**BERGSON, L'Évolution créatrice**

Les arguments de Zénon consistent à appliquer le mouvement le long de la ligne parcourue et à supposer que ce qui est vrai de la ligne est vrai du mouvement. Par exemple, la ligne peut être divisée en autant de parties qu’on veut, de la grandeur qu’on veut, et c’est toujours la même ligne. De là on conclura qu’on a le droit de supposer le mouvement articulé comme on veut, et que c’est toujours le même mouvement. On obtiendra ainsi une série d’absurdités qui, toutes, exprimeront la même absurdité fondamentale. Mais la possibilité d’appliquer le mouvement *sur* la ligne parcourue n’existe que pour un observateur qui, se tenant en dehors du mouvement et envisageant à tout instant la possibilité d’un arrêt, prétend recomposer le mouvement réel avec ces immobilités possibles. Elle s’évanouit dès qu’on adopte par la pensée la continuité du mouvement réel, celle dont chacun de nous a conscience quand il lève le bras ou avance d’un pas. Nous sentons bien alors que la ligne parcourue entre deux arrêts se décrit d’un seul trait indivisible, et qu’on chercherait vainement à pratiquer dans le mouvement qui la trace des divisions correspondant, chacune à chacune, aux divisions arbitrairement choisies de la ligne une fois tracée. La ligne parcourue par le mobile se prête à un mode de décomposition quelconque parce qu’elle n’a pas d’organisation interne. Mais tout mouvement est articulé intérieurement. C’est ou un bond indivisible (qui peut d’ailleurs occuper une très longue durée) ou une série de bonds indivisibles. Faites entrer en ligne de compte les articulations de ce mouvement, ou bien alors ne spéculez pas sur sa nature. (....) Tout est obscurité, tout est contradiction quand on prétend, avec des états, fabriquer une transition. L’obscurité se dissipe, la contradiction tombe dès qu’on se place le long de la transition, pour y distinguer des états en y pratiquant par la pensée des coupes transversales. C’est qu’il y a *plus* dans la transition que la série des états, c’est-à-dire des coupes possibles, *plus* dans le mouvement que la série des positions, c’est-à-dire des arrêts possibles. Seulement, la première manière de voir est conforme aux procédés de l’esprit humain; la seconde exige au contraire qu’on remonte la pente des habitudes intellectuelles. Faut-il s’étonner si la philosophie a d’abord reculé devant un pareil effort? Les Grecs avaient confiance dans la nature, confiance dans l’esprit laissé à son inclination naturelle, confiance dans le langage surtout, en tant qu’il extériorise la pensée naturellement. Plutôt que de donner tort à l’attitude que prennent, devant le cours des choses, la pensée et le langage, ils aimèrent mieux donner tort au cours des choses.

C’est ce que firent sans ménagement les philosophes de l’école d’Élée. Comme le devenir choque les habitudes de la pensée et s’insère mal dans les cadres du langage, ils le déclarèrent irréel. Dans le mouvement spatial et dans le changement en général, ils ne virent qu’illusion pure. On pouvait atténuer cette conclusion sans changer les prémisses, dire que la réalité change, mais qu’elle *ne devrait pas* changer. L’expérience nous met en présence du devenir, voilà la réalité sensible. Mais la réalité intelligible, celle qui devrait être, est plus réelle encore, et celle-là, dira-t-on, ne change pas. Sous le devenir qualitatif, sous le devenir évolutif, sous le devenir extensif, l’esprit doit chercher ce qui est réfractaire au changement: la qualité définissable, la forme ou essence, la fin. Tel fut le principe fondamental de la philosophie qui se développa à travers l’antiquité classique, la philosophie des Formes ou, pour employer un terme plus voisin du grec, la philosophie des Idées.

