des schémas artificiels que nous interposons, à notre insu, entre la réalité et nous. Il s'agit de rompre avec certaines habitudes de penser et de percevoir qui nous sont devenues naturelles. Il faut revenir à la perception directe du changement et de la mobilité. »⁵⁵ Mais cette deuxième réflexion ne se dissocie pas de la première, dans la mesure où la durée doit apparaître, et doit apparaître *comme* durée, c'est-à-dire dans le rapport différentiel et antagoniste avec ce qui n'est pas elle. L'« apparition » même de la durée signifie qu'elle s'objective : je ne suis plus *dans, au milieu*, mais je me situe et me déplace vis-à-vis du rapport qui conjointement crée en distinguant l'intérieur de l'extérieur, le dedans du dehors : « Il semble donc que je puisse, nous dit Bergson, comme je voudrai, tenir ce mouvement pour multiple ou pour indivisible, selon que je l'envisage dans l'espace ou dans le temps, comme une image qui se dessine hors de moi ou comme un acte que j'accomplis moi-même. Toutefois, poursuit-il, en écartant toute idée préconçue, je m'aperçois bien vite que je n'ai pas le choix [...]. » Médiat qui dissimule et immédiat dissimulé ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais sont en rapport : « je n'ai pas le choix » – mais trop tard, il y a eu l'idée du choix, la possibilité du choix en tant que choix qui est le signe même du rapport. S'il s'agit d'« écarter toute idée préconçue », des « schémas artificiels », des « habitudes de penser et de percevoir que nous imposons, à notre insu, entre la réalité et nous », c'est que cette réalité, rendue à elle-même, sans intermédiaire, sans médiations, sans

sorte que la mesure, exacte si elle porte sur ce qu'on n'aperçoit pas, serait fausse aussitôt qu'on apercevrait. Ceux-ci, comment ne pas les déclarer irréels, au moins en tant que 'temporels' ? » – *Durée et simultanéité*, chapitre III, pp. 66-7.

⁵⁵ *La pensée et le mouvant*, p. 158.

écrans, cette réalité dans son immédiateté, c'est « nous », c'est « moi », c'est « je » – mais non pas un *je* qui puisse se dire comme tel, non pas le *je* d'une intériorité jalouse d'elle-même, retranchée à l'intérieur, assaillie de l'extérieur : le *je* du milieu est tout et partout, il est réel, excepté l'acte réflexif qui l'objective, en trace les contours comme réalité totale, l'oppose à un extérieur, un irréel, un particulier. Pas de choix : la distinction précède les termes qu'elle distingue, elle en distribue les priorités relatives. La dissimulation est l'inversion d'un rapport qui ne lui préexiste pas, mais s'élabore dans son propre retournement : l'immédiat n'est plus manifeste, mais caché, et ce qui dissimule, produit d'une opération, d'une médiation – d'une « réflexion » – devient, par la force de l'habitude, manifeste, naturalisé : non seulement la médiation masque l'immédiat, mais en outre elle se masque elle-même comme médiation. Pour « atteindre » l'immédiat caché, il faut donc une deuxième opération, une seconde réflexion, ou « immédiation », cet « effort violent » qui nous ramène à ce qui toujours déjà était là. Si, du dedans, l'on en restait à la « seule » durée, jamais elle ne pourrait apparaître comme telle, et la manière dont elle apparaît ne se dissocie pas de ce qu'elle est : elle n'est pas le visage dissimulé par le masque, que l'on s'attacherait à reconnaître sous tel ou tel trait – elle n'est pas un résultat, mais elle est le rapport qui la distingue de ce qui n'est pas elle, le procès de sa dissimulation, et le mouvement de sa révélation, qui y est incluse. Elle est l'illusion et la désillusion, en tant que la désillusion qui fait apparaître se confond avec l'illusion qui fait disparaître. La durée est *secret*. « Dans plusieurs espèces de secrets, écrit Boutang, quelque chose apparaît, il y a une apparence. Cette apparence se mêle aux autres pour qui ne « sait » pas ; elle renvoie à elle-même, sans « problème », ou à une autre apparence sans retenue, ou à l'idée confuse d'une suite indéfinie de telles apparences. Pour qui sait, ou saurait, cette apparence recouvre l'être, il s'en couvre et s'en protège ; elle est « son » apparence, qui ne dit pas « ce » qu'il est ; mais elle ne le pourrait protéger sans une ressemblance, une surface de contact, une implication en lui qui permet aussi qu'ayant « pris ses plis », connu ses mesures, elle l'enveloppe à son tour. En ce sens, l'être se montre en

ce qui le cache, le visage transparait dans le masque [...]. »⁵⁶. Il y a une différence entre connaître un secret – à la fois connaître un secret comme secret, et le connaître dans son contenu ou son « être » –, et savoir qu'il y a là, quelque part, un secret : la dissimulation ne parvient pas à se dissimuler comme dissimulation, et révèle, du même coup, le secret comme secret, y fait converger tous les regards – une petite distance, un mince interstice, une distinction, un *entre* surgit, mettant en regard des termes produits par le rapport de dissimulé à dissimulant, de dissimulant à dissimulé, qui *sont* le rapport lui-même. Lorsque le masque échoue à contrefaire la vraisemblance d'un visage, lorsque l'artificiel échoue à ressembler au naturel pour se faire dénoncer comme « apparence », « artificiel » et « naturel » ne préexistent pas au rapport, mais apparaissent dans le rapport même qui les distingue et les coefficiente – l'artificiel est doublement vicié, doublement déprécié, non seulement par la distance, aussi infime soit-elle, qui est un manque le séparant infiniment *du* naturel (la distinction s'énonce toujours dans un seul sens, univoque, hiérarchique), mais aussi par sa prétention, percée à jour, à usurper le naturel, à vouloir être reconnu comme tel ; et naturel et artificiel surgissent conjointement de l'échec d'une indiscernabilité jusque là en sursis, mais tant que la supercherie n'est pas connue et reconnue, tant que la contrefaçon n'est pas dénoncée, il n'y a pas supercherie, il n'y a pas contrefaçon – tant que l'on ne se désillusionne pas de l'illusion, tant que l'illusion se « fait », et continue de se faire, il n'y a pas d'illusion. Or il arrive que le secret, en tant que rapport qui conjointement crée et distingue son apparence de son être, dans cette apparition, soit un leurre, signe d'une ruse plus haute : ce secret exhibé comme secret dans sa dissimulation même peut n'être « rien » hors de cette dissimulation qui le montre ; le véritable secret, par là doublement et plus jalousement gardé, étant ailleurs. Phèdre explose : « Connais donc Phèdre et toute sa fureur » ; son amour incestueux pour Hippolyte, qu'elle vomit, est moins hideux pour lui-même que par l'aveu cérémonial qui le révèle, et le révèle comme ayant été caché. Eurydice pavoise : « J'aime ailleurs » ; le secret sitôt lâché n'en est pas vraiment un ; elle le délaisse, s'en

⁵⁶Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, PUF, p. 49.

désintéresse, le laisse découvrir, marche crânement vers la mort, y entraîne son amant : tout le monde sait – et peut importe qui connaît.

Pourquoi la durée, encore, est-elle dite « réelle » ? Un premier argument, d'ordre, si l'on veut, « épistémologique », consisterait donc à insister sur le mouvement conjoint de l'illusion et de la désillusion : ce que l'on prenait d'abord pour réel, n'est que manifeste : c'est un masque, qui dissimule une *autre* réalité, la *vraie* réalité – mais il a fallu déjà que le visage transparaisse dans le masque, car comment pourrions-nous identifier un réel sans l'idée d'un irréel à lui opposer ? En réalité, c'est seulement après-coup, à partir de la désillusion, que l'on peut identifier l'illusion, c'est uniquement après avoir réflexivement distingué la durée d'avec l'espace, le réel d'avec l'irréel, que l'on peut, à rebours, dénoncer le manifeste comme médiation qui dissimule, comme irréel qui trompe. Et la durée en sa secrète immédiateté n'attend pas patiemment d'être révélée, ou l'illusion d'être levée : la durée est le mouvement même d'illusion-désillusion qui la découvre et la dissimule. Dans le cas de la durée, qui « sait » ; qui ne « sait » pas ? Tout le monde sait, mais personne ne connaît.

Un second argument, lié au premier par son caractère circulaire, est d'ordre métaphysique. Une fois admis le partage de l'intérieur et de l'extérieur, de A en B, nous voilà sentant « du dedans » le mouvement en tant qu'acte simple, indivisible. Bergson use alors, à chaque fois, d'un raisonnement par l'absurde : tout se passe comme si, « à côté » – mais on a vu qu'il s'agit d'un cercle doublement réflexif – de la sensation musculaire qui me donne le mouvement comme un fait simple, il y avait cette habitude illusoire qui consiste à concevoir une trajectoire parcourue par un mobile : cette trajectoire est une ligne, déroulée dans l'espace, et qui se compose d'un nombre indéfini de points. La durée se masque et se révèle alors dans l'opération qui nous porte à plaquer la trace laissée par le mobile – l'étoile filante –, une fois le mouvement accompli, sur le mouvement de l'étoile s'accomplissant, jusqu'à le recouvrir : nous prenons celle-là pour celui-ci en disant que l'étoile a été ou est en chacun de ces points comme en des positions successives. Nous sentons le mouvement, de l'intérieur, comme acte simple, mais nous le concevons, de l'extérieur,

comme indéfiniment divisible. Or nous n'avons pas le choix : intérieur et extérieur s'opposent l'un à l'autre car ils se distinguent vis-à-vis d'une même réalité, le mouvement, et il s'agit de déterminer ce que l'on peut *vraiment* appeler « mouvement », quel est, du senti ou du perçu, le véritable mouvement, le mouvement « réel » ou « vrai ». L'option, lors, paraît claire, la joute gagnée d'avance : concevoir le mouvement, de l'extérieur, revient à le décomposer, à l'analyser en un nombre indéfini, autant qu'on voudra, de repos, d'arrêts, d'immobilités que l'on juxtapose bout à bout. Mais alors, nous dit Bergson, c'est une ligne, ce n'est plus du mouvement, c'est de l'espace, ce n'est plus (vraiment) du temps ! – c'est-à-dire que la réalité sur laquelle on opère, et ainsi reconstruite, ne peut en aucun cas mériter le nom de « mouvement », puisqu'il s'agit de la réalité *contraire* : contradiction, absurdité. Et puisque le mouvement perçu et vécu s'oppose diamétralement au dit mouvement conçu, comme son contraire, puisque l'indivisibilité s'oppose de même à la divisibilité, c'est donc le premier qui est *réel*, grand vainqueur, et le deuxième irréel ou illusoire.

Or, ce qu'il faut remarquer, c'est que l'on retrouve ici, sur un autre plan, le même cercle : l'on ne peut découvrir l'indivisibilité de la mobilité qu'en dénonçant son recouvrement par la divisibilité infinie de l'espace en immobilités, déjà impliquée dans la distinction première de l'intérieur et de l'extérieur. L'absurdité, si elle suppose la distinction de chaque couple de termes analogues, la fonde tout autant : l'idée absurde d'un mouvement divisible, et la distinction des deux types de mouvements qui prétendent chacun à la reconnaissance d'une qualification de « réel » qui ne peut échoir qu'à un seul, d'un côté nécessite la constitution du couple antagoniste de la divisibilité et de l'indivisibilité, rapporté au mouvement, mais la conditionne aussi de l'autre puisque la contradiction est incluse déjà dans une notion de mouvement divisible dont le caractère oxymorique ne peut être compris que si l'on a préalablement distingué, vis-à-vis du mouvement, deux types : mouvement indivisible et mobile, mouvement divisible et immobile, et ainsi de suite.

Les moments analytiques du cercle argumentatif et polémique s'enchaînent réciproquement : absurdité du mouvement divisible et reconnaissance de la « réalité » au seul mouvement indivisible (et donc de l'irréalité du mouvement divisible, de la fausseté du discours qui prétend le faire passer pour du « mouvement », lui reconnaître le droit légitime de porter ce nom) ; les deux *idées* de mouvement sont en rapport : c'est-à-dire qu'elles se distinguent – s'opposent, se contredisent –, tout en étant interdépendantes, se supposant et s'engendrant l'une l'autre. Le mouvement mobile et indivisible est *in-divisible* ; le mouvement divisible et immobile est *im-mobile*. L'analyse bergsonienne à la fois suppose et aboutit à l'identification du mouvement et de la mobilité, à la reconnaissance de la mobilité comme « être » du mouvement.

Or c'est là ce qui est loin d'être évident : si ça l'était, il n'y aurait eu aucun intérêt à déployer tant de minutie dans l'analyse, à y revenir si souvent – il s'agit d'une *thèse* métaphysique. Là encore, tout semble s'expliquer par le cercle de l'immédiat : l'« évidence » immédiate masquée, dissimulée, il faut y revenir. Comme on l'a dit, le « réel », trop connu, est ce qui va le moins de soi. Tout l'effort de Bergson, qu'il cristallise dans la notion de « durée », consiste à tracer, à dégager la voie d'un *retour* – retour tout sauf nostalgique, mais placé, au contraire, sous le signe de la joie : ce que l'on retrouve, la vie que l'on rejoint, on ne l'a jamais quittée, on ne l'a jamais connue, toujours nouvelle, toujours autre qu'elle-même, elle nous attend et se livre dans le mouvement même qui nous (r)amène à elle – Pénélope jamais vieillie, toujours fraîche épousée.

II. Frère Zénon

Mais l'étrangeté est tenace. Un lien indéfectible demeure, dans et par la distinction même. Ce processus discursif qu'est la distinction, et qui consiste à affirmer : « ce n'est pas la même chose », on l'a dit, préexiste aux termes qu'elle distingue et qui en tombent, tels des fruits mûrs. Il s'agit de déterminer le critère par lequel va passer le curseur de la différence – critère mouvant et relatif – indépendamment du caractère absolu de la distinction ; car il y a bien d'autres distinctions, et à vrai dire toutes celles que l'on voudra, mais *cette* distinction est légitime, puisqu'elle est là, puisqu'elle existe, et doit être débattue, combattue ou défendue, dans le système polémique de la multiplicité agonistique de toutes les distinctions qui aspirent à être reconnues comme « réelles ». Et c'est pourquoi, entrevu à distance des polémiques discursives, Zénon apparaît comme un penseur autrement plus puissant que l'économie du texte de Bergson ne pourrait le laisser croire – il apparaît comme son « autre » – un autre lui-même, son double ou son génie maléfique : son frère. Dans le rapport de l'un à l'autre, ce qui est en jeu, question dans laquelle l'*expérience* problématique de la durée se dissout, c'est le *milieu*. La prodigieuse finesse de Zénon, sa redoutable subtilité, consiste en effet dans le fait d'avoir décelé le mouvement comme secret, de l'avoir fracturé, de l'avoir séparé de lui-même – *d'en avoir fait un problème*, dans la distance du mouvement à lui-même, par la distinction radicale entre mobilité et immobilité. Pour Bergson, celui-ci s'est le premier rendu victime de l'illusion dissimulatrice qui consiste à considérer le mouvement s'accomplissant comme sa trajectoire – trace, vestige, archive déposée du mouvement effectué, de l'acte accompli –, composée d'un nombre indéfini d'immobilités. Or ce que Bergson ne dit pas, c'est que Zénon a compris ; il a compris précisément cette distinction entre la mobilité et l'immobilité que, grâce à lui, il peut coefficienter différemment. Pour Zénon – le Zénon de Bergson –, ce que l'on voit, ce

dont on parle et qui a pour nom « mouvement » est autre que soi-même : il s'agit d'apercevoir, à propos du mouvement, l'immobilité qui s'y dissimule ; lorsque l'on dit « mouvement », en réalité, on dit « immobilité », le mouvement se contredit donc lui-même. Mais cela veut dire surtout que c'est au niveau du discours qu'il y a contradiction – *paradoxe* : si l'immobilité du mouvement est une contradiction, c'est que, à la fois, il dénote l'immobilité, mais connote la mobilité ; en disant « mouvement », on dit « immobilité » – mais *on veut dire*, on entend « mobilité ».

Zénon, par bravade sans doute, s'arrête là : il dénonce l'artificialité du masque, mais ne le fait pas tomber, le laisse posé sur le visage, il exhibe le secret comme secret, met au jour les apparences qui dissimulent, sans dévoiler, sans expliciter, toutefois, l'être dissimulé. Ce pas de plus, Zénon aurait très bien pu le faire, et il l'a fait, en quelque sorte, car celui-ci était inclus dans la distinction comme cercle ; ce qui importe, précisément, c'est qu'ait été révélée la distinction elle-même. Si Bergson et Zénon prennent ainsi deux chemins opposés, ceux-ci sont rigoureusement équivalents puisqu'ils se situent l'un en face de l'autre sur deux radicalités, deux lignes extrêmes qui, finalement, se rejoignent. Tandis que Zénon réfute le mouvement en l'assimilant à l'immobilité, Bergson, au contraire, à l'instar de Diogène qui le prouve en marchant, le prouve en levant la main, et par là-même assimile le mouvement à la mobilité – ou plutôt dégage du mouvement ce qui en fait la *réalité* (polémique) : la mobilité sans mobile, le changement sans substrat, à la fois chose qui change et ne change pas, ce à quoi on applique le changement, la durée pure. Mais, soit l'un, soit l'autre effectuent le même geste principal : celui de dégager, vis-à-vis du mouvement, un caractère ou critère exclusif – divisibilité ou indivisibilité, immobilité ou mobilité – qui fait du mouvement une entité polémique au sein de laquelle s'affrontent deux réalités où chacune se doit, pour se faire reconnaître comme telle, de rejeter l'autre du côté de l'irréalité. Il y a une boutade de l'immédiat raillant les subtilités de l'argutie spéculative ; mais le ridicule menace de refluer sur celui qui le lance si l'on remarque les soins infinis qu'il accorde à la réfutation de « sophismes » ou d'absurdités. C'est que l'absurdité est féconde, et consacre une vérité plus haute. Diogène ne peut

« prouver » le mouvement en marchant que si celui-ci a été préalablement mis en doute, que s'il est engagé dans un contexte polémique où des thèses antagonistes s'affrontent ; et, à l'inverse, comment ne pas prendre pour un aveuglement, voire une folie, des arguments ou « paradoxes » qu'un simple pas suffit chaque instant à réfuter ?

Ce qu'il faut dire ici, c'est que la durée qui *se* distingue de l'espace, le mouvement mobile qui *se* distingue du mouvement immobile doivent demeurer liés dans cet état pré-discursif hypothétique où le mouvement *n'était pas en question*, où toutes les reconnaissances, toutes les distinctions virtuelles ou possibles demeuraient suspendues, où il n'y avait pas de « problème » ; pas de tremblé polémique des distinctions, pas d'illusion-désillusion, pas même d'*idée* de l'illusion, d'*idée* de la désillusion, où le secret demeurait scellé à soi dans sa nature de secret, où il n'y avait pas même de secret. Mais dans le cercle de l'immédiat, qui est lui-même une durée, en tant que mouvement réflexif qui va du dissimulant au dissimulé et du dissimulé au dissimulant – pas de début, pas de commencement. Tout cela nous amène donc, selon un procédé cher à Bergson lui-même, à renvoyer Bergson et Zénon dos à dos ; il s'agit de comprendre la distinction dans ce qui sépare et relie, de comprendre la durée *dans* et *comme* le rapport qui distingue ; la durée est ce qui (se) distingue elle-même, à la fois ce qui se distingue et l'acte par lequel elle se trouve distinguée. Comment cela est-il possible ?

On l'a dit, la durée n'est pas la pure et simple position du mouvement, mais le mouvement même par lequel le mouvement se pose, et se fait reconnaître comme seul *réel* dans la polémique victorieuse qui le distingue circulairement d'un *autre* mouvement hypothétique en attente de la reconnaissance de sa réalité mais ayant échoué, lui, à *l'instant même* où il engage la lutte, puisque son absurdité, son irréalité, est incluse dans la distinction même qui le fait surgir. Bergson nous dit : nous avons, « d'abord », la perception directe du mouvement comme mobilité, « puis » nous le concevons, par habitude de pensée, par mollesse intellectuelle, par paresse d'esprit, comme de l'immobilité. Or une telle opération, en fait indivisible (elle se confond

avec la durée) suppose que cela va de soi, que, sous l'effet d'une évidence circulairement immédiate – d'une « intuition » –, le mouvement se dévoile, et exhibe l'être de son secret, la vérité du visage sous le masque : la mobilité, qui devient lors elle-même critère différenciant. Cela veut donc dire qu'il y a une évidence de l'être (réel) du mouvement, et que cette évidence, cette perception directe, immédiate, censément antérieure à la confrontation polémique, en réalité, du fait de la préexistence du rapport à ses termes, est *produite* dans la distinction qui la consacre, *construite* comme évidence dans le cercle réflexif qui la révèle.

La métaphysique – jusqu'à lui, bien entendu – est pour Bergson une longue suite ininterrompue de méprises et d'erreurs, ancrée dans une illusion circulaire. Si le cours, la durée, de la métaphysique s'arrête jusqu'à lui, c'est pour rencontrer, dans la *trouvaille* de la durée, soit son inachèvement contradictoire, soit un départ nouveau. Autre avatar du cercle réflexif de l'immédiat : on est étonné qu'il ait fallu tant de siècles, tant de travail d'élaboration conceptuelle, tant d'énergie gaspillée, pour se rendre compte qu'il suffisait de prendre le mouvement « pour ce qu'il *est* », pour appeler un chat un chat, et le mouvement « mouvement » : « [...] ce qui a été considéré comme du mouvement et du changement par Zénon d'abord, puis par les métaphysiciens en général, n'est ni changement ni mouvement, [...] ils ont retenu du changement ce qui ne change pas et du mouvement ce qui ne se meut pas [...] »⁵⁷ En réalité, cette longue maturation d'erreurs a été nécessaire : le véritable mouvement, le mouvement *réel*, n'est pas seulement le « mouvement » – car on peut très bien appeler « mouvement » ce que l'on veut, et même ce qui le contredit, c'est ce qu'en l'occurrence ont fait les métaphysiciens pré-bergsoniens –, mais, comme on l'a dit, c'est conjointement le mouvement et le mouvement qui le fait apparaître, le met au jour comme mouvement, le fait surgir des ténèbres où il dormait, le libère du masque de l'immobilité. Il faut donc bien que Bergson insiste sur les dépôts successifs qui masquent la durée et reconstruise, *a posteriori*, une histoire de la métaphysique qui

⁵⁷ *La pensée et le mouvant*, PUF, « La perception du changement », p. 156.

devient donc celle d'un recouvrement ; il y a, tout au long de cette histoire, un « oubli de la durée » jusqu'au dévoilement qui la couronne et la nie : la durée, en tant que secret recouvert, se veut en même temps la *découverte*, à la fois ce qui est découvert et l'acte qui découvre, historique – ou pseudo-historique – d'elle-même, et vient polariser cette histoire comme sa fin ; mais, à distance du tournis spéculaire qui la dévoile, elle apparaît aussi comme une production toute conceptuelle : l'histoire, et sa lecture, n'étant que cette tentative pour, grâce à l'ordonnement rétrospectif de la succession des fins, hors de la durée, en soutirer du sens.

À la rigueur, comme on l'a dit, on pourrait très bien considérer que, dans son principe, l'argumentaire de Zénon aboutit exactement au même point que celui de Bergson ; bien loin d'être victime d'une illusion, Zénon est le premier à l'exhiber comme telle, à desceller et déceler le secret comme secret – et c'est pourquoi il marque, pour la métaphysique prise comme histoire, un début : « La métaphysique est née, en effet, souligne Bergson, des arguments de Zénon d'Élée relatifs au changement et au mouvement. C'est Zénon qui, en attirant l'attention sur l'absurdité de ce qu'il appelait mouvement et changement, amena les philosophes – Platon tout le premier – à chercher la réalité cohérente et vraie dans ce qui ne change pas. »⁵⁸ ; et encore : « La métaphysique date du jour où Zénon d'Élée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement, tels que se les représente notre intelligence. »⁵⁹ Le Zénon de Bergson, indissociable de lui-même⁶⁰, n'est plus le jouet de l'illusion, victime de sa propre absurdité, mais, tout au contraire, est ainsi celui qui *attire l'attention, signale des contradictions*⁶¹. Si la métaphysique, dans la durée de son histoire, n'a été que la continuation perpétuelle d'une illusion, à *l'origine*, il y a

⁵⁸ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 8.

⁶⁰ Bien sûr, et c'est significatif, les « arguments » ou « paradoxes » de Zénon ne sauraient être interprétés en toute rigueur qu'à la lumière de la fin poursuivie, de ce qu'il *voulait* démontrer – mais ce n'est pas le « véritable » Zénon qui nous intéresse ; et d'ailleurs quel serait-il ? Zénon n'existe pas, c'est un épouvantail théorique légué par la tradition, déconstruit et reportraité par elle. Ici, dans le rapport réflexif qui l'identifie à lui tout en l'en séparant, Zénon *est* Bergson.

⁶¹ *Ibidem*, p. 157, et p. 8. On est en 1934 ; et les « sophismes de l'école d'Élée » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, PUF, pp. 55, 84, 180) ont laissés place à la reconnaissance – très à demi-mots – d'une ressemblance, d'une fraternité métaphysique.

eu une tension, un point de démarcation, de bifurcation virtuel, *qui ne se confond pas avec elle* ; l'origine marque ce rapport d'extériorité, sorte de *clinamen* historique où se dégage, sous l'inéluçtabilité rétrospective d'un destin, l'exigente possibilité d'un choix. Si Zénon est bien celui par qui le *problème* métaphysique du mouvement, du changement, intervient, il en reste toutefois à distance, et se préserve ainsi de l'illusion qui consiste à prendre ce problème – ce faux-problème – *au sérieux*. C'est que les arguments de l'Éléate aboutissent à des *paradoxes* – tous réductibles à ce paradoxe principiel de l'inexistence du mouvement – ; il doit bien avoir, quand bien même cela serait sous la forme d'une sorte de nébuleuse a-réflexive, la conscience de l'« opinion » qu'il nie. Car enfin Zénon n'avait-il pas, lui aussi, deux bras et deux jambes en état de marche ? Ne pouvait-il pas, lui aussi, lever la main, et mettre un pied devant l'autre ? N'avait-il pas un corps, des nerfs et des muscles, qui lui auraient donnés la sensation musculaire immédiate d'un mouvement indivisible ? Du fait même de l'évidence immédiate qui la contredit, la « thèse » de l'inexistence – ou de l'impossibilité – du mouvement, *immédiatement absurde* à l'instant même où elle apparaît, se détruit d'elle-même, ou ne peut être assumée comme telle que par dérision, goût de la provoc'. C'est une *blague*, une vaste blague. On entend, parvenu jusqu'à nous, le sifflement aigu du rire caustique de l'ironiste Zénon, qui s'est répandu, sourdement, à travers les âges et la lente maturation des absurdités métaphysiques. Les métaphysiciens y ont vu scandale : ils tentèrent de résoudre, par les voies de l'intelligence, un « problème » qu'ils créèrent eux-mêmes par leur acharnement aveugle ; et c'est pour s'être ainsi engouffrés tête baissée dans le piège que leur tendait Zénon, qu'ils se trouvèrent victimes d'une illusion encrassée. Zénon ricane du ricanement des métaphysiciens qui, ne voyant dans ses arguments qu'un « raisonnement puéril »⁶², luttent avec les mêmes armes que lui, et ne peuvent se rendre compte qu'il doit être réfuté, non pas à l'aide d'une *démonstration*, mais par une *preuve* – l'intuition circulairement immédiate de la durée⁶³. Le procédé

⁶² *Matière et mémoire*, note p. 215.

⁶³ Cf. Le jugement de Bergson sur la réfutation mathématique opérée par Évellin dans *Infini et quantité* qui, tout en lui reconnaissant une subtilité profonde, la récuse puisqu'elle se voit obligée de

d'égarement de Zénon, sa blague, consiste à continuer d'appeler « mouvement » ce qui, dans l'immédiateté du cercle qui le révèle, apparaît comme le *contraire* du mouvement, comme l'être d'un autre mouvement déchu d'emblée de sa prétention à se faire reconnaître comme tel – l'immobilité⁶⁴. Zénon, ainsi, doit *savoir* (et peu importe le caractère problématique qu'une telle « science », consciente d'elle-même ou non, peut supposer) que le mouvement, ou son être réel, n'est pas l'immobilité, que le mouvement, en somme, existe bel et bien – mais il *ment*.

Or Bergson persiste malgré tout à souligner que Zénon *croit* à sa « thèse ». « Le philosophe, écrit-il, qui raisonne sur la nature intime du mouvement est tenu de lui restituer la mobilité qui en est l'essence, et c'est ce que ne fait pas Zénon. »⁶⁵ Or, il faut rappeler, à la fois, *ce que fait Bergson*, et *ce que fait Zénon* par l'absurdité de ses paradoxes, qui en est tout proche du fait de la ténuité du rapport de ressemblance fraternelle : il démontre, en effet, qu'il est *impossible* que l'immobilité soit l'être du mouvement, et, donc, sans le formuler, qu'il est *nécessaire* que la mobilité le soit. Par cela même, il est celui qui signale qu'*il y a* une « nature intime » et secrète du mouvement, qu'*il y a*, sans dévoiler le dissimulé, dissimulation – et donc *problème*, qu'il donne « sans » sa solution. Ou presque. Car comme l'explicite Bergson lui-même : « Il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le *poser*, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. J'entends par là que la solution en existe aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la *découvrir*. Mais poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer. La découverte porte sur ce qui existe déjà, actuellement ou virtuellement ; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. »⁶⁶

recourir à une « hypothèse métaphysique » – *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 85 – ; cela tient à la nature mathématique de la réfutation, et de toute autre de ce genre, alliée en cela de la métaphysique : cf. *Évolution créatrice*, note p. 311.

⁶⁴ Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 156 – déjà cité.

⁶⁵ *Matière et mémoire*, p. 213.

⁶⁶ *La pensée et le mouvant*, pp. 51-52.

C'est là précisément le cercle de l'immédiat. Comment donc procède Bergson ? Que fait-il ? Que se dit-il ? « Bon, pour faire un tour, je vais retourner les termes : ce n'est plus la solution qui doit correspondre au problème, mais le problème qui doit correspondre à la solution. Aussi est-ce de la solution que je dois m'occuper : traçons-en à discrétion les contours, polissons-là soigneusement – une fois inventée, une fois trouvée, on l'enterre, on la recouvre, on la dissimule, dans l'attente qu'elle soit découverte (à nouveau). Parce que quand elle le sera, tandis que tous, s'y cassant les dents, s'y échinèrent, se tracasseront, en feront un *problème*, moi je me rirai bien d'eux car, par le pouvoir surhumain de mon « intuition » quasi-divine, tout sera facile, je n'aurai rien à faire : nul sera besoin de la connaître, il me suffira de la *re*-connaître : elle sera là, déjà – domestiquée, docile, ouverte, n'attendant que moi – « dans » le problème, et même, à la limite, elle *sera* le problème lui-même... » Ainsi du mouvement. Or la voilà enfin déterrée : « Mais, se dit-il horrifié, malheur ! On ne la reconnaît pas ! On la prend pour tout autre chose, et même pour son contraire ! On « pose » mal le problème ! On l'identifie avec ce qui n'est pas elle ! On la sépare d'elle-même ! Bref, on en fait un mixte impur !... Mais qu'à cela ne tienne, se rassure-t-il bientôt, pas de panique, c'est même d'autant mieux : ce sera toujours l'occasion de bien rire car tous sont tombés tête baissée dans le piège tendu par Zénon. Lui, il l'a bien vue la solution mais, farceur, il l'a fardée et l'a déguisée, le coquin, avant de l'exposer au grand jour : alors qu'il la montre du doigt pourtant, tous, sans exception, ces imbéciles, ne la regardent même pas, ils ne voient que le doigt ! »

Voilà ce que fait Bergson, voilà ce qu'il se dit – ou plutôt ce qu'il ferait, ce qu'il se dirait si, doublement réflexif, il pouvait se regarder faire. Ainsi, alors même que Bergson s'imagine simplement dévoiler, faire retour à ce qui est déjà là, *c'est lui-même qui voile*, lui-même qui dissimule, il *crée* quelque chose d'autre : car l'important n'est pas ce qu'il prétend ne faire que retrouver – à savoir la mobilité – mais c'est la prétention, c'est le mouvement même qui la constitue comme un *retour* ; c'est ce mouvement, lui-même mobilité, qu'il faut appeler « durée ». Zénon, de son côté, exhibe l'absurdité, Bergson, de l'autre, explicite la distinction qui est censée

venir polémiquement s'y opposer. Sauf que la distinction qu'il explicite était déjà contenue implicitement dans l'absurdité. Là est sa *trouvaille* : il en fait, bien malgré lui sans doute, un *problème*. À la fois fin et début : par lui *s'arrête* la durée, mais par lui, aussi, elle (re)commence.



Il faut donc imaginer Zénon et Bergson camarades, se frappant, hilares, chacun le dos de l'autre avec la paume de la main ; mais tandis que le premier se fend d'un rictus sardonique, le ricanement du second se teinte d'une nuance d'agacement. Dans le rapport de distinction qui d'un seul mouvement les lie et les sépare, le critère de la différence se signale en effet dans la nuance du ricanement. Si Zénon est celui par qui la métaphysique s'est rendue possible, il n'est toutefois pas lui-même métaphysicien ; l'origine, dans l'extériorité qui la signale comme telle, demeure à distance de la continuité de sens qu'offre le cours, la durée de l'histoire. La découverte de la durée, en tant que *fin* de l'histoire de la métaphysique, doit se faire retour à l'origine. Mais un glissement subreptice s'opère ; Bergson suggère que l'illusion métaphysique réside dans le fait de *continuer* Zénon. En ne voyant pas que l'enjeu véritable des « paradoxes » est de s'attacher à les réfuter par une preuve, en soulignant l'absurdité qu'ils renferment ou révèlent, les métaphysiciens, les prenant au sérieux, cherchent dans la réalité un être immobile, comme Zénon avait découvert, sous le mouvement (ou ce qu'il appelait ainsi), l'immobilité. L'irréalité du mouvement, du devenir ou du changement, proclamée, pour rire, par Zénon, est pourtant prise à la lettre par ceux qui le suivent et assument cet héritage. En voulant s'y opposer, les métaphysiciens le prolongent : les configurations distinctives se déplacent, mais le fait du rapport de

distinction demeure. D'un côté ils séparent radicalement le mouvement de l'immobilité, lors nécessairement mobile – contre Zénon – ; mais ce n'est plus la question, puisque d'un autre côté, dans le même temps, ils considèrent l'immobilité comme l'être ou la réalité du mouvement – avec Zénon. L'être ou la réalité du mouvement devient donc être ou réalité *tout court*. Le problème s'est déplacé, transformé. Il ne s'agit plus en effet de questionner le rapport de l'immobilité à cette entité partielle et partiale que l'on appelle « mouvement », mais de voir le mouvement, pour qui un éventuel rapport à l'immobilité ne fait plus problème, comme le critère d'une réalité *tout court* ou *en général*. Celle-ci est bien paradoxale puisque, en tant que critère, le mouvement vient déterminer ce qui par définition est indéterminable mais qui devient par là-même indétermination déterminée : un tout, singularisé – *une* « réalité ». Ainsi est le monde, le lieu, la réalité *sensible*, qui n'est telle que par métaphore vis-à-vis d'une *autre* réalité, intelligible, qui se distingue d'elle par la négation du mouvement, critère différenciant, de celle-là, le sien étant l'*im*-mobilité : « Comme le devenir, explique Bergson, choque les habitudes de la pensée et s'insère mal dans les cadres du langage, ils le déclarèrent irréel. Dans le mouvement spatial et dans le changement en général, ils ne virent qu'illusion pure. On pouvait atténuer cette conclusion sans changer les prémisses, dire que la réalité change, mais qu'elle *ne devrait pas* changer. L'expérience nous met en présence du devenir, voilà la réalité sensible. Mais la réalité intelligible, celle qui devrait être, est plus réelle encore, et celle-là, dira-t-on, ne change pas. Sous le devenir qualitatif, sous le devenir évolutif, sous le devenir extensif, l'esprit doit chercher ce qui est réfractaire au changement : la qualité définissable, la forme ou essence, la fin [...]. »⁶⁷ Mouvement (mobile) et immobilité étant l'envers et l'endroit d'une même pièce, pris encore dans un rapport distinctif qui à la fois sépare et relie. Mais comme tout rapport, il est asymétrique : la séparation, la fracture, la discrimination du sensible et de l'intelligible, correspondant au partage du mouvement et de l'immobile, établit une prééminence ontologique, de celui-ci sur celui-là, qui reprend le sens de la

⁶⁷ *L'évolution créatrice*, p. 313.

négation. Là est le jeu, la possibilité d'une *thèse* – toute métaphysique –, car si le rapport est toujours, en fait, asymétrique, il l'est toujours, en droit, *réciroquement*.

