

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 37 (1977)

Artikel: La logique du fragment

Autor: Boss, Gilbert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883200>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GILBERT BOSS

La logique du fragment

Le fragment, c'est ce qui est séparé de la totalité à laquelle il n'appartient plus et appartient encore. Penser le fragment, en lui-même, c'est donc s'engager dans une pensée fragmentaire dont la logique n'est plus celle, habituelle, de la totalité. Il faudra donc montrer comment cette logique du fragment, qui est également une logique fragmentaire, diffère de la logique totalitaire et s'y oppose, non pas en se constituant en face d'elle, mais en l'affolant, la multipliant et la dérégulant de l'intérieur. Ensuite, une deuxième partie cherchera quelle est l'importance de cette logique du fragment dans l'existence et ses dimensions (la spatialité, la temporalité et la phénoménalité), où elle forme le principe des interprétations de la vie, dans les mythes, les symboles et les philosophèmes de l'humanité. Simultanément apparaîtra le perpétuel glissement qui les entraîne vers les cristallisations de la logique totalitaire.

La totalité a éclaté, nous disent les penseurs contemporains. La philosophie, les systèmes sont morts avec Dieu. La connaissance doit maintenant se mouvoir à l'intérieur des éclats, qui sont seuls accessibles à l'existant. Il n'est plus possible de garantir le savoir en le fondant dans la totalité absolue, avec laquelle nous n'avons plus de relation directe. Nous sommes voués à la connaissance fragmentaire dont les rapports à la vérité sont autres que ceux qui permirent les grands systèmes traditionnels, dans lesquels l'accès au point de vue absolu, total et définitif, autorisait une distinction rigoureuse des propositions en vraies ou fausses.

Quelle forme aura donc cette logique du fragment, abandonnée par la certitude totalitaire? Que peut proposer la logique fragmentaire pour remplacer le système et survivre à sa mort? Doit-elle renoncer à la certitude? Peut-elle se contenter de probabilités? Ou faut-il qu'elle abandonne avec la logique absolue la vérité? La pensée fragmentaire n'est-elle pas privée même du pouvoir de se réfléchir, puisque, jusqu'ici, la réflexion avait paru être un privilège de la philosophie systématique et totalitaire?

Ces questions ne pourront trouver leur solution qu'une fois connue la nature de la relation entre la totalité et le fragment. Ce dernier ne se

Correspondance: Gilbert Boss, Obere Geerenstrasse 15, CH-8044 Zürich

confond d'ailleurs pas avec la partie, car il n'est pas dans la totalité comme celle-ci. C'est à la pensée totalitaire qu'appartiennent les problèmes du rapport du tout aux parties, tandis que ceux des relations entre la totalité et le fragment concernent la pensée fragmentaire. Les différences entre ces deux univers de pensée sont en effet importantes. La partie est toujours donnée dans le tout. Elle se conçoit donc à partir de lui et en relation directe avec lui. Le fragment, au contraire, se présente comme séparé de la totalité. Il ne repose plus en elle comme la partie, mais il en est exclu et le libre passage entre eux est rompu. Si les parties jouissaient de l'intimité d'une présence réciproque, entre elles et avec le tout, dans laquelle leur relativité renvoyait directement au caractère absolu du tout, dans le fragment au contraire la totalité se manifeste dans une absence ambiguë et abandonne celui-ci dans l'isolement absolu de sa défaillance. Ainsi, la logique totalitaire circule du tout aux parties et vice versa, sans sortir de la présence pleine de la totalité. A l'opposé, la logique du fragment doit s'arrêter aux indices de la rupture et sonder les bords où la présence défaillante révèle l'absence. Elle parcourt le fragment, en longe et dessine les limites pour y soupçonner l'absence de la totalité.

Mais, par ce soupçon, la logique fragmentaire indique aussi sa propre insuffisance, sa relativité imparfaite, sa partialité inavouable. D'où lui vient-il, en effet, ce soupçon où la présence se mêle à l'absence? Car soupçonner c'est penser d'une certaine manière, donc se tenir dans une certaine présence de son objet. L'absence pure ne se laisse pas penser ni deviner; elle n'a pas de sens. Or, c'est dans la pensée totalitaire que le tout se présente, lui permettant de se mouvoir dans sa connaissance et celle des parties. Pour elle, aussi, la fragmentation n'a pas eu lieu. La totalité fragmentée en effet n'existe pas, ni hors des fragments – puisque ceux-ci lui manqueraient –, ni en eux – parce qu'ils seraient alors la totalité même et non des fragments –, à moins qu'elle ne soit ressaisie dans le tout indivis, rassemblant ses parties coéternelles. Comme l'idée de la totalité fragmentée, celle du fragment lui-même doit donc appartenir à la pensée totalitaire qui appréhende la fragmentation comme catastrophe annulée du tout. Car, pas plus que les parties le fragment ne peut exister sans relation à la totalité, bien que ce dernier rapport, paradoxalement, relie à une absence, qui n'est toutefois pas le simple contradictoire de la présence, mais sa catastrophe, son bouleversement, sa suspension et son retour. La totalité n'est pas simplement absente du fragment, parce que son absence est soupçon-

née, parce qu'elle apparaît dans le soupçon de la pensée fragmentaire. La catastrophe, c'est ce soupçon qui mine la présence et, dans le vide qu'il creuse, fait naître le fragment. La logique fragmentaire ne contredit pas directement la logique totalitaire, elle y survient comme sa catastrophe qui bouleverse la certitude dans le soupçon. Qu'est-ce en effet que celui-ci, sinon la catastrophe de la certitude, sa mise en question, son renversement? Aussi le soupçon de la totalité absente n'abolit-il pas simplement la pensée totalitaire, mais il est son éclat que la catastrophe a laissé dans le fragment. La logique fragmentaire sera donc aussi une logique catastrophique, inapte à la présence justificatrice, vouée à la perte dans le chaos des indices, incapable de s'exercer hors de la logique totalitaire, et pourtant exclue de celle-ci.

Pour savoir d'où provient cette catastrophe et son néant, il faudrait pouvoir interroger la pensée du tout qui seule peut la situer par rapport à ses raisons, la connaître comme annulée et donc l'expliquer. Or une telle connaissance est impossible à partir du fragment auquel le tout fait essentiellement défaut, elle reste inatteignable à une pensée née de cette catastrophe et coupée par elle de l'ordre antérieur. Mais la pensée catastrophique garde cependant le pouvoir de déterminer le lieu de la catastrophe, celui où la brisure jaillit dans le soupçon, puisque cette pensée est la catastrophe même se faisant son propre indice. Or, le propre du soupçon est précisément de naître à l'intérieur de la présence pour la faire éclater et la diriger vers l'absence. Il se forme dans le tout pour y insinuer le défaut absent, pour faire dévier la circulation logique de la partie au tout vers la progression de la partie au fragment, du tout au fragment et à la totalité fragmentée. La catastrophe apparaît donc bien dans le tout, mais comme son extérieur, comme son autre absent. C'est pourquoi le fragment ne se confond pas avec la partie, relative au tout, mais, à l'écart de celui-ci, se définit comme le débris catastrophique du tout brisé hors de lui-même en totalité fragmentée absente et fragment isolé dans sa défaillance. Pour le soupçon, le tout ayant subi la catastrophe s'identifie ainsi au fragment qui en provient. La duplicité ou duplication de la totalité définit en effet aussi bien l'un que l'autre. Loin donc que la logique du fragment ne soit qu'une espèce dépravée de la logique totalitaire – ce qu'elle est aussi –, elle comprend cette dernière et l'entraîne dans sa catastrophe. C'est parce que l'ébranlement de la logique totalitaire disloque celle-ci sans la dissiper

simplement, que la pensée de la totalité est possible – quoique paradoxale – dans le monde fragmentaire.

