

## Borges et l'économie des idées

*“Il est vraisemblable que ces graves mystères puissent s’expliquer à l’aide des mots: si le langage des philosophes ne suffit pas, la multiforme Bibliothèque aura produit la langue inouïe qu’il faut, ainsi que les vocabulaires et les grammaires de cette langue” (J. L. Borges OC 1: 468).<sup>1</sup>*

---

### I. L’obscurité des archétypes

**A**rrêtons-nous d’abord à la manière dont l’écriture borgesienne détermine la valeur des énoncés philosophiques. Il est bien évident que ces énoncés sont en général, aux yeux de Borges, inséparables du *débat* qu’ils composent.<sup>2</sup> Non pas parce que la compréhension de ce débat fournirait le contexte spéculatif adéquat à la compréhension de chaque énoncé particulier, mais parce qu’on pressent qu’au cœur d’un tel débat se cache une valeur beaucoup plus profonde que celle de la compréhension. Borges ne dit pas autre chose lorsqu’il

---

<sup>1</sup> “Es verosímil que esos graves misterios puedan explicarse en palabras: si no basta el lenguaje de los filósofos, la multiforme Biblioteca habrá producido el idioma inaudito que se requiere y los vocabularios y gramáticas de ese idioma”.

<sup>2</sup> Dans la description des œuvres littéraires de Tlön, Borges fait jouer l’idée d’un critère capable d’exprimer ce qu’il y a de proprement philosophique en un texte : “Les livres sont également différents. Les livres de fiction embrassent un seul argument, avec toutes les permutations imaginables. Ceux qui sont de nature philosophique contiennent invariablement la thèse et l’antithèse, le pour et le contre rigoureux d’une doctrine” (“También son distintos los libros. Los de ficción abarcan un solo argumento, con todas las permutaciones imaginables. Los de naturaleza filosófica invariablemente contienen la tesis y la antítesis, el riguroso pro y el contra de una doctrina”. *Ficciones*. OC 1: 439). Les exposés de nature philosophique comptent ainsi avec la possibilité de la réfutation, une possibilité que les livres de fiction ignorent.

affirme qu'il a toujours estimé les idées philosophiques et religieuses "d'après leur valeur esthétique" et par "ce qu'elles recèlent de singulier et de merveilleux" (OC 2: 153). Mais une telle confession ne nous révèle pas encore en quel sens la valeur esthétique d'une idée procède de son appartenance à une discussion théorique. Comment penser cette genèse tout à fait singulière d'une valeur littéraire à partir de la langue des philosophes? Il y a évidemment à l'intérieur de tout débat spéculatif un principe que l'écriture borgesienne a su focaliser et déplacer, un principe qui serait déjà, indépendamment des énoncés qu'il anime, quelque chose de plus qu'un principe de compréhension du réel.

Borges lui-même nous donne le premier renseignement. Dans l'histoire des "débats" philosophiques, celui des platoniciens et des aristotéliens semble occuper un lieu de privilège. Toute discussion philosophique est donc "un moment de la polémique d'Aristote et de Platon" (OC 1: 580).

Coleridge observe que tous les hommes sont par naissance des aristotéliens ou des platoniciens. Les derniers pressentent que les classes, les ordres et les genres sont des réalités; les premiers, qu'ils sont de généralisations; pour ceux-ci, le langage n'est rien d'autre qu'un jeu approximatif de symboles; pour ceux-là, il est la carte de l'univers. (...) A travers les latitudes et les époques, les deux immortels antagonistes changent de dialecte et de nom: l'un est Parménide, Platon, Spinoza, Kant, Francis Bradley; l'autre Héraclite, Aristote, Locke, Hume, William James. Aux ardues écoles du Moyen Age tous invoquent Aristote, maître de l'humaine raison (*Convivio*, IV, 2), mais les nominalistes sont Aristote; les réalistes, Platon (OC 2: 96; cfr. 123).<sup>3</sup>

Cet antagonisme immortel, semble-t-il, ne porte que sur des formes de compréhension de l'univers. "L'histoire de la philosophie n'est pas un vain musée de distractions et de jeux verbaux; vraisemblablement, ces thèses correspondent à des manières de pressentir la réalité" (124).<sup>4</sup> Et

---

<sup>3</sup> "Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquéllos, es un mapa del universo. (...) A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro, Héráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James. En las arduas escuelas de la Edad Media, todos invocan a Aristóteles, maestro de la humana razón (*Convivio*, IV, 2), pero los nominalistas son Aristóteles; los realistas, Platón." (*Otras inquisiciones*. OC 2: 96, cfr. 123)

<sup>4</sup> "La historia de la filosofía no es un vano museo de distracciones y de juegos verbales; verosímilmente, las dos tesis corresponden a dos maneras de intuir la realidad".

pourtant, dans la mesure où elle n'affirme que de façon "vraisemblable" son interprétation de l'histoire de la philosophie, cette phrase typiquement bourgeoise ne réfute pas l'interprétation contraire, celle que considère la philosophie comme un simple jeu verbal. La philosophie habite cet espace intermédiaire entre la distraction pure et le sérieux d'une compréhension du réel. Mais comment définir plus exactement ce "jeu" absolument sérieux que composent les positions de Platon et d'Aristote? Au-delà des remarques précitées, Borges évoque quelques fois un moment très précis de la discussion aristotélicienne sur les difficultés de la doctrine des idées, à savoir l'allusion d'Aristote à l'argument couramment appelé "l'argument du Tiers Homme": en des termes platoniciens, il faudrait toujours postuler "*un autre archétype*" afin de justifier la ressemblance entre les hommes particuliers et l'idée de l'homme (OC 1: 255).<sup>5</sup> Mais il convient de se reporter en premier lieu au contexte du raisonnement aristotélicien.

Les passages de la *Métaphysique* d'Aristote concernant les apories du platonisme constituent l'exemple peut-être le plus ancien d'une critique de l'ontologie idéaliste d'après un principe d'économie de la pensée: d'une part, dans sa tentative de penser les substances sensibles à partir des substances idéelles, le platonisme ne fait rien d'autre que dupliquer le champ des substances que l'on voudrait précisément expliquer (*Mét.* 990b 1-8); d'autre part, comme on l'a vu, si l'idée désigne la forme partagée par les choses sensibles, l'on pourrait toujours postuler, à son tour, une autre forme commune, partagée cette fois par la chose sensible et l'idée (cfr. 991a 1-8; 1079a 34- b 4). Voilà le risque d'une pensée *en fugue* que le platonisme confirme dans la mesure justement où il ne cherche à le contenir qu'à travers un ensemble de "mots vides" et de "métaphores poétiques", notamment celle de la "participation" des choses sensibles à l'idée (991a 21-23). Depuis Aristote, la possibilité d'une ontologie est en quelque sorte liée à la production des "concepts" capables en même temps de simplifier le processus explicatif et de se substituer à ces métaphores. Mais cela veut dire aussi que la distinction entre un exposé conceptuel et un exposé poétique ou mythique, lorsqu'il s'agit des questions métaphysiques au moins, n'est jamais tout simplement l'opposition entre deux possibilités discursives par référence à une réalité donnée. L'idéal d'un exposé clair et rationnel relève strictement de l'introduction d'un nouveau critère économi-

---

<sup>5</sup> Mentionné par Aristote dans sa *Métaphysique* I. ix. 3-4 (990b 18) et XIII. iv. 8 (1079a 11-13), l'argument du Tiers Homme est plutôt développé à travers d'autres arguments; cfr. aussi les *Réfutations des sophistes* 178b 36-179a 10.

que: un principe d'équilibre entre le discours et le réel, principe capable d'interdire et de corriger tout excès de l'un sur l'autre.

