

JEONG Sun-Baek

Science du Milieu
(Philosophie du Milieu)

Thèse présentée et soutenue publiquement le 22 janvier 2016
en vue de l'obtention du doctorat de Esthétique
de l'Université Paris Ovest Nanterre La Défense

sous la direction de M. François LARUELLE

Jury :

Président du jury :	M. Alain ROCHER	Directeur d'Etudes, EC Pratique des Hautes Etudes
Rapporteur du jury :	M. Serge VALDINOC	Maître conférence retraité, Université Reims Champagne Ardenne
Directeur de thèse :	M. François LARUELLE	Professeur émérite, Université de Paris Ovest Nanterre la Défense

Science du Milieu
(Philosophie du Milieu)

Science of the Middle
(Philosophy of the Middle)

Remerciements

Il y a des moments où l'on se rend compte de la déficience des mots. C'est le cas où je dois remercier le directeur de ma thèse F. Laruelle qui est le précurseur de la Science du Milieu. Il a embrassé ma lenteur causée par une maladie grave au cours de mes études d'une grande générosité avec la philosophe Anne-Françoise Schmid.

Je ne pourrai jamais oublier les cours de l'école de la philosophie internationale qui se sont passés en pleine sérénité à la lueur de la lune dans l'établissement du ministre des études supérieures, et aussi au lycée Henry IV tous les vendredis soirs, comme si l'on était dans un temple bouddhiste dans une vallée de la montagne lointaine. En me laissant emporter par le vent, je sentais que la brise et le chatouillement des ruisseaux y participaient aussi.

Ensuite, je voudrais remercier sincèrement les jurés de ma thèse. M. S. Valdinoci m'a conseillé un cheminement d'une pensée propre pour l'avenir de la Science du Milieu. Et M. A. Rocher a corrigé des erreurs et aidé à résoudre des problèmes techniques au cours de la transcription phonétique des termes orientaux. Je voudrais remercier aussi Trevor et surtout Evelyne qui a corrigé l'expression française. J'aimerais également remercier de tout mon cœur en retenant des larmes aux yeux, ma famille et Paul qui m'ont toujours encouragé et soutenu malgré une très longue attente.

En annexe de ces remerciements, je voudrais dire que ma thèse malhabile et immature est faite plutôt comme un signe de remerciement envers mon directeur et mon entourage, car je ne pourrai pas partir avec quiétude sans rien leur témoigner. Si jamais les gens ont pleuré à cause d'un retard pour exprimer leurs

remerciements, ils comprendront mieux mes sentiments repentis.
Surtout ceux qui ont été presque devant la porte de l'au-delà.

Résumé

Au début du nouveau millénaire, aujourd'hui même, nous entendons sans cesse de part en part des clameurs sur la lutte entre les philosophies et entre la science et la philosophie, et des nouvelles sur la fin de la philosophie au pire.

C'est pourquoi nous devons rechercher une Science radicale et universelle sans hiérarchie, ni primauté sur les autres. Or, dans les philosophies de la Différence contemporaines, l'autorité de la Différence comme l'invariant philosophique s'installe subrepticement dans l'immanence qui retombe dans la transcendance métaphysique. Le cercle vicieux de la dualité transcendante y continue au nom du retour éternel, de la répétition, du chiasme du logos, et puis du Vide. Il semble que l'errance de la pensée contemporaine nous ramène à l'absurdité aporétique.

En l'occurrence, F. Laruelle nous démontre une pensée du Milieu apaisant la dépression et le tourbillonnement de la pensée contemporaine. La non-philosophie dont le Milieu immanent parvient à la Science générique plus universelle comme avant-première. Du coup, cette Science générique forgée de la non-philosophie est sobre, mais libre à la force de l'immanence de l'Un ou/et de la Vision-en-Un.

Par ailleurs, par les recherches et les expérimentations de la pensée du Milieu en Asie : le *Vide*(*śūnyatā*, 空性 Kongxing) dans la théorie de *Zhongguan*(中觀, Madhyamaka) comme la *Vision-en-Milieu* de Nāgārjuna, le *Zhenru*(眞如 tathatā) de *Weishi*(唯識 vijñāna-mātrāta) comme l'Un et la *Vision-en-UN*, et puis le *Yixin*

ermen(一心 二門) comme la Dualité unilatérale dans *Dacheng qixin lun*(大乘 起信 論), nous pensons plus profondément au Milieu immanent et transcendantal comme Milieu-en-Un. Si bien que nous pouvons atteindre une Science du Milieu rigoureuse en vertu de la rencontre de la Science générique et des pensées du Milieu en Asie.

Par conséquent, nous pratiquerons la Science du Milieu universelle à travers la Détermination de l'Homme en-dernière-instance ou de l'Homme-en-personne. La Détermination-en-dernière-instance consiste dans le Milieu-en-Un, la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un, ou de la Vision-en-Milieu-en-Un.

Mots-clés : Un(眞如 ; Réel), *Vide*(空性 ; Immanence), Milieu-en-Un, Dualité unilatérale(一心 二門), Vision-en-Milieu (-en-Un), Homme-en-personne, Détermination-en-Milieu.

Abstract

As the new millennium dawns, there is a growing debate about the conflict between philosophies and between science and philosophy, and even about the end of philosophy itself.

For this reason, we must seek out a radical and universal science that does not claim hierarchical importance or primacy over the others. Yet in the contemporary philosophies of *Difference*, the overriding importance of Difference as the philosophical invariant finds its place in the theory of immanence and, in juxtaposition, metaphysical transcendence. The vicious circle of the transcendent duality persists here in the name of the eternal recurrence, repetition, the chiasmus of the logos, and Emptiness. It would appear that the meanderings of contemporary thinking about these matters is leading us towards aporetic absurdity.

In this regard, F. Laruelle demonstrates one thought of the *Middle*, which alleviates the depression and chaos of contemporary thinking. (Non-)philosophy, such as the *immanent Middle*, manages to make Generic science more universal as an *avant-première*. Generic science carved out from non-philosophy is sober, but free from the power of *immanence of One* or *immanence of the Vision-in-One*.

Besides, through the research and experimentation of the thinking of the Middle in Asia – *Emptiness*(*sūnyatā*, 空性 Kongxing) in the theory of *Zhongguan*(中觀 Madhyamaka), the *Vision-in-Middle* of Nāgārjuna, *Zhenru*(真如 tathatā) of *Weishi*(唯識 vijñāna–mātrāta), such as the One or the Vision-in-

One, *Yixin ermen*(一心 二門) and the *Unilateral Duality* in *Dachen gqixin lun*(大乘 起信 論) – we now consider more clearly the immanent and transcendental Middle as the *Middle-in-One*. This enables us to attain a rigorous science of the Middle thanks to the coming together of Generic Science and the thinking of the Middle in Asia.

As a result, we will be able to practice the universal Science of the Middle through the *Determination of the man in-the-last-instance* or the *Man-in-person*. The *Determination-in-the-last-instance* takes on board the notions of the *Middle-in-One*, the *Unilateral Duality* of the *Vision-in-Middle* and of the *Vision-in-One*, or of the *Vision-in-Middle-in-One*.

Key words : One(眞如 ; Real), Emptiness(空性 ; Immanence), *Middle-in-One*, *Unilateral Duality*(一心 二門), *Vision-in-Middle* (in-One), *Man-in-person*, *Determination-in-Middle*.

