

L'identité

De l'être aimé, le poète dit, avec Paul Éluard : tu es la ressemblance. Le philosophe dirait : tu es l'identité. Il y a, en effet, toujours quelque chose d'équivoque, de louche dans la ressemblance. C'est un mélange confus du même et de l'autre. L'autre s'y déguise sous la forme du même. L'autre s'y fait passer pour du même. Le ressemblant, le terme l'indique, ce n'est que du semblant, et tout semblant n'est qu'un faux-semblant. Voilà pourquoi Platon condamnait la peinture, comme une mystification, une supercherie grossière, bonne simplement à tromper les pigeons venus picorer, sur la toile, les raisins peints par Zeuxis. Rien n'est semblant qui ne soit par ailleurs dissemblant. Il faut ne pas être tout à fait semblable pour pouvoir être dit semblable. En quoi la ressemblance n'est jamais qu'apparente. Cela signifie que deux choses ne se ressemblent que sous un certain angle, d'un certain point de vue, quand elles ne présentent qu'un aspect d'elles-mêmes. L'apparence, c'est bien cette disparité, cette dispersion indéfinie des points de vue. Jamais donc le point de vue de l'un ne s'y identifiera avec celui de l'autre, ce qui explique que les ressemblances, ces pseudo-vérités du sensible, soient un continuel objet de dispute, ainsi dans les familles, autour du berceau, car ce qui saute aux yeux de l'un ne sera pas perçu par l'autre. Toute ressemblance est de malentendu. L'amour sera donc malheureux qui ne s'attachera qu'à la ressemblance, cette vaine parodie de l'identité. Car, nous dirait Platon, la femme qui semble belle n'entretient avec la beauté qu'un rapport extérieur et fugitif. Si elle était vraiment belle, si elle n'en avait pas eu seulement l'air, sa beauté ferait partie de son être et ne pourrait lui être enlevée. La lui ravir reviendrait à la détruire elle-même. Or cette femme survivra à sa beauté. Voilà pourquoi le sévère Platon ne reproche pourtant rien à l'infidèle. Il n'avait pas cru simplement aimer ; il aimait réellement. Mais il n'aimait pas ce qu'il croyait aimer, cet être qui n'avait fait qu'usurper l'image d'autre chose. L'amour, alors, fuyant cet avenir qui représente pour lui l'être de son néant, se

tourne vers le passé, comme vers le lieu de sa sécurité. Il n'y a que le passé, en effet, pour se ressembler à soi-même. Tout peut s'altérer, sauf le passé. C'est donc toujours dans le passé que l'amour célèbre ses noces. Après avoir dit « Tu es la ressemblance », Éluard ajoute : « Nous sommes réunis, par-delà le passé. » L'amour qui se doute qu'il n'aimera plus ce qu'il aime se reconforte de croire qu'il aime ce qu'il a aimé. Telle serait la loi de l'affectivité qui ne se conjugue qu'au passé : on n'aime que ce qu'on a aimé. Ce qu'on aime, c'est d'avoir aimé. Gérard de Nerval en fait l'expérience dans *Sylvie*. Si l'actrice Aurélie l'émeut tellement, c'est qu'il retrouve en elle Adrienne, la petite châtelaine qu'il a, quand il était enfant, entendue chanter à une fête de village. Aurélie ne ressemble pas seulement à Adrienne ; elle est Adrienne, parce qu'Adrienne était déjà Aurélie, parce que la première fois contient déjà en elle toutes les fois. Péguy le disait : ce n'est pas la Fête de la Fédération qui commémore ou représente la prise de la Bastille ; c'est la prise de la Bastille qui fête et qui répète à l'avance toutes les Fédérations. L'amour serait bien cette fête. Le plus fidèle, en ce cas, c'est Don Juan. C'est la première femme qu'il ne cessera d'aimer et de faire vivre dans toutes les autres. La première femme, la Mère de toutes les autres, la Mère tout court. « Je suis, dit Aurélie à Nerval, la même qu'Adrienne et aussi la même que Marie, et la même que ta Mère, la même aussi que sous toutes les formes tu as toujours aimée. À chacune de tes épreuves, j'ai quitté l'un des masques dont je voile mes traits, et bientôt tu me verras telle que je suis. » Mais telle que je suis, cela veut dire en réalité telle que j'étais. La vérité de l'essence - c'est mon essence qui t'apparaîtra - joue tout entière sur ce malentendu. L'essence que Hegel appelle l'être qui n'est qu'un avoir été, un *être été* dit exactement Hegel, signifie la confiscation du temps par le passé. Selon l'essence, rien n'est plus que la métamorphose de ce qui a été. Ainsi Nerval n'aime pas réellement qui il croit aimer, il ne l'aime qu'au futur antérieur, il n'aime dans son amour que ce qu'il lui rappelle, et dont celui-ci n'est, au plus, que le prétexte. Un vol, voilà ce qu'est la ressemblance. Ce n'est pas être aimé que d'être aimé pour et dans un autre. Si on aime les mathématiques parce qu'elles ressemblent à un jeu, c'est qu'on n'aime ni les mathématiques ni non plus le jeu. Si on aime un enfant parce qu'il res-

semble à son père, on n'aime pas plus le père qu'on n'aime l'enfant. Si on aime les hommes parce qu'ils sont ses semblables, ce n'est pas les hommes qu'on aime, c'est soi. Socrate, dans le *Lysis*, se demandant quel est le principe de la *φιλία*, examine la thèse selon laquelle elle aurait pour ressort la tendance du semblable vers le semblable. Cette thèse a pour elle la faveur de l'opinion. La poésie l'a mise en aphorisme. Toujours, en vérité, dit sentencieusement Simonide, c'est vers le semblable que la Divinité mène le semblable. A ce compte, répond Socrate, puisqu'ils sont semblables, il faudrait supposer que le méchant soit l'ami du méchant, et qu'il n'y ait rien finalement de plus amis que deux ennemis. Le lien social, en ce cas, ne serait autre que l'injustice. Nous observons donc déjà que l'aphorisme n'est plus vrai que pour la moitié : le semblable ami du semblable, cela veut dire le bon ami du bon. « Ce sont les bons qui sont entre eux semblables et amis. » « Il y a bien toutefois là-dedans, remarque Socrate, quelque chose qui me gêne. » Celui qui est semblable est-il ami de son semblable dans la mesure où il lui est semblable, et l'homme qui a ce caractère est-il à même d'être utile à celui qui est de même sort ? Mais donnons plutôt à la question la forme que voici : quelle utilité, pour quoi que ce soit de semblable, pourrait avoir quoi que ce soit de semblable, ou quel dommage pourrait-il lui causer, utilité ou dommage qu'il ne puisse lui-même avoir pour lui-même ou se causer à lui-même ? Y a-t-il un état dont il puisse être affecté du fait de son semblable, et ne pas, de son propre fait, s'affecter lui-même ? Comment donc ce qui est de telle sorte pourrait-il mutuellement se rechercher, alors qu'il ne laisse place à aucune entraide mutuelle ? Y a-t-il un moyen que cela soit ? Il n'y en a aucun. Et Socrate conclut : « Or là où on ne se recherche pas, comment y aurait-il amitié ? » La similitude, veut dire Socrate, ne saurait en aucun cas fonder un rapport réel entre les hommes. Aimer, *φιλεῖν*, c'est tendre vers, désirer, c'est-à-dire vouloir ce qu'on n'a pas. En quoi le bon aurait-il besoin du bon s'il est déjà bon par lui-même ? En quoi l'homme aurait-il besoin de l'homme, si cet homme n'est qu'un autre lui-même ? L'aristocratique société des ressemblances, le club des sages, voilà ce que condamne Socrate. L'entente des hommes ne saurait s'instituer sur leurs similitudes. La ressemblance n'unit pas, elle sépare : tel est le sens de l'analyse

socratique. Ce qui nous sépare, c'est ce qui nous unit. Mais cette ressemblance, de qui, à vrai dire, est-elle la propriété ? À y réfléchir... Rien n'est, rien ne vaut par soi dans la ressemblance. Ceci n'est semblable à cela que parce que cela est semblable à ceci. De ressembler, voilà qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre. La ressemblance, c'est l'extériorité qui n'est qu'extériorité. Si la ressemblance est donc la parodie de l'identité, c'est que l'identité n'est aucunement la perfection de la ressemblance. Plus la ressemblance, au contraire, devient, se fait ressemblante et plus elle se dénonce dans sa vanité. Se parfaire, pour elle, revient à se défaire. Il y a, note Hegel dans ses *Leçons d'Esthétique*, des portraits dont on dit avec raison qu'ils sont ressemblants à vous donner la nausée. Plus la reproduction est semblable au modèle, plus l'admiration tourne à l'ennui et au dégoût. Qu'un homme, dit encore Hegel, reprenant un exemple de Kant, emprunté à la *Critique du Jugement*, imite les trilles du rossignol à la perfection, et nous en avons vite assez. Dès que nous découvrons que l'homme en est l'auteur, le chant nous paraît fastidieux. À ce moment, nous n'y voyons qu'un artifice, nous ne le tenons ni pour une œuvre d'art, ni pour une libre production de la nature. En ce sens toute ressemblance est laide, ou plutôt ce n'est pas la ressemblance qui est laide, c'est la laideur qui est ressemblance. Il est clair, en effet, qu'il n'y a pas de laideur naturelle. L'informe, le difforme, ce peut être du sublime, à qui il arrive d'être une beauté de la laideur. N'est laid que ce qui s'essaie à être beau, et veut en être la copie. Le plus laid, c'est de faire le beau.

