

## ORDRE ET DÉSORDRE

Toute philosophie est une certaine représentation de l'ordre du monde (même si elle n'y voit qu'un ordre de fait, sans fondement ; même si elle abolit la notion d'un ordre universel, le pluralise en ordres partiels ou locaux). Certaines philosophies sont, plus particulièrement, des philosophies de l'ordre. Pourtant la notion d'ordre, mises à part, surtout, les contributions de A. Cournot et de Bergson, n'a guère été analysée en elle-même. À quoi bon, du reste si, comme le dit A. Lalande dans son *Vocabulaire*, « on n'en peut donner de définition qui la rende plus claire » ?

L'étymologie ne nous apprend pas grand-chose (si tant est que l'étymologie puisse jamais nous « apprendre » quelque chose), *Ordo*, en latin, signifie proprement une file. Mais l'ordre linéaire, la succession régulière des termes, ne sont qu'une forme particulière de l'ordre : à s'en tenir trop étroitement à la leçon de l'étymologie, on risquerait de prendre la partie pour le tout. Dans le *Timée*, 30 a, où Platon oppose l'ordre au désordre, il emploie le mot *taxis*, par opposition à *ataxia*. Le sens général de *taxis* est « arrangement », « disposition ». Parmi les trente mots de ce petit vocabulaire philosophique que constitue le livre  $\Delta$  de la *Métaphysique* d'Aristote, on ne trouve pas *taxis*, mais on trouve *diathesis*, disposition. Or Aristote définit la *diathesis* comme une *taxis* : elle est « l'arrangement (*taxis*) de ce qui possède des parties » ( $\Delta$ , 19, 1022 b 1). On peut trouver là une idée directrice pour l'analyse : le problème de l'ordre, ou de l'« arrangement », se pose lorsqu'on a affaire à une multiplicité d'éléments, ou, plus précisément, de parties. L'analyse des notions corrélatives d'« ordre » et de « désordre » peut trouver son orientation si l'ordre et le désordre sont envisagés sous la catégorie du tout et des parties.

L — L'analyse ainsi conçue peut aller de l'ordre au désordre ou du désordre à l'ordre, mais elle se meut nécessairement dans la *corrélation* des deux notions. Elle n'a pas affaire, au moins immédiatement, à la notion de désordre pur ou absolu car le désordre pur est, comme tel, alogique, et est nécessairement expulsé par le *logos*. Certes, en parler ainsi, c'est encore en dire quelque chose, mais qui reste négatif. Cela ne nous permet en rien de nous assurer du bien-fondé de cette notion, et ne nous donne pas le moyen de reconnaître dans la réalité quelque chose comme un « désordre pur ». Si une telle notion doit être rendue opératoire, et si sa légitimité doit être établie, ce ne peut être que de biais et par une voie indirecte : le désordre que nous aurons défini en relation à l'ordre sera un désordre *relatif*, mais alors il devra être possible, en conservant le cadre de l'analyse mais en faisant abstraction de toute relation, de définir un désordre *absolu*.

Pour l'instant, on ne peut en parler que négativement. Les désordres dont on parle d'une façon positive (et qui désignent des aspects identifiables du réel) ne sont ordinairement, que des désordres partiels, ne sont désordres qu'à un certain point de vue. Une classe en désordre : ce n'est encore qu'un désordre scolaire. Les écoliers, du point de vue organique, biologique, peuvent être en parfaite bonne santé : pas de « désordre » de ce côté. Pour avoir un « parfait » désordre, il faudrait que ne subsiste rien de fixe, que n'importe quoi devienne n'importe quoi sans aucune règle, étant entendu que chaque « n'importe quoi » ne serait même pas qualifiable, que l'on ne pourrait même pas dire ce que c'est. De ce qui est absolument désordonné, on ne peut rien dire. Ce qui est dans un complet désordre n'est pas ceci plutôt que cela, n'est pas ainsi plutôt qu'autrement, n'est pas

quelque chose plutôt que rien. Par où l'on voit que les principes de la raison et les questions fondamentales de la métaphysique se donnent déjà un état de choses d'où est exclu le pur désordre.

On ne saurait voir dans la matière du *Timée* une figure du pur désordre. Elle est absolument instable, non réglée, apte à recevoir toutes les formes sans en avoir aucune. N'est-elle pas n'importe quoi, et apte à devenir n'importe quoi ? Oui, mais, tout comme l'excipient humide avec lequel on prépare les parfums est privé de toute odeur afin de pouvoir recevoir n'importe quel parfum, si elle est « en dehors (*ektos*) de toutes les formes » (51 a), c'est afin de pouvoir les recevoir toutes. Elle est donc en rapport avec les formes, et elle joue un rôle dans le système du monde, celui de réceptacle. Par là même, elle ne saurait être complètement alogique. Elle a une nature, *phusis* (50 b), et elle reste fidèle à sa nature de porte-empreintes. Quelle est sa nature ? « La matière, c'est l'Autre », dit Brochard<sup>1</sup> où il faut entendre l'Autre du *Sophiste*, c'est-à-dire le non-être relatif. « La matière est donc un genre qui participe de l'intelligible » (*ibid.*). Le *Timée*, effectivement, nous dit qu'elle est « une certaine espèce (*eidōs tī*) invisible et sans forme, qui reçoit tout et participe de l'intelligible d'une manière [il est vrai] très embarrassante et très difficile à entendre »<sup>2</sup>.

Le pur désordre, l'« état » de ce qui n'est pas plutôt ceci que cela, peut être pensé pour autant qu'il puisse l'être, à l'aide du *ou mallon* (pas plus... que) en lequel nous avons reconnu ailleurs<sup>3</sup> la clef spéculative du pyrrhonisme. Les disciplines de Pyrrhon, dit Énésidème, cité « à peu près textuellement » par Photius<sup>4</sup>, sont « libres de toute affirmation arrêtée » :

« Aucun d'eux absolument n'a dit que toutes choses sont incompréhensibles ni compréhensibles, mais qu'elles ne sont pas plus (*ouden mallon*) l'un que l'autre, ou qu'elles sont tantôt compréhensibles et tantôt non, ou compréhensibles pour celui-ci, non compréhensibles pour un autre, et, pour un autre encore, ne sont pas du tout ; ni que toutes ensemble, ou certaines d'entre elles, sont attingibles ou qu'elles sont non attingibles, mais qu'elles ne sont pas plus attingibles que non attingibles, ou que tantôt elles sont attingibles et tantôt ne le sont plus, ou qu'elles sont attingibles à l'une et non à l'autre. Et certes, il n'y a ni vrai ni faux, ni probable ni improbable, ni étant ni non-étant, mais le même, pour ainsi dire, n'est pas plus vrai que faux, probable qu'improbable, étant que non-étant, ou tantôt ceci et tantôt cela, ou tel pour l'un et non tel pour l'autre. »