Table des matières

Remerciements.....	4
Résumé.....	6
Table des matières.....	10
I .Introduction : Chaos.....	13
i . Du moderne trop fort et éblouissant à gérer en Asie / 1 3	
ii . Du postmoderne vertigineux en Asie / 18	
II . De la Différence a priori et transcendantal	28
i . La Différence : machine philosophique / 28	
ii . La Différence : auto-machine différentiale / 33	
iii . Le mécanisme de la Différence / 35	
iv . La Différence et la dialectique / 42	
III. Milieu philosophique : recherche et expérimentation de la théorie du Milieu en Occident.....	48
i . Milieu idéalisant et absolu comme Différence absolue / 49	
ii . Milieu retraits comme l'Un / 50	
iii . Milieu répétitif et transcendantal / 56	
iv . Exploration restreinte de la voie du Milieu / 60	
v . Milieu-devenir a priori comme non-lieu, mais déjà divisé / 69	

IV. Procession de la théorie du Milieu en Asie.....76

- i . Théorie de *Zhongguan*(中觀 Madhyamaka) / 79
 - i – 1. La théorie de la substance infinitésimale / 82
 - i – 2. Théorie de *satya dvaya*(二諦 erdi) / 86
 - i – 3. De l’usage du langage de par le *Zhongguan*(la Vision-en- Milieu) / 92
- ii . Théorie de *Weishi*(唯識 vijñāna-mātrāta) / 99
- iii . Le Milieu du non-agir(無爲 *wuwei*) du *Dao* (道) et du *Zen* / 111

V. Identification de la non-philosophie avec la pensée du Milieu-en-Un122

- i . La non-philosophie comme la pensée du Milieu-en-Un / 122
- ii . La non-philosophie comme post-déconstruction / 139
- iii . De la Vision-en-Milieu-en-Un) / 141
- iv . Du Milieu-en-Un / 150
- v . De l’homme comme Dernière instance ou Identité du Milieu immanente / 163
- VI. Du langage-en-Milieu-en-Un / 167

VI. Science Générique forgée de la non-philosophie.....177

- i . Du Milieu-en-Un (de) Homme-en-personne / 179
- ii . De la Généricité (du) générique / 181
- iii . Le Réel générique / 187
- iv . Nirvana et Transmigration (la dualité générique) / 191

VII. De la Science générique à la Science du Milieu.....197

i . Théorie du Milieu-en-Un / 197

ii . L'Homme, l'Identité du Milieu-en-Un / 204

iii . La Science du Milieu et la Philosophie du Milieu / 212

I . Introduction : chaos

**i . Du moderne trop fort et éblouissant à gérer
en Asie**

On rêvait autre fois en Orient (l'Inde et les pays extrême-orientaux) d'une utopie qui se situe probablement à l'Ouest lointain immesurable, terrain mystique que l'on ne connaît pas comme une mer à la fois tranquille et paisible, mais avec des vagues sans fin ni cesse. L'utopie où il n'y a pas de vie, ni de mort, ni de souffrance, et où plein de sérénité demeure en toute quiétude au-delà du monde.

Etant donné que l'on attendait très longtemps, plus de deux fois mille ans, le vent occidental comme un rayon de soleil crépusculaire y est arrivé de compagnie avec la modernité dorée à la lumière de la raison. De plus, la modernité étrange s'est fortement équipée des sciences qui peuvent assurer les savoirs comme mathématiques rigoureuses, et surmonter l'instabilité de la sensibilité et de l'expérience, à savoir du vécu.

Les Indiens, les Chinois et leurs voisins sont poussés par une passion aveuglante vers la lumière de la raison venue de l'Occident jusqu'à tant qu'ils perdent leurs identités, traditions et encore leurs âmes, sauf quelques réactions par orgueil. Ils voulaient les échanger contre la modernité blanche. Cette dernière leur apparaissait comme une échelle de corde et une machine ailée pour le dégrisement du monde larvaire et illusionnant. Ils ont conçu des espérances d'être rationnels, scientifiques et forts, c'est-à-dire aussi modernes que les Occidentaux

Par ailleurs, la modernité, qui a paru étrangement et brusquement comme un mirage pendant les colonisations de l'Asie par les empires occidentaux, leur faisait penser parfois à quelque chose comme Janus malgré leur rêve attendu. Mais, elle avait une force fascinante et irrésistible autant que si elle était leur dernier sauveur.

La révolution copernicienne n'a pas dit que la terre n'est pas le centre du cosmos, mais a touché également la grande fierté des Chinois se considérant comme les seuls civilisés uniques au centre du monde depuis toujours. Quelle chute vertigineuse quelque part de

l'univers au-delà de la terre ! Comme une machine enchaînée par la nécessité dans le temps et l'espace absolus, l'univers de Newton paraissait plus rationnel que le monde bouddhique ramifié de dix directions. L'univers de Newton avait d'ailleurs l'air plus simple et évident que celui de *Rta* (cours de nature dans la littérature de *Veda*) et de *Yi* (易 mutation – il fait le rôle de l'axe central des racines fasciculées de toute la pensée chinoise traditionnelle, surtout du Confusionnisme et du Daoïsme), puisque le monde de *Rta* et de *Yi* n'est pas subordonné à la causalité nécessaire, mais il est apparemment paradoxal. Il a paru que la logique linéaire dévoile la structure de la nature et le système de l'être beaucoup plus facilement que celle de *Yi* (易), de *Da* (道 voie de Daoïsme) et de *Kong* (空 vide de Bouddhisme).

La raison distincte et claire de Descartes a persuadé les Indiens que la conscience peut assurer l'ego insoupçonnable (comme sujet indépendant des autres) auquel *Brahma*, en tant que réel ultime de l'univers, se réduit. A cette époque-là, ils cherchaient un ego harmonieux, oscillant entre *ātma* (le sujet indien traditionnel) et *anātma* (l'ego vide bouddhique sans substance, ni consistance). La raison cartésienne - en compagnie de la géométrie analytique susceptible de calculer des figures complexes géométriques - s'est emparée de leur intention par le jugement rationnel selon les idées innées comme une méthode épistémologique transparente de la vérité absolue. Les Chinois, qui se disputaient à propos de *xingzeli* (性則理)¹ et de *xinzeli* (心則理)², c'est-à-dire au sujet du statut de la

¹. Le *xingzeli* (性則理 ; la nature a priori est le principe transcendant) est la position de l'école Cheng Zhu (程朱) : un courant néo-confucéen fondé par Cheng Yi (1033-1108) et Zhu xi (1130-1200).

². Le *xinzeli* (心則理 ; le cœur ou l'esprit est le principe constituant l'univers) est la position de l'école Lu Wang (陸王) : un courant néo-

nature a priori humaine et du rôle de l'esprit, et sur la corrélation du *xing* et du *li* ou sur celle du *xin* et du *li* comme une discussion entre le réalisme de Platon et l'idéalisme de Kant³, se sont persuadés du jugement rationnel de la raison ressemblant au *xing*, nature intrinsèque et extrinsèque transcendante. Le jugement rationnel de la raison leur semblait être le fil d'Ariane inévitable pour chercher la porte d'une ère moderne et constructive en ayant négligé et oublié quelquefois leurs façons de pensée traditionnelles - la voie de l'eau, du vent, des nuages et du ciel.

Le temps et l'espace, formes de la sensibilité, les 12 catégories de l'entendement et la dialectique de la raison sur les idées chez Kant, semblaient être des concepts concrétisés et développés du *xin*, esprit apte à légiférer le monde comme un ego transcendantal. Le *xin* s'est emparé ainsi de la subjectivité au travers de la raison de Kant. De plus, la philosophie transcendantale critique avait l'air familial de l'école de *Madhyamakaśāstra*(中論 *Zhonglun*) à l'égard de la critique radicale contre la métaphysique dogmatique comme illusion transcendante. Et surtout étant donné que la dialectique attribue l'antinomie, à savoir le conflit universel et nécessaire de la raison intérieure d'elle-même, et que l'idéalisme transcendantal a tourné le point de l'intérêt philosophique de l'objet extérieur à la raison intérieure, à dire le sujet qui le connaît, ils

confucéen fondé par Lu Xiangshan(Jiuyuan 1139-1193) et Wang Yangming(Shouren 1472-1528). Selon Yangming, « l'Univers est mon esprit » et « mon esprit est l'Univers ».

³. Feng Youlan(馮友蘭) a vu cette discussion ainsi dans son livre *A Short History of Chinese Philosophy*, 1948. tr., Cor., Jeong In-Jae, Seoul, Hyeongsul, 1992.

paraissaient respectivement similaires à la logique(ni, ni-ni, ni, et-et) et au subjectivisme de *Mādyamaka*(中觀 *Zhongguan*)⁴.