**HEGEL, Leçons sur l’Histoire de la Philosophie, I**

La raison pour laquelle la dialectique a d’abord porté sur le mouvement, c’est justement que la dialectique elle-même est ce mouvement, en d’autres termes que le mouvement lui-même est la dialectique de tout étant. La chose, en tant qu’elle se meut, comporte sa propre dialectique, et le mouvement est ceci: devenir soi-même autre, se supprimer. Aristote rapporte que Zénon a nié le mouvement parce qu’il comporte contradiction interne. Il ne faut pas entendre par là que le mouvement n’est pas du tout, comme lorsque nous disons: il y a des éléphants, il n’y a pas de rhinocéros. Qu’il y ait du mouvement, que ce phénomène existe, là n’est pas la question; le mouvement est une donnée de la certitude sensible, de même qu’il y a des éléphants. En ce sens il n’est nullement venu à l’esprit de Zénon de nier le mouvement. La question est plutôt celle de sa vérité; mais le mouvement est non-vrai, car il est contradiction, Zénon a voulu dire par là qu’aucun être véritable ne lui appartient. Zénon montre donc que la représentation du mouvement contient une contradiction; et il propose quatre manière de réfuter le mouvement. Ces preuves reposent sur l’état de division infinie de l’espace et du temps.

Dans la première forme de réfutation il dit: « Le mouvement n’a aucune vérité parce qu’il faudrait que le mobile parvînt à la moitié de l’intervalle avant de parvenir au but » Cela doit être saisi de manière plus générale; la continuité de l’espace est présupposée. Ce qui se meut doit atteindre un certain but; ce trajet est un tout. Pour parcourir le tout, il faut que le mobile en ait d’abord parcouru la moitié. Dès lors, c’est la terminaison de cette moitié qui est le but. Mais cette moitié est à son tour un tout, et cet espace comporte lui aussi une moitié; il faut donc d’abord parvenir à la moitié de cette moitié, et ainsi à l’infini. Zénon en arrive ici à la divisibilité à l’infini de l’espace. Etant donné que l’espace et le temps sont absolument continus, il est impossible de s’arrêter nulle part dans la division. Toute grandeur - et tout temps, tout espace comporte toujours une grandeur- est à son tour divisible en deux moitiés; celles-ci doivent être parcourues, et si petit que soit l’espace que nous posions, ce rapport se retrouve toujours. Le mouvement serait le parcours de ces moments infinis, il ne se termine jamais; le mobile ne peut donc pas parvenir à son but.

On sait comment Diogène de Sinope, le Cynique, réfuta de la manière la plus simple cette preuve de la contradiction du mouvement; - sans mot dire il se leva et fit quelques allées et venues, - il réfuta la preuve par le fait. Mais l’anecdote a une suite: comme un disciple se montrait satisfait de cette réfutation, Diogène lui donna des coups de bâton, en arguant du fait que le maître avait, dans la controverse, usé de raisons: il ne lui était donc pas permis, à lui disciple, d’admettre contre lui autre chose qu’une réfutation usant de raisons. C’est ainsi qu’il ne faut pas se contenter de la certitude sensible, il faut la concevoir.

Nous voyons ici se présenter l’infini développé pour la première fois dans sa contradiction, -dont il y a prise de conscience. Le mouvement, le pur apparaître lui-même est posé selon son essentialité: à savoir (si nous considérons la forme des moments) dans ses différences qui sont la pure égalité à soi-même et la pure négativité, -le point opposé à la continuité. Pour nous, dans la représentation, il n’y a aucune contradiction à ce que le point soit posé dans l’espace, ou que le moment soit de même posé dans le temps continu, - ou que le maintenant du temps soit posé comme une continuité, comme une longueur (jour, année); mais leur concept est contradictoire. L’égalité à soi-même, la continuité est connexion absolue, anéantissement de toute différence, de tout négatif, de l’être-pour-soi; le point est au contraire le pur être-pour-soi, l’auto-distinction absolue, et la suppression de toute égalité et de toute connexion avec autre chose. Mais l’un et l’autre sont posés dans l’espace et dans le temps en une seule unité; espace et temps sont donc la contradiction. Le mouvement est précisément l’essence, la réalité du temps et de l’espace; et en tant que celle-ci apparaît, est posée, c’est la contradiction apparaissante qui est posée. C’est sur cette contradiction que Zénon attire l’attention.