Les arguments d'Aristote expriment ainsi autre chose que la simple démarche critique d'un système philosophique particulier par rapport à un autre. C'est pourquoi Borges peut dire que Platon lui-même anticipe l'objection aristotélicienne dans le *Parménide*, sans que cette anticipation détruise pour autant la "raison" de la pensée platonicienne (*OC 1*: 253n)<sup>6</sup>. La référence à l'argument d'Aristote tient à la reconstruction d'un problème qui préexiste et survit à toute critique, un problème secrètement commun à tout débat philosophique. Dans l'argument du Tiers Homme, observe Borges, Aristote utilise le même principe qu'il récuse dans le paradoxe zénonien d'Achille et de la tortue, le principe de la régression infinie. Ce principe, à son tour, s'avère "applicable à tous les sujets" (258): Lotze situe "les abîmes périodiques de Zénon" entre la cause et l'effet; Bradley, entre le sujet et le prédicat; Carroll, entre la deuxième prémisses et la conclusion d'un syllogisme (257); Saint Thomas affirme l'existence de Dieu comme clôture d'une régression virtuellement infinie de l'effet à la cause (256). La "polémique d'Aristote et de Platon" ne serait rien d'autre qu'une discussion concernant les principes fondamentaux de la pensée en général. Au-delà de toute prise de position en faveur de l'un ou de l'autre, au-delà aussi de l'éclectisme si facilement dénoncé chez Borges et du scepticisme qu'il lui-même professe, il importe notamment de rétablir la question concrète qui semble séparer ces philosophies, la différence d'ordre économique qui structure leur discussion.

Borges revient sur ce point à plusieurs reprises. Il reste à demander, cependant, en quel sens le principe "économique" de la critique aristotélicienne apparaît ici précisément déplacé, réinscrit dans une fonction nouvelle. Tout d'abord, on a vu qu'un tel principe joue maintenant un rôle heuristique plutôt que critique: la critique du platonisme illumine par la première fois la dimension économique de toute pensée métaphysique, en dénonçant la possibilité d'un débordement sémantique dont la pensée platonicienne n'est pas la seule victime. D'après "Histo-

---

<sup>6</sup> Cfr. Platon, *Parménide* 132ab,d- 133a. Borges semble dire que l'objection d'Aristote porte sur le caractère convaincant ou vraisemblable de la position de Platon: "telle la différence entre la raison et la conviction". Le même critère s'applique à la critique de Berkeley par Hume, selon laquelle "les arguments de Berkeley n'admettent pas la moindre réplique et n'entraînent pas la moindre conviction" (*OC 1*: 217). C'est peut-être aussi du point de vue de la conviction que le nominalisme et le réalisme s'opposent l'un à l'autre.

ria de la eternidad”, par exemple, les formes éternelles qui peuplent le ciel platonicien “sont aussi confuses que les créatures du temps”. “Fabriqués à l’image des créatures”, les archétypes “répètent ces mêmes anomalies qu’ils veulent résoudre” (OC 1: 358). Mais ces phrases ne suffisent pas à cacher une certaine sympathie pour le caractère “confus” des archétypes platoniciens et pour ce qu’ils continuent à rendre possible: un langage obscur qui n’a pas encore entièrement renoncé à la possibilité d’une régression métaphorique. C’est dans l’obscurité des métaphores que les entités se multiplient, comme dans l’univers nocturne du rêve ou de l’insomnie. En ce sens, Borges pourrait bien apprécier chez Platon ce qu’Aristote lui reproche, à savoir ce que les distinctions conceptuelles du platonisme demeurent liées aux confusions poétiques des doctrines anciennes, ces “muses ioniennes et siciliennes” mentionnées dans les pages du *Sophiste* (242d 8). Mais les obscurités des philosophes sont envisagées chez Borges selon d’autres critères que dans la métaphysique aristotélicienne. C’est d’abord, comme dans “Historia de la eternidad”, l’obscurité du temps et des choses temporelles. C’est l’intervalle du temps qui ne cesse pas d’interposer des “abîmes” zénoniens entre les idées aussi bien qu’entre les idées et les choses dès lors qu’elles sont exprimées<sup>7</sup>. S’il y a aussi, chez Platon et parmi les philosophes anciens, un langage obscur, c’est ce langage qui cherche à exprimer le rapport entre les idées et les choses, non pas seulement comme rapport logique mais bien comme passage, comme transition déjà “réelle” de l’idéal au sensible. A ce niveau, les métaphores ne sont pas des tentatives d’explication obscures qu’un langage conceptuel viendrait corriger ou régler. Elles expriment plutôt l’événement nu de cette transition de l’idée aux choses, bien que ce simple événement désigne aussi la possibilité d’une régression infinie.<sup>8</sup> Les métaphores ne sont pas, en général, des images opposées à des concepts. Il faudrait parler ici d’un développement métaphorique plutôt que des métaphores, développement qui affecte également les concepts lorsqu’ils cessent de répondre à un principe d’équilibre de la

<sup>7</sup> Dans cette interprétation, en effet, le “temps” qui obscurcit les archétypes platoniciens n’est pas proprement la dimension temporelle où les choses sensibles se situent, mais plutôt la succession infinie qu’elles révèlent dans l’événement de la nomination. Nous reviendrons sur ce point dans la note 19 de cet essai.

<sup>8</sup> La conception aristotélicienne de la métaphore, mentionnée au passage et d’une manière trop générale en *La historia de la eternidad*, exprime peut-être le critère dont Borges cherche à s’éloigner: “Aristote, comme l’on voit, fonde la métaphore sur les choses et non pas sur le langage” (*Historia de la eternidad*. OC 1: 382).

représentation à l'égard du réel.<sup>9</sup> De même, c'est en imposant au niveau conceptuel une économie "métaphorique" que l'écriture borgesienne ne cesse pas de présupposer la fugue de la pensée vers l'infini: un autre Dieu derrière Dieu, un rêve à l'intérieur d'un autre rêve. Borges explore les possibilités d'une pensée métaphysique à travers une claire conscience de ces débordements économiques, non pas pour les conjurer mais bien pour s'installer lui-même dans l'espace de cet excès.