Il s'agit de toutes choses (*panta*). Que peut-on en dire ? Pas plus ceci que cela, rien d'arrêté, de défini et de stable. N'est-ce pas qu'elles sont la proie d'un désordre universel ? Mais alors, qu'en est-il de leur réalité ? Ont-elles encore de l'être ? Ce qui est (et c'est le cas des choses dans leur ensemble) dans un complet désordre n'est pas plus étant que non-étant. Il ne s'oppose donc pas à l'être comme un non-être. Il ne s'oppose à rien. On ne peut naturellement le penser sous la catégorie de l'être, mais pas davantage sous celle du non-être. La catégorie dont il convient de faire usage est plutôt celle du *phainomenon*, de l'apparence, comme ni apparence-de, ni apparence-pour (pour un « sujet ») mais apparence-totalité, qui est la catégorie fondamentale du pyrrhonisme.

Mais la notion d'un pur désordre a-t-elle ce qu'il faut bien appeler une « vérité » ? Autrement dit (car, par « vérité », nous ne saurions évidemment entendre une simple exactitude extérieure), nous permet-elle de toucher, d'une certaine façon, le « fond » des choses ? Nous ne le savons pas encore. Il faut, en effet, considérer ceci : le *ou mallon* est entendu par les Pyrrhoniens *universellement*, et l'apparence pyrrhonienne est une catégorie de la *totalité*. Or l'homme n'a pas d'emblée affaire à la totalité. Si la notion de désordre absolu a un fondement au niveau de la réalité (ou prétendue « réalité ») prise dans son ensemble, une telle pensée de la totalité ne peut se justifier que si le désordre absolu a été, dans l'un de ses aspects ou dans son phénomène, rencontré au niveau et dans les limites de l'expérience humaine. Mais, pour rencontrer le désordre absolu dans les limites de notre expérience, il faut pouvoir le reconnaître. Cela suppose que nous en ayons une définition réelle et applicable. Or, pour arriver à une telle définition du désordre absolu, il n'est d'autre moyen que de déterminer d'abord ce qu'est le désordre relatif.

1. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, 1926, p. 109.

2. *Timée*, 51 a, trad. A Rivaud (« Les Belles Lettres »).

3. Cf. notre étude *Pyrrhon ou l'apparence*, § XIV. 2 (Éd. de Mégare).

4. *Bibliothèque*, codex 212, 169 b 38-170 a 11. Cf. *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 111-112.

II. — Laissant donc, provisoirement, de côté le pur désordre, tentons de donner des définitions utilisables de l'ordre et du désordre considérés dans leur corrélation.

Nous l'avons déjà indiqué : ordre et désordre ont trait au rapport du tout et des parties (ou de l'un et du multiple) dans les ensembles d'éléments. Nous sommes dans un monde où il y a une multitude de choses, mais ces choses se groupent en certaines classes, ensembles, catégories, espèces : il y a les hommes, les logiciens, les bicyclettes, les nébuleuses, etc. Elles ne sont pas, entre elles, sans lien : supposons-les sans aucun lien entre elles, on aurait la multiplicité pure, dont on ne pourrait rien dire, car parler de quelque chose, c'est ne pas le laisser dans son isolement mais le penser sous un universel et en faire un élément d'un ensemble. Si les choses individuelles n'étaient insérées dans des ensembles, elles ne pourraient être ni pensées ni dites. Mais un écolier fait partie d'une classe, un soldat d'une armée, un ouvrier d'une usine, une cellule d'un organisme, le soleil de l'ensemble des corps célestes. Quand donc y a-t-il le désordre dans une classe, une armée, un organisme, etc. ? Quand l'écolier, le soldat, la cellule se comportent comme si la classe, l'armée, l'organisme n'existaient pas, refusent de jouer leur rôle, d'accepter leur insertion dans un ensemble, et, *au lieu de se soumettre à la loi de l'ensemble, font leur jeu à part*. Autrement dit, dans un ensemble formé d'une multiplicité d'éléments, il y a d'autant plus de désordre que les éléments se comportent avec plus d'indépendance les uns par rapport aux autres. Il y a davantage d'ordre si les rapports entre les éléments se resserrent, il y a davantage de désordre si les rapports entre les éléments se relâchent.

Ainsi il y a désordre quand l'élément d'un ensemble refuse la loi de l'ensemble. Cependant il n'y aurait pas désordre scolaire si les écoliers ne venaient plus à l'école, ni désordre à l'usine si les ouvriers n'y allaient plus, etc. Donc : il y a désordre lorsque les éléments d'un ensemble, tout en faisant partie de cet ensemble, *se comportent comme s'ils n'en faisaient pas partie*, autrement dit lorsqu'il y a la contradiction dans l'ensemble.

Mais ici deux cas se présentent.

Il faut considérer en effet que les éléments ne peuvent en venir à être sans aucun rapport avec d'autres, pour autant du moins qu'ils continuent à faire partie d'un même monde. D'ordinaire lorsqu'ils cessent, dans un certain ensemble, de se comporter en éléments de cet ensemble, ils se comportent, malgré tout, en éléments d'autres ensembles. Des écoliers qui, par exemple, refuseraient la classe, ne refuseraient pas pour autant la famille, ou la camaraderie, etc. Si même un individu refusait tout lien social, il continuerait à digérer, dormir, etc., donc ne refuserait pas pour autant l'ordre biologique. Lorsque le « désordre » s'installe dans l'usine, ce peut être que les ouvriers se comportent en membres d'un syndicat, d'un parti, etc.

Cela étant, il y a, disons-nous, deux cas à distinguer. Les éléments peuvent se comporter comme ne faisant pas partie de l'ensemble : 1° soit en tant qu'éléments réduits à eux-mêmes et se comportant comme des individualités pures, 2° soit en tant que faisant partie d'autres ensembles. Dans le premier cas, l'ensemble tend à se désagréger, à se résoudre en une poussière d'éléments. On peut parler d'un désordre négatif ou d'un désordre-destruction. Dans le second cas, si les éléments d'un certain ensemble refusent l'ordre de cet ensemble, c'est en tant qu'ils font partie d'un autre ensemble et au nom d'un autre ordre. Un tel désordre n'est que le conflit de deux ordres : par exemple, en histoire, l'ordre « ancien » et l'ordre « nouveau ». On parlera d'un désordre positif ou d'un désordre-création. Le désordre positif ne consiste évidemment qu'en la substitution d'un ordre à l'autre. C'est un faux désordre. Mais qu'en est-il du désordre négatif ? Peut-on dire qu'il substitue, lui aussi, un ordre à un autre ordre ?