**Bertrand RUSSELL, La Philosophie de l’Atomisme logique (1918)**

On peut commencer par la question de savoir s’il y a ou non un plus grand nombre cardinal. Chaque classe de choses que vous pouvez mentionner a un nombre cardinal. Cela se tire très facilement de la définition des nombres cardinaux comme classes de classes similaires, et vous seriez enclins à supposer que la classe de toutes les choses qu’il y a dans le monde a à peu près autant de membres qu’on peut raisonnablement en attendre d’une telle classe. L’homme de la rue supposera qu’on ne peut avoir une classe plus grande que la classe de toutes les choses qu’il y a dans le monde. D’autre part, il est très facile de prouver que si vous sélectionnez certains membres d’une classe, en opérant ces sélections de toutes les manières possibles et imaginables, le nombre de sélections différentes que vous pouvez opérer est plus grand que le nombre de termes de départ. C’est facile à voir avec les petits nombres. Supposons que vous ayez une classe qui n’a que trois nombres, *a, b, c*. La première sélection que vous pouvez faire consiste à ne prendre aucun terme. La suivante à ne prendre que *a*, que *b*, que *c*. Ensuite *bc, ca, ab, abc,* ce qui fait en tout 8 sélections (c’est-à-dire 2 ). D’une façon générale si vous avez *n* termes, vous pouvez faire 2 sélections. Il est très facile de prouver que 2 est toujours plus grand que *n*, que *n* soit fini ou non. Aussi vous rendez-vous compte que le nombre total de choses dans le monde n’est pas aussi élevé que le nombre de classes que l’on peut former à partir de ces choses. Vous vous apercevrez par conséquent que le nombre total de choses dans le monde n’est nullement le plus grand des nombres. Il y a au contraire toute une hiérarchie de nombres plus élevés. Ce qui conduit apparemment à une contradiction. Il existe en fait une preuve arithmétique parfaitement précise qu’il y a *moins*  de choses au ciel ou sur la terre qu’il n’y en a dans *notre* philosophie. Ce qui montre que la philosophie avance.

Vous heurtez donc à la nécessité de distinguer entre les classes et les particuliers. Vous vous heurtez à la nécessité de dire qu’une classe qui comprend deux particuliers n’est pas elle-même à son tour un particulier, et cela doit être étendu dans toutes sortes de directions; en d’autres termes vous devez dire que, au sens où il y a des particuliers, en ce sens là, il n’est pas vrai de dire qu’il y a des classes. Le sens dans lequel on peut dire qu’il y a des classes est différent de celui dans lequel il y a des particuliers, parce que si ces deux sens étaient identiques, un monde dans lequel il y a trois particuliers, et par conséquent huit classes, serait un monde dans lequel il y a onze choses. Comme l’a fait remarquer il y a bien longtemps le philosophe chinois, une vache brune et un cheval bai sont trois choses: chacun est une chose, et leur réunion en est une autre, donc il y en a trois.

J’en viens maintenant à la contradiction relative aux classes qui ne sont pas membres d’elles-mêmes. Vous pouvez dire d’une façon générale que vous n’attendez pas d’une classe qu’elle soit membre d’elle-même. Si vous prenez par exemple la classe de toutes les cuillers à thé du monde, ce n’est pas elle-même une cuiller à thé. Ou si vous prenez tous les êtres humains du monde, la classe qui les comprend tous n’est pas à son tour un être humain. Vous direz qu’on ne peut normalement attendre d’une classe de choses qu’elle soit elle-même membre de cette classe. Mais il y a apparemment des exceptions. Si vous prenez, par exemple, toutes les choses du monde qui ne sont pas des cuillers à thé et en faites une classe, cette classe ne sera évidemment pas (direz-vous) une cuiller à thé. Et il en va de même, en général, avec les classes négatives. Et pas seulement avec elles, car si vous pensez un seul instant que les classes sont des choses au sens même où le sont les choses, vous devez alors dire que la classe qui contient toutes les choses du monde est elle-même une chose du monde, et que par conséquent cette classe est membre d’elle-même. Vous auriez certainement cru qu’il était clair que la classe comprenant toutes les classes du monde était elle-même une classe. Je pense que la plupart des gens seraient enclins à le supposer, et par conséquent nous serions là devant un cas de classe qui est membre d’elle-même. Si se demander si une classe est ou non membre d’elle-même a un sens quelconque, alors vous trouverez certainement, dans le cas de toutes les classes de la vie quotidienne, qu’une classe n’est pas un membre d’elle-même. Cela étant, vous pourriez ensuite constituer la classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d’elles-mêmes, et vous demander alors: est-ce que cette classe est un membre d’elle-même ou non?