Si la cause de la catastrophe qui brise la totalité et fait apparaître le fragment se tient hors de la portée de notre questionnement, si, même, la quête d'une telle cause n'a pas de sens, le lieu de cette catastrophe où s'élanche la pensée soupçonnante a pu être décrit d'une manière ambiguë: elle se produit à l'intérieur du tout qu'elle ébranle entièrement, mais sans le toucher, du dehors, et restant extérieure à lui. Le caractère paradoxal de cette formulation n'exprime pas seulement le scandale que la pensée fragmentaire représente pour la logique totalitaire, mais aussi l'étonnement perpétuel dans lequel se maintient la logique bouleversée issue de la catastrophe.

De même que le lieu, nous pouvons aussi chercher à définir le moment de la catastrophe. Puisqu'elle se produit à l'intérieur du tout, elle le présuppose et doit survenir après que ce dernier a d'abord existé dans la présence pleine et réciproque de ses parties. C'est à l'intérieur d'une innocence première que le soupçon doit venir s'insinuer pour y introduire sa faille, car il ne peut agir que sur une intégrité première qu'il surprend d'un manque qu'elle ne comprenait pas encore. Ce surplus que l'innocence reçoit ne la rend d'ailleurs pas plus parfaite, mais la détruit, car le manque n'existe que par rapport à un être défaillant dont il mesure la distance d'avec sa perfection ou son intégrité originelle. Le soupçon révèle à l'innocence son état de non-connaissance, sans lui apporter la vérité absente. Il brise de l'extérieur la naïveté, sans lui apporter rien d'autre qu'un vide, un néant et une réminiscence nostalgique d'elle-même. Il la perd et n'a rien à donner, rien à faire chercher, si ce n'est elle; il la tue en lui insufflant ce vide: le soupçon d'elle-même, perdue hors d'elle-même. Ainsi, le tout précède le fragment et, en lui, se précède soi-même, comme soupçon de sa propre absence.

Pourtant, cette aptitude à recevoir le défaut ne rend-elle pas l'innocence suspecte de n'être en vérité qu'une complaisance aveugle envers sa fausse intégrité? Car, pour que le soupçon puisse s'insinuer, ne faut-il pas qu'il existe déjà une faille qui n'est que sa place vide? La véritable intégrité ne serait-elle pas dès l'origine, non pas celle de la certitude naïve, mais celle que la pensée catastrophique soupçonne hors de la totalité présente, dans l'absence qui ouvre le vide autour de la présence et permet le soupçon? Car, pour donner prise au soupçon, le tout de la présence naïve est suspect

de n'avoir jamais été qu'un fragment de la totalité brisée. Les rapports peuvent donc s'inverser ici aussi: la catastrophe précède le tout qu'elle fragmentarise, de même qu'elle le suppose. L'innocence n'est que la certitude suspectée, le soupçon, qu'une innocence incertaine. L'innocence est un oubli du soupçon, et celui-ci une réminiscence de celle-là. Le tout est l'éternel recueillement heureux des parties divisées par la catastrophe; et le fragment, le mouvement éternel de la négation des parties dans la totalité brisée.

Pas plus que pour le lieu, il n'a été possible de donner une définition univoque du moment de la catastrophe. Elle suppose l'existence du tout qu'elle fragmente, tandis que la possibilité même de la catastrophe pour le tout le définit déjà comme fragment, donc comme résultat de la catastrophe. Celle-ci ne devient pas en acte après avoir déjà été en puissance, elle n'est pas une virtualité de l'être qui se réalise dans la contingence; au contraire, sa possibilité est déjà sa réalité, et, même, la puissance distincte de l'acte, la contingence et la possibilité ne diffèrent pas d'elle: où elle est possible, elle est présente, et elle ne se présente jamais que comme possible. Pourtant elle survient à un être en acte.

Mais quelle est-elle donc cette logique du fragment, logique méfiante, portant le doute et l'absence au sein de la confiance dans la présence pleine?

Dans la logique totalitaire, le tout comprend les parties, il les dépasse et y revient comme à ses propres constituants; il les englobe de sorte qu'elles forment son intérieur et s'y tiennent en participant à sa nature. Cette participation seule permet de comprendre pourquoi le paradoxe de l'ensemble des ensembles se comprenant eux-mêmes, par exemple, apparaît comme tel à cette logique, c'est-à-dire comme son éclatement. Car c'est le principe de la communauté de nature entre le tout et ses parties qui autorise la logique totalitaire à sauter innocemment d'un niveau à l'autre pour se scandaliser ensuite de sa contradiction. Le paradoxe ne se résoud d'ailleurs pas par la simple distinction des niveaux, mais il se répercute indéfiniment, tandis qu'on cherche à le repousser à perte de vue. La logique n'abandonne pas non plus son postulat par là, mais reporte plus haut le tout et le niveau d'identité qu'il définit. Car c'est dans le tout lui-même que l'identité possède son critère et son modèle. Le tout est l'un entièrement présent en soi-même. Parfaitement identique à soi, il est la tautologie

originelle dans laquelle la différence des parties peut naître. La différence suppose en effet une relation d'extériorité, si bien qu'elle ne peut que définir la différenciation réciproque des parties, qui, en elles-mêmes, reflètent du tout, participent à sa constitution tautologique, tandis que leur détermination ne se produit que par la négation partielle qu'elles se distribuent de l'extérieur à partir de leur commune appartenance au tout. Ainsi, la différence est subordonnée et soumise à l'identité comme la partie au tout. Quant à la différence par laquelle la partie se distingue du tout, elle n'est pas directe, mais médiatisée par le rapport avec les autres parties. En fait, ce n'est pas du tout que la partie diffère – car elle le reproduit en elle, au contraire –, mais de l'ensemble des autres parties, qui seules sont avec elle dans un rapport d'extériorité. C'est leur médiation qui transforme en une relation analogique le rapport de la partie au tout qui, sans elles, serait simplement celle d'identité.

Ainsi, la logique totalitaire affirme le primat de l'identité et de l'intériorité et l'extériorité de la différence, ou bien, ce qui revient au même, la différence de l'extériorité. Pour elle, l'un précède le nombre, le constitue et le comprend. Car qu'est-ce que le nombre, sinon un ensemble d'unités, c'est-à-dire l'addition de celles-ci formant leur somme une? De même, ici, la présence domine l'absence et l'exclut en ne l'acceptant qu'en elle, comme redoublée et niée, comme réaffirmation de la présence originelle.

La logique fragmentaire, nous l'avons déjà remarqué, n'abolit pas simplement celle du tout: elle la ressaisit plutôt dans une perspective oblique et la prend de travers, s'exerçant dans l'interstice des parties que le tout nie en lui, mais que la catastrophe laisse béant et abandonné dans le fragment. Ce néant n'indique plus seulement l'espace distendu de la relation d'une partie aux autres, mais renvoie directement à l'absence du tout, selon une fonction inverse à celle qu'il possédait en celui-ci. Loin de disparaître sans autre du fragment, la totalité s'y est scindée, en effet, et elle y est devenue à la fois doublement présente et doublement absente. Le fragment n'a pas son origine ailleurs que dans cette scission de la totalité même – la fragmentation catastrophique –, qui disloque la logique totalitaire en brisant son principe: la tautologie. Car, fragmenté, le tout ne peut plus être identique à lui-même, et l'identité perd en lui son critère. Il n'apparaît dans le fragment que doublement dédoublé: il est devenu totalité fragmentée absente et totalité défaillante présente échangeant leurs attributs. A partir de cet éclatement de l'identité, de l'intériorité, de la

présence et de l'unité, la logique fragmentaire ne se cherche pas de nouveaux principes pour fonder et construire une nouvelle logique, une nouvelle cohérence qui expliquerait le renversement de la précédente et s'en rendrait indépendante. Elle n'a pas ce pouvoir de rebâtir sur de nouvelles bases dans le terrain bouleversé par la catastrophe, pas plus que le fragment ne peut se suffire et s'affranchir du tout. Au contraire, plutôt que de pouvoir l'oublier et se refermer sur lui-même, le fragment n'existe qu'en tant que redoublement de la totalité, comme le retour de celle-ci sur sa propre absence. Et la logique du fragment n'est pareillement que la faille de la tautologie brisée qui se répercute à travers toute la logique totalitaire; elle n'est que la destruction de la cohérence par une incohérence consistant en le paradoxe d'une cohérence redoublée. Ce décalage par rapport à la cohérence qui ne sépare rien d'elle pour l'en rendre autonome et ne la quitte jamais, cette suspension entre deux cohérences dans le vide d'un retournement, d'un mouvement sans déplacement, c'est encore une définition de la nature du soupçon. C'est en lui que la tautologie s'éventre et que l'identité se disjoint pour accueillir paradoxalement en elle la différence, sans laisser celle-ci renverser entièrement la hiérarchie à son profit, mais conservant entre elles une tension irrésoluble et inapaisable. C'est en lui aussi que le nombre effrite l'un et reste suspendu avec lui dans le mouvement qui passe d'une unité à l'autre sans les totaliser, ni sans les abandonner jamais non plus, ou bien que le présent s'ouvre sur l'absence, s'en fait l'indice, impuissant à la donner comme à s'en défaire.