D'un âge à l'autre, on l'a vu, le principe aristotélicien resurgit chez les philosophes nominalistes. Ainsi suivant Guillaume d'Occam, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Borges invoque "l'économie de la formule d'Occam", moins apparemment pour l'affirmer que pour la déclarer inutile, dans son écrit sur la théologie gnostique de Basilide (OC 1: 214) ainsi que dans l'essai sur l'"Ode à un rossignol" de John Keats (OC 2: 97). C'est la nécessaire incompréhension du poème de Keats, dit Borges, qui permet aux anglais "d'être Locke, d'être Berkeley et Hume". D'un côté, la formule d'Occam préfigure *l'esse est percipi* de Berkeley. De l'autre, le rossignol de Keats vole ou se pose au-dessus des rossignols concrets comme un archétype platonicien, d'autant plus "universel" en sa singularité extrême dans la mesure où il s'agit d'un archétype poétique, plongé dans l'infinitude d'une régression métaphorique. Le rossignol de Keats ne permet pas de "comprendre" les rossignols particuliers. Il *est* immédiatement les rossignols particuliers dès lors qu'il s'impose comme le chiffre d'une multiplicité infinie. De même dans "Una vindicación del falso Basílides", le principe d'Occam est rejeté au nom de la surabondance des entités médiatrices entre Dieu et le réel, non pas afin de comprendre l'univers à l'aide de ces entités et de "résoudre sans scandale le problème du mal", mais bien afin de fonder une hypothèse métaphysique qui est déjà en même temps littéraire:

La vertigineuse tour de ciels de l'hérésie basilidienne, la prolifération de ses anges, l'ombre planétaire des démiurges transtornant la terre, la machination des cercles inférieurs contre le *pleroma*, la dense population, bien qu'inconcevable ou nominale, de cette vaste mythologie, visent aussi la diminution de ce monde. Non pas notre mal, mais bien notre centrale insignifiance est énoncée en elles. Tout comme dans les

---

<sup>9</sup> D'après l'essai de Borges sur les *Kenningar*, on peut dire que c'est justement la métaphore comme figure, phénomène régulièrement lié au nom, à la fonction de dénomination, qui ne serait qu'une "découverte tardive des littératures", ultérieure à la simple application des mots composés, indiquant le dédoublement d'une image plutôt que la présence d'une entité concevable (cfr. *Historia de la eternidad*. OC 1: 380).

torrentueux couchants des plaines, le ciel est passionné et monumental, et la terre est pauvre. (OC I: 215)<sup>10</sup>

Il est évident que Borges situe d'emblée les développements de la théologie gnostique dans le cadre d'un *dualisme* philosophique. Les entités angéliques de Basilide ne sont pas proprement des principes médiateurs mais des valeurs idéelles impliquant la dévaluation du monde immédiat. La prolifération des figures métaphysiques ne se produit jamais "entre" une idéalité suprême et la réalité donnée, mais bien à l'intérieur du monde idéal. D'une certaine façon, l'interprétation choisie par Borges présuppose l'acceptation radicale des reproches aristotéliens: la multiplication des idées a lieu sur le plan de la "réalité" des idées, de manière que le nombre des formes idéelles s'avère finalement supérieur à celui des choses (*Mét.* 1078b 36); ainsi, "les arguments en faveur des idées détruisent les choses" dont l'existence l'on voulait justifier (990b 18-20; 1079a 14-16). En fait, on pourrait dire que le germe du principe nominaliste, que Borges mentionne ici en tant qu'opposé à l'hérésie gnostique, s'avance déjà dans une hypothèse d'Aristote, bien que celle-ci ne s'énonce pas encore comme une position philosophique définitive: la communauté entre les formes idéelles et les choses se laisse peut-être penser comme une communauté de "noms", un rapport d'homonymie (991a 6-9; 1079b 2-5). De même que la référence aux arguments d'Aristote est essentielle à la lecture borgesienne de Platon, la seule *mention* du nominalisme joue un rôle précis dans l'écrit sur Basilide: le nominalisme atteste l'excès du gnosticisme en s'y opposant<sup>11</sup>. Aristote et les nominalistes forment le miroir auquel les archétypes platoniciens – et leurs variations – reconnaissent la possibilité d'une régression infinie.

---

<sup>10</sup> "La vertiginosa torre de cielos de la herejía basilidiana, la proliferación de sus ángeles, la sombra planetaria de los demiurgos trastornando la tierra, la maquinación de los círculos inferiores contra el *pleroma*, la densa población, siquiera inconcebible o nominal, de esa vasta mitología, miran también a la disminución de este mundo. No nuestro mal, sino nuestra central insignificancia, es predicada en ellas. Como en los caudalosos ponientes de la llanura, el cielo es apasionado y monumental y la tierra es pobre".

<sup>11</sup> C'est peut-être pourquoi l'esprit "vindicatif" de cet écrit se dit par rapport à Basilide en tant que *faux*, d'une fausseté qui n'est pas seulement celle d'un nom, mais bien l'indice d'une opposition consciente à une vérité dogmatique. Le terme espagnol de "*vindicación*" est de toute façon ambigu, désignant en même temps la vengeance et la réhabilitation.

## II. Choses et noms. L'expérience de l'étonnement

Il ne suffit pourtant pas de dire que Borges lit la doctrine des archétypes au miroir des pensées d'Aristote et des nominalistes, comme si cette lecture au miroir n'était rien d'autre qu'une mise en rapport de deux opinions arbitraires. Il ne s'agit peut-être pas d'opposer le "réalisme" platonicien à un intellectualisme aristotélicien prolongé en nominalisme. D'un point de vue historique, évidemment, cette opposition n'est pas si immédiate. Au sein d'une critique de l'idéalisme moderne, le débat d'Aristote et de Platon se présenterait comme une discussion intérieure au réalisme, et le nominalisme comme le point de départ de l'idéalisme. Si cette interprétation est de toute façon étrangère aux intérêts de Borges, c'est peut-être parce qu'il conçoit les positions de Platon et d'Aristote comme des alternatives d'une métaphysique idéaliste. C'est déjà le cas des écoles philosophiques qu'il décrit en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius": au-delà des différences grammaticales entre les *Ursprachen* des hémisphères de Tlön, "les peuples de cette planète sont –congénitalement– idéalistes" (OC 1: 435). Sous une perspective analogue, le "débat" des aristotéliciens et des platoniciens sert plutôt à une explication de leurs principes idéalistes, explication qui décrit un *chiasme* plutôt qu'un rapport symétrique: d'un côté, la lecture aristotélicienne du platonisme présuppose que les formes idéelles de Platon sont des choses; de l'autre, une hypothétique réponse platonicienne à cette lecture impliquerait que les universaux aristotéliciens sont des noms. Au bout d'une première discussion, les antagonistes semblent avoir accepté chacun le reproche de l'autre sans pourtant se mettre d'accord. Le nominalisme d'Occam ne serait ainsi qu'une version de l'aristotélisme, bien que radicalisée à cause du débat avec le platonisme médiéval.

Porté à son terme ultime, le résultat d'un tel "chiasme" serait donc l'opposition –ce qui veut dire aussi en ce contexte l'articulation paradoxale– d'une pensée de l'*idée-chose* à une pensée de l'*idée-nom*, sans que ces pensées puissent déjà s'attribuer à des écoles philosophiques déterminées.<sup>12</sup> A ce point, les énoncés qui composent le "débat" des

---

<sup>12</sup> On sait de toute façon que le terme d'"idée" s'applique régulièrement à la "chose", par exemple, chez Berkeley, un auteur mentionné par Borges comme "l'apologiste le plus aigu" de l'idéalisme (*Otras inquisiciones*. OC 2: 144) et dont la stricte relation avec le nominalisme serait difficile à décrire ici. Le "nouveau principe" berkeleyen (*esse est percipi aut percipere*), que Borges invoque comme variation de la "formule économique" de Guillaume d'Occam, est inséparable d'une tâche philo-



aristotéliens et des platoniciens montrent autre chose que ce qu'il disent dans leur dimension historique. Ils ne se limitent pas à répondre aux questions courantes de l'histoire de la philosophie. Ou plutôt, au-delà de leur réponses concrètes à ces questions — celle du rapport de l'idéal au sensible, celle de la nature des universaux, etc. — ils s'avèrent liés à un problème plus élémentaire, le problème concernant le rapport de la chose à la chose nommée. Mais un tel problème revêt d'emblée la forme d'une collision entre des économies opposées: l'économie des choses et l'économie des noms. A l'égard d'un platonisme et d'un aristotélisme radicalisés, il faut bien remarquer que ce qui se "radicalise" c'est en chaque cas l'application d'un principe économique: principe de prolifération des idées sur le plan de leur réalité, principe de réduction de l'idée dans sa fonction de signification.