Nous cherchions donc l'identité et nous n'avons trouvé que la ressemblance. Or il nous est apparu que la ressemblance n'est pas sur le chemin qui conduit à l'identité. Mais pourquoi cherchions-nous l'identité ? Parce que l'âme est désir. Vivre pour elle, dit Platon, sans quoi elle ne se distinguerait pas des pierres, c'est désirer. Or tout désir est mélange de présence et d'absence. Pour que je désire ce que je désire, il faut à la fois que je ne l'aie pas - en aurais-je sinon le besoin ? - et que je l'aie de quelque manière - sinon je n'aurais pas l'idée de le chercher. D'une certaine manière, comme le *Ménon* en prend acte, comme j'ai ce que je cherche à avoir, je sais ce que je cherche à savoir. Le paradoxe du désir et le paradoxe de la philosophie, ignorance dans un sa-

voir, savoir dans une ignorance, ne font qu'un. Désirer, c'est avoir à moitié. Ce dont l'âme est en quête, c'est de cette autre moitié d'elle-même qui la complèterait, qui la rendrait enfin égale à elle-même, dans cette unité définitive qui serait enfin celle d'une définition. L'homme n'est pas ce qu'il est, sa vie est une contradiction, tel est le constat du scandale où toute philosophie trouve son point de départ. Philosopher, c'est cesser de tolérer l'intolérable. Son identité, l'homme doit la poursuivre. Il lui faut l'accomplir. L'homme est cet être qui dans son être ne trouve pas immédiatement de quoi faire son être. L'identité ne peut être que le produit de l'identification. Il s'en déduit que si la ressemblance était un donné, l'identité sera un résultat, une production. Et si la ressemblance n'était qu'apparente, l'identité sera substantielle. Qu'est-ce que la substance ? Ce qui est en soi et est conçu par soi, sinon l'identité d'un être à travers ses multiples aspects. La ressemblance, ce n'était qu'une manière d'être, l'identité, c'est l'être lui-même.

Le philosophe, en ce cas, ce serait l'Aristophane du *Banquet*. Les hommes actuels, nous explique-t-il, dans son célèbre discours, sont nés d'une scission, d'une brisure. « Autrefois, dit Aristophane, notre nature n'était pas celle que précisément elle est aujourd'hui. Chaque homme, dans l'humanité primitive, était, quant à sa forme, une boule d'une seule pièce, il avait quatre mains et des jambes en nombre égal à celui des mains, et doubles également ses organes de reproduction. Cette humanité se composait de trois espèces : les mâles, doublement mâles, les femelles, doublement femelles, et enfin une troisième, qui participait, dit Aristophane, de ces deux autres ensemble, et dont le nom, l'androgyné, subsiste de nos jours, bien qu'on ne voie plus la chose elle-même. Les dieux, pour punir ces êtres de les avoir défiés et d'avoir entrepris d'escalader le ciel, décidèrent, non point de les foudroyer car ainsi ils se seraient punis eux les premiers, en ne recevant plus d'honneurs, mais de les sectionner, à la façon de ceux qui coupent les œufs avec un crin. Les hommes désormais ressemblent à des carrelets, à ces poissons plats qui ont les deux yeux d'un même côté de la tête. Alors l'amour fit son apparition chez les hommes, l'amour, dit Aristophane, qui de deux êtres tente d'en faire un seul, autrement dit de guérir l'humaine nature.

Des discours qui ont précédé le sien, Socrate dit dans le *Banquet* qu'ils se sont tous entendus pour faire semblant de célébrer la louange de l'amour, non pour le célébrer effectivement. Il est clair que l'amour, chez Aristophane, n'a l'être que d'une contradiction. Ce à quoi il tend, en effet, c'est à se supprimer. Tout son être y tend à son non-être. Si le souhait de l'amour se réalisait pleinement, si se produisait la complète identification du sujet aimant et de l'objet aimé, le sujet serait fondu dans son objet, il n'y aurait plus amour. Cf. la philosophie et la sagesse. L'amour, chez Aristophane, ne saurait être aimé pour lui-même. L'amour y est amoureux d'un état où l'on n'aurait précisément plus à être amoureux. Avec deux manques fera-t-on un plein ? L'égalité résulterait-elle donc de l'addition de l'inégal à l'inégal ? L'union de deux insuffisances engendrerait-elle une suffisance ? La thèse d'Aristophane inaugure ces dialectiques rapides qui construisent une vérité avec deux erreurs et s'imaginent qu'il suffirait de deux négations pour construire une affirmation.

On ne fera donc pas de l'identité avec des différences. On ne fera pas l'identité avec ce qui la refuse. Faux, mauvais amour celui qui ne pare la différence que pour l'abolir, celui où la différence devient finalement indifférente. Sur cette ruse repose trop souvent l'idée que nous avons de l'identité. L'identité, nous ne la concevons trop souvent que comme une différence rendue indifférente. Ainsi l'identité de deux choses requiert bien qu'elles soient deux mais pourtant d'y être deux ne les distingue nullement l'une de l'autre. Elles se distinguent pour ne pas se distinguer. L'une y est la même chose que l'autre à la condition de ne pas être la même chose que l'autre. C'est très net dans le cas de l'égalité. Deux grandeurs égales sont à la fois distinctes et identiques en tant que telles, elles se confondent et ne se confondent pas. L'égalité, comme a on a pu le dire, est une sorte de monstre. Si A n'est égal à B que parce que B est égal à A, ce n'est rien de ce que possèdent ces deux choses qui constitue leur identité. Leur identité leur est donc purement extérieure. « Qu'une chose, dit Hegel, dans la *Science de la Logique*, soit ou non égale à une autre, cela n'importe guère à l'une ou à l'autre de ces choses. » Aucune, autrement dit, ne tire son identité de cette identité. L'identité, c'est l'être nié ; disons encore, la quantité, c'est la qualité niée. Voilà pourquoi Leibniz

dit au paragraphe 9 de la *Monadologie* : « Il faut que les monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres. » Deux choses qui n'auraient entre elles que des différences quantitatives - d'être deux serait leur unique différence - seraient absolument indiscernables pour l'entendement. Elles ne seraient pour lui qu'une seule et unique chose. C'est en quoi la quantité, comme le commente Boutroux, peut redoubler et multiplier l'être, elle ne le constitue à aucun degré. Elle le suppose. L'homogène ne suffit pas à constituer l'être. L'homogène est rebelle à toute distinction. Il ne règne, comme dit Hegel, que sur l'être-mort, l'espace que ses déterminations n'enrichissent pas, ne développent pas puisqu'il reste, dit encore Hegel, toujours identique à soi qu'il s'accroisse ou se rapetisse. L'égalité, ce ne serait donc que l'identité vue par le bas, par le plus petit côté. L'être n'importe pas à l'égalité puisque, quoi que nous soyons, l'essentiel c'est que nous soyons égaux. De là que l'égalitarisme est toujours fictif, abstrait. L'égalité, ce n'est ainsi que l'identité selon l'extériorité, une extériorité dont la loi est d'être extérieure à elle-même. Dans le rapport d'égalité, les termes restent en dehors du rapport, comme le rapport est étranger aux termes eux-mêmes ; puisque la même chose, sans changer, qui était dite égale par rapport à la seconde pourra être dite inégale par rapport à une troisième. Elle n'est donc plus la même chose tout en demeurant la même chose. Entre l'identité et la non-identité il y a par conséquent parfaite identité. Hegel le démontre ainsi : « En premier lieu, quelque chose et autre chose existent l'un et l'autre ; donc ils sont tous les deux quelque chose. En second lieu, chacun des deux est en même temps autre chose, peu importe celui des deux qu'on appellera d'abord quelque chose. Si nous appelons A un certain être et B un autre être, B d'abord est par là déterminé comme autre. Mais A est en même temps tout aussi bien l'autre de B. Tous les deux sont, au même titre, autre chose. Donc, tous les deux, soit en tant que quelque chose, soit en tant qu'autre chose, sont bien toujours même chose. » Entre l'identité et la différence, il n'y a donc plus dans ces conditions aucune différence. Si nous disons qu'identité et différence sont deux choses différentes, en disant cela, nous admettons implicitement, nous dit encore Hegel, que l'identité est quelque chose qui diffère. Si elle diffère du différent, l'identité n'est plus

qu'une différence de la différence, un redoublement de la différence. L'identité, c'est la différence identique à elle-même. On répondra : la différence n'est identique à elle-même que pour autant qu'elle est, non pas l'identité, mais la non-identité absolue. Seulement voilà ! La non-identité à son tour n'est absolue que pour autant qu'elle ne contient rien qui soit autre qu'elle, pour autant, par conséquent, qu'elle ne contient qu'elle-même, autrement dit pour autant qu'elle est identité absolue à elle-même.

La conclusion de ces analyses, c'est que l'identité ne saurait en aucun cas avoir l'être d'un rapport. Identité : réalisation d'un rapport. L'identité c'est un rapport qui se cache, un rapport qui essaie de se faire prendre pour un terme. Ce n'est ni un rapport du même au même ni un rapport de l'autre à l'autre. Comme le même ne gagnerait pas quoi que ce soit à se rapporter au même, pas plus l'autre ne saurait sans se nier entrer en relation avec l'autre. Ce qui ferme encore à l'amour - si tout amour est ce désir d'identité qui trouve sa vérité dans la philosophie -, ce qui lui ferme une nouvelle issue. Socrate, dans le *Lysis*, montre, encore, en effet, que si l'amour n'est pas composition des semblables, il n'est pas non plus union des différents. Si nous disons que c'est de son opposé que toute chose est le désir, ainsi le sec aime l'humide, le froid le chaud, l'amer le doux, le vide demande à se remplir et le plein à se vider, telles sont bien les grotesques images de l'amour dans l'opinion, si rien n'est plus ami que le contraire à l'égard de son contraire, alors, observe Socrate, les controversistes nous sauteront dessus avec joie. Est-ce donc par hasard, demanderont-ils, ce qui est ennemi qui est ami de ce qui est ami, ou ce qui est ami l'est-il de ce qui est ennemi ? Est-ce la justice qui est amie de l'injustice, ou la continence de l'incontinence, ou le bien du mal ?