Car rien n'empêche de lire le « même » rapport dans l'autre sens, d'établir partage et distinction selon d'autres priorités, d'autres prééminences, inversées : à l'*im*-mobile, répond l'*in*-divisible. Il est vrai que l'on pourra alors considérer qu'il s'agit là d'un *autre* rapport – et l'on aura raison : tout dépend du critère mouvant que l'on *choisit* et sur lequel on *insiste, plus ou moins*, afin de proclamer la différence. Dans l'état pré-discursif du rapport, où il n'y a pas distinction et où il n'y a pas problème, et où aucune victoire, aucune défaite dans la lutte pour la reconnaissance à la réalité n'a été proclamée encore, se découvre un point critique de basculement, une origine, un seuil, un espace-limite où le critère se tend en mouvement, un barycentre hypothétique où les forces s'équilibrent avant le déséquilibre qui les libérera dans l'effectivité propre de la distinction⁶⁸.

⁶⁸ L'*Histoire de la folie à l'âge classique* est, entre raison et folie, l'histoire d'un rapport, qui à la fois sépare et relie ; mais une telle histoire n'est possible que dans la distance prise à l'égard des distinctions effectives : le rapport comme rapport n'apparaît, l'histoire dans sa variabilité historique n'a de sens que dans cette origine hypothétique et préhistorique, ce point de décollement vis-à-vis de lui-même où le *geste* des distinctions se fait jour, où s'ancre le *choix* qui préside à leur effectivité : « Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu. Est originaire la césure qui établit la distance entre raison et non-raison ; quant à la prise que la raison exerce sur la non-raison pour lui arracher sa vérité de folie, de faute ou de maladie, elle en dérive, et de loin. Il va donc falloir parler de ce primitif débat sans supposer de victoire, ni droit à la victoire ; parler de ces gestes ressassés dans l'histoire, en laissant en suspens tout ce qui peut faire figure d'achèvement, de repos dans la vérité ; parler de ce geste de coupure, de cette distance prise, de ce vide instauré entre la raison et ce qui n'est pas elle, sans jamais prendre appui sur la plénitude de ce qu'elle prétend être. Alors et alors seulement, pourra apparaître le domaine où l'homme de folie et l'homme de raison, se séparant, ne se sont pas encore séparés, et dans un langage très originaire, très fruste, bien plus matinal que celui de la science, entament le dialogue de leur rupture, qui témoigne d'une façon fugitive qu'ils se parlent encore. Là, folie et non-folie, raison et non-raison sont confusément impliquées : inséparables du moment qu'elles n'existent pas encore, existant l'une pour l'autre, l'une par rapport à l'autre, dans l'échange qui les sépare. » – Michel Foucault, *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, p. 50 ; source : *Dits et écrits I*, pp. 187-194.

Il faut toutefois apporter une nuance en insistant sur le fait que ce point d'équilibre et de confusion, cet Orient originaire, est *hypothétique*, pré- ou anhistorique : en tant que condition de possibilité de l'histoire, il n'est pas inclus en elle, il n'en fait nullement partie. Il se trouve pleinement engagé dans le rapport duquel on le dégage analytiquement – il n'« existe pas », en ce sens qu'il n'est pas effectif, mais préside à l'effectivité du rapport. Cela veut dire que la séparation est encore échange, la rupture encore relation, le mutisme forcé encore dialogue, non pas seulement à l'origine, mais *tout au long* de l'histoire, c'est-à-dire de la pleine activité effective du rapport. (En somme, là où Bergson est *trop* continuiste, Foucault, lui, est *trop* discontinuiste.) Mais l'intérêt de

Pour quelle *raison* le mouvement se dissocie-t-il de l'immobilité ? Pourquoi ne pas appeler « mouvement » ce qui ne bouge pas, « changement » ce qui ne change pas ? Pourquoi pas, après tout ? S'esclaffer tout bonnement que c'est absurde, et qu'il est évident, par définition et par expérience, que le mouvement *n'est pas* immobile, que le mouvement *est* mobile, signifie tout aussi absurdement que l'on n'a pas pris soi-même conscience du caractère circulairement réflexif de l'« absurdité », de la « définition », de l'« expérience », de l'« évidence » en question, c'est s'engager, *déjà*, dans la fixation normative du critère. Car il ne reste pas moins vrai qu'*il y a* une *question* de la différence, un enjeu polémique de la réalité et de l'irréalité qui lors ne fait plus secret. Cela veut dire que l'on se verra forcé de *décider* de la réalité, d'établir rapport, de fixer un critère de différence justiciable, et susceptible qu'on lui demande raison. Il y aura *choix*. Et quand bien même ce choix ne serait précédé d'aucune délibération, d'aucune conscience de choix, quand bien même la différence apparaîtrait par l'effet indubitable d'une *évidence* – par l'apparente inébranlabilité de la « certitude »⁶⁹ – il faudra supposer comme sous la coque inerte de la chrysalide tout

son approche consiste à montrer qu'il n'y a pas, en dehors du rapport et de ses enjeux polémiques de reconnaissance, de réalité ou de vérité à laquelle le rapport se rapporterait lui-même comme à un horizon normatif : comme on va le voir avec Bergson, l'immobilité, le critère normatif de la différence, est immanent au rapport lui-même, qui est mouvement. Le rapport mouvant, mobile, est, à la fois, effet et cause de la fixation normative qui s'élabore et se réélabore dans le temps même où elle se fait. La raison se définit dans cette lutte victorieuse où elle rejette à ses franges, dans l'extériorité du rapport, la folie ainsi *marquée*. Mais pour ne pas se faire soi-même la dupe de la raison, il faut moins s'attacher aux résultats qu'à la lutte elle-même, au mouvement, au rapport qui en décide. Foucault refuse donc une lecture téléologique qui partirait des distinctions actuelles, hiérarchisées, axiologiquement marquées où la folie, dans l'ordre moderne, conquise par le discours psychopathologique, se voit tranquilisée dans les limites rassurantes de la maladie mentale. Il s'agit d'échapper au savoir psychiatrique, tout certain, tout empreint de lui-même, qui ne verrait dans l'histoire de la folie et de sa prise en compte qu'une suite ininterrompue d'erreurs et d'obscures absurdités, au regard de l'éclatante épiphanie, qui fonctionne comme une évidence, que constituerait la pleine légitimité du savoir scientifique : il s'agit en somme, comme on va le voir dans la dernière partie, d'un même mouvement, de *dénoncer* ce savoir psychiatrique, comme cette histoire de la folie domestiquée qui en est le produit, *comme polémiques*. C'est pourtant, il faut le remarquer déjà, exactement ce que fait Bergson dans sa lecture – sa construction, qu'il nous faut donc aussi dénoncer comme polémique – de l'histoire de la métaphysique à *partir* de la trouvaille de la durée, de son évidence immédiate. Par cette histoire métaphysique de la métaphysique, il tombe ainsi, et c'est significatif, dans l'ornière de l'illusion rétrospective, du mouvement rétrograde du vrai qu'il dénonce lui-même par ailleurs.

⁶⁹ Être certain, et avoir conscience de sa certitude comme certitude, c'est par là-même reconnaître, comme par devers soi, la présence malicieuse et maligne, l'ombre, du doute : la certitude pleine est

un monde invisible et vivant qui grouille⁷⁰, sous les distinctions tranchées, non questionnées, qui lénifient l'intelligence, un chaos de distinctions et d'indistinctions qui se tissent, se délient, se tissent en même temps, où le contradictoire consacre une logique plus haute, un milieu sans limites où *je* baigne dans l'infini, où *je* nage dans l'immense, une puissance infinie de création qui s'affirme.

De l'enjeu de la réalité ou de l'irréalité *du* mouvement – c'est-à-dire de déterminer qui de la mobilité ou de l'immobilité est l'être du mouvement – on passe ainsi sans le dire, et surtout pas Bergson, à celui de savoir qui du mouvement ou de l'immobilité est *la* réalité. En d'autres termes, on passe, vis-à-vis des finalités polémiques bergsoniennes, de : la réalité du mouvement est la mobilité – contre la « thèse » opposée qui fait de l'immobilité la réalité du mouvement, pour conclure circulairement et de façon paradoxale, ou absurde, à son inexistence – à : la réalité *tout court* est mouvement, indiscutablement mobile⁷¹ – contre la position inverse qui consiste à voir dans l'immobilité l'essence même de la réalité.

L'immobilité n'est qu'un effet, lui-même transitoire, du mouvement en tant que mobilité : en clair, l'immobilité, elle-même, est mobile, l'immobilité bouge ! *Tout est mobile, jusqu'à l'immobilité même ! A fortiori*, donc, l'immobilité ne peut-

une victoire arrachée au tremblé, au troué de l'incertain. Pour être (finalement) certain, il faut douter beaucoup, puis oublier de douter sans avoir oublié l'acte par lequel on a oublié de douter. Entre la certitude et le doute, il y a d'infinies nuances – jusqu'à l'angoisse, qui est une certitude inversée, mais trouble, vrillée d'incertitudes : soudain mes jambes ne me portent plus, je ne peux plus nager, plus courir, plus marcher, tout mon corps me lâche, je ne sais pas ce que j'ai, j'angoisse, on me dit que je suis malade, on m'annonce des mots sonores, maintenant je sais, je sais que vais mourir, un temps d'agitation et je suis calmé, mais j'angoisse à nouveau, je ne sais pas *quand*, qu'on me dise simplement : « Bientôt, bientôt... Vous n'avez pas une semaine à vivre. », me voilà rassuré encore, presque rasséréné, j'attends.

La certitude est ce secret que l'on décèle, mais encore tout constellé d'énigmes, parce qu'on n'y a pas dévoilé le chiffre ultime, c'est ce masque artificiel que l'on feint de prendre pour le visage (naturel) : même si l'on croit au masque, on y croit *comme* masque ; incrédulité suspendue, nous vivons la représentation *comme* illusion.

⁷⁰ Cf. *Matière et mémoire*, p. 229.

⁷¹ Cf. « Le mouvement est la réalité même [...] » ; « La réalité est la mobilité même. », *La pensée et le mouvant*, pp. 159 et 167 ; ou : « [...] il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme [...] ». », *L'évolution créatrice*, p. 302.

elle être prise comme étant l'être ou la réalité (en tant que ce qui ne change pas, ce qui ne bouge pas) de quoi que ce soit, et *a fortiori* encore, du mouvement, puisque, étant la réalité même, l'être de tout, c'est lui, nécessairement, qui en est l'être, plutôt qu'elle de lui. Mais d'où Bergson tire-t-il cette « vérité », à savoir que la réalité, c'est la mobilité, que la mobilité, c'est la réalité ? Encore une fois, par le cercle de l'immédiat. Le renversement implicite des termes vise à souligner l'absurdité. « Le mouvement est réel » – c'est-à-dire : il est apodictiquement vrai que le mouvement existe, puisque l'être du mouvement c'est la mobilité, et non l'immobilité – donc l'immobilité, et non le mouvement, est irréalité *vis-à-vis du mouvement*. Mais comme les métaphysiciens ne se sont pas arrêtés là et ont fait du mouvement le critère distinctif d'une réalité, la réalité sensible, et de l'immobilité le critère d'une autre réalité, l'intelligible, il s'agit d'engager une nouvelle lutte polémique pour la reconnaissance. La réalité intelligible est en effet conçue comme la réalité à proprement parler : la réalité sensible, si elle existe comme telle, doit nécessairement être rapportée à l'intelligible. Être reconnu comme la *vraie réalité* ne veut pas dire être la seule, au contraire de ce qui était le cas entre l'être mobile et l'être immobile du mouvement, mais manifeste une prééminence ontologique de l'une à l'autre. L'absurdité des paradoxes de Zénon nous indique, comme chez Foucault, l'état pré-discursif et hypothétique du rapport, ce point anhistorique grâce auquel l'histoire est possible : si Zénon, initiateur de la métaphysique, n'est pas lui-même métaphysicien, c'est qu'en ce point crucial apparaissait du jeu, un choix possible, une autre voie – celle précisément dans laquelle s'engage Bergson. Si l'on peut mesurer l'écart entre ces frères que sont Zénon et Bergson, c'est bien, ainsi, dans la pointe d'agacement ou d'amertume qui caractérise le ricanement du second. On comprend, grâce à lui, l'anathème quasi-social dont est frappé la notion commune de métaphysique, comme occupation oiseuse et vide de sens, dans l'inanité de ses problèmes, dans la vacuité de ses résolutions. Bergson en rit, mais le déplore ; car, loin de les déclarer ineptes en elles-mêmes, il reprend à son compte le projet et l'ambition de la métaphysique. Il y a une illusion des métaphysiciens, qui ne se confond nullement avec une illusion de la

métaphysique elle-même. La métaphysique qui voit son couronnement et sa fin dans la trouvaille de la durée doit faire retour à l'origine pour être refondée, commencée à neuf. Bergson va reconfigurer les partages, redéfinir les distinctions : il voit dans la séparation du sensible et de l'intelligible un *geste* qui vient pallier ou prolonger les insuffisances nées du mauvais partage de l'immobilité et de la mobilité vis-à-vis du mouvement. On a été forcé de séparer la réalité en deux, en créant de toute pièce un niveau de réalité dit « intelligible » qui corresponde à l'immobilité que réclame nos habitudes de pensée. Bergson va ensuite rassembler les deux niveaux : il n'y a pas, d'un côté, une réalité mouvante mais inconnaissable, et de l'autre une réalité connaissable mais fixe ; il y a une seule réalité, à la fois mouvante – voire mouvement – et connaissable. Non seulement la réalité est le mouvement même, mais en outre elle est connaissable par le mouvement circulairement réflexif qui nous en donne l'intuition immédiate. Bergson souscrit donc à l'exigence métaphysique qui est de *croire* au réel, et de décider pour lui, nécessairement, d'un lieu, d'une adresse. Mais plus encore : la métaphysique, en l'identifiant comme telle, en l'extériorisant vis-à-vis d'elle-même, reconnaît à la « réalité » une existence de combat : *la réalité est mouvement* est un discours qui se pose contre un autre qui dirait : *la réalité est immobilité*. Il ne peut donc y avoir de « réel » neutre qui ne soit instantanément, automatiquement, investi. Tout se passe pourtant comme si, dans sa croyance au réel, la métaphysique en faisait une entité ou un principe qu'elle dégage au moins analytiquement de l'adresse qu'elle lui assigne : la « réalité » est cet avatar polémique, et par là même dénaturé, du milieu. Pour en défendre la légitimité, il faut le nommer, en délimiter les contours, le faire sortir de lui-même et de soi-même. La « réalité », en tant que catégorie polémique et discursive, contredit de fait ce qu'elle prétend désigner par le simple fait qu'elle prétend *désigner* « quelque chose ». Quand bien même l'enjeu serait, contre ceux qui voudraient la fixer, la figer, en des déterminations extérieures, « qualité définissable, forme ou essence, fin » dit Bergson – et on aura beau proclamer que la réalité ne doit pas avoir de lieu, ou que le lieu de la réalité est précisément de ne pas en avoir, puisqu'il est « partout » – le fait est

qu'on parle d'elle, qu'on veut défendre cette indétermination ; ainsi la matière comme fonction d'indétermination chez Aristote devient ce qui est, à la limite, le plus indéterminé, le plus sans-forme possible ; bref, on en fait quelque chose, un substantif, et, même, une *substance*⁷². La « réalité », en tant qu'objet du discours, ne peut exister indépendamment de l'enjeu polémique qui, à distance, la réduit à des *opinions* antagonistes et irréconciliables. Dans cette arène dialectique, immobilité et distinction du sensible et de l'intelligible d'un côté, mobilité du mouvement et mouvement comme réalité de l'autre, forment une nouvelle antithétique de la raison, à ceci près que, au contraire de l'antinomie kantienne, le cercle de l'immédiat organise la lutte de telle sorte qu'elle se trouve gagnée d'avance ; le match est truqué. Il y a, dans le mouvement même de l'émergence de la durée, interdépendance, réciprocité d'engendrement – rapport ; et le vainqueur triomphe sans combattre.

⁷² Cf. « La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, PUF. La reprise du terme jargonnel et conceptuellement lesté de « substance » sonne étrangement sous la plume de Bergson ; il s'agit en fait clairement d'une provocation quelque peu amusée – « Qu'ils se rassurent ! », *ibid.* p. 167. Ce qu'il y a de « rassurant » pour nos habitudes de pensée, réside dans le *même* que cette notion connote. Mais il s'agit là d'un autre type de même : l'exigence radicale de l'intuition, la mise au jour des absurdités concernant la réalité du mouvement et la réalité qui est mouvement est venue faire un travail de sape sur ces habitudes – habitudes métaphysiques, mathématiques, toutes attitudes de l'intelligence effectuant les mauvaises distinctions – et a semblé récuser toute idée de même. Or le paradoxe du mouvement entendu comme critère différenciant d'une réalité générale réside dans le fait que, du fait même de son caractère polémique, il rejette son contraire : la réalité est mouvement, or le mouvement n'est pas l'immobilité et en est même mutuellement exclusif, donc la réalité n'est pas l'immobilité – l'immobilité n'est pas réelle. (Le tout ce qui est a nécessairement des limites, des contours, et rejette à ses franges, à l'instar de la raison « aliénant » la folie, tout ce qui n'est pas lui.) Il y a une signification plus haute du même qui se confond avec ce rejet de l'immobilité : « [La solidité du changement] est infiniment supérieure à celle d'une fixité qui n'est qu'un arrangement éphémère entre des mobilités. » – *Ibid.*, p. 167. La substantialité du changement découle du paradoxe propre à la durée : une continuité de changement, un changement perpétuel, un mouvement qui n'a pas de fin. L'*infini* de la durée, on va le voir, le fait que, en elle, dans son déroulé de processus, le changement, le mouvement – récusant à leur plus extrême radicalité tout état, toute fixité –, n'ont ni fin, ni début, consacre par là-même l'absolue solidité, la « substantialité » du changement (et donc de la réalité en général) : le changement ne change pas, car si tel était le cas il ne pourrait changer qu'en se dénaturant en son contraire, ce que la tradition a précisément appelé « substrat ». Or la force du tour dans sa radicalité masque toutefois quelque chose : on est ici strictement sur le plan spéculatif ; car si tout cela peut être dit de la *notion* de changement, tout changement concret, en revanche, pour apparaître, pour être changement, ne doit cesser de changer, et ne doit cesser de changer en tant que changement, il doit *demeurer* un changement. Comment ne pas railler, alors, à leur tour, les railleries deleuziennes refusant de voir, sous l'aveuglement d'une fétichisation de la différence, le même dans l'autre et l'autre dans le même ? – cf. *Différence et répétition*, PUF, p. 384 notamment.

Chapitre II

L'infini de la durée

Qu'était-ce que le temps ? Était-ce, après tout, un fleuve s'écoulant sans interruption ? N'était-ce pas plutôt un mouvement procédant par saccades, maintes fois ressemblant aux eaux presque immobiles d'un lac, même d'un marécage, reposant sous le nuage nuancé de la pénombre, puis de nouveau comme une cataracte grondante, jaillissant dans une écume irisée, scintillante, comme une marée qui submerge tout et s'écoule en mugissant ?

Hermann Broch, *La mort de Virgile*.

I. Impossible instant ?

Le cercle de l'immédiat suppose et aboutit, du fait de l'absurdité qu'il révèle, à rejeter hors de la durée l'immobilité, la fixité, la stabilité. Toute immobilité se confond avec la *fin* de la durée, il y a rapport mutuellement exclusif entre les deux : la

durée est ce passage, cette transition, ce progrès, cet *entre*, ce *milieu*, cette mobilité enfin qui sépare et relie deux termes, deux immobilités. L'immobilité est instant, dans la fiction du temps spatialisé ; mais vis-à-vis du temps réel, l'instant est « quelque chose qui n'existe pas actuellement, mais virtuellement. L'instant est ce qui terminerait une durée si elle s'arrêtait. Mais elle ne s'arrête pas. Le temps réel ne saurait donc fournir l'instant ; celui-ci est issu du point mathématique, c'est-à-dire de l'espace. »⁷³ « Toute durée est épaisse, insiste Bergson, le temps réel n'a pas d'instant. »⁷⁴ Et encore : « L'indivisibilité du mouvement implique donc l'impossibilité de l'instant [...]. »⁷⁵ Dans l'économie discursive du rapport qui la fait surgir pour l'exclure immédiatement du côté de l'irréalité, l'immobilité est ce produit illégitime du recouvrement de la durée par le masque de l'espace : en plaquant la trajectoire passée décrite par le mobile une fois le mouvement achevé sur le mouvement lui-même dans la plénitude de présent qui est le sien, on s'imagine que le mobile *est* (actuellement) en chacun des points successifs de la trajectoire alors qu'il n'y est que virtuellement, « il y *pass*e, ou, en d'autres termes, il *pourrait y être*. Il y serait s'il s'y arrêtait ; mais, s'il s'y arrêtait, ce n'est plus au même mouvement que nous aurions affaire. »⁷⁶ Et, en dernière analyse, il n'y a même pas de mobile, pas même de substrat ! « Il y a des changements, mais il n'y a pas, nous dit Bergson, sous le changement des choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile. »⁷⁷ Cette absence de substrat ou de mobile, conséquence de l'indivisibilité du changement, du mouvement, est la condition de sa substantialité. En raison de cette indivisibilité, donc, de cette simplicité, toute suite successive d'immobilités $C, C_1, \dots, C_n, \dots$ placées sur le segment AB décrit par le mouvement qui va de A en B entraîne la formation d'une série successive de

⁷³ *Durée et simultanéité*, PUF, pp. 51-52.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁵ *Matière et mémoire*, p. 212.

⁷⁶ *La pensée et le mouvant*, p. 158.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

mouvements $AC, CC_1, \dots, C_{n-1}C_n, \dots C_nB$.⁷⁸ L'argument de Bergson consiste à souligner que l'interposition d'intervalles « entre » les termes de la trajectoire revient à pluraliser d'autant le mouvement sur lequel on l'applique ; on a alors affaire à plusieurs trajectoires distinctes, et donc à un nombre correspondant de mouvements distincts : « Supposer que le mobile *est* en un point du trajet, c'est, par un coup de ciseau donné en ce point, couper le trajet en deux et substituer deux trajectoires à la trajectoire unique que l'on considérait d'abord. C'est distinguer deux actes successifs là où, par hypothèse, il n'y en a qu'un. » Et encore : « [...] La ligne peut être divisée en autant de parties qu'on veut, et c'est toujours la même ligne. De là on conclura qu'on a le droit de supposer le mouvement articulé comme on veut, et que c'est toujours le même mouvement. »⁷⁹ Mais comme la stratégie argumentative de Bergson vise à démanteler l'illusion de la fausse distinction entre mobilité et immobilité du mouvement, ce recouvrement de la durée-mouvement par l'espace-ligne, du fait qu'il n'est pas conscient de lui-même, doit, dans sa perspective, être dénoncé : pour lui, si l'on tient encore à manipuler légitimement la notion de mouvement, ce qu'il est juste et vrai d'appeler « mouvement », *il faut distinguer* deux mouvements partout où il y a arrêt « intermédiaire » – qui lors, de fait, n'est plus « entre », « au milieu » du mouvement, mais marque les limites *extérieures* de plusieurs mouvements aux distinctions reconfigurées. Or, il s'agit ici d'un autre avatar du geste (métaphysique) bergsonien, d'un choix qui dépend de l'orientation du mouvement qui est le sien. Contre l'illusion qui voit un seul mouvement divisible, il faut voir plusieurs mouvements distincts et indivisibles. Si l'on divise le mouvement, en réalité, ce n'est pas le *même* ; car l'on ne peut diviser qu'un tout dont les parties lui demeurent indifférentes. Ce que l'on divise ainsi, c'est nécessairement de l'espace – et l'on divise selon le schème spatial de la distinction, aboutissant à une multiplicité quantitative. En revanche, le temps, le mouvement, le changement réels, la durée, est une simplicité, un tout indivisible sans parties, ou plutôt dont les parties ne peuvent

⁷⁸ Cf. *L'évolution créatrice*, p. 308-309.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 309.

être distinctes que rétroactivement : ainsi figées, solidifiées, se détachant entre elles, se singularisant, elles se détachent et se singularisent de la durée elle-même, s'en extériorisent. Mais dans la durée, elles se distinguent incessamment sans être distinctes ; et de la même manière qu'il n'y a pas de mobile qui bouge, « elles » n'existent pas, ce qu'il y a, dans la durée, c'est une activité, un processus perpétuel de fusion, d'indistinction spatiale mais de distinction en durée.

L'illusion dénoncée par Bergson ne consiste donc pas tant dans le fait de séparer, de diviser la durée – une durée, un mouvement –, que dans celui de la diviser sans se rendre compte qu'on la dénature, c'est-à-dire qu'on la divise selon l'espace, quantitativement – c'est là ce que requièrent les nécessités vitales, celles du langage et de la société, de l'action en somme, légitimes en soi – alors que non seulement elle est le schème d'un autre type de distinction, qualitative, mais elle est en outre la distinction qui se distingue elle-même d'avec cet autre schème de la distinction qu'est l'espace.

Comme on l'a vu, rien de moins évident que le geste qui affirme, sous le signe même de l'évidence : « ce n'est pas la même chose ». Que veut donc dire Bergson lorsqu'il assure que « ce n'est pas le même mouvement, ce n'est pas la même durée » ? Dire « c'est la même chose ; ce n'est pas la même chose » suppose que l'on rapporte ce qui est présentement considéré et objet du discours à une *autre* chose, qui fonctionne alors comme repère à partir duquel on évalue la ressemblance. Cette « autre chose », repère de l'évaluation, fournit un critère normatif et différenciant, un concept ; l'enjeu est de déterminer si ce que l'on évalue correspond, ou non, à ce concept pris comme norme. Mais il y a ici quelque chose de plus : l'enjeu n'est pas simplement de déterminer s'il s'agit ou non d'un mouvement ou d'une durée, en général, mais si *ce* mouvement – ceci que l'on appelle « un mouvement » – est réellement *un* mouvement : s'il s'avère que ceci que l'on appelle « un mouvement » est, en réalité, *plusieurs* mouvements, il y a, du fait même de la notion *réelle* de mouvement et de la radicalité qui la distingue, illusion.

Ce qui est en jeu, ce n'est pas tant l'immobilité, que le statut ontologique que l'on est prêt à lui accorder. Le cercle de l'immédiat qui met au jour la durée vise à rattraper la bride de l'intelligence, qui va trop loin en lui accordant d'emblée une « existence » bien problématique. Celle-ci est en effet le lieu d'une tension, du fait de l'irréductibilité du rapport qui distingue l'immobilité de la mobilité ; pas de compromis possible, il faut choisir : l'« existence » ou la réalité de l'immobilité suppose *de facto* l'irréalité de la durée – et réciproquement. C'est pour cela que, pour *affirmer* la durée, Bergson se doit de *refuser* l'immobilité. Mais ce refus est très particulier. À supposer qu'il y ait un mobile, Bergson ne nous dit que celui-ci *n'est pas* en chacun des points successifs de sa trajectoire que pour préciser aussitôt son propos en indiquant qu'il *pourrait y être*, qu'il *y aura été* une fois le mouvement accompli et la trajectoire parcourue. Parler de mobile, de trajectoire, de points successifs singularisés, d'ailleurs, c'est se placer dans la dimension du temps spatialisé où le mouvement a déjà trouvé sa fin, où il a déjà tracé le dessin qui le fait apparaître : parcourir une trajectoire, pour un mobile, c'est toujours *re*-parcourir, et, donc, parcourir à rebours, rétroactivement. Or, comme on l'a déjà vu sur un autre plan, l'*in*-divisibilité qui nie la divisibilité, certes la refuse, mais est produite à partir d'elle, l'indivisibilité est ce que nie la divisibilité, mais est surtout ce qu'elle ne peut pas ne pas nier pour se constituer en tant qu'indivisibilité. « C'est toujours d'un seul bond, avertit Bergson, qu'un trajet est parcouru, quand il n'y a pas d'arrêt sur le trajet. Le bond peut durer quelques secondes, ou des jours, des mois, des années : peu importe. »⁸⁰ Ou encore : « On ne voit pas que la trajectoire se crée tout d'un coup, encore qu'il lui faille pour cela un certain temps. »⁸¹

Mais, il faut bien se demander, pour qui, selon quel point de vue, sous quel rapport la durée émerge-t-elle dans une variabilité de tension et d'extension, et sous quel autre surgit-elle dans sa simplicité virginale d'acte ? Le bond indivisible,

⁸⁰ *La pensée et le mouvant*, p. 159.

⁸¹ *L'évolution créatrice*, p. 309.

indécomposable, inanalysable de la durée ne doit-il pas enjamber les divisions, les nier, les rassembler dialectiquement – les indifférencier – pour apparaître comme simple, dans la pleine positivité de lui-même, mais toujours secrètement lesté de négativité ? Cela ne montre-t-il pas que le divisible, négatif de l'indivisible, doit lui être *nécessaire* ?

II. Bergson généalogiste : l'illusion du possible

En réalité, chez Bergson lui-même, il faudra dégager deux notions de durée, deux notions d'instant ; d'un côté, une notion de durée et une notion d'instant qui s'opposent, et, de l'autre, une notion de durée et une notion d'instant qui se confondent, viennent à s'identifier l'une à l'autre. Tout cela en raison du fait que, dans le premier cas, l'opposition est, au plein sens hégélien du terme, *dialectique* : la durée est un acte de « synthèse »⁸².

Dans le premier cas, l'opposition de la durée et de l'instant se déduit clairement du cercle de l'immédiat et de tout ce qui précède. L'instant est ce qui correspond aux limites de la ligne tracée une fois le mouvement accompli : il vient marquer les termes, aux deux extrémités, par quoi le mouvement commence et à quoi, vers quoi il aboutit. Or il s'agit là d'une manière de parler : dans la durée, en lui-même, le mouvement ne commence ni ne finit. Deux infinis s'opposent, mais entrent en rapport : d'un côté l'infiniment divisible – ou la divisibilité à l'infini – de l'espace, et de l'autre l'indivisibilité de la durée, qui est une activité de distinction perpétuelle, à l'infini : ce qui hors de la durée se singularise spatialement et

⁸² « Force est donc bien d'admettre, écrit Bergson, qu'il y a une *synthèse* pour ainsi dire qualitative, une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres, une unité analogue à celle d'une phrase mélodique. [...] Il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la *synthèse* de ces positions. » – *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 83. Nous soulignons.

rétrospectivement, en elle se distingue et ne cesse jamais de se distinguer, de changer – toute stabilité ou fixité obtenue par distinction serait aussitôt remise en cause par le changement qui la porte au-delà d'elle-même, qui la fait devenir autre qu'« elle-même » avant même qu'elle n'ait le temps d'*achever* son devenir ou procès d'altérisation, avant même qu'elle n'ait le temps de devenir elle-même dans l'altérité à soi ; il n'y a pas de soi, rien qui devient soi, rien qui devient autre, rien qui change, mais tout ce qu'il y a c'est *du* changement, il n'y a rien de distinct, tout ce qu'il y a c'est *de* la distinction. Ce qu'on appelle « instant » est le produit d'une distinction spatiale ou singularisation qui fixe arbitrairement le cours de la durée, et *réalise du possible*. L'instant, vis-à-vis de la durée, au milieu de la durée, ne peut être qu'un arrêt « virtuel », c'est-à-dire qu'il n'est pas, mais pourrait être si la durée s'arrêtait – mais elle ne s'arrête pas. Seule la durée est actuelle, c'est-à-dire présente, la durée n'est pas, mais passe, et comme la durée est la réalité même et la réalité la durée même, seule la durée *existe* ; tandis que l'instant, occasion d'une illusion rétrospective, image photographique d'un passé – bout congelé et inerte de durée, portion de la trajectoire, qui est la trace du mouvement une fois accompli – est aussi ce qui permet d'anticiper sur l'avenir comme répétition du même ; or il ne peut s'agir là que de *l'avenir du passé*, c'est-à-dire du passé tout court, en tant qu'il est révolu. Lorsque le véritable passé se perpétue tout entier dans le présent, le véritable avenir, lui, imprévisible – la vie est « imprévisible création de nouveauté » – ne peut apparaître qu'une fois là, actuel et réel, présent ou passé, constatable seulement sous forme de rétrospection ou rétroprojection. Le réel, ou l'actuel, reflue donc sur le possible ; le possible, c'est le réel, *plus* l'acte qui le rétroprojette ; et même, le possible se crée à mesure que la réalité elle-même s'élabore et nie sa propre impossibilité – le possible n'étant que la négation *de facto* de cette impossibilité hypothétique. C'est à effectuer le mouvement inverse que l'on sombre dans l'illusion : on veut à toute force aller du possible au réel, et contempler l'image virtuelle d'un possible qui serait la préformation de l'avenir dans le présent. Comme l'illusion se confond toujours avec sa désillusion, Bergson ne s'attache pas seulement à examiner

ces deux notions, à en cerner les rapports, mais il procède à une véritable généalogie de l'idée de possible, par laquelle il montre, dans sa distinction circulairement orientée, en durée, comment l'on passe subrepticement de la légitimité de l'un à l'absurdité de l'autre, de l'idée toute négative et « évidente » du possible – en tant que négation de l'impossibilité d'une réalité actuellement constatable –, qui est un truisme, à cette idée dénoncée d'une préformation ou d'une préexistence à l'état latent du réel actuel dans *son* passé, qui est une illusion, que Bergson désigne comme « valeur rétrospective du jugement vrai », « mouvement rétrograde du vrai », « mirage du présent dans le passé »⁸³.

III. Deleuze ou la ventriloquie du virtuel

Deleuze ne cesse de prétendre que c'est chez Bergson, au plus haut point, que s'opère une critique du possible au profit du virtuel. Bergson – ou Bergson-Deleuze – distinguerait deux couples notionnels : d'un côté le possible s'opposant au réel, de l'autre le virtuel s'opposant à l'actuel, le virtuel s'opposant radicalement au possible puisque virtuel et actuel sont tous deux réels tandis que le possible, pouvant être actuel, ne peut être réel⁸⁴. Or, pour plus de clarté et de précision, il faut d'emblée distinguer Bergson de Deleuze ; réinsuffler vie, redonner chair et sang à la marionnette-Bergson dont Deleuze se sert pour son numéro de ventriloque.

Asserter que Bergson critique *le* possible au profit d'un virtuel qu'il valoriserait est non seulement doublement faux – mais c'est en outre une mystification. Rien n'empêche d'effectuer cette distinction, rien ne dit *a priori*

⁸³ Cf. *La pensée et le mouvant*, pp. 14-18 ; « Le possible et le réel », pp. 109-116.