III. — Pour éclaircir ce point, il faut nous tourner maintenant du côté de l'ordre, car si le désordre négatif doit consister en la substitution d'un ordre à l'autre, il faut nécessairement qu'il y ait deux types d'ordre, l'un étant négatif par rapport à l'autre.

Il y a « ordre » lorsque des éléments ne sont pas sans lien, mais ont entre eux un principe d'unité qui les fait participer, du même coup, à un ensemble unique. Par « principe d'unité », il faut entendre une façon quelconque de mettre des éléments divers en rapport. S'ils sont de nature

complètement différente, ce peut être simplement en les comptant : le principe d'unité est alors le nombre.

D'une manière générale, le principe d'unité peut être extérieur ou intérieur à l'ensemble : s'il est intérieur ou immanent, on a une *structure*, s'il est extérieur, on a une *somme*. Soit un segment de droite divisé en deux moitiés égales. L'ensemble formé par les deux moitiés est, du point de vue géométrique, une somme. Mais, d'autre part, les deux moitiés du segment font partie d'une structure perceptive où leur égalité n'est pas nécessairement conservée (comme dans la figure de Müller-Lyer). Un organisme est composé d'une multitude de cellules dont chacune dépend, biologiquement, des autres, est liée aux autres par un rapport réel. Il s'agit d'une structure. Mais considérons une table réelle, une table imaginaire et un nombre premier. Nous avons là trois « quelque chose » qui sont l'un vis-à-vis de l'autre sans aucun rapport réel. Ils sont rapprochés seulement par la pensée et d'une manière extérieure. L'ensemble qu'ils forment est une somme.

On peut considérer que, par rapport à une structure, une somme d'éléments, n'ayant aucune unité interne, est un moindre ordre ou un désordre. C'est en ce sens que les Épicuriens, à partir du désordre initial des atomes, expliquent l'ordre du monde. Un monde est la plus grande des structures, mais l'univers, c'est-à-dire l'ensemble des atomes, n'est qu'une somme. Les mondes naissent en nombre infini dans l'univers du désordre mécanique des atomes, car, dans le temps infini, toutes les combinaisons possibles se produisent par l'effet du hasard, viables (les mondes) aussi bien que non viables.

Nous avons vu qu'il y a désordre lorsque les éléments d'un ensemble font leur jeu à part. Laissons de côté le fait qu'ils peuvent faire partie d'autres ensembles et se comporter comme tels, auquel cas le désordre est conflit de deux ordres ou faux désordre. Tenons-nous-en au désordre « négatif », ou désordre sans plus.

Nous pouvons dire, maintenant, qu'il y a désordre, en ce sens-là, lorsque les structures se défont, tendent à n'être que de simples *sommes*, c'est-à-dire non plus des organisations, des systèmes, mais des tas. La limite du désordre est la simple somme, ne laissant place qu'à un rapprochement purement extérieur, et la limite de l'ordre est la structure relationnelle où les éléments ne sont absolument rien d'autre que ce que leurs relations mutuelles les font être, ou, par conséquent, il n'y a plus, à proprement parler, des éléments mais seulement des relations. D'une part les éléments sans relations, d'autre part les relations sans éléments.

Le principe du désordre est donc dans l'élément lui-même, dès lors qu'il ne se résout pas en ses relations. Ou, à un niveau supérieur et plus concret : le principe du désordre est dans l'individu. C'est pourquoi les possibilités de désordre vont croissant au fur et à mesure que les éléments ont plus de « quant-à-soi », d'autonomie par rapport aux ensembles, d'individualité. Un morceau du soleil n'est, pour la science, rien d'autonome et de libre par rapport aux autres morceaux du soleil. Au contraire les parties d'un organisme ont, dans une certaine mesure, leur vie propre et indépendante, puisque tel ou tel organe peut être malade sans que les autres le soient. Dans une société, enfin, l'autonomie des individus est encore bien plus grande.

Mais si le principe du désordre est dans l'élément, de sorte que le risque de désordre s'accroît à mesure que l'élément, ou, plus concrètement, l'individu, conquiert plus d'autonomie par rapport au système, *le désordre lui-même est déstructuration* – jusqu'à cette limite que serait la simple somme. Ou, en d'autres termes : la principale manifestation du désordre dans le monde est la destruction. Qu'est-ce, en effet, que détruire, sinon remplacer les structures par des sommes ? Une voiture devient un tas de ferraille, un organisme vivant devient un tas de viande, etc.

Ainsi l'analyse de l'ordre – et la distinction des deux manières dont l'unité peut advenir à un ensemble – nous conduit à définir le désordre (le désordre « négatif ») comme déstructuration, *processus tendant à substituer, à la structure, la somme*.

Cela étant, ne convient-il pas de répondre d'une façon positive à la question posée ci-dessus (§ II) : le désordre négatif consiste-t-il en la substitution d'un ordre à l'autre ?

Tel est le cas, nous l'avons vu, du désordre « positif », à propos duquel nous avons parlé de « faux désordre », et qui n'est que le conflit de deux ordres. La révolution, par exemple, est un

désordre, mais c'est aussi l'engendrement d'un autre ordre. La violence est un désordre, mais elle joue un rôle dans l'histoire. De ce point de vue, c'est un désordre fécond. Naturellement on peut toujours, pour un désordre fécond, faire abstraction de son côté positif, ou le nier, et en ce cas il n'est plus qu'un désordre négatif.

Ce dernier consiste en un processus de désagrégation de la structure, de disparition de l'ordre. À la limite, la structure est remplacée par la somme. Mais la somme ne représente pas le désordre complet. Les atomes de l'univers acosmique et intotalisable d'Épicure ont des propriétés communes, se groupent en espèces, etc. Simplement l'ensemble qu'ils forment est sans unité réelle, naturelle : aucune « nature » (comme puissance d'unification universelle) ne les unit.

Concluons que tout désordre (tout désordre relatif : le désordre « absolu » du § I est laissé de côté) ne consiste finalement que dans la substitution d'un ordre à l'autre.

IV. — S'il en est ainsi, que devient la différence des deux désordres (positif et négatif) ? Ne se confondent-ils pas dans une définition commune ? Comment maintenir entre eux l'opposition du positif et du négatif ?