L'interprétation d'une telle collision en des termes "économiques" entraîne quelques conséquences qu'il conviendra de souligner. D'abord, s'il est vrai que Borges évite toute prise de position face à la discussion entre réalisme et nominalisme en tant que des réponses à des questions épistémologiques, il ne se limite pas non plus à transposer cette discussion dans un domaine esthétique ou stylistique afin de se décider alors par l'un ou par l'autre. Quand Borges, par exemple, déclare sa sympathie pour ce qu'il appelle l'écriture classique, l'écriture capable de "postuler" la surabondance du réel par rapport à une expression littéraire restreinte au minimum, il ne fait justement qu'affirmer la complicité des deux principes économiques. En disant moins, l'écrivain classique fait entendre plus, dans une sorte de *litote* généralisée. Le classicisme consisterait à admettre cette connivence entre l'économie du discours et l'économie du réel, alors qu'une procédure "romantique" voudrait toujours mettre le discours en accord avec un seul principe économique: celui du réel (cfr. "La postulación de la realidad" OC 1: 217). Présupposer "une réalité plus riche", c'est en vérité présupposer une "autre" économie.

Conséquemment, par-delà la simple distinction entre la chose et le nom, entre l'idée-chose et l'idée-nom, si nécessaire qu'elle soit à une gnoséologie, l'interprétation économique de cette opposition implique l'*incursion* de l'une dans l'économie de l'autre et, dès lors, une *surdé-*

---

sophique précise: la "transformation des idées en choses". Cfr. notamment les *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, III, le même texte qui, selon Borges, anticipe les réfutations de Hume (*Discusión*. OC 1: 253n). En toute rigueur, le nouveau principe affirme que "l'existence d'une idée consiste à être perçue" (*Principles of Human Knowledge*, I, 2, les italiques sont miennes).

termination de l'une par l'autre: c'est en tant qu'exprimées, c'est en tant que délimitées par l'articulation d'un nom que les choses se multiplient. C'est aussi ce que Borges observe, par exemple, en citant une certaine tentative de réfutation du monisme: "l'unité cosmique et la déclaration de cette unité sont déjà deux choses: ces deux et la déclaration de leur dualité sont déjà trois; ces trois et la déclaration de leur trinité sont déjà quatre" (256n). Voilà, encore une fois, la possibilité d'une régression infinie dont le philosophe pourrait facilement se dérober à l'aide d'une simple distinction entre la réalité des choses et l'idéalité des énoncés ou entre des types d'énoncés. Borges, inversement, retient la possibilité de la régression comme condition d'un paradoxe.

Mais cela veut dire aussi qu'il interprète le passage d'une série à l'autre selon un schéma qui n'est pas strictement celui de la représentation de la chose par un nom ou d'un état de choses par un énoncé. En effet, les variations proprement borgesiennes de ce motif semblent indiquer que l'"incursion" dans l'autre économie ne se produit qu'à condition d'une perte et d'un excès. Le nom de la chose devient à son tour une chose, mais il s'agit maintenant d'une chose inquiétante: le livre qui exprime le sens de l'univers ne fait partie de cet univers que comme un objet dépouillé de tout sens; les hypothèses du détective s'intègrent dans la trame d'un crime qu'il voudrait découvrir et qu'il ne réussit pas à empêcher; la carte démesurée d'un empire, ruinée par le soleil et par les hivers, est habitée par des animaux et des mendiants. En chaque cas, quelque chose s'est soustraite à une certaine économie sans pour autant s'insérer totalement dans une autre<sup>13</sup>. Comme dans l'histoire du *zahir*,

---

<sup>13</sup> En d'autres mots, la régression dont il s'agit ici ne correspond pas strictement à un modèle mathématique. Hector Yankelovich a remarqué quelque chose de semblable dans sa lecture de *La muerte y la brújula*, guidé par les références du récit: "Notre monde est, donc, la composition de deux labyrinthes, celui des quatre lettres imprononçables, et celui d'Achille et de la tortue, c'est à dire, du continu. L'hébreu et le grec. Le premier régit l'ordonnement des bibliothèques et des langues. Le second l'inaccessibilité de l'Autre. Leurs origines sont différentes, et rien ne prévoit ni n'annonce dans l'un la nécessité de l'autre. Mais pour des raisons certainement incalculables, ils président tous deux, l'un et l'autre, comme le dual dont le français manque, *both-beide-ambos*, les voies de nos destinées" (Yankelovich 93n). Il est évident que la figure de cette double détermination est aussi celle du chiasme: les deux labyrinthes se séparent au moment même où ils se rencontrent autour de cet événement surdéterminé qu'on appelle "notre destinée". Ce qu'il importe d'observer ici, c'est que la régression infinie, dès lors qu'elle comporte le passage d'un régime économique à un autre et la surdétermination de l'un par l'autre, ne se laisse pas définir selon un modèle unique. La régression est en quelque sorte limitée par l'ambiguïté de sa constitution. Une allusion indirecte à ce problème a donné lieu à

cette transposition entraîne l'effacement d'une valeur originaire aussi bien que l'impossibilité d'en établir une autre. Venu d'un univers de noms, le sujet borgesien porte avec soi une pièce de monnaie étrangère qu'il n'arrive pas à introduire dans l'univers des choses. Ou bien, à l'intérieur de cet univers, il ne cesse pas de trouver des pièces qu'il juge étrangères.

C'est à l'égard d'un univers de noms qu'il y a lieu à penser l'existence des "choses qui personne ne regarde, sauf le Dieu de Berkeley", "les couleurs de Turner quand les lumières sont éteintes", "l'autre corne de la licorne", "l'ombre de Sarmiento sur les trottoirs" (OC 2: 483), "les organiques lettres d'un volume que la nuit n'efface pas" (493). Penser ces choses n'est que les nommer, leur représentation possède la structure de la nomination. Mais la fidélité absolue à un tel univers ne serait qu'une fidélité poétique. Un poème total qui ne se compose que de noms, ce ne serait en vérité rien d'autre que la postulation utopique d'un univers sans économie: sans excès et sans défaut<sup>14</sup>. Aussi l'*aleph* exprime-t-il une utopie d'ordre poétique, un univers dérobé aux affections du temps, de la mort et de la négation. Un univers *inhabité*, si l'on admet que l'"économie" désigne ici, comme l'*oikonomia*, les lois de l'habitation, les lois de la maison. Le narrateur découvre l'*aleph* peu avant du démolissage d'une maison, la maison douloureusement dés habitée par Beatriz, la maison qui contient secrètement l'*aleph* (cfr. OC 2: 622ss). Les "choses qui personne ne regarde", dans le poème précité, survivent également dans une "maison qui est restée seule", dans une galerie aux lumières éteintes. D'une part, cette survivance est utopique. D'autre part, l'utopie d'un univers sans économie vient nous révéler, comme toute utopie, un phénomène concret, à savoir, plutôt que la séparation effective, la *séparabilité* des choses par rapport à une économie

---

notre article "Los dos infinitos de Borges": l'infini qui résulte de la subdivision d'une ligne déterminée ou d'un espace clos (le labyrinthe, la cité) ne cesse pas de se rapporter à l'infini de l'espace ouvert (le désert), indiqué par la progression indéfinie des contenus de la représentation (González 32-34).