Par ailleurs, la dialectique développée par Hegel était à la fois la logique du *Yi*(易), du *Dao*(道) et du *Kong*(空) à ceux qui n'étaient pas satisfaits de la logique formelle en tant que celle d'être, d'essence et de concept, et qui avaient besoin de celle du mouvement et du changement, bien que la synthèse dialectique ne soit pas du tout le cadre de leur pensée comme logique d'événements mouvants. La logique Bouddhique de la voie du Milieu s'est souvent réduite ainsi à la dialectique. En outre, il paraissait évident que le matérialisme historique et dialectique marxien leur avait promis un bel avenir, c'est-à-dire un monde non seulement moderne, mais aussi égal, par conséquent tous se seraient émancipés de la domination bourgeoise et noble.

En bref, la modernité dorée à la lumière de la raison leur était trop forte et éblouissante à gérer. Ils n'avaient pas la largesse d'esprit pour savourer et réfléchir à ce qui est arrivé et à ce qui s'est passé, ni pour se questionner. Les méthodes habituelles de contemplation et de méditation ont dû être abandonnées comme des activités pratiquées dans la religion mystique uniquement. Ce n'était pas raisonnable de voir des choses et des états sans s'acharner au discernement et à la distinction. Ils n'ont pas pu ne pas succomber aux charmes du vent occidental.

La modernité étrange et autoritaire leur est devenue de plus en plus familière ainsi. Et encore au-delà de cela, elle est devenue une devise immuable à laquelle on devait grimper sans hésitation, ni cesse, jusqu'à dépasser les arcs-en-ciel de Paris, de Londres et de

⁴ Cf., F. Th. Stcherbatsky, *BUDDHIST LOGIC*, U.S.S.R, Leningrad, 1930 tr., Cor., IM Ok-Gun, Seoul, Kyeongseowon, 2005. Et T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Ch. 12- I . London, George Allen & Unwin, 1958

New York, symboles de la modernité en espérant retrouver son passé, sa dignité, sa fierté et sa gloire.

ii . Du postmoderne vertigineux en Asie

Mais, la modernité comme une souche a changé sa couleur avec le temps à la fois en manifestant un certain nombre de noms de philosophes et penseurs, par exemple, Nietzsche, Freud, Heidegger, Deleuze, Derrida, Wittgenstein, etc., et en étant résonnante de la critique de la raison moderne instrumentale par l'école de Francfort.

En fait, non seulement leurs noms, mais aussi le terme « postmoderne » étaient assez étranges, car on n'a pas encore assez expérimenté, ni suffisamment savouré les subtilités de la modernité.

De nos jours, il est vrai que l'angoisse intellectuelle due à la nouvelle de la déconstruction troublante des valeurs et des idées modernes est vertigineuse en Asie. En même temps, la nécessité de s'adapter à la situation postmoderne se pose.

Alors, quelles sont les différences de la posture et de la méthode du postmoderne avec le moderne ?

D'après Lyotard, la motivation génétique du postmodernisme est le changement de statut du savoir dans la société dit postindustrielle et dans la culture dit postmoderne depuis la fin des années 1950.

Si nous résumons ici succinctement les reliefs postmodernes selon lui, puisque l'analyse de ces derniers n'est pas le but de cette thèse, c'est comme suit : 1. Critique de la modernité, par exemple le concept de la totalité, 2. Une des pensées contemporaines comme exploration du monde futur, 3. L'analytique et la description du monde mobile, 4. Rupture soudaine de la culture, de l'esthétique et

du système socio-économique traditionnels, par conséquent un nouveau système, et puis une philosophie en surface comme métadiscours, qui a au premier abord l'air neutre, et qui se glisse aux effets inconscients. 5. L'éthique de la schizophrénie à la suite de Deleuze⁵, etc.

Comme nous pouvons le présumer à travers ces reliefs, il critique la théorie de reflet de l'épistémologie qui est une souche de la science moderne, autrement dit la vérité de la représentation, et puis il retourne au fond de l'inconnu.

De plus, il revendique, comme méthode et posture pour s'adapter à la mutation postmoderne, *les récits* - dont le mode a autant de légitimité que de logique abstraite selon lui - et *la performativité* - qui est devenue un principe majeur de la légitimation des sciences contemporaines depuis le performatif d'Austin. Du coup, les récits du postmoderne se dispersent en nuages d'éléments langagiers *narratifs*⁶. Il nous demande de rechercher des instabilités par « la paralogie » qui n'est susceptible qu'en nuages.

Il nous semble que Lyotard a de l'admiration pour *le postmodernisme en tant que rénovation du moderne* à la suite du nouveau modernisme éternel. De plus, il insiste sur l'activation des différences comme témoignage des indicibles contre la totalité dans la réponse à la question « qu'est-ce que le postmodernisme ».

En bref, selon lui, la science postmoderne présuppose le changement de statut du savoir, c'est-à-dire la critique de la philosophie et de la science traditionnelles.

Or, cette critique est-elle suffisamment radicale ? N'y a-t-il pas de plan d'immanence comme arrière-monde derrière la théorie

⁵. Cf., LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979

⁶. *ibid.*, p. 8

du paradigme ? N'est-ce pas que nous voyons une totalité pointillée comme transcendance clandestine à travers le plan d'immanence ? Est-ce vrai que la philosophie en surface comme métadiscours s'est dépouillée du manteau de la métaphysique ? N'y a-t-il pas de décision philosophique totalitaire dans la philosophie en surface ? L'instabilité de la paralogie et l'éthique schizophrénique sont-elles le milieu ultime de la pensée et de la science ? Le conflit du savoir narratif et du scientifique s'est-il bien résolu par la pragmatique des récits du postmoderne ?

Il nous semble que Lyotard demeure encore dans l'insuffisance et la limite de l'auto-critique de la philosophie dans ses catégories, bien qu'il ait vu des intérêts de la science performative et descriptive.

Nous allons revoir ces dernières problématiques dans le chapitre suivant en examinant certaines philosophies de la Différence.

Par ailleurs, selon Baudrillard, on est à l'époque des simulacres où il n'y a pas d'identité, ni de différence, mais uniquement des simulacres comme troisième terme dans le phénomène de l'implosion, c'est-à-dire le retour à l'état indivisible.

Or, pourquoi les simulacres ont-ils toujours besoin à la fois du réel et du signe, ou de la substance et de l'image comme une paire ou une torsion ? Autrement dit, sont-ils réels ? Sont-ils (radicalement) vides ou immanents ? Sont-ils les deux ? Sinon sont-ils simplement *un* caractéristique du réel ? Même si toutes les choses se réduisent en simulacres, faut-il les distinguer a priori en deux ?

Il semble que le problème de dualisme de la philosophie occidentale traditionnelle persiste chez Baudrillard. Car, il y a encore la dualité unitaire du réel et du hyperréel comme un portrait détourné du dualisme métaphysique au-delà de l'autodissolution du système

circulaire de modèle/copie dans son analyse de *simulacres et simulation*⁷ malgré sa volonté. Etant donné que le réel et le signe comme simulacres ne sont pas unilatéralisés radicalement, ni dualisés en Vision-en-Milieu (nous reverrons la Vision-en-Milieu plus tard), ils sont objectivés en deux malgré leurs nature et spécificité en tant que simulacres en un. De ce point de vue, la dualité unitaire dont le réel et le hyperréel s'installe subrepticement dans le monisme de la surface philosophique comme champ de jeu de simulacres.

Alors, comment peut-on trouver une voie de science radicale et rigoureuse dans la boue de simulacres ou dans l'hybris de la philosophie déchaînée sans retomber dans la logique de l'identité ou de la différence philosophique et dans la décision philosophique transcendante ?