Que veut dire Socrate ? Est-ce que l'amour est impossible, comme la philosophie ? Nous l'avons déjà analysé, un dialogue platonicien n'est aporétique qu'en apparence. Il y a bien une solution, mais c'est au lecteur de la comprendre. La leçon de Socrate dans le *Lysis*, c'est que l'amour ne saurait être simplement ce mouvement qui va de l'un à l'autre, où deux termes ne se rejoignent qu'extérieurement. L'amour de l'un et de l'autre ne saurait s'expliquer uniquement par l'un et par l'autre. Ce n'est pas s'aimer que de n'aimer que ce qu'on a en commun. Mais ce n'est pas aimer non plus

que de n'aimer l'autre que parce qu'il est un autre, car d'être un autre n'est pas ce qui fait de lui ce qu'il est. Ce que Socrate veut nous dire, c'est qu'il faut un troisième terme pour que les deux termes puissent se rapporter l'un à l'autre. S'aimer, c'est s'aimer dans, comme s'unir, c'est s'unir en. Ce troisième terme, ce terme fondamental et médiateur, c'est la vérité, et c'est pourquoi l'amour ne s'effectue que par cette médiation qu'est la philosophie. C'est dans la vérité seule que nous pouvons tous trouver notre identité. C'est dans son identité que nous pouvons nous identifier. L'identification est identification à l'identité. Nous avons tort de faire de l'identité un résultat, un produit, le terme d'un devenir. Le langage suffit à nous l'indiquer : on fait la différence, mais il n'y a aucun sens dans l'expression faire l'identité. Engendrer l'être à partir du devenir, voilà l'opération de toute sophistique. Elle est sophistique parce qu'elle se donne d'avance tout l'être qu'elle s'imagine extraire du devenir. La loi du devenir y est une loi qui ne saurait elle-même être une loi en devenir. Le temps n'est ainsi chez Hegel qu'une ruse, une dissimulation de l'identité. L'identité n'en est le résultat que parce qu'elle en est le principe. Dire que le temps est concept, c'est dire que ses divers moments ne semblent s'opposer, se nier, se contredire que parce qu'ils sont les moments de l'identité qui leur permet d'être pensés identiquement comme ses moments. Le temps, c'est la contradiction rendue non contradictoire. Les opposés, le grand, le petit, la vie, la mort cessent de s'opposer dès lors qu'on les pense comme des successifs. Bref, le devenir de l'identité supposerait encore l'identité de ce devenir. Mais croire que l'identité résulterait d'autre chose que d'elle-même, qu'elle serait réalisée avec du non-identique, c'est aussi absurde que de s'imaginer que 10 peut être la somme de 8 et de 2, comme si le quart de 8, le 2, pouvait le rendre plus grand que lui-même, comme si c'était en surenchérissant dans la petitesse que l'on obtenait de la grandeur. Si 10, c'était 8 et 2, c'est de la petitesse que la grandeur tirerait sa grandeur. Nous savons déjà au moins ce que n'est pas l'identité : le 2 qui se composerait de deux 1. 1 et 1 ne font jamais que 1 et 1. Et même si je coupe 1, il n'y aura toujours que 1 et 1. C'est par l'idée de 2 que 1 et 1 sont 2. 2 ne vient pas, survient. Événement. L'idée de petitesse ne deviendra donc jamais grande, ni l'idée de grandeur petite. Telle est la

véritable identité, non point un rapport extérieur, mais la position d'un être dans son être. L'identité, c'est le *αυτο καθ' αυτο*. C'est-à-dire non pas la même chose, comme une vaine et absurde duplication, mais la chose même. Et pour Platon, c'est l'idée. Elle seule n'est pas autre chose que ce qu'elle est. Elle seule est soi dans soi. L'idée est chez Platon cette identité dont toutes les choses reçoivent leur identité. S'identifier, pour elles, c'est participer à l'identité de l'idée. Participer, c'est avoir part à, ce qui veut dire – *μετεχειν* –, comme le rappelle Deleuze dans *Différence et répétition*, avoir avec, venir après, venir en second. L'identité a de la sorte l'être d'un fondement. Fondement, l'être qui donne être. Il arrive à Hegel de se moquer de ces tautologies où s'enferme et s'annule le discours selon l'identité. « Lorsque quelqu'un ouvre la bouche pour promettre qu'il dira ce qu'est Dieu, et qu'il annonce que Dieu est Dieu, les assistants sont déçus, car ils s'attendaient à une autre définition et lorsqu'on prétend que cette proposition énonce une vérité absolue, on n'accorde que peu de valeur à ce verbiage absolu. Rien n'est plus fastidieux et pénible que de pareils entretiens qui ne sont que des bavardages, qu'un pareil verbiage qui prétend cependant se donner pour l'expression de la vérité. » Hegel dans ce texte vise Schelling, la conception de l'absolu chez Schelling. Schelling a confondu l'identité de l'absolu avec l'absolu de l'identité. L'absolu n'est plus alors ce dans quoi tout s'identifie mais ce dans quoi tout se résorbe et annule ses différences. Tout y revient au même. Comme il est écrit dans la préface de la *Phénoménologie*, considérer un certain être-là comme il est dans l'absolu revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose (= déterminé) mais que dans l'Absolu, dans le $A = A$, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un. Cet absolu est donc « la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires ». Mais chez Platon, l'identité, le Même, n'est pas ce dans quoi tout revient mais ce par quoi tout prend forme. Autrement dit, si Platon nous disait : « La justice, c'est la justice », il tomberait bien sous le coup des sarcasmes hégéliens. Mais Platon nous dit à la vérité tout autre chose. Il nous dit : seule la justice est juste, comme il n'y a que le courage pour être courageux. Cela signifie qu'aucune des justices que nous pouvons nous enorgueillir de réaliser n'est véritablement la Justice, ne se confond avec

elle, ne saurait s'instituer en juge de toute justice. Et ce serait même la pire injustice. Nos pensées, nos actions, nos institutions ne sont donc jamais justes en elles-mêmes, mais par le rapport qu'elles entretiennent avec l'idée de la justice. C'est ce rapport qui les juge. « Je crois, dit Socrate au livre VI de la *République*, que justice et moralité, quand le rapport est ignoré sous lequel ce sont des choses bonnes, ne possèdent pas par elles-mêmes de gardien qui mérite beaucoup d'estime, si c'est un gardien ignorant de ce rapport. Or je conjecture qu'avant de le connaître, nul ne connaîtra suffisamment justice et moralité. » Dire qu'il n'y a que l'idée de justice qui soit juste, c'est dire que toute justice, comme fait, réalité, réalisation, est une prétention qui demande à être fondée. Dire qu'il n'y a de juste que l'idée de justice, c'est dire que le juste lui-même, les justes comme on dit, ne sont pas la justice, mais ne la possèdent qu'en second. Ils ne s'identifient pas à elle, ils s'identifient par elle. L'identité s'éprouve, oui, mais non point comme un fait, précisément comme une épreuve. La relation à l'idée joue ainsi un rôle, a un pouvoir discriminant. Elle soumet les phénomènes à l'autorité d'un jugement capable de discerner dans ce qui se donne indistinctement comme du réel, participe effectivement à l'idée et ce qui en fait simplement semblant. C'est dire que le pouvoir de l'idée est d'ordre problématique. La dialectique, c'est-à-dire la philosophie, c'est la science des problèmes, la détermination de ce qui fait problème et dont il appartiendra alors aux sciences, à la mathématique, etc., de produire les solutions. Chez Platon comme chez Kant, le problématique est l'apanage du transcendantal. La dialectique rend compte du monde comme problème pour la pensée, comme matière pour une science judicatrice. C'est en quoi le monde est pensable ; être pensable, c'est poser des problèmes à la pensée. De même Kant dira dans les *Prolégomènes* que l'apparence n'abuse pas de notre bonne foi – et Platon pareillement dénonce la sophistique, non le sensible –, les apparences nous laissent tout à fait libres du jugement que nous porterons sur elles. Bref, la vérité des choses ne se tire pas simplement de leur réalité. Il ne suffit pas du réel pour faire du vrai. Il n'y a de véritable réalité que pour qui s'est posé le problème de son fondement. C'est pourquoi les mathématiques elles-mêmes, dit Platon, ne seront encore qu'un songe, s'il n'est pas déterminé ce qui les rend vraies.

En tous domaines, c'est bien la relation à l'idée qui est fondatrice. Participer de l'idée, c'est tenir d'elle son identité. En cela, le platonisme donne à la philosophie l'unité de sa démarche, de sa méthode. Il l'établit comme doctrine du salut. Ainsi, dans le stoïcisme, l'homme s'assure de sa vérité, il cesse d'être malheureux, lorsque ne se considérant plus comme un moment, une chose parmi les choses, emporté dans leur flux, leur tourbillon, leur dispersion, il se conçoit comme la partie d'un tout par lui-même inaltérable, impassible, toujours égal à lui-même, inentamable par ses modifications, qui est la figure de la sérénité absolue. Si la connaissance du deuxième genre ne suffit pas chez Spinoza à nous apporter le salut, c'est que nous ne nous y posons encore que comme un maillon d'une nécessité extérieure à nous. Mais par la connaissance du troisième genre, qui est béatitude, nous comprenons qu'il y a dans l'entendement de Dieu une idée de notre être, idée éternelle, immuable, où notre être qui passera trouve sa vérité qui ne passera pas. C'est donc directement, sans intermédiaire, unis à Dieu comme à notre cause prochaine, que nous pouvons saisir dans son être la source de notre propre singularité, singularité qui n'a pas de sens dans le domaine de la connaissance du deuxième genre, c'est-à-dire de la science, pour qui expliquer une chose ne peut consister qu'à la raccorder à ses causes extérieures, elles-mêmes effets d'autres causes, en sorte que tout dans l'univers scientifique se rapporte à autre chose et que la science ne peut rendre compte de moi que par tout ce qui n'est pas moi. Dans tous ces cas, par conséquent, s'identifier soi-même, c'est s'identifier non pas *à*, le moi n'est ni le monde ni Dieu, mais *dans* cette réalité supérieure à la nôtre sans le rapport à laquelle nous ne pourrions même pas penser la nôtre.