Cette différence de la totalité par rapport à elle-même n'est autre que le fragment lui-même. En effet, s'il ne possédait pas en lui la totalité et son caractère absolu par lequel il exclut de lui les autres parties, il réintégrerait leur système et le tout réparé: il redeviendrait une partie. Si l'absence de la totalité ne le déséquilibrait pas dans sa défaillance, il ne connaîtrait plus aucun manque et reposerait dans sa perfection: il s'identifierait définitivement au tout. Ainsi, différence même de la totalité par rapport à soi, le fragment, contrairement à la partie, diffère directement d'elle, et, privé de la médiation des autres parties, manquantes, il n'est pas affecté par leur absence autrement que dans le soupçon de la totalité fragmentée. Pourtant, l'identification par laquelle la partie reproduit le tout, n'est pas moins accentuée dans le fragment, comme nous l'avons vu, au contraire, l'absence qui y mine la présence n'est que le caractère suspect de celle-ci: son redoublement.

C'est parce que le fragment est le redoublement paradoxal de la totalité que sa logique ne substitue pas simplement à celle du tout une autre logique contraire, mais ouvre en elle la faille de son redoublement et la suspend dans le paradoxe. Celui-ci ne signifie pas la pure affirmation d'un irrationnel – il suppose au contraire la persistance de la validité des lois logiques en lui –, mais il met en question la confiance de la raison totalitaire en la rendant impossible par le retour et le redoublement qui l'affronte à elle-même et la fait se stupéfier par sa propre opiniâtreté. Restant à l'intérieur de la cohérence elle-même, la logique du fragment naît comme le soupçon de sa propre incohérence radicale et essentielle. Elle n'est pas l'ennemi qui vient faire la guerre du dehors, soutenu par ses propres forces, mais une maladie sévissant de l'intérieur du corps assailli à ses propres frais, mais une maladie qui ne serait pas accidentelle, qui constituerait la nature de l'organisme atteint. Elle représente ce que Derrida ou Adorno voudraient être par rapport à Hegel: le ver dans le fruit, né de lui.

Ce redoublement dans lequel le fragment apparaît constitue la nature du soupçon, le mouvement qui éventre la tautologie. Il est le retour sur soi soupçonneux de son manque. Aussi ce retour ne se referme-t-il pas adéquatement sur lui-même, il produit un décalage de soi à soi, de son origine à sa fin. Le manque n'apparaît pas en lui-même, il se présente comme le soupçon d'une présence étrangère dont l'essence serait la plénitude et la présence nécessaire, mais dont l'actualité dans le fragment n'est que le manque du soupçon. Ainsi le redoublement se reprend et se multiplie dans ce mouvement qui devient plusieurs fois ambigu: la présence y devient révélatrice de l'absence, tandis que celle-ci se gonfle de présence, sans que la contradiction de ces termes disparaisse dans ce mélange paradoxal. Défini par cette ambiguïté au carré, le fragment est doublement nié, sans qu'il en résulte la pure affirmation de l'être; il est deux fois affirmé, sans qu'il disparaisse dans la pure négation du néant. Il se tient penché, déséquilibré par un surplus qui n'est qu'un manque.

Peut-on voir en ce manque l'inconnue d'une analogie, où la partie se rapporterait au tout comme le fragment à ce manque, déjà prédéterminé comme totalité absente? Pouvons-nous espérer expliquer ainsi la logique du fragment en la ramenant à un cas particulier de celle du tout? Mais c'est le contraire qui arrive: l'analogie, au lieu d'expliquer les suites de la catas-

trophe, naît de celle-ci et la représente déjà dans le calme trompeur de la logique totalitaire, comme le mouvement apparemment immobile d'un tourbillon dans un lac. Comme la roue de Lao-Tseu, c'est autour d'un vide central qu'elle tourne, autour du néant du soupçon. Par l'analogie, sortie dans la catastrophe du champ de sa rigueur logique, repliée sur ce champ même, révélée dans sa vraie fonction, le soupçon s'ouvre l'espace où l'être s'unit au néant, où la rigueur et la clarté se font paradoxe, et où la précision devient ambiguïté. L'analogie philosophique, d'ailleurs, ne diffère de la mathématique que par ce vide qu'introduit la rupture catastrophique dans le même replié sur soi et accueillant ainsi la différence. Puisque l'identité différant d'elle-même définit précisément l'ambiguïté, le caractère ambigu de l'analogie philosophique consiste surtout en ce qu'elle pose dans son troisième terme les deux premiers ensemble, tout en prétendant maintenir leur différence malgré leur unification. En effet, dans le fragment, la partie et le tout se confondent tout en gardant paradoxalement leur distinction. Par l'ambiguïté de ce troisième terme, l'analogie devient infiniment ambiguë, faisant rejaillir sur les premiers termes l'équivocité essentielle de la place vide. Mais, même quand l'analogie ne manifeste pas si évidemment son caractère ambigu, elle n'en continue pas moins à appartenir essentiellement à la catastrophe. Cette faculté qu'elle a de faire tourner l'identité autour d'une différence indique au sein de la logique la présence-absence de la catastrophe. Elle est l'inquiétude du soupçon larvée au sein de la certitude, l'interstice qui permet l'articulation agile des parties dans la plénitude innocente du tout. Présence silencieuse de l'absence, l'analogie donne à l'unité la maîtrise de la différence des nombres, elle soumet au même la variété et engendre ainsi la logique totalitaire, c'est-à-dire le mouvement qui rapporte les différences à l'identité tout en maintenant leur distinction. Mais précisément parce qu'elle fonde sur la distinction cette maîtrise du même, elle porte déjà en lui la catastrophe, c'est-à-dire non plus seulement la différence des différents, mais aussi la différence de l'identique. Le silence du jeu de la différence et du vide dans le tout caractérise l'innocence même de la certitude naïve. Le soupçon qui la tue, c'est le retour de l'analogie sur son centre vide.