La réponse semble aller de soi puisque 1° la différence entre les désordres ne peut venir que d'une différence entre les ordres, et d'une différence allant jusqu'à l'opposition, 2° la distinction de la structure et de la somme, entraînant la distinction d'un ordre de structuration et d'un ordre de sommation, semble mettre dans la notion générale d'ordre la différence et l'opposition requises. Le désordre positif et le désordre négatif consistent bien tous deux dans la substitution d'un ordre à l'autre, mais, dans le premier cas, un ordre de structuration est remplacé par un autre ordre de structuration et, dans le second, un ordre de structuration est remplacé par un ordre de sommation.

Ce qu'il faut ajouter est que ces notions ne doivent pas être figées dans des oppositions fixes. Il convient de les penser relativement (au sens où forme et matière sont, chez Aristote, des corrélatifs) et dynamiquement. Ce qu'il y a, ce sont *des processus de gain ou de perte d'ordre*.

Parlant de « gain ou de perte d'ordre », il convient d'abord de définir ces notions en faisant abstraction de toute considération de valeur. Il y a « gain d'ordre » lorsqu'un ordre qui n'était pas vient à être, et il y a « perte d'ordre » lorsqu'un ordre qui était vient à n'être pas. Trois cas sont alors à considérer : 1° il y a gain d'ordre sans perte d'ordre – en ce cas, on se saurait parler de désordre ; 2° il y a gain d'ordre avec perte d'ordre, mais l'ordre nouveau qui se substitue à l'ordre ancien lui est équivalent ou supérieur : on parlera de « faux désordre », de désordre « positif », « fécond », etc. ; 3° il y a réelle perte d'ordre, soit que le gain ne suffise pas à compenser la perte, soit qu'il n'y ait aucun gain : on parlera en ce cas de « vrai désordre », de désordre « négatif », « destructeur », etc.

Imaginons que des ouvriers instaurent le pouvoir ouvrier dans les usines et la société, substituant un ordre politique à un autre ordre politique. Les considérations de valeur étant, comme on l'a dit, laissées de côté, il y a substitution d'équivalents. Maintenant un « ordre moral » s'ajoute à l'ordre politique (supposons-le, jusque-là, absent). Du simple point de vue de l'ordre il y a gain, puisqu'un nouveau domaine d'ordre s'ajoute à ceux qui étaient déjà ordonnés. Supposons, au contraire, qu'une société sombre dans l'anarchie politique. Cette fois, il y a perte pure et simple d'un ordre qui existait auparavant, sans aucun gain. Une certaine forme d'ordre a disparu. Il y a bien, on le voit, deux désordres : 1° le « faux » désordre, ou désordre positif, est substitution d'un ordre à un autre ordre de même type (avec, ou non, adjonction d'un ordre de type nouveau), 2° le désordre négatif est disparition de l'ordre d'un certain type : une certaine forme d'ordre était représentée, et elle n'est plus représentée<sup>5</sup>.

5. On peut travailler sur l'exemple proposé par Bergson : que faut-il entendre par une chambre « en désordre » ? (*L'évolution créatrice*, 62<sup>e</sup> éd., p. 233.) Supposons que les meubles, et notamment le lit, soient *renversés*. *C'est un fait que l'on ne peut plus s'en servir*. L'idée de « désordre » exprimant ce fait incontestable est donc entièrement objective (malgré Bergson). Le lit ne joue plus son rôle de lit, le lit *n'est plus* lit. Et la notion de désordre exprime précisément ce fait que les choses ne se comportent pas comme elles le devraient pour pouvoir jouer leur rôle conformément à leur nature. Or à quoi tient ce désordre ? Tient-il simplement à ce que le lit est renversé ? Non : lorsque le lit est transporté par les démenageurs, il peut fort bien, alors, être renversé, et cela est normal. Le désordre tient à ce que le lit est renversé *dans une chambre*. On voit que, pour parler de « désordre », il faut considérer le rapport de l'ensemble

Par l'effet du désordre positif il n'y a finalement aucune perte d'ordre, il peut y avoir gain ; par l'effet du désordre négatif, il y a en définitive perte d'ordre. Le désordre positif laisse à la réalité sa richesse, ou la rend plus riche et plus concrète, l'élève à un niveau supérieur, le désordre négatif rend la réalité moins riche en déterminations, plus abstraite, la fait passer d'un niveau donné à un niveau inférieur. Par l'effet du désordre positif toutes les formes d'ordre représentées dans la réalité sont maintenues, d'autres, nouvelles, peuvent s'y adjoindre. Par l'effet du désordre négatif des formes d'ordre jusque-là représentées disparaissent, et cela sans compensation.

V. — Après avoir fait abstraction de la considération de la valeur, il convient de la réintroduire. Toutefois il ne s'agit pas de la réintroduire d'une manière extérieure, et de porter du dehors des appréciations sur les différentes sortes d'ordre. Il faut que l'ordre se différencie en lui-même, selon qu'il porte ou non, en lui-même, la considération de la valeur. La référence à la valeur doit avoir un caractère structurel, et, de ce fait, dans un ordre de sommation, elle est nécessairement absente.

Dans un camp de concentration, l'ordre règne, et, en ce sens, le rationnel ; mais non le raisonnable. Un régime tyrannique peut faire régner un ordre très rigoureux, et si tout ce que l'on demande c'est l'ordre, on peut être satisfait ; mais si tout ordre est rationnel, il n'est pas raisonnable. La distinction du rationnel et du raisonnable suppose la distinction de deux aspects de la raison : il y a la raison « logique », ou « scientifique », ou « technique », et il y a la raison que Kant appelle « pratique », disons la raison « morale », ou, selon les cas, « éthique ». La différence entre les deux est que la première – la raison comme faculté du rationnel – *fait abstraction du bien et du mal*, tandis que la seconde – la raison comme faculté du raisonnable – y voit, au contraire, la distinction fondamentale. La raison, faculté du rationnel, peut être dite raison *abstraite*, puisqu'elle fait abstraction du concret par excellence, et la raison faculté du raisonnable, raison *concrète*. Il est vrai que dans le domaine de la raison technique, on pourra employer le mot *bon*. On dira : « c'est une bonne solution », « c'est un bon moyen », etc. Mais par là on veut dire seulement qu'on est en possession d'un moyen *approprié* pour atteindre une certaine fin, le caractère de la fin étant laissé de côté.