Tout d'abord, il est nécessaire d'examiner les illusions philosophiques en général, notamment l'identité comme source de la modernité et la Différence (en général) au sein du postmodernisme en examinant les philosophies de la Différence contemporaines, c'est-à-dire le couplage de l'identité et de la différence, le mêlé de l'Un (l'Être) et de l'étant (le réel) dans la philosophie, duplicité philosophique. De quoi s'entremêlent ou s'unissent-ils ? De quoi sont-ils disjonctifs ? Comment la Différence a-t-elle un aspect comme l'Un ? Dans quelle syntaxe fait-elle de l'Un comme lui ? Dans quelle condition ? Est-ce vrai qu'elle surmonte la métaphysique ?

Par ailleurs, pour éclaircir le phénomène de l'absurdité illusoire de cette époque, pour apaiser les flots de la pensée errante dont l'allusion et l'implosion échappant à l'immanence de l'Un réel puis à une science radicale et rigoureuse, nous avons nécessairement

⁷. BAUDRILLARD Jean, <précession des Simulacres>, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981

besoin d'une pensée du Milieu qui puisse unifier unilatéralement le moderne et le postmoderne sans transcendance ni opération philosophique, donc depuis l'Un immanent, dissoudre le cercle *transmigrational* de l'éternel retour comme répétition de la Différence transcendantale accompagnant l'identité, et unilatéraliser la torsion du réel et de l'illusion comme simulacres en respectant leurs apports à la Science radicale dont le Milieu ne soit ni médiateur ni réconciliateur a priori comme moitié, moyenne ou centre, ce qui est souvent le cas des pensées philosophiques sur le milieu.

En fait, le milieu est un des thèmes les plus vieux en variant sa forme métaphysique, dialectique, transcendantale et différentielle, par exemple, ou bien répétitive comme le retour éternel de la Différence, ou bien subreptice comme la Finitude finitissante et l'Autre absolu, ou bien étrange comme le *Dao*, ou bien indicible et ambiguë comme le *Kong*(Vide) dans certain cas au long de l'histoire de la pensée humaine à travers le monde. Néanmoins, il n'a suivi la plupart des cas que les frontières entre le mélange métaphysique et le mixte transcendantal dans le cadre de la pensée catégorique, représentative et différentielle

En outre, son essence n'est jamais traitée et élucidée avec grande importance en Occident jusqu'aux philosophies contemporaines de la Différence, malgré que, comme In-division ou Vision-en-Milieu, elle requière de nous toute notre attention lors de non seulement l'unification et l'identification, mais aussi de l'individuation et de la différenciation, etc.

L'essence du milieu a été souvent figée au Concept métaphysique et à la transcendance idéalisante comme un lieu entre les deux contraires, au mieux dans la synthèse dialectique et dans la syntaxe de la Différence/Différance sur le fond sans fond comme des simulacres.

En effet, dans les écoles présocratiques, le « *logos* » comme le fond du devenir perpétuellement changeant chez Héraclite qui a

pourtant dit que « tout passe » et que « rien ne demeure », et l'« Un » permanent comme un médiateur entre le réel et le sensible chez Parménide, font le rôle de berceaux et de deux axes de la pensée occidentale. Ils sont d'une certaine manière des lieux de synthèse de deux contraires et des concepts philosophiques transcendants comme un « mi-lieu » depuis la doctrine de la transmigration des âmes comme palingénésie cyclique qui est un dualisme religieux et rédempteur entre corps/âme, pureté/impureté, monde présent/au-delà chez Pythagore. En fait, ce genre de pensées persiste à travers des conflits variés entre le monisme et le dualisme jusqu'à la Différence contemporaine tantôt comme Un fêlé, tantôt comme Deux unitaires, mais toujours a priori imprégné de transcendance.

De ce fait, le Milieu unilatéral en immanence de l'Un est a priori passé sous le joug de la décision philosophique en Occident. Du coup, le milieu philosophique n'a dévoilé que les apories, les paradoxaux comme réels illusionnants et l'amphibologie atténuée des contours nébuleusement pointillés.

Par ailleurs, l'essence du Milieu a été beaucoup méditée en Asie (de l'Inde à l'Extrême-Orient), mais en restant dans un état soit ambigu soit intraitable et intouchable.

D'ailleurs, la pensée de l'« Un » métaphysique comme « mi-lieu » unifiant et différenciant/différenciant n'est pas uniquement la tradition de la pensée occidentale capitale, mais aussi bien en Orient.

Par exemple, « Tad Ekam » dans la littérature de *Veda*⁸ en Inde est le principe de l'Être unitaire du Monde, et en même temps

⁸. Comme l'on le sait bien, la littérature de Veda est la source ou souche de la pensée indienne primitive.

l'Un transcendant. En outre, Huishi(惠施, ami philosophique de Zhuangzi : 莊子) a nommé l'Univers ou le tout, toutes les choses qui existent, « le Grand Un : 大 一 »⁹. Et, *Yijing*(易經 livre de la mutation, *Zhouyi*周易) révèle de « Wuji bifan : 物極 必反 »¹⁰, c'est-à-dire « lorsqu'un certain état aboutit à *un* extrême, il retourne nécessairement à l'autre ». Il indique le mouvement, le « devenir » et le changement itératifs qui se passent en cercle d'un extrême à l'autre, par exemple Yin(陰 : genre féminin ou femelle)/Yang(陽 : genre masculin ou mâle), fort/faible, dur/tendre, etc.

De plus, *Daodejing*(道德經 : *livre de la Voie et de sa Vertu*) de Laozi, qui est précurseur de Zhuangzi, dessine le fait que « Fanzhé dao zhidong : 反者, 道之動 »¹¹, c'est-à-dire « ce qui tourne et veut retourner à l'état antérieur, c'est le mouvement du *Dao* ».

Il nous semble que la pensée de *Yijing*(易經) et de *Daodejing*(道德經) démontre bien que la pensée chinoise traditionnelle n'abolit pas l'opposition et le conflit, mais les préserve et veut construire l'Un-Tout unitaire, mais comme une transcendance moins dure et plus tendre ou comme un « mi-lieu » plastique ou/et transcendantal.

De telle sorte qu'il paraît évident que des pensées sédentaires depuis Parménide et Platon, même des pensées nomades depuis Héraclite ou encore celles de l'Orient (l'Inde et l'Extrême-Orient), autrement dit, les majeures pensées philosophiques sont un jeu en cercle ou en retour éternel, y compris la Répétition moderne et

⁹. Zhuangzi, *Zhuangzi*, chapi. 33, *tianxia*(天下 le monde ou l'univers)

¹⁰. Cf., *Zhouyi*(周易), *fugua*(復卦). *Zhouyi*(周易) est le commentaire de l'époque de dynastie *Zhou*(周) sur le *Yijing*(易經).

¹¹. Laozi, *Daodejing*, chapi. 40, Cf., 16, 25 également.

contemporaine, en présupposant l'Un transcendant ou transcendantal, interne ou externe comme « mi-lieu » médiateur.

Enfin, la non-philosophie de Laruelle dont notamment la Science générique éclaire l'essence du Milieu en Vision-en-Un avec l'authenticité la plus radicale depuis l'immanence de l'Un, et puis lui donne une voie pour qu'elle puisse redresser une Science radicale et rigoureuse en Vision-en-Un comme Science du Milieu en Vision-en-Milieu de dernière-instance.

Il nous semble qu'il est nécessaire de rechercher des réquisits non-amphibologiques qui puissent révéler le réel et la réalité en dernière instance, et que l'éclaircissage du Milieu immanent est incontournable lors de la Détermination-en-dernière-instance comme celle non-thétique de soi selon la Vision-en-Un non seulement pour révéler et élucider l'absurdité et l'ambiguïté de la pensée de ce jour, mais aussi pour penser l'Un lui-même comme expérience irréfléchie en idemmanence et lui répondre sans l'illusion objective ou transcendantale.

Pour cela, nous examinerons d'abord les défis de la pensée du Milieu comme valse de l'Un et de la Différence au cours de la procession des philosophies de la Différence contemporaines en Occident, parce que nous les respirons tous les jours dans le monde de part en part.