La probabilité telle que la connaît la logique totalitaire n'explique pas non plus la démarche de la pensée fragmentaire de sorte que celle-ci soit enfin maîtrisée. La probabilité consiste en une sorte de projection du possible et du néant qu'il contient, sur un tableau où ces possibles sont

représentés par des objets répertoriés et simultanément présents. Elle définit alors une relation quantitative pour chaque place et détermine ainsi sa proximité et son nombre de rapports à un centre de coordonnées. Mais, loin d'être ainsi réduite, la possibilité – comme l'analogie – précède déjà cette logique et lui donne, outre son objet, l'espace nécessaire à son mouvement, de sorte qu'elle ruine de l'intérieur sa prétention de domination. Car c'est la possibilité qui prête à la logique son principe de mouvement: les substitutions par lesquelles celle-ci peut se déplacer à l'intérieur du système de relations stables qui forment le tout. En droit, ce vide ne devrait pas exister, car le système est par soi-même complet et aucun membre d'aucune relation ne devrait jamais manquer à sa place. Seule cette présence idéale absolue du système permet au calcul logique de se prêter à la vérification à tout moment de son développement et de recevoir ainsi une justification définitive et univoque. Pour s'assurer de la vérité de propositions, il suffit de vérifier que les termes soient à leur place requise en les remplaçant dans le modèle achevé. La possibilité devrait seulement indiquer la limitation du calcul, au lieu de désigner un trou glissant devant la pensée, une indétermination réelle dans le système qui doit rester présent dans toutes ses parties, quoique différent de chacune de par la médiation des autres. Mais, en indiquant cette faille, déjà comblée idéalement, la possibilité ouvre à la logique le chemin des transgressions de son propre système. Elle est déjà la catastrophe introduisant le néant et la destruction dans la présence. Comme l'analogie, en effet, elle oriente une présence vers une absence qui déjà se retourne sur elle pour s'y mélanger. La possibilité est l'inquiétude même du soupçon que la certitude ne parvient pas à apaiser dans la présence factice d'un calcul de probabilité dont elle reste la double condition, comme son objet et comme le ressort de son propre processus. Si le soupçon a une certaine prédilection pour la probabilité, c'est parce qu'il emporte en elle le néant de la possibilité vers la présence pleine qu'il cherche, et non parce qu'il se perdrait en elle, bien qu'un tel oubli soit la tentation du soupçon, comme la témérité devant le vide, celle de la certitude.

La logique fragmentaire dirige l'existant partout où celui-ci ne peut suspendre en quelque sorte son existence – par l'abstraction, pour prendre le rôle d'un pur sujet connaissant soustrait à l'écoulement du temps; par

l'extase, dans l'union heureuse avec le tout; par l'obstination, dans l'impossibilité de sortir de l'opinion admise; par la naïveté, dans l'innocence de l'appartenance au tout, par delà la catastrophe; par l'illumination, dans la certitude de l'évidence révélée qui remplit triomphalement l'instant consacré. La pensée fragmentaire appartient à la vie en tant que celle-ci se comprend comme existence hors de l'être, en tant qu'elle s'apparaît dans son retour sur elle-même comme une apparence où la totalité se scinde dans la catastrophe. Celle-ci modifie l'existence et la réfléchit comme temporalité, comme spatialité, ou, généralement, comme phénoménalité. Dans tous ces modes, elle est le lieu où s'ouvre le soupçon d'un manque: manque surajouté dans le retour catastrophique, manque infligé à la totalité comme brisure laissant s'infiltrer l'absence dans la présence, manque engendrant l'ambiguïté qui ébranle la logique totalitaire sans la supprimer, sans la laisser entièrement s'effondrer, sans la chasser, sans même l'amputer, mais en lui ajoutant seulement le vide d'un doute, le néant du soupçon, le non-être de la catastrophe.

Le monde et l'existence apparaissent donc naturellement comme fragments à la pensée qui les vise et les ressaisit. Montaigne n'a-t-il pas raison de prétendre que l'homme doit attendre sa mort pour pouvoir juger de sa vie? Car, tant que nous la vivons, notre pensée ne se voit-elle pas limitée à la considération d'un espace restreint, perdu en-deça d'un horizon qui nous dévoile et nous cache simultanément le manque mystérieux de notre avenir? Mais si nous voulions repousser notre connaissance de nous-même et de notre vie à l'instant de la mort, n'en renierions-nous pas tout simplement la possibilité? D'ailleurs, même à cet instant, par quel miracle pourrions-nous promener sur notre existence ce regard panoramique qui la comprendrait tout entière, alors que maintenant déjà notre passé nous déborde à tel point que l'étendue de nos oublis – nous le soupçonnons – dépasse de loin celle de nos souvenirs? Et, si la vie comme tout était réellement présente dans la mort, et là seulement, alors l'existence ne serait-elle pas justement ce fragment auquel manque un néant pour le réconcilier paradoxalement avec sa totalité?

Pas plus que la vie humaine, le monde naturel n'offre ce point de vue privilégié d'où sa totalité serait donnée à l'observation. La recherche de ce point de vue constitue l'idéal de l'objectivité, c'est-à-dire le désir de la présence du tout dans une intuition complexe qui le saisirait comme l'objet parfait, donné sans reliquat. Ici encore, une telle perspective ne peut pas

faire partie de la nature elle-même, mais requiert son au-delà à partir duquel sa connaissance la constituera non plus comme tout, mais comme fragment. Aussi, le projet des sciences d'atteindre objectivement la nature, de l'intérieur de celle-ci, pour l'expliquer en la soumettant aux opérations de notre pensée et de nos mains, est-il voué à la catastrophe. Car, pour atteindre le tout objectif de la nature, les savants doivent s'efforcer de la voir telle qu'elle est en elle-même et d'en établir le système éternel, dans son indifférence à nos existences humaines perpétuellement inachevées et fragmentaires. Mais la nature ne se laisse pas saisir dans cette pureté, dans laquelle, suppose-t-on, elle excluerait la finitude de l'existence humaine. Au contraire, elle se révèle toute confondue au temps et au lieu de son observateur partiel et se présente aux instruments de la science avec le même caractère fragmentaire que notre connaissance et nos pouvoirs. La nature commence à se manquer à elle-même dans l'effort que font les hommes pour la comprendre dans sa totalité systématique. Car, en vérité, la science naît déjà du soupçon: elle commence par douter que la nature soit telle qu'elle se montre, elle soupçonne que son apparence réelle puisse être au-delà de l'expérience actuelle et que, pourtant, sa présence pleine ne puisse pas se révéler ailleurs que dans ce manque. Ainsi, les théories peuvent être «falsifiées» par l'expérience, de même qu'elles avaient été authentifiées par elle. Dans l'expérience, la nature apparaît donc comme la falsification authentique, autrement dit comme la différence du même en soi-même, comme le décalage originel dans lequel la réalité se dévoile en tant que présence réelle d'une absence et absence de la vraie présence.

La nature et l'existence humaine se font écho et se renvoient le fracas de leur catastrophe dans la béance de leur rupture qui leur interdit la réunion heureuse dans le tout. Contre la naïveté de ceux qui espèrent pouvoir sauter ce gouffre, les religions lancent et relancent l'affirmation du caractère fragmentaire de la création et y trouvent leurs raisons de discréditer le monde, dans la suspicion de tous les biens de l'en-deça. En fait, ici encore, c'est par le même mouvement que le fragment apparaît dans son isolement d'exilé et son abandon, et que naît le soupçon de la totalité absente, retirée absolument et pourtant présente dans le fragment par l'appel du vide qui définit la nature imparfaite de ce dernier.

Par quelque activité que l'homme aborde sa vie, il rencontre le soupçon et se heurte au vide de la rupture fragmentaire. Il perd ainsi le tout, sans l'oublier, sans l'abandonner même, mais restant voué à lui et incapable de

rien saisir hors de sa lumière. Il pense et agit inquiété et mû par ce vide, tendu vers ce manque qu'il ne peut pas combler, ni effacer. Bref, la vie ne se ressaisit que dans la catastrophe, que dans sa différence par rapport à elle-même qui lui attribue sa double identité. Son impossible coïncidence avec elle-même, le retour de son existence dans une insistance, représentent son bien infini qui ne lui apparaît que dans son manque.