<sup>14</sup> Parmi les impossibles essais économiques de Pierre Ménard — auteur qui voulait aussi, par exemple, "enrichir le jeu d'échecs en éliminant un des pions de la tour" —, Borges cite "une monographie sur la possibilité de construire un vocabulaire poétique de concepts qui ne seraient pas des synonymes ou des périphrases de ceux qui forment le langage courant, mais des objets idéaux, créés par une convention et destinés essentiellement aux besoins poétiques" (*Ficciones*. OC 1: 444). Au-delà d'une probable caricature du symbolisme, la monographie de Ménard enveloppe une vocation utopique peut-être plus générale, celle d'un langage qui autorise le poète de parler sans aucun appel à une économie distincte que celle de la construction poétique.

originale, leur capacité de se présenter, en vertu de la nomination, dans notre monde comme des objets inquiétants. Portée à un certain point, l'utopie décrit sa propre destruction, et ce n'est que dans ce travail de destruction que se produit l'expérience de l'inquiétant. D'où l'intérêt de signaler toujours, à côté de l'univers utopique, l'anticipation d'un échec ou la menace d'une décomposition. Les images de l'aleph ne cessent pas d'être réinscrites, ruinées, dans cette sorte d'anti-poème écrit par le cousin de Beatriz. D'un côté et de l'autre, dans la vision poétique de l'aleph aussi bien que dans la constitution anti-poétique de ce poème, il n'y a pourtant rien d'inquiétant. Entre ces deux points extrêmes, cependant, l'on reconnaît le double mouvement de l'inquiétude. Le narrateur descend vers l'aleph à la recherche d'une image adéquate à un certain nom, un nom auquel rien ne répond – pas même le portrait de Beatriz –, un nom excédé et comme effacé par l'économie des choses. On revient de l'aleph, ou bien les mains vides, ou bien débordé par un univers de noms. L'expérience centrale de ce récit n'est peut-être pas la vision de l'aleph, mais la double transposition qui rend cette vision à la fois possible et racontable. L'espace d'une telle expérience est donc l'espace d'une collision entre l'économie des noms et l'économie des choses, collision possible dans la mesure où les noms ne sont pas tout simplement ressemblés quelque part en dehors du monde (l'aleph), sans pourtant se réduire à une fonction strictement représentative (l'anti-poème).

C'est à l'égard de cette sorte d'expérience que Borges lit l'opposition entre le réalisme et le nominalisme. Mais il faut que chacune de ces positions révèle son côté proprement utopique afin que l'expérience mentionnée apparaisse, à son tour, au point de contact d'un double travail de destruction. On peut déjà remarquer cette procédure dans ce qu'on a appelé la critique borgesienne du nominalisme. "Funes el memorioso", comme l'a vu Stewart, prolonge un certain aspect de l'empirisme nominaliste lorsqu'il conçoit un univers composé d'impressions particulières (Stewart 78). Mais Borges exploite concrètement la dimension utopique d'une telle position, comme il est clair dans cette référence à Locke:

Locke, au XVII<sup>e</sup> siècle, postula (et réprouva) une langue impossible dans laquelle chaque chose individuelle, chaque pierre, chaque oiseau et chaque branche eût un nom propre; Funes projeta une fois une langue analogue, mais il la rejeta parce qu'elle lui semblait trop générale, trop ambiguë. En effet, Funes se rappelait non pas seule-

ment chaque feuille de chaque arbre de chaque bois, mais chacune des fois qu'il l'avait perçue ou imaginée. (OC I: 489) <sup>15</sup>

Tout d'abord, cette comparaison nous dit quelque chose sur la manière dont Borges "critique" le nominalisme. Locke rejette l'hypothèse d'un langage de noms afin de s'en tenir à un nominalisme philosophiquement possible. En ce sens, il la juge utopique. Quant à Funes, il rejette la même hypothèse parce qu'il ne la trouve pas assez exhaustive par rapport à sa propre expérience du monde. Ainsi cette expérience réalise-t-elle effectivement l'utopie nominaliste – l'utopie dont le rejet rend le nominalisme possible – et du même coup elle nie le nominalisme en tant que position philosophique. En rigueur, il ne s'agit pas de décrire la "philosophie" de Funes à l'aide d'une formulation nominaliste, mais de désigner une expérience qui rattache le principe du nominalisme à un processus de prolifération des idées, processus que le philosophe n'arrive pas lui-même à réduire dans les limites d'un "langage" de noms. Bien entendu, l'expérience de Funes réfute aussi le réalisme philosophiquement possible, si par réalisme l'on entend la présupposition des substances réelles, le repos des choses sur leur propre substantialité, ou bien sur la présence immédiate des donnés sensibles. Funes ne perçoit qu'un monde "instantané" et une "réalité infatigable". "Dans le monde surchargé de Funes il n'y avait que des détails, presque immédiats" (490). L'immédiateté est ici rendue impossible par l'infinitude de ce "presque".

Le réalisme et le nominalisme ne définissent une telle expérience que dès lors qu'ils sont portés, par l'effet de cette expérience paradoxalement constituée, au point où ils cessent de participer à un débat proprement philosophique. A ce point, le réel est autre chose qu'une réalité universellement valable, et le statut des noms est autre chose que le statut des universaux. Borges est utopiquement réaliste et utopiquement nominaliste, dans la mesure où chacune de ces positions ne s'oppose effectivement à l'autre qu'en détruisant son propre champ de vérification. L'expérience que Borges cherche ainsi à désigner n'a pas de lieu dans un univers pensé en des termes strictement réalistes ou nominalistes. Elle ne dispose pas de la simplicité d'un lieu. Cette expérience, s'il faut la définir, n'est rien d'autre que l'expérience du *dédou-*

---

<sup>15</sup> "Locke, en el siglo XVII, postuló (y reprobó) un idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio; Funes proyectó alguna vez un idioma análogo, pero lo desechó por parecerle demasiado general, demasiado ambiguo. En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado".

blement de chaque idée en une idée-chose et une idée-nom<sup>16</sup>. Le dédoublement est peut-être la condition de ce que Borges indique comme le but fondamental des métaphysiciens de Tlön: ceux-ci "ne cherchent pas la vérité ni même la vraisemblance: ils cherchent l'étonnement" (436). Les objets "étonnants" seraient, à leur tour, ceux dont la seule présence en affirme déjà le dédoublement.