La crise de civilisation que traverse notre époque peut se définir par la scission du rationnel et du raisonnable. L'empire du rationnel s'est énormément développé : tout semble rationnel ou rationalisable, et le monde est dominé par le rationnel. Mais la raison rationnelle fait abstraction du bien et du mal. Autrement dit, la raison faculté du rationnel fait abstraction de l'homme. Et ainsi le monde humain est dominé, traversé, intimement gouverné par une raison qui *fait abstraction de l'homme*. Le raisonnable, étant absent du monde humain, tend à se réfugier dans la raison individuelle. De là l'analogie de notre époque et de l'époque hellénistique, et l'opportunité de la notion de « sagesse », aujourd'hui.

Seul pourtant le raisonnable a une importance *absolue*, tandis que le rationnel n'a qu'une importance *relative*. Car *il n'y a de justification que par le raisonnable*. Ce qui est rationnel s'explique mais ne se justifie pas à lui tout seul – mais seulement à partir du raisonnable. Il n'y a de justification, en effet, qu'à partir du Bien. Or seul ce qui est raisonnable est bon absolument, et non pas relativement. On voit la différence entre l'ordre rationnel et l'ordre raisonnable : le premier est un ordre *de fait*, et le second un ordre *de droit*. Sous un régime injuste et tyrannique, l'ordre règne, mais ce n'est qu'un ordre de fait, car le « droit » ne fait qu'exprimer le fait que ceux qui ont le pouvoir sont les plus forts. Les mots qui parlent de « justice », de « liberté », etc., sont alors des mots creux. Car il y a des époques où les mots ont un sens plein, d'autres époques où les mêmes mots sont vides de sens. Cela tient à la substance et à l'esprit de l'époque ; les lois du langage n'y sont pour rien.

---

(la chambre) et de l'élément (le lit). Lorsque les meubles sont à leur place et dans la position convenable, ils forment un ensemble qui n'est pas une simple somme mais une structure (les éléments y sont ce qu'ils sont – lit, fauteuil etc. – par leur rapport à l'ensemble). Lorsque les meubles, étant renversés, ne sont plus que des blocs ou morceaux de bois ou d'étoffe côte à côte, ils n'ont plus entre eux que des liens extérieurs et l'on a une somme. Le désordre a consisté dans la substitution d'un ordre à l'autre avec *perte d'ordre*.

Certes lorsqu'on parle d'ordre raisonnable, on ne veut pas dire qu'il ne soit pas rationnel : on veut dire qu'il n'est pas seulement rationnel, mais qu'il est *bon*. Chez Platon, la réalité suprême est l'Un-Bien. L'un représente le côté du rationnel, et le Bien le côté du raisonnable. Car, pour Platon, le monde n'est pas seulement susceptible d'explication par sa rationalité mais de justification, puisqu'il est, substantiellement, comme il doit être, et qu'il est bon. Cette bonté du monde traduit le caractère fondamentalement sensé de la cité grecque, du monde humain. Même si la cité *de fait* est imparfaitement réelle, imparfaitement bonne, la forme du raisonnable et du concret a été, en principe, pleinement atteinte, et une fois pour toutes. La Cité raisonnable n'a pas à être réalisée, car elle est déjà réelle ; elle manque seulement de présence empirique, mais l'empirie n'est qu'une fausse réalité. La cité platonicienne n'est aucunement une vue de l'esprit, une utopie, etc., mais au contraire la cité grecque réduite à sa réalité foncière, à son essence, à sa forme traditionnelle. L'identité platonicienne de l'Idéal et du Réel exprime la plénitude de l'homme grec qui ne fait qu'un avec son monde, et qui n'a pas à chercher le Sens, car il le trouve déjà là.

Mais aujourd'hui le rationnel est séparé du raisonnable. La raison humaine fait abstraction de l'homme. Le monde est rationnel mais déshumanisé. L'homme n'y est pas « chez soi ». Ce n'est donc pas véritablement un monde, c'est-à-dire un Concret. Le sens est absent. Le monde reste ouvert, abstrait et vide. Beaucoup d'ordre sans doute, mais une crise du raisonnable, du bien et du mal, et par suite, en dépit de tout l'ordre du monde, un désordre fondamental (touchant le fondement).

VI. — Dans les § précédents (§ II à V), il a été question du désordre en relation à l'ordre, c'est-à-dire du désordre relatif. Mais le relatif s'oppose à l'absolu. Dès lors n'est-il pas possible, à partir du désordre relatif mais en faisant abstraction de toute relation à l'ordre et de tout caractère d'ordre, de définir une sorte de désordre absolu?

Supposons un ensemble structuré et les éléments de cet ensemble. Si les éléments deviennent indifférents à la loi de l'ensemble, la structure tend à faire place à la somme et l'on a un désordre. C'est un vrai désordre puisqu'il y a perte d'ordre. Mais ce n'est pas un désordre absolu. Pour que s'opère, en effet, le passage de la structure à la somme, encore faut-il que la rupture entre l'élément et la loi de l'ensemble s'effectue à la fois pour tous les éléments, ce qui suppose une loi de désorganisation. Quand la panique s'installe dans une troupe, c'est tous les soldats en même temps qui perdent leur sang-froid. Quand un être vivant meurt, ce sont tous les organes, tous les tissus, toutes les cellules qui sont simultanément atteints dans leur vitalité. La déstructuration, la décomposition, la destruction, la mort s'opèrent selon certaines lois, donc selon un certain ordre. Il y a des lois du désordre : nous dirons qu'un « vrai » désordre, ou désordre négatif, n'est pas, pour autant, un désordre absolu.

Le désordre absolu se produirait si un élément refusait non seulement la loi de l'ensemble mais la loi de tout autre ensemble, et, généralement, toute loi. Mais comment serait-ce possible ? Un tel élément n'aurait plus de relation avec rien, car il n'y a pas de relation sans loi (une relation sans absolument aucune constance est aussi une relation absolument inconsistante, et est une non-relation). Cela est impensable au plan des phénomènes matériels et vitaux, où les éléments sont pris dans des tissus serrés de relations. Mais ce qui est impensable au plan de la matière et de la vie est pensable au plan humain, où surgit le *moi*, puissance d'isolement pur. L'individu humain fait partie, objectivement, de tels ou tels ensembles, mais en tant qu'il est un *moi*, un sujet, il s'en sépare. D'une part, je joue un rôle dans tel ou tel ensemble, d'autre part je suis « moi », et je ne m'identifie à aucun de mes rôles. Que suis-je en tant que moi ? Je ne pourrais *me dire* qu'en tant qu'élément d'un ensemble, que tombant sous un universel. Par conséquent, je ne puis me dire. Car dire « je suis moi », c'est ne rien dire. Si le réel est l'intelligible, je ne suis rien, je suis un néant logique. Le moi relève non du discours, du logos, mais du vécu.