Seulement cette nouvelle forme de la relation, non pas l'identique comme relation, mais la relation à l'identique, n'est pas sans poser elle-même autant de problèmes qu'elle n'en résout. Il semble difficile, en effet, de se la représenter par les deux bouts. La difficulté des arguments cosmologiques, qui concluent à Dieu comme à la cause nécessaire du monde, c'est qu'ils expliquent bien que le monde soit l'effet de Dieu, ils ne font pas comprendre que Dieu soit la cause du monde, car si à la rigueur le temps appelle l'éternité, il faut une cause qui soit première, qui ne soit pas dans le temps,

l'éternité en revanche semble absolument répugner au temps. L'instant de la création trouve mal sa place dans l'éternité divine (On passe donc du temps à l'éternité...), et il faudra tous les trésors de l'ingéniosité leibnizienne (Avocat prodigieux. Philosophie de prétoire. L'avocat de Dieu – Brunschvicg – semble souvent s'y faire l'avocat du diable) pour démontrer pourquoi, comme il dit, Dieu n'a pas créé le monde mille ans plus tôt. Le temps n'a pas de réalité, il n'a que l'existence idéale d'un ordre de succession des phénomènes, hors de cette succession il n'est rien, en sorte que la question posée est dépourvue de toute signification. De même, comme on l'a souvent remarqué, la relation de l'homme à Dieu s'éclaire plus facilement dans le spinozisme que la relation de Dieu à l'homme. Roland Caillois conclut ainsi sa présentation de Spinoza dans son édition de la Pléiade : « La tragédie de l'homme est ici d'ores et déjà effacée. C'est qu'en vérité elle n'avait jamais commencé. La sagesse éternelle a déjà épuisé par avance la fantasmagorie des conflits de l'homme et des hommes, elle les a fixés comme des êtres incorruptibles au ciel de l'éternité. C'est pourquoi, refermant le livre éternel de Spinoza et jetant un regard autour de nous, nous nous demandons si le Dieu de l'Éthique a été capable de démontrer l'existence de l'homme. » On accordera, en effet, sans peine, que le monde ne soit tel que par la substance en quoi il se comprend *velut in alio*, mais c'est en revanche le passage de la substance au mode qui s'avère beaucoup plus énigmatique. Comment donc se rapporter à un mode n'altère-t-il pas sa substantialité ? Spinoza définit le mode comme une affection de la substance. Il faudrait y voir une affection par laquelle étrangement elle n'est en rien affectée. Du reste le spinozisme est coupable d'immanentisme. Réalité du mode dans la substance, mais de la substance dans le mode. De telles difficultés n'avaient pas échappé à Platon. Ce sont elles, nous l'avons vu au début de l'année avec les spécialistes, qui l'ont obligé à critiquer de fond en comble ce premier platonisme qui se développait encore sous le couvert du parménidisme, et où l'être de l'idée – cf. le *Phédon* – était établi comme pure identité de soi à soi, résidence de l'en soi dans l'en soi, insularité et suffisance métaphysique absolue. Si l'idée est en effet fermée sur soi, comme retirée, rassemblée dans son ipséité, nul savoir ne peut en être pris. C'est l'idée, en ce sens, l'intelligible

lui-même qui va se révéler comme tout à fait incompréhensible. Le terme de noumène ne signifiera-t-il pas chez Kant ce parfait connaissable entièrement dérobé à notre connaissance ? D'une part, la connaissance, c'est le problème du *Sophiste*, requiert une participation des idées entre elles, faute de quoi la moindre énonciation deviendrait impossible. Or si l'idée se définit par la pure identité à soi-même, ce qu'elle est, c'est ce qu'elle est, elle ne saurait avoir commerce qu'avec elle-même, elle se refuse à se laisser pénétrer par une autre. Rien ne saurait jamais être blanc, si ce n'est la blancheur elle-même. C'est pourquoi il y a quelque chose de contradictoire, du point de vue de l'idée, dans la théorie des idées. La contradiction loge dans le pluriel. Si l'idée est intrinsèque à l'idée, si elle n'a pour réalité que de n'être qu'elle-même, l'idée n'est plus qu'un irrelatif, et il n'y a aucun sens à parler des idées, car la multiplicité suppose déjà une relation. En outre, pour qu'il y ait une connaissance, il faut que l'idée soit également référée à un sujet. Connaître, c'est pour un sujet se rapporter à un objet. C'est donc inversement pour cet objet se rapporter à un autre que lui. Il y a donc, par l'acte de la connaissance, quelque chose qui est arrivé à ce sujet absolu, à cet En Soi qu'est l'idée. Si la connaissance est une action, il s'en déduit qu'inversement d'être connue pour l'idée ainsi définie, c'est nécessairement pâtir. Ce serait pour l'être un événement intolérable que d'être connu. C'est dans le monde de l'éternel, des pures idées, que l'héraclitéisme prend au dernier moment sa revanche sur le parménidisme. Si l'être, comme le veut Parménide, est repos dans la mesure où il est est, le voici en revanche mouvement, dans la mesure où il est connu. L'intellect, ce par quoi la connaissance arrive, ce par quoi plus exactement quelque chose arrive à l'idée, voilà ce que l'intelligible ne saurait supporter.

Participer, ce serait donc porter atteinte à ce dont on prend l'être. Il y aurait là comme une effraction, un rapt. Μετεχειν veut dire, constations-nous, avoir en second, avoir après, mais d'avoir en second n'est-ce pas le fait d'une usurpation, de venir après n'est-ce pas le propre de l'intrus ? Au début du *Parménide*, le platonisme s'imagine échapper assez facilement à ces menaces. C'est que, à vrai dire, les arguments de Zénon qui ouvrent le débat n'avaient rien de redoutable. Zénon disait : s'il y a des choses

multiples, elles sont semblables en tant qu'elles existent, mais dissemblables en tant qu'elles ne sont pas les mêmes. Comment attribuer ainsi à un être des propriétés contraires ? Son identité ne peut se concevoir qu'avec des éléments qui ne s'identifient pas. Socrate se débarrasse aisément de cette piètre aporie. « En tant qu'il a un côté droit, un côté gauche, et face avant et face arrière, et tout aussi bien haut et bas, Socrate est multiple, mais considéré dans leur groupe de sept, l'homme qu'il est est un. » Cela signifie donc tout simplement que Socrate n'est pas à la fois et sous le même rapport un et multiple, ce qui serait certes absurde, mais que selon le rapport où l'on se place, il sera un ou multiple, non pas en soi-même mais par sa participation à deux idées différentes. Ainsi ce qui faisait échec à une logique de l'inhérence s'explique fort bien dans une logique de la relation. Socrate peut participer à la fois à l'un et au multiple, multiple quant à soi, un par rapport aux autres. Tel est le secours du principe d'identité, pourvu qu'on prenne soin de bien l'entendre. Il n'énonce pas que ceci n'est absolument pas cela, il énonce que je ne puis dire en même temps et sous le même rapport que ceci est ceci mais que ceci est également cela. Autrement dit, ce principe ne porte pas sur la réalité elle-même mais sur le discours que je tiens sur elle, la rapportant à telle ou telle essence. Il y a bien un être de l'identité, mais selon l'essence, non point selon l'existence. L'erreur dans laquelle depuis Parménide tombe tout dogmatisme revient à inscrire l'identité dans le réel, à identifier l'essence et l'existence, à loger dans les choses les lois de notre discours. Le principe d'identité ne porte pas directement sur le réel. Auquel cas en effet ce ne serait pas un principe, car il serait strictement sans application aucune. Il est clair, comme le disait Goblots dans son *Traité de logique*, que ce n'est rien savoir de A que de savoir seulement qu'il est A.

Mais avec l'intervention de Parménide commencent les affaires sérieuses. Parménide va montrer au jeune Socrate que cette participation des choses aux idées, condition de toute pensée des choses, est littéralement impensable. Ce par quoi nous pensons ne saurait lui-même être pensé. La pensée ne peut rendre compte de tout qu'à la condition de ne pas rendre compte de soi. En ce sens, Parménide ne nie pas l'idée, il nie sa théorie. Parménide nie d'autant moins l'idée que c'est lui-même qui oblige, au

début de la discussion, le jeune Socrate à reconnaître que de tout il doit y avoir idée. « Tu admets, Socrate, une forme en soi du beau, du bien, une forme en soi de l'homme, et d'objets comme ceux-ci qui pourraient sembler plutôt ridicules, cheveu, boue, crasse. » Et comme Socrate hésite : « C'est que tu es jeune encore Socrate et pas encore saisi par la philosophie de cette ferme emprise dont, j'y compte bien, elle te saisira quelque jour, le jour où tu n'auras mépris pour rien de tout cela. » Il nie qu'il y ait une idée de l'idée, une connaissance de la connaissance. Avec la connaissance de la connaissance commence la réflexion, et c'est elle que le dogmatisme de tous les temps s'acharne toujours à priver de ses droits. Soit donc la participation, sur quel modèle la concevoir ? L'idée est-elle comme un tout complètement répandu sur les parties auxquelles il s'applique ? Si l'idée, une et identique, est présente tout entière à chaque fois en des choses multiples et discontinues, autant de fois elle se pose ainsi totalement dans ses parties, autant de fois elle est coupée d'elle-même. L'idée ne rassemblerait donc les choses que pour s'éparpiller en elles. Comment donc si l'idée est une, pourrait-elle ainsi se partager tout en préservant son unité ? « C'est comme si tu étendais un voile sur plusieurs hommes et que tu dises : "il est un sur plusieurs et il est tout entier sur chacun." Au reste, si on suppose que l'idée se partage effectivement, que chaque chose qui y participe en ait sa part, chaque chose n'aura donc part qu'à une partie de l'idée. On aboutira à des absurdités encore plus monstrueuses. Le grand sera grand par sa participation à une partie de l'idée du grand, donc par sa participation à quelque chose de plus petit que le grand. Et si le petit est tel, à son tour, en participant à une partie de la petitesse, il en résultera que l'idée de la petitesse en soi sera plus grande que toutes les choses petites qui n'ont part qu'à une partie d'elle-même. » Envisagera-t-on alors un autre modèle, celui précisément de la relation d'une copie à son modèle, on ne quittera un embarras que pour un autre. Cette similitude en appellera, en effet, comme toute similitude, à un troisième terme qui la fonde. Deux choses ne peuvent être dites semblables que par référence à une troisième qui pourra leur servir d'attribut commun. Comme Aristote ne fera que le commenter, par l'argument dit du troisième homme, si Socrate et l'idée d'homme se ressemblent, c'est par référence à

l'idée d'un troisième homme qui permet de les désigner l'un et l'autre du même nom. Seulement voilà. Cette nouvelle relation de similitude, entre d'un côté Socrate et l'homme intelligible, et de l'autre côté le troisième homme, en appelle à son tour pour être fondée à une quatrième référence, et ainsi de suite, en sorte que l'idée se dédouble à l'infini, renvoyant d'une représentation à une autre, exprimant cette insuffisance de la représentation à se poser comme norme de la vérité. Admettons du reste que l'on puisse atteindre un terme dernier, qui serait le modèle de tous ces modèles, eh bien sa perfection même de modèle, c'est elle qui l'abolirait, qui le disqualifierait complètement comme modèle. Soit donc réelle l'idée de l'homme. Voilà ce qu'est l'idée de l'homme, de l'homme identique à soi, de l'homme qui ne soit qu'homme et soit tout l'homme en sorte que tout ce qu'il y aurait à dire de lui, dans ce discours extasié et vide, c'est tout un - que Hegel, nous l'avons vu, appelait le bavardage de l'identité -, il y avait simplement à dire de lui : voilà, c'est l'homme, l'homme en personne, l'homme tout craché, eh bien cet homme serait tellement homme, il serait à ce point homme qu'il ne serait plus homme du tout. Cet homme en général, cet homme qui n'aurait donc aucune particularité, aucune singularité, – particularité, ce serait mal dit, il ne faut pas confondre le particulier et le singulier, le particulier n'est fait qu'avec des parties de la généralité, le particulier, c'est de la généralité en lambeaux –, cet homme donc que rien ne distinguerait plus, cet homme qui n'aurait pour caractères que ceux qui lui sont communs avec tous les hommes, dont tout le propre serait de ne rien avoir en propre, cet homme dépourvu de la moindre singularité, il serait à coup sûr le plus singulier des hommes. Ce serait l'idée d'un homme différent de tous les autres, et cette idée ne pourrait servir de modèle commun aux hommes qu'elle prétendrait représenter, car ce qu'on peut dire de tout homme c'est que certainement il n'est pas l'homme.