### III. L'économie de l'incompréhensible

Il y a une raison au moins pour prévoir que cet "étonnement" ne coïncidera pas avec le *thaumázein* dont Socrate parle déjà dans le *Théétète* (155c 9 -d 3). Chez les Grecs, l'étonnement constitue l'origine même de la philosophie. Chez "les métaphysiciens tlönien", l'étonnement relève d'une tâche, il exige une recherche aussi attentive et rigoureuse que celle consacrée traditionnellement aux valeurs de la vérité et du vraisemblable. Si l'étonnement comporte toujours un certain rapport à l'inconnu, l'écriture borgesienne semble d'abord demander le renversement d'un tel rapport. Non que cette écriture doive simplement, si cela était possible, "produire" l'inconnu, proposer des entités nouvelles. Le renversement borgesien est en même temps plus subtil et plus profond que cela. Le renversement radical, comme le voyait aussi Bataille conformément à une autre "expérience", c'est de renoncer à une méthode qui "rapportait l'inconnu au connu", en faveur d'une pensée qui "rapporte le connu à l'inconnu" (Bataille 217).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Il faut considérer comme un dédoublement dérivé le phénomène que Borges mentionne en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*: "Des siècles et des siècles d'idéalisme n'ont pas manqué d'influer sur la réalité. La duplication d'objets perdus n'est pas peu fréquent dans les régions les plus anciennes de Tlön. Deux personnes cherchent un crayon; la première le trouve et ne dit rien; la seconde trouve un deuxième crayon non moins réel, mais plus adéquat à son attente" (*Ficciones. OC 1*: 439). Plutôt que l'effet d'une "influence" de l'idéalisme sur la réalité, ces phrases décrivent le principe constitutif de l'idéalisme au sens borgesien, le dédoublement essentiel à l'idée, l'objet "cherché" étant ici l'idée-nom, et l'objet "rencontré" l'idée-chose. La réfutation du matérialisme consisterait justement à récuser comme "une duperie verbale" l'utilisation des verbes *trouver* et *rencontrer* en tant qu'appliqués à un objet identique (437).

<sup>17</sup> C'est ce que Bataille appelait aussi, par opposition à une "économie restreinte", une "économie générale" (215n), *générale* dans la mesure où elle intègre, sous la figure d'un *rapport positif* au non-savoir, ce qu'une économie restreinte refuserait comme quelque chose d'extérieur au circuit du connu. Derrida a développé les conséquences fondamentales de cette distinction, d'autant plus importantes pour nous dès lors que sa lecture concerne justement la relation d'une écriture littéraire (celle

On peut interpréter de cette façon le lien de nécessité qui rattache l'écriture borghesienne à une argumentation rationnelle. La figure même de ce qui échappe à la compréhension se déploie chez Borges selon une certaine *rigueur*. C'est la tentative d'explicitier cette rigueur qui justifie, au moins pour une part, le ressourcement obstiné à la tradition philosophique, comme si l'on voulait signaler l'échec ou les irrégularités d'une pensée compréhensive là justement où celle-ci présuppose une structure conceptuelle. Les paradoxes de Zénon, la doctrine platonicienne des archétypes, l'immatérialisme de Berkeley, s'articulent dans l'écriture borghesienne comme de rigoureuses machines conceptuelles qui, loin de nous rapporter à la quiétude de l'idée, ne cessent pas de produire des figures inquiétantes. Et pourtant, si les irrégularités de la compréhension se montrent ainsi comme effectivement liées à une logique, ce n'est pas afin de les dénoncer comme des défauts prévisibles, mais afin d'en établir la genèse à partir de la plus solide volonté de compréhension. En effet, il ne s'agit pas tout simplement de reprendre la définition habituelle de la logique, celle d'une doctrine de la pensée et du pensable, afin d'expliquer les conditions dans lesquelles quelque chose se soustrait à toute pensée. Si l'on a utilisé ici le terme de "rigueur", il ne s'agit pourtant pas de la rigueur intérieure à une logique, mais de la rigueur d'un rapport économique: le rapport nécessaire de toute pensée à ce qui ne se laisse pas penser. On dirait que cette rigueur établit à son tour une "logique", mais sous la condition que celle-ci soit débordée en tant que doctrine sur les lois de la pensée et du pensable. Même quand Lacan conçoit une "logique du fantasme" et Deleuze une "logique du sens", l'usage tout à fait licite de ce mot présuppose, en chaque cas, une conception de la logique elle-même en tant que subordonnée à un principe économique plus général, un principe de *distribution* des matériaux sensibles plutôt qu'un principe de pensabilité ou de compréhension. De Freud à Lacan et de Nietzsche à Deleuze, il s'agit moins de comprendre immédiatement quelque chose que de détermi-

---

(celle de Bataille) et d'une pensée philosophique (celle de Hegel). En des termes de Derrida, la méthode proposée par Bataille implique "non pas réduction au sens, mais réduction du sens" (Derrida 393), "réduction affirmative du sens plutôt que position de non-sens" (394). Bref, "les prédicats ne sont pas là pour *vouloir-dire* quelque chose, pour énoncer ou signifier, mais pour faire glisser le sens, pour le dénoncer ou en détourner. Cette écriture ne produit pas nécessairement de nouvelles unités conceptuelles. Ses concepts ne se distinguent pas nécessairement des concepts classiques par des traits marqués dans la forme de prédicats essentiels mais par des différences qualitatives de force, de hauteur, etc., qui ne sont elles-mêmes ainsi qualifiées que par métaphore" (400).

ner d'abord le rôle de l'incompréhensible dans un certain jeu de forces, la mise en jeu de l'incompréhensible comme moment préalable à un travail de compréhension. C'est pourquoi la démarche orientée par cette distribution ne nous mène pas simplement de l'ordre d'une pensée logique vers la sphère apparemment plus vaste d'une pensée "herméneutique". C'est pourquoi l'impensable fait aussi autre chose que se présenter à notre contemplation comme un objet fascinant ou curieux, venu d'une forme de pensée différente et lointaine. Comme le disait Foucault au sujet d'un texte de Borges, celui de la classification des animaux dans "La langue analytique de John Wilkins"<sup>18</sup>: "le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre: l'impossibilité nue de penser *cela*" (Foucault 7). Impossibilité d'autant plus aiguë, justement, dès lors que "cela" qui se soustrait à la pensée n'est pas une figure isolée, un objet fantastique ou irréel, une créature indéfinible, mais bien le désordre total que chacune de ces entités menace d'établir précisément en tant qu'objet défini à partir d'un espace non-homogène, affecté d'une implacable tendance à la multiplication.

La monstruosité ici n'altère aucun corps réel, ne modifie en rien le bestiaire de l'imagination; elle ne se cache dans la profondeur d'aucun pouvoir étrange. Elle ne serait même nulle part présente en cette classification si elle ne se glissait dans tout l'espace vide, dans tout le blanc interstitiel qui *sépare* les êtres les uns des autres. (...) ...c'est serait le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans loi ni géométrie, de l'hétéroclite. (7-9)

Aucune "utopie" ne se stabilise autour de l'impensable, dans la mesure où chacune de ses figures présuppose déjà une "hétérotopie" infinie (9), une multiplication de l'espace où les choses les plus étranges semblent coexister avec nos représentations communes. L'utopie étant le principe d'une duplication de l'espace, la délimitation d'un monde immédiatement compréhensible par rapport à ce qui n'a pas de place dans ce monde, l'opposition du réel à l'impossible, l'hétérotopie vient marquer

<sup>18</sup> "...les animaux se divisent en (a) appartenant à l'Empereur, (b) embaumés, (c) apprivoisés, (d) cochons de lait, (e) sirènes, (f) fabuleux, (g) chiens en liberté, (h) inclus dans cette classification, (i) qui s'agitent comme des fous, (j) innombrables, (k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, (l) et caetera, (m) qui viennent de casser la cruche, (n) qui de loin semblent des mouches". ("...los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas" (*Otras inquisiciones*. OC 2: 86).



l'excès de ce geste de limitation en signalant le caractère immédiat de tous les possibles. Or, l'idée même d'une "hétérotopie", l'idée d'une multiplication inutile des espaces, indique la présence d'un critère de distribution des êtres qui l'emporte sur tout critère positif de compréhension.