Supposons qu’elle soit membre d’elle-même. En ce cas elle est une de ces classes qui ne sont pas membres d’elles-mêmes, c’est-à-dire qu’elle n’est pas membre d’elle-même. Supposons qu’elle ne soit pas membre d’elle-même. En ce cas elle n’est pas l’une de ces classes qui ne sont pas membres d’elles-mêmes, c’est-à-dire qu’elle est membre d’elle-même. Aussi chacune de ces hypothèses, qu’elle est ou qu’elle n’est pas membre d’elle-même, conduit à sa propre contradiction. Si elle est membre d’elle-même, elle ne l’est pas, et si elle ne l’est pas, elle l’est.

(...) Il est une autre de ces contradictions que je ferais aussi bien de mentionner; c’est la plus ancienne, l’adage d’Epiménide que « tous les Crétois sont des menteurs ». Epiménide était un homme qui dormit soixante ans sans s’arrêter, et je crois que c’est à la fin de ce petit somme qu’il fit la remarque que tous les Crétois sont des menteurs. On peut l’exprimer plus simplement sous la forme suivante: si un homme dit « je mens », est-ce qu’il ment ou non? S’il ment, ce qu’il dit faire, alors il dit la vérité et ne ment pas. Si d’autre part , il ne ment pas, alors il dit simplement la vérité en disant qu’il ment, et par conséquent il ment, puisqu’il dit la vérité en disant que c’est ce qu’il fait. Ce puzzle est ancien, et personne n’avait jamais considéré ce genre de choses autrement que comme des plaisanteries jusqu’à ce qu’on s’aperçoive qu’elles avaient quelque chose à voir avec le problème de savoir s’il y a un plus grand nombre cardinal ou ordinal. C’est alors que les contradictions furent prises au sérieux. (...)

Il est clair que vous commettez un cercle vicieux si vous supposez que d’abord la totalité des propositions est étalée devant vous, et que vous pouvez ainsi, sans en choisir aucune en particulier, dire « l’affirmation de l’une des propositions de cette totalité est fausse », et que, cependant, une fois affirmée, cette assertion s’avère être elle-même un des éléments de cette totalité, de la totalité des propositions. Telle est exactement la situation à laquelle vous avez affaire dans le paradoxe du menteur. On suppose qu’on commence par vous donner un ensemble de propositions, puis que vous affirmez la fausseté de l’une d’elles et qu’alors cette assertion elle-même se révèle appartenir à l’ensemble en question; de sorte qu’il est évident qu’il est erroné de supposer que l’ensemble est d’emblée donné dans sa totalité. Pour dire quoi que ce soit sur « toutes les propositions », vous devez tout d’abord définir les propositions d’une manière qui exclut celles qui se réfèrent à toutes les propositions de l’espèce déjà définie. Il s’ensuit que le mot « proposition », au sens où nous essayons de l’employer, est un mot dépourvu de sens, qu’il nous faut diviser les propositions en ensembles, et que nous pouvons formuler des énoncés sur toutes les propositions d’un ensemble donné, mais que ces propositions ne sont pas elles-mêmes des membres de l’ensemble. Je peux dire par exemple que « toutes les propositions atomiques sont ou vraies ou fausses », mais cette proposition n’est pas elle-même une proposition atomique. Si vous essayez de dire « toutes les propositions sont ou vraies ou fausses », sans rien ajouter, ce que vous dites est un non-sens, parce que si ce n’en était pas un, ce devrait être une proposition et une de celles qui sont incluses dans leur propre portée, et par conséquent la loi du tiers exclu telle qu’elle vient d’être formulée ne serait rien d’autre qu’un son dépourvu de sens. Il faut diviser les propositions en différents types, et vous pouvez commencer par les propositions atomiques, ou si vous préférez, par les propositions qui ne se réfèrent pas du tout à des ensembles de propositions. Ensuite vous prendrez celles qui se réfèrent à des ensembles de propositions de l’espèce des premières. Celles qui se réfèrent à des ensembles de propositions du premier type, vous pouvez les appeler le deuxième type, etc.