⁸⁴ Pour tout le développement sur Deleuze qui va suivre, cf. *Le Bergsonisme*, PUF, en particulier pp. 99-101 ; et *Différence et répétition*, en particulier pp. 269-274.

qu'elle soit illégitime – mais ce n'est tout simplement pas ce que fait Bergson, il fait même tout le contraire. Comme on l'a dit, Bergson ne critique nullement *le possible*, mais il *distingue deux sens de possible* : le premier sens, qu'il accepte puisque c'est un truisme, est compris comme non-impossible et identifié au réel, le second sens, déprécié, dévalorisé, dénoncé comme l'occasion d'une illusion, est précisément ce qu'il appelle du nom de *virtuel*. Bergson, certes, ne va jamais explicitement employer le premier sens du possible, distingué pour les besoins du raisonnement, dont on verra que, tout simplement, c'est parce qu'il est extrêmement problématique : lorsqu'il dira « le possible », il faudra toujours entendre « le (deuxième sens de) possible » ; en revanche, « virtuel » et « possible » (au second sens) sont toujours employés comme *synonymes*, étant systématiquement opposés au réel, qui, lui, est toujours actuel.⁸⁵ Le partage qu'allègue Deleuze est donc tout à fait erroné – non pas, encore une fois, en soi, mais parce qu'il prétend le lire chez Bergson : en effet, chez celui-ci, loin de s'opposer au possible, le virtuel s'identifie à lui et se trouve automatiquement déprécié. Car qu'est-ce au fond, pour Bergson, que le possible-virtuel ? C'est l'occasion de l'illusion – c'est l'immobilité que, indument, l'on suppose « sous » le mouvement : les positions du mobile, le long de la trajectoire qu'il *re-parcourt*. La même logique de rétrospection qui nous fait nous représenter un possible comme image virtuelle du réel dans le passé nous fait ainsi croire à des positions – *au moins* virtuelles – du mobile qui effectue le mouvement. Nous disons que le mobile *pourrait s'arrêter* en chacun des points successifs du mouvement, mais en réalité, nous confondons la mobilité du mouvement s'accomplissant avec la trace qu'il a laissée *une fois le mouvement accompli* – et donc, remarquons-le, une fois que la durée *s'est arrêtée*, il faut donc bien qu'elle s'arrête –, puis nous rétroprojetons un « mobile » qui, n'étant que l'image substantialisée de la réalité actuelle surgie à l'instant même où la durée s'arrête, va *être* en chacun des points singularisés de la trajectoire ainsi obtenue ; on pourra dire aussi que le mobile est, sur la ligne, l'image

⁸⁵ Par exemple, à l'état pur (nous soulignons) : « [La logique de rétrospection] ne peut pas ne pas rejeter dans le passé, à l'état de *possibilités ou de virtualités, les réalités actuelles* [...]. » – *La pensée et le mouvant*, PUF, p. 19.

découpée de chaque point successif qui se juxtapose au suivant. Bref, les singularités ainsi obtenues, en tant que positions du mobile sur lequel il est successivement, ne peuvent être que *virtuelles* – qu'on vienne à les isoler, on obtiendra alors autant de mouvements distincts correspondants aux intervalles bornées par ces arrêts de la durée, singularités virtuelles qui se sont actualisées, et par là même réalisées. Mais en réalité, dans la durée, il n'y a pas de mobile, mais seulement *du* mouvement, il n'y a pas de substrat, mais seulement *du* changement – c'est pourquoi Bergson ne peut que rejeter le virtuel, qui est comme le réservoir dans lequel, tapis dans l'ombre, les immobilités et les états contredisant la durée, déjà là, préformés, attendent patiemment d'être actualisés par un arrêt de la durée qu'ils créent du seul fait de leur avènement, de leur « être-là ». Le virtuel est un *risque*, il indique un danger : parler de virtuel ou de virtualité – et encore plus au moyen de substantifs – c'est déjà se placer dans une tournure d'esprit dans laquelle la durée devient *ce qui pourrait s'arrêter*. Mais la durée ne s'arrête pas. Chez Bergson, insistons-y, tout est mouvement – y compris l'illusion : ce qui le gêne n'est ni le virtuel en soi, ni l'actuel en soi, mais le mouvement qui, dans les deux sens, va de l'un à l'autre, le glissement qui voit conjointement dans le virtuel de l'actuel préformé, dans l'actuel du virtuel réalisé. Or cette tendance ou attitude de pensée, cet illégitime mouvement de l'esprit est déjà inclu et comme déposé dans la notion même de virtuel qui le met au jour.

Ainsi, comment donc Deleuze peut-il avoir une lecture qui contredit autant ce que dit formellement Bergson lui-même ? Deleuze se serait-il « trompé » ? Comment se fait-il qu'il n'ait pas « compris » ? En fait Deleuze a bel et bien compris, et finement, ce qu'était la durée ; il a compris – implicitement du moins – le paradoxe qui la problématise. Sauf qu'au problème de la durée il fait subir, mystificateur, un déplacement qui fait naître d'autres problèmes encore. En fait, ce n'est pas Bergson mais bien Deleuze qui valorise la notion de virtuel – et ce parce qu'il s'intéresse aux *singularités*. La question de Bergson est : « Comment faire advenir le nouveau, l'irréductible, l'imprévisible ? » ; sa réponse est : « En abaissant tous les masques,

toutes les médiations qui nous dissimulent réflexivement l'immédiat. Le nouveau *est*, c'est la vie, la durée, la réalité même. ». Sa métaphysique est sans ontologie, et doit nécessairement l'être – c'est un appel, une exigence ; il entr'ouvre la porte, mais nous laisse sur le seuil : à nous, à nous seuls, par nous-mêmes, de nous-mêmes, de nous retrouver nous-mêmes, à nous de nous baigner dans l'immense. Qu'on se débrouille ! Il n'y a rien d'autre à dire là-dessus. Deleuze, de son côté, demande : « Qu'est-ce qui *est* (nouveau) ? » ; sa réponse ne se fait pas attendre : le singulier ; (son ontologie est sans métaphysique, c'est-à-dire sans « souffle »). Mais c'est là que les problèmes commencent, car ce qui est – ce qui doit être, ce qui peut mériter à être – ne peut être que nouveau. Il se voit donc obligé de *distinguer* ; distinguer deux (et même trois !) sens de répétition, distinguer la libre et espiègle Différence du carcan moralisateur du Même. On pourra, certes, à la rigueur, parler de « répétition » dans la durée ; mais ce sera pour ajouter aussitôt qu'il n'y a aucune « chose » – suppôt de l'Identique, de l'Égal, du Semblable, de l'Analogie ou de l'Opposition, comme on voudra – qui se répète⁸⁶, comme il n'y a, vis-à-vis des changements et mouvements réels, aucune chose qui change ou se meut. Si l'on dit que ce sont des singularités qui se répètent, on reste *hors* de la durée, aux extrémités qui la bornent et la contredisent, on est dans la répétition du même, répétition mécanique et matérielle.⁸⁷ On est donc forcé d'imaginer une *autre* répétition, « psychique » et « métaphysique » celle-là, qui continuellement décale les singularités vis-à-vis d'elles-mêmes, qui sans cesse les altère, les fait devenir autres qu'elles-mêmes, autres à elles-mêmes, ne leur laissant jamais le temps d'*être* (soi) – pas même un soi-autre, un soi-même comme un autre.

⁸⁶ « De toute façon, écrit Deleuze, la répétition reste extérieure à quelque chose de répété, qui doit être posé comme premier [...]. » – *Ibid.*, p. 376.

⁸⁷ Ce n'est là qu'un moment du rapport : Bergson lui-même fluidifie les distinctions, sans les abolir ; le problème n'est pas la répétition en tant que telle, mais le rapport mouvant que la matière entretient avec la durée et la vie – étant durée à son plus bas degré-limite d'extension (*Matière et mémoire*) et mouvement inverse de la vie qui progresse par la résistance qu'elle lui oppose (*L'évolution créatrice*) : comme le mouvement et l'immobilité, le rapport de la durée et de la vie à la matière montre qu'elle s'intègre à elle en s'y opposant.

En insérant l'inerte dans le vivant plutôt que le vivant dans l'inerte, Bergson peut dire que « le monde inorganique est une série de répétitions ou de quasi-répétitions infiniment rapides qui se somment en changements visibles et prévisibles. » – *La pensée et le mouvant*, p. 101. Or il n'empêche que l'imprévisibilité des changements, elle, suppose un rapport nécessaire à la vie.

C'est pourquoi Bergson est le plus radical lorsqu'il affirme que la durée nie en elle toute possibilité de singularité : la durée est flux, fusion perpétuelle. Il ne peut y avoir de singularités dans la durée, car celles-ci naissent d'un mouvement qui les ramène de l'extérieur – des limites, bornes et arrêts de la durée – vers l'intérieur selon une logique de rétrospection. S'il y avait des « singularités » – et ce n'est là qu'une façon de parler puisque, par définition, il ne peut y en avoir – elles se fondraient et se confondraient sans cesse en un seul et unique flux, et donc cesseraient par là-même d'être des singularités. Le pas de funambule qu'entreprend Deleuze, vis-à-vis de la durée, consiste à toute force à vouloir *partir des singularités* – c'est-à-dire, semble-t-il, à prétendre reconstruire du mouvement avec des immobilités, précisément l'illusion que dénonce Bergson. Mais ce n'est pas assez dire, car Deleuze entend se prémunir de l'illusion en désolidarisant les singularités de l'immobile, en leur faisant échapper à l'ordre du même : les arrêts de la durée, en tant que virtuels – c'est-à-dire là où elle *pourrait* s'arrêter – sont encore du mouvement ou, plus exactement, une différence se différenciant d'elle-même. Parler de virtuel ou de singularité ne serait donc pas sombrer dans l'illusion qui recouvre par de l'immobilité la durée pure, parce que le virtuel, tout comme la durée non-actuelle, nie précisément l'immobilité – ou le « même ». Le virtuel, lors, ne peut plus être un réservoir d'immobilités puisque la répétition dans l'éternel retour affirmant le différent exclut d'un seul mouvement tous les avatars du même. Si Deleuze ne va pas jusqu'à dire que la durée *est* virtuelle, qu'en elle, ce qu'il y a, ce sont des singularités virtuelles, celle-ci, de fait, n'a plus de raison d'être ; et le virtuel peut s'éployer de lui-même, il peut occuper cet entre-deux, cet interstice que dans sa radicalité Bergson lui refuse : il a, non pas une actualité, mais, comme l'actuel, une *réalité* propre.

Pour Bergson, donc, ce qui importe, dans le rapport entre le possible et le réel, n'est pas tant la distinction – et rappelons-le, une distinction est toujours polémique –, entre possible et réel que celle entre deux sens de possible, entre un possible-actuel se différenciant du réel seulement en idée, et un possible-virtuel non actuel transportant avec lui l'image du réel actuel dans un passé indéfini, « dans » la durée – mais, pour

cela même, dénoncé comme irréel ou illusoire. Pour Deleuze, ce qui importe en revanche est de bien insister sur la distinction entre le possible et le réel, tout en la minorant, car elle ne sert surtout qu'à souligner la distinction entre le virtuel et le possible : virtuel et actuel ne s'opposant dans les termes que pour se rassembler dans la *réalité* qu'ils ont en partage, celle-ci étant le principe différenciant qui permet de séparer le virtuel du possible. Mais non seulement le virtuel se trouve distingué du possible, mais l'actuel, aussi, se trouve alors séparé du réel : de même que la réalisation se distingue de l'actualisation, l'actualisé – ou l'actuel – doit se distinguer nécessairement du réalisé – ou du réel –, alors même que, ceci ne faisant pas débat, l'actuel est réel, a une réalité propre. L'actuel est donc réel sans être réalisé, et le réel, parce qu'il est réalisé, ne peut être actualisé sans pour autant laisser d'être, soit virtuel, soit actuel. Deleuze glisse donc, sans le dire, d'un sens de « réel » à un autre. Dans un premier temps, la « réalité de l'actuel » – et donc, aussi, du virtuel, les deux s'identifiant dans l'opposition conjointe – est le critère normatif qui doit servir à distinguer le virtuel du possible : cette *réalité* polémique commune représentant l'actuel-virtuel. Mais dans un second temps, le critère normatif qui distingue le possible du réel – à savoir la « réalité du réel », ou l'absence *rétrospective* (selon une logique illusoire) de réalité pour le possible – ne se confond en aucun cas avec le premier critère puisque, en outre, l'actuel et le réel se distinguent dans la distance qui sépare l'actualisation – qui est différence, divergence ou différenciation, c'est-à-dire création – de la réalisation – qui est conjointement ressemblance et limitation : « Car le réel, souligne Deleuze, est censé être à l'image du possible qu'il réalise (il a seulement l'existence ou la réalité en plus, ce qu'on traduit en disant que, *du point de vue du concept, il n'y a pas de différence entre le possible et le réel*⁸⁸). Et comme tous les possibles ne se réalisent pas, la réalisation implique une limitation par laquelle certains possibles sont censés être repoussés ou empêchés, tandis que d'autres « passent » dans le réel. »⁸⁹

⁸⁸ Nous soulignons.

⁸⁹ *Le bergsonisme*, PUF, p. 99-100.

C'est exactement ce que nous dirons bientôt lorsque nous caractériserons le rapport paradoxal du premier sens de possible au réel comme une différence d'idée et une identité de chose. Sauf que, et c'est significatif, Deleuze écrase le premier sens de possible – certes problématique –, sur le second et gomme la processivité de la rétroprojection, qui est exactement le même mouvement que la réalisation, mais lu *à l'envers*, les deux entrant en rapport : le réel – ou l'actuel – se possibilise – ou se virtualise – en se rétroprojetant, demeurant alors lui-même, dans le passé, mais sous forme d'*image* ou d'idée ; tandis que le possible – ou le virtuel – se réalise – ou s'actualise, ou encore redevient pleinement lui-même – en s'avancant dans l'actuel, qui peut être indifféremment passé, présent, avenir. Le possible n'étant que le réel en idée (en image, en pensée, en rêve – en désir, fantasme, chimère, fiction), on se figure que le réel, spectre reconnaissable auquel on a insufflé la vie, doit être la *même chose* que le possible mais avec quelque chose en *plus* – la réalité, précisément : « En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, prévient Bergson, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure ; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie. On ne voit pas que c'est tout le contraire, que le possible implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible n'est que l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. »⁹⁰ Ce dispositif de rétroprojection, précise en outre Bergson, est un « acte de l'esprit »⁹¹ ; et n'étant ni « inconscient » ni « conscient » au sens de « avoir à l'esprit », *spirituel*, ici, veut dire *réflexif* – circulairement immédiat. Cela signifierait-il donc qu'il y a un second acte de l'esprit, symétrique du premier et qui, pour le réaliser, fait avancer le possible dans l'actuel ?

Le possible – ou plus exactement l'*idée* de possible – *se construit* et, de fait, *ne peut être qu'une idée* : l'idée de possible ne renvoie à rien, elle est donc illusoire. Le

⁹⁰ *La pensée et le mouvant*, pp. 111-112.

⁹¹ *Ibid.*, p. 110.

mouvement de virtualisation ou de possibilisation du réel-actuel, ainsi dégagé, correspond, comme on a dit, à la *généalogie* de l'idée – qui ne peut être qu'idée – de possible. Le processus inverse de réalisation ou d'actualisation est donc, pour Bergson, déjà vicié en lui-même parce que c'est considérer ainsi le possible comme une *chose (réelle)* : c'est l'autre versant de l'illusion ; en réalité, le possible (dans le deuxième sens) *n'existe pas* : c'est une fiction, une chimère qui n'existe qu'en idée ; dans le passé, *il n'y a pas* de possible. Ainsi, virtualisation (ou possibilisation) et actualisation (ou réalisation) sont deux idées qui ne sont qu'idées, deux processus illusoire inverses, mais la seconde l'est, si l'on peut dire, d'autant plus parce que, quoique mouvement en avant, en tant que *retour* à l'actuel, elle s'appuie déjà, à l'allée, sur un mouvement sans fondement.

Pour ne toutefois pas laisser croire à une égalité dans le rapport distinctif, ce qui, par définition, ne peut être, il faudra bien considérer que la réalisation ne suppose aucun acte distinct de la virtualisation qu'elle doit nécessairement supposer ; la rétroprojection qui en idée possibilise est déjà *incluse* dans le procès qui censément, dans les choses, réalise : créer l'idée du possible – c'est-à-dire, plus exactement, vouloir de manière illégitime faire correspondre à une idée-possible différenciée une chose-possible identifiable – et créer l'idée de la réalisation – c'est-à-dire le mouvement qui fait correspondre une chose-possible (ou chose-virtuel) à une chose-actuel –, c'est tout un. Si le possible est illusoire, en revanche, il n'est pas douteux que le réel ne l'est pas, et ne peut l'être puisque c'est à partir de la pleine légitimité du réel – et du possible-actuel dont il ne diffère pas dans les choses – que se dégage l'illégitimité du (second sens de) possible.

Or, si le rapport distinctif n'oppose les termes qu'il crée que pour consacrer la défaite (ou la victoire) de l'un sur l'autre dans la lutte polémique que chacun engage pour être reconnu comme seul « réel », l'indistinction est le rapport inverse qui – comme on l'a vu déjà, par exemple, dans le cas de l'immobilité et de la mobilité – rassemble des éléments distinctifs en un mixte impur vicié par la distinction qui n'a pas été faite et qui la hante, une unité qui, toute autre que l'harmonie héraclitienne en

laquelle s'amuit leur tumulte, anesthésiés⁹², consacre de même la victoire du masque qui dissimule, la défaite du visage mis au secret⁹³ – les abîmes glissent l'un sur l'autre, mais l'un s'engouffre, se perd, dans l'autre : aucun poète n'en rattrape la chute par une stabilité interposée ou une étincelle qui enrave la continuité du mouvement. C'est ainsi que, dans l'indistinction qui recueille la virtualisation-réalisation, Bergson écrase la première sur la seconde, fait recouvrir la seconde par la première. Le mouvement généalogique qui désillusionne progresse dans la direction inverse que celle du mouvement illusoire qu'il dénonce. Voici ce que nous dit Bergson : « On croit (on a l'idée) que le possible est *moins* que le réel, alors que le possible est *plus* que le réel » – ce qui l'intéresse est la généalogie de l'idée de possible. Tandis que ce qui intéresse Deleuze, à l'inverse, est la généalogie du (de l'idée de) réel ; il fait recouvrir la possibilisation par la réalisation : « on croit que le réel est *plus* que le possible, alors que, nous dit-il, le réel est *autre* que le possible ». Là n'est pas contredire Bergson, tout au plus retourne-t-il son propos. Mais dévier ainsi le faisceau de son attention d'un angle subtil vis-à-vis de celui de Bergson lui permet de progresser dans une toute autre direction. En voulant caractériser *positivement* la réalisation – afin de l'opposer à l'actualisation – il est obligé de faire un pas de côté, et semble échouer à déjouer le piège puisqu'il le fait dans les termes mêmes dénoncés par Bergson. En fait, cela l'arrange bien, car c'est justement pour dévaloriser la réalisation, au profit de son contraire, qu'il la caractérise : tandis que Bergson *critique* ce second sens de possible, mais seulement *pour* l'opposer au premier, Deleuze, lui, d'un même mouvement *admet* cette critique *comme* critique du possible *tout court* – ce qui lui permet d'opposer ce dernier, en le dévalorisant comme

⁹² « Héraclite met l'accent sur l'exaltante alliance des contraires. Il voit en premier lieu en eux la condition parfaite et le moteur indispensable à produire l'harmonie. En poésie il est advenu qu'au moment de la fusion de ces contraires surgissait un impact sans origine définie dont l'action dissolvante et solitaire provoquait le glissement des abîmes qui portent de façon si antiphysique le poème. Il appartient au poète de couper court à ce danger en faisant intervenir, soit un élément traditionnel à raison éprouvée, soit le feu d'une démiurgie si miraculeuse qu'elle annule le trajet de cause à effet. » – René Char, Fragment XVII de « Partage Formel », *Fureur et mystère*, Gallimard.

⁹³ Les deux rapports entrent eux-mêmes en rapport, et s'échangent mutuellement dans un mouvement de distinction-indistinction, d'illusion-désillusion.

notion indivisée, au virtuel. Mais bien qu'il le dévalorise, par le simple fait de l'intégrer comme négatif dans le rapport distinctif qui l'expulse hors de lui-même, il reconnaît qu'il a, à l'instar de l'espace dans l'intuition réflexivement immédiate de la durée, et comme tout avatar du même et de la représentation, son rôle à jouer dans l'affirmation de la différence et de la plus haute légitimité du virtuel.

Si Deleuze tient tant à distinguer le virtuel du possible, c'est qu'il constate que l'on a tendance à « osciller » entre les deux – « Ruineuse, se lamente-t-il, toute hésitation entre le virtuel et le possible [...], puisqu'elle abolit la réalité du virtuel. »⁹⁴ Mais Bergson, lui, à la plus extrême limite, n'hésite même pas, il n'y laisse aucun entre, aucun interstice, il les identifie l'un à l'autre, rejetant le virtuel hors du réel, et hors de la durée. Tandis que Deleuze, dans la distinction du virtuel et du possible, se voit subrepticement amené à abandonner la notion de durée, Bergson, lui, ne *nomme* pas ce qui chez Deleuze correspond au virtuel – et pour cause !, nul besoin de le nommer puisqu'il s'agit, radicalement, de la réalité même, de la vie même. « Il y a » création imprévisible de nouveauté, l'illusion du possible n'étant qu'un avatar des nombreuses médiations qui nous la masquent. Cette distinction, comme l'est toute distinction, résulte donc d'un *choix* : pas de virtuel, pas de possible avant qu'un rapport polémiquement orienté en vienne à les distinguer.

IV. Illusion de l'illusion

Il apparaît que Bergson ne peut suivre jusqu'à ses plus extrêmes limites la radicalité que porte avec elle la notion de durée : afin de construire le mouvement qui exhibe l'illusion de l'idée de possible, Bergson se voit obligé de souscrire à l'illusion qu'il récuse par ailleurs. « Par le seul fait de s'accomplir, explique-t-il, la réalité

⁹⁴ *Différence et répétition*, p. 274.

projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain ; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation. »⁹⁵ Mais qu'est-ce donc que cette « réalité » si ce n'est une *fin* ? Dans cette phrase, qui vise à déjouer une illusion – prétendue telle –, Bergson nous livre en effet à l'état pur, presque malgré lui, la définition de la notion de « fin », qui est non seulement le résultat d'un processus, d'une « réalisation », mais en outre un résultat tel que le processus dans son ensemble se trouve polarisé, orienté, rétroactivement, par lui : cette ombre (illusoire) de la fin rétroprojetée à l'intérieur, *au milieu* du processus – « passé indéfiniment lointain » – qu'est le possible, se répand dans le tout ainsi constitué, se confond avec lui. Car si l'on assume la radicalité de la durée jusqu'au bout, on est forcé de reconnaître qu'il n'y a pas plus de « réalité » que d'arrêt ou d'immobilité : la seule réalité ne pouvant être que l'ensemble, le tout de la durée elle-même. Dans la durée, vis-à-vis de la durée, qui est mobilité pure, qui est seule réelle : pas d'immobilité, pas d'arrêt, pas d'état, de résultat, pas d'achèvement, pas d'accomplissement – pas d'instant, pas d'évènement. Rien d'achevé ou d'accompli, mais tout ne cesse jamais de s'achever – la durée ne tombe pas, mais ne cesse jamais de tomber, comme un danseur saoul, un danseur fou – tout ne cesse jamais de mourir, de finir, sans finir, sans fin. Si la durée, d'une part, est création d'imprévisible nouveauté, il faudra bien admettre que cette nouveauté même, singulière, identifiable, ne peut apparaître qu'*hors de la durée* qui la crée – ce qui, pour Bergson, ne peut être qu'illusion. Mais si la durée, d'autre part, est la réalité même, c'est qu'il n'y a rien qui ne soit pas elle, ne doit pas être elle, et qui ne puisse porter légitimement son nom propre de « durée ». La notion de durée, si elle recouvre par sa réalité celle d'instant ou d'immobilité qui prétend la recouvrir, doit nécessairement, à son tour, intégrer en elle l'instant ou l'immobilité. La torsion que l'on doit faire subir à la notion de durée provient ainsi de sa propre radicalité.

Pour Bergson, la seule acception valide du possible est celle qui le considère

⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

comme étant le non-impossible – et quoi de plus non-impossible, par définition, que ce qui *est*, qu'une « réalité » ? Loin d'opposer en soi le possible au réel, il les identifie *en tant que choses*, tout en maintenant leur indépendance *en tant qu'idées* : il les met en rapport. Mais, en raison même de ce rapport problématique, il se voit obligé d'*expliquer* cette séparation : pourquoi avons-nous, d'un côté l'idée de possible, de l'autre l'idée du réel, alors que l'une et l'autre désignent la *même* chose ? Pour être cohérent, il eût fallu, soit décider arbitrairement de récuser l'une ou l'autre notion – afin d'éviter de l'une à l'autre les confusions de plan –, soit les fondre l'une en l'autre dans une notion hybride – mais hybride seulement, répétons-le, du point de vue de l'idée. Or ce n'est pas la voie dans laquelle s'engage Bergson : il maintient la séparation, qui est celle du sens commun, entre possible et réel tout en la récusant, créant ainsi un paradoxe. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il effectue, vis-à-vis du couple possible-réel, une distinction orientée entre le plan des choses et celui des idées : « nous entendons communément, explique-t-il en somme, *par définition*, le possible comme différent du réel – or il faut bien admettre, *par définition* aussi, que réel et possible ne diffèrent pas. » Dans le premier cas, la « définition » invoquée s'engage sur le plan des idées, dans le second cas, sur celui des choses. Or c'est Bergson lui-même qui crée l'illusion qu'il dénonce, car « admettre » ou assumer contradictoirement d'un côté la différence, avec le sens commun, de l'autre l'identité, contre lui, du possible et du réel, induit nécessairement qu'il y aura un *glissement* indu de l'un à l'autre, qui sont sur deux plans différents – mais implicites – : là est l'illusion. Le sens commun, en effet, ne peut se satisfaire d'une différence qui ne soit qu'idéelle, il entend qu'à celle-ci en corresponde une autre dans les choses – d'où la rétroprojection du possible qui reflue, de la même position dans l'actuel que celle du réel qu'il occupait à un « avant » aux limites indéfinissables, « passé indéfiniment lointain », à la fois s'approchant de l'actuel au plus près sans le toucher et s'en éloignant le plus – c'est-à-dire le *tout* de la durée elle-même *moins* le terme actuel qui la singularise, la définit et l'identifie comme *cette* durée, *ce* processus. Ainsi se forme un *deuxième sens* de possible, qui est de l'idéellement préexistant, du virtuel. Or ce

possible, pour Bergson, est idéal à plus d'un titre : il est idée d'abord par rapport à un réel concret que, en tant que résultat d'un processus, il serait plus juste d'appeler *effectif* ; mais il est idée aussi par rapport au plan des choses. Le trajet de la généalogie se fait comme suit : on désigne la même chose par deux noms différents – possible et réel – ; le second a recouvert l'autre et vient y désigner l'unique « réalité » ; mais pourquoi cette différence de nom, ou d' « idée » ? Si l'on parle, en effet, d'un côté de « possible », et de l'autre de « réel », c'est qu'à cette différence de nom doit bien correspondre une différence de « chose » – à quoi *sert* donc le possible si la chose qu'il désigne est masquée, se confondant avec la chose-réalité qui la recouvre ? Il faut donc distinguer clairement, au niveau du référent, la *chose-possible* de la *chose-réalité*, auxquelles correspondent respectivement, au niveau du concept, une *idée-possible* et une *idée-réalité* de fait déjà différenciées. L'acte de distinction revient ici à une rétroprojection : on dit que le possible *c'est* le réel mais dans le passé-présent – dans le virtuel – de l'actuel considéré : si l'on dit que l'actuel *c'est* notre avenir – « Quelle sera la grande oeuvre dramatique de demain ? », demande le journaliste indiscret du *Possible et le réel* – le virtuel correspond à ce passé indéfiniment lointain qui pousse notre présent, s'avance en lui jusqu'à s'y fondre et s'y confondre ; si l'on estime au contraire que l'actuel *c'est* notre présent – l'avènement de la démocratie comme « fait capital des temps modernes », nous dit Bergson⁹⁶ – alors le virtuel est ce « faisceau de lumière » dont la source se situe aux lieux et instants exacts de l'avènement, éclairant rétrospectivement tout ce qui précède, créant par là-même un « avant » et un « après » ; si l'on déclare enfin que l'actuel est un certain *état* du passé – l'actuel-romantique vis-à-vis du virtuel-classique⁹⁷ –, il s'agit exactement du même principe, puisque l'actuel-romantique n'est « passé » que vis-à-vis d'un actuel-post-romantique qui le rejette dans le virtuel, et ainsi de suite⁹⁸. On comprend dès lors que le virtuel ne peut être qu'une *idée* : à

⁹⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁸ Or si le possible n'est que le passé lui-même, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de passé, mais plutôt que, le passé se fondant dans le présent, en durée, l'actuel qui les sépare – et donc les termes, passé et présent, ainsi apparus dans la distinction même – ne peut être qu'une coupure « artificielle »

mesure que celui-ci se désolidarise du *repère normatif* que constitue l'actuel et est rejeté dans un « avant » aux limites indéfinissables *a priori*, à mesure aussi est-il déprécié au regard du réel qui se définit par le fait que lui, précisément, ne s'en désolidarise pas : juger, évaluer – et connaître selon le concept –, c'est apprécier un rapport, c'est mesurer une plus ou moins grande distance qui rattache et sépare, une ressemblance, vis-à-vis d'une norme, ici l'actuel.

Bien entendu, c'est en vertu de l'éternel principe de l'immédiateté du cercle, dont l'un des avatars est ici cette « logique de rétrospection » que justement il dénonce, que Bergson peut remonter le fil de l'illusion en établissant, logiquement à la fin, mais temporellement au début, ce rapport problématique et paradoxal, entre un possible et un réel qui, d'un côté diffèrent en idée, mais de l'autre désignent la même chose ; car possible et réel ne peuvent apparaître comme différents et *pourtant* identiques que si la différence en idée s'est indument dramatisée en différence de chose. Aussi dans l'adhérence du mouvement d'illusion-désillusion la rétroprojection du possible, qui en marque la distinction en deux sens, est-elle déjà contenue dans le premier sens, séparé du réel en idée, mais désignant la même chose.

Les « deux sens » de possible en réalité ne font qu'un : le premier sens n'est qu'une abstraction analytique dégagée pour les besoins du raisonnement. L'on ne peut s'y tenir, et l'illusion devient nécessaire dès lors que Bergson a maintenu une *différence* dans le concept – ou dans l'idée – qui ne correspondait à rien, à laquelle ne correspondait pas de différence dans les choses – ou plutôt : il y a bien une différence

faite par notre attention (à la vie) – mais artificielle seulement du point de vue de la durée, hors d'elle, parce qu'elle se trouve ainsi limitée, arrêtée – : ce que l'on appelle « passé » n'étant que ce qui ne nous intéresse plus *actuellement* : l'actuel marquant à la limite la distance qui sépare la perception pure – c'est-à-dire l'action – du souvenir, du rêve. – Cf. *Matière et mémoire*, chapitres I à III. Dire que le possible *n'est pas*, revient donc seulement à dire que le possible-virtuel n'est pas le réel-actuel, que le souvenir, le rêve, n'est pas l'action. Bergson, ici du moins, semble n'être pas assez poète, car il y a bien une « réalité » – ou plutôt une existence – qui n'est pas celle de l'action actuellement, présentement utile : le monde des rêveries et des rêves, des désirs, des fantasmes et des monstres – tout ce que l'on appelle « penser », « imaginer », « ressentir », « s'émouvoir » – qui, pour être moins réel que l'autre, ne lui est pas moins nécessaire car c'est lui qui l'enchanté – émerveille et terrifie. Or la distinction, toujours, se fluidifie dans le mouvement propre au rapport : ainsi action et rêve sont des singularités pures, et donc abstraites, limites, le plan actuel de l'action, le plan virtuel du rêve se superposant l'un à l'autre selon une échelle intensive.

dans les choses, entre chose-possible et chose-réalité, mais cette distinction orientée revient à déprécier et rejeter comme illusoire la première au profit de la seconde, seule réelle, seule actuelle, seule effective. Non seulement on a tendance à passer du premier sens de possible au second, mais en outre surtout, on ne peut pas ne pas le faire ; le second sens de possible n'est absurde que parce que le premier l'est déjà. En effet, cette *volonté* de faire correspondre, à une différence dans le concept, une différence aussi dans les choses, loin de constituer une quelconque habitude trompeuse de pensée, est une attitude « naturelle » tout ce qu'il y a de plus légitime. Car qu'est-ce qu'une séparation d'idées qui serait en même temps une identité de chose ? Tout simplement : une absurdité.

V. Entre Bergson et Deleuze : l'existence du possible

Deleuze et Bergson, chacun de leur côté, à la fois ouvrent un chemin et mènent à des impasses. Mais entre eux s'illumine une troisième voie, mince, étroite : comme nous disions tantôt, pour penser il faut se faire vers, se glisser *au milieu*, se faufiler entre les intervalles, se lover dans les interstices. Il faut reconfigurer les distinctions, déplacer et réélaborer les partages du possible et du réel, du virtuel et de l'actuel.

L'erreur conjointe de Bergson et de Deleuze consiste, non seulement à confondre la réalité avec l'existence, mais aussi à identifier l'actuel et l'effectif – et l'existence, et l'effectif se retrouvent donc défaits et dissimulés, voués au silence et à l'invisibilité : on méconnaît ainsi leur spécificité.

Tous deux accordent une réalité à l'actuel. Ou, plus exactement : tandis que pour Bergson réel et possible (au premier sens) occupent une *même place* dans l'actuel – place qui, en réalité, ne peut revenir qu'au réel étant donné que le premier sens de possible est intenable, sa rétroprojection s'effectuant aussitôt qu'il apparaît –,

Deleuze de son côté glisse implicitement d'une réalité du réel opposé au possible à une réalité de l'actuel (et du virtuel) opposée à l'irréalité du possible, et qu'il identifie l'une à l'autre. Mais c'est uniquement pour dramatiser la distinction du virtuel et du possible que Deleuze accorde une réalité au virtuel ; virtuel et actuel, ayant la réalité en partage, voient leur opposition atténuée au profit de celle entre le possible et le virtuel qui, eux, se distinguent *radicalement*. Cette notion de virtuel, que Deleuze tire d'une réélaboration des partages bergsoniens, est, vis-à-vis de la durée qu'il est ici forcé de mettre de côté, une invention, pure et simple « création », notion fautive et abstraite – idée qui n'est qu'idée à l'instar du possible qu'il prétend dénoncer. Pour Bergson, une telle question ne se pose pas : il identifie le réel et l'actuel – mais cette indistinction, toutefois, est elle-même hautement problématique puisque la durée étant la réalité même, elle est censée nier tout arrêt, toute singularité actuelle, et la rejeter dans l'irréel. C'est ainsi que selon cette double perspective, l'on ne peut reconnaître une existence qui ne soit pas réelle, au sens bergsonien – mais qui ne soit pas non plus virtuelle, au sens deleuzien.



Bergson identifie réalité et effectivité – pas d'interstice, il n'y a que ce qui est : la réalité est là – dissimulée, il vrai ; dans le mouvement de la désillusion, dans le rapport polémique qui distingue, l'on ne peut accorder une même réalité – si ce n'est une « réalité » par métaphore, dépréciée, inessentielle – au masque qui cache et au visage caché : c'est le visage caché qui est l'« être » du masque qui le recouvre. L'impossible stase d'un possible identifié au réel provient de la nature intrinsèquement polémique de la réalité : ne peut demeurer dans l'actuel qu'un seul « véritable » réel, qu'il faut bien nommer *effectif* pour le distinguer du possible

désignant la « même » chose. Or ce sens de possible, le virtuel, image du réel-actuel rétroprojeté dans le passé, Bergson le qualifie d'illusoire parce qu'il récuse une *existence* à la chose-possible ; en d'autres termes, pour lui, l'existence ne peut être qu'effective ; et bien que possible et réel désignent la « même » chose, seule la chose-réalité, désignée par le réel, est effective – effectivement réelle.

Deleuze, de son côté, alors même qu'il déplore l'oscillation entre le virtuel et le possible, hésite lui-même entre existence et réalité – et entre réalité et actualité : le réel a, vis-à-vis du possible qu'il réalise, « seulement l'existence ou la réalité en plus »⁹⁹ nous dit-il. Mais c'est de la réalité de l'actuel qu'il s'agit ; la réalité du réel (qui en diffère bien qu'il ne le dise pas) est récusée en même temps que l'irréalité du possible qui en signale l'illégitimité. Dans le rapport polémique qui les met en balance pour aussitôt reconnaître l'un au détriment de l'autre, deux modes d'être antagonistes se font face, réel et actuel, réalisation et actualisation. Du fait de la délégitimation de la notion de possible, le réel qui lui est corrélé et auquel il aboutit par réalisation est de fait, aussi, automatiquement déprécié et délégitimé. Ne peut demeurer qu'un seul mode d'être, l'actuel – *et donc l'actualisation*, avec lesquels l'existence se confond¹⁰⁰.