Qu'en est-il donc de l'identité, à la suite de ces analyses ? La pure identité, ce serait, nous venons de le voir, la différence absolue. À vouloir préserver l'identité de la différence, on finit par l'identifier purement et simplement à elle. La différence qu'on voulait exclure de l'idée s'en saisit entièrement, puisque l'idée est posée comme une vérité du réel qui n'a plus aucun rapport avec lui. La réalité des choses ne trouve plus

son sens que dans une vérité différente d'elle-même, vérité qui lui devient du même coup tout à fait indifférente. L'idée ne serait idée – pure identité à soi-même, qu'en n'étant plus l'idée de rien. L'idée, ce n'est plus que l'hypostase d'un néant. L'identité de l'intelligible est incapable de rendre compte de la diversité du sensible, de cette diversité qu'est le sensible. Pas plus chez Platon que la dialectique ne part du sensible, pas plus elle ne revient vers lui. « En rester, dit Platon dans le *Philèbe*, à la multitude infinie des choses individuelles et à l'infinie multiplicité que chacune d'elles renferme t'empêche, en chaque cas, d'en prendre une notion achevée et de devenir un homme qui compte et qui fait nombre. » Le sensible, c'est ce dont il n'est pas de discours. La mesure dialectique porte uniquement sur les essences, sur les genres de l'être et leurs mutuelles combinaisons. Ensuite, dit encore le *Philèbe*, chacune des unités de cet ensemble, il n'y a plus qu'à les laisser se disperser dans l'indéfini. Le mot grec est encore plus fort. Platon dit : *χαίρειν εαν*, ce qui signifie proprement dire adieu, mais au sens de dire le bonsoir, envoyer promener, laisser en plan. C'est ce *χαίρειν εαν* que l'âme, sur le point de mourir, de retrouver dans la mort son identité, déclarait à la vie mortifiante. Le sensible est donc bien, comme le dit Ricœur, la limite inférieure du platonisme, mais aussi bien l'identité en est la limite supérieure. L'identité et la diversité sont les deux pôles inaccessibles entre lesquels la philosophie déploie son entre-deux. Kant le rappellera aux philosophes : le concept à lui tout seul est parfaitement vide. « Qu'un concept, telle est la réponse de Kant à Platon, doive être produit tout à fait *a priori* et se rapporter à un objet, sans entrer lui-même dans le concept de l'expérience possible, ou sans se composer d'éléments d'une expérience possible, c'est ce qui est tout à fait contradictoire et impossible. En effet, il n'aurait point alors de contenu, puisqu'aucune intuition ne lui correspondrait et que ce sont des intuitions en général, par quoi des objets peuvent nous être donnés, qui forment le champ ou l'objet total de l'expérience possible. » Si toute catégorie est l'unité d'une liaison, cette liaison réclame du divers à unir. Toute synthèse, montrera Kant, réclame le temps. Seul le temps permet une connaissance effective, une connaissance comme mouvement de connaissance. L'identité ne suffit pas encore à donner un contenu au concept de substance.

Dire que la substance est ce qu'elle est, c'est encore ne rien dire. La persistance du réel dans le temps, voilà ce qui donne au concept de substance une application, c'est-à-dire le transforme en schème. (Schème de la réalité : l'existence dans un temps déterminé. Schème de la nécessité : l'existence d'un objet en tout temps.) Le schème, c'est le concept à l'œuvre. C'est le temps qui met le concept à l'œuvre. C'est grâce à lui par exemple que nous pouvons saisir, déterminer une grandeur en ajoutant une unité à une unité, par quoi la catégorie de la quantité se trouve remplie et a prise sur l'objet. Ajouter, compter, diviser, toute opération est temporelle. À la différence du jugement analytique, identique, le jugement synthétique suppose trois moments – un concept, une intuition, et leur liaison. « Or, dit Kant, qu'est-ce que cette troisième chose, ce médium de tous les jugements synthétiques ? Ce ne peut être qu'un ensemble dans lequel toutes nos représentations sont contenues, je veux dire le sens interne, et ce qui en est la forme *a priori*, le temps. » De quoi le temps assure-t-il la synthèse ? De l'apparence et de l'objet. Faute d'avoir rapporté la pensée au temps, le platonisme et tous ses dérivés philosophiques ne pouvaient que séparer l'un et l'autre, faisant du sensible une pure apparence, et de l'objet un pur intelligible. Si nous ne voulons pas chercher la réalité derrière l'apparence, par-delà l'apparence, propos confus et contradictoire car si l'apparence était devant la réalité, ce serait elle-même une réalité, il nous faut trouver quelque chose de permanent qui assurera la relation des phénomènes toujours divers à l'identité de l'objet. Ce permanent, les philosophes n'avaient pas vu que c'est le temps lui-même. C'est le temps qui demeure et il n'y a que le temps pour demeurer. L'espace, dira-t-on, mais il est englobé par le temps lui-même, il ne peut être saisi que par une opération temporelle. Le temps, lieu de la succession, n'est pas lui-même atteint par la succession. Dans le temps tout passe, mais dans un temps qui lui-même ne passe pas. « Si l'on voulait, dit Kant, attribuer au temps lui-même une succession, il faudrait penser un autre temps dans lequel cette succession serait possible. » Kant, par le plus décisif retournement, met au profit du temps l'argument dont Platon se servait en faveur de l'identité et de l'unité de l'idée. Si Dieu n'avait pas fait unique le lit essentiel, s'il en faisait seulement deux, il en apparaîtrait un troisième dont ces deux-là réalise-

raient l'idée. De même, admettons que le temps change. Le temps ne peut changer que dans le temps. Nous avons alors deux temps mais ce deuxième temps change à son tour dans un troisième.

Le temps, avec Kant, cesse d'être cet être disgracié, cet artisan de duperies et d'illusions que la philosophie entendait placer sous la garde, sous la vigilance de l'identité intelligible. L'identité, c'était bien la fonction métaphysique de la censure. Cette prétendue quête, n'était-ce donc que le revers d'une inquisition ? Socialement déjà, l'identité joue à plein ce rôle de surveillance. Toute métamorphose est socialement louche, tout changement sent l'illégalité. L'identité, en langage juridique, c'est l'ensemble des éléments qui permettent d'établir qu'un individu est réellement celui qu'il dit être ou ce qu'on présume être. L'identité, il faut sans cesse la prouver, ou la démasquer. Le logicien Goblot définit ainsi le jugement d'identité : il signifie que A et B sont deux désignations différentes d'une même chose. La logique de l'identité, logique sociale. C'est que la société se moque de l'*ipse*, elle ne le tolère, elle ne l'agrée que sous la forme rassurante de l'*idem*, elle veut des bons qui soient des bons et des mauvais qui soient des mauvais. C'est ce qu'il y a de moins nôtre, ces signes distinctifs, tous extérieurs, qu'elle charge de nous représenter. L'*ipse*, c'était la présence, l'*idem*, ce sera la représentation, cette domestication de la présence. En conséquence, c'est l'extériorité qui se glisse au centre même de ce que nous prendrions pour notre intériorité. Soit la mémoire par exemple. Les psychologues l'appellent la fonction personnelle, l'instance de l'identité. Le souvenir serait ce qui fait paraître, ce qui manifeste à la conscience l'identité réelle. C'est, dit Leibniz, *Nouveaux Essais II*, la continuation et liaison des perceptions qui fait le même individu, c'est pourquoi chaque instant de la Monade contient la totalité de son passé, même s'il n'y est pas distingué. Mais Janet remarquait qu'un homme seul, un Robinson, n'avait pas besoin de mémoire, entendons de mémoire réfléchie, l'habitude lui suffisait. Si nous nous souvenons donc, c'est que nous y sommes sollicités. C'est la société qui fait de la mémoire un devoir. Il faudra répondre aux questions sur notre passé, fournir un alibi, etc. La mémoire, disait Janet, c'est la conduite du récit.