Où le tout est présent, la paix de la félicité fait tarir les questions, abolit les distances, réduit les ambiguïtés et récupère les différences dans l'harmonie. Par son absence, au contraire, il impose les ambiguïtés et les différences, et fait naître la distance du questionnement et du soupçon tendus vers la multiplicité des réponses rivales. Ainsi, la vie devient-elle le lieu des multiples possibilités et la pensée humaine celui des nombreuses interprétations par lesquelles le fragment – l'existence et le monde – s'apparaît au sein de la catastrophe, dans la distance, la suspension et l'hésitation du soupçon. Dans l'interprétation, en effet, la vérité, de présence à soi, devient simple possibilité d'adéquation: recherche de l'identité à travers la différence, adhérence au même par la distance d'une fente, par la force d'attraction d'un vide, suspension aux limites de l'être d'un œil sur le gouffre d'un miroir douteux. L'existence, cette station du fragment hors du tout, est une catastrophe, non seulement parce que, dans son retour sur elle-même, elle retrouve la différence en son identité, mais aussi parce que, dans sa recherche de la vérité adéquate, elle rencontre la multiplicité des possibilités logeant le chaos au sein de la réalité unique. Mais, catastrophique, cette vie est-elle aussi irrémédiablement condamnée, déjà jugée en même temps que suspectée? Ou bien la catastrophe, au lieu d'engendrer seulement la séparation tragique ou criminelle, l'irréparable abandon, ne pourrait-elle pas être plutôt la multiplication et la justification multiple, la réconciliation polymorphe? Car le fragment n'est pas seulement la séparation d'avec le tout, mais aussi son redoublement et, par l'abolition de la médiation, la possibilité d'un double rapport direct, ambigu – négatif et positif – avec lui.

Dans l'activité interprétative, le soupçon cherche à se résoudre dans une présence différenciée en dessinant le fragment dans son rapport au tout. Mais dans cette image, il retrouve le vide par lequel il s'est retourné et a engendré son interprétation dans la distance de son origine. Il n'empêche que l'attrait du repos dans le tout a presque toujours incité ces interpréta-

tions à se cristalliser et à se fixer dans quelques directions où la rupture paraissait pouvoir se produire selon une brisure nette, séparant radicalement deux domaines dont l'un seul resterait affecté par l'ébranlement catastrophique introduisant la différence dans l'identique; de sorte que la totalité catastrophée, dans son redoublement garderait au moins une fois son identité univoque par rapport à ses parties. Ainsi, cette logique, faute de pouvoir conserver sa prétention à la validité universelle, se ménagerait un champ à l'intérieur duquel sa domination resterait absolue, tandis qu'elle abandonnerait à son sort ce qui dépasse ses limites, ou même condamnerait leur transgression. Qu'elle soit alors suspecte de se leurrer dans son illusion de maîtrise, inutile de le dire! Mais aussi, que lui importe ce soupçon tant que par sa condamnation elle parvient à le maintenir en exil, et à oublier même que, hors de son Etat, il y a la barbarie où sont perdus ses exilés?

Nous connaissons déjà les axes sur lesquels s'opèrent les grandes localisations de la rupture: ce sont ceux qui définissent les modes d'apparence de l'être caché, c'est-à-dire: l'espace, le temps et la phénoménalité. En fait, ces modes n'apparaissent jamais tout à fait séparément, mais se confondent toujours dans les pensées les plus subtiles, de sorte que le dernier, par exemple, comprend les deux autres. Il n'est cependant pas inutile de les distinguer en raison de l'orientation ou de l'accent différent qu'ils donnent aux diverses interprétations, selon qu'elles se fondent plus particulièrement sur l'un ou l'autre de ces modes de l'apparence, ou même sur tel ou tel autre aspect de l'un d'eux. De cette façon nous pourrions distinguer cinq types principaux d'interprétation du fragment – donc du monde et de l'existence –, c'est-à-dire: selon l'espace, comme «fragment»; selon le temps, comme ruine, comme germe ou comme événement, suivant qu'on considère plutôt le passé, le futur ou le présent; et, selon la phénoménalité, comme illusion. Il va de soi que cette énumération ne prétend nullement être exhaustive, ce qui irait tout à fait à l'encontre de la multiplicité et de l'ambiguïté essentielles de la pensée fragmentaire. Nous n'analyserons pas non plus ici ces directions en détail, mais nous nous contenterons de les indiquer.

La conception spatiale ou géographique du fragment donne peut-être le modèle le plus important selon lequel on se représente la pensée fragmen-

taire. Mais, si l'on définit d'habitude le fragment par rapport à l'espace, en l'y situant, en fait l'espace n'apparaît pas d'abord comme le milieu où le fragment peut se présenter et se découper ensuite. Si tel était le cas, alors l'espace jouerait seulement le rôle d'un tout par rapport à ses parties, comme l'étendue cartésienne à l'égard des choses, et il deviendrait par conséquent incapable de faire voir le fragment. D'ailleurs, d'un certain point de vue, tel que celui que nous venons de citer, l'espace peut être considéré comme un tout. Nous nommerons une telle conception de l'univers, géographique ou cosmologique, parce qu'elle situe chaque endroit, chaque partie du lieu, chaque chose, par rapport à l'espace total, répartissant ainsi les relations qui déterminent univoquement tous les lieux les uns par rapport aux autres dans l'étendue absolue. Mais cette construction géographique n'est pas originelle, comme l'aspect naturel de cette opinion pourrait le faire penser. Elle résulte en vérité d'une tentative de fixer les lieux par rapport à un absolu idéal qui n'apparaît jamais réellement au cosmologue. Car, en fait, la constitution de cet espace totalitaire est précédée par l'expérience d'un espace fragmentaire sur laquelle elle s'appuie pour la nier et l'oublier. La spatialité apparaît en effet dans le soupçon qui détermine sa nature comme l'au-delà, comme la perpétuelle rupture séparant le lieu présent de l'espace absent, ou comme la possibilité pour ce qui se montre de recéler d'autres aspects. Et nous ne devons certainement pas au seul hasard cette association d'idées par laquelle nous relierons naturellement l'idée de l'espace à celle du vide, et cette dernière à celle du néant. Car, effectivement, l'espace ne se donne jamais de telle façon que nous puissions nous l'approprier, mais il scinde au contraire les données de l'expérience et introduit en elles l'altérité, l'ambiguïté et le vide qui leur permet de se rétracter perpétuellement au fond du néant d'où elles s'offrent. Avant de soutenir l'explication confiante de la géométrie, l'espace donne aux choses la possibilité de tromper nos sens et rend les apparences suspectes.

Certes, les choses s'appréhendent dans un lieu qui les contient et les met en relation avec un ensemble dont elles doivent donc faire partie. Par conséquent, l'espace remplit aussi la fonction d'une totalité répartissant les différences entre les parties, au service de leur identité. L'horizon enferme un panorama dans lequel les choses se définissent et acquièrent leur identité en même temps qu'une situation géographique. Elles reçoivent ainsi leur être de leurs rapports à l'intérieur d'un système qui plie les différences

au service de leur identification. La loi du fragment, selon laquelle, né de la catastrophe, il présuppose le tout, tandis que celle-ci l'affecte toujours déjà, vaut donc ici aussi. Mais elle empêche aussi le triomphe de la quiétude géographique. En effet, l'horizon referme bien le paysage, mais il l'ouvre aussi sur le vide de l'espace transcendant. Si donc la totalité n'est pas simplement absente de l'espace – pas plus que du fragment –, elle n'y devient pas pour autant simplement présente, mais le hante dans le dédoublement catastrophique du soupçon. La fragmentarité essentielle de l'espace consiste précisément dans le retour de ce vide transcendant au sein de la plénitude qui s'offre à nos sens, c'est-à-dire en la distance. Celle-ci n'est rien d'autre que le manque ajouté par le soupçon au donné évident de sorte que le vide nous sépare des apparences aussi bien de devant que par derrière, aussi bien de celles qui apparaissent que de celles qui restent cachées. Car la distance dans laquelle se montrent, se donnent et se retirent les objets, qui indique leur éloignement, c'est-à-dire le défaut dans leur présence, n'existe pas hors de la suspicion qui suspend l'apparence dans sa défaillance possible.

Si l'espace a pu représenter pour la pensée totalitaire son milieu privilégié, c'est parce que, en tant qu'il est fragment, il n'est pas simplement privé de la totalité, mais que celle-ci se réfléchit au contraire doublement en lui, dans le même mouvement par lequel elle vient à lui manquer. C'est pourquoi aussi la géométrie ne garde sa certitude qu'à un niveau abstrait, c'est-à-dire en excluant de sa considération le processus dans lequel elle naît. Pour cette raison, d'ailleurs, elle ne parvient pas à s'achever et reste prise dans la nécessité d'éviter la réflexion catastrophique. Elle doit donc se maintenir dans son imperfection propre – l'abstraction – pour ne pas succomber à l'ébranlement du fractionnement qui demeure pourtant sa vérité.