La distinction foucaultienne entre l'utopie et l'hétérotopie correspond sans doute à la différence entre la consolidation de l'utopie elle-même et la destruction de l'espace utopique, deux moments dont Borges, comme on l'a vu, présente régulièrement l'articulation. En ce sens, bien que d'une manière indirecte, les concepts d'utopie et d'hétérotopie impliquent déjà une distinction d'ordre économique dans ce qui concerne la valeur assignée à l'incompréhensible. Du côté de l'utopie, ce qui se soustrait à la compréhension immédiate possède une valeur propre en vertu justement de cette soustraction. Du côté de l'hétérotopie, l'incompréhensible interrompt sans cesse le circuit des choses compréhensibles au point où il ruine l'espace de leur représentation commune. L'utopie comporte toujours la possibilité d'une orientation de la pensée *vers* ce qui échappe à toute pensée. Cette orientation, même si elle ne permet pas de dépasser effectivement l'espace de la représentation immédiate, décide au moins la constitution d'un *ordre* intérieur à cet espace. Quant à l'hétérotopie, elle interdit précisément cette organisation téléologique des représentations par rapport à une valeur extérieure. L'hétérotopie produit sa propre "carte" idéelle, mais celle-ci ne s'applique pas à la compréhension d'une représentation déterminée en fonction des objets déjà connus. En ce sens, ce qui échappe à ma propre pensée possède déjà une place définie à l'intérieur d'un ordre hétérotopique: je peux bien le localiser dans une carte, mais cette localisation ne s'accompagne pas d'une compréhension effective. Pour en donner un exemple cher à Borges: je peux déterminer le "lieu" de Dieu par rapport à l'homme, *mais* aucune expérience de compréhension ne m'empêche de penser ce lieu comme un lieu vide.

Le schéma utopique, l'utopie elle-même, ne se soutient que dans la mesure où ce "mais" ne s'articule pas. Dès lors qu'elle renonce à la localisation, l'utopie évite aussi l'échec de la compréhension. C'est ainsi que les utopies, comme l'écrit Foucault, "consolent" tandis que les hétérotopies "inquiètent" (9). Mais si l'on parle ici d'une "ruine" de la représentation, c'est parce que cette inquiétude est inséparable du *pathos* d'une consolation brisée, et que l'hétérotopie ne s'impose que comme altération d'une économie utopique. Le "mais" désigne l'élément crucial. La représentation ruinée n'est rien d'autre que la représentation

que l'utopie proclame comme essentielle, une "Carte Démesurée" dressée en vue de s'orienter vers l'irreprésentable. Ainsi, la représentation du "tout" d'un empire comme valeur utopique dans la célèbre fiction borgesienne "De la rigueur de la science" (OC 2: 225). C'est par là que Louis Marin peut interpréter la ruine de la représentation comme un moment intérieur à la représentation utopique: "Le travail de l'utopie est aussi dans sa *ruine*, dans sa déconstruction" (Marin 48). Si l'utopie borgesienne n'est pas exactement une utopie philosophique, si l'utopie de Funes n'est pas identique à l'utopie de Locke, c'est évidemment parce que Borges nous présente déjà une utopie "travaillée", infiniment liée à un espace hétérotopique par les avatars de l'écriture. En quelque sorte, c'est le régime idéal de l'hétérotopie, c'est l'anticipation littéraire de la ruine de la représentation qui nous permet de voir comme utopie ce qui se présenterait, en d'autres conditions, comme la démarche positive d'un savoir. C'est ainsi que les cartographies borgesiennes et leur fonction conjecturale, comme l'a vu Almeida, accusent une certaine "irrégularité" par rapport au dessein d'une "orientation" de la pensée: elles ne visent pas la certitude d'un savoir, pas même le caractère vraisemblable d'une représentation, mais bien une inquiétude fondamentale, "la vibration poétique qui précède l'affirmation" (Almeida 21, 22). En effet, si l'hétérotopie peut "localiser" l'incompréhensible sans que celui-ci se prête pour autant à une compréhension plus vaste, il faut rappeler qu'une telle localisation relève d'un travail d'écriture qui se déclare "poétique".

On comprend pourquoi ces deux aspects, la constitution d'une cartographie rigoureuse et le constat de son inutilité, surdéterminent chacun de sa part la signification du discours philosophique. La philosophie, même celle de Borges, ne cesse pas d'osciller entre la consolation et l'exaspération d'une inquiétude: "Nier la succession temporelle, nier le moi, nier l'univers astronomique, ce sont des désespoirs apparents et des consolations secrètes" (OC 2: 149). Ce serait pourtant méconnaître la profonde complicité de ces deux dimensions que d'interpréter leur rapport selon la dynamique de la désillusion. On ne peut dire qu'un désespoir "apparent" retombe dans une consolation "réelle", et que les évidences du réalisme triomphent finalement sur les images d'une faible utopie. La consolation elle-même provient de l'utopie, elle présuppose la structure de l'illusion, elle propose une utopie "autre" que celle du désespoir. On ne peut dire que la consolation oppose tout simplement la réalité compréhensible aux figures incompréhensibles de la fantaisie. La consolation et le désespoir s'opposent et s'articulent, en tout cas, comme deux régimes concernant le rapport à l'incompré-

hensible. Ils délimitent l'espace de la mise en jeu de l'incompréhensible, l'espace où les utopies se déconstruisent ou se laissent "travailler" en hétérotopie.

Dans cet espace, cependant, si l'on voit la tâche de la pensée comme une tâche de compréhension ou d'explication, la philosophie ne "pense" pas. Dans la mesure où le discours philosophique se laisse articuler dans le texte borgesien, il est évident que Borges se rapporte à cette dimension dans laquelle la philosophie *pense sans penser*. Mais cet oximoron mérite d'être interrogé. Floyd Merrell nous parlait plus exactement d'un "penser qui ne va pas accompagné d'un processus de pensée" (Merrell x). Maurice Blanchot, écrivant sur Musil et justement par référence à "l'expérience de l'autre état", disait quelque chose de semblable:

Il [Musil] conçoit précisément que, dans une œuvre littéraire, on puise exprimer des pensées aussi difficiles et d'une forme aussi abstraite que dans un ouvrage philosophique, mais à condition qu'elles ne soient *pas encore* pensées. Ce "pas encore" est la littérature même, un "pas encore" qui, comme tel, est accomplissement et perfection. (Blanchot 182)

Au-delà de leurs différences contextuelles et d'inspiration, ces deux textes se rencontrent en la description du même phénomène: une pensée peut toujours être "exprimée" indépendamment du "processus" idéal auquel il se constitue, l'"accomplissement" de l'expression n'étant pas identique à l'accomplissement du processus idéal. Il y a en ce rapport de la littérature à la pensée, évidemment, autre chose qu'une simple citation ou mention d'une idée philosophique, autre chose que la réinscription d'une pensée dans un "autre" processus de pensée. La littérature, ce que Blanchot appelle ici la littérature et la littérature telle que Borges l'exerce, fait quelque chose de plus que s'en servir d'une pensée donnée afin d'exprimer ses propres pensées. Elle commence plutôt par différer le moment de la pleine constitution d'une pensée propre. Le mot de littérature ne désigne pas une manière de penser irréductible à celle de la philosophie, mais bien un moment de la pensée que la philosophie elle-même présuppose: celui de l'expression suffisante d'une idée avant que celle-ci soit proprement affirmée comme pensée véritable.