Or il faut bien, pourtant, que Deleuze lui-même – puisqu'il écrit des livres – ait l'idée de la phrase qu'il écrit *avant* de l'écrire : bien entendu, la phrase-qui-s'écrit – ou qui s'est écrite – *n'est pas* celle qu'il projette – ou rétroprojette – d'écrire, mais il n'empêche qu'elle lui *ressemble* ; comme l'œuvre accomplie de l'artiste ou de l'artisan ressemble au modèle mis en œuvre : à la fois identique et différente, elle est et n'est pas son modèle. Et plus l'écart entre l'œuvre et le modèle, l'individu et le type, est important, plus puissante et impérieuse est la force avec laquelle l'œuvre pousse, déjà là, dans le possible, demandant instamment à être réalisée. Elle se fait alors comme malgré soi, et l'écrivain devient le scripteur de forces supérieures, quasi-divines : « Les belles œuvres sont filles de leur forme, *qui naît avant elles*. »,

⁹⁹ *Le bergsonisme*, p. 99 – déjà cité.

¹⁰⁰ Cf. *Différence et répétition*, p. 273.

dit Valéry¹⁰¹. Comment donc peut-on nier qu'*il y a* des œuvres, quoiqu'en elles-mêmes durées infinies, leur surgissement contingent¹⁰² ayant créée la durée singularisée qui les précède ? Deleuze, nouveau Zénon – mais un Zénon qui se prend au sérieux, qui croit à ce qu'il dit – est ainsi à lui-même son propre Diogène, son professeur de ridicule. La création, le nouveau ne tombent pas tout bonnement du ciel ; la Différence « en elle-même » est une absurdité, une nullité. Deleuze est fasciné, hypnotisé par la chair juteuse et éclatante du fruit mûr – il en oublie sa double vérité obscure : maturation¹⁰³ et pourrissement¹⁰⁴.

La réalité effective n'est pas seulement ce qui est, mais ce qui doit, ou ne doit pas, être ; et ce qui aurait pu ne pas être, non pas absolument, mais *comme tel*. Aussi pourrait-on, par suite, distinguer le réalisme et l'idéalisme en disant que le premier est la position qui consiste à n'accorder (absolument ou prioritairement) de réalité qu'aux choses – Bergson et Deleuze, en cela, seraient réalistes –, tandis que le second, à l'inverse, est la position qui consiste à n'accorder (absolument ou prioritairement) de réalité qu'aux idées. Mais réalisme et idéalisme, loin de s'opposer, en réalité s'identifient puisqu'ils s'appuient tous deux sur le vice commun hautement discutabile d'une distinction circulaire au déséquilibre inverse qui, pour le réaliste, fait pencher

¹⁰¹ *Tel Quel I*, « Choses tues II », Gallimard, p. 18.

¹⁰² « Un poème n'est jamais achevé – c'est toujours un accident qui le termine, c'est-à-dire qui le donne au public.

[...] Jamais l'état même de l'ouvrage (si l'auteur n'est pas un sot) ne montre qu'il pourrait être poussé, changé, considéré comme première approximation, ou origine d'une recherche nouvelle. [...] » – *Ibid.*, p. 190.

¹⁰³ « *Nouveauté. Volonté de nouveauté.*

Le nouveau est un de ces poisons excitants qui finissent par être plus nécessaires que toute nourriture ; dont il faut, une fois qu'ils sont maîtres de nous, toujours augmenter la dose et la rendre mortelle à peine de mort.

Il est étrange de s'attacher ainsi à la partie périssable des choses, qui est exactement leur qualité d'être neuves.

Vous ne savez donc pas qu'il faut donner aux idées les plus nouvelles je ne sais quel air d'être nobles, non hâtées, mais mûries ; non insolites, mais existantes depuis des siècles ; et non faites et trouvées ce matin, mais seulement oubliées et retrouvées. » – Valéry, *Ibid.* p. 21.

¹⁰⁴ « [...] L'Italie, comme d'autres lieux privilégiés, m'offre le spectacle d'une beauté où meurent quand même les hommes. Ici encore la vérité doit pourrir et quoi de plus exaltant ? Même si je la souhaite, qu'ai-je à faire d'une vérité qui ne doive pas pourrir ? Elle n'est pas à ma mesure. Et l'aimer serait un faux-semblant. » – Camus, *Noces*, Gallimard, p. 69.

la balance du côté des choses qui alors recouvrent les idées, et pour l'idéaliste, fait pencher la balance du côté des idées qui alors recouvrent les choses. C'est donc tout naturellement que, dans le premier cas, les choses apparaissent, vis-à-vis des idées, comme absolument ou plus réelles, et que, dans le second, les idées apparaissent, vis-à-vis des choses, comme absolument ou plus réelles. Entre l'idéalisme et le réalisme, il faut donc prôner une troisième voie, en laquelle, à la fois, tous deux bifurquent et se rejoignent : l'*existentialisme* – qui accorde indifféremment, à la fois aux choses et aux idées, l'existence. Bien qu'indistinction, le déséquilibre du rapport est maintenu : les choses, c'est-à-dire les idées-choses, les choses-idées – choses qui sont aussi idées, idées qui sont aussi choses – sont à la fois réelles et existantes, tandis que les idées pures – idées qui ne sont qu'idées –, quoique, par définition, irréelles, sont aussi, et donc uniquement, existantes. Ce nouveau rapport qui accorde une existence aux idées devra donc nous servir, au sein même du réalisme, entre Deleuze et Bergson, à accorder une existence au possible.

En fait, entre le possible et le réel la séparation est irréductible – l'on ne peut la minimiser au moyen d'une autre distinction (orientée) entre les choses et les idées ne servant qu'à privilégier les premières sur les secondes, qu'à dissimuler la séparation par l'identification, au motif que les choses, en tant que « choses », seraient par définition supérieure en réalité aux « idées ».

Dans le cas du possible et du réel, il faut bien admettre que cette distinction est inopérante. Et ce, pour la raison simple qu'elle ne permet pas de comprendre la notion inverse d'impossible. Que serait en effet, dans cette perspective, l'impossible ? Du non-possible, c'est-à-dire du non-non-impossible – ce qui est absurde. Ou, en d'autres termes, du non-réel, du non-existant – ou du non-être –, ce qui est plus absurde encore, car alors possible et impossible s'identifieraient, non pas dans le virtuel, mais dans le non-être ; pour les distinguer, on sera forcé de dire que si le possible et l'impossible ne sont pas, l'impossible est ce qui ne peut pas être, et le possible ce qui n'est pas *encore*. Identifier possible et réel, comprendre le premier à

partir du second, revient à recouvrir l'idée de possible par celle de *nécessité* – le possible *est* le réel signifie que le possible est voué, est destiné à se réaliser, que le possible ne peut pas ne pas se réaliser, qu'il se réalise toujours – et, donc, par un retournement, par celle d'*impossibilité*, à laquelle elle est censée s'opposer. Mais l'intérêt de la notion de possible réside précisément, au contraire, dans la *distance* qui la sépare du réel ; et cette distance ne se voit nulle part mieux que dans les cas où le possible ne se réalise pas, où le possible ne précède aucun réel – où le possible *échoue*.

C'est pour avoir méconnu ce qu'était véritablement le possible, c'est pour n'avoir pas compris à quoi il servait, que Bergson, dans une distinction intenable en deux sens, en a fait une illusion. En récusant le (deuxième sens de) possible, il se voit forcé d'identifier actuel et réel – alors que, par ailleurs, le cercle réflexif de l'immédiat révèle que c'est le mouvement mobile et non l'immobilité – c'est-à-dire l'actualité – qui le nie qui est la réalité même.

Grâce à Deleuze, pourtant, cette contradiction peut devenir l'occasion d'une vérité plus haute – si l'on prend garde, toutefois, à ne pas sombrer dans l'ornière dans laquelle lui-même se vautre. Car Deleuze, de son côté, a recréé – en faisant recouvrir le premier sens de possible par le second, comme un mixte impur – une notion indistinguée de possible, mais, par là même, viciée, dans le seul but de la distinguer d'une notion de virtuel qu'il a inventée de toute pièce, qui ne correspond à rien mais qui, elle, se trouve valorisée. Or l'enjeu de la notion deleuzienne de virtuel est précisément la clef qui nous aide à résoudre, chez Bergson, la contradiction signalée – à condition d'identifier à nouveau, comme l'avait fait Bergson, virtuel et possible. Ainsi apparaît une notion qui, ayant transité de Bergson à Deleuze, fait retour au premier, c'est-à-dire à la durée : produit d'une trahison, elle est, nouvellement lavée, d'autant plus fidèle qu'elle a dû être pervertie pour rendre hommage à sa radicalité. Le bénéfice de la notion deleuzienne de virtuel est en effet d'accorder une légitimité propre à ce qui, dans la durée, correspondrait à ce qui, hors d'elle, la nie. Hors de la

durée : une singularité actuelle, arrêt effectué et effectif – dans la durée, ce qui fait d'elle qu'elle est durée, ce qu'« est » la durée elle-même : ce que Deleuze appelle « différenciation d'un Simple ou d'un Pur ». ¹⁰⁵ Mais « correspondrait » seulement – car Deleuze se voit amené, lorsqu'il parle de virtuel, à laisser de côté la durée. Il considère « le virtuel » en lui-même, alors qu'il n'a de sens que vis-à-vis de la durée qu'il problématise. Il faut donc *traduire* la notion deleuzienne de virtuel en termes de durée, et traduire en termes de singularités une durée qui, en tant qu'activité incessante de fusion et d'interpénétration, est censée précisément nier les singularités. Or dans la durée, *il y a* des singularités – mais elles sont *virtuelles*, c'est-à-dire *possibles*, car obtenues rétrospectivement à partir d'une singularité qui *arrête actuellement* la durée et la polarise, la singularise comme fin ¹⁰⁶.

Prenons les choses à l'envers, et il apparaîtra clairement que toute réalité, pour être effective, suppose la possibilité de l'échec du processus – acte indivisé de durée – qui la fait advenir. L'arrêt de la durée, instant et lieu où la réalité *arrive*, crée *avant* lui, par rétroaction, la durée qui le précède et *après* lui, par anticipation, la durée qui le suivra. Cet arrêt se transforme automatiquement en arrivée, et l'ensemble de la durée se retrouve donc polarisé, par cette rétroprojection même, vers ce terme particulier, cette singularité actuelle. Dans la durée, il n'y a jamais de fin en soi ; la « fin », ce n'est pas l'arrêt en tant que tel mais l'appréciation que l'on porte sur lui, c'est-à-dire le *sens* – direction et signification – qu'a pris *pour nous* la durée dans son évaluation rétrospective. L'arrêt n'est pas en soi réussite ou échec, mais c'est le repère normatif à partir duquel rétrospectivement en juger, c'est-à-dire, dans l'ensemble de la durée, de la plus ou moins grande ressemblance ou conformité, vis-à-vis de l'actuel ou réel effectif, de l'image du réel rétroprojeté que constitue le

¹⁰⁵ *Le bergsonisme*, p. 99.

¹⁰⁶ Ainsi la singularité – ou l'instant – et la durée ont chacun deux sens qui respectivement s'opposent et se rejoignent : la singularité-durée discrète, isolable, exemplaire périodiquement ou typiquement répétable, et la durée-singularité prise dans la matière de son épaisseur, son déroulé, son développement, son évolution. Dans les deux cas, il s'agit de la « même » chose, tout dépend de ce que l'on décide de considérer comme intervalle, milieu « entre », ou comme les bornes qui le limitent.

possible-virtuel. L'arrêt effectif de la durée – l'instant, l'état, la crise, l'événement, bref, l'individu mais aussi, à l'autre extrémité, le type, au plus haut degré, à leur plus haute intensité –, s'il n'est pas le changement, par le *contraste* qu'il produit en son milieu (différence de différence, changement de changement) est en revanche ce qui permet de le reconnaître : l'actuel, tout comme le virtuel – puisqu'un arrêt actuel qui singularise et polarise une durée peut se transformer en singularité virtuelle, en arrêt possible, pour une autre durée singularisée, de plus grande extension, qui l'englobe – doivent donc avoir une existence à part entière qui ne se confond pas avec la réalité effective de l'actuel : le virtuel, quand bien même ne serait-il ni réel, ni effectif, *existe*.



Il est vrai que pour faire, mieux vaut ne pas se demander comment, encore moins si c'est possible ou non ; mieux vaut ne pas se regarder agir, s'écouter parler, se dédoubler, établir rapport réflexif entre soi et soi, mais rétablir une unité dense, pleine, indivisée, *simplement* faire¹⁰⁷ ; il est vrai que le danseur aura bien du mal à s'élaner s'il doit se fixer et penser au nombre indéfini de petits gestes techniques qui composent la continuité indivisé et fluide de son pas ; il est juste que le dessinateur aura bien des difficultés à rendre la courbure galbée d'un bras, d'une cuisse, d'un sein, s'il trace d'abord une multitude de segments rectilignes juxtaposés ; il est indéniable enfin que l'on ne peut reconstruire de la mobilité avec des bouts congelés d'immobilités – or il n'empêche, comme nous l'avons souligné plus haut, que puisque la mobilité *nie* l'immobilité, la seconde ne disparaît pas de la première, tout au contraire ; que pour atteindre à la simplicité intuitive de l'art, il faut, par un long et laborieux travail, et la pénible acquisition d'un savoir-faire, d'une maîtrise, lui

¹⁰⁷ « Que de choses il faut ignorer pour 'agir' ! » – Valéry, *Tel Quel I*, « Choses tues », p. 76.

intégrer les errements, imprécisions et tâtonnements hachés de la technique. « L'acte pouvait ne pas s'accomplir, nous dit Bergson ; mais, s'il s'est accompli, c'est qu'il a traversé d'un coup tous les obstacles. Ces obstacles, dont chacun en faisait surgir un autre, constituent une multiplicité indéfinie, et c'est précisément l'élimination successive de tous ces obstacles qui se présente à notre analyse. Vouloir expliquer chacune de ces éliminations par la précédente serait faire fausse route ; toutes s'expliquent par une opération unique, qui est l'acte lui-même dans sa simplicité. »¹⁰⁸ ; « [...] La poussée vitale, écrit-il encore, est là, qui n'accepte pas d'attendre, qui n'admet pas l'obstacle. Peu lui importe l'accident, l'imprévu, enfin l'indéterminé qui est le long de la route ; elle procède par bonds et ne voit que le terme, l'élan dévorant l'intervalle. »¹⁰⁹ Dans la durée, une poussée irréfragable, un élan insatiable de vie, simplement *va*, surmonte tous les obstacles, déjoue tous les impossibles – il est plus juste de dire que rien n'est impossible, et qu'il n'y a pas d'obstacle, de limite, de finitude. Mais cela suppose que, hors de la durée, pour que le défi apparaisse comme ayant été relevé, que les obstacles se montrent comme ayant été surmontés, soit présente l'*idée* d'obstacle, qui n'est rien d'autre que l'image virtuelle de l'échec, de l'arrêt. Pour réussir, il ne faut pas s'arrêter au premier obstacle venu – mais une fois l'objectif atteint, le mouvement qui nous y aura mené nous paraîtra, au milieu, comme une continuité, une simplicité – une facilité – rétrospective (un destin), tandis que si l'on s'approche plus près, on décèlera sous le mouvement fluide une trajectoire discontinue et chaotique. L'éclat du triomphe efface d'un seul coup les obstacles qui s'étaient interposés – cela ne veut pas dire qu'il n'y en avait pas. Si la trajectoire recouvre le mouvement dans l'illusion qui nous masque la durée, une autre illusion, issue de la désillusion même, consiste, à l'inverse, à recouvrir et masquer la trajectoire par le mouvement.

Au fond, ne pourrait-on pas s'arrêter là ?, et se contenter du partage entre l'intérieur et l'extérieur – c'est-à-dire l'espace – de la durée, distinction en laquelle se

¹⁰⁸ *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, p. 207.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 146-147.

rejoignent tous les dualismes bergsoniens ? Sauf que, non seulement accepter la distinction c'est se faire la dupe des évidences en souscrivant sans mise à distance au jeu de légitimation et de délégitimation qu'elles impliquent, mais aussi l'intérieur de la durée, dans sa distinction orientée avec l'extérieur, n'est nullement *au milieu* : il faut y réintégrer le rapport même qui la distingue et *appeler* « durée » – ou « mouvement », comme le fait Zénon – la durée elle-même et l'acte qui la distingue de ce qui n'est pas elle, qui la recouvre dans le mouvement qui illusionne mais se fait recouvrir par elle dans le mouvement conjoint qui désillusionne. Il faut tordre la durée pour qu'elle se retrouve elle-même. Si l'on n'effectue pas ce tour, en effet, on est bien forcé d'admettre que la durée *ne dure pas* : acte ou mouvement simple, indivisé et indivisible, elle s'effectue *en un instant*. Mais si l'on accepte, précisément, de définir et singulariser *cette* durée par l'effectivité rétroactive qui la scande, alors durée et instant gagnent tous deux en épaisseur : tandis que l'instant ne s'isole plus seulement aux extrémités de la durée, mais par cela même qu'elle intègre en elle ce qui n'est pas elle, il devient l'autre nom du possible qui, par rétroprojection, d'actuel se virtualise en se confondant avec l'ensemble de la durée, au plus près et au plus loin ; la durée, quant à elle, rassemble en elle une multiplicité qualitative et indéfinie d'autres durées, chaque durée singulière, unité virtuelle de sens, étant polarisée par les fins qui rétrospectivement lui fournissent direction et signification. Cette épaisseur est le milieu du rassemblement dialectique entre une variabilité virtuelle des durées et l'indivision d'un mouvement simple. L'instant-durée n'est pas mesurable, il échappe à toute mesure, ou plutôt il est lui-même la mesure en laquelle toutes se rassemblent, s'unifient, se *densifient*. Pour que le temps *passe*, pour que la durée *dure*, il faut qu'une résistance, si ce n'est actuelle, du moins virtuelle, nous donne la sensation qu'il fatigue, s'éloigne indéfiniment, difficileusement, mélancoliquement, n'en finissant pas. À l'inverse, la joie de l'élan indomptable, élan solaire, élan de feu, nous transporte hors de nous-mêmes dans l'indivise simplicité d'un jet. Le tout de la durée, l'instant-durée, est ce mouvement continu qui tient ensemble contradictoirement la stase et l'extase, la mélancolie et la joie.



Dire que le possible n'est qu'une idée, qu'il n'est l'idée *de* rien – voudra dire tout aussi bien qu'il est l'idée de (du) *rien*. Si le possible est rejeté du rapport qui le distingue au motif qu'il n'est pas le réel-actuel, on pourra l'y réintégrer au motif qu'il est *ce* qui n'est pas actuel, ce qui n'est pas réel. Idée qui n'est qu'idée, le possible est une fiction, c'est même le mode d'être des fictions – des *ficta* : choses façonnées, fabriquées, modelées ; choses imaginées, inventées, fausses –, le schème d'une fictionnalité où idée et chose se confondent. Deleuze a donc bien raison d'insister sur la ressemblance qui préside à la réalisation¹¹⁰ – or peu importe qui ressemble à qui ; ou plutôt ce n'est pas l'un qui ressemble à l'autre, ou l'autre qui ressemble à l'un, mais l'un et l'autre *se* ressemblent, la ressemblance est entre eux, au milieu. De même, dire que le réel se fait, non seulement par ressemblance, mais aussi par « limitation », est plutôt bien senti, à condition toutefois de retourner la proposition : il faudra dire que *passer*, pour une singularité, du virtuel à l'actuel, du possible au réel, équivaut à s'arrêter – ou, plus exactement, à *être arrêtée* – à la limite qu'elle crée. Dire, en effet, que les possibles se limitent entre eux¹¹¹, qu'il y a certains possibles qui passent et d'autres qui ne passent pas¹¹² impliquerait à la lettre que, du fait de l'actualisation différenciante, singularisante d'une durée donnée, il y a des possibles qui *demeurent*, non actualisés, à jamais endormis – limités, arrêtés – dans les limbes du virtuel ; or cela ne peut être car, celui-ci étant mouvement, comme la durée même, et bien que ce ne soit qu'une façon de parler, les possibles qui « ne

¹¹⁰ Cf. *Le bergsonisme*, p. 101 : « En vérité ce n'est pas le réel qui ressemble au possible, c'est le possible qui ressemble au réel [...]. »

¹¹¹ Cf. *Différence et répétition*, p. 273.

¹¹² Cf. *Le bergsonisme*, p. 99.

passent pas », parce que d'*autres* possibles se sont vus actualisés, en réalité « passent » bel et bien, mais dans l'autre durée – plus longue, plus large – qui déborde celle-là, pour y pousser, en elle, transformés – car ce ne sont plus les « mêmes » possibles –, à leur propre réalisation, et ainsi de suite.

Aussi est-ce dans cette perspective seule que se comprend l'impossible. C'est, comme le possible, une *idée qui n'est qu'idée*, et une idée *positive* – il ne s'oppose au possible que dans le mouvement qui l'attire vers une fin contredisant celle polarisée par lui : l'impossible n'est que du possible *à l'envers* – possible et impossible sont « la même chose ». Tout possible porte avec lui son impossible, qui est son idée contraire, son lui-même retourné ; le possible est un génie malin, tapi et collé à l'envers obombré du possible, qui attend. Entre le possible et le réel, le virtuel et l'actuel, l'impossible se trouve en sursis, il y a la distance de l'échec, qui est celle de l'image, de la croyance, de la foi, du rêve – de l'utopie¹¹³.

Si virtuel et possible doivent s'identifier, cela veut dire que, d'un côté le réel et la réalisation, de l'autre l'actuel et l'actualisation sont respectivement une seule et même chose ; et donc, par suite, que ressemblance et limitation *sont* création, que la création se fait par limitation et ressemblance. Bergson, et Deleuze à sa suite, s'extasient bouche bée devant le nouveau, les singularités actuelles et originales qui diffèrent radicalement et *nient* le possible auquel elles sont censées ressembler : « J'ai beau me représenter le détail de ce qui va m'arriver, se pâme Bergson : combien ma représentation est pauvre, abstraite, schématique, en comparaison de l'événement qui se produit ! La réalisation apporte avec elle un imprévisible rien qui change tout. »¹¹⁴ Or, ce qu'ils ne voient pas, c'est que cet « imprévisible rien » ne peut apparaître comme tel que dans l'écart qui le distingue de ce qui n'est pas lui : entre l'idée

¹¹³ « Nous n'agissons, écrit Cioran, que sous la fascination de l'impossible : autant dire qu'une société incapable d'enfanter une utopie et de s'y vouer est menacée de sclérose et de ruine. La sagesse, que rien ne fascine, recommande le bonheur *donné*, existant ; l'homme le refuse, et ce refus seul en fait un animal historique, j'entends un amateur de bonheur *imaginé*. » – *Histoire et utopie*, Gallimard, p. 100.

¹¹⁴ Cf. *La pensée et le mouvant*, p. 99.

virtuelle et la réalité actuelle se trouve certes une distance, une différence imprédictible et irréductible qui est la latitude propre à la création, mais cette différence n'apparaît que dans le rapport de même et d'autre qu'elle établit, que dans une identité conjointe mais qui lui préexiste, que dans une réductibilité à ce qui n'est pas elle, bref : dans une *ressemblance*.¹¹⁵ Différence et identité entrent en rapport, font varier en durée l'épaisseur de l'intervalle qui sépare et relie l'idée virtuelle et la réalité actuelle, virtualité et actualité, identité et différence, type et individu étant les deux bornes, les deux *limites* jamais effectivement atteintes – parce que mouvantes et variables elles-mêmes, étant elles-mêmes durée –, qui l'arrêtent et la singularisent : plus la seconde se distancie de la première, plus l'œuvre s'éloigne du modèle, et l'individu du type, et plus l'on se rapproche, tel le sourire de la personne qu'on aime, d'une prodigieuse originalité qui ravit et éblouit – ou d'une monstruosité qui terrifie ; mais à l'inverse, plus l'actuel rejoint la virtualité d'où il provient, et plus l'individualité est générale, plus elle est reconnaissable, plus elle est grosse d'extériorité, moins elle est elle-même, moins son existence est justifiable, soutenable – moins elle intéresse, moins elle diffère, et c'est avec plus de cruelle indifférence qu'on l'asservit ou qu'on la tue.

¹¹⁵ Deleuze lui-même fait le départ entre objet complet et objet entier : parfaitement déterminé dans l'Idée différenciée, il n'est pourtant pas différencié, car lui manque une intégrité, qui est l'existence ou la détermination complète et actuelle : « Le complet n'est que la partie idéale de l'objet, explique-t-il, qui participe avec d'autres parties d'objets dans l'Idée (autres rapports, autres points singuliers), mais qui ne constitue jamais une intégrité comme telle. Ce qui manque à la détermination complète, c'est l'ensemble des déterminations propres à l'existence actuelle. Un objet peut être *ens*, ou plutôt (*non*)-*ens omni modo determinatum*, sans être entièrement déterminé ou exister actuellement. » – *Différence et répétition*, p. 270. Or on le voit bien, si Deleuze souscrit à une « partie idéale de l'objet », une détermination différenciée, c'est aussitôt pour la vicier d'un « manque » unilatéral, qui est précisément la différenciation, ou l'actualisation – dans laquelle joue le couple virtuel-actuel. Mais, du fait du rapport qui les sépare et les unit, la réalité – la détermination, l'existence – actuelle ne manque pas plus à l'idée – la détermination, l'existence – virtuelle que celle-ci ne lui manque : virtualité et réalité *se ressemblent*.



C'est pour n'avoir pas compris que la généralité, à l'instar de l'immobilité et du possible-virtuel, censés nier la durée mais s'intégrant finalement à elle pour la rendre à sa radicalité, était elle-même durée, rapport de ressemblance qui conjointement éloigne et rapproche, sépare et relie, distingue et indistingue, différencie et identifie, que Bergson et Deleuze ont été amenés, la saisissant d'un bloc, comme un mixte impur, à la rejeter du côté de l'abstraction, et donc de l'irréel, à la séparer *radicalement* de l'individualité. Pourtant, comme le signale Proust : « L'individu baigne dans quelque chose de plus général que lui. »¹¹⁶. L'individu *est* lui-même du général, du type, mais subtilisé en durée jusqu'à sa pointe extrême et limite, arrêt de la durée, singularité actuelle au plus près, mais elle-même mouvante, elle-même virtuelle dès lors que, s'éloignant, on la fait baigner dans une durée plus ample qui l'embrasse et la dilue, en fait disparaître le relief. L'individu est une singularité épaisse ; tout individu est à la fois un exemplaire et un exemple – c'est un exemplaire par son côté qui trempe dans la généralité, trompant sa solitude, reproduisant des normes venus du dehors, ayant en lui quelque chose, et la plus grande part, de ce qui n'est pas lui – ce par quoi il est connaissable, intelligible (il est *produit* par le type) ; mais c'est aussi un exemple qui manifeste à chaque instant une puissance inouïe de création (c'est lui qui *crée* le type). L'individu c'est *moi*, au milieu, virtuel et actuel, rampant et bondissant, lent et rapide, vieux et jeune, obscur et solaire.

¹¹⁶ *À l'ombre des jeunes filles en fleurs, À la recherche du temps perdu II*, Gallimard, p. 470.

VI. Le sens de la vie

La continuité, la simplicité de mouvement de la durée, est ainsi sauvée parce que les durées elles-mêmes, en tant que singularités, se fondent et se confondent, s'interpénètrent incessamment : aucune durée transcendante ne vient garantir cette continuité, parce que sinon elle serait là à la fin, mais aussi déjà, au début. Aucun « dessein intelligent » – aucune nécessité absolue, aucun Dieu, aucune Moire – ne préexiste au développement de la durée pour en tracer, en tisser rétroactivement le dessin. Parce qu'elle a une fin, cela ne veut pas dire que tout arrêt d'une durée constitue par définition une finalité nécessaire à laquelle elle devait aboutir, puisqu'elle y est : en réalité *la* durée n'est jamais en aucun de ses arrêts, virtuels ou actuels. Mais *la* durée est une fiction, une abstraction, l'intégration limite de toutes les durées qui ne cessent jamais de s'interpénétrer, de s'englober les unes dans les autres, de se singulariser et de se désingulariser : elle dure tant que le monde dure, mais *après* la fin du monde commence un *autre* monde, *le* monde, toujours un, n'a jamais cessé et ne cessera jamais d'être, c'est-à-dire de durer. Cette durée abstraite, la durée en général, n'a pas de fin. Mais cela ne signifie pas que l'on puisse dire que, *effectivement*, il n'y a pas de fin. Après tout, il se peut, il est « possible », qu'elle ait une fin, que *le* monde soit voué à sa perte – alors moi, toi, lui, elle, eux, tous – nous sommes *nécessités* ; tout a déjà été écrit, prévu, décidé : tous les cataclysmes du monde, toutes ses révolutions, tous ses chaos, ses guerres et ses massacres, toutes nos actions, tous nos gestes et nos pensées, ces femmes que j'ai aimées et que j'aimerai, ces mots que j'écris hésitant, que j'efface, que j'écris, que je réécris encore... On n'en sait rien !, comme le caillou de Spinoza, en l'air et au milieu, ne sait pas que le mouvement qui le porte prendra fin sur l'autre rive – qu'il a déjà pris fin. Mais comme nous sommes *au milieu*, et que nous ne cesserons jamais d'être au milieu

*jusqu'au bout*¹¹⁷, c'est *comme si*, aussi, il n'y avait pas de bout, pas de terme, pas de fin, et qu'il n'y en aura jamais. « [...] Si l'unité de la vie est tout entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps, écrit Bergson, l'harmonie n'est pas en avant, mais en arrière. L'unité vient d'une *vis a tergo* : elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait. »¹¹⁸ Ni à la fin ni au début – à la fois à la fin et au début –, nous disons au contraire que cette unité où se déchirent toutes les harmoniques est *au milieu*. Elle est et n'est pas à la fin, car aussitôt posée la fin se rétrojette indéfiniment en arrière, au plus loin et plus près d'elle-même ; la durée est durée *vers*, mais ce qui l'attire et qu'elle désire, la polarise, la singularise – la rend intelligible – n'est rien d'autre qu'elle-même, le milieu, le tout, qu'elle est. Elle est et n'est pas au début, car le mouvement qui rétroprojette la fin et attire vers elle la durée est le même qui, vers elle encore, la pousse : impulsion et attrait sont un seul et même mouvement, vus du milieu. Vu du milieu, il y a création, mais création orientée et signifiante qui rend intelligible l'obscurité contingence du chaos ; il y a direction, mais direction libre, indéterminée, créatrice.



Dans la durée, plusieurs durées : « la » durée, comme « la » vie, n'étant que ce sens, cette continuité, cette virtualité supérieure qui unifierait toutes les singularités actuelles – mais c'est là un sens, une continuité, une virtualité limites, jamais actuellement, réellement, effectivement atteints. *Cette* durée que *je* suis, qu'est *ma* vie – intégrant tous ces *je*, toutes ces vies virtuelles, et pourtant *miennes* –, s'élanche de ma naissance à ma mort. Mais *je* ne suis pas que cela : une autre durée, que *je* suis

¹¹⁷ La mort nous surprendra toujours – elle nous cueillera au milieu. Et le sens de la durée – de la vie –, sa fin rétrospective n'appartient qu'à elle-même, qu'à nous, qu'à moi, qui y sommes au milieu.

¹¹⁸ *L'évolution créatrice*, p. 104.

tout autant, remonte plus avant encore, et va plus loin, plus après ; d'autres durées et d'autres durées encore, toujours plus larges, plus amples, s'intégrant à chaque fois les unes dans les autres, outrepassent et ne cessent d'outrepasser les limites auxquelles elles se sont arrêtées ; *je* suis cette durée, cette vie, *la* vie qui n'a pas de fin ; non pas parce qu'à un certain moment elle pose une fin absolue pour la nier, mais c'est qu'à force de surmonter les obstacles, à force d'outrepasser bornes et limites, *je – la* durée et *la* vie que *je* suis – perds toute *idée* d'obstacle, de bornes et de limites, de fin. Dire que la durée n'a pas de fin c'est dire aussi que la fin de la durée n'est pas à la fin – et donc, déjà, au début – mais au milieu, qu'elle se confond avec elle. *Je* suis la fin qui m'y porte : j'ai déjà touché à cette fin, je suis déjà mort ; je ne fais que revivre une vie déjà vécue, que resuivre une ligne déjà tracée – mais *je ne le sais pas*. Et c'est justement parce que je l'ignore que je peux à chaque instant revenir aux origines, mourir et naître à nouveau, librement, chaotiquement, imprévisiblement (me) créer.

Si un destin n'apparaît qu'au moment fatidique de la mort, irradiant à partir d'elle l'ensemble de la vie, remontant jusqu'à cet autre terme qu'est la naissance, la dépassant encore, faisant déceler, avant le destin même, une « prédestination » potentiellement immémoriale – rien ne décidant *a priori* du terme où doit s'arrêter, en amont ou en aval, cette durée –, c'est pourtant à chaque instant virtuel de la vie, qui est comme, en dehors du rapport mais s'y étalant de tout son long, le point de bascule critique où tout se décide, que se déploie une continuité vivante reconstruite dans l'immobilité et recouvrant la « possibilité » – mais n'est-il pas aussi *réel* ? – d'un chaos. Ce n'est qu'à leur mort que l'on couronne les héros ; c'est pourquoi les vies courtes – denses – en font les plus flamboyants, les plus énigmatiques, les plus purs : la vie se vit d'une traite, en un instant, sans arrêt, sans pause, toute tendue – simple et indivisée – comme le mouvement d'une flèche, vers sa fin, vers sa cible ; pas le temps d'hésiter, de vaciller, de zigzaguer, c'est vers la mort que l'on file, tout droit, elle nous attend déjà. (Chacun à l'orée de sa vie peut faire le choix d'Achille : décider de sa mort, pour décider de sa vie, avant, pour décider de sa gloire, après.) À cela s'oppose le héros vieux ; les tribulations d'un Ulysse ou d'un Énée sont comme les

glissades manquées du funambule : ça traîne en longueur, ça dure, à tout moment tout pourrait s'arrêter : ils pourraient glisser dans l'abîme, la mort – ou pire, l'amour – pourrait les trouver ; mais ils ne glissent pas, mais ils ne s'arrêtent pas : la continuité du fil tendu vers l'autre crêt, à partir de lui, leur histoire déjà écrite et que l'on est en train de lire et qui n'est pas celle-là – leur fin déjà connue, et connue depuis le début –, leur offre une ligne, un repère par rapport auquel dévier, abandonner et échouer, par rapport auquel se maintenir, persister et réussir.



« Je ne suis et tu n'es, dans les vastes flux des choses, qu'un point d'arrêt favorable au rejaillissement. Ne tarde pas à prendre une exacte conscience de cette position angoissante : s'il t'arrivait de t'attacher à des buts enfermés dans ces limites où personne n'est en jeu que toi, ta vie serait celle du grand nombre, elle serait "privée de merveilleux". Un court moment d'arrêt : le complexe, le doux, le violent mouvement des mondes se fera de ta mort une écume éclaboussante. Les gloires, la merveille de ta vie tiennent à ce rejaillissement du flot qui se nouait en toi dans l'immense bruit de cataracte du ciel. »¹¹⁹ Il faudrait commencer la vie par la fin, passer par le début, demeurer *au milieu*. Car c'est au milieu que se trouve cette puissance de virtualité, qui est *je*, non pas à constater ou à contempler, mais à conquérir ; cette création incessante – changement de changement, différence de différence – qui est, parce que tout pourrait faillir, *exigence* ; cette agaçante liberté par laquelle se consacrent les palingénésies, ce sans-limite et sans-fond où tout s'anéantit, où tout renaît à neuf ; et pourtant si vieille d'obscurités incubations, d'errances secrètes, cette candeur qui bondit, jeune et insouciante comme un jet de lumière par-dessus les abîmes.