La philosophie de l'identité comme philosophie du soupçon. Il est symptomatique, pour employer un mot à la mode aujourd'hui, c'est la lecture dite symptomale, il est significatif donc que le *Sophiste*, le dialogue où Platon met au point les schémas de la méthode dialectique, ait pour trame, à tous les sens du terme, la poursuite de ce personnage retors, habile en stratagèmes, le sophiste, qui usurpe l'identité du philosophe et veut se faire prendre pour ce qu'il n'est pas. C'est ce que Platon appelle la chasse au sophiste, à ce sophiste qu'il s'agit de démasquer. À cette fin, comme l'homme n'a pas son pareil pour s'échapper au moment même où on croyait le saisir, il conviendra de l'enserrer dans les rets de définitions de plus en plus serrées. De cette méthode, il nous est proposé un échantillon au début du dialogue. C'est l'exemple du pêcheur à la ligne. On partira d'une première définition, accordée aisément par tous. La pêche à la ligne est un art. On distinguera ensuite deux sortes d'art : l'acquisition et la production. La pêche à la ligne se place parmi les arts d'acquisition. Mais l'acquisition à son tour présente deux formes ; soit l'échange de gré à gré, soit la capture. L'art de capturer dans lequel rentre la pêche à la ligne se divise à son tour en deux. On capture soit par une lutte soit par une ruse, et c'est la chasse. L'art de la chasse dont fait partie la pêche à la ligne se partage à son tour. On chasse soit des êtres inanimés (les plongeurs d'éponge), soit des êtres animés. Deux formes aussi de chasse aux êtres animés : la chasse aux marcheurs, la chasse aux nageurs, aux gibiers d'eau. Dans le genre nageur nous distinguerons la tribu des animaux qui volent et celle des purs aquatiques. Chasse à son tour qui se décompose en chasse à l'aide de clôture, de barrage (la nasse, le filet) et en chasse où l'on frappe la proie (l'hameçon, le trident). À son tour, rassurez-vous, c'est la fin, se subdivise : chasse où l'on frappe de haut en bas, le trident, chasse qui hale le poisson de bas en haut, la pêche à la ligne, enfin définie. Il saute aux yeux qu'il y a dans ce passage une complication, un pédantisme voulu. Platon s'y amuse. Il se raille lui-même. Il n'en reste pas moins qu'une telle méthode que l'on appliquera ensuite à la définition du sophiste présente des lacunes ou des vices manifestes. Aristote ne manquera pas de les dénombrer. On y obtient d'abord des classes très inégalement distribuées. La division est souvent disparate. Ainsi les oiseaux se rangent dans la classe des

nageurs. En outre, à chaque moment de la division, on doit trouver deux classes sans être guidé par un fil conducteur. Tout cela est laissé au flair, à la sagacité du dialecticien. Et enfin et surtout, on observera que la division avance en dédoublant toujours uniquement la section qui est à droite, elle procède par éliminations successives. À chaque palier, la classe dont ne fait pas partie le concept cherché est purement et simplement laissée tomber. Cette méthode ne semble donc pas pouvoir se prévaloir de caractères très scientifiques. Mais aussi bien tel n'y est pas non plus le but de Platon. Dans *Différence et Répétition*, vous en trouverez une explication que je vais résumer. Il ne s'agit pas du tout d'une méthode de spécification, mais d'une méthode de sélection. Il s'agit moins d'aboutir à des espèces définies que d'arriver à déterminer des lignées pures. L'art en question n'est pas celui, dirions-nous, du générique, mais celui du généalogique. Non pas séparer les contraires d'un même genre, mais dissocier le pur et l'impur, le bon et le mauvais, l'authentique et l'inauthentique. Il y a là, dit Deleuze, une sélection des rivaux, une épreuve des prétendants. Tous les prétendants ne se valent pas. De même dans le *Politique*, où cette méthode sera à nouveau employée, il s'agira de savoir qui est le politique, quel est celui dont l'art peut s'identifier au sien : celui d'un pasteur d'hommes. Or beaucoup de gens se présenteront – il y aura pléthore de candidats. On doit les identifier, oui, mais afin de les authentifier. L'identité, comme fondement, sert à distinguer parmi les prétendants à la participation à l'idée. « Le principe qui fonde est comme l'imparticipable. » Ainsi la justice qui est seule à être juste, mais qui donne cependant quelque chose à participer, et qui le donne au participant, possesseur en second. On dirait, conclut Deleuze par une concession à la mode actuelle de l'exégèse platonicienne – le logos, comme figure du Père – le Père, la fille et le bon prétendant. Telle était donc la fonction secrète, inavouée de l'identité : elle consistait à faire la différence. La philosophie de l'identité, gardienne jalouse du Même, dénonce comme mensongère la véritable différence, celle qui ne se subordonne pas, celle qui invente et crée. Toujours la tyrannie du Modèle. Pourquoi Platon, au fur et à mesure de l'élaboration de son œuvre, a-t-il de plus en plus substitué à la théorie de la mathesis celle de la mimésis. Il semblait, dans le *Parménide*, qu'elles se heurtent

à des difficultés égales. Dans un cas, l'idée se partage, elle brise son identité, dans l'autre le modèle et la copie, les deux hommes en appellent à un 3^e terme. Mais en fait entre le modèle et la copie il n'y a pas une relation de ressemblance, leur relation ne réclame donc pas un troisième terme. Si en effet A ne ressemble à B que parce que B ressemble à A, dans le cas présent nous ne sommes pas en présence de la même réciprocité, de la même réversibilité, du même relativisme. La relation du modèle à la copie ne s'inverse pas dans la relation de la copie au modèle. La copie ressemble au modèle mais le modèle ne ressemble jamais à la copie. La souveraineté du modèle se voit donc préservée. Il ne perd pas son identité – de modèle – à cause de reproduction de la copie. De même la théologie chrétienne dira que Dieu a fait l'homme à son image, non pas à sa ressemblance. En termes platoniciens, l'homme est l'εἰκὼν de Dieu, non son εἰδολόν. Renverser le platonisme - tel est le programme nietzschéen de l'ouvrage de Deleuze - signifiera alors ceci : dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image. Glorifier le règne des simulacres et des reflets. En fin de compte, libérer la différence.

C'est, à coup sûr, ce refus, cette proscription de l'identité qui donne son unité à la philosophie d'aujourd'hui. Foucault déclare au début de son dernier ouvrage, *L'Archéologie du savoir* : « Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir pas de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil : elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres lorsqu'il s'agit d'écrire. » Ce refus de l'identité va de pair avec le rejet du sujet. Le dernier avatar, en effet, de l'identité, la dernière aventure de cette protection contre l'aventure, ce fut bien en effet le sujet. C'est par le biais du sujet que l'identité et la diversité pouvaient avoir affinité réelle et comme se pénétrer l'une l'autre. Seul un sujet, c'est-à-dire un moi, peut opérer cette synthèse de l'un et du divers qui s'exprime dans la continuité d'états de conscience, lesquels bien que toujours autres dans leur contenu n'en sont pas moins pareillement les siens et se rapportent à un moi toujours le même à travers ses modifications. Faute de cette synthèse subjective, les moments du temps demeureraient extérieurs les uns aux autres et n'engendreraient pas une succession réelle. De

l'instant qui n'est que lui-même on ne saurait tirer l'instant suivant. Rattacher le moment présent au moment passé qui n'est plus, c'est vouloir unir l'être et le néant. C'est pourquoi Descartes, parce qu'il n'avait pas intériorisé le temps au sujet, était obligé de recourir à l'intervention du dehors d'un Dieu qui, continuant la création, assurait la succession. Mettant ainsi la succession hors du temps, c'est le principe du temps que Descartes logeait en somme hors du temps. Extérieur au sujet, le temps devient du même coup extérieur à lui-même. Les apparences se dispersent sans être susceptibles d'être rapportées à un quelconque objet si les différents aspects n'en étaient pas perçus par une même conscience. Avant que - pour que - mes représentations soient liées, il faut d'abord qu'elles soient miennes. « Autrement, dit Kant, il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne serait pas pensé, autant dire dont la représentation serait impossible, ou du moins ne serait rien pour moi. » L'identité de l'objet est donc le corrélat de l'identité du sujet. « Le mot concept, dit Kant, pourrait déjà nous conduire à cette remarque. C'est, en effet, cette conscience une, qui réunit en une représentation le divers perçu successivement et ensuite reproduit. » On s'est étonné parfois que Kant ait nommé subjectivité ce fondement transcendantal. Alquié dit par exemple dans le *Désir d'éternité* : « Qu'est-ce que ce sujet qui n'est pas moi-même ? Pourquoi, s'il n'est pas moi, lui donner encore le nom de sujet ? Et pour quelle raison l'universel serait-il nécessairement subjectif ? » On comprend pourtant le bien-fondé de cette expression. Tout le sens de la solution kantienne s'y trouve résumé. La philosophie, jusqu'à Kant, était incapable d'effectuer le raccord entre la subjectivité de l'apparence et l'objectivité de l'idée, entre le sensible, référé à notre subjectivité, et l'objectivité attribuée comme propriété à la transcendance de l'idée. Tandis que le monde vrai, c'était le monde intelligible des essences régies par l'identité, et dont la science étudie les rapports, la diversité phénoménale, avec son décousu, son éparpillement, se trouvait exclue d'une science qui ne se constitue qu'en éliminant tout apport subjectif. La solution kantienne, ce fut d'unir dans une même instance les deux sphères irréductibles du subjectif et de l'objectif, du divers et de l'identité. À la distinction extérieure d'un champ de la subjectivité et d'un monde idéal de l'objectivité se substitue chez Kant la

dualité intérieure, donc en un même sujet, d'une sensibilité qui intuitionne passivement les choses sous la forme de l'espace et du temps et d'un entendement principe actif, qui unit selon l'identité ce divers. Toute pensée, toute connaissance se présente comme synthèse qui réclame le divers et l'identique comme également nécessaires. On pourrait dire de ce point de vue que tout le sens de la déduction transcendantale a été de faire descendre la création continuée du ciel sur la terre, de montrer comment par les synthèses de l'imagination se produit cette continuité dont Descartes était obligé de faire le secret de Dieu. La *Critique de la Raison Pure*, c'est un trépas épistémologique de Dieu.