La transcendance spatiale a engendré le symbolisme géographique universel de la rupture qui sépare notre monde des dimensions dans lesquelles se retire ce qui en disparaît et où se prépare ce qui va y naître. C'est à partir de l'expérience du caractère fragmentaire de l'espace seulement que purent se former les idées des enfers ou du paradis, des pays des morts et des bienheureux qui ont échappé à l'imperfection de notre condition terrestre. Ces symboles cherchent en effet à rassembler le paradoxe que représente l'idée d'un lieu essentiellement différent de tout lieu, d'un espace dont la rupture ne provoque pas le pur éclatement absolument

destructif, mais la différence dans l'identité. Car les régions de l'au-delà sont conçues à la fois comme absolument distinctes et différentes du monde d'ici, et, pourtant, c'est à partir de l'espace des vivants que nous soupçonnons celui des absents. Cette ambiguïté de la transcendance géographique n'appartient d'ailleurs pas seulement à la plupart des symbolismes religieux, mais se retrouve comme structure constante, générale et individuelle de la représentation de l'espace humain. Comme les trois sœurs de Tchekov, chacun tend à considérer son lieu de résidence comme un fragment perdu, exclu du tout, bien que formant lui-même une unité modèle dans cet exil.

Il va de soi que, lorsque les images de ce symbolisme spatial deviennent autonomes et perdent leur ambiguïté, elles sont alors coupées de l'expérience de la fragmentarité essentielle de l'espace, elles ne comprennent plus la signification du fragment et se soumettent à l'interprétation univoque de la logique totalitaire. L'image s'explique alors dans la vision géographique naïve qui efface la rupture et la remplace par une simple opposition des lieux en tant que parties de l'espace dorénavant mises en contact dans un médium qui se soumet la différence et la relativise. Dans ces conditions, le héros qui descend aux enfers peut être imité en principe, il peut raconter son aventure dans le même langage que les autres. L'interprétation ne conserve plus la distance du retour catastrophique sur elle-même et se cristallise en une image qui se lit immédiatement dans le système fermé de sa surface.

Cet espace rationalisé – récupéré par la logique totalitaire dans la géométrie et la cosmologie – accuse cependant encore les lieux de résistance où se marque malgré lui la rupture, et qui ne laissent pas réduire à des frontières séparant momentanément d'un étranger que de nouvelles investigations intégreront à l'espace connu. Les êtres animés, par exemple, laissent soupçonner un intérieur que la dissection s'acharne avidement à ramener à la clarté de la surface. L'âme désigne en effet un lieu qui nie la spatialité ordinaire, un lieu qui ajoute un nulle-part dans l'espace et l'affecte ainsi d'un manque où se brise encore une fois sa totalité. De même que la rupture spatiale essentielle s'interprétait et se cristallisait dans l'idée des lieux essentiellement cachés et absents qui hantent le monde depuis son au-delà, les âmes où l'intériorité font éclater leur vide à travers la nature et la trouvent partout, suscitant de nouvelles interprétations et de

nouvelles cristallisations où germent des idées telles que celles de l'âme du monde ou de la vie cachée de la nature. Ici encore, cristallisées, elles peuvent se faire récupérer par la logique totalitaire – qui n'est pas le privilège de la seule orthodoxie scientifique – et dégénérer en esprits et fantômes.

Mais l'animisme implique, en plus de la perception de l'espace, une attention à la causalité et la présomption de forces actives dans les phénomènes. Ces forces interviennent dans l'étendue et s'exercent en des points plus ou moins précis ou indéterminés de celle-ci. Par un aspect, elles échappent donc à l'espace, tandis que par l'autre elles s'y intègrent et s'y situent. Par le premier aspect, elles restent cachées dans l'événement où elles font signe, trouent l'espace et le brisent. Par l'autre, elles se soumettent à son ordre et indiquent le point par où elles se laissent saisir obliquement, le lieu où elles résident en le désertant. La logique totalitaire les a fixées, autant qu'il se peut, dans la théorie classique des vecteurs, ces étranges flèches, segments sans consistance que l'addition efface au lieu de multiplier, de sorte qu'elles disparaissent continuellement de l'espace qu'elles ont transformé.

Mais il est évident qu'ici c'est dans le choc d'un élément étranger à lui que l'espace se fragmentarise. Dans la considération des événements et de la causalité, en effet, le temps est déjà entré en jeu. Il est même présent depuis la première apparition de l'espace, d'ailleurs, puisque, nous le savons, les divers aspects de la phénoménalité ne sont jamais absolument distincts.

Comme l'espace, le temps ne sert pas seulement de domaine de référence privilégié pour les symboles de la pensée fragmentaire, mais il se constitue aussi avec elle. Il ne peut ni la précéder ni lui succéder, car dans un cas il pourrait exister sans elle, tandis que dans l'autre il se présupposerait lui-même. Il n'est ni condition ni conséquence de la logique fragmentaire, car l'existence du temps suppose celle-ci en même temps qu'il la rend possible; autrement dit, leur existence est la même. Le temps ne peut pas non plus apparaître dans une spatialité déjà constituée, mais doit être contemporain de l'espace, puisque celui-ci n'est pas non plus indépendant, ni de la logique fragmentaire, ni du temps, si bien qu'aucun de ces trois termes ne peut «logiquement» précéder les deux autres comme leur origine. C'est pourquoi le temps ne perd jamais son authenticité fragmentaire dans la spatialisation, pas plus que l'espace dans la temporalisation, mais

cette réciprocité de leur conditionnement leur appartient au contraire essentiellement. La cristallisation détruit aussi bien l'espace que le temps, et elle n'a pas besoin de passer par l'un pour s'attaquer à l'autre, car elle procède justement de la manière opposée, par l'abstraction qui les sépare et les referme simplement chacun sur soi-même.

Le caractère fragmentaire du temps se reconnaît aussitôt au mélange de présence et d'absence qui forme sa nature. On peut même voir dans le présent la condition de possibilité de toute présence, tandis que le passé et le futur ont la structure même de l'absence et modifient d'une manière ou d'une autre toute absence. Mais, pas plus que le temps ne se laisse simplement séparer de l'espace, il ne se comprend dans ce découpage grossier en trois parts bien distinctes. En effet, ni le présent n'est jamais pure présence, ni le passé ni le futur ne sont jamais pure absence. Le temps tout entier apparaît plutôt à l'entrecroisement de deux mouvements: celui qui devine l'absence dans la présence, et celui qui mesure celle-ci à celle-là, et inversement. L'absence propre au futur et au passé ne leur appartient que dans la présence actuelle – donc dans le présent. De même, dans ce dernier la présence contient déjà sa différence d'avec elle-même. Car le présent n'est pas la pure éternité de la coprésence infinie, mais l'actualité de l'être miné par le manque, la réalité tendue entre son fantôme et sa possibilité. Le temps ne réside pas simplement dans la succession linéaire, mais il est également formé par la superposition du passé, du futur et du présent. Le présent ne repose pas entièrement en soi, dans sa propre représentation, il se déborde déjà, de sorte que ce manque qu'il introduit dans sa présence se traduit par la succession, c'est-à-dire l'articulation du fragment temporel sur son vide constitutif. La succession ne peut pas être dite condition du passé et de l'avenir, sans qu'il faille affirmer également l'inverse, à savoir que ceux-ci à leur tour la rendent déjà possible. Car, sans sa défaillance – sans sa dette et sa possibilité – le présent ne laisserait aucune place vide où puissent se loger le prédécesseur et le successeur, il remplirait l'être de sa perfection dans l'éternité. Or le temps est la catastrophe de l'éternité, la différence de la présence d'avec elle-même, sa réflexion où la perception d'un présent engendre le soupçon d'un absent, son redoublement dans lequel l'être possédé s'ouvre sur son infinie dépossession. La structure fragmentaire du temps se manifeste aussi dans le redoublement de la totalité qui le définit, celle-ci devenant d'une part une présence complexe et imparfaite, celle du présent composé, à la fois actuel, fantomatique ou

dû, et possible, d'autre part une absence soupçonnée, celle de l'éternelle coprésence, au-delà de la succession.