Ensuite, nous envisagerons certaines expérimentations de la pensée du Milieu en Asie, notamment au long du développement de cette dernière dans le Bouddhisme en tant que pensée, non pas religion, y compris l'attitude du non-agir daoïste par rapport au Zen.

Par certains exemples parmi d'autres, nous envisagerons d'abord les défis en Inde. Premier, la théorie de *Zhongguan*(中觀 ; Madhyamaka) issue de la critique de la théorie d'*Abhidharma*

comme substantialisme microscopique. Le fondateur de la théorie de *Zhongguan* comme « *Vision-en-Milieu* » est Nāgārjuna. Dans cette théorie, ceux qui se disent vides sont souvent malentendus comme soit Néant absolu, soit Autre, soit Simulacre, Multiple ou Vide en Occident. Pourtant, ils se distinguent de la transcendance métaphysique et de l'immanence idéale de la philosophie occidentale contemporaine. En second, la théorie de « *la Vision-en-Un* » de vijñāna-mātrāta qui est uni-latérale par rapport à la Vision-en-Milieu de l'Homme en-dernière-instance.

Ensuite, nous continuerons à envisager les défis de la pensée du Milieu en Extrême-Orient. Premièrement, la théorie de *Yixin ermen*(一心 二門) comme Dualité unilatérale dans le *Daicheng qixin lun*(大乘 起信 論), l'*Hézhenglun*(和諍論) comme théorie Uni-fiée ou Uni-lationnelle de Won-Hyo, et la théorie de *Zhongjia* comme langage hypothétique et conditionné à l'égard de l'usage du langage-en-Milieu. Deuxièmement, *Zhongmiao*(衆妙) comme Milieu étrange des écoles *Dao*(道) et *Zen*.¹²

Ensuite, nous trouverons la (non-)philosophie comme une pensée du Milieu au-delà de la philosophie et de la non philosophie, et de l'Un et du Non-Un, qui ne parcourt plus l'entre-deux.

Enfin, nous chercherons une Science du Milieu radicale, rigoureuse et universelle en vertu de la Science générique laruellienne, en espérant que la Science du Milieu pourrait surmonter - même si ce n'est plus la question, puisque l'on est déjà en Un -

¹². Les termes (la Dualité unilatérale, la Théorie Uni-fiée, le langage hypothétique et conditionné, le Milieu étrange, même la Vision-en-Un) que nous usons ici, ne sont pas seulement empruntés à la (non-) philosophie pour interpréter la pensée du Milieu en Extrême-Orient, mais plutôt les termes traduits directement mot à mot, malgré que certains parmi eux soient capitaux dans la (non-) philosophie. Ils sont primordiaux dans cette thèse aussi.

l'ambiguïté des pensées du Milieu antérieures et la limite de l'attitude du non-agir daoïste qui se rendent, pour la Science du Milieu, comme des matériaux aprioriques avec la philosophie occidentale, notamment contemporaine.

Par conséquent, à travers la Science du Milieu, nous pouvons espérer une rencontre de deux pensées créative entre l'Occident et l'Orient, quoique la pensée du Milieu en Occident¹³ soit exprimée par la lutte de l'identité et de la différence sous le nom de la dialectique ou de la Différence, tout en faisant attention à ne pas confondre le Milieu a priori semi-transcendantal et la dialectique hégélienne avec *le Milieu-en-Un immanent, idempotent et transcendantal en idemmanence de par la Vision-en-Milieu-en-Un*.

Par ailleurs, il nous semble que la Science du Milieu est une voie inévitable pour penser la situation du croisement de l'Occident et de l'Orient, issu de la communauté mondiale de l'économie comme condition de la vie matérielle donnée, sans rapport dominant-dominé.

¹³. Laruelle considère « doublet ou double transcendance » comme « le milieu philosophique », notamment dans la philosophie de la Différence. Cf., *Anti-Badiou*. Paris, Kimé, 2011.

II . De la Différence a priori et transcendantal

i . La Différence : machine philosophique

A la suite de Nietzsche, la Différence en général est devenue soit un principe axiomatique avec Deleuze, soit le Même fini plus primitif comme un principe avec Heidegger et Derrida dans la constellation de la pensée contemporaine, encore que chaque type de la Différence ait sa manière singulière de se concevoir comme l'universel.

Or, dans la pensée de la Différence, la montagne et la mer comme telles sont-elles des illusions représentatives ? Ou sont-elles réelles comme des effets du fonctionnement du simulacre ? Ou sont-elles les deux à la fois ? Apparemment, c'est oui à la force de la Différence. Mais dans quelle condition ou sur quoi peut-il avoir sa légitimité ? Si les illusions représentatives sont réelles comme effets de simulacres, autrement dit résultantes de la Différence, et puis affirmées comme telles, il apparaît que c'est une réconciliation aporétique des illusions et des réels dans les effets de simulacres, c'est-à-dire l'aporie de la Différence. Il faudrait examiner cette réconciliation aporétique. Pour cela, selon nous, l'examen de la réalité, de l'essence et des principes de la Différence est incontournable dans le contexte de la philosophie contemporaine.

Heidegger fait apercevoir dans la différence l'invariant gréco-occidental le plus ancien et dominant, c'est-à-dire la Différence comme une syntaxe générale (*Der Unter-Schied als Wesensherkunft von Identität und Differenz*)¹⁴.

¹⁴. Cf., HEIDEGGER Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, 1959, (tr., Cor., SIN Sang-Hi, Seoul, Minumsa).

D'ailleurs chez Heidegger, la conception de la différence comme ontiquement finie à cause de l'étant ou du réel en dernière instance est résultante de l'essence de la finitude comme irréductible, un type de transcendance ontique, irréfléchie et non-positionnelle du réel qui est tout à fait distincte de la transcendance onto-logique¹⁵.

De nos jours, la décision philosophique dont le mode dominant n'est pas en effet la Contradiction de la dialectique, ni l'Existence, ni la Structure, mais la Différence.

Par conséquent, la décision philosophique de par la syntaxe de la Différence a toujours un côté syntaxique. La Différence consiste en fait en un cercle combinable et répétitif d'une immanence et d'une transcendance ou en un mouvement quasi dialectique de l'unité-dualité de la Différence. Si bien qu'elle produit des apories combinées de l'unité et de la multiplicité, de l'universel et du singulier. Ces apories ne sont pas autres que des effets des rapports différentiels et réciproques de par la Différence. Dès lors, dans la pensée de la Différence, elles sont affirmées, et deviennent positives comme telles de toute syntaxe possible aux critères de la logique et de la grammaire. De là, la Différence est vouée à penser le réel comme Différence/ance.

Par ailleurs, d'après la syntaxe de la Différence, la décision philosophique concrète est à chaque fois le total et l'unité de co-appartenance et de compénétration, d'une part, d'une syntaxe et d'une expérience réelle, d'autre part, de la pensée et de l'Etre comme l'Un requis, même si elle le dénie.

Dès lors, au nom de la pensée de l'Un requis ou au nom de la co-appartenance de la pensée et de l'Etre, la critique de la Différence (Ereignis : Singulare tantum) risque de porter l'idéalité de l'Un-Etre,

¹⁵. Cf., LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987. p. 24 –25.

c'est-à-dire l'amphibologie de l'intrication de l'Un et de l'Être comme illusion congénitale, malgré sa positivité par rapport à la métaphysique.

D'ailleurs, la Différence est une répétition du problème du milieu philosophique, c'est-à-dire de la dualité-comme-unité comme rapport a priori entre deux contraires : comment penser l'unité ou le passage d'un contraire (à) l'autre ? Et comment a-t-on régulièrement répondu ? En requérant l'Un. A la question de l'unité des contraires, la Différence répond par le recours à l'Un comme à l'Indivision par excellence, mais à l'Un pensé en fonction du problème de l'unité des contraires, requis en mode dialectique raffiné, différé et ordonné à la gouverne de son économie¹⁶.