Si vous appliquez cela à la personne qui dit « je mens », vous verrez que la contradiction disparaît, parce qu’il lui faudra préciser quel type de menteur il est. S’il dit « j’affirme une proposition fausse du premier type », cet énoncé est en fait du second type, parce qu’il s’applique à la totalité des propositions du premier type. Aussi n’est-il pas vrai qu’il affirme une proposition fausse du premier type, et il reste un menteur. Pareillement s’il a dit qu’il affirmait une proposition fausse du 30 000è type, il s’agit d’un énoncé du 30 001è type, de sorte qu’il reste un menteur. Et le contre-argument destiné à prouver qu’il n’était en même temps pas un menteur s’écroule.

Vous pouvez poser qu’une totalité de quelque espèce que ce soit ne peut être membre d’elle-même. Cela vaut pour ce que nous disons des classes. La totalité des classes qu’il y a dans le monde, par exemple, ne peut être une classe dans le même sens où celles-ci le sont. Aussi faut-il introduire une hiérarchie des classes. Nous commencerons par les classes qui sont entièrement composées de particuliers: c’est le premier type de classes. Ensuite nous passerons aux classes dont les membres sont des classes du premier type: ce sera le second type. Nous passerons alors aux classes dont les membres sont des classes du second type: ce sera le troisième type, etc. Il n’est jamais possible, pour une classe d’un certain type, d’être identique ou de ne pas être identique à une classe d’un autre type. Cela vaut pour la question que je discutais il y a un moment, à savoir celle du nombre de choses qu’il y a dans le monde. Supposons qu’il y a trois particuliers dans le monde. Il y a alors, comme je l’expliquais, 8 classes de particuliers. Il y aura 2 (c’est-à-dire 256) classes de classes de particuliers, etc. Cela n’entraîne aucune contradiction, et quand vous demandez: « Y a-t-il ou non un plus grand nombre cardinal? », la réponse à cette question dépend entièrement du fait que vous vous limitiez ou non à un seul type. Pour un type donné quelconque, il y a un plus grand cardinal, à savoir le nombre d’objets de ce type, mais vous pourrez toujours obtenir un nombre plus élevé en passant au type suivant. Par conséquent, il n’y a pas de nombre aussi grand, mais vous pouvez obtenir un nombre plus grand dans un type suffisamment élevé. Vous avez là les deux côtés de l’argument: d’un côté quand le type est donné, de l’autre quand le type ne l’est pas.

**L. WITTGENSTEIN (1929, *in* Wittgenstein et le Cercle de Vienne)**

Je puis sans mal me représenter ce que Heidegger veut dire par « être » et « angoisse ». C’est une tendance chez l’homme que de venir se heurter aux limites du langage. Pensez par exemple à l’étonnement devant le fait que quelque chose existe. Etonnement qu’on ne peut exprimer dans la forme d’une question et qui ne comporte pas non plus de réponse. Tout ce que nous aimerions dire ici ne peut être *a priori* qu’un non-sens. Nous n’en courons pas moins nous jeter contre les limites du langage. Tendance que Kierkegaard a lui aussi aperçue, et qu’il décrit même d’une façon tout à fait semblable (comme une course au paradoxe). Cette façon de se jeter contre la limite du langage est l’*éthique*. A coup sûr, je tiens pour important que l’on mette un terme à tout le bavardage sur l’éthique (s’il y a là une connaissance, s’il y a des valeurs, si le bien se laisse définir, etc.). En éthique on essaye toujours de dire quelque chose qui n’atteint pas -qui ne peut atteindre- l’essentiel de ce qui est en cause. Il est certain *a priori* que, quelque définition du bien que l’on puisse donner, on aura toujours tort de croire que ce que l’on vise véritablement aurait son correspondant dans une expression (Moore). Mais la tendance à se jeter contre la limite, le fait que l’on s’y jette, *indique quelque chose*. C’est ce dont Saint-Augustin avait déjà conscience, quand il disait: « Eh quoi! ver de terre, tu ne veux pas prononcer de non-sens? Allez! Prononces-en un, rien qu’un, ça ne te tuera pas! »