Le caractère fragmentaire du temps, sa résistance à la simple logique totalitaire, n'ont jamais été sérieusement ni directement contestés d'ailleurs. Ils ont fourni au contraire la principale source des interprétations divergentes de la vie et de l'existence, ainsi que le champ principal des mythes et de leurs symboles. En outre, les modes du temps qui ont frappé le plus les imaginations sont précisément ceux dont l'ouverture sur le manque apparaît le plus immédiatement, c'est-à-dire le passé et le futur. Entre ces deux défaillances les grands mythes de l'humanité ont tendu l'existence entière et l'ont installée dans sa misère.

L'absence de la totalité soupçonnée comme passé a donné naissance aux interprétations du monde comme ruine. La perfection que nous devinons dans les signes que nous conserve le monde dans sa dégradation, est interprétée comme les vestiges d'un âge d'or révolu, d'un paradis perdu, ou même, à un niveau plus banal, d'un « bon vieux temps ». Mais cette perfection passée est rarement conçue comme autre chose qu'un fragment plus important, presque parfait, mais pourtant encore empreint d'un manque fatal. Il reste donc dans la situation originelle l'espace d'une chute possible; la faille de la catastrophe imminente s'y ouvre déjà. Les causes de la dégradation couvent déjà dans l'âge d'or, l'être et l'intelligence des néoplatoniciens sont déjà détournés de l'un, le soupçon d'une perfection plus grande ronge déjà le paradis biblique avant que la fissure fatale ne s'étende sournoisement jusqu'à Adam. Le bon vieux temps aussi avait naturellement ses petits défauts qui ont ouvert les précipices d'aujourd'hui, et même le bon sauvage n'a pas été assez avisé pour conserver son innocence fragile. Le passé est généralement rendu responsable du présent: c'est dans son néant que l'on voit l'origine de la chute du temps. Aussi, la totalité absente tend souvent à fuir de l'origine vers la fin.

Mais, dans cette vision du passé comme ruine, où le renvoi de la pensée aux divers états du monde antérieur à la dégradation actuelle n'aboutit pas à une origine parfaite, c'est d'une manière oblique seulement qu'est aperçue la rupture absolue de la catastrophe. La pensée peut encore aisément glisser et ne pas prendre au sérieux le soupçon de la totalité absente qui constitue le fragment comme présent. Cette vision contient pourtant sa

vérité fragmentaire en ce que la régression d'un fragment à l'autre, d'un «présent» à l'autre est dévoilée comme impossible, absolument, puisque la fin de ce mouvement ne fait pas sortir du fragment, mais révèle l'impossibilité dernière de supprimer le manque à partir du fragment. Par contre, dès que la ruine est conçue de telle manière qu'elle renvoie la pensée à une perfection passée, actuelle dans un présent dont le nôtre est le successeur, alors le temps se cristallise dans une pensée totalitaire qui, dans l'idée d'une suite de présents, escamote la différence qui sépare irrémédiablement le présent fragmentaire – dans son actualité solitaire – de toute autre actualité. Aussi les symbolismes de la ruine recourent-ils souvent à un redoublement du symbole de la perfection originelle pour accentuer l'ineluctabilité du manque qui marque le présent, sa dette ineffaçable. Ils ne reconduisent plus seulement la ruine à la contradiction essentielle qu'elle indique entre la perfection absente et le défaut dans lequel elle se manifeste ultimement, mais ils accentuent ce vide par l'idée de la production du monde, c'est-à-dire de la chute qui sépare irrémédiablement le fragment de la totalité absente, de sorte que celle-ci, au lieu de s'identifier de nouveau avec un présent fragmentaire, ne peut plus être située que dans le manque qui forme l'au-delà soupçonné, la dette du présent actuel. Inutile d'insister sur le fait que ce redoublement symbolique aussi peut se cristalliser, de telle façon que la création vient prendre date sur la ligne de la succession des présents vue dans la perspective de leur coprésence éternelle.

Si peu d'interprétations de la fragmentarité temporelle de la vie et du monde s'en tiennent au soupçon unique de la totalité absente passée, si presque toutes s'attachent à l'idée de la perfection future, c'est certes à cause du privilège psychologique du futur dans une pensée liée à l'action. La fin est toujours possible, tandis que l'origine est perdue, à moins qu'il ne soit justement possible de la retrouver, donc qu'elle puisse devenir également future. Cet attachement de la pensée au futur se comprend également si l'on considère que le possible, les possibilités, sont le moteur même des interprétations.

La conception du monde comme germe s'impose ainsi le plus fréquemment aux hommes. Elle possède cependant la même structure essentielle que l'interprétation précédente. Mais l'espoir est la forme la plus fréquente du soupçon. En lui, la réalité présente est condamnée pour son défaut, et le manque conçu comme l'espace d'un devenir formant la dis-

tance d'avec la perfection. L'espoir perçoit donc bien le fragment comme tel, mais il fait aussi subir à la différence du même la négation logique de la pensée totalitaire qui redevient alors le point de vue prépondérant à partir duquel le fragment est interprété. Celui-ci apparaît alors comme scandaleux et anormal, déjà nié dans son existence, condamné quoiqu'encore en sursis. L'espoir introduit donc dans le soupçon l'idée d'une proximité de l'absent et la condamnation logique de la faille – déterminée comme négation – qui ébranle la logique totalitaire. L'espoir, c'est le progrès possible, c'est l'approche du miracle, la différence amenuisée, domestiquée ou damnée.

Inutile de donner ici de nombreux exemples de l'interprétation du monde comme germe: ils fleurissent dans notre civilisation plus que nulle part ailleurs. Citons seulement l'espoir du salut extramondain, comme retour du paradis, comme jugement dernier, et les espoirs de salut mondain, technique, social ou autres. Le symbole du retour du paradis reporte dans l'avenir la structure essentiellement ambiguë du paradis originel, quoique d'une manière inverse, puisqu'en lui le redoublement du défaut le précède pour signifier le manque comme jugement dernier, miracle séparant le fragment de la totalité, sans pouvoir de traverser l'ambiguïté de son absence. L'utopie qui ne peut apparaître que négativement – chez Adorno, par exemple – conserve cette même ambiguïté essentielle de l'absence dans la possibilité. Mais le plus fréquemment ces interprétations se cristallisent dans une pensée totalitaire et retirent au futur les caractères essentiels de la possibilité: cette multiplicité et cette ambiguïté par lesquels la totalité demeure à jamais absente du temps et du fragment, parce qu'elle se maintient justement dans l'ambiguïté de sa présence. L'espoir, dans le désir de la proximité du tout, pris dans la présence obnubilante de la logique totalitaire et de sa condamnation du fragment, en vient aisément à oublier la structure de ce dernier et à se retirer dans une interprétation cristallisée de la temporalité.