Dans ce cas-là, le Même y intervient pour assurer les aventures de la Différence et pour les tourner et les circuler. Le Même primitif sert à ordonner et à conjoindre les étants en l'Un, ou bien comme le Tout (de l'étant) qui présente les étants à l'Un pour qu'il les adjoigne par son unité, ou bien comme un mixte qui met l'Un et les étants en rapport, le rapport supposé de l'indéterminé et les déterminés, ou bien comme l'essence de l'Un qui serait probablement sa condition, indifférent à l'Unité.

Par conséquent, le cercle empirico-transcendental pense le réel comme Tout qui soit un universel absolu et unifiant, en retour le Tout du réel comme encore un élément, c'est-à-dire comme Autre transcendantal. Dans ce cercle, l'unité est encore affectée par ce qu'elle unifie. En revanche, si la pensée se replace dans une Unilatéralisation comme données immédiates de l'Un, la Dualité unilatérale fondée sur cette Unilatéralité de l'immanence de l'Un est libérée de toute affection par l'empirique, en même temps elle doit rejeter ce cercle comme une réalité affectée de (non-)Un.

¹⁶. Cf., *ibid.*, p. 21 - 23

Les systèmes de la Différence se réconcilient donc réciproquement dans l'unité de leur hétérogénéité, mais sur le fondement de leur commune affection par ce (non-)Un comme l'effectivité qu'unilatéralise l'Un.

La Différence est ainsi une théorie et une pratique des mélanges qui donnèrent lieu aux apories et antinomies fondamentales de la pensée occidentale. Elle devient la pensée de l'aporie positive comme telle, à savoir les effets de rapports différentiels et réciproques, du coup aporétiques, mais affirmés comme tels sur le mode du para-sens. La pensée de la Différence affirme donc la supériorité du mixage et du couplage des opposés comme un mal inévitable sur le contenu des termes en lutte permanente et répétitive. Le mixage et le couplage des opposés doivent être répétés comme l'immanence de l'Un, mais chacun des opposés à part au niveau du réel aussi bien que dans leur unité réversible au niveau de l'idéal. La Différence moule ainsi l'aporie comme si « a-poria devait être pensé avec la même rigueur qu'a-letheia » selon Laruelle. La puissance aporétique de la Différence enchaîne définitivement l'Être en l'étant. Elle entérine finalement une amphibologie ontico-ontologique, véhicule asymétrique qu'elle a tissé à la fusion du réel comme fait a priori et de l'idéal métaphysique plus ou moins.

La Différence consiste en effet en un cercle combinable du réel et de l'a priori ou celui d'une immanence et d'une transcendance, et elle tourne sur elle-même comme lui. Par conséquent, les produits différentiels se répètent dans une machine de mixage. Nous l'appelons « *machine philosophique* ».

Or, la machine tissée en général n'est pas du tout l'expérience donnée immédiate, mais toujours constituée, formée et idéalisée de par l'Idée a priori, au mieux métamorphosée comme « *auto-machine différentiale* » par l'Autre transcendantal, altérité qui est un instrument particulièrement nomade et crique. Au sens strict,

elle n'est *auto-* que par définition, puisqu'elle ne peut marcher sans l'aide du réel et de la force de pensée. Dès lors, la pensée de la Différence comme la « *machine philosophique* » ou l'« *auto-machine différentiale* » ne peut jamais atteindre au Réel comme Donnée immédiate et irréfléchie. Elle ne fait que le simuler ou le dissimuler. Comme elle est un des produits qui sont co-déterminés par la décision philosophique, elle ne distribue que les effets de la décision philosophique et la vanité de la Différence philosophique qui est loin de l'expérience du réel-Un immanent, dont nous ne nions pas sa réalité.

ii . La Différence : auto-machine différentiale

Il n'y a donc maintenant que le jeu, celui du langage philosophique qui a une apparence objective voire une certaine univocité. Voilà, nous sommes arrivés encore au rouet de la philosophique à la fois « multiple-et-unique, unique-dès-que-multiple, mais multiple à nouveau dès-que-unique » en « méta-différence »¹⁷.

Par ailleurs, la Différence est, comme corrélation réciproque de l'hétérogénéité de singuliers, l'ultime invariant philosophique en tant que matrice de la pensée occidentale. C'est une doctrine de la philosophie contemporaine comme le présupposé. Si bien que les types de Différence comme décision philosophique refusent le pouvoir de distinction réelle de l'Un. Pourtant, c'est l'Un qui est la base immanente et transcendante de la description rigoureuse de la Différence.

¹⁷. Cf., *ibid.*, p. 25 – 26.

L'Un immanent dont la distinction réelle – *immanente*, *idemmentale* et *transcendantale* – affecte les effets de la Différence et les mixtes philosophiques, non pas l'Un lui-même par l'opération philosophique, mais plutôt par le (non-)Un. Ce dernier (non-)Un idemmanant comme corrélat de l'Un ne les unilatéralise que sous réserve d'être unilatéralement deux sans réciprocité ni réversibilité ni hiérarchie. Par conséquent, l'Unilatéralisation idemmanante par le (non-)Un est en ce sens une « *Dualyse* ». Dès lors, la condition d'une critique radicalement réelle n'est pas la Différence semi-transcendantale qui n'est qu'une forme d'imbrication de la Raison et de la Différence comme décision philosophique transcendantale, mais l'Un qui est indifférent à l'unité-des-contraires et à la scission-comme-unité de pensée de la Différence.

Dans la non-philosophie, le *transcendantal*¹⁸ comme l'expérience donnée immédiate en Un réel ne désigne plus une syntaxe circulaire ultime, mais une expérience idemmanante et réelle qui est, par-delà les distinctions empiriques, distinguée de ses usages rationalistes. Par contre, dans la pensée de la Différence, il est

¹⁸. Le transcendantal et l'immanent, ils se disent du même phénomène en Vision-en-Milieu (en-Un). Cependant, dans le contexte d'existence philosophique en général, le transcendantal se manifeste très fortement d'une nuance comme système de mouvement extatique de l'entité a priori et catégorial, malgré son existence quelque part comme expérience donnée immédiate, si bien qu'il nous semble que le transcendantal s'écarte de l'immanent en immanence radicale.

Dès lors, nous allons user, d'une part, du transcendantal pour le contexte de la philosophie transcendantale, d'autre part, de l'immanent pour exprimer l'idempotence de l'a priori générique et réel dans la Science générique, et donc dans la Science du Milieu en Vision-en-Un. Autrement dit, nous mettons le transcendantal même par la Vision-en-Un en *Milieu-en-Un* immanent comme générique idempotent. Nous le reverrons plus tard.

transcendant autant que transcendantal comme la syntaxe différentiale, autrement dit comme semi-système épistémologique circulaire des conditions d'objectivité de la connaissance.

Par conséquent, la critique non-philosophique est différente de celle aporétique de par la Différence, elle n'est possible que sur l'immanence de l'Un par la Vision-en-Un et sur l'idemmanence du (non-)Un par la Vision-en-Milieu.

De la Vision-en-Milieu (en-Un), nous trouvons l'Unilatéralité et la Dualité unilatérale non-thétique de l'homme et du savoir le plus immanent et le plus réel, puisqu'en immanence de l'Un, l'Homme-de-dernière-instance en tant que « Milieu-en-Un » par la *Vision-en-Milieu* est le contenu de l'Un non-unitaire et le critère pour mesurer non seulement la Différence, mais aussi la décision philosophique en général.