**S. KIERKEGAARD, Les Miettes philosophiques**

Encore que Socrate fît tous ses efforts pour assembler des connaissances sur l’homme et se connaître lui-même, oui, et bien qu’il soit loué à travers les siècles comme l’homme qui connut sans doute le mieux l’homme, il avoue pourtant que son peu de goût à réfléchir sur la nature d’êtres comme Pégase et les Gorgones provenait de ce qu’il n’avait pas tout à fait élucidé une question: celle de savoir si lui-même (le connaisseur de l’homme) n’était pas un monstre plus étrange que Typhon, ou un être plus aimable et plus simple, participant par sa nature à quelque chose de divin (cf. Phèdre, 229e). Ceci semble un paradoxe. Pourtant il ne faut pas penser de mal du paradoxe; car le paradoxe est la passion de la pensée, et le penseur sans paradoxe est comme l’amant sans passion: un médiocre sujet. Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre ruine, et c’est aussi la plus haute passion de l’intelligence de vouloir le choc, nonobstant que ce choc, d’une manière ou d’une autre, doive être sa propre ruine. C’est alors le plus haut paradoxe de la pensée que de vouloir découvrir quelque chose qu’elle-même ne peut penser. Cette passion de la pensée reste au fond partout présente en elle, et aussi dans celle de l’individu, dans la mesure où, quand il pense, il n’est pas seulement lui-même. Mais l’habitude empêche de s’en apercevoir. (...)

Mais qu’est donc cet inconnu contre lequel se heurte l’intelligence dans sa passion paradoxale, et qui va jusqu’à troubler la connaissance que l’homme a de soi? C’est l’inconnu. Mais ce n’est pourtant pas quelque homme, dans la mesure où il le connaît, ni quelque autre chose qu’il connaît. Alors, nous allons appeler cet inconnu *le dieu*. Ce n’est qu’un nom que nous lui donnons. Vouloir prouver que cet inconnu (le dieu) existe, ne peut guère venir à l’idée de l’intelligence. Si, en effet, le dieu n’existe pas, alors, n’est-ce pas, c’est une impossibilité de vouloir prouver son existence, mais c’est une folie s’il existe. Car justement, au moment où commence la démonstration, je l’ai présupposé, non comme douteux, ce qu’une présupposition en tant que telle ne saurait être, mais comme certain, autrement je n’aurais pas voulu commencer, comprenant facilement l’impossibilité de la preuve s’il n’existait pas. Toute la conduite de la preuve se transforme toujours en tout autre chose, en un développement additionnel de la conclusion que je tirais d’avoir admis que ce qui était en question existe. Ainsi ma conclusion n’aboutit jamais à l’existence, mais elle en vient, et cela que je me meuve dans le monde sensible et palpable ou dans celui de la pensée. (....)

La passion paradoxale de l’intelligence se heurte donc sans cesse à cet inconnu, existant sans doute, mais inconnu aussi et en tant que tel non existant. L’intelligence ne va pas plus loin, pourtant son sens du paradoxe la pousse à s’en approcher et à s’en occuper; car vouloir exprimer son rapport à cet inconnu en niant son existence n’est pas correct, puisque l’énoncé de cette négation implique justement un rapport. Mais qu’est donc cet inconnu? Car qu’il est le dieu signifie seulement pour nous, n’est-ce pas, qu’il est l’inconnu? En disant de lui qu’il est l’inconnu parce qu’on ne peut le connaître et, le pût-on, parce qu’on ne peut l’exprimer, on ne satisfait pas la passion, encore que celle-ci ait correctement vu dans l’inconnu une limite. Mais la limite est justement le tourment de la passion en même temps que son aiguillon. Et pourtant elle ne peut aller plus loin sans qu’elle risque une sortie *via negationis* ou *via eminentiae*.