Pour ce qui concerne l'"accomplissement" non-conceptuel de cette expression, Borges nous donne, comme on l'a vu tout au début, une indication très précise: l'on peut estimer les idées philosophiques "d'après leur valeur esthétique" (OC 2: 153). Par-delà la suffisance de la forme conceptuelle, comme Blanchot écrit aussi par rapport à Musil, il y a "la

splendeur suffisante qu'on nommait jadis beauté" (Blanchot 183). Si cette position n'est pas, dans le cas de Borges, celle d'un esthétisme absolu, c'est parce que la valeur esthétique des idées est ici mesurée d'après un critère spécifique: le caractère inquiétant de ces idées, "ce qu'elles recèlent de singulier et de merveilleux" (OC 2: 153). Le point décisif n'est pas la beauté elle-même, mais la "vibration poétique" qui la rend possible. Il ne s'agit pas de ramener l'expression à une forme esthétique préalable à la forme conceptuelle, apparemment plus simple, plus immédiate, mais de se résister d'abord à la forme conceptuelle afin qu'une certaine valeur esthétique puisse surgir en tant qu'effet secondaire de cette résistance. L'oscillation poétique ne se définit que par référence aux affirmations idéelles qu'elle évite, puisqu'elle les évite précisément en les énonçant. La "valeur esthétique" dont nous parle Borges n'est rien d'autre que la valeur esthétique de la perplexité, valeur qui s'établit par l'allusion à des pensées contradictoires. Le "processus" dont les pensées sont séparées et exclues, c'est en vérité un processus de stabilisation de la pensée, non seulement en vertu de la croyance d'un sujet déterminé, mais essentiellement par la référence à un principe extérieur à l'expression elle-même, une valeur u-topique permettant de penser en même temps la logique de ce qu'on pense. Une pensée qui ne pense pas, une pensée qui ne pense pas encore, c'est une pensée incapable de penser son propre mouvement à partir d'une certitude extérieure à ce mouvement. Séparée de tout processus de stabilisation, cette pensée ne se pense pas elle-même comme totalité. Elle est constamment absorbée par chacun de ses énoncés, et pourtant fascinée en même temps par chacun de ses objets dans la mesure où ceux-ci ne se donnent que dans l'espace ouvert par ces énoncés.

C'est pourquoi l'estimation esthétique des idées, dit Borges, répond à un "scepticisme essentiel" (OC 2:153). Scepticisme qui ne se réduit pas, bien entendu, à la suspension du jugement subjectif à l'égard d'un énoncé déterminé, mais qui consiste plutôt en la négation de toute garantie idéelle extérieure aux énoncés. Par rapport aux débats philosophiques, l'écriture borgesienne jouit évidemment de toutes les prérogatives du scepticisme, mais elle ne renonce pas non plus aux *principes* qui déterminent ces débats. Elle retient la valeur productrice de ces principes sans adhérer aux systèmes qu'ils fondent. Les métaphysiciens de Tlön, dit Borges, "savent qu'un système n'est pas autre chose que la subordination de tous les aspects de l'univers à l'un quelconque d'entre eux" (OC 1: 436). Si le système n'arrive jamais à se constituer,

cependant, c'est parce que cette totalisation des "aspects" de l'univers est impossible<sup>19</sup>. Plus exactement, elle ne serait possible qu'à partir d'un principe utopique, extérieur à l'univers qu'il organise. Dès lors, l'impossibilité d'un système strictement philosophique, l'impossibilité d'une pensée pensante, présuppose chez Borges un mouvement complexe. En fait, l'écriture borgesienne exige que la valeur utopique soit à la fois affirmée et ruinée, posée comme principe d'une pensée et, tout de suite, intégrée dans le cours régressif d'une autre pensée, subordonnée à un autre principe. Là encore, c'est le "débat" de l'idée qui empêche la totalisation d'une pensée. Non pas le débat des écoles philosophiques, bien entendu, mais le débat intérieur à l'idée, la différence de valeurs qui est son secret et qui, portée à sa limite, déborde la position unilatérale de chaque pensée.

Darío González  
Søren Kierkegaard Forskningscenter

---

<sup>19</sup> C'est là où s'articule le problème de la temporalité: "Il faudrait même rejeter la phrase *"tous les aspects"*, car elle suppose l'addition impossible de l'instant présent et des passés" (*Ficciones. OC 1*: 436). Si la négation de la succession temporelle, cependant, se présente souvent comme une décision fondamentale de la "pensée" borgesienne, ce n'est que parce que cette négation enveloppe la négation de la matière et de l'esprit en tant que des principes capables de justifier l'unité des représentations, c'est à dire la subordination des idées à un élément extérieur à la dynamique de l'idée. C'est pourquoi Borges situe sa "réfutation du temps" dans la ligne d'un approfondissement de l'idéalisme philosophique (cfr. *Otras inquisiciones. OC 2*: 135-149). En revanche, il ne rejette pas le principe de la succession quand ce principe lui permet de penser *une régression interne à l'idée-chose*. Ainsi, la réfutation borgesienne du temps se déclare "compatible" avec la proposition selon laquelle "tout présent où quelque chose arrive est aussi une succession" (142). La succession ici ne fonde aucune unité. Elle exprime au contraire la rupture d'une unité, en postulant un "présent" surdéterminé par la structure complexe de l'événement (non le présent pur, mais "le présent où quelque chose arrive"). C'est aussi par référence au caractère inquiétant et irréductible d'une telle rupture que la simple "négation" de la succession temporelle se montre finalement comme un "désespoir apparent" qui recèle une "consolation secrète", alors que l'antithèse de cette négation ("le monde, malheureusement, est réel; moi, malheureusement, je suis Borges") ne relève pas moins de la consolation que du désespoir. En rigueur, la méditation finale de la "Nouvelle réfutation du temps" confirme la structure régressive du présent pour ce qui concerne l'instant où se situe le "moi" apparemment réel: "Le temps est donc la substance dont je suis formé. Le temps est un fleuve qui m'entraîne, mais moi je suis ce fleuve" (149). Là aussi, le "mais" et le "*and yet, and yet...*" de Borges ne se limitent pas à exprimer le passage –prétendument sceptique– d'une position philosophique à l'autre, par exemple le passage de la négation à l'affirmation du temps; ils désignent plutôt l'oscillation intérieure à chaque position.

---

## Bibliographie

- Almeida, Iván. "Conjeturas y mapas. Kant, Peirce, Borges y las geografías del pensamiento". *Variaciones Borges* 5 (1998).
- Aristotle. *Metaphysics*. London: Heinemann, 1969.
- Bataille, Georges. *Méthode de méditation. Œuvres complètes V*. Paris: Gallimard, 1973.
- Berkeley, George. *The Works of George Berkeley*, ed. Luce & Jessop. London: Thomas Nelson, 1948-57.
- Blanchot, Maurice. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959.
- Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. 4 vol. Barcelona: Emecé, 1989-1997.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- Derrida, Jacques. "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve". *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- González, Darío. "Los dos infinitos de Borges". Kaminski, G. (éd.) *Borges y la filosofía*. Buenos Aires: UBA, 1994.
- Marin, Louis. "L'utopie de la carte". *Variaciones Borges* 5 (1998).
- Merrell, Floyd. *Unthinking Thinking. Jorge Luis Borges, Mathematics, and the New Physics*. West Lafayette: Purdue University Press, 1991.
- Plato. *Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Stewart, Jon. "Borges' Refutation of Nominalism in 'Funes el memorioso'". *Variaciones Borges* 2 (1996).
- Yankelevich, Hector. "La boussole de la mort. L'écriture du crime". *Variaciones Borges* 5 (1998).