Du point de vue de la non-philosophie, l'Un est en fait strictement irréfléchi comme expérience transcendantale irréfléchie et comme donation absolument immédiate et non-thétique (de) soi, autrement dit, l'Un comme l'Indivision est donné (à) soi sans médiation d'un horizon universel, d'un néant idéal et de l'Autre absolu. L'Un réel est transcendantal, plutôt immanent et réellement absolu. Du coup, l'Unilatéralité de l'Un se distingue de l'unité comme tout philosophique, la première est inhérente immanente (à) soi, et non-thétique (de) soi, tandis que la deuxième est à la fois immanente et transcendantale. Donc, la faiblesse de l'Un ne permet d'aller pour une science que jusqu'au (non-)Un idemmanent et transcendantal. L'Un immanent affecte unilatéralement la philosophie et la fait rejeter d'emblée dans un état du symptôme ou du matériau transformé comme le (non-)Un *par* et *pour* l'Homme en-dernière-instance comme Etranger. C'est pourquoi le fait de la non-philosophie n'est que l'hypothèse.

iii. Le mécanisme de la Différence

La Différence est une interprétation philosophique de l'Un sans concrète, et a besoin de lui. L'Un devient, dans cette interprétation, la Différence comme Milieu a priori ou transcendantal, c'est-à-dire la syntaxe comme articulation de la décision philosophique, mais seulement lorsqu'il s'unit avec ce qui doit apparaître comme son contraire, soit la division, le Néant, l'Autre, etc. Cette syntaxe est d'ailleurs la tautologie du Mi-lieu d'éclosion des relations du sujet et de prédicat. Cette syntaxe se dépouille cependant des déterminations transcendantes, elle est donc l'essence transcendantale de la syntaxe logico-grammaticale comme fondatrice d'un ordre de synthèse primitive. Cette syntaxe transcendantale est une intériorisation syntaxique comme immanence en deçà du rapport indivisible linguistique de la sémantique et de la syntaxe. En effet, la syntaxe philosophique est toujours réelle au sens qu'elle doit se réaliser dans le mouvement de la Différence comme un processus.

C'est là que la Différence est en retour l'unité unifiante des contraires comme l'Un, soit identité formelle de deux contraires, soit tautologie du Même comme la Différence. La Différence est dès lors la dis-jonction inclusive qui produit immédiatement l'Indivision à coup du *ni-ni* de la logique différentielle.

Lorsque les deux contraires sont a priori indivisés dans la disjonction par l'opération de la Différence comme une co-somption mutuelle, l'Un cesse d'y être une unité transcendante et une unité antérieure de réalité neutre, en revanche il devient le partage comme l'*et-et* des contraires dans la logique différentielle et paradoxale, il n'est pas dès lors authentique (de) soi.

En fait, si l'on peut dire, d'une part, c'est la Différence qui introduit ici un usage tautologique de l'Un comme « Même-comme-Différence »,¹⁹ autrement dit, la division *avec* et *comme* l'Un et la décision *avec* et *comme* l'Indécidable. D'autre part, c'est l'Un qui est la condition nécessaire, mais non suffisante de cette tautologie, puisque son essence est non-thétique (de) soi. La Différence use de l'Un sans son essence, vise une immanence comme l'Un, mais associée à une scission transcendante, et considère l'Un comme l'unité des contraires, mais transcendante. En bref, elle fait de l'Un la tautologie du Même immanente et transcendante qui est le mécanisme de la transcendance. Elle s'approche de l'Un, en même temps reste très loin de lui, à cause de son association avec la décision transcendante malgré l'Indécidable feint.

Le mécanisme de la Différence comporte deux phases lors de son devenir ou de son processus comme la décision philosophique qui a en général un discours à double articulation, c'est-à-dire l'une en fonction de la différenciation de la multiplicité, l'autre en fonction de l'unité de la Différence en cours. La Différence est en ce sens une décision philosophique qui affirme la disjonction aporétique de la syntaxe et de la réalité. De ce point de vue, la syntaxe de la Différence philosophique est toujours réelle dans le mouvement de la Différence.

Il semble que la Différence en fonction de la différenciation soit plutôt une articulation métaphysique dans son mouvement de devenir, puisqu'elle y introduit le « pouvoir-être » ou le moteur transcendantal comme Ereignis, type original de « factum a priori ». Or, ce factum a priori est implicitement un rapport quasi-a priori, c'est-à-dire continué dès que séparé comme la syntaxe de la rupture continuatrice. Dès lors, il est encore trop proche de la forme métaphysique et de la différence conceptuelle qui sont abstraites,

¹⁹. Cf., *ibid.*, p. 42.

autrement dit de la relation du fond et de la forme, et pourtant il se propose de les quitter. Du coup, il risque de retomber dans la transcendance métaphysique et de redevenir empirique-transcendant, c'est-à-dire, semi-immanent et semi-transcendant.

De ce fait, la nécessité de deuxième transcender se pose. Autrement dit, l'inessentiel comme « Retrait » en fonction de l'unité s'articule désormais à l'essence réifiée de type métaphysique comme l'Être. C'est là qu'une double articulation de décision philosophique se produit. Le Retrait se retire, et devient dorénavant le transcendantal philosophique en général.

La Différence ne devient le principe ou le Même transcendant-transcendantal que lorsque l'inessentiel comme retrait est inclus enfin comme l'Un lui-même, et que lorsque le rapport indécidable des opposés est affirmé comme tel. Toutefois, comme mi-lieu ou lieu d'éclosion des contraires, la syntaxe de la Différence n'est rien d'autre que la ré-inscription de la division métaphysiquement indivisible comme l'immanence de l'Un par son déguisement, autrement dit, la transcendance s'inscrit dans l'immanence idéale. Dans ce cas, l'Un s'affecte lui-même de la transcendance, de la division, voire du Retrait qui sont les caractéristiques de l'Être ou de l'a priori métaphysique. Par conséquent, le Néant tautologique *néantit*.

Laruelle capte ici une logique générale de la Différence en signalant ce que l'Un est pensé encore comme capable d'opérer une immanence sur le mode de la transcendance, plus précisément, le « *devenir-actif* des forces chez Nietzsche ... ; l'Un-comme-retrait : l'élément dispensateur du rapport métaphysique de l'Être à l'étant chez Heidegger... ; Oui-à-la-Différence derridien »²⁰ lors du passage de la métaphysique (ou du méta-physique) au transcendantal. C'est là, selon lui, le signe le plus sûr de l'échec de la philosophie à penser

²⁰. *ibid.*, p.46.

l'immanence de l'Un. D'ailleurs, la métaphysique (le devenir-actif en Différence) s'inscrit déjà dans l'éclosion de la Différence, et est indépassable dans la pensée de la Différence comme décision transcendantale, malgré qu'elle ait un supplément d'altérité transcendantale pour s'actualiser.

En effet, les philosophes contemporains de la Différence proposent, pour dépasser la métaphysique et pour le passage du méta-physique au transcendantal, la Différence comme solution. Toutefois la Différence imprégnée de la transcendance et de la décision transcendantale est entravée par elle-même comme l'Un fêlé. Autrement dit, la Différence en tant que transcender dépasse à la manière d'un tourniquet la métaphysique dans sa scission. Le fameux « Tournant » affirme ce tournoiement indépassable comme le vrai dépassement fini de la métaphysique, bien qu'il soit le principe comme l'Un fêlé, la scission comme l'Un. D'ailleurs, comme nous l'avons vu auparavant en examinant la syntaxe de la Différence, cette dernière s'entrave toujours du mécanisme de double articulation de la décision philosophique.

En effet, le passage du catégorial au transcendantal ou différentiel reste toujours du même type. La Différence cesse les rapports de transcendance comme causalité linéaire, c'est-à-dire les rapports identiques. Mais immédiatement ses multiplicités différentiales donnent lieu aux apparences et aux illusions de par la représentation, pour que les suspens des rapports identiques soient exigés et surmontés par le devenir-Un ou le revenir différentiel, mais identiques comme le Néant, si bien que les catégories appropriées au transcendantal différentiel peuvent avoir la forme du Même qui est une tautologie supérieure, malgré qu'ils ne soient pas semblables sous une identité.

Nous trouvons là à la fois la différence de l'Etre et du Néant, leur co-appartenance et le mode tautologique de la Différence qui est l'unité transcendantale d'une synthèse comme l'Un requis.