Qu’est donc l’inconnu? Il est la limite vers laquelle on ne cesse d’aller, et, en tant que tel, quand, à la détermination de mouvement est substituée celle de repos, il est le différent, l’absolument différent. Mais le différent absolu est ce pour quoi on n’a pas de signe distinctif. Défini comme l’absolument différent, il semble sur le point de se révéler; mais il n’en est pas ainsi; car la différence absolue, l’intelligence ne peut même pas la penser; car elle ne peut se nier elle-même de façon absolue, mais se sert, pour cela, d’elle-même et pense donc la différence en elle-même, comme elle la pense par elle-même; et ne pouvant, absolument parlant, aller au-delà d’elle-même, elle ne pense donc qu’au-dessus d’elle-même la sublimité qu’elle pense par elle-même. Quand donc l’Inconnu (Dieu) ne reste pas seulement limité, la pensée une de la différence est rendue confuse par les pensées multiples de la différence. Ainsi l’Inconnu est dans une  (dispersion), et l’intelligence n’a qu’à choisir à son gré dans ce qui est à la portée de sa main et de son imagination (le monstrueux, le ridicule, etc.). Mais cette différence ne se laisse pas fixer. Chaque fois que cela se produit, c’est au fond un acte arbitraire, et, dans les profondeurs de la crainte de Dieu, est aux aguets l’insensé, le lunatique arbitraire, qui sait qu’il a lui-même produit le dieu.

**G. DELEUZE, Logique du Sens**

Dans *Alice* comme dans *De l’autre côté du miroir*, il s’agit d’une catégorie de choses très spéciales: les événements, les événements purs. Quand je dis « Alice grandit », je veux dire qu’elle devient plus grande qu’elle n’était. Mais par là-même aussi, elle devient plus petite qu’elle n’est maintenant. Bien sûr, ce n’est pas en même temps qu’elle est plus grande et plus petite. Mais c’est en même temps qu’elle le devient. Elle est plus grande maintenant, elle était plus petite auparavant. Mais c’est en même temps, du même coup, qu’on devient plus grand qu’on n’était, et qu’on se fait plus petit qu’on ne devient. Telle est la simultanéité d’un devenir dont le propre est d’esquiver le présent. En tant qu’il esquive le présent, le devenir ne supporte pas la séparation ni la distinction de l’avant et de l’après, du passé et du futur. Il appartient à l’essence du devenir d’aller, de tirer dans les deux sens à la fois: Alice ne grandit pas sans rapetisser, et inversement. Le bon sens est l’affirmation que, en toutes choses, il y a un sens déterminable; mais le paradoxe est l’affirmation des deux sens à la fois.

Platon nous conviait à distinguer deux dimensions: 1°) celle des choses limitées et mesurées, des qualités fixes, qu’elles soient permanentes ou temporaires, mais toujours supposant des arrêts comme des repos, des établissements de présents, des assignations de sujets: tel sujet a telle grandeur, telle petitesse à tel moment; 2°) et puis, un pur devenir sans mesure, véritable devenir-fou qui ne s’arrête jamais, dans les deux sens à la fois, toujours esquivant le présent, faisant coïncider le futur et le passé, le plus et le moins, le trop et le pas assez dans la simultanéité d’une matière indocile ( « plus chaud et plus froid vont toujours de l’avant et jamais ne demeurent, tandis que la quantité définie est arrêt, et n’avancerait pas sans cesser d’être », *Philèbe*; « le plus jeune devient plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux, plus jeune que le plus jeune, mais achever ce devenir, c’est ce dont ils ne sont pas capables, car s’ils l’achevaient, ils ne deviendraient plus, ils seraient... » *Parménide*).