Le passé et l'avenir appartiennent, nous l'avons vu, à la structure du présent: ils en sont les couches de manque, pour ainsi dire. C'est la raison pour laquelle la pensée fragmentaire ne peut pas étaler devant elle le temps en une suite homogène de présents pour le contempler de l'extérieur. Car, sur cette ligne temporelle, le temps entier serait formé de présents, il se rassemblerait en une seule actualité sans passé ni avenir, sans

manque, bref il deviendrait l'éternité de la coprésence des présents, le tout maître de ses parties. Or, ni le passé ni l'avenir n'ont d'autre actualité que celle du présent dans lequel ils se constituent, car, hors de lui, c'est une absence qu'ils indiquent. Certes, celle-ci se réfère à un présent absent, mais elle le fait seulement sous le mode du soupçon qui interdit de séparer en lui les termes antithétiques et conserve l'ambiguïté, contrairement aux exigences de la logique totalitaire. La condamnation définitive du présent implique un appui sur un présent extérieur à l'actuel et, par conséquent, l'abstraction logique par laquelle existe la suite des présents. Elle réclame donc l'abandon du soupçon et de la logique fragmentaire. Ainsi, dans sa cristallisation, l'interprétation du monde comme ruine et germe aboutit à l'escamotage du présent derrière sa forme abstraite, et donc, non seulement à l'homogénéité de la coprésence, mais également à l'absence d'actualité. C'est en vue de cette abstraction, justement, que la pensée totalitaire rejoint par un côté opposé les symbolismes dans leur représentation du temps comme tendu entre le passé et l'avenir à travers – ou par dessus – le présent.

A l'opposé de ces interprétations du temps, celles qui se fondent sur le présent pour comprendre la temporalité, atteignent souvent plus sûrement son caractère fragmentaire. Car c'est à partir de son actualité que le passé et le futur – comme dette et possibilités – révèlent leur manque et le désignent comme celui que le fragment temporel soupçonne de lui-même. L'expression la plus simple de cette interprétation, le *carpe diem*, manifeste déjà l'impossibilité pour le présent fragmentaire de sauter la rupture qu'il soupçonne former à ses limites son passé et son futur, ou sa dette et ses possibilités. D'un autre côté, il montre aussi un moyen de fuir la catastrophe en se retirant dans un présent qui repousserait le soupçon et transformerait sa solitude défaillante en suffisance totale. La cristallisation opère ici par une abstraction opposée à celle que nous avons décrite plus haut et où le présent se reproduisait sur la ligne du temps, toujours égal à soi-même. Ici, l'instant s'absolutise en supprimant l'ambiguïté de la négation du passé et du futur, pour la remplacer par une négation univoque qui devrait lui permettre de récupérer la totalité en son sein par l'élimination du soupçon. Cependant l'accent tragique que prend souvent l'expression de l'attitude épicuriste apporte la preuve de son authenticité possible. Car, dans la mesure où le présent ne s'engloutit pas grossièrement et stupidement en

lui-même, mais lutte pour défendre son intériorité menacée par le vide qui la laisse fuir sans cesse, la catastrophe n'est pas simplement niée, mais acquiert l'ambiguïté d'un adversaire dont la force jaillit précisément de l'instant à détruire.

Dans la vision du temps à partir du présent, le soupçon ne prend plus la forme de l'espoir, mais celle du doute. Au lieu d'accentuer le point de vue totalitaire absent, celui-ci conserve au manque sa puissance négative et le comprend à partir du fragment. Dans le doute, d'ailleurs, le passé et le futur ne s'effacent pas dans l'actualité du présent, et le donné n'étouffe pas ce qui reste hors d'atteinte, seulement, l'absent est suspendu dans son vide et la totalité fragmentaire présente affirmée dans ses limites. Aussi nommerons-nous événement ce monde – suspendu entre l'éclat de son actualité et l'absence de sa dette et de ses possibilités – engendré par le doute, dans les interprétations qui partent du présent. L'événement survient et passe en se tenant en soi-même, il sort pour l'instant qu'est le sien de son absence, du vide où se jette son éclat. Il arrive sans appui, quoique non sans relations, isolé et pourtant tourné vers son autre, manquant. Son être consiste en l'apparition, telle que, dans son ambiguïté naturelle, elle appartient à la logique du fragment: non pas simple contraire du tout, mais catastrophe et redoublement de la totalité; non pas simple présence pleine, mais aussi distance intérieure, coïncidence du réel et du vide; non pas simple abandon de l'être au néant, mais éclat de leur rencontre. L'événement est comme le paradoxe de la pensée du sage stoïcien: satisfaite dans ce qui arrive et tournée pourtant vers des «préférables» absents.

L'interprétation du monde comme événement nous mène directement à celle qui le conçoit comme illusion. Leur structure est la même, si ce n'est que cette dernière applique à l'ensemble de la phénoménalité le rapport qu'entretenait le présent événementiel avec ses au-delà. Ici comme là, le soupçon vise l'apparence dans son ambiguïté pour faire apparaître en elle le manque qui indique son néant et le recouvre à la fois. De même que le présent de l'événement, l'illusion se tient dans le doute sur la limite où l'absence se présente et reste suspendue, de sorte que, ni néant pur, ni être parfait, dans l'impossibilité de l'entre-deux, elle se retourne pourtant sur elle-même dans l'interstice de l'apparition qui les sépare et les assemble. Au paradoxe de la pensée stoïcienne répond celui de l'attitude d'engagement dégagé du sage indien.

Le monde interprété comme illusion n'est donc pas pour autant dénoncé comme absurde par la pensée fragmentaire. Au contraire, l'absurde – là où il est tragique et non purement polémique – provient du scandale dans lequel se fige une pensée totalitaire incapable de s'élever au paradoxe, tandis qu'elle se fait tout de même atteindre par le soupçon de la défaillance générale du monde et de la vie. C'est seulement dans la pure négation du réel qu'effectue une pensée bloquée dans une relation univoque avec la totalité, que naît cet absurde tragique qui absolutise le néant et s'y voit exclusivement voué. Tout à l'opposé, l'illusion est la condition même du sens. C'est en effet parce qu'en elle la catastrophe a lié l'être au néant en dédoublant la totalité, parce que, par là, elle a introduit le vide d'une distance dans le tout retourné sur lui-même, c'est-à-dire produit la différence du même sans détruire simplement l'identité, que le sens parvient à se loger comme la tension et l'orientation de ce vide. Le tout n'a pas de sens – au sens propre du mot – mais repose seulement en lui-même. Seule la catastrophe introduit en lui la possibilité d'une direction lorsque par ce redoublement elle le scinde sans supprimer son identité, de sorte qu'il continue à s'appartenir à travers sa propre différence. Loin d'être cause de désorientation uniquement, la défaillance qu'indique l'illusion laisse donc d'abord apparaître la distance qui conditionne toute orientation – et par conséquent sa perte subséquente. C'est dans le soupçon qui ajoute un manque à la totalité présente que naît seulement le sens, en tant qu'insistance de l'identité dans la différence.

Le privilège que la pensée contemporaine semble s'accorder dans l'intimité de la logique fragmentaire ne nous paraît peut-être plus pouvoir se justifier, après que nous l'avons retrouvée dans l'expérience, les interprétations et les symboles de toute l'humanité. Pourtant, modifiée, cette prétention peut retrouver sa vérité, car il est vrai du moins que la logique fragmentaire n'appartient qu'à la pensée actuelle. Cette actualité cependant n'a aucun rapport avec les dates du grand calendrier historique et ne désigne pas notre époque par opposition aux autres. L'actualité signifie ici la présence dans le présent fragmentaire, si bien que la pensée contemporaine – quelque prépondérance qu'elle puisse avoir souvent dans l'actualité – ne possède aucun droit essentiel à se l'attacher exclusivement ou même préférentiellement.

Mais, le fait que la pensée fragmentaire soit actuelle n'implique peut-être pas – ce qui nous importe autant – qu'elle soit aussi vraie. Même, si la vérité s'identifiait au système encyclopédique fermé des connaissances, alors certes, la pensée actuelle en resterait désespérément exclue. Mais nous devinons que l'actualité du soupçon soit susceptible d'atteindre une autre vérité, paradoxale, qui ne s'arrêterait pas dans l'adéquation avec son objet, mais se reconnaîtrait dans le mouvement et la multiplicité des formes – ainsi que dans l'ambiguïté du sens – que son inadéquation essentielle lui permettrait d'engendrer autour d'une présence vide.

Une telle pensée est-elle capable de rendre compte d'elle-même, de se réfléchir et de se justifier? La logique du fragment peut-elle lui appartenir, ou n'est-elle que le reflet de la pensée fragmentaire dans la logique totalitaire? – Mais qui répondra?