¹¹⁹ Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, p. 112.

Troisième partie

Durées polémiques

Chapitre Premier

Le populisme normalisé selon Ernesto Laclau

Orban en Hongrie, Podemos en Espagne, Siriza en Grèce, Le Front National et le Front de gauche en France, Trump aux États-Unis, mais aussi depuis les années 30 en Amérique latine, il semblerait que ce ne soit là que le gros arbre qui cache une forêt en expansion, celui du populisme triomphant. Nous serions entré dans une ère où un phénomène nouveau, jusque là inaperçu, aurait fait son apparition comme un bourgeon chétif crû des profondeurs émerge d'une futaie ; floraison, fructification, aoûtement.

Éblouis par la magie de la métamorphose lorsque nous la contemplons uniquement dans son résultat, nous nous étonnons de la vigueur des branches, des fleurs à l'infinie nuance de teintes et de parfums, comme de la chair gorgée des fruits, sans s'aviser que ce dont il faudrait plutôt s'émouvoir c'est qu'ils aient toujours déjà été là. Or à la différence des branches, des fleurs et des fruits, le populisme apparaît comme une engeance maudite, une excroissance indésirable ou un rejeton nocif, le symptôme d'une dégénérescence de la politique plutôt que le signe d'une maturité. Il est étonnant de constater à quel point le mot de *populisme* tient lieu d'épouvantail, d'insulte : synonyme de subversion démocratique au moyen de la flagornerie et de la manipulation des masses, ne peut-on être en droit de soupçonner que la dépréciation symbolique généralisée pour cette forme moderne de tribuniciat de la plèbe dissimule en réalité un certain mépris pour cette masse, cette foule, ce « peuple », enfin ce

principe d'indifférenciation et d'homogénéisation qui, bien loin de préexister au populisme qui prétend seulement lui donner voix au chapitre, se crée à mesure qu'il s'exprime ? Car c'est un diagnostic à deux versants ; ce qui tue à forte dose est aussi ce qui soigne, à dose infime. Est-il possible de penser le populisme autrement, à égale distance d'une hostilité complète et d'une adhésion aveugle, non plus comme le venin qui vicie la politique, et pas davantage comme le remède qui la sauve ? Faisons donc d'abord cette hypothèse, que le populisme soit un *pharmakon*, à la fois venin et remède, moment dialectique d'une dynamique réflexive de *la* politique, interne et nécessaire *au* politique lui-même.

Non seulement pour assumer cette posture théorique et non partisane – si jamais une telle chose est possible – jusqu'au bout, pour tenter d'opérer une mise à distance critique du populisme, et le rejet hostile est à ce titre bien plutôt une forme d'appropriation ou d'incorporation émotionnel, il convient de l'abstraire de ses contenus et des thèmes qui le soutiennent et paraissent, en tant que tel populisme *particulier*, être la clef de son émergence. Non seulement parce que sinon, d'un côté, l'on sera forcé bon gré mal gré d'adopter dans une certaine mesure la perspective que le dit populisme soutient en considérant la (plus ou moins grande) légitimité ou pertinence de ses aspirations, mais de l'autre, la particularité même, en tant qu'elle assume et prône un critère absolu de différenciation puisqu'elle vise à être reconnue uniquement pour elle-même, contredira *de facto* toute tentative d'élaboration conceptuelle : il sera impossible de dire, du point de vue de tel ou tel populisme particulier – et même du point de vue de tous les populismes pris isolément et successivement, dont on aurait fait la somme – ce qui les rassemble, ce qui en fait la caractéristique commune, nécessairement une et unique, et légitime qu'on les range tous sous une même dénomination. La somme d'une succession de particularités n'est en effet rien d'autre que le mouvement de la succession elle-même ; aucune *intégration* n'est possible si l'on reste au niveau de la particularité : la « généralité » ainsi obtenue, à la fois trop large et trop restreinte, demeure viciée, et comme

perpétuellement en danger, toujours grevée et trouée par essence d'une infinie possibilité de particularités qui l'excèdent ou la débordent : des exceptions qui, loin de confirmer la règle, la dénoncent. Ainsi pour le populisme. Qu'ont de commun, du point de vue de la particularité, et pour en rester à la période contemporaine, Orban et Podemos, Siriza et Trump, Le Pen et Chavez ? Comment faire la part de ce qui relève, à chaque fois, du « populisme », du « fascisme », du « libéralisme », du « nationalisme », du « communisme » ? C'est là ce qu'aide à remarquer une réflexion comme celle d'Ernesto Laclau. L'usage d'un terme suppose un sens et un référent. Or, dans le cas du populisme, il n'existe aucun référent identifiable, aucun lieu situé au-delà et vers lequel toutes ces utopies feraient signe. Impossible de dire en quoi tel mouvement, telle idéologie « populistes » le sont ; impossible de désigner une pureté essentielle du populisme.

Pour résoudre ce problème, Laclau effectue un geste à la fois habile et problématique : il s'agit de passer de la considération des mouvements ou des idéologies (dont se serait contenté un sociologisme nécessairement inopérant) à celle des pratiques politiques. L'enjeu se déplace vers une autre transcendance : entre la partie et le tout, il y a incompatibilité puisque la société ou la communauté comme totalité ne peut être atteinte dans la volonté réelle et à chaque fois partielle des différents agents politiques qui la structurent. Le tout n'est pas un fait, mais la position de lui-même comme fait – et fonctionne alors comme fin inatteignable vers quoi tendent toutes les parties ; et ces parties elles-mêmes, loin de constituer des unités substantielles qui sont à elles-mêmes leur propre signification, c'est-à-dire des monades, loin d'être des « totalités cohérentes », ne sont en réalité que de « pures identités référentielles qui se séparent en une série localisée de position de sujet »¹²⁰. C'est pourquoi tout individualisme méthodologique, comme tout sociologisme, manquera nécessairement son objet. Pour passer des mouvements ou des idéologies aux pratiques, il faut donc s'attacher à des unités d'analyse plus petites que le groupe,

¹²⁰ Nous traduisons de « Populismo, ¿ qué nos dice el nombre ? », Ernesto Laclau, in *El populismo como espejo de la democracia*, Fondo de cultura económica, 2009. Texte original : « Populism : What is in a name ? », in *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londres, 2005.

et moins abstraites que l'individu monadique : ce que Laclau appelle des *demandes*, et dont il joue de l'ambiguïté lexicale puisqu'elles se scindent en deux pôles : d'un côté en un sens passif – rendu notamment par l'espagnol *petición* ou l'anglais *request* –, de l'autre en un sens actif, celui de « réclamation » ou « revendication ».

La question n'est donc pas pour Laclau de se demander ce qui fait la caractéristique commune des différents populismes particuliers, mais de se placer sur un plan strictement *formel* ou *ontologique* plutôt que sur un plan *ontique* que l'on pourrait appeler particulariste, en laissant de côté les contenus qui, alors même qu'on les identifie comme « populistes », à l'analyse ne se recoupent jamais parfaitement. Sa stratégie consiste à reconnaître dans le populisme l'une de ces *logiques* politiques qui ont des effets structurants y compris sur les modes de représentation dont ils sont issus. Laclau invite donc à effectuer un saut, du contenu au formel, de l'ontique à l'ontologique, et du particulier, non pas au général – qui à ce niveau n'a plus de sens – mais vers ce qui le structure. Par analogie avec la logique formelle, qui prétend dégager les règles de la pensée, sans se préoccuper, si ce n'est du point de vue de leur validité, des pensées susceptibles d'être formulées grâce à ces règles : il s'agit de dégager les règles ou les structures – les logiques politiques – qui « articulent » entre eux les contenus idéologiques.

Ce qui importe pour Laclau, c'est bien l'*indépendance* des logiques politiques vis-à-vis des contenus, car elles doivent être capables d'organiser, non pas tout contenu en général, mais tout contenu *quel qu'il soit*, c'est-à-dire dans son universelle singularité de contenu. Or les pensées ne préexistent pas à la logique qui les organise : les termes ne préexistent pas au rapport qui les structure ; de même les contenus politiques ne doivent pas préexister aux logiques qui les articulent. En outre, une distinction n'est jamais neutre, égalitaire ou équilibrée, mais toujours orientée, toujours partielle, toujours polémique, car elle vise à introduire de l'inégalité, du déséquilibre : la différence, résultat de la distinction, est aussi inégalité puisque là où, avant la distinction, il y avait correspondance supposée entre un concept et son objet,

la nécessité de la distinction a mis en lumière l'échec de cette correspondance et la non-correspondance de fait : l'unicité de l'objet éclate alors en multiplicité, mais si l'unicité du concept n'éclate pas de même pour retrouver la correspondance entre unité du concept et unité de l'objet, si le concept demeure unique pour cette multiplicité d'objets sans concepts qui l'excèdent et lui font exception, alors celui-ci se convertit en critère normatif : la correspondance n'est plus terme à terme mais s'évalue selon une échelle graduée des ressemblances qui les classe entre ces deux pôles limites que sont l'identité-correspondance à la différence-non-correspondance. Cela veut dire que dans la distinction, ce n'est pas chacune des multiplicités singulières et contradictoires qui réciproquement se distinguent les unes des autres, mais c'est, *à la limite*, l'une des multiplicités qui se distingue de toutes les autres en attirant et identifiant à soi seule le concept devenu critère normatif : c'est dorénavant à cette seule unité que le concept correspond véritablement, il ne correspond aux autres que par ressemblance, que par métaphore, les transformant en mixtes impurs. Le saut qui va des contenus aux logiques politiques – et en l'occurrence au populisme – nous fait prendre conscience de la relativité du niveau particulariste. Or, selon le mouvement de la distinction, c'est bien vers l'identification de ces logiques politiques que l'on veut aboutir et que, néanmoins, préalablement à la distinction, l'on méconnaît *comme* logique politique. De plus, si Laclau effectue un double geste – d'abord distinguer la forme du contenu, l'ontologique de l'ontique, puis ne porter son attention que sur l'ontologique afin d'effectuer le mouvement inverse de la distinction, l'indistinction, l'homogénéisation, vis-à-vis des contenus – non seulement il ne s'agit là que d'un seul acte puisque distinguer c'est toujours aussi indistinguer, effectuer ce double geste qui reconfigure conjointement les rapports d'identité et de différence, d'homogénéité et d'hétérogénéité. En outre cette homogénéisation toute particulière, comme nous l'avons indiqué, ne consiste pas à considérer tout contenu en général, mais tout contenu *quel qu'il soit* : la singularité des contenus, loin de se fondre dans l'indistinction, en est bien plutôt la condition de possibilité. Vis-à-vis de son modèle théorique, il semble donc que Laclau effectue une confusion entre *logique* et

sophistique ; ce qui importe en effet, c'est cette universelle singularité sur laquelle Laclau insiste et qui est non seulement la condition de la sophistique, mais le signe avoué de son efficace virtuosité : son pouvoir de soutenir également, avec le même succès de conviction, deux thèses contraires, et donc *a fortiori* contradictoires. Il est vrai que chez Laclau, l'indistinction vise seulement à annihiler, sans chercher à le résoudre, le problème irréductible de la coexistence contradictoire au niveau particulariste des différents contenus dits « populistes » – problème qui n'a alors plus lieu d'être –, tandis que dans le cas de la sophistique, la multiplicité doit nécessairement et immédiatement se dramatiser, pas même en contradictoire, mais en contrariété. Cela dit, dans les deux cas, le *quel qu'il soit* assure la même fonction – et en un sens sa nécessité est strictement opératoire : maintenir l'indépendance formelle des moyens vis-à-vis des fins, garantir la possibilité de renouveler à l'infini la correspondance de toutes les singularités, entre d'un côté tous les contenus ou thèses à soutenir et de l'autre toutes les fins. Cette ouverture sur l'infini des relations possibles, ce refus de la conceptualisation par généralisation ou induction, vouée à la fermeture quantitative des données du passé, permet de comprendre comment chaque populisme qui apparaît ou émerge crée autant qu'il le révèle *le* populisme – nécessairement pris dans une cohérence irréductible ; encore une fois, non pas « en général », mais dans son universelle singularité – par une forme nouvelle.

Mais cela ne veut pas dire que le modèle théorique choisi par Laclau perde tout de sa pertinence. L'horizon de la logique formelle, comme science, est d'établir des principes universels *a priori* de validité – comme le principe de non-contradiction – qui fonctionnent alors comme instruments de validation pour chaque proposition ou pensée particulière. Or dans le cas d'une logique formelle politique comme celle à laquelle nous invite Laclau, quel serait son horizon ? Que peut bien signifier une « validité politique » – selon une logique populiste – des contenus ? Et comment se formulent les principes *a priori* qui prétendent la garantir ? Comme nous l'avons signalé plus haut, le populisme est le moment d'une dialectique réflexive propre au

politique lui-même entre *logique de la différence* et *logique de l'équivalence*. Dans la première, chaque demande particulière est absorbée dans un ordre institutionnel où elles sont traitées et satisfaites différemment ; et c'est parce qu'elles sont satisfaites, à chaque fois, au cas par cas, que leur caractère différentiel et particulariste (et donc potentiellement contradictoire) est maintenu. La seconde, caractéristique du populisme, émerge précisément lorsque l'ordre institutionnel se trouve incapable d'absorber différemment les demandes : celles-ci se regroupent alors, s'homogénéisent – c'est-à-dire qu'elles deviennent indifférentes vis-à-vis de leurs différences, voire de leurs contradictions. Cette logique de l'équivalence, qui vise par l'indistinction agglutinante des demandes – et, de fait, par le passage de la *petición* à la revendication, du sujet démocratique au sujet populaire – à la formation d'une chaîne d'équivalence, a pour but et résultat d'établir une frontière interne, une dichotomie au sein du monde social, et d'identifier, de construire un ennemi discursif : le « pouvoir », l'Ancien Régime, l'oligarchie, le « système », l'*establishment* – face aux démunis. C'est là la force du populisme, qui est d'établir des signifiants tendanciellement vides dont le référent est formé d'une multiplicité : le « peuple », plus il s'étend – et, comme c'est ici une catégorie polémique, devra s'étendre indifféremment jusqu'aux limites de la frontière interne – plus il perd en signification, ou plutôt sa signification, s'il en a une, consiste en cela seulement qu'il joue le rôle de l'une des deux catégories polémiques et strictement formelles qui polarisent l'agôn. Mais il y a ici un flou, maintenu par Laclau lui-même, entre la rhétorique populiste et les dynamiques sociales réelles : rien ne semble assurer *a priori* de correspondance entre la *radicalité* du discours – sa validité logique – et celle de la fracture du monde social. D'autant plus que, comme le signale Laclau, plus elle se répand et s'établit, et plus la positivité de l'homogénéisation perd de sa pertinence, plus ténu se fait le lien *réel* entre les demandes particulières. C'est pourquoi le mouvement d'indistinction propre au populisme doit se fonder sur des signifiants vides, comme, à la limite, la fonction charismatique du « leader ». Et cela explique que la frontière elle-même puisse changer de signe politique, passer de

gauche, à droite, selon des signifiants flottants.



Mais il y aussi, semble-t-il, dans toute cette analyse, un cercle : dire que la fonction d'un ordre institutionnel est d'absorber différenciellement les demandes alors que l'échec de cette absorption différencielle et l'apparition de la radicalité a précisément pour résultat de faire apparaître un tel ordre comme pôle antagonique, n'est-ce pas déjà supposer la distinction dont on souhaite faire la genèse ? Et, de plus, est-on forcé de se demander, pourquoi cette radicalité n'est-elle pas un « contenu » comme les autres ? En quoi consiste sa transcendance structurante ? Ces difficultés obligent à souligner la conséquence la plus paradoxale de l'analyse de Laclau, qui consiste à identifier la politique au populisme, ou plus exactement, qui consiste à faire du populisme un moment de la dialectique réflexive du politique lui-même. En d'autres termes, le populisme triomphe lorsqu'il crée une fracture sociale à mesure qu'il la dénonce ; mais cette radicalité, en tant que moment, n'est que l'épisode *critique* d'une dynamique, d'une *durée* incessante : jamais l'ordre institutionnel ne parvient à satisfaire différenciellement à toutes les demandes, mais aussi, dans le même temps et contradictoirement, les demandes homogénéisées sous forme de revendications sont toujours susceptibles de se différencier à nouveau et de perdre en radicalité. C'est ainsi que, dès lors que des demandes s'incorporent dans une chaîne d'équivalence, dès lors que les revendications apparaissent, alors l'agôn est voué à se perpétuer – puisque les caractéristiques différencielles sont masquées, sans être anéanties, par l'indistinction de la chaîne d'équivalence, l'ordre institutionnel échouera toujours à leur répondre différenciellement si elles se présentent à lui sous forme de demandes homogénéisées. Or le populisme comme radicalité est toujours en mouvement puisque la politique elle-même l'est aussi ; la dichotomie agonistique

qu'elle établit entre deux pôles limites à la fixité mouvante est toujours instable, la frontière interne pourra être éliminée dans l'absorption progressive des demandes lorsqu'elles réapparaîtront sous forme différentielle.

Le populisme, identifié au politique, est présent à chaque fois et partout dans le mouvement qui le caractérise ; il est affaire de *degré* et non d'*essence*. Mais Laclau ne peut éviter l'écueil, la pente insidieuse, auquel aboutissent ses analyses – et qui est précisément la même erreur que celle de Bergson : en identifiant populisme et politique, en privilégiant une approche ontologique ou formelle plutôt que ontique ou particulariste, il ne met pas seulement à distance tout sociologisme, mais aussi tout historicisme : bien loin d'avoir émergé récemment, le populisme a toujours déjà été là dès lors que dans l'histoire de l'humanité il y a eu de la politique. Le populisme se trouve *normalisé*. Soit. Mais le formalisme a ses limites : si Laclau aboutit finalement à une caractérisation conceptuellement valide, il ne peut expliquer pourquoi, à *un moment donné*, le populisme se radicalise et se crée en se radicalisant : il rate la radicalité de la radicalité elle-même – tout comme le mouvement de désillusion de la durée qui, en la distinguant radicalement de l'espace, en la libérant du masque de l'immobilité qui la recouvrait, finit par masquer à son tour ce qui, dans l'indistinction, la dissimulait, mais demeure nécessaire à la durée elle-même pour parvenir à sa pleine radicalité.

En identifiant politique et populisme, Laclau ne peut plus distinguer le populisme comme fonctionnement normalisé de la politique et le populisme advenu à la radicalité de sa radicalité, et ce, parce qu'il se trouve forcé de désigner par le même nom deux réalités différentes : le populisme-virtuel et invisible qui s'échelonne en durée, et le populisme-actuel qui apparaît au grand jour et est désigné comme tel ; quand bien même elles seraient partie intégrante d'un même processus dynamique de vie agonistique, il n'en reste pas moins que la forme qui prend communément le nom de « populisme », et qui correspond à la logique de l'équivalence parvenue à son plus haut degré – assez du moins pour être identifiable comme telle –, atteint un point d'hétérogénéité et de rupture avec les autres processus dynamiques pris comme un

tout en même temps qu'elle affirme la rupture du monde social grâce à laquelle elle se constitue discursivement. Laclau permet de penser le processus, la vie politique, mais échoue à penser les extrêmes, les radicalités. Dans la distinction, l'unicité du critère normatif n'a pas éclaté en multiplicité : le populisme seul vient à désigner à la fois un mouvement, un processus, une durée, mais aussi l'un des moments critiques qui le révèle, tandis que l'autre, le pouvoir dénoncé comme ennemi, ne peut apparaître comme son envers puisque c'est unilatéralement que le populisme le constitue. L'être, c'est du *degré*, certes. Mais pour que l'on puisse dire que tel discours, tel contenu particulier *est* populiste, et que tel autre *ne l'est pas*, il faut que le « populisme », qui est durée – identifiable au politique même en tant que mouvement agonistique – atteigne un certain seuil d'intensité, et qu'ainsi une singularité populiste contrastive – isolable, identifiable, nommable, désignable polémiquement comme telle – *apparaisse* selon les rapports de ressemblance qui la font adhérer et dévier de son type. En somme, si Laclau, vis-à-vis du populisme, parvient ici à le *dénoncer comme polémique*, il échoue pourtant à en faire la *critique*.

Chapitre II

Affrontement polémique et relativisme critique

I. Champ de bataille discursif

La constitution d'identités altérisés – arrêts de la durée – se fait par la *dramatisation*, l'insistance sur l'un des pôles limites et abstraits du rapport au détriment de l'autre : si l'homme se distingue de l'animal, si un homme se distingue d'un autre homme, si l'homme se distingue de la femme, c'est qu'est minoré, à chaque fois dans une visée polémique, l'aspect indistinctif qui relie au profit de l'aspect distinctif qui sépare, chaque aspect pouvant être considéré à son tour comme un rapport à part entière dans le jeu mouvant élaboratif des configurations d'identités et de différences.

C'est qu'à un autre niveau, il n'y a ni animal ni homme, ni tel (type d') homme ni tel autre (type d') homme. Il n'y a ni femme ni homme mais il y a entre eux une seule échelle intensive qui va de l'Idée-Femme à l'Idée-Homme et qui mêle ensemble – et par là même crée – et la femme et l'homme, les met au milieu, les imbriquant l'un dans l'autre, les mélangeant, les fusionnant de telle sorte que l'un et l'autre disparaissent comme un et autre, comme singularités ou identités différenciées.

Dès que l'on considère une distinction, aussi tranchée, aussi fixe, aussi inamovible, intangible ou absolue qu'elle paraisse être, non plus sous l'aspect de sa seule pellicule actuelle – de sa transparence –, mais en durée, alors aussitôt elle se fluidifie, perd de ses aspérités : on voit les frontières qui s'étaient dressées tout d'un coup s'effondrer, ce qui naguère était séparé se fondre ensemble. Cela ne veut pas dire qu'elle ne puisse être légitime et absolue en soi, qu'elle ne puisse dire une vérité sur le monde, qu'elle ne puisse appréhender et délimiter des choses. Mais il faudra toujours garder à l'esprit que, en un certain sens, ce n'est là qu'une façon de parler, et qu'il n'y a qu'à la réintroduire dans l'horizon discursif qui lui a donné naissance et l'évaluer par rapport à l'enjeu auquel elle prétend répondre, qu'il n'y a qu'à s'éloigner un peu, qu'à prendre de la distance, qu'à faire jouer le rapport qui de nous à elles les constituent pour que ces « choses » aux contours si bien définis se fondent et se diluent dans une durée plus large et plus ample où d'autres choses, singularités actuelles, identités différenciés – à la fois types et individus –, apparaissent, se créent, où d'autres rapports de distinction et d'indistinction se configurent.

Or comme le milieu intensif est toujours seulement possible, seulement virtuel – c'est-à-dire toujours *invisible* et *idéel* –, il est facile de ne pas le voir, ou de choisir de ne pas le voir, de le décréter inexistant : on s'attache alors aux immobilités plutôt qu'à la durée, aux distinctions tranchées qui assujettissent et enferment au détriment des distinctions fluides qui introduisent du jeu, de la création. Mais il ne faudrait pas tomber dans l'erreur inverse : les immobilités ne sont pas plus illusoires que la durée n'est (seule) vraie, le milieu intensif et virtuel n'est pas plus existant – mais pas moins non plus – que les singularités réelles – qui sont aussi et surtout du type, du normatif – apparues et que l'on voit. Le plus dangereux n'est pas tant les distinctions elles-mêmes que l'aveuglement qui consiste – par paresse, par faiblesse d'esprit, ou pour mieux assujettir les faibles et les paresseux – à nier le caractère polémique de l'antagonisme des points de vue. Car il est une paresse d'esprit – et qui à force d'indolence vire à la malhonnêteté – qui consiste à ne voir dans le relativisme qu'une absurdité méprisable, qu'un épouvantail théorique : « si tout est dubitable, disent les

oisifs de la pensée, incertain, branlant, alors rien n'est absolument, indubitablement vrai – pas même et surtout pas cette thèse qui établit que tout est dubitable, incertain, branlant. » C'est précisément le problème de la réalité de la durée – de la substantialité du mouvement, du changement. Il n'y a là aucune thèse, aucune opinion qui pèse et qui pose. Il n'y a qu'un jeu labile de distinctions et d'indistinctions qui décident en mouvement de ce qu'il y a. Dire que tout est polémique – que tout est rapport, que tout est relatif – est bien évidemment, en soi-même, polémique, réductible en la relativité d'un discours : or cela intime surtout à une suspicion de tous les instants (à la plus grande rigueur, la plus grande liberté). Nous sommes toujours jetés au milieu de la lutte – il faut à chaque fois se lancer dans la bataille, relancer le combat, demeurer en éveil : le danger peut venir de partout, et surtout, de nous-mêmes. Car partout où l'harmonie fleurit, c'est la domination qui triomphe, assèche, obscurcit – la lutte s'invisibilise et lénifie, les vainqueurs consacrés par la lâcheté résignée des vaincus.

Aussi rien ne semble plus ridicule et plus absurde que cette aspiration féministe à l' « égalité » entre les « hommes » et les « femmes » : c'est prétendre qu'il y aurait, d'un côté les hommes, de l'autre les femmes, et *entre* eux une inégalité indifférente et indépendante qu'il serait loisible, par je ne sais quels mécanismes mystérieux, fort complexes, de transformer en égalité, iniciant une ère nouvelle de Respect, de Bonheur, de Félicité – d'Harmonie béate – entre les sexes ; c'est s'imaginer que « hommes » et « femmes » sont les supports neutres et non différenciées d'une distinction extrinsèque – mais alors comment comprendre qu'ils entrent tous deux en rapport ? Quelle en est la raison, la nécessité ? En fait ce ne sont pas les termes qui préexistent au rapport, mais l'inverse, et c'est le rapport distinctif qui, à rebours, les rétroprojetant dans la durée virtuelle, crée les termes qu'il distingue.

Cela ne veut pas dire – c'est même tout le contraire – qu'il ne soit polémiqument soutenable et politiquement légitime de lutter, à chaque fois, contre telle ou telle inégalité concrète dont, par définition, parce que nous sommes proches

d'elle, la violence nous *touche*. Car alors ce qui est en jeu c'est la vie concrète et singulière d'*individus* concrets et singuliers – bien que dans le milieu intensif de la généralité individus et types s'identifient. Ce qui est indéfendable en revanche, c'est de prétendre qu'il est nécessaire ou même possible de « généraliser » une telle lutte en voulant, pour rechercher la « cause » des discriminations, remonter l'échelle de la généralité, à partir du plan de non-distance, de proximité, où nos moi se touchent, se caressent et s'agressent – plan des affects, de l'émotion, de la sensibilité – vers une « critique », sur le plan théorique – plan des idées, des *types* –, qui se voudrait systémique et structurelle d'un « patriarcat » ou d'un « racisme d'État » au sein de la « société » dans son ensemble. C'est vouloir sauter, d'un coup d'un seul, comme un cabri, du concret à l'abstrait, de l'individuel au typique, sans se préoccuper le moins du monde du caractère *intensif* de la distance qui les sépare ; c'est vouloir indument, encore une fois, alors que c'est l'inverse qui est vrai, faire préexister – et donc isoler – les termes vis-à-vis du rapport qui les distingue : comme s'il y avait une « société » indépendante du « patriarcat », du « racisme d'État » – ou prétendus tels – et qu'il serait possible de les « supprimer » (et encore une fois, comment ?) sans modifier la société elle-même ! Bien sûr, si l'on veut, « il faut changer la société », mais comment ne pas voir qu'une telle suppression équivaldrait seulement à les substituer par d'*autres* « oppressions », d'autres rapports normatifs ? « Société », « patriarcat », « racisme d'État » sont, à discrétion, trois rapports enchevêtrés, qui s'interpénètrent – ou un seul et même rapport : en tant qu'ensemble de rapports distinctifs de durée, non pas « entre » des individus séparés, mais qui *sont* les individus, qui les constituent, « société » veut dire « inégalité ». Tout ce que l'on peut faire, vis-à-vis des rapports, des partages, des distributions, c'est les reconfigurer en mouvement, les fluidifier, nullement les supprimer, car il y aura toujours des rapports – et donc toujours, de fait, inégalité. « Disparition » veut dire « substitution » ; c'est ce qu'a montré Bergson dans sa critique de l'idée de néant : « “Peu importe, nous dira-t-on, explique-t-il, que l'irréalité d'une chose consiste dans son expulsion par d'autres. Nous n'en voulons rien savoir. Ne sommes-nous pas libres de diriger notre attention où il nous plaît et

comme il nous plaît ? [...]»¹²¹. Ainsi ce n'est pas parce que l' « oppression » – ou, si l'on veut, le Mal – nous dérange, nous touche, nous fait violence, nous blesse qu'elle *ne doit pas* « être ». En la supprimant (en voulant la supprimer), on ne fait que se boucher le nez, que détourner le regard ; on se la masque à soi-même – on abdique dans la lutte¹²².

Ce qu'il faut faire plutôt, c'est déployer une attention, une vigilance de tous les instants : se demander toujours quel est le critère qui préside à la distinction – où, pourquoi, en quelles circonstances discursives et polémiques dit-on qu'une femme est différente d'un homme, qu'un homme est différent d'une femme. Car l'on ne peut pas ne pas choisir ; tout rapport – distinctif et indistinctif – suppose automatiquement, nécessairement, défaite et victoire : déséquilibre, inégalité. C'est l'homme, perpétuellement vainqueur, qui rejette la femme hors du rapport qui, tout au long de la durée, les distingue, devient centre d'identification – ressemblance qui ne ressemble à aucune autre mais à qui toutes ressemblent, rapport qui ne se rapporte à aucun autre mais auquel tous se rapportent – et attire à soi seul le concept normatif qui est censé conjointement les rendre intelligibles. Or ce n'est que l'homme, ainsi, qui se trouve compris, justifié – la femme, elle, élément impur, dissimulée et recouverte, se trouve alors viciée d'un manque (absence du phallus, si l'on veut) qui unilatéralement la sépare de lui, fin de sa durée propre : elle n'a pas alors de propre, puisque sa fin se trouve *hors* d'elle-même ; la femme est l'autre de l'homme, l'homme n'est pas l'autre de la femme. Elle est l'Autre : idole mystérieuse, terrifiante, merveilleuse. Tant que les hommes resteront des hommes, et que les femmes resteront des femmes, les hommes seront toujours supérieurs aux femmes, les femmes toujours inférieures aux hommes. Non pas qu'il y aurait une *essence substantielle* absolument fixe – pure abstraction, pure absurdité – de la Femme et de l'Homme, mais puisque c'est le mouvement lui-même qui est substance, il faut réintroduire l'immobilité dans le mouvement et le mouvement dans l'immobilité, le

¹²¹ *L'évolution créatrice*, p. 286.

¹²² Voir *infra* notre « Critique de la subversion ».

stable dans l'instable et l'instable dans le stable, suivre en ses sinuosités la variabilité du type qui, au contraire de l'essence, est une immobilité mobile, une stabilité instable, une idée actualisée grosse de virtualités, parce qu'elle-même est durcie : le type *se déguise* ; il faut savoir, comme pour l'inquiétant Vautrin Trompe-la-Mort en chacun de ses visages, le reconnaître en chaque singularité masquée sous laquelle il apparaît. Dans le jeu de la stable variabilité du type, en effet, c'est-à-dire du déséquilibre, de l'inégalité du rapport, le type-femme peut faire l'objet d'une valorisation absolue – la Muse ou l'Égérie, la Vierge, la Dame – ou ambivalente, relative – la Femme Fatale. Qu'on ne s'y trompe pas : il n'empêche que cela a toujours à voir avec la fascination érotique qu'elle produit : la femme, en tant que femme, puisqu'elle est femme, est nécessairement – et rien que cela – un objet du désir¹²³. Ce qui veut dire que l'inégalité du rapport n'est ambivalente qu'en apparence : il y a bel et bien stabilité – quoique dans la variabilité – *du* déséquilibre.

Si donc l'on admet qu'il y a, d'un côté des hommes, de l'autre des femmes, cela suppose nécessairement entre eux le jeu d'une inégalité – certes variable, mouvante – qui est la condition même de leur différence. Une différence qui ne trempe, rappelons-le, qu'à un certain côté, et un certain côté seulement, des hommes comme des femmes ; d'où sa relativité. De sorte que ce n'est pas tant l'inégalité qu'elle produit nécessairement que *la distinction elle-même* qui, polémique, discutable, suspecte, doit être combattue, discutée, suspectée.

¹²³ Cf. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, Gallimard, Troisième partie, « Mythes ».

II. Genre polémique

C'est à une attention et une vigilance de cette sorte que procède Butler lorsqu'elle entend reconfigurer à sa plus extrême radicalité – mais pour cela même de manière problématique – les rapports de distinction.

Le genre est censé introduire du jeu et de la fluidité dans les distinctions sexuelles trop tranchées – sauf que, ce qui se produit, c'est tout le contraire. Certes, l'être-femme ou l'être-homme, l'identité féminine, l'identité masculine ne sont plus des substances mais sont « construits » – historiquement, socialement, politiquement. Or cela revient à fournir un cadre normatif qui assoie la légitimité de l'être-femme ou de l'être-homme en tant que tels, en normalise, par-delà la variabilité, la stabilité, et donc l'unité commune, de l'opposition, en *harmonise* la lutte – qui par là même se transforme en *fait*. Le genre est la mise en lumière, elle-même polémique, du caractère polémique de la distinction qui sépare hiérarchiquement le masculin du féminin. Sauf que par un insidieux retournement, cette mise en lumière, loin d'être une dénonciation, revient à reconnaître la *réalité* (polémique) de la distinction elle-même, prise comme un tout, face à d'*autres* distinctions antagonistes ou concurrentes rejetées et maintenues dans l'irréalité du possible, du virtuel : « L'hétérosexualisation du désir nécessite et institue la production d'oppositions binaires et hiérarchiques entre le 'féminin' et le 'masculin' entendus comme des attributs exprimant le 'mâle' et le 'femelle'. La matrice culturelle par laquelle l'identité de genre devient intelligible exige que certaines formes d' 'identités' ne puissent pas 'exister' ; c'est le cas des identités pour lesquelles le genre ne découle pas directement du sexe ou lorsque les pratiques du désir ne 'découlent' ni du sexe ni du genre. »¹²⁴ Il y a toute une multiplicité de « matrices concurrentes » qui sont rejetés hors du rapport

¹²⁴ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte, p. 85.

distinctif, rétrojetés dans l'épaisseur obscure du virtuel par une « matrice culturelle » ou « d'intelligibilité », à la fois actuelle, normative et hégémonique configurant des singularités actuelles de genre seules légitimes (culturellement reconnues, socialement acceptées), seules identifiables, seules désignables, seules nommables¹²⁵. Notons que pour se rendre compte que, face aux formes actuelles et intelligibles de l'identité de genre, certaines formes ne peuvent « exister » – et par suite, selon une subversion problématique, pour, puisqu'on les considère comme souhaitables ou désirables, tenter de les faire parvenir à l'existence –, il faut bien qu'elles existent, *déjà*, d'une manière ou d'une autre. Ayant perdu la lutte pour la légitimité, ayant échoué à se faire reconnaître comme réelles, elles existent bel et bien, mais sous forme d'idée : on dira (polémiquement) que ce sont elles qui sont socialement construites, que ce sont des « modes », passagères, relatives, suspectes, signes de la décrépitude généralisée de notre temps, etc. : « C'est bien parce que certaines 'identités de genre', poursuit Butler, n'arrivent pas à se conformer à ces normes d'intelligibilité culturelle qu'elles ne peuvent, dans ce cadre normatif, qu'apparaître comme des anomalies du développement ou des impossibilités logiques. »¹²⁶ Impossibles, elles le sont en effet, parce qu'on leur oppose un autre mouvement, de sens contraire, plus puissant qu'elles mais qui, comme elles, n'est qu'une *idée* ; d'où le caractère polémiquement discursif de l'affrontement.