Par ailleurs, la Finitude, expérience de la réalité de la Différence – qui est l'essence de l'Être, du Néant, de l'Ereignis comme Autre – donne à la Différence finie, c'est-à-dire l'enjeu de l'unité de l'essence et de l'existence, réalité de la Différence, autrement dit, son indivisibilité et sa répulsion de toute division et de toute intégration, et puis les rapports immanents et transcendants comme déploiement et comme continuité intentionnelle. En fait, la Finitude porte, sur la syntaxe de la Différence, l'effet qui a un côté réel et un côté idéal, plus précisément aussi bien la scission que l'unité, la différence que l'identité. En outre, l'existence de deux termes de la Différence finie est unilatéralisée idéalement par son effet transcendantal, c'est-à-dire une distinction réelle par un terme, étant, Un ou *en soi* comme le réel, elle est aussi l'identité de l'Être comme rapport idéal à l'étant, inversement la distinction idéale de l'Être à l'égard de l'étant en soi, qui est aussi l'identité réelle de la distinction de l'étant en soi à l'égard de l'Être. Dans cette *Unilatéralité idéale* comme le Milieu idéal et transcendantal par la Finitude, la distinction est immédiatement indivisible comme non-rapport. La conciliation de la Finitude (comme essence) et de la Différence (comme existence) consiste ainsi en leur imbrication.

En conséquence, la Différence finie a deux côtés qui sont aussi bien réels qu'idéels, indivisibles que divisibles. En effet, l'essence de l'Être, de la Vérité et du Langage s'annonce d'une part comme une double identité, d'autre part comme une double distinction, chacune idéale et réelle. Elle est à la fois immanence idéale comme l'Un, indivision inentamable et transcendance idéale comme scission, aussi transcendance absolue comme Retrait ou Un-(du)-Retrait²¹. Par cette imbrication de la Finitude et de la Différence, L'Un réel et le Retrait donnent à l'Être la forme-sans-forme de l'Indivision. La Finitude en tant qu'essence est réelle et

²¹. Cf., *ibid.*, p.76-77.

non-rapport, devient un concept originaire et transcendantal, puisqu'elle forme une distinction, un retrait qui inhibe l'idéalité elle-même et les coupures relatives qu'elle peut tolérer. Dès lors, la Finitude en tant qu'essence de la Différence est la détermination transcendantale et réelle en dernière instance comme l'affection de la fondatrice, plutôt comme Un, quoique cette essence finie soit sur le rouet de l'Etre. Corrélativement la Différence est la totalité des rapports syntaxiques. Elle représente les conditions d'existence de la Finitude dans l'histoire et la pensée de l'Etre.

Par ailleurs, dans la pensée de l'essence de l'Etre, le tout autre de la Finitude, l'« *Autre* » de l'étant plutôt particulier doit être inclus dans l'essence, c'est-à-dire la distinction indivisible de l'essence de l'Etre et de l'Etre comme objet pour distinguer ceci de cela, en deçà de la distinction de l'Etre et de l'étant particulier. Cet *Autre* désigne l'élément de la transcendance réelle de l'Un.

De ce fait, l'Etre-Un agit comme le Retrait dont l'affect n'appartient pas à l'Etre, mais à l'essence, à savoir l'immanence réelle de l'Un qui l'affecte. Dès lors, la forme du chiasme est, au lieu d'être annulée, compliquée par la Finitude, plus précisément par l'introduction d'un facteur réel, le Néant comme *Autre* sur l'idéalisation radicale des relations syntaxiques. Dans ce chiasme compliqué, *l'Etre-Un transcendantal au profit de l'Etre apparaît sous la forme de la Différence unifiante comme l'Indivision dédoublée ou la co-appartenance de l'Etre et du Néant redoublé, c'est-à-dire l'Un-comme-Différence dont la forme est toujours métaphysique.*

Dans la pensée de l'Etre, comme unité unifiante des contraires, l'usage compulsif et objectif de la Différence est ré-inclus et répété comme Un au lieu d'être lâché à sa déchéance représentative dans l'exclusion chez les philosophes contemporains de la Différence.

En conclusion, la Différence comme présence tenue a l'identité fêlée et transcendante qui porte un manteau d'immanence, à moins qu'elle ne soit saisie depuis l'Un. Néanmoins, elle peut accéder à son essence immanente la plus positive, lorsque sa division cesse d'être a priori et empirique pour devenir immanente ou réelle.

En outre, l'apport des penseurs contemporains de la Différence au problème de la décision philosophique est d'avoir trouvé un moyen positif de délimitation des formes antérieures de la décision dans la syntaxe de la Différence, bien qu'ils en reconduisent d'une nouvelle forme différentielle sur les modes intra-philosophiques.

La Science du Milieu que nous allons explorer ne nie pas la réalité de la Différence, mais refuse seulement l'a priori restriction en elle par rapport à l'Un réel.

iv . La Différence et la dialectique

Comme nous l'avons vu précédemment, la Différence est la synthèse différentielle et la quasi-dialectique aporétique qui a la coupure de la Finitude dans la dialectique. Il faudrait peut-être l'appeler « la dialectique finie ».

Elle est aussi le Milieu idéal du Gedanke qui est à la fois le lieu de la négation de négation (*Aufhebung tempérée*) et celui de la double affirmation par l'*et-et* de la logique différentielle et paradoxale. De toute façon, elle répond au seul invariant qui contient l'identité immédiate de l'invariant et de ses variations, à savoir la Dualité-comme-Un, lorsqu'elle s'exhausse comme Unité-de-disjonction paradoxale dans sa circularité infinie. En ce sens, les

philosophies de la Différence ne sont pas totalement nouvelles à la circularité finie de la dialectique.

Dès lors, la Finitude dans la pensée de la Différence ne marche pas nécessairement et toujours à l'opposé de l'Absolu de la dialectique, puisque « la Finitude doit devenir absolue tout en restant finie, et l'Absolu n'est pas sans une scission qui signe sa finitude »²². Il y a donc là une structure commune, l'identité de la différence et de l'identité, c'est-à-dire l'expérience duelle et unifiante de la pensée qui trouve son origine dans celle de Héraclite. Selon Laruelle, « c'est l'instauration d'une proximité ou d'un voisinage qui n'implique aucune identification ni exclusion, puisque c'est le voisinage comme *scission originnaire*, continuité d'une topologie fondée sur une réserve et immédiatement identique (à) un retrait »²³.

Ce qui distingue la Finitude du système de l'Absolu, c'est une différence réelle et transcendante. En effet, la Finitude n'est pas suspendue comme la Finitude suspendue par l'Idéalisme absolu, tandis que dans la Différence hégélienne comme la même de la conscience ou de l'Idée, les différends sont purement idéels ou a priori, et ce sont les structures idéales de l'objection. En outre, dans le Savoir absolu, la déconstruction de l'Être n'est pas le contraire de sa construction.

En fait, l'immédiété de l'essence de la Différence finie et de l'Idée absolue doit être en principe un reste ou un résidu irréductible à l'opération de médiation. Toutefois, l'immédiété comme l'essence de la Différence échappe non seulement à la dialectique qui l'instrumentalise pour la condition négative (*Aufhebung*), mais aussi aux philosophies de la Différence. Par

²². LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987. p. 94.

²³. Cf., *ibid.*, p. 103.

conséquent, elle perd sa positivité réelle. L'immédiat dans la Différence est assujéti à la médiation de la Finitude en tant que transcendance réelle, qui ne se libère que de la médiation particulière. La Finitude dans la Différence est ainsi encore une forme d'exclusion identifiante qui conserve la division comme réelle, même si elle ne se fonde pas sur le fond de l'idéalité comme un concept idéaliste. Elle distingue donc radicalement la dialectique et la Différence, et est susceptible d'être pensée comme l'Un réel.

La Différence semble se dégager, par l'immédiateté de la Finitude, de la médiation en ne supprimant que ses formes particulières, mais elle est finalement assujéti au chiasme, jeu de deux roues opposées ou pas. La Finitude comme transcendance réelle de l'Un introduit une distorsion qui est l'indivision d'une division et d'une continuité dans la dialectique comme un Absolu déchiré. De ce fait, la scission de la Différence