Reste que ce sujet ne fonde l'unité du réel, unité de l'identique et du divers, qu'au détriment de sa propre unité. Deux facultés le constituent, sensibilité et entendement, dont la source originaire est transcendante au transcendantal lui-même. La continuité n'a donc fait que se déplacer. Elle campe à présent à l'intérieur du sujet lui-même. C'est la cassure en lui entre le donné et le pensé. Le donné, cette réceptivité, est dans la pensée ce qui échappe à la pensée. L'énigme est maintenant dans le sujet. Dans ce sujet qui ne serait qu'une dernière ruse de la théologie. Car c'était à Dieu que le sujet, comme Moi, comme Âme, devait son unité et son identité. Il était ce qui est tel sous un regard divin, sous un regard à quoi rien n'échappe, qu'aucune métamorphose ne saurait tromper. Chaque chose, sous ce regard, demeure la même et ne saurait échapper à son destin. Mais chez Kant, le premier philosophe de la mort de Dieu, les pouvoirs unitaires du Dieu mort se sont aussitôt transférés dans son propre meurtrier. L'homme est devenu ce regard synthétique. Or Nietzsche nous l'a appris : le meurtrier de Dieu ne saurait croire pouvoir survivre à son crime, puisque son identité n'était telle que par le regard divin. Un Dieu qui n'a plus rien d'un Dieu, une unité cassée, tel serait le sujet kantien. Suppression du sujet, suppression de la théologie, suppression de l'identité – ce truquage – telle serait la triple et même liquidation à quoi s'emploie la pensée moderne. Philosopher, c'est philosopher contre l'identité. Ainsi Michel Foucault. On pourrait dire que toute la portée de l'œuvre de Foucault consiste à remplacer, comme catégorie du savoir, le concept de changement par celui de transformation. Le

changement, c'était l'assujettissement du divers à l'identique. Nous l'avons vu chez Kant, la notion de changement est à double sens. Elle paraît faire droit au divers, en fait elle lui fait échec. Si tout change dans le temps, tout change dans un temps qui ne change pas lui-même. La notion de changement est tout entière de défense contre la réalité du changement. Aristote le remarquait déjà : il n'y a que le permanent qui change. Tout changement est changement de quelque chose, de quelque chose qui ne change pas. Il faut de quelque façon rester le même pour devenir autre. Hume disait : rien que du divers dans la conscience, jamais nous ne pouvons saisir en nous un élément stable, invariant. Oui mais l'invariant c'est précisément ce par quoi nous saisissons la variété. Je ne me pense comme deux que parce que je suis un. La conscience de la dualité ne saurait être elle-même une conscience double. L'identité est de forme, telle est la réponse de Kant à Hume, non de contenu. Et c'est paradoxalement la notion de changement qui soumet l'histoire à la tyrannie de l'identique. Le changement n'est que l'envers de la continuité, cette identité logée dans le temps. Que l'histoire des idées soit tenue médiocrement pour une procession, un défilé de « visions du monde », de façon plus raffinée avec Hegel comme la recollection d'un Logos, avec Husserl comme le geste même empêtré d'un acte transcendantalement fondateur, dans tous les cas elle renvoie à l'identité toujours maintenue, toujours insistante à travers les diversifications d'un unique projet, de ce que Foucault appelle « le devenir têtue d'une intention, sur le modèle, car le quelque chose du changement se révèle en dernière analyse comme un quelque'un – cf. Kant – d'une conscience qui acquiert et progresse en se ressouvenant. » L'histoire, ce serait donc là que le cogito aurait déniché son dernier asile. Il y aurait l'histoire, comme il y a, et parce qu'il y a le sujet. Or d'une telle identité, d'une telle continuité, l'histoire ne porterait pas réellement trace.

Elle se caractérise au contraire par des ruptures, des discontinuités. Ainsi l'épistémè de l'âge classique ne continue pas en la modifiant l'épistémè de la Renaissance, elle inaugure un nouveau statut du langage, une conception nouvelle de la fonction signifiante, radicalement autre, qui créent des problèmes, font surgir un champ intellectuel inédit, en sorte qu'on ne saurait dire qu'une période épistémique ne fait que ré-

soudre les difficultés que la précédente lui aurait léguées. Chaque époque du savoir est donc tributaire d'une pratique discursive, c'est-à-dire d'un ensemble de règles, anonymes, historiques, qui définissent à telle ou telle époque les conditions d'exercice de la fonction énonciative. En clair chaque époque est régie par les règles de son discours, règles qui font que, bien qu'on n'y dise pas forcément la même chose, on n'en parle pas moins des mêmes choses. On peut ne pas être d'accord, il y a des querelles, des conflits, mais on ne peut pas ne pas y être d'accord n'importe comment. Le jeu des options, des diverses stratégies est d'avance commandé par l'archive – l'ordre des choses dites – de l'époque. En conséquence, les bases traditionnelles de ce pseudo-savoir qui s'appelle l'histoire des idées s'effondrent. Cette histoire des idées si soucieuse de repérer partout des pressentiments, des ébauches – toujours l'idolâtrie de la continuité – de dénicher des précurseurs, des pionniers, afin que d'avance aujourd'hui soit déjà dans hier. Or, comme le dit Foucault, des énoncés comme « la terre tourne », ou « les espèces évoluent » ne peuvent détenir le même sens avant ou après Copernic, avant ou après Darwin. Diderot n'annonce pas Darwin ; de même, quand Foucault déclare qu'avant Ricardo le travail était inconnu de la science économique, il n'ignore pas qu'il arrivait aux devanciers de Ricardo de tracer ce mot au bout de leurs plumes, il veut dire que ce qui compte dans un concept, c'est la fonction, la position qu'il occupe dans la configuration d'un savoir. On a alors répondu – ainsi Piaget dans son *Ouvrage sur le structuralisme* – que la succession des épistémès devient dès lors entièrement incompréhensible et que le dernier mot serait que la raison se transforme sans raison. Dans l'*Archéologie du savoir*, Foucault précise que les épistémès ne sauraient être tenues pour des manifestations massives et homogènes d'une sorte de mentalité collective dont les ruptures brutales ne pourraient plus dès lors que faire effectivement figure de caprices. L'épistémè, c'est une configuration beaucoup plus fine, plus mobile où s'embranchent divers réseaux d'inter-positivités, formés de la trame toujours différenciée des rapports qu'entretiennent les sciences entre elles, réseaux trop complexes pour ressembler aux traits fixes d'un même visage culturel. « Ce réseau, ajoute Foucault, n'est pas uniformément simultané. L'archéologie ne prend donc pour modèle ni un

schéma purement logique de simultanéité, ni une succession linéaire d'événements, mais elle essaie de montrer l'entrecroisement entre des relations nécessairement successives et d'autres qui ne le sont pas. » L'analyse archéologique, écrit encore Foucault, se fait toujours au pluriel. Cela veut dire que l'archive, le dossier des choses dites, est constituée d'une multiplicité de règles discursives qui tissent un système toujours mobile et dont les combinaisons ne peuvent se former qu'en se transformant. À la différence de la notion de changement, hypocrite, mensongère, puisqu'elle se retourne aussitôt contre soi, le concept positif de transformation implique une priorité de la différence. Ce n'est pas l'être qui change, c'est la transformation qui est. Tel est l'essentiel du nouveau renversement philosophique actuel.

Si l'on voulait expliquer comment et pourquoi la philosophie, comme philosophie de l'identité, a été relayée par la philosophie, comme philosophie contre l'identité, sans doute faudrait-il se tourner du côté de la psychanalyse. C'est elle qui a appris à la philosophie que l'identité était le dieu cruel de notre existence et que tous nos malheurs venaient de nos identifications. Que sommes-nous en effet à l'origine selon Freud ? Un ça, c'est-à-dire un ensemble - mais c'est mal dit car cet ensemble n'en forme pas un - de pulsions, réalités élémentaires, mi-organiques, mi-psychologiques, sorte de magma vital, force anarchique, tout entière différenciée sans unité en pulsions qui s'ignorent les unes les autres, cohabitent belliqueusement, car toute pulsion est exclusive, ignorante de ce qui n'est pas elle, et vise à son unique satisfaction, quel que soit le détriment qui doit en résulter pour le reste. Ce que Freud exprime en disant que le ça ignore le principe de la contradiction. Les désirs du ça sont donc soustraits au principe de réalité, qui ne se forme – Freud en un sens reprend Hume, il y a une genèse différentielle des principes – qui ne se forme qu'avec le développement plus tardif du moi, qui se constitue précisément par la différenciation de l'appareil psychique au contact des réalités extérieures, les choses et leurs lois inébranlables, les autres avec qui nos désirs nous mettront en situation de conflit. C'est de cette réalité, de ses répercussions, de ses sanctions possibles que le moi apprendra à tenir compte. Il n'est rien d'autre que cette prudence. C'est, en nous, ce qui compte avec. À cela le ça est super-

bement indifférent. Son seul principe, c'est celui du plaisir. C'est pourquoi le temps, les relations logiques, causales lui sont étrangères. Comment s'explique alors que, à partir de cette multiplicité originelle qu'est le ça, de ce dynamisme anarchique, se constituent en nous des instances d'unité, d'identité ? Le paradoxe ironique du sur-moi, de cette puissance qui nous contraint à nous dominer, à nous contrôler, à nous unifier, c'est que cet ennemi du ça s'est pourtant développé dans le moi, à partir de lui. L'enfant, pour mieux capter la bienveillance des parents, consent à leur faire plaisir, c'est-à-dire à obéir aux consignes qu'ils lui donnent. Le sur-moi résulte du contre-coup d'un investissement. Nous sommes investis par ce que nous avons voulu investir. L'enfant intériorise les forces répressives que son activité rencontre. Il projette en lui ses parents, il se les annexe, se les assimile, et il s'assimile à eux. Toujours le même piège de l'identification. Si ceci est cela, cela devient ceci. Du même coup il s'identifie à l'autorité qui limitait, contrecarrait ses pulsions. L'homme devient son propre ennemi. En lui s'installe la puissance souveraine, infaillible, dominatrice de ce dehors dont il fait son dedans. On retrouve bien là le mécanisme de toute identification : une extériorité intériorisée. Un intérieur qui n'est qu'un extérieur. Freud rend compte ainsi de la constitution de la conscience morale, cela en nous qui est plus que nous, qui nous juge, nous surveille, nous retient d'enfreindre la loi, conscience chargée de toute l'autorité parentale, conscience divine. Dieu le Père, à qui l'on n'échappe jamais, pas plus qu'à ce père à qui son petit doigt disait tout. Freud ne dit pas que la conscience morale a forcément les traits de ce sur-moi archaïque. L'adulte peut se fixer des valeurs, des tâches plus positives. Sa morale peut être à base de consentement, non de crainte. Il n'en reste pas moins que pour beaucoup cette conscience demeure infantile, sous le joug du sur-moi. Si ce sur-moi est trop puissant, si l'image du père intériorisé est trop sévère, inexorable, le conflit entre le sur-moi et le moi qui se sent toujours en faute engendrera l'angoisse (obsession, masochisme moral). Voilà l'histoire tragique de notre identité. De cette puissance qui provoque en nous les mécanismes funestes de la répétition. La répétition, façon pour l'identité de se maintenir dans le temps, de maintenir le temps, de le contenir, répétitions de la conduite d'échec, répétitions des complexes