Loin donc d'ouvrir à une véritable liberté, récupéré par le cadre normatif qu'il est censé dénoncer, le genre lui sert à emprisonner, à truquer le jeu qu'il produit ; l'instabilité se stabilise, le mouvement s'immobilise, le chaos s'ordonne¹²⁷ : entre le sexe, le genre et le désir se tend une ligne causale et nécessaire de traduction, de « réflexion » directe, de révélation ; sexe, genre, désir adhérent, se juxtaposent successivement l'un à l'autre – plus de jeu : distance factice, aussitôt abolie ; ces trois termes se résolvent en une « unité [qui] se traduit en un désir distinctif pour le genre

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 95.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹²⁷ « La cohérence interne ou l'unité de chaque genre – homme ou femme – requiert ainsi une hétérosexualité qui soit un rapport stable et simultanément d'opposition. » – *Ibid.*, p. 92.

opposé – c'est-à-dire, dans une forme d'hétérosexualité oppositionnelle »¹²⁸ ou « obligatoire » qui, en tant que critère normatif de la différence sexuelle, c'est-à-dire de la différence de genre, c'est-à-dire encore de la différenciation orientée du désir, partout triomphe. Le genre exhibe le caractère polémique de la distinction, il fait apparaître l'immédiat réflexivement circulaire de son évidence, il le rend à la durée qu'elle est, il sépare, vis-à-vis de l'homme, vis-à-vis de la femme (qui sont des mixtes impurs), le sexe de lui-même – sauf que, parce qu'il se pose précisément lui-même comme terme de la durée distinctive, il en devient la fin : polarisée, singularisée, unifiée, elle est appelée, attirée par lui. Il opère ainsi une autre distinction – ou plutôt cette distinction qu'il opère et qu'il est est la même que celle contre laquelle il prétend lutter au moyen d'une distance – d'une distinction – qui nous éloigne de sa lénifiante évidence, de sa « vérité », de son apparence d'absolu et d'éternité.

C'est pourquoi la dénonciation opérée par Butler de la notion de genre en vient tout naturellement à une critique de celle de sexe : pris comme termes dans la durée que tous deux polarisent, sexe et genre reviennent au même, finissent par devenir une seule et même chose ; ils entrent en rapport. La polémique se poursuit sur un autre plan, il faut titiller les évidences, « poser toutes sortes de questions dérangeantes sur la décidabilité du sexe »¹²⁹ : « Q'est-ce qui, dans un contexte particulier, peut prétendre au titre de 'nature', et à quelles fins ? Le dualisme est-il bien nécessaire ? Comment les dualismes entre le sexe et le genre, la nature et la culture sont-ils construits et naturalisés en un mouvement réciproque ? »¹³⁰. Un tel mouvement correspond d'abord à une dissociation en cascade des mixtes impurs selon un double mouvement descendant-ascendant qui n'a, en tant que durée, ni début ni fin et que l'on doit couper *au milieu* pour fixer arbitrairement le point de bascule au niveau de

¹²⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 117.

ce que l'on appelle « genre » et qui n'est, du point de vue du rapport, que son origine théorique critique, là où tout se décide, où tout s'indétermine – son *clinamen*. Le genre, lui-même mouvement, est un procès de désillusion ; c'est la catégorie – elle-même polémique – dénonçant comme polémique le rapport distinctif qui, se voulant lui-même mouvement qui polémiquement désillusionne, décèle, en l'homme comme en la femme, une essence réelle séparée qui fait d'eux respectivement ce qu'ils sont, en fournit l' « être ». Du point de vue de ce « premier » rapport distinctif, chaque individu singulier et concret « homme » ou « femme » – ou, ce qui revient au même, les deux types singuliers et abstraits « homme » et « femme » – sont des mixtes impurs dont il faut isoler la pureté essentielle : l'être-femme, l'être-homme. À ce premier niveau se superpose un deuxième, qui est précisément le genre, autre rapport distinctif, autre point de vue ; mais celui-ci, qui se pose d'abord comme subversif, n'est apparu que parce que le premier rapport a réussi : de subversif, virtuel, idéal lui-même qu'il était, il s'est institué, s'est actualisé, s'est réalisé – a été culturellement et socialement reconnu comme légitime. Ce « premier » rapport n'est donc nullement premier, il prend sens lui-même dans un contexte polémique, s'oppose à un autre rapport distinctif hégémonique, normatif, victorieux d'un autre rapport encore, qui a été rétroprojeté, du trône flamboyant des vainqueurs – la réalité de l'actuel – à la fosse méprisable des vaincus – l'irréalité idéelle du possible-virtuel, l'impossible –, et ainsi de suite selon un mouvement descendant qui s'échelonne en durée à l'infini. À l'autre extrémité de la durée, selon un mouvement ascendant, la critique elle-même polémique à laquelle se livre Butler a pour conséquence de dénoncer le genre comme polémique, et donc, à rebours, de le faire apparaître dans son devenir-normatif, son devenir-pouvoir. Le rapport indistinctif qui relie et unifie sexe et genre en fonction d'une ligne de causalité nécessaire s'effectue de l'un à l'autre selon le double mouvement réciproque et polémique d'actualisation-virtualisation qui vient redoubler la cascade dissociative des mixtes.

Mouvement descendant inaccompli d'actualisation du genre, d'abord, qui considère la double pureté essentialiste être-homme et être-femme, dégagée de leurs

mixtes respectifs, à son tour, comme une impureté, un mixte dont il faut extraire l'élément pur par dissociation ; ce rapport distinctif a pour résultat, donc, de séparer – et de créer –, d'un côté l'identité de genre (comprenant l'identité-homme et l'identité-femme) et de l'autre l'identité sexuelle (comprenant l'identité sexuelle mâle et l'identité sexuelle femelle). La visée polémique du rapport distinctif de genre consiste à évacuer, à récuser, à combattre toute (référence à l') essence en lui substituant, comme élément pur de référence, l'identité de genre que par là même il crée. En établissant une distance entre le sexe et lui par une distinction que lui-même est, le genre soutient – et crée, répétons-le – une indétermination et une contingence, une libération des rapports : entre le sexe et le genre, il se peut qu'il y ait correspondance (on parlera alors de « cisgenre »), mais il se peut aussi, tout aussi bien, qu'il y ait non-correspondance (on parlera de « transgenre »)¹³¹ : en nommant le cisgenre face au transgenre, en les plaçant tous deux sur un même plan distinctif, en les indistinguant sur le plan du genre, la notion de genre prétend atténuer voire effacer la menace normative que représente, pour le transgenre, ce qu'il désigne par le nom de « cisgenre »¹³².

Or, du point de vue d'une autre durée, il apparaît que cette visée polémique échoue : le genre, qui prétend la déconstruire, ne fait en réalité que reconduire la binarité du rapport essentialiste. Dans son principe, la critique de Butler vis-à-vis de la notion de genre consiste à le considérer comme (encore trop) normatif – c'est-à-dire, vis-à-vis du type qu'il est, à dramatiser son aspect immobile et stable au détriment de sa mobilité, de son instabilité. Et en effet, on pourra et on devra admettre qu'il n'y a rien de plus essentialiste que la notion de genre puisqu'elle emprisonne en des catégories figées et dichotomiques la puissance virtuelle de

¹³¹ C'est là une « alternative » ou un « choix » d'un sens très particulier, parce que ce n'est pas *moi* qui choisit mon « genre », ou toute autre durée, c'est *lui* – c'est-à-dire ma durée *réelle*, véritablement *propre* – qui me choisit.

¹³² La nomination étant elle-même un processus normatif, et donc polémique.

création de la durée qui, lors, est condamnée à suivre deux voies et deux voies seulement : non-correspondance ou correspondance, transgenre ou cisgenre – et, au sein de celles-ci : identité de genre homme ou identité de genre femme¹³³ ; ces deux voies dichotomiques, essentialisées, se distinguent donc selon le même critère normatif que le rapport essentialiste (auquel, de fait, le genre s'identifie) : l'hétérosexualité obligatoire¹³⁴.

Au mouvement descendant d'actualisation inaccompli du genre doit donc

¹³³ Afin de résoudre le problème qu'il pose, on a tenté d'opposer, à l'unicité de la notion de genre et à la binarité qu'il reconduit, toute une délirante prolifération, toute une multiplicité quantitative de mots aux extensions variables, englobantes et chevauchantes (bigenre, trigenre, berdache, panggenre, futanari, agenre – ingenre, non-binaire, neutrois –, troisième genre – ou troisième sexe –, hermaphrodite, intersexe, androgyne, biseau, etc.) dont on ne comprend pas très bien ce qu'ils veulent dire – parce qu'en réalité ils n'ont pas vraiment de sens – et qui, bien qu'ils aient une haute et indubitable légitimité à la fois polémique et anthropologique, échouent à traduire la multiplicité vraie de la durée, puissance intensive, virtuelle et ineffable de création.

¹³⁴ Une telle conception du genre oblige donc à considérer que, en raison du déséquilibre intrinsèque au rapport distinctif du genre – et donc du sexe – qui induit qu'« il n'y a qu'un seul sexe, le femelle », « les lesbiennes ne sont pas des femmes », selon la saisissante formule de Wittig que discute Butler. – Cf. *Ibid.*, p. 225.

Or rien que cela tendrait à prouver qu'une telle conception a également pour conséquence, sur le plan politique, une nécessaire contradiction entre d'un côté un mouvement féministe qui milite, de manière totalement absurde et fantasmagique, pour l'avènement d'une ère de Bonheur, de Félicité et de Respect mutuel dans laquelle règnerait l'idole Égalité, et un autre mouvement qui vise à faire éclater les étouffantes frontières du genre. Le terme même de « féminisme » signale une reprise – quand bien même serait-elle polémique, c'est-à-dire critique ou stratégique – de la catégorie de « femme », et donc de genre : elle est polémique, aussi, au sens où, puisqu'elle est rapport distinctif, il est toujours possible de la dénoncer *comme* normative. Quel est donc ce « féminin », que sont ces « femmes » auxquels le féminisme fait référence ? « La catégorie de “femme”, demande Butler, n'est-elle pas une construction politique qui précède et préfigure la manière dont les intérêts et le point de vue épistémique des femmes seront politiquement formulés ? » – *Ibid.*, p. 248. « La thèse du patriarcat universel, note-t-elle encore, ne jouit plus de la même crédibilité que par le passé, mais le corollaire de cette thèse – l'attachement à une conception des “femmes” communément partagée – a été bien plus difficile à déloger. Certes, on a ouvert la discussion sur toutes sortes de questions : Y a-t-il un dénominateur commun aux “femmes” qui préexiste à leur oppression ou les “femmes” n'ont-elles de lien qu'en vertu de leur oppression ? » Mais, poursuit-elle, « on ne résout guère ce problème en recourant à la catégorie “femme” à des fins purements “stratégiques”, puisque les stratégies charrient toujours des significations qui excèdent les objectifs prévus. » – *Ibid.*, p. 63 et 64.

Ainsi n'y a-t-il pas une impossibilité – une dangerosité polémique – de tout féminisme théorique ? C'est l'une des questions – sinon la question fondamentale – auxquelles se confronte Butler dans son livre. Par exemple, pour une discussion critique de la notion politique de « représentation », qui pour les féministes est censée – mais échoue nécessairement – maintenir à distance la puissance normative des rapports distinctifs, cf. *Ibid.*, p. 59-67, « Les “femmes” en tant que sujet du féminisme ».

s'opposer un mouvement inverse qui l'achève – c'est-à-dire le fait devenir (complètement) normatif : celui de la virtualisation ascendante qui va du genre au sexe et qui, par là-même, se révèle mixte impur. Le rapport qui le dissocie dénonce l'illusion qui nous faisait à chaque fois considérer le « sexe » *tout court* comme « sexe *naturel* » alors qu'en réalité il était et est toujours, déjà, « sexe *naturalisé* ». En d'autres termes, le mouvement d'actualisation du genre implique que « le 'sexe' [soit] à la nature ou au 'cru' ce que le genre est à la culture ou au 'cuit' »¹³⁵ ; or, selon le mouvement inverse de virtualisation-naturalisation du sexe dont il ne diffère pas, « si la désignation même de sexe est politique [c'est-à-dire polémique], alors le 'sexe', cette désignation supposée être la plus crue, se révèle être toujours déjà 'cuit' »¹³⁶. Et c'est alors le genre qui, en retour, devient « cru ».

Or c'est là, précisément, un avatar du cercle réflexif de l'immédiat : pourquoi s'arrêter là ? En raison du caractère infini de la durée, d'un côté on pourra toujours descendre plus en aval ou remonter plus en amont de la cascade dissociative des mixtes qui s'interpénètrent et, par exemple, considérer l'élément pur « sexe naturalisé » comme un mixte impur, du point de vue d'une autre durée ; d'un autre côté, il y a une réversibilité des mouvements réciproques descente-ascension, actualisation-virtualisation, sexe-genre qui respectivement se correspondent¹³⁷ ; d'un autre côté encore, comme c'est toujours arbitrairement que l'on a choisi le genre comme origine critique du rapport de durée, on aurait très bien pu, pour cela, choisir le sexe – *ou tout autre rapport*.

Ce qui veut dire que l'identification du sexe et du genre dans le milieu du rapport de durée aboutit, de ce point de vue, à une *stabilisation* des mouvements réciproques – qu'ils soient, singularisés, eux-mêmes virtuels ou actuels. Or, c'est

¹³⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹³⁷ On a choisi ici, arbitrairement, de parler d'une corrélation entre un mouvement inaccompli descendant d'actualisation du genre et un mouvement ascendant accomplissant de virtualisation du sexe – alors qu'il s'agit, tout aussi bien, d'une corrélation entre un mouvement ascendant accomplissant de virtualisation du genre et un mouvement descendant inaccompli d'actualisation du sexe.

pourtant, précisément, à l'aide de ces mouvements que Butler entend pouvoir *subvertir* l'ordre fixe, institué, du genre – le *troubler*.

Afin de résoudre ce nouveau problème, il nous faudra montrer comment, d'un côté, toute subversion, en tant que telle, est suspecte, et de l'autre comment, quoique suspecte, *cette* subversion peut être défendue polémiquement – c'est-à-dire comment, en tant que type, catégorie polémique ou politique, la subversion peut être, soit condamnée en raison de sa stabilité, de son immobilité, soit, en tant qu'individu typique, défendue en raison de son instabilité, de sa mobilité.

III. Critique de la subversion

C'est sur ce balancement qu'il faudrait s'arrêter : singulier instant...

Camus, « Le désert », Noces.

Issu conjointement du cercle réflexif de l'immédiat et du caractère infini de la durée, le relativisme que nous prônons incite et oblige à la plus grande rigueur, à la plus grande précision – à la plus grande honnêteté, aussi. Une « critique de la subversion » ne signifie nullement soutenir la *thèse* ou la *position* qui consisterait à dire que la subversion est, *en elle-même*, viciée, fautive, ou illusoire. Car soutenir une

thèse, c'est arrêter (arbitrairement) une certaine durée argumentative, la poser comme *fin*, et croire que, puisqu'on s'est arrêté, là, on était voué, nécessairement, à s'y arrêter ; c'est croire en outre que, une fois la thèse soutenue, cet arrêt de la durée posée comme fin, la durée elle-même *n'est plus polémique*, car c'est le caractère (provisoirement) insoutenable, incertain, indécis de la fin, de la thèse rétroprojetée au milieu, sa possibilité d'être suspectée – c'est-à-dire sa mobilité même, mobilité polémique – qui faisait qu'on ne s'arrêtait pas. Or on s'est arrêté. On soutient donc une « vérité », c'est-à-dire un arrêt arbitraire de la durée que l'on pose comme fin et à laquelle d'autres durées, comme la nôtre, s'arrête. Mais c'est toujours nous qui nous arrêtons dans la durée, ce n'est jamais la durée qui s'arrête : il y aura donc toujours d'autres durées, plus larges, plus amples, qui ne s'y arrêteront pas.

Une véritable « critique de la subversion », au contraire, ne prétend, ni « à la fin », « victorieuse », pouvoir désertier le champ de bataille pour se délasser de la lutte, ni, et moins encore, pouvoir l'observer planquée du haut d'un *suave mari magno* – elle y reste au milieu. Une telle critique consiste, à la fois, à dénoncer la subversion comme polémique, comme suspecte, et à s'incorporer la critique de la critique, le mouvement polémique contraire qui la dénonce à son tour comme polémique, la menace, la déstabilise : parce qu'elle est critique de la subversion comme polémique, elle est aussi critique polémique¹³⁸ de la subversion. Une telle « critique », enfin et par là-même, *choisit* – sans (se) masquer le nécessaire arbitraire de son choix.



Tout mouvement polémique est à la fois virtuel et actuel¹³⁹, tout rapport

¹³⁸ Un mouvement polémique est toujours, à la fois, un mouvement *qui dénonce* comme polémique, et un mouvement *dénoncé* comme polémique. Il ne peut être l'un sans l'autre.

¹³⁹ Ou, plus exactement, tout mouvement est virtuel et provient de l'actuel – mais, par là même, tout

polémique à la fois subversif et normatif.

Il y a un devenir-virtuel de l'actuel qui équivaut à un devenir-actuel du virtuel. Mais il y a aussi un devenir-subversif du normatif qui équivaut à un devenir-normatif du subversif. Or, tout mouvement est rapport et tout rapport, mouvement. Ce qui veut dire qu'il y a, de même, d'une part, d'un côté un devenir-actuel du virtuel qui équivaut à un devenir-subversif du normatif, et de l'autre un devenir-virtuel de l'actuel qui équivaut à un devenir-normatif du subversif – et, enfin, d'autre part, d'un côté un devenir-virtuel de l'actuel qui équivaut à un devenir-subversif du normatif, et de l'autre un devenir-actuel du virtuel qui équivaut à un devenir-normatif du subversif. Chacun de ces devenirs, qui s'équivalent tous respectivement entre eux, correspondent, dans la durée, à l'instant singulier comme type – lui-même correspondant à chaque instant singulier de la durée pris comme individu.

Pour reprendre en les retournant les concepts deleuziens, on dira que si d'un côté actualisation veut dire différenciation, et virtualisation veut dire différenciation, et de l'autre, si actualisation veut dire virtualisation, alors différenciation veut dire différenciation : ce qui signifie que le même *et* l'autre se rejoignent dans le *choix*, la sélection. Ainsi les singularités qui se sont actualisées – qui s'actualisent, sont en train d'être actualisées, sont sur le point d'être actualisées –, prises dans un mouvement d'actualisation, sont *autres* que les *mêmes* (sont les *mêmes* que d'*autres*) singularités qui, à l'inverse, selon un mouvement de virtualisation, se sont

mouvement est le lieu d'un affrontement polémique de deux mouvements contraires dont, du fait du déséquilibre du rapport de durée, l'un recouvre l'autre et décide de son sens – sa direction et sa signification : d'un côté le mouvement de rétroprojection du virtuel qui provient de l'actuel, et de l'autre le mouvement en sens contraire du virtuel qui pousse vers, dans, contre l'actuel (parce qu'il est attiré par lui) – jusqu'à le perforer, le pénétrer, et y passer (devenant ainsi actuel) ou à être rétroprojeté, et ainsi de suite. Tout mouvement, donc, est à un autre niveau, lorsqu'on s'éloigne de lui, plus loin, immobile. Mais à l'inverse toute immobilité, aussi, lorsqu'on se rapproche d'elle, plus près, plus près, est mouvement.

Il est étonnant de constater les représentations qu'avec elle une telle conception du mouvement charrie : le virtuel comme flux, comme puissance, comme force, lutte contre les résistances que lui opposent l'actuel, par un mouvement autre mais qui ne diffère pas de lui ; vaincre ces résistances consiste, pour le virtuel, à pénétrer l'actuel qui l'appelle, qui l'attire, qu'il désire, comme en un coït, à en trouser la pellicule, à en déchirer la membrane, à en perforer le mur. Peut-être tout cela fournira-t-il l'occasion d'un autre travail... psychanalytique ? Peut-être est-ce parce que c'est un « homme » qui écrit ? Décidément, impossible de sortir des distinctions...

virtualisées, se virtualisent, sont en train d'être virtualisées, sont sur le point d'être virtualisées. Le *passage* à l'actuel – c'est-à-dire, tout aussi bien, l'*arrêt* du virtuel – est une *sélection* où *la différence se fait*.

Or le cercle de l'immédiat nous enseigne que toute subversion, en tant que telle, à la fois et contradictoirement, échoue et réussit. Mais étant donné que notre objet vise à la dénoncer comme polémique et suspecte, c'est donc qu'on décide, arbitrairement, théoriquement, d'arrêter la durée, le double mouvement inverse de virtualisation-actualisation qu'elle est, *à l'instant même* où elle réussit, où elle est sur le point de réussir – c'est-à-dire *avant* qu'elle ait le temps d'arrêter l'un ou l'autre mouvement (virtualisation par exemple) pour en commencer un *autre* (actualisation) qui lui est contraire mais qui n'en diffère pas. On procède donc à une section (arbitraire, artificielle) de la durée en un instant qui, lui-même, a une épaisseur : c'est un petit bout de durée singularisée qui nous présente, sous la forme d'une instable stabilité comme sous la lunette d'un microscope, à l'état pur, la durée-subversion qui *réussit*. En d'autres termes, on commence par stabiliser les deux mouvements inverses de virtualisation et d'actualisation à leur point – ou plutôt, leur durée – de jonction ; mais il ne faut pas s'arrêter là : on doit choisir en outre, arbitrairement et artificiellement, de ne considérer cette durée singularisée que du côté du devenir-actuel du virtuel, rejetant dans l'ombre le devenir-virtuel de l'actuel, c'est-à-dire que l'on ne s'occupe que de l'instant où, dans la différence sélective qui se fait, ce virtuel s'arrête, est en train de s'arrêter, pour l'instant au détriment du double instant, qui ne diffère pas de lui, où, d'un côté, « après » s'être arrêté, il passe dans l'actuel – et par là même devient *autre* – et où, de l'autre côté, d'*autres* virtuels, « après » s'être arrêtés, sont, d'un même mouvement, recalés à la sélection et rétroprojetés indéfiniment loin, indéfiniment près, au milieu de la durée virtuelle – les virtuels ainsi recalés, ayant échoués à passer dans l'actuel, deviennent donc, eux-aussi, par là même, *autres*, tout en demeurant virtuels. C'est à cet instant-durée, où le virtuel est *sur le point* de devenir actuel sans toutefois l'être encore, que, précisément, la subversion réussit.

Mais elle ne réussit que *là*, et là seulement. Aux deux autres instant-durées – qui, répétons-le, ne diffèrent ni entre eux ni d’avec le premier –, elle *échoue*. Or ce n’est pas encore là qu’apparaît la critique : ces deux échecs n’ont en effet pas le même statut. Dans le premier, le virtuel est recalé à la sélection ; celle-ci est un rapport qui distingue, en durée, les virtuels entre eux, et qui surtout distingue les virtuels qui passent à l’actuel, qui réussissent, *des* virtuels qui, recalés, échouent et sont rétroprojetés : la « différence », c’est-à-dire l’inégalité ou le déséquilibre du rapport entre les virtuels, d’elle-même, se fait, est faite. Ce premier niveau de l’échec est dû à la *résistance* qu’a opposée le mouvement qui, provenant de l’actuel (lui-même virtuel) – ou plutôt, plus précisément, provenant d’une rétroprojection de virtuels recalés à la sélection antérieure –, a poussé en sens contraire et s’est révélé plus puissant. Mais le second niveau de l’échec, en revanche, n’est dû qu’à la subversion elle-même – et c’est là où la critique intervient : elle se concentre sur l’équivalence entre le devenir-actuel du virtuel et le devenir-normatif du subversif.

Dans le second cas, en effet, le virtuel qui, ayant fait la différence, sélectionné, passe à l’actuel, de virtuel qu’il était devient aussitôt autre, c’est-à-dire, ici, actuel. S’il réussit, il est incapable de réussir *en tant que* virtuel – et donc, aussi (en réalité), il échoue. Aussi l’échec de la subversion n’est-il dû, ici, qu’à *sa propre prétention* : elle prétend (pouvoir) réussir, or, en réalité, elle échoue – et elle ne peut pas ne pas échouer car elle échoue à l’instant même où elle réussit, elle échoue *parce qu’elle* réussit. Mais à l’inverse, aussi, elle réussit à l’instant même où elle échoue : pour réussir, elle doit, nécessairement, échouer.

En d’autres termes, les singularités subversives ne peuvent réussir – passer à la réalité de l’actuel, quitter l’existence invisible et suspecte des idées – qu’en étant socialement et culturellement acceptées, c’est-à-dire en cessant d’être subversives. On aurait tort de croire, Insistons-y encore, qu’il serait possible de séparer le caractère subversif de ces singularités comme l’accident, pellicule superficielle, se détache de l’essence en le laissant (le révélant) à une plus haute vérité. En réalité, de

la même manière que les termes « homme » et « femme » ne peuvent être séparés du rapport qui les constitue, du fait de la préexistence des rapports vis-à-vis des termes, si ces derniers se reconfigurent en durée, s'il y a *passage* du virtuel à l'actuel, alors ce n'est pas « superficiellement », ni « profondément », que les singularités deviennent autre : la distinction du superficiel et du profond n'est elle-même intelligible que vis-à-vis de cette autre distinction de l'accident et de l'essence. Mais au milieu, dans le changement vrai, dans la durée radicale et polémique, tout se distingue et rien n'est distinguable, aucun substrat ne demeure – toute différence est radicale.

Ainsi, dans la subversion qui réussit, tout se retourne : ce qui était secret et caché devient manifeste, ce qui, au-dessus, dissimulait et emprisonnait les obscures puissances créatrices s'y substitue dans les ténèbres : une fois parvenues à la lumière, ces puissances passeront à l'actuel et deviendront autres, elles étoufferont à leur tour d'autres virtualités.

Impossible donc de sortir de l'horizon normatif et discursif des distinctions. D'un côté, en tant que force d'opposition, tant que le mouvement subversif pousse obscurément dans l'actuel, il le justifie à ses marges, en maintient opportunément les contours ; comme tous ceux qui, n'ayant rien compris à la littérature, parlent du « style » d'un écrivain comme un ensemble de petits écarts, de petites variations vis-à-vis du cadre normatif et abstrait qu'est la langue, et qui, en reconduisant cette distinction idiote du « fond » et de la « forme »¹⁴⁰, échoue à faire bégayer la durée, n'aboutit qu'à faire sourire la grammaire : parce que subversives, les identités concurrentes en lesquelles résonnent les « dissonances » – « pratiques de désordre », « stratégies de déstabilisation » dont parle Butler – loin de troubler l'oreille du genre, ne parviennent qu'à la chatouiller : amusé, il les en remercie bien. Mais d'un autre côté, lorsque l'impulsion qui est la sienne parvient à perforer les murs de l'actuel, la

¹⁴⁰ « Si l'on se représentait toutes les recherches que suppose la création ou l'adoption d'une *forme*, on ne l'opposerait jamais bêtement au *fond*. » – Valéry, *op. cit.*, p. 191. En dissociant successivement les mixtes, en déployant la ligne, on trouverait, s'interpénétrant en durée, d'autres distinctions selon le même déséquilibre, le même critère normatif (réaliste) : le profond et le superficiel, l'essence et l'accident, le caché et le manifeste, l'être et le paraître, le concret et l'abstrait, la chose et l'idée, etc...

subversion s'arrête, prend sa place, le *remplace*, recouvrant alors, exactement de la même manière, d'autres puissances subversives venues de plus loin. La subversion (ou la révolution), lorsqu'elle réussit, ne se réduit donc qu'à une substitution, une conversion des termes du rapport distinctif instituant, non à une suppression de l'ordre normatif de pouvoir institué par ce rapport.



Mais le devenir-normatif – devenir-actuel, devenir-pouvoir –, en tant qu'instant-durée, parce qu'il est instable stabilité, est aussi instabilité stable. Là encore, tout est affaire de degré. Même lorsqu'il réussit la sélection et passe à l'actuel ou au normatif, il se voit déstabilisé, enserré de part et d'autre par deux mouvements contraires de résistance qui poussent (tout) contre lui.

Comme on l'a dit, en effet, le devenir-actuel du virtuel équivaut aussi au devenir-virtuel de l'actuel ; il s'agit du même instant mais regardé par l'autre versant. Les virtuels recalés à la sélection, ayant échoués, se voient rétroprojetés (a) au milieu de la durée virtuelle ; or cet échec est dû à un *autre* mouvement de rétroprojection (b), un devenir-virtuel de l'actuel composé des virtuels qui, « arrêtés », parvenus à l'actuel (ou juste avant, sur son seuil, ou encore, à un autre niveau, ne s'arrêtant pas), sont recalés par la sélection « antérieure » (c) et qui, donc, poussent en sens contraire – le mouvement (c) rencontre alors le mouvement de rétroprojection suivant (b) : c'est ainsi que se produit une autre sélection, antérieure à la précédente. Or, puisqu'elle est création, aucune sélection n'est censée être décidable ou prévisible *a priori* : d'un côté, si la rétroprojection (b) est plus puissante que la rétroprojection (c), alors ce sont les virtuels qui composent (b), passant à l'actuel, ayant fait la différence,

qui sont sélectionnés ; mais d'un autre côté, puisqu'on est, en ce moment même, en train d'examiner la durée au microscope, la singularisant, la sectionnant arbitrairement et artificiellement – comme la fleur cueillie qui, en apparence si pleine, si luxuriante de vie, est en fait déjà morte – puisqu'on est arbitrairement parti du versant opposé, on se trouve donc toujours « avant » dans la durée, en somme puisqu'on est ici en train de *remonter le temps*, on connaît déjà le résultat de *cette* sélection, de *cette* création : on sait donc que, du point de vue où l'on regarde, à partir de la durée qui présentement, actuellement est la nôtre et qui progresse à contre-courant, ce sont les virtuels du mouvement (b) qui échouent et les virtuels du mouvement (c) qui réussissent – selon une autre durée, qui progressera dans un autre sens, ce sera l'inverse ; et ainsi de suite indéfiniment selon une suite de sélection-crétions successives composées de mouvements qui résistent, se rétroprojettent, s'interpénètrent en durée – bref, s'affrontent polémiqnement à l'infini. Et cet instant-durée dont on a ici déroulé artificiellement l'épaisseur se produit, dans la durée, incessamment, à chaque instant.

Or si, par suite, l'on effectue à nouveau dans cet instant-durée une coupe artificielle, mais plus petite encore, en isolant arbitrairement deux mouvements qui s'interpénètrent, on verra surgir : d'un côté, un mouvement-résistance de rétroprojection qui, provenant de plus loin dans la durée, « plus ancien » parce qu'issu d'une sélection-crétion également plus ancienne, de devenir-virtuel de l'actuel qu'il était s'est mué en devenir-actuel du virtuel, pousse vers l'actuel qu'il désire ; et de l'autre, un devenir-virtuel de l'actuel, autre mouvement-résistance de rétroprojection qui pousse en sens contraire, « plus jeune » car plus proche de l'actuel et provenant d'une sélection-crétion plus récente.

Mais si, dans la durée, l'on effectue à nouveau une autre coupe, encore plus petite, à la jonction de ces deux mouvements immobilisés, en leur point de contact, en leur milieu, alors on verra apparaître un troisième mouvement, *plus immobile encore* – indifféremment devenir-virtuel de l'actuel ou devenir-actuel du virtuel selon le référentiel de durée que l'on adopte, c'est-à-dire selon la *distance* qui le sépare de

l'actuel choisi. Or, puisque c'est ici à une critique de la subversion que l'on procède, on choisira de considérer ce mouvement intermédiaire dans l'équivalence entre devenir-actuel du virtuel et devenir-normatif du subversif. Par suite, et à la limite, ce mouvement sera *notre* actuel (complètement) stable ou stabilisé, l'arrêt que, du point de vue de notre durée, nous choisissons, nous sélectionnons – nous créons ; et qui là même *nous* sélectionne, nous choisit, nous crée.

Stabilisé, ce devenir ne laisse pourtant pas d'être mouvement ; deux cas de figure s'offrent à lui. Dans le premier cas il parvient, de part et d'autre, à opposer à chacun des deux (types de) mouvements qui assaillent ses flancs¹⁴¹ une double force équivalente et contraire : lui-même leur *résiste*, il se maintient comme actuel – il *dure*. La création qui l'a fait advenir est à la fois continue – du point de vue de la durée – et continuée – du point de vue de l'instant. Actualisé, distingué, sélectionné, mais toujours en sursis ; créé, réel – réalisé –, il est vainqueur, il triomphe, mais seulement *pour l'instant*. Car dans le deuxième cas, en effet, à un moment donné de la durée, il se fait recaler, il échoue à la sélection – et il est voué à échouer puisqu'il est mouvement. L'un des deux mouvements qui lui résistaient, qui l'assaillaient, parvient finalement à le pénétrer et à prendre sa place sur le trône, à le recouvrir, à le dissimuler, à vaincre ses résistances en même temps qu'il vainc les résistances de l'autre mouvement antagoniste qu'il pénètre et recouvre à son tour¹⁴². On a donc ici un mouvement *hégémonique* – monarque absolu, indiscutable despote, il n'est même plus mouvement, même plus stable, même plus actuel. Il ne *pass*e plus, il ne passe pas, il n'existe pas – il est : c'est l'Être. Il a perdu son origine : on a oublié sa basse extraction de mouvement, il en a fait effacer toute trace des généalogies ; son sang a toujours été bleu, son pouvoir toujours de droit divin. N'ayant ni origine ni fin, n'en ayant jamais eu, il n'en aura jamais ; et même, il est celui par lequel advient toute

¹⁴¹ Quoique de deux types, et de deux types seulement, les mouvements qui lui résistent sont, en tant qu'individus, en nombre infini. Par suite, « ce » mouvement qui leur résiste est en fait une infinité de mouvements individuels.

¹⁴² Ou bien, selon une autre durée, il ne pénètre qu'un seul mouvement tandis que persiste et résiste l'autre mouvement antagoniste : il faudra effectuer une nouvelle coupe à leur jonction, plus petite encore, un autre arrêt de la durée qui signalera l'instable stabilité de l'actuel, et ainsi de suite.

origine, toute fin, toute idée de fin, toute idée d'origine ; éternel, l'Éternel : c'est Dieu. Mais seulement dans le minuscule royaume considéré, dans la petite coupe de durée qu'on a isolée arbitrairement et artificiellement : une nouvelle coupe, soit plus grande, soit plus petite¹⁴³, révélera l'indécidabilité, l'âpreté – le dynamisme – de l'affrontement polémique.

Ainsi (vouloir) troubler le genre, le déstabiliser, signale, d'une part, que non seulement il est institué, mais aussi que c'est l'entreprise même de déstabilisation ou de subversion qui contribue – à la fois par ce mouvement-résistance *plus subversif que lui*¹⁴⁴ et par ces résistances en sens contraire *moins subversives que lui*¹⁴⁵ qu'indirectement elle fait naître ou nourrit – à l'instituer, à l'actualiser en le plaçant au milieu ; cela veut donc dire, aussi, que le genre n'est pas (complètement, totalement) actualisé et qu'il ne le sera (sans doute, peut-être) jamais.

Les « polémiques » qui ont récemment émaillées l'« actualité » concernant le projet de loi visant à instituer l'enseignement de la prétendue « théorie du genre »¹⁴⁶ témoignent à la fois du commencement, ou de l'imminence, de son passage à l'actuel

¹⁴³ On aurait tort de s'imaginer que ce qui est valable pour l'infiniment petit ne le serait pas pour l'infiniment grand. Il n'y a jamais d'absolument (infiniment) grand, ni d'absolument (infiniment) petit. L'infiniment petit *est* l'infiniment grand, l'infiniment grand *est* l'infiniment petit ; le petit *est* le grand, le grand *est* le petit. Le grand et le petit ne sont tels que vis-à-vis du *sens* qu'adopte une *durée donnée*.

Cela veut dire aussi que la durée rencontre Dieu deux fois (ou une seule) : à l'infiniment petit et à l'infiniment grand – c'est-à-dire *au milieu* ; au milieu de l'immensité infinie de la durée que *je suis, je suis Dieu*. L'infini de la durée, c'est Dieu. Dieu, c'est l'infini de la durée. Car au milieu de l'infini, *je suis en tout et partout* : « Ne souhaite pas, Nathanaël, trouver Dieu ailleurs que partout. [...] Dès que notre regard s'arrête à elle, chaque créature nous détourne de Dieu. » – Gide, *Les nourritures terrestres*, Gallimard, p. 19.