Or, sur le plan du vécu, ne pourrait-il se faire que je sois comme rejeté à l'écart de tout et dans une rupture d'ordre absolument totale ? Un élément insérable dans aucun ordre, toujours de trop, n'ayant sa place nulle part, que fait-il au monde ? et ne représente-t-il pas, à lui seul, un cas de

désordre pur ? D'ordinaire, il est vrai, je suis engagé dans des rapports vivants avec autrui, où je compte simplement parce que je suis moi, parce que *c'est moi*. La totalité familiale, la totalité amicale, la totalité amoureuse, etc., me sauvent de mon isolement, me font participer à un ordre vivant- Et si pourtant j'étais incapable d'établir un rapport satisfaisant avec autrui ? Si aucune totalité vivante ne m'arrachait à ma solitude ? Ne faudrait-il pas voir là le désordre pur, dans le *fait de ne pouvoir s'insérer dans aucun ensemble vécu, dans la solitude* ? Il y aurait absolu désordre puisque, en tant que précisément moi-même, je serais un élément pour lequel il n'y aurait de place dans aucun ensemble.

Une objection, pourtant, vient à l'esprit : le moi ne saurait être rejeté malgré lui à l'écart de toute relation puisqu'il est lui-même une puissance relationnelle. Nous parlons d'« élément », de « relation », d'« ensemble » : mais le moi n'est pas un « élément » comme les autres, il est lui-même producteur de relations, générateur d'ensembles (et, si l'on considère les ensembles les plus riches en différences et les plus hautement structurés : générateur de mondes). Comment le moi, fût-il muré en lui-même par la solitude, pourrait-il représenter un cas de désordre pur, lui qui est bien plutôt un principe d'anti-désordre, d'anti-hasard ? S'il s'enferme et se mure en lui-même, ce ne peut être par une opération extérieure, mais par sa propre opération. Alors même qu'il se met à l'écart de tout, il conserve le pouvoir de se lier à nouveau à tout, de se réconcilier avec tout.

Oui. Encore reste-t-il le cas de la *solitude sans issue*, où le moi a perdu son initiative relationnelle : l'emmurement du moi n'est plus un emmurement seulement vis-à-vis des autres mais vis-à-vis de lui-même, le moi est séparé de son propre pouvoir, le moi n'est plus un moi. Autrement dit, il faut distinguer le sain et le malade : la solitude sans issue est la solitude de la folie. Cela suppose que l'on mette entre le sain et le malade une différence radicale, une différence de nature. Mais comment nier une telle différence ?

Il convient toutefois d'être précis. Nous accordons qu'il ne saurait y avoir que des différences de degré dans les conditions quantitatives de la folie. Voici ce que nous entendons par là. Dans toute vie humaine se rencontre une certaine somme de tracas, d'échecs, de malheurs, etc., bref *une certaine quantité de peine*. L'homme normal « digère » les peines qui lui adviennent dans la vie et les surmonte. Il peut être « abattu », « déprimé », voire « désespéré », mais il garde essentiellement un pouvoir de « se ressaisir », une capacité d'initiative relationnelle, cela parce que les peines qu'il subit restent entre certaines limites normales, c'est-à-dire font partie des peines qui peuvent être considérées comme pouvant survenir *assez probablement* dans la vie. Par opposition au normal, le malade est celui qui n'est pas capable de « digérer » une quantité de peines restant dans les limites de la normale. Mais le normal, s'il se trouvait placé dans des situations extrêmes, telles que pourrait les concevoir un esprit démoniaque, et où la quantité de peines serait démesurément excessive, pourrait, quelle que soit sa force, être finalement amené à perdre la raison. Si l'on considère les situations de la vie, définies par les quantités de peine qu'elles déterminent, il n'y a donc qu'une différence quantitative ou de degré entre les conditions compatibles avec la santé mentale et celles qui provoquent la maladie.

Mais cela n'empêche pas qu'il y ait une différence de nature entre l'état de santé et l'état de maladie. Une image permettra de faire comprendre cette différence. On peut considérer que notre santé mentale admet des hauts et des bas. Elle est tantôt meilleure, tantôt moins bonne. La colère, dit-on, est une brève folie, etc. Lorsque la santé devient moins bonne, que notre état empire, c'est comme une pente que l'on descend. Or, lorsqu'on tombe le long d'une pente, il y a un moment où l'on peut encore se retenir, et un moment où l'on ne peut plus se retenir. Le sain est celui qui, si « mal en point » soit-il, peut encore « se retenir », le malade celui qui ne peut plus se retenir, qui s'abandonne définitivement et qui sombre. L'instant où l'évolution devient *irréversible* (sous réserve d'un traitement thérapeutique) introduit évidemment une différence radicale. Le moi subit une modification qui le sépare de lui-même, le sépare de son pouvoir. Désormais l'individu humain est tombé en dehors de la totalité humaine et vivante. Il est dans un état de dépendance totale à l'égard des humains. Muré dans une solitude sans issue, il n'a plus le pouvoir de dialogue. Il faut que les humains le maintiennent à bout de bras parmi eux. Mais ce qu'ils arrachent ainsi à l'inhumain, ce n'est qu'un « malade », une ombre d'être humain, non véritablement un moi. Si l'on considère donc



la population des asiles et l'« ensemble » que forment les malades, que représentent-ils ? Un non-ensemble voué au désordre absolu, car les éléments ne sont là que pour autant qu'ils sont entre eux sans point commun (en tant que moi) ; ils ne seraient pas là s'ils admettaient entre eux, en tant que moi, des points communs (s'ils pouvaient se lier d'amitié, etc.). Les médecins et l'administration hospitalière ne peuvent que mettre côte à côte des éléments dont tout le sens (puisque le moi est relationnel) est de ne pas en rester à un simple côte à côte. Chaque moi, comme tel, ne fait partie d'aucun ensemble, il est complètement isolé dans l'abîme d'une solitude sans issue.

VII. — Ainsi, à partir du désordre relatif, nous avons pu définir le désordre absolu, et nous l'avons rencontré d'une façon concrète, dans le cadre de l'expérience humaine. Cependant, avec la folie (l'emmurement mental), le pur désordre ne se présente encore que comme un phénomène local au sein de la totalité. Comment passer de la partie au tout ? Quel est le retentissement, au niveau de la totalité, du désordre absolu dans l'une des parties ? Si l'absolu désordre se trouve en quelque point de l'ensemble des choses, un tel désordre étant inéliminable, le désordre ne s'installe-t-il pas inévitablement au niveau de la totalité ? et dès lors, comment penser la totalité ?