Nous reconnaissons cette dualité platonicienne. Ce n’est pas du tout celle de l’intelligible et du sensible, de l’Idée et de la matière, des Idées et des corps. C’est une dualité plus profonde, plus secrète, enfouie dans les corps sensibles et matériels eux-mêmes: dualité souterraine entre ce qui reçoit l’action de l’Idée et ce qui se dérobe à cette action. Ce n’est pas la distinction du Modèle et de la copie, mais celle des copies et des simulacres. Le pur devenir, l’illimité, est la matière du simulacre en tant qu’il esquive l’action de l’Idée, en tant qu’il conteste à la fois *et* le modèle *et* la copie. Les choses mesurées sont sous les Idées; mais sous les choses mêmes n’y a-t-il pas encore cet élément fou qui subsiste, qui subvient, en deçà de l’ordre imposé par les Idées et reçu par les choses? Il arrive même à Platon de se demander si ce pur devenir ne serait pas dans un rapport très particulier avec le langage: tel nous paraît un des sens principaux du *Cratyle*. Peut-être ce rapport serait-il essentiel au langage, comme dans un « flux » de paroles, un discours affolé qui ne cesserait de glisser sur ce à quoi il renvoie, sans jamais s’arrêter? Ou bien n’y aurait-il pas deux langages et deux sortes de « noms », les uns désignant les arrêts et les repos qui recueillent l’action de l’Idée, mais les autres exprimant les mouvements ou les devenirs rebelles? Ou bien encore ne serait-ce pas deux dimensions distinctes intérieures au langage en général, l’une toujours recouverte par l’autre, mais continuant à « subvenir » et à subsister sous l’autre?

Le paradoxe de ce pur devenir, avec sa capacité d’esquiver le présent, c’est l’identité infinie: identité infinie des deux sens à la fois, du futur et du passé, de la veille et du lendemain du plus et du moins, du trop et du pas assez, de l’actif et du passif, de la cause et de l’effet. C’est le langage qui fixe les limites (par exemple, le moment où commence le *trop*), mais c’est lui aussi qui outrepasse les limites et les restitue à l’équivalence infinie d’un devenir illimité («  ne tenez pas un tisonnier rouge *trop* longtemps, il vous brûlerait, ne vous coupez pas *trop* profondément, cela vous ferait saigner »). D’où les renversements qui constituent les aventures d’Alice. Renversement du grandir et du rapetisser: « dans quel sens, dans quels sens? » demande Alice, pressentant que c’est toujours dans les deux sens à la fois, si bien que pour une fois elle reste égale, par un effet d’optique. Renversement de la veille et du lendemain, le présent étant toujours esquivé : « confiture la veille et le lendemain, mais jamais aujourd’hui ». Renversement du plus et du moins: cinq nuits sont cinq fois plus chaudes qu’une seule, « mais elles devraient être aussi cinq fois plus froides pour la même raison ». De l’actif et du passif: « est-ce que les chats mangent les chauves-souris? » vaut « est-ce que les chauves-souris mangent les chats? » De la cause et de l’effet: être puni avant d’être fautif, crier avant de se piquer, servir avant de partager.

Tous ces renversements tels qu’ils apparaissent dans l’identité infinie ont une même conséquence: la contestation de l’identité personnelle d’Alice, la perte du nom propre. La perte du nom propre est l’aventure qui se répète à travers toutes les aventures d’Alice. Car le nom propre ou singulier est garanti par la permanence d’un savoir. Ce savoir est incarné dans des noms généraux qui désignent des arrêts et des repos, substantifs et adjectifs, avec lesquels le propre garde un rapport constant. Ainsi le moi personnel a besoin du Dieu et du monde en général. Mais quand les substantifs et adjectifs se mettent à fondre, quand les noms d’arrêt et de repos sont entraînés par les verbes de pur devenir et glissent dans le langage des événements, toute identité se perd pour le moi, le monde et Dieu. C’est l’épreuve du savoir et de la récitation, où les mots viennent de travers, entraînés de biais par les verbes, et qui destitue Alice de son identité. Comme si les événements jouissaient d’une irréalité qui se communique au savoir et aux personnes, à travers le langage. Car l’incertitude personnelle n’est pas un doute extérieur à ce qui se passe, mais une structure objective de l’événement lui-même, en tant qu’il va toujours en deux sens à la fois, et qu’il écartèle le sujet suivant cette double direction. Le paradoxe est d’abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme assignation d’identités fixes.