¹⁴⁴ Du point de vue de l'entreprise de déstabilisation du genre et donc *a fortiori*, aussi, de son point de vue à lui.

¹⁴⁵ Mais *plus subversives que lui* du point de vue de ces résistances mêmes, qui se voient (réflexivement) comme l'actuel.

¹⁴⁶ Cette expression, bien entendue polémique, dénote une actualisation *parodique* ou stratégique (mais toute actualisation ne l'est-elle pas ?) pour mieux se faire soi-même subversif et pouvoir la dénoncer comme polémique. D'un côté on unifie, on masque en harmonisant l'affrontement polémique dont le genre est l'occasion et qu'il *est* : on le stabilise. Mais d'un autre côté, tout comme une certaine « théorie de l'évolution », en tant que « théorie », sa validité scientifique – c'est-à-dire sa valeur (culturelle, sociale) de vérité – se trouve, d'emblée, suspecte : elle est relativisée, déstabilisée.

et des résistances que lui opposent en sens inverse un autre mouvement. Il est d'ailleurs bien malaisé de définir lequel des deux occupe la position hégémonique, et si même, c'est toute la question, une telle *position* « existe » lorsqu'on la replace dans la durée : ceux qui soutiennent telle position en opposition à telle autre, se coulant dans le mouvement qui lui est contraire, ne voient de nécessité et d'urgence à la soutenir que parce qu'ils se sentent menacés et que, par suite, ils se considèrent comme subversifs. D'où la figure paradoxale, dans l'espace médiatique, du « polémiste » : d'un côté, il se pose comme solitaire, seule voix qui ose s'élever et résister face à un mouvement hégémonique, mouvement de pouvoir institué, installé – mouvement immobile donc – qu'il appelle le « politiquement correct » ou la « bien-pensance » et qui étouffe tout, y compris la « liberté de penser » (cette liberté qu'héroïquement il reconquiert lui sert surtout, justifié, à exprimer les pires horreurs, les pires absurdités – remarque polémique) ; d'un autre côté, s'il est minoritaire du point de vue d'un certain pouvoir institué, il se présente, en revanche, comme représentatif d'une « majorité silencieuse » et secrète, écrasée, bâillonnée, dissimulée, au mouvement contraire à celui du pouvoir et qui doit donc lui *résister*. Ajoutons à cela que, pour porter sa voix solitaire, minoritaire et (prétendument) subversive, le polémiste en vient à occuper bien souvent une situation privilégiée dans l'ordre médiatique, qui est lui-même un pouvoir. On est donc subversif ou institué, virtuel ou actuel, en fonction du point de vue de durée que l'on choisit d'adopter.

Aussi la « résistance » est-elle elle-même ambivalente : résistance du subversif menacé face au mouvement hégémonique provenant du pouvoir actuel, elle est aussi résistance menaçante du pouvoir face au mouvement subversif provenant du virtuel – lui-même étant un devenir-pouvoir puisqu'il se stabilisera une fois actualisé. L'actualisation se fait avec *violence*, puisque le virtuel doit passer en force, il doit vaincre et outrepasser les résistances que lui opposent l'actuel. C'est pourquoi une virtualité actualisée n'est reconnue comme « avancée » ou « progrès » que rétrospectivement ; elle jouit d'une reconnaissance, d'une légitimité toujours en sursis, car toujours justiciable, toujours dénonçable comme polémique : l'abolition de

la peine de mort, le droit à l'avortement, le « mariage pour tous », etc. D'autres virtualités, d'autres possibilités poussent (le droit à la gestation pour autrui, le droit à l'euthanasie) : ce n'est que polémiquement que l'on peut affirmer, aujourd'hui, dans le virtuel, que, demain, dans l'actuel, elles seront des progrès, elles seront des régressions. Mais dans l'actuel, aussi, ces affirmations, ces positions – stabilisées, immobilisées – ne cessent et ne cesseront jamais pour autant, par là-même, d'être virtuelles et virtualisables – polémiques, remobilisées – *pour d'autres durées*.

IV. Critique subversive du genre

Parce qu'elle est, d'un côté stabilité instable, et de l'autre instabilité stable, toute subversion, donc, est *polémique*. Or l'une des conséquences les plus remarquables de la démarche de Butler consiste précisément à dénoncer (polémiquement) comme polémique un mouvement *anti-polémique*¹⁴⁷ qu'elle nomme le « pré-discursif » : c'est donc, au sens le plus rigoureux du terme, une *critique*.

Car toute critique, en effet, consiste à dénoncer un autre mouvement, un autre rapport distinctif comme polémique, c'est-à-dire – tout en étant polémique soi-même, tout en assumant la possibilité, qui est en fait une impossibilité, d'être critiquée, d'être dénoncée comme polémique – à mettre l'accent *là* où, précisément, l'on prétend (pouvoir) échapper au polémique, c'est-à-dire là où l'on arrête la durée sans assumer le caractère arbitraire et discrétionnaire de cet arrêt, c'est-à-dire, encore, partout où prétend *s'établir* une « vérité ».

Tout mouvement polémique, en effet, à un certain moment de sa (de la) durée, s'arrête, aboutit à une position, une thèse, une « vérité ». Mais comme l'immobilité

¹⁴⁷ Tout mouvement non-polémique est, de fait, anti-polémique (car soutenir une vérité implique, d'un même balan, de soutenir qu'*il y a* des vérités possibles et réelles – au moins une, celle précisément que l'on soutient) et donc aussi, nécessairement, polémique.

est nécessaire à la mobilité, comme l'arrêt est inclus dans la durée même, comme le fini est inclus dans l'infini et le permet – c'est précisément grâce à cet arrêt, à cette « vérité », que l'affrontement polémique *continue* : une autre durée, un autre point de vue, un autre mouvement, plus ample, plus large, *ne peut pas s'y arrêter* – mais comme elle lui pose *problème* (c'est-à-dire qu'elle constitue, pour elle, un obstacle, une résistance qu'elle surmonte en ayant pour conséquence de la faire durer – telle, pour nous, la durée), alors elle la suspecte, la dénonce comme polémique ; jusqu'à ce qu'une autre durée, après qu'elle se soit arrêtée, la dénonce à son tour, et ainsi de suite.

En revanche, seule la critique ne peut être dénoncée (du dehors) comme polémique, parce qu'elle se dénonce déjà (réflexivement) *elle-même* : en exhibant le caractère arbitraire de son choix, elle désigne, en un point fixé discrétionnairement dans la durée, *là* où il y a polémique, ce qui fait polémique, et organise l'affrontement par rapport à ce point arbitraire : celui-ci devient le point de *passage* (dans l'actuel) ou d'*arrêt* (du virtuel) par lequel la différence se fait, par lequel sont soit distingués, sélectionnés, réalisés, créés, soit recalés, virtualisés, dénoncés, suspectés les mouvements polémiques selon qu'ils s'y arrêtent ou non. Mais elle-même ne soutient aucune thèse, aucune « vérité » : même s'il se trouve, de manière contingente, qu'elle s'arrête, c'est elle-même qui montre qu'elle pourrait, et même qu'elle *ne devrait pas s'arrêter*, qu'elle *devrait continuer*. C'est ainsi, alors, qu'elle *mime* l'infini de la durée.

Aussi est-ce seulement comme *critique* (polémique) du genre que la subversion (elle-même polémiquement critiquable) peut être défendue (polémiquement).

En quoi consiste une telle critique ?



La critique de la subversion a montré qu'il y a un instant, et un instant seulement, où la subversion réussit¹⁴⁸. Or, puisque toute critique, disions-nous, vise à mettre l'accent *là* où un mouvement *prétend* n'être plus polémique, là où un mouvement s'arrête, c'est-à-dire là où un mouvement échoue alors même qu'il prétend réussir, la critique du genre devra donc, de même, exhiber ce *là et là seulement* où le genre, en tant que mouvement polémique, à l'instant même où il prétend réussir, échoue.

La critique de la subversion, pour sa part, assumait le choix arbitraire de ne se concentrer que sur l'échec de la subversion, c'est-à-dire sur l'équivalence entre devenir-actuel du virtuel et devenir-normatif du subversif. Pour ce faire, il lui fallait préalablement choisir de considérer la subversion comme mouvement subversif, ce qui revient à identifier le mouvement contraire : la réussite de la subversion, c'est-à-dire l'équivalence entre le devenir-virtuel de l'actuel et le devenir-subversif du normatif. Dans les deux cas, il s'agit du même mouvement, du même instant, mais considéré discrétionnairement d'un seul versant.

À l'inverse, une critique du genre consiste préalablement à choisir de le considérer comme mouvement normatif, à l'instant-durée où ce mouvement réussit : à savoir dans l'équivalence entre devenir-actuel du virtuel et devenir-normatif du subversif. La critique proprement dite consiste ensuite à opposer au mouvement par lequel le genre réussit un autre mouvement qui lui est contraire, et par lequel il échoue, à savoir l'équivalence entre le devenir-virtuel de l'actuel et le devenir-subversif du normatif.

On le voit bien, cela veut dire que l'échec de la subversion équivaut à la

¹⁴⁸ Ce n'est là qu'une « thèse », un « résultat » ou une « vérité » qu'en apparence ; car comme cet instant, qui comme tout instant est toujours instant-durée, a une épaisseur, il sera toujours possible de sectionner celle-ci de telle sorte que la subversion échoue. Cela montre donc, déjà, comment c'est la critique qui, portant en elle, à chacun de ses moments, sa propre critique, se dénonçant réflexivement comme polémique, échappe à toute (autre) critique.

réussite du genre, et que l'échec du genre équivaut à la réussite de la subversion. Et comme la critique vise à identifier, précisément, le moment où le genre échoue, cela implique que c'est cette dernière équivalence qu'il lui faut considérer. Ainsi, non seulement toute subversion polémiquement défendable du genre doit être une critique, mais toute critique du genre doit être, aussi, critique *subversive* du genre.

Or nous savons désormais quelle coupe exacte doit effectuer la critique dans la durée. La critique, qui est la subversion *du* genre, doit observer ce double mouvement, ce double instant-durée : là et là seulement où la subversion réussit, là et là seulement où le genre échoue.

La critique de la subversion a montré que celle-ci ne réussit qu'à cet instant-durée, ce seuil limite où le virtuel n'est plus (tout à fait) virtuel mais où il n'est pas (encore tout à fait) actuel : le virtuel s'arrête, est en train de s'arrêter, est sur le point de s'arrêter, mais n'a pas encore *fini* de s'arrêter ; le virtuel devient actuel, est en train de devenir actuel, est sur le point de devenir actuel, mais ne l'est pas (encore devenu) tout à fait – car dès qu'il aura *fini* de s'arrêter, dès qu'il aura *fini* de devenir actuel, dès qu'il aura *fini* d'être sélectionné, actualisé, réalisé, d'être créé, de devenir *autre*, alors il réussira, et aussitôt échouera *comme virtuel*.

Au même instant-durée mais à l'autre versant, le genre en tant que devenir-virtuel de l'actuel échoue là et seulement là où le *même* virtuel, mais *progressant en sens contraire*, issu de la rétroprojection provenant de l'actuel – elle-même issue de la résistance face à une rétroprojection antérieure –, est en train de passer, est sur le point de (commencer à) passer, de l'actuel au virtuel. Tout aussi bien : *il est en train de commencer à passer par* (la même place que) l'actuel – sans toutefois s'y arrêter parce que sinon il réussirait *comme actuel*, il prendrait sa place. Or, précisément, *ce* virtuel, du fait du mouvement qui le porte, est voué à échouer, est destiné à être recalé et virtualisé par la sélection qui le rétroprojette dans le virtuel. Mais à l'inverse, il n'a pas non plus *fini* d'échouer, il n'a pas *fini* de passer dans le virtuel, il n'y est pas encore (arrivé) – car alors sinon il aurait *fini* de devenir *autre*, un *autre* virtuel.

Ainsi, au point de jonction entre, d'un côté le devenir-actuel du virtuel et de l'autre le devenir-virtuel de l'actuel, se trouve cet instant-durée précis où la création, à la fois continue et continuée, *dure* ; où la sélection est (encore) indécise et indécidable, imprévisible – quoiqu'elle soit, lorsqu'on la dilue dans une durée plus ample, parfaitement certaine, totalement prévisible et décidable *a priori* : le sens univoque de chaque devenir dans lequel passent les virtualités qu'elle sélectionne ou qu'elle recale nous en montrant déjà la double issue opposée.



Une critique du genre, ainsi, ne doit chercher ni à le remplacer par un autre genre, ni à le substituer par un devenir-subversif qui, une fois institué, une fois stabilisé, tel le genre lui-même vis-à-vis du sexe, reconduit les mêmes résistances normatives. Une telle critique, si elle veut réussir, si elle se veut véritablement subversive, se doit au contraire d'atteindre cet instant-durée précis, privilégié, où le genre *devient indécidable* – instant-durée gros d'une puissance de virtualité et de création sans limite, et qui *se maintient*.

C'est là la seule *stabilité* défendable polémiquement, parce qu'elle est elle-même polémique. La stabilité polémiquement indéfendable, en effet, est celle qui *prétend elle-même n'être plus polémique* : le mouvement qui la porte s'étant arrêté, elle aspire à s'actualiser, elle souhaite être prise pour légitime, être reconnue *comme* stable, comme réelle, bref elle veut *être*. Elle veut prendre le pouvoir. Elle s'énonce alors comme une « vérité », une « thèse », une « position » – mais c'est déjà, remarquons-le, du dehors, du point de vue d'une autre durée, du point de vue d'un mouvement polémique contraire qui le touche (mais qui, toutefois, par faiblesse, par

paresse, par lâcheté, par incapacité, reconnaît aussitôt – au plus petit contact – la défaite dans l’affrontement, lui-même s’arrêtant *avant* lui) qu’un mouvement polémique donné peut être stabilisé et reconnu comme « vrai » : un autre mouvement polémique de sens contraire, un peu plus hardi sans doute, pourtant bien timoré encore, ira plus loin, le déstabilisera un peu (plus), s’empoignera avec lui, mettra en doute son caractère de « vérité », le reconnaîtra seulement comme « thèse », comme « position » – comme « théorie », comme « opinion » –, et même la déclarera « fausse » dans le statique affrontement polémique qui est le leur vis-à-vis de sa propre « thèse », de la propre « position » qui est la sienne et qu’il défend contre (face à) lui. C’est seulement un autre mouvement polémique encore qui, insoucieux et insouciant, sera plus fort qu’eux deux réunis, les recouvrira d’un seul coup, d’un seul bond, d’un seul jet – pour la simple et bonne raison que, trop large, trop ample, il ne les verra même pas, ne les entendra même pas, méprisant leur insignifiante guéguerre de bac à sable. Pourtant ce mouvement, à son tour, finira lui-même par trouver adversaire à sa mesure : il s’arrêtera, se fixera, se stabilisera, parce que déstabilisé par un mouvement de sens contraire et de force équivalente qui tentera de le virtualiser, de le rendre irréel, de le renverser, et de prendre sa place. Une « véritable vérité » – si même une telle créature est pensable –, fait au contraire tout pour se cacher, pour se dissimuler, pour s’invisibiliser : elle ne va pas parader en pleine lumière sur les plateaux de télévision mais, timide, obscure, taciturne, véritable solitaire, reste tapie : puisqu’elle est elle-même le (seul) mouvement polémique contraire capable de la déstabiliser, de la faire chanceler, de la troubler, de la virtualiser et de l’irréaliser – de l’anéantir –, puisqu’elle est à elle-même sa propre critique, c’est d’elle-même qu’elle a honte, c’est d’elle-même qu’elle a peur¹⁴⁹.

La critique du genre porte sur deux niveaux, qui eux-mêmes se fondent et se confondent en durée. Au niveau de la singularité individuelle d’abord, où, comme cet

¹⁴⁹ Dieu s’est fait craindre des hommes et a fait que les hommes se craignent entre eux uniquement pour ne pas qu’ils se rendent compte qu’Il a peur de lui-même.

instant d'indécidabilité se produit incessamment à chaque instant de la durée, pour un certain point de vue de durée donné et, à la limite, à chaque fois, pour tout instant-durée singularisé ou « situation », *ce* genre – qui *est* cet instant-duré même dénoncé comme polémique par la critique – devient incertain, douteux, suspect. Mais la critique subversive entend aussi *dramatiser* l'instabilité du genre à la fois en tant que type singulier (l'identité de genre « femme », l'identité de genre « homme ») et comme type universel (*le* genre comme concept, voire comme valeur culturelle et sociale) – sans remettre en cause toutefois sa stabilité : il s'agit, d'un côté de le maintenir dans l'actuel, et de l'autre de le déséquilibrer tellement qu'il paraisse, à chaque instant, ne jamais cesser de se détruire, de tomber, de chuter, de s'anéantir en se virtualisant – mais sans jamais (avoir fini d')être détruit ou anéanti, sans jamais tomber ou chuter tout à fait. Le genre sera donc en *état* de *bigidi*. À ce second niveau, incertain, dubitable, suspect, il perdra (de) sa pertinence épistémologique : il bougera trop pour qu'on ne puisse apercevoir, sans parfaitement les distinguer toutefois, les hétérogénéités qualitatives, poussant dans le virtuel, excédant, faisant craqueler la lisse pellicule de l'homogénéité quantitative, actuelle et normative du mixte-concept. Et même, l'homogène et l'hétérogène, l'actuel et le virtuel, le quantitatif et le qualitatif, le normatif et le subversif ensemble disparaîtront dans un seul balancement, un seul mouvement oscillatoire qui ondule, un seul milieu intensif, un seul bain de durée.

La critique subversive, donc, dénonce le mouvement auquel elle s'oppose comme polémique *mais sans s'arrêter elle-même* : c'est le même acte avec lequel elle déstabilise qui la déstabilise et tant qu'elle ne peut (se) masquer son propre caractère polémique et douteux, qui est son dynamisme même. Elle ira, à la limite, jusqu'à se confondre avec le mouvement qu'elle fait vaciller ; car en le déstabilisant, ainsi, elle le rend à son « être » propre, à sa « vérité »¹⁵⁰ – sa mobilité première : elle le (et par là-même *se*) rend *substantiel(le)*.

¹⁵⁰ « Être » et « vérité », bien entendu, seulement du point de vue de durée de la critique.



C'est à travers des *actes corporels* que, chez Butler, la subversion critique s'opère. Celle-ci doit d'abord reconfigurer le partage de l'intérieur et de l'extérieur qui, tout comme la distinction entre l'essence et l'accident, reconduit celle entre le corps et l'âme, entre le sexe et le genre selon le critère normatif de l'hétérosexualité obligatoire et de la domination masculine. De même que l'âme a été incorporée, intériorisée au corps selon un ordre normatif de pouvoir qui l'inscrit en réalité à sa surface et fait de lui, ainsi, la marque de son absence, de même le genre apparaît dans l'absence qui le « révèle » comme utopie intériorisée, comme essence secrète ou principe différenciant, mais le masque comme agent normatif de sa propre dissimulation : « Les actes, écrit Butler, les gestes et le désir produisent l'effet d'un noyau ou d'une substance intérieure, mais cette production se fait à *la surface du corps* en jouant sur les absences signifiantes, suggérant sans jamais révéler que le principe organisateur en est la cause. ».¹⁵¹ Le genre qui se traduit au dehors par des gestes, des actes, des désirs différenciés, déterminables, identifiables, se trouve de fait justifié par une intériorité d'où ils sont censés provenir – alors que ce qui est par là masqué c'est que le genre normatif n'est pas un mouvement qui va de l'intérieur (âme) vers l'extérieur (corps), mais de l'extérieur (ordre normatif de pouvoir) *vers la surface du corps* – et s'y arrête. Or ce n'est pas là encore que la critique intervient (d'abord) : elle s'actualise dans une *performance parodique du corps*.

En effet les reconfigurations préalables des rapports entre extérieur et intérieur, entre surface et corps sont des effets induits par la critique ; ils ne peuvent être dégagés qu'une fois celle-ci entreprise, quoiqu'ils permettent analytiquement d'y conduire¹⁵². Car d'un certain point de vue, la critique qui s'identifie au mouvement

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 259.

¹⁵² « Si le “monde intérieur” ne désigne plus un topos, alors la stabilité interne du soi, et même le théâtre intérieur de l'identité de genre, deviennent également suspects. » – *Ibid.*, p. 256.

qu'elle combat signale par là même que son échec est *déjà là* : elle ne fait que mettre l'accent ou le doigt sur, que mettre en évidence, qu'éclairer d'une lumière nouvelle la durée qu'elle sectionne : quoiqu'artificiellement découpée, parce qu'elle est infinie, la durée est restée la *même*. D'un autre point de vue, bien entendu, ce n'est pas la même durée, elle est *autre*, car à chaque instant une création, une sélection nouvelle, indécidable, s'effectue, une différence nouvelle se fait. Aussi la durée a-t-elle besoin d'une autre durée qui la découpe, la recoupe, la rend à elle-même. C'est pourquoi, d'un côté le genre porte avec lui, en lui, déjà, la subversion qui le trouble, et d'un autre côté la critique est le mouvement qui, d'un certain point de vue, actualise en tant que virtuelles les possibilités subversives qui, sans cesse virtualisées, demeurent à l'état latent ou végétatif sous la chape du normatif. Ainsi pour le *drag*, qui, au sein même du mouvement qui le porte, est actualisé comme *type subversif*, type actualisé de la critique elle-même : si le *drag* n'est qu'une invention du genre lui-même, si même il n'en diffère pas, ce n'est que sous l'œil de la critique que, actualisé, peut se réveiller en lui les puissances virtuelles qui déstabiliseront – qui déstabilisent déjà – le genre.

Et c'est, à un certain point de vue de durée, en brisant le cercle réflexif de l'immédiat qu'il y parvient. C'est en s'identifiant avec le critère normatif de la distinction – la mobilité – que la durée fait apparaître le mouvement comme un mixte impur, et l'immobilité comme un élément impur. Mais elle ne peut se sélectionner comme élément pur que dans la distinction qui la sépare d'avec ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire que si elle s'est *déjà* distinguée. Au contraire, pour le *drag*, au sein du mixte impur qu'il est, impossible de déceler, de sélectionner l'élément pur qu'il « est », ou est censé (vraiment) être, impossible de recaler l'élément impur : la pureté et/ou l'impureté oscillent dans un balancement incessant. Le *drag exhibe* le masque qui recouvre le visage, il manifeste le médiat qui dissimule l'immédiat – or cela veut dire, aussi, qu'il découvre *d'emblée* le visage *sous* le masque, qu'il avoue le secret à *l'instant même* où il se constitue. Pas de distance entre la dissimulation et la

révélation, entre le secret et l'aveu, pas de retard entre l'illusion et la désillusion : le masque *est* le visage qu'il dissimule, le secret *est* le voile qui le recouvre – l'immédiat *est* le médiat. Il n'y a plus ni médiat ni immédiat. Et pourtant demeure la distinction, qui est sélection.

Mais l'économie binaire du genre normatif organise un faux choix, une sélection *truquée* : ce n'est plus le rapport qui, créant les termes qu'il distingue, leur préexiste, mais c'est les termes qui le précèdent. En fait, dans la binarité normative du genre, le rapport est déjà établi, la sélection a déjà été faite – mais elle est maquillée : ont déjà été choisies, actualisées, créées les virtualités qui ont réussi, ont déjà été recalées, invisibilisées, irréalisées les virtualités qui ont échoué : elles crient, assourdies, dans le virtuel. Ne reste, lors, que deux possibles – mais qui ne sont « possibles » qu'en apparence : le choix ne leur fait rien, ne leur ajoute rien, ne les fait pas passer dans l'actuel, ne les rend pas réels, car ils y sont déjà, car ils le sont déjà. Le *drag*, lui, renverse l'alternative : il substitue à un *ou bien... ou bien...*, un *ni... ni...* ou/et un *et... et...* Il ne choisit pas, ou les choisit tous les deux : on est forcé, comme lui, de demeurer suspendu, comme lui, de rassembler – de manière intenable, c'est-à-dire *polémiquement* – les contraires. De là vient, sans doute, la fascination hypnotique qu'il produit : à la fois répulsion et attrait, fascination suspendue, fascination polémique – hypnose *érotique*. D'un côté il nous plonge tout entiers dans le milieu intensif ; non pas certes « entre » l'homme et la femme, au sens où il s'actualiserait en un troisième type, un troisième genre, « à mi-chemin » : le *milieu* n'est pas le milieu d'un segment, mais d'une durée – il est partout, dans une contraction et une détente, une tension et une extension infinies ; il n'est nulle part, vague nébuleuse, ondée qui nous berce. Mais d'un autre côté il troue le milieu, le déchire en sa pointe extrême : hétérogène qui excède infiniment tout homogène, individu sans type, il est à lui-même son propre type : c'est, au sens ancien du mot, une merveille. Virtualité qui pousse, là contre, tout contre, il est, tout aussi bien, actualisation : ce qui s'actualise c'est le virtuel même, ce qui se réalise c'est le mouvement, ce qui se crée, la mobilité – mais *en tant que* virtuel, que mouvement,

que mobilité.

Sans doute en cela participe-t-il de toutes les figures « ambiguës » qui elles aussi, tel l'androgynisme, autres merveilles, autres monstres, troublent le genre. Mais vu d'une autre durée, le *drag* se distingue d'elles en ceci qu'il leur adjoint quelque chose qu'elles n'ont pas : la réflexivité. C'est ce qui fait du mouvement polémique qu'il est une véritable critique. Le *drag*, en effet, s'il fascine, s'il hypnotise, au contraire des « ambigus » qui ne le sont que comme malgré eux, c'est parce que c'est aussi un *ironiste*.

Il faut se rappeler l'enseignement du *Rire* : ne pas partir de l'homogénéité d'un concept ou d'une définition – c'est-à-dire d'un mixte impur – qui sera toujours ou trop large ou trop étroite vis-à-vis de la multiplicité hétérogène du comique, qui est durée ; ne pas identifier, ne pas isoler de la durée des caractéristiques du comique en (se) masquant le nécessaire arbitraire de son choix. Aussi l'outrance, la caricature d'une image unifiée du type-femme n'en est-elle que l'effet, plutôt que la cause. En réalité, il faut se demander ce que le *drag fait*, il faut chercher comment il *crée* du comique à chaque instant-durée : en réinvestissant les « significations de genre »¹⁵³ par le détour parodique, il *raidit* l'actualisation des « faux possibles » de la sélection truquée – et donc, par là même, les virtualise, les dénonce comme polémiques : ce qui est le plus actuel, le plus visible, est tellement visible qu'il en devient douteux. Mais ce n'est pas assez dire ; car il ne faudrait pas croire qu'il plaque un mécanisme artificiel et « raidi » – son « déguisement » de « femme » – sur un naturel vivant et souple – son « corps » d'« homme » –, car ce serait là reconduire la bipartition normative du genre. De même que la durée est le rapport distinctif qui la distingue d'avec ce qui la recouvre, de même le vivant, qui est durée, est le mouvement qui se découvre en se distinguant d'avec ce qui n'est pas lui¹⁵⁴. Or le *drag* renverse doublement le visible et l'invisible, ce qui couvre et ce qui est recouvert-découvert :

¹⁵³ *Ibid.*, p. 261.

¹⁵⁴ Le mécanisme c'est la vie elle-même lorsque, à un certain instant-durée, elle se fait répétition du même, lorsqu'aux « mêmes » causes succèdent les « mêmes » effets. À un autre instant-durée, moins ample, plus précis – qui ne diffère pas de lui –, il n'y a jamais la « même » cause : le même est toujours autre, toujours *autre que lui-même*.

ce n'est pas le *drag* qui est la caricature de la femme, c'est la femme qui est la caricature du *drag*. Mais à un niveau supérieur encore, le visible *est* l'invisible, le couvrant *est* le recouvert-découvert – tout visible et tout invisible s'abolissent : c'est la distinction du visible et de l'invisible elle-même qui est dénoncée comme polémique.

Inversement, à un autre instant-durée – ou à un autre versant du même instant-durée –, avons-nous dit, le *drag* montre, il *exhibe* – à l'instar de Zénon qui, par l'ironique absurdité de ses paradoxes, montre que le « mouvement » n'est pas, et de tout temps ne l'a jamais été, ce qu'il paraît être, qui fait surgir à son propos la distinction de l'être et du paraître, du visible et de l'invisible, qui oblige à se demander de *quel mouvement* (immobile ou mobile) il s'agit, qui en médiatise l'évidence et, par là, le constitue comme problème, le dénonce comme polémique¹⁵⁵. Mais c'est d'abord de lui-même que le *drag* rit : il se montre et montre que la ressemblance rate, que l'imitation échoue, que la *mimesis* bouffonne. Par là, il *prouve* l'échelle intensive de la généralité : chaque individu-femme est déjà du type, du changement, du mouvant – chaque femme est un *devenir-femme*¹⁵⁶. Plus d'élément

¹⁵⁵ C'est alors que le cercle réflexif de l'immédiat remercie son complice : grâce à lui, il peut faire *retour* à une évidence – la mobilité – qu'il instaure par un certain point de vue de durée comme « première », qu'il immédiatise.

¹⁵⁶ Le devenir-femme de Beauvoir aurait mérité à lui seul des développements autonomes ; le « on » (« On ne naît pas femme : on le devient. ») n'est nullement un sujet ou une conscience, c'est du *type* (c'est-à-dire de la durée), qui, comme tel, ne peut apparaître que comme une actualisation, figée, mais aussi à un autre instant-durée, mouvante. On ne naît pas femme, on le devient ; certes – mais une fois qu'on naît, on ne peut pas ne pas le devenir. Chaque individu-femme doit couler sa durée propre dans cette durée plus large, s'y fondre et s'y virtualiser, s'en détacher en s'y actualisant : ce qui fait que, s'il est vrai de dire que chaque femme ne pourra jamais être une « vraie » femme – c'est là l'un des effets du trouble introduit dans le genre ; Butler comme Beauvoir, en dramatisant la différence de l'individu au type, ne manquent jamais de le rappeler –, il ne faut pas oublier non plus, non seulement que, en raison du caractère *intensif* de cette différence, chaque femme individuelle et concrète, à la fois à un certain instant-durée actualisé, et au milieu de sa vie, de la durée qu'elle est, en *participe* ; mais aussi que ce qui est valable ici pour les femmes l'est aussi, *mutadis mutandis*, du fait du déséquilibre du rapport qui les distingue et selon un certain point de vue de durée, pour les hommes.

Car puisque Beauvoir est elle-même un instant-durée actualisé, orienté, polarisé, dramatisé, elle minore constamment le devenir-homme qui, pour être le critère normatif du rapport distinctif, ne laisse pas pour autant d'être, lui aussi, un jeu à la fois mouvant et stable de virtualisations et d'actualisations polarisé par la fin. C'est que le devenir-femme – tout comme le devenir-homme – est un *destin* : il n'y a là rien d'étonnant, au contraire de ce qu'on pourrait croire, que des

pur, plus d'évidence première. Il éloge cet instant-durée qui faisait de la « vraie » femme un terme, et donc, une fin ; il la replace dans le mouvement infini où les instant-durées s'interpénètrent. Le genre est un rapport de ressemblance – un type ; mais là où le genre normatif dramatise l'identité du rapport, le genre subverti et subversif – le genre performatif – en dramatise la différence ; sans que l'un ou l'autre mouvement ne l'emporte sur l'autre, l'affrontement *dure en tant qu'affrontement* : non seulement chaque individu-femme est toujours le type d'un autre, chaque type-femme toujours l'individu-femme d'un autre, mais aussi et surtout l'on ne peut jamais distinguer qui ressemble à qui, quelle ressemblance ressemble à quelle autre, quel rapport se rapporte à quel autre : plus aucune ressemblance qui ne ressemble à aucune autre et à laquelle toutes ressemblent, plus aucun rapport qui ne se rapporte à aucun autre et auquel tous se rapportent.

La subversion critique, enfin, s'opère à un autre type d'instant-durée, plus large, plus ample, qui dure « plus longtemps ».

Si le genre apparaît dans l'actuel comme normatif, c'est que, naguère – dans le

philosophies de la contingence soient aussi, et peut-être surtout, des philosophies du destin. Aussi le destin du devenir-femme ne contredit-il nullement l'indécidabilité du genre – comme on l'a vu dans l'étude au microscope du mouvement actuel-virtuel, il s'agit là, simplement, d'un autre instant-durée, mais qui n'en diffère pas.

À un autre niveau de durée, enfin, dire que l'on devient femme, atteindre ce point de basculement hypothétique du rapport où le *choix* s'opère, ne signifie pas que chacun, à loisir et à discrétion, puisse « décider » de devenir femme comme il fait un caprice, en même temps qu'il met une perruque (ce n'est certainement pas ce que fait le *drag*, car à un certain niveau, ce n'est plus là troubler le genre normatif, c'est le reconduire) – au sens où je pourrais, dans la durée et hors d'elle – en surplomb –, faire advenir une singularité actuelle, marquer un arrêt, repartir dans une autre direction, m'arrêter, repartir encore, et ainsi de suite : c'est là ma durée, mais ce n'est pas « moi » : c'est mon double possible, créé à partir de ma fin et qui ne diffère pas de moi, de chaque moi actuel, réalisé, qu'à chaque instant je suis et que je serai. Celui qui « devient » femme doit au contraire quitter radicalement sa durée propre – mais qui, puisqu'il la quitte, ne lui était pas (vraiment) « propre » – pour s'intégrer, se couler au plus intime dans une *autre* durée, une durée-femme qu'il *est*, mais aussi, par là-même, doit *devenir*. D'un autre point de vue, on pourra dire que le passage, la transition d'une durée à une autre est une autre durée encore qui, les englobant toutes deux, s'identifie à elles – ou un mouvement polémique qui les surpasse en puissance et les recouvre : aussi n'y a-t-il pas rupture, pas solution de continuité ; celui qui « devient » femme l'a toujours été, ce devenir, réintégré, dilué dans la durée continue qu'il est, n'est que l'une des bifurcations ou des changements de direction – le *bigidi* – que connaît toute durée, toute vie, mais qui s'y trouve recouvert par le voile de continuité et de simplicité jeté à partir de la fin.

virtuel de cet actuel – performatif et subversif, il a été rendu normatif par un devenir-normatif de sens contraire et qui a pris sa place lorsqu’il la vaincu, ce qui l’a fait passer à l’actuel. Or, même dans l’actuel, ce mouvement vainqueur et hégémonique lutte toujours ; des devenirs-subversifs *échouent* à chaque instant-durée : c’est cet échec des devenirs-subversifs qui *nourrit* la puissance du mouvement normatif lui-même et lui permet de continuer à vaincre, puisqu’il se confond exactement avec la victoire des devenirs-normatifs qui leur sont opposés. Cet échec continu et perpétuel à la sélection se traduit pour les devenirs-subversifs, sans cesse virtualisés, par la soumission à des dispositifs à la fois répressifs et oppressifs : si ces dispositifs permettent au genre normatif de recouvrir sa variabilité sociale, historique et culturelle par une variabilité individuelle *moins étendue* mais par là même virtualisée, polémique du point de vue de la critique¹⁵⁷, ce sont ces mêmes dispositifs qui, détournés parodiquement aux trois niveaux où ils s’exercent (singularité individuelle, singularité typique, universalité typique) par le genre performatif, lui sert à le (à *se*) subvertir.

Aussi Butler résume-t-elle l’avancée de la critique subversive du genre dans ces phrases au caractère éminemment critique : « Les genres ne peuvent être ni vrais ni faux, ni réalités ni simples apparences, ni des originaux ni des imitations. Dans la mesure où on porte de manière crédible ces attributs de genre, on peut les rendre vraiment et absolument *incroyables*. »¹⁵⁸

¹⁵⁷ La critique dénonce comme polémique le caractère (uniquement) individuel (intime, privé, « libre », utopique, indéterminée) de l’ « appropriation » de genre et la fait apparaître comme (aussi) typique (publique, sociale, historique, culturelle, située, déterminée).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 266.