Un ensemble de fous est un non-ensemble, absolument désordonné. Les fous ne peuvent s'intégrer à aucune totalité vivante. Ils sont, chacun séparément, exclus de tout. On dira que l'ensemble qu'ils forment est au moins une somme. On les compte. Mais que compte-t-on ? Ce qui est susceptible d'être compté : des « malades », des « pensionnaires », des « unités », etc., non des *moi*. Car un moi ne se lie à d'autres qu'en vertu de son pouvoir relationnel, ou pas du tout. Les moi ne sont pas susceptibles de liaisons externes. Il n'y a pas de milieu pour eux entre les liaisons internes et le non-lien. Si donc ils perdent, les uns à l'égard des autres, leur pouvoir relationnel, ils tombent complètement en dehors l'un de l'autre, et ils sont dans une extériorité absolument totale. Si l'on entend par ensemble disparate un ensemble ne comportant aucune sorte d'ordre, un ensemble de fous est un ensemble disparate. À proprement parler, il n'y a pas d'ensemble, et quand on parle d'« ensemble », on ne prétend pas rassembler les fous comme tels. Car la folie est une maladie du moi, ou, si l'on parle en termes d'« ensemble » et d'« élément », la folie est une maladie de l'élément, par laquelle il s'exclut de tout ensemble. Dès lors il n'y a plus ni « élément » ni « ensemble » mais la disparate.

Le pseudo-ensemble des fous n'est pas le seul cas d'ensemble disparate. On peut songer à l'ensemble que formaient les hommes, les femmes, les enfants dans les wagons plombés qui portaient vers l'Allemagne, ou à ces enfants de Varsovie (août 1942) que Mary Berg a vu marcher en files, deux par deux et bien en ordre avec leur tablier blanc et leur petit baluchon, vers le cimetière où ils furent fusillés (*Journal*, p. 196), ou à ce camion que Elie Wiesel a vu décharger sa charge de petits enfants dans la fosse d'où montaient les flammes (*La nuit*, p. 57), etc. Ces ensembles-là sont, si l'on fait abstraction du bien et du mal, « ordonnés » ; qu'il ait pu, qu'il puisse y avoir de tels ensembles constitue néanmoins un absolu désordre. Le chargement d'un camion est quelque chose de rationnel, mais un chargement tel que celui que l'on vient d'évoquer, malgré ce qu'il a de rationnel, constitue un désordre — et un absolu désordre. Car le rationnel n'est rien, le raisonnable est tout. Et le rationnel, lorsqu'il est au service d'une raison déraisonnable, faisant abstraction de l'homme, fait horreur. Nous parlons d'« absolu désordre » : pourquoi « absolu » ? Parce que des faits tels que ceux que l'on vient de rappeler (et l'on aurait pu aussi bien les choisir dans un passé moins lointain, ou un passé récent, ou le présent) sont *en dehors de tout ordre raisonnable possible* : il est impossible de concevoir un ordre (raisonnable et bon) où ils aient leur place, où ils s'intègrent. Objectera-t-on qu'il subsiste un ordre rationnel, fût-ce à la limite un pur ordre de sommation : les enfants concentrationnaires avaient leur numéro ? Non : on ne peut objecter cela. L'ordre purement rationnel en face de l'ordre raisonnable ne compte pas. Réaliser un ordre seulement rationnel dans le cas où, s'agissant d'êtres humains, le seul ordre qui puisse avoir un sens est l'ordre raisonnable, est réaliser le désordre, réaliser l'absurde. Car il y a des ordres, comme dit Pascal, « différant de genre » (Br. 793). La raison purement rationnelle fait abstraction du raisonnable, mais, selon les cas, elle en a ou n'en a pas le droit. Si elle fait abstraction du raisonnable

alors qu'elle n'en a pas le droit, elle est une raison instauratrice non de l'ordre mais du désordre, une raison absurde, une raison folle : telle la rationalité nazie dans les camps de concentration ou la rationalité nazie dans les camps de concentration ou la rationalité américaine au Vietnam. Lorsque le désordre s'installe dans la raison, que la raison même est oublieuse du raisonnable, du bien et du mal, on n'a pas un désordre relatif mais bien un absolu désordre.

Or il faut voir les conséquences de l'existence d'un « désordre absolu » pour la vision du monde du philosophe. Le philosophe, comme tel, parle de ce qui est, de la totalité de ce qui est. Le philosophe, non comme tel mais comme philosophe par excellence (au moins selon l'image classique du philosophe), parvient à (ou tend vers) la vue d'ensemble où il comprend d'ensemble des élans à la lumière du Principe. Il admet et il voit que, rien n'étant sans raison d'être, le monde est une totalité sentée qui a son fondement en Dieu – la Raison éternelle, le Raisonnable par excellence. Toutefois, en cela, il présuppose qu'il ne saurait y avoir de pur désordre. Car s'il y avait un désordre absolu, cela voudrait dire que quelque chose serait sans raison d'être, sans justification possible. Il y aurait quelque chose qui, en aucun cas, ne pourrait trouver place dans un monde sensé et raisonnable. Or, pour parler du monde, il faut le présupposer sensé. Il ne serait plus possible d'atteindre à la vue d'ensemble, car il n'y aurait plus un unique ensemble (structuré). Par le fait qu'un élément de désordre resterait exclu de la totalité, la totalité ne serait plus totalisable. Il n'y aurait plus de discours un de la réalité, ni de « logos », ni d'« ordre du monde », ni de « Dieu », ni de « monde ». Il n'y aurait pas de Dieu, car la notion de « Dieu » signifie précisément que tout a sa raison d'être, et qu'il ne saurait y avoir ni mal ni désordre « absolus ». Il n'y aurait pas de « monde », si l'on entend par là un ensemble sensé auquel participent tous les étants finis.