de culpabilité. À la limite, au-delà même du plaisir comme dit Freud, l'instinct de mort, cette tendance de la vie à se niveler, à se minéraliser, à revenir à l'homogénéité matérielle, à l'identité invulnérable, indifférence à toutes différences, du néant. L'identité, ce serait bien la mort. On ne s'étonnera pas que les nouvelles philosophies de la guerre à l'identité prennent depuis Nietzsche la forme de l'immoralisme. La morale, cette passion qui se déguise dit Nietzsche, voue son culte à l'identité. Rester le même, ne pas se déjuger, tenir ses promesses. Et, derrière ce pseudo-idéal, la volonté de conserver ce qui est, comme il est, identiquement. Il ne s'agit que de réparer, de restituer, dans cette morale du statu quo, de l'équilibre, dont les exemples classiques sont ceux du contrat, du dépôt. La morale est ennemie de la vie, montre encore Nietzsche, de l'exubérance, de la frénésie vitale, de la prodigalité de cette grande fête du multiple qu'est la vie. Ici l'opposition entre Socrate – l'homme prêtre par excellence de l'identité, l'homme du *connais-toi toi-même* – et Calliclès. Calliclès se tient du côté de la démesure, c'est-à-dire de la vie qui refuse la limite, la définition, la réduction de soi à soi. Calliclès est pour l'excès, pour un excès toujours en défaut sur lui-même. Telle est la signification exacte de la vie intense dont il fait la louange. Vie intense, c'est un pléonasme. L'intensité, c'est la vie, car l'intensité est toujours différentielle. Il n'y a d'intensité que par des différences d'intensité. Et contre Calliclès, Socrate qui défend les droits de l'identité, de l'égalité mathématique. « Tout cela, Calliclès, vient de ce que tu ignores la géométrie. » Cela veut dire que seule la géométrie, apprenant à l'esprit à respecter des définitions, à donner aux mots le même sens, permet cet accord avec soi qui est inséparable de l'accord avec les autres.

Voilà donc quelques-unes des directions où l'on pouvait orienter l'analyse de ce sujet où la philosophie se trouve prise de part en part et auquel chacun de vous fera la réponse qu'il voudra. Il me semble pour ma part que le débat s'éclairerait si l'on s'appliquait à distinguer la notion d'unité et celle d'identité. L'identité pourrait alors être considérée comme la fausse, la mauvaise unité. L'identité, c'est l'unité qui par définition n'a rien à unifier. L'unité sans pouvoir, sans force, sans dynamisme. L'unité étale,

étalée. L'espace, dit Hegel, toujours identique à soi. L'identité exclut la différence, l'unité la provoque, l'accueille, la rassemble. L'identité est analytique, l'unité est synthétique. L'identité est réductrice, l'unité productrice. Au fond, c'est ce que contre le parménidisme tente d'établir Platon dans les célèbres exercices dialectiques sur l'Un du *Parménide*. Platon veut y sauver l'un de l'identique. Voilà pourquoi la première hypothèse dénonce les absurdités à quoi l'on serait conduit, si l'on se propose de poser l'un absolument, l'un comme purement un, comme identité absolue. De l'un, on ne peut plus dire que ceci : il est un. Le voici donc imprédictible, sans attribut, donc inconnaissable. À l'un, dit Platon, n'appartient aucun nom. Il n'y en a ni définition ni science. C'est l'identité comme néant. La deuxième hypothèse nous expose les contradictions qui résultent de l'attribution de l'être à l'un. L'un maintenant existe, l'un est être et du même coup l'être est un. Nous sommes donc en présence d'un tout. L'un qui est est le tout de l'être et de l'un. Mais comme l'un ne manque pas à la partie qui est être ni l'être à la partie qui est un, ces deux parties possèdent donc chacune l'un et l'être. Dès lors chaque partie se dédouble ; dans chacune, il y a l'être et l'un, et cela indéfiniment. « Dire être et un, n'est-ce pas engendrer leur couple ? » L'un devient donc les uns, l'un se change en son contraire le multiple. Autrement dit, dès que l'on réalise l'identité, il n'y a plus d'identité. L'identité suppose un redoublement. Pour être identique à soi, il faut n'être pas seulement soi. Il y a là un rapport, donc deux termes. L'identité, dira Hegel, se décompose elle-même de son propre mouvement en diversité. L'embarras venait peut-être de ce que l'on s'évertuait jusqu'à maintenant à ne rapporter l'un qu'à lui-même. On le supprimait alors, soit comme néant, soit comme diversité. Mais qu'en est-il, c'est le sens de la quatrième hypothèse – déterminante –, si on le rapporte aux autres ? Si les autres choses sont autres que l'un, c'est qu'elles ont des parties ; mais ces parties ne peuvent être parties que d'un tout, d'un ensemble. Elles se réfèrent donc à une unité : elles ne seraient pas sans elle. La multiplicité implique un un multiple. C'est en tant qu'elle se rapporte à l'un que chacun de ses éléments peut être dit réellement un chacun. Voilà donc que l'hypothèse de l'être de l'un, ruineuse pour lui, est au contraire bénéfique pour les autres. Cela signifie que tout

l'être de l'un est de donner unité. L'un est non point chose mais principe. À l'identique comme de l'unifié s'oppose l'unité comme de l'unifiant. On peut alors passer de la philosophie de l'identité bloquée sur soi du *Phédon* à la philosophie de l'unité rassemblante du *Sophiste*. Dans le *Phédon* les idées et l'âme demeureraient extérieures encore l'une à l'autre. Les idées se suffisaient à soi dans leur clôture réciproque. À l'âme, cette parente de l'idée, il n'était proposé que de se fondre, se confondre avec elles, par la contemplation, de s'identifier à elles dans une coïncidence que seule la mort, le silence, pouvait réaliser. Ce que fait comprendre, au contraire, le *Sophiste*, c'est que les idées ne peuvent communiquer entre elles, que leur participation ne peut s'effectuer que dans le discours. Actualisant les idées, le discours, cette vie de l'âme, les met en rapport, les organise selon la convenance et l'harmonie, c'est-à-dire affirme les unes des autres les idées qui sont compatibles, sans mêler celles qui ne peuvent se combiner entre elles. Le discours réalise ainsi la *κοινωνία*, la communauté des idées. L'idéal du *Phédon* de la pensée comme identité d'elle-même et des idées fait place à la réalité de la pensée comme unité d'une communauté.

Cette distinction de l'un et de l'identique permettrait également de sauver la morale du moralisme de l'identité – sois comme ton père – et de l'immoralisme de la dissolution. Ce sont les impératifs hypothétiques qui ont pour caractéristiques d'être analytiques, identiques. Vouloir la fin, c'est vouloir les moyens. En cet ordre, l'action est tout entière asservie à l'identité de son but. De tels impératifs en outre, d'habileté, de prudence, en appellent à des recettes, à des conseils. Pragmatiques, ils sont routiniers. Tout autre l'impératif catégorique. Il réalise un jugement synthétique, car ce jugement consiste dans la détermination d'une invention. Le moment de la morale, c'est quand un homme se demande : est-ce que je veux, d'une volonté actuelle, présente, ce que je fais ? Si je le fais simplement parce que je l'ai voulu, ce n'est plus que de la sujétion, de l'hétéronomie. L'impératif ne nous prescrit absolument pas – c'est le contre-sens – ce que nous devons faire ; en termes kantien, il n'est pas matériel. Le devoir demande à être découvert, ou pour mieux dire inventé. Ce que l'impératif prescrit, ce n'est en aucun cas de faire ceci ou cela, c'est d'accomplir une action telle que je puisse

la vouloir universelle. Ce devoir, c'est de faire ce que tout homme devrait faire, ce qui ne signifie certes pas : faire comme les autres. Autrement dit, connais-toi toi-même, cela veut dire : produis-toi toi-même. Nous n'avons, telle est la lumière qui vient de la Raison Pratique, nous n'avons qu'une façon de nous connaître, c'est de nous réaliser.

Enfin, puisque c'est par ce problème que nous avons commencé, puisque tout désir était, nous est-il apparu, désir d'identité, ce qui faisait à la fois sa vie et son malheur, car il n'a plus alors qu'une façon de s'identifier à son objet, et c'est de se l'assimiler, de supprimer ainsi son objet – d'où l'agressivité toujours renouvelée du désir, désir de destruction, d'où l'échec de l'amour où chacun voudrait mais ne peut s'identifier à l'autre, c'est-à-dire le posséder, car toutes les mystiques ne sont que des techniques de possession – enfin donc c'est bien aussi la question de la $\phi\iota\lambda\alpha$, de la communauté humaine que peut éclaircir la distinction de l'identité et de l'unité. On sent bien que l'identité des civilisations signifierait la mort de la civilisation. Une civilisation se mesure d'abord à ceci qu'elle est capable d'apprécier, d'accueillir les autres. En ce sens, la barbarie ne précède pas la civilisation, elle la suit comme son ombre. La barbarie, c'est pour une civilisation de se prendre pour la civilisation, de s'identifier à la civilisation. Le culturel, n'est-ce pas la différence ? Il y a pourtant – nous le sentons aussi – quelque chose de louche dans l'exaltation des différences. Les inégalités humaines peuvent y apparaître comme de délicieuses variétés esthétiques, comme de précieux échantillons à conserver pieusement. Ah ! le bon vieux temps où la Havane était si pittoresque. Ou bien l'on risque de tomber dans la candeur de la belle âme : entre nous, comme le dit Deleuze faisant le portrait de cette belle âme, pas de contradictions, rien que des différences, des différences si aisément conciliables, si aisément fédérables avec un petit peu de bonne volonté réciproque. Au fond l'identité a dans l'ordre politique du penchant pour les différences. L'impérialisme, qui est la politique de l'identité, se réclame des différences et entend laisser chaque peuple dans ses différences. C'est pourquoi le combat politique est combat pour l'unité ; pour cette unité qui sauvera la différence de l'inégalité, qui libérera la différence dans l'ordre politique – aussi, bien des choses s'éclaireraient si l'on comprenait que l'unité, toujours à inven-

ter et à accomplir, créer, ne se confond pas avec l'identité, cette arrogance de l'inertie d'esprit.