V. Critique de la critique

La critique de la critique ne diffère pas de la critique.

La critique procède par dissociation infinie de mixtes purs, c'est-à-dire, ici, par actualisations successives. On obtient à chaque instant-durée des mouvements purs, simples, qui tous, à la fois, diffèrent et s'identifient entre eux : critique, critique de la critique, critique de la subversion, critique subversive du genre, *drag*, genre performatif, etc.

Or, d'une part, comme actualisation veut dire sélection, il y a, à chaque instant-durée donné, un nombre infini de virtualités recalées, un nombre infini d'autres actualisations de la critique demeurées à l'état de possible : ce qui signifie que la critique qui actuellement s'actualise n'est qu'une parmi un nombre infini d'autres critiques possibles à la fois différentes et identiques à celle-là.

D'autre part, chaque dissociation pure, chaque critique actualisée obtenue, est un type : on l'a sélectionné, à l'état pur, à l'une des pointes extrêmes de l'échelle intensive de la généralité ; et comme entre l'individu et le type il y a un nombre infini d'actualités virtuelles ou possibles, lorsqu'une telle critique actualisée s'individualise – c'est-à-dire lorsqu'elle s'actualise de nouveau par dissociation pure – *il est possible qu'elle échoue*.

Par exemple, il se peut que le *drag* ne parvienne pas à chaque fois, à chaque instant-durée et/ou tout le long que dure sa performance, à subvertir le genre, il peut arriver que le *drag* réussisse en tant qu'actuel, et non en tant que virtuel : il se fait alors récupérer par l'ordre normatif du genre et, au lieu de le subvertir, le nourrit. Le simple fait de le prendre comme « modèle » pourrait d'ailleurs le faire penser en

laissant accroire indument, à l'inverse, qu'il réussit à chaque instant-durée. En d'autres termes, non seulement le *drag* n'est pas toujours subversif, ne réussit pas à chaque instant-durée en tant qu'*individu*, mais il ne réussit pas non plus à chaque instant-durée en tant que *type*¹⁵⁹.

Il est possible que *cette* critique échoue.

Un mouvement polémique qui a d'abord été critique sera plus légitimement défendable et plus polémiquement puissant qu'un mouvement qui n'a toujours été que polémique.

Une critique de la critique qui dénoncerait un mouvement polémique naguère critique et qui, s'étant arrêté, soutient une position, peut, quoique la dénonçant comme polémique, se coulant *dans le même sens*, remobiliser cette position, la rendre à sa vérité de mouvement et, affermie, aguerrie, même méconnaissable, la porter, la soutenir, *plus loin*. Mais alors elle n'est plus critique.

Toute critique singulière ne peut réussir *jusqu'au bout* – elle est vouée à se muer en simple mouvement polémique. La seule critique qui n'échoue jamais se confond avec la durée pure : substantielle *parce que* mouvement, stable *parce qu'*instable, existante *parce qu'*irréelle, elle est certaine *parce que* douteuse – on ne peut qu'y *croire*. Mais entre cette instable stabilité et cette instabilité stable, la stabilité *risque* toujours de recouvrir l'instabilité, d'apparaître comme *positive*. Ce mouvement polémique, alors, hypnotisé, grisé par sa certitude, croit toute critique

¹⁵⁹ « En soi, écrit Butler, la parodie n'est pas subversive, il faut encore chercher à comprendre comment *certaines* répétitions parodiques sont *vraiment* perturbantes, sèment *réellement* le trouble, et *lesquelles* finissent par être domestiquées et circuler de nouveau comme des instruments de la domination culturelle. » – *Ibid.*, p. 262 ; nous soulignons. C'est là un énoncé critique à l'état pur, puisque c'est une critique *subversive* qui se veut en même temps une critique *de* la subversion, intégrant à elle-même son propre adversaire polémique. Il ne suffit pas, en effet, de dire que la performance parodique subvertit, encore faut-il l'actualiser en une série de dissociations pures (infinies) qui sont des *sélections* : il n'y a *que* certaines performances parodiques, et pas d'autres, qui subvertissent (véritablement) le genre : les autres, au contraire, précisément parce qu'elles prétendent ou paraissent le subvertir, en deviennent, retournés, les instruments.

inutile, voire dangereuse – hérétique – et, ayant perdu sa mobilité, mais se croyant (toujours) surpuissant et invincible, est l'occasion des plus dangereux *fanatismes*.



La critique de Butler, qui n'est jamais pure par le seul fait d'avoir sa fin en dehors d'elle-même¹⁶⁰, échoue ; elle cesse d'être critique pour se faire simple mouvement polémique¹⁶¹.

Sa critique du genre s'entremêle intimement avec une critique du féminisme comme théorie politique. Or, si elle dénonce le féminisme comme polémique, elle ne va pas jusqu'à soutenir une position qui le récuserait – c'est même tout le contraire. Car en réalité, il faut bien considérer que la critique du genre alliée à celle du féminisme comme théorie politique a pour conséquence, en dépassant le mouvement qui la porte, de se constituer *elle-même* comme théorie politique féministe.

En outre, ce mouvement qui porte Butler et qu'elle soutient doit se faire *action*. Elle ne prétend nullement quitter le domaine de l'actualisation, du normatif – qui se révèle beaucoup plus labile et mouvant qu'on ne pourrait le croire : il y a des degrés, du virtuel *dans* l'actuel même, et des formes de vie qui, pour être existantes, n'en restent pas moins « impossibles » – c'est-à-dire moins actualisées que d'autres, qui les oppriment, les oppressent. « Possibles », elles le sont, puisqu'elles « existent » (au

¹⁶⁰ Et ce, parce que sa critique est *intéressée* ; elle poursuit un *but*, elle a une finalité autre qu'elle-même. Un mouvement qui n'aurait son but qu'en lui-même serait, *de facto*, immobile ; il n'aspirerait même pas à persévérer dans son être, puisqu'il n'en aurait pas, il ne *serait* pas. (C'est pourquoi, au sens le plus strict, on est forcé de dire qu'un tel Premier Moteur, mouvement absolument immobile, *n'est pas*, et n'est pas *réel* : s'il *existe*, son existence n'est qu'*idéelle*).

Mais par là même, une critique qui ne serait pas *intéressée*, ne serait pas non plus *intéressante*, elle n'aurait, aussi bien réflexivement que non réflexivement, *aucun intérêt*.

¹⁶¹ Le terme de « fiction régulatrice », par exemple, a sous sa plume, lorsqu'il vient désigner l'ordre normatif du genre, un statut ambigu : oscillant entre, tantôt une mise en évidence de sa relativité de rapport distinctif, qui est critique, et tantôt une dénonciation de sa fausseté ou de son caractère illusoire, qui n'est que polémique.

sens où nous avons dégagé ces termes), mais l'enjeu est de les amener, de simples « stratégie[s] de survie »¹⁶², à une vie véritablement vivable – et donc de *parfaire* leur actualisation : « Il ne s'agit pas, écrit Butler, de célébrer chaque nouvelle possibilité en tant que telle ; il s'agit plutôt de re-décrire celles existantes, mais qui se trouvent dans des domaines culturelles prétendument inintelligibles et impossibles. »¹⁶³

La critique de Butler n'est donc qu'un instrument, un détour, presque une ruse, au profit d'un mouvement polémique qu'ainsi affermi, elle porte plus loin. On est rejetés sur ce plan de l'action, des affects et de la sensibilité, où notre moi touche à d'autres moi. Car c'est la *vie* d'individus concrets qui est en jeu et qui, pour être possibles – puisqu'ils existent –, aussi, *souffrent*. (Et chez Butler on sent la souffrance à chaque page, sous chaque mot ; la souffrance, et la colère aussi.) Or, et cela elle ne le dit pas : le devenir-normatif qu'elle adopte de fait, demeure, malgré tout, dangereux : non seulement parce que, se situant d'emblée et uniquement dans l'actuel, elle se place au milieu, elle étouffe les virtualités (« chaque nouvelle possibilité en tant que telle ») qui, encore plus inintelligibles, ne sont même pas réelles, mais poussent et aspirent à l'être, ou même qui, pour n'être pas visibles *pour elle*, sont peut-être bel et bien réelles ; mais aussi parce que c'est en raison du fait que les systèmes répressifs se savent en perpétuel danger qu'ils oppriment : eux aussi *résistent*. Dans l'actuel, les places sont chères, car *limitées* : c'est bien pour cela que la lutte jamais ne peut cesser : l'actuel, en réalité, n'est que *moins virtuel* que les virtualités qu'il combat : il lutte précisément pour *maintenir* cette différence, pour la *dramatiser*, puisque, intensive, il la sait menacée, en sursis. Dès qu'il perd du terrain, dès que les virtualités se font un peu moins virtuelles, un peu plus actuelles, c'est un peu d'être qu'il perd, aussi, il se sent amoindri, diminué, affaibli dans sa chair. Lui-même souffre, et sa souffrance à lui, de son point de vue, n'est pas moins menaçante, pas moins dangereuse pour sa survie que la souffrance qu'il se voit forcé d'infliger aux autres : et même, rappelons-le, de son point de vue à lui, c'est *lui* le virtuel, c'est

¹⁶² *Ibid.*, p. 263

¹⁶³ *Ibid.*, p. 276.

lui le subversif, *lui* l'invisible et le précaire.

Mais voyons comment la critique proprement dite s'actualise. C'est comme « actes subversifs » – dont la performance du *drag* fournit le type – que la critique du genre proposée par Butler « finit » par se réaliser. Or il apparaît d'abord que cette notion d' « acte » pose tout un ensemble de problèmes, et donc que le mouvement qui le porte doit être lui aussi dénoncé comme polémique.

Cette notion d' « acte » en effet reste accolée à celle de « capacité d'agir », elle-même en rapport avec un paradigme du « sujet » ou de la « subjectivation » hérité de Foucault et de la psychanalyse. Quoique, dans sa critique, elle dénonce elle-même le « sujet » comme polémique, elle ne va pourtant pas jusqu'à chercher à changer de paradigme¹⁶⁴. Mais la question de savoir si le sujet est « situé » plutôt que « déterminé », et s'il conserve une « capacité », ou une « aptitude », à agir (librement) quoiqu'il soit toujours « situé » culturellement ou socialement n'est pas pertinente. Ce sont là finesses et arguties oiseuses. Car conserver une notion aussi douteuse – aussi polémique – maintiendra toujours un risque de voir resurgir ce « pré-discursif » contre lequel on avait cru pouvoir se prémunir. En somme, encore, quand bien même ne s'agirait-il que d'un processus, on se donne ainsi les termes avant les rapports qui les constituent. On décolle, quoi qu'on en ait, l'acteur de l'acte ; que l'acteur soit avant, après ou pendant l'acte revient au même : n'empêche qu'il y a des moments où, l'acte ne se faisant pas, l'acteur demeure sans agir, tendu, en attente de pouvoir employer et déployer une prétendue « capacité ». Au contraire,

¹⁶⁴ « En général, écrit-elle, on pose la question de savoir où se trouve la capacité d'agir en relation avec la viabilité du « sujet », par quoi il faut comprendre que le « sujet » a une forme stable d'existence antérieure au champ culturel qu'il négocie. Néanmoins, si le sujet est culturellement construit, il n'en perd pas pour autant sa capacité d'agir, qu'on a l'habitude de se représenter comme une aptitude à l'action réfléchie, qui reste inaltérée malgré son ancrage culturel. Dans ce modèle, la « culture » et le « discours » *situent* le sujet, mais ne le constituent pas. Cette façon de nuancer et de situer le sujet préexistant semblait nécessaire pour pouvoir mettre la capacité d'agir en un lieu qui ne soit pas entièrement déterminé par cette culture et ce discours. Mais ce type de raisonnement suppose à tort (a) qu'il serait impossible d'établir cette capacité d'agir sans recourir à un « je » pré-discursif, même s'il faut chercher ce « je » là où plusieurs discours convergent, (b) qu'être *constitué-ée* par le discours revient à être *déterminé-e* par lui, une détermination qui forclôt toute capacité d'agir. » – *Ibid.*, p, 268.

dans toutes nos analyses, et ce depuis le début, nous avons soigneusement évité de recourir à la notion de *sujet*¹⁶⁵. Celle-ci, beaucoup trop polémique, beaucoup trop lestée, a pu être remplacée avantageusement par celle d'*instant-durée*. Celui-ci se confond en effet avec l'acte par lequel il se constitue – il y a *toujours* de l'acte, il y a *toujours*, c'est-à-dire, « substantiellement », du mouvement. C'est une sélection, une création, c'est le choix d'une origine critique, point de balancement hypothétique où le déséquilibre du rapport se produit selon un *clinamen* qui oriente l'indétermination, qui dirige la contingence du milieu. Choix d'une origine, il est aussi, par là même, choix d'une fin, qui, comme terme arbitraire de la durée, la polarise, la singularise, lui fournit un sens – une direction et une signification. Or cette fin, qui limite et borne un instant-durée donné dans lequel successivement et perpétuellement l'infini se reverse, est l'actuel, *mon* actuel, à partir duquel se déploie, en son milieu, la durée que *je* suis. L'instant-durée que *je* suis, mouvant, mobile, instable, est une activité incessante ; l'acte (choix, sélection, création) qu'à chaque instant de la durée *je* fais – *me* fait, me choisit, me sélectionne, me crée. L'instant-durée que *je* suis, tout autant, est immobile *dans* le mouvement, stable *dans* l'instable. Un tel *je* est déjà critique, déjà subversif, sans qu'il ait besoin d'avoir conscience de l'être. Car il n'est *que* réflexif : il n'est réflexif que de lui-même.



À un autre niveau de durée, concevoir tout mouvement comme polémique n'est-ce pas, de même, polémique ? N'est-ce pas trop *dramatiser* les rapports ?

Entre l'indifférence qui tue, et la violence qui opprime, n'y a-t-il pas, aussi – pas plus, pas moins – la tendresse qui sauve ?

¹⁶⁵ Et même, à toute notion de « conscience », d' « âme » ou de « personne ». Car, au contraire de ce que pensait Bergson, la durée n'est pas plus d'essence psychologique qu'autre chose. La durée n'a pas d'essence ; elle existe, tout simplement. Elle est l'*existence* même.

Annexes

Annexe I

Les deux modalités de la distinction

Définitions

I. La dissociation impure

La *dissociation impure* est la distinction de mixtes impurs.

Le *mixte impur* est constitué à la fois par la distinction impure (quantitative, homogène, actuelle, selon l'espace) et par la distinction pure (qualitative, hétérogène, virtuelle, selon la durée).

La *distinction* est un mixte impur, d'un côté composé par et de la distinction impure, de l'autre composé de et dissocié par la distinction pure.

La *distinction pure* est le double acte par lequel la durée *se* distingue de ce qui n'est pas elle et (se) distingue elle-même d'avec ce qui n'est pas elle.

La *distinction impure* est le double acte par lequel la durée est distinguée

d'elle-même et est indistinguée d'avec ce qui n'est pas elle.

L'*élément pur* est la durée sélectionnée par la distinction pure et recalée – ou indistinguée – par la distinction impure. L'acte conjoint de la distinction pure et de la distinction impure constitue l'*élément pur dans* le mixte.

L'*élément impur* est l'immobilité recalée par la distinction pure et sélectionnée – ou distinguée – par la distinction impure. L'acte conjoint de la distinction pure et de la distinction impure constitue l'*élément impur dans* le mixte. C'est l'*élément impur* qui donne son impureté au mixte.

La distinction pure distingue l'*élément pur* de l'*élément impur* – et donc *crée*, par la sélection de l'*élément pur*, le mixte impur qu'elle dissocie. Toute distinction pure est ici une dissociation impure.

La distinction impure compose le mixte impur en indistant l'*élément pur* et l'*élément impur*. Toute distinction impure est une dissociation impure.

La dissociation impure de la distinction impure se fait par indistinction, par homogénéisation, par composition. La dissociation impure de la distinction pure se fait par sélection, par hétérogénéisation, par création.

La distinction pure qui crée le mixte le constitue par *excès* de l'hétérogénéité ou multiplicité qualitative des éléments purs vis-à-vis de la multiplicité quantitative ou homogénéité du mixte impur.

La distinction impure qui compose le mixte le constitue par *défaut* de l'hétérogénéité ou multiplicité qualitative des éléments purs vis-à-vis de la multiplicité quantitative ou homogénéité du mixte impur.

L'élément pur n'est pur que du point de vue de la durée. C'est un mixte impur du point de vue de l'immobilité, c'est-à-dire du point de vue d'une autre durée. L'élément pur n'est pur que dans la dissociation pure qui crée le mixte.

L'élément impur n'est impur que du point de vue de la durée. C'est un élément pur du point de vue de l'immobilité, c'est-à-dire du point de vue d'une autre durée. L'élément impur est impur dans toute dissociation impure : car il est *sélectionné en tant qu'impur* dans la distinction impure et *recalé en tant qu'impur* dans la distinction pure.

Le mixte impur est un arrêt virtuel du point de vue de la durée, un arrêt actuel du point de vue l'immobilité.

La dissociation impure est infinie.



L'élément pur *est* le critère normatif par lequel il *se* distingue de l'élément impur dans la dissociation impure qui crée le mixte. Ce critère normatif est la seule ressemblance qui ne ressemble à aucune autre, le seul rapport qui ne se rapporte à aucun autre. Ce critère normatif est l'Identité, le Même (absolu).

L'élément impur est *tout ce qui n'est pas* l'élément pur dans le mixte, c'est-à-dire toutes les *autres* ressemblances – ressemblances qui se ressemblent les unes les autres et à qui toutes ressemblent –, et tous les *autres* rapports – rapports qui se

rapportent les uns aux autres et à qui tous se rapportent. L'élément impur est le Différent, l'Autre (absolu).

Le Même est l'universel singulier. L'Autre est le particulier abstrait. Celui-ci ne peut atteindre l'universel qu'indirectement, que relativement, c'est-à-dire que dans le rapport qui le distingue du Même, le recale, l'irréalise, le virtualise, le crée comme impur dans le mixte. L'Autre ne peut atteindre l'universel.



Aucun mixte n'est (absolument) pur ou impur. Aucun mixte n'est pur.

La pureté du mixte est à la fois proportionnelle au nombre d'éléments purs et inversement proportionnelle au nombre d'éléments impurs qui s'y trouvent.

La pureté du mixte est proportionnelle à la *ressemblance* entre l'élément impur et le critère normatif de la dissociation : plus l'élément impur ressemble au critère et plus le mixte est pur. Et inversement.

La pureté du mixte est proportionnelle à la *ressemblance* des éléments entre eux – qu'ils soient impurs ou purs : moins les éléments ne se ressemblent pas et plus le mixte est pur. Et inversement.

Il y aura toujours des éléments qui *se ressembleront plus (qui seront plus égaux) que les autres* : ceux-là seront les éléments purs.

L'impureté du mixte est à la fois proportionnelle au nombre d'éléments impurs et inversement proportionnelle au nombre d'éléments purs qui s'y trouvent.

L'impureté du mixte est proportionnelle à la *ressemblance* entre l'élément pur et le critère normatif de la dissociation : moins l'élément pur ressemble au critère et plus le mixte est impur. Et inversement.

L'impureté du mixte est proportionnelle à la *ressemblance* des éléments entre eux – qu'ils soient purs ou impurs : moins les éléments se ressemblent et plus le mixte est impur. Et inversement.

Il y aura toujours des éléments qui *se ressembleront moins (qui seront moins égaux) que les autres* : ceux-là seront les éléments impurs.

Le mixte impur est le cas limite où, soit l'élément pur *n'est pas* le critère normatif, soit l'élément impur *est* le critère normatif. Alors le mixte devient pur.

Le mixte impur est le cas limite où le mixte se confond avec un *unique* élément impur (individu ou type). Alors le mixte devient pur.

Le mixte pur est le cas limite où, soit l'élément pur *est* le critère normatif, soit l'élément impur *n'est pas* le critère normatif.

Le mixte pur est le cas limite où le mixte se confond avec un *unique* élément pur (individu ou type).

Le mixte (relativement) impur est impur. Le mixte (relativement) pur est impur.

Le mixte (absolument) pur est pur. Le mixte (absolument) impur est pur. Le mixte impur est immobilité. Le mixte pur est immobilité.

L'immobilité est mouvement.

Le mixte pur est mouvement.

II. La dissociation pure

La dissociation pure est la distinction des mixtes purs.

La distinction de la dissociation pure est toujours pure. La dissociation pure est fusion, interpénétration, création.

Le mixte pur est mouvement. Tout mouvement est polémique. Tout mouvement est durée. Toute durée est une durée-instant. Tout instant est un instant-durée.

La durée pure est le cas limite où toutes les durée-instants englobent les instant-durées, où tous les instant-durées englobent les durée-instants. La durée pure est infinie. C'est par elle que toutes les durées singulières le sont. La durée pure c'est Dieu. La durée pure c'est *moi*. *Je suis Dieu*.

Le mixte pur n'est constitué que d'éléments purs.

La dissociation pure crée le mixte pur en le distinguant en instant-durée et

durée-instant, en actualisation et virtualisation, en mouvement normatif et mouvement subversif.

La dissociation pure crée le mixte pur, d'un côté en dissociant l'actualisation en devenir-actuel du virtuel, et le mouvement normatif en devenir-normatif du subversif, de l'autre côté en dissociant la virtualisation en devenir-virtuel de l'actuel, et le mouvement subversif en devenir-subversif du normatif.

La dissociation pure crée le mixte pur, d'un côté en dissociant l'actualisation en devenir-virtuel de l'actuel, et le mouvement normatif en devenir-subversif du normatif, de l'autre côté en dissociant la virtualisation en devenir-actuel du virtuel, et le mouvement subersif en devenir-normatif du subversif.

La dissociation pure se fait par actualisation-virtualisation, par actualisation ou virtualisation, et ainsi de suite. La dissociation pure *est* actualisation-virtualisation, etc.

La dissociation pure est infinie.

Tout mouvement est polémique, c'est-à-dire que tout mouvement affronte et résiste contre un (nombre indéfini ou infini de) mouvement(s) contraire(s). Ce nombre dépend de l'instant-durée considéré. Il est infini dans la durée pure.

Le mouvement critique est le seul mouvement polémique dont le mouvement contraire qu'il affronte et contre lequel il résiste est *lui-même*.

Annexe II

Le *bigidi* de la durée

La danse de l'homme saoul, la toupie en bout de course, la main qui hésite au tact de la peau indiquent un même déséquilibre, une même instabilité – et un déséquilibre, une instabilité qui *durent*. Il existe un mot en créole guadeloupéen – *bigidi* –, qui vient désigner le choc, l'ébranlement moral soudain qui nous frappe, pour une triste nouvelle, pour la mort d'un proche – *an vin tou bigidi lè an tann sa* : « j'ai été très ému lorsque j'ai entendu ça ». Mais le mot *bigidi*, employé comme verbe, signifie aussi « hésiter », « douter », « tergiverser » dans la réalisation d'une action, dans la résolution d'un choix. Il révèle un vacillement, un titubement, un chancèlement, un trébuchement dans la marche, la démarche du corps aussi bien que de l'esprit ; il marque tout changement de direction, toute trajectoire brisée, toute cassure de ligne : *bigidi* c'est zigzaguer, ne pas marcher droit – ou *maché kochi* –, c'est tanguer, dériver, virer et dévirer incessamment. Toutes ces expressions montrent que le *bigidi*, en tant que déséquilibre, est polarisé et comme attiré par la perte de la verticalité, la chute ou la mort – sans jamais l'atteindre, sans jamais y toucher : *bigidi* signifie aussi, et peut-être surtout, *manké tonbé*, la quasi-chute ; et « manquer de tomber », « presque tomber », c'est être pris de vertige, vertige physique, vertige moral et intellectuel – au présent : *an ka bigidi*, « je suis sur le point de tomber », au passé : *an té ka bigidi*, « j'étais sur le point de tomber », au futur, qui dès lors se redouble : *an ké bigidi*, « je vais être sur le point de tomber »¹⁶⁶. Dans tous les cas, le

¹⁶⁶ En créole martiniquais le sens est un peu différent. On emploie *bigidi* – ou *bigidim* – comme onomatopée pour signifier le bruit, précisément, d'une chute. *Bigidi* signifie aussi « renverser », « jeter par terre », « frapper » (également l'esprit). Mais tous ces sens se rapportent à la même idée de déséquilibre et d'instabilité. Voir Raphaël Confiant, *Dictionnaire créole martiniquais-français* (2 volumes), 2007, Ibis Rouge Éditions.

bigidi signale donc l'action *se faisant* – en train de se faire, qui était en train de se faire, qui sera en train de se faire. Mais ce n'est pas tout. Si le *bigidi* désigne le train de l'action, cela veut dire qu'il fonctionne dans le rapport synthétique des aspects progressif et inchoatif du verbe : non seulement c'est l'équivalent créole du participe futur latin au sens où il indique le fait que l'action soit tirée, attirée vers sa fin et créée, rétroactivement, un sens qui recouvre de son voile l'ensemble de l'action dans sa dimension processuelle : c'est précisément par ce sens, cette direction et cette signification qu'émerge à rebours l'ensemble, le tout de l'action – c'est-à-dire sa durée – qui devient lors vocation, destin, imminence : être voué à, être destiné à, être sur le point de ; mais le *bigidi* témoigne aussi, par là-même, que cette durée polarisée devenue vocation, destin ou imminence est à la fois commencement *et* progrès parce qu'elle *s'arrête*, ou, plus exactement, parce qu'elle *pourrait s'arrêter*, et même *va s'arrêter*, puisqu'elle en donne tous les signes – pourtant elle continue, en ce moment même et « pour l'instant », c'est-à-dire dans la durée qu'elle-même est. L'arrêt de la durée n'est pas un terme qui lui est extérieur : non seulement l'arrêt fonctionne comme possible et condition de possibilité de la durée-mouvement, mais aussi tout comme le commencement qui se marque en début, il est un instant, c'est-à-dire lui-même une durée qui a, comme elle, une épaisseur. Dans le *manké tonbé*, la chute est envisagée tantôt comme le résultat et tantôt comme le procès, tantôt comme fin polarisatrice et tantôt comme durée, selon que l'on considère le verbe « chuter » sous son aspect résultatif ou son aspect progressif-inchoatif : les termes du rapport, début et fin, sont à *l'intérieur* de la durée. Dans le train de l'action, vis-à-vis de l'action en train de se faire, dire que je suis en train de tomber, ou que j'ai commencé à tomber reviennent au même ; en revanche, dire que je suis en train de finir de tomber n'a pas de sens puisque, bien que la fin soit un possible intégré à la durée pour en polariser le mouvement, c'est un possible d'*un autre ordre*. La caractéristique du *bigidi* est que c'est un mouvement perpétuel qui, tout en étant polarisé par la chute, c'est-à-dire la fin du mouvement – aussi réelle que le mouvement lui-même puisqu'elle le recouvre de tout son poids –, *n'a pas de fin*. C'est pourquoi le *bigidi* trouve sa plus haute

signification dans l'expression proverbiale : *bigidi mé pennga ou fouké a tè*, ou sa variante : *bigidi mé pa tonbé !* – « *bigidi* mais ne tombe pas ! ».

Bigidi mé pa tonbé. Formule magique et secrète du danseur de *gwo-ka*¹⁶⁷. Dans le *gwo-ka*, le rapport rythme-danse forme une durée à part entière : c'est le corps du danseur qui imprime le rythme aux pulsations désordonnées du *makè* – le tambour soliste, le plus petit, au son sec – qui scande les pas du danseur, le suit, le poursuit, tente d'en pressentir les moindres mouvements. Entre le son et le geste lors s'engage un dialogue fait de chuchotements, de susurrements, de gazouillements, de clins d'yeux, de caresses, mais aussi de silences habités et suspendus, de reprises frénétiques, dans des cris, des protestations, des admonestations... Chacun simultanément tente d'étourdir l'autre, de le déstabiliser, pour qu'il soit pris de vertige et qu'il touche terre. Mais en réalité, personne, ni les spectateurs, ni les autres musiciens, *chantè et répondè* – chanteur soliste et chœurs –, ni le danseur et le *makè* eux-mêmes ne parviennent à déterminer s'il s'agit d'un duo ou d'un duel. Le langage de ce *bigidi* symbiotique entre le danseur et son *makè* est celui des contrastes entre tension et détente, entre élan et freinage, des incessants changements de dynamiques et de rythme en de très petites épaisseurs de durée (lent, rapide, saccadé, silences suspendus et frénésie), des fluctuations irrégulières portées par les contretemps et les syncopes. Dans sa durée propre, le danseur de *léwòz*¹⁶⁸ est un déséquilibriste virtuose : tel un funambule en apparence affolé ou délirant, il se tient virevoltant sur la crête des abîmes, paraissant, en toute insouciance, en toute inconscience, enjambrer

¹⁶⁷ Le « *gwo-ka* » désigne à la fois l'ensemble composé des chants, musique et danses traditionnelles de la Guadeloupe, ainsi que leur instrument emblématique, le tambour-ka. Les sept rythmes du *ka* correspondent chacun à une danse particulière : le *toumblak* – rythme de base –, le *woulé*, le *padjembèl*, le *menndé*, le *graj*, le *kaladja*, et le *léwòz*. Le *léwòz* ou *swaré-léwòz*, plus généralement, est aussi le nom de l'espace temporel où viennent prendre place, au milieu, le chant, la musique et la danse. (Voir Léna Blou, *Techni'ka, Recherches sur l'émergence d'une méthode d'enseignement à partir des danses Gwo-ka*, 2005, Éditions Jator.) Il appartient à Léna Blou d'avoir formalisé le concept du *bigidi* en le rapportant à la danse *gwo-ka*, et plus particulièrement au *léwòz*. Voir conférences : « Le concept du *bigidi* comme réponse d'une interculturalité forcée » – <http://www.manioc.org/fichiers/V12014> ; et « Le *Bigidi* : une parole de l'être ! » – <https://www.youtube.com/watch?v=u8Oojo5pJqg>.

¹⁶⁸ Celui-ci, généralement un homme âgé, mobilise surtout la partie basse de son corps, et parfois peut s'exprimer à l'aide d'un accessoire (bâton, chapeau, etc...) : le corps ne bouge alors presque plus, et tout le jeu se concentre sur la circonvolution dérégulée du dit accessoire.

la mort. Le danseur en état de *bigidi* tombe et ne tombe pas, il est toujours en train de tomber mais toujours parvient à s'arrêter au seuil, à cette extrême limite où « il tombe », c'est-à-dire où la chute, sous son aspect résultatif, ne pourra plus se rattraper : ce seuil, au contraire de ce que l'on pourrait croire, n'est pas symbolisé par le contact du sol ; le danseur peut se faire aérien, léger, libre, s'élever pour habiter en suspension une épaisseur de durée instantanée, ou au contraire se faire chthonien, s'ancrer à terre en transférant tout son poids à une partie de son corps qui, par un effet de ressac ou d'oscillation vibratoire, va entraîner une autre partie hors de son axe¹⁶⁹ ; il vire et dévire, mais il ne se contente pas de tourner autour de sa verticalité – il la brise, l'éclate, ou se meut selon d'autres erres, insoupçonnées et mystérieuses ; puis revient ; puis se perd encore... Le déséquilibre du *bigidi* n'est pas une « perte de l'équilibre » – c'est même tout le contraire : le danseur, en état de déséquilibre permanent, fait preuve d'une *maîtrise* virtuose qui consiste à maintenir, à faire durer et perdurer, à « gagner » son déséquilibre. La danse est en outre scandée par une *repriz* du danseur au *makè* qui annonce un changement de pas dont l'arrêt se marque par un accent ou un silence corporels à épaisseur variable. Mais le danseur espiègle qui lutte avec son *makè* se joue et se déjoue de lui, en lui faisant croire qu'il attaque tel pas alors qu'il s'agit d'un autre, en lui donnant l'illusion que le pas se termine alors qu'il se poursuit, ou qu'il se poursuit, alors qu'il se termine. Tout cela se fait dans une hybridation, une accumulation, une variation ou juxtaposition à l'infini des pas, des gestes, des cambrures du corps. Mais tel mouvement, en lui-même, est sans pourquoi, il naît de l'instant, de cette densité de durée que le danseur habite, qu'il peuple de lui-même – ce lui-même qu'il fait naître quand il danse est infiniment plus proche et plus jeune que lui-même, immensément plus vieux et plus lointain.

¹⁶⁹ « Le corps dessiné par des mouvements tout en brisures, anguleux, asymétriques, rapides, tranchants, saccadés, vifs, piquants, syncopés, entrecoupés de feintes, de suspensions – parcourus de douceur, de fluidité, de ralentis, d'arrondis, voire tout en silence où les gestes sont mesurés, à peine esquissés – ou au contraire exécutés avec une grande puissance et dans une énergie aérienne, de relâché, de liberté. », – *Op. cit.* Et pour ce faire, le danseur investit la mobilité du bras, de la jambe ; la rapide périodicité irrégulière des changements d'appuis – talons, orteils, plante du pied, *kanté*, où seule la bordure du pied, interne ou externe, touche le sol.

Bibliographie

BATAILLE, G., *L'expérience intérieure*, Gallimard.

DE BEAUVOIR, S., *Le deuxième sexe*, Gallimard.

BERGSON, H.

- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF.
- *Matière et mémoire*, PUF.
- *Le Rire*, PUF.
- *L'évolution créatrice*, PUF.
- *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF.
- *La pensée et le mouvant*, PUF.
- *Durée et simultanéité*, PUF.

BLOU, L.,

- *Techni'ka. Recherches sur l'émergence d'une méthode d'enseignement à partir des danses Gwo-ka*, Jasor.
- « *Le concept du bigidi comme réponse d'une interculturalité forcée* » : <http://www.manioc.org/fichiers/V12014>.
- « *Le Bigidi : une parole de l'être !* » : <https://www.youtube.com/watch?v=u8Oojo5pJqg>.

BOUTANG, P., *Ontologie du secret*, PUF.

BUTLER, J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte.

CAMUS, A., *Noces*, Gallimard.

CHAR, R., *Fureur et mystère*, Gallimard.

CIORAN, E., *Histoire et utopie*, Gallimard.

DELEUZE, G.

– *Le bergsonisme*, PUF.

– *Différence et répétition*, PUF.

FOUCAULT, M., *Philosophie. Anthologie*, Gallimard.

GIDE, A., *Les nourritures terrestres*, Gallimard.

HUME, D., *Traité de la nature humaine*, Livre I. *L'entendement*, GF-Flammarion.

KANT, E., *Critique de la raison pure*, GF-Flammarion.

KIERKEGAARD, S., *La Reprise*, GF-Flammarion.

LACLAU, E., *El populismo como espejo de la democracia*, Fondo de cultura económica.

MACÉ, M., *Styles. Critique de nos formes de vie*, Gallimard.

PROUST, M., *À la Recherche du temps perdu II, À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Gallimard.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard.

VALÉRY, P., *Tel Quel*, Gallimard.

Table des matières

Première partie

Le regard amoureux

Introduction	2
Chapitre Premier. Une méthode de la distinction	6
Chapitre II. L'échelle intensive de la généralité	32

Deuxième partie

Au milieu

Introduction	48
Chapitre Premier. Le cercle réflexif de l'immédiat	57
I. Durée secrète	57
II. Frère Zénon	68
Chapitre II. L'infini de la durée	84
I. Impossible instant ?	84
II. Bergson généalogiste : l'illusion du possible	89
III. Deleuze ou la ventriloquie du virtuel	91
IV. Illusion de l'illusion	100
V. Entre Bergson et Deleuze : l'existence du possible	105
VI. Le sens de la vie	119

Troisième partie

Durées polémiques

Chapitre Premier. Le populisme normalisé selon Ernesto Laclau	124
Chapitre II. Affrontement polémique et relativisme critique	134
I. Champ de bataille discursif	134
II. Genre polémique	140
III. Critique de la subversion	147
IV. Critique subversive du genre	158
V. Critique de la critique	172

Annexes

Annexe I. Les deux modalités de la distinction. Définitions	179
I. La dissociation impure	179
II. La dissociation pure	184
Annexe II. Le <i>bigidi</i> de la durée	186

Bibliographie	190
----------------------	-----

Table des matières	192
---------------------------	-----