La notion d'un désordre absolu conduit à refuser la logification philosophique du monde, telle qu'on la trouve chez Aristote, Leibniz, Hegel, etc. Certes, ces philosophes ont vu juste d'une certaine façon. Penser philosophiquement, c'est penser du point de vue du raisonnable, non simplement du rationnel, et, en cela, la philosophie, comme telle, ou (pour employer un langage possible à certaines époques, non à la nôtre) la science, diffère en nature des sciences, lesquelles restent nécessairement abstraites et particulières. Ou, en d'autres termes : la philosophie ne saurait faire abstraction de l'homme ; au contraire, elle est toujours secrètement guidée par la question de l'homme, du sens de l'homme. D'autre part, il ne saurait être question d'adresser à ces philosophes le moindre « reproche », car ils ont pensé le monde exactement comme le monde, à leur époque, devait être pensé. Mais notre époque est différente. Or le philosophe doit être contemporain de son époque et non d'une autre. Il doit exprimer la vérité de son époque, ou se conformer à la façon de voir les choses que son époque rend possible. Sinon le monde dans lequel il vit n'est pas le nôtre, mais celui d'Aristote, de saint Thomas, etc. À l'époque de la cité grecque, le raisonnable et le rationnel sont unis, conciliés, l'homme en venant au monde vient au sens. Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Le rationnel est séparé du raisonnable, la rationalité qui envahit tout fait abstraction de l'homme, des fins et du sens de l'homme, le monde qu'elle nous construit est déshumanisé, abstrait et vide. Non que notre époque soit sans analogie avec telle époque antérieure, mais, plutôt qu'à l'époque de la cité grecque, c'est à l'époque hellénistique qu'elle ressemble, non à celle de Platon et d'Aristote, mais à celle de Pyrrhon, d'Arcésilas, d'Épicure.

Le désordre absolu, qu'à notre époque de barbarie rationnelle il est devenu impossible de nier (on ne pourrait le nier qu'avec les mots de saint Thomas, de Leibniz, etc., c'est-à-dire avec des mots qui ne conviennent plus), oblige à voir le monde, au moins d'un point de vue philosophique, comme sans unité, ni sens, ni ordre véritables, et, si « monde » (*cosmos*) signifie « ordre », comme n'étant même pas un monde, mais plutôt un ensemble disparate. Or il faut remarquer que la notion d'un absolu désordre ne détruit pas seulement l'idée d'un Principe ou d'une Substance raisonnables du monde, ainsi que la possibilité d'un discours absolument cohérent de la réalité (car le désordre absolu est essentiellement alogique et antilogique), mais également la prétention du monde (ou du quasi-monde) et des étants mondains à être *réels*, et l'idée même d'être. Il n'est pas possible, en effet, d'être sans être ceci plutôt que cela, ainsi plutôt qu'autrement, etc. Or, lorsque règne le désordre, rien n'est plutôt ceci que cela, ainsi plutôt qu'autrement, etc. Nous retrouvons le *ou mallon*

pyrrhonien et la catégorie de l'apparence-totalité, de l'apparence universelle ou absolue. On dira : les choses ne sont-elles pas ce qu'elles sont ? une maison n'est-elle pas une maison et non une cage ? cent francs ne sont-ils pas cent francs ? les juges ne sont-ils pas des juges ? les médecins des médecins ? les professeurs des professeurs ? les coupables ne sont-ils pas coupables et les innocents innocents ? et les honnêtes gens ne sont-ils pas reconnaissables ? les crimes ne sont-ils pas des crimes ? le bien n'est-il pas le bien et le mal le mal ? Mais ces exemples, précisément, laissent un doute. Les choses sont ce qu'elles sont si l'on fait abstraction de ce qu'elles valent, de ce qu'elles signifient. Mais les choses, abstraction faite de leur valeur, du bien et du mal, ne sont que des choses abstraites : êtres mathématiques, etc. Pour les choses concrètes, qui font partie de notre monde humain et vivant, l'être et la valeur (ou la signification) ne se séparent pas. La crise de la valeur, du bien et du mal, ne concerne donc pas seulement la valeur mais l'être. Car l'ordre seulement rationnel n'est pas réel pour autant. Un tel ordre peut régner aussi bien dans un univers d'ombres, d'images, de figures abstraites, d'apparences. Seul le raisonnable est réel, et la crise moderne du raisonnable est une crise du réel. Les choses n'ont plus une nature stable à laquelle on puisse se fier. Quel que soit l'ordre rationnel, un désordre plus profond s'installe partout. Il n'y a plus que des apparences et chacun en juge comme il l'entend. Ainsi le désordre absolu oblige à une nouvelle vision, acosmique, du monde. Il révèle le désordre universel d'un monde où le désordre absolu est possible, le caractère illusoire du prétendu « ordre du monde » ainsi que de toute logicisation. Car le désordre absolu ne saurait concerner seulement tel ensemble disparate particulier, il retentit nécessairement sur la Totalité, et constitue la totalité comme ensemble disparate. On ne saurait avoir, d'un côté le désordre absolu, circonscrit, limité, à qui l'on aurait fait sa part, et d'un autre côté l'ordre raisonnable du monde pensé en un discours un. Il n'y a plus d'unité, de totalité une, de discours un, dès lors qu'un aspect des choses reste en dehors de la totalisation, dans une disparité inassimilable. La réalité dans son ensemble, pensée à partir du désordre absolu qui est en elle, ne nous apparaît plus, avec toute la rationalité et l'« ordre » dont elle fait étalage, que comme illusoire, inconsistante, irréaliste.

On peut citer ici ces lignes d'Énésidème :

« La raison (*logos*), dans son usage pyrrhonien, est une sorte de mémoire (*mnème*) des apparences ou des objets de pensée de quelque sorte qu'ils soient, grâce à laquelle toutes choses à toutes sont comparées, et se révèlent, par cette confrontation, pleines d'irrégularité (*anómalia*) et de désordre (*tarachè*). »<sup>6</sup>

Être raisonnable, c'est, pour le philosophe comme tel, avoir de la mémoire, c'est se souvenir de tout. Devant les côtés du réel bons et raisonnables, c'est ne pas oublier, négliger les mauvais côtés, mais opérer un rapprochement, une confrontation, d'où résultera, si l'on a d'un côté le mal et le désordre absolu, que le mauvais côté ne peut être aucunement annulé, compensé par l'autre, de sorte qu'il n'y a pas d'ordre raisonnable qui les englobe à la fois tous les deux. La totalité apparaît bien alors brisée et disparate, « pleine d'irrégularité et de désordre ». Et si ce qui ne comporte pas l'ordre constitutif de l'être et de l'essence n'est pas vraiment, la prétendue « réalité » n'a pas de véritable être : en langage énésidémién, elle n'est pas plus (*ou mallon*) qu'elle n'est pas, elle s'épuise dans l'apparence.

M. CONCHE,  
Université de Paris I.

6. Diogène Laërce, IX, 78. Cf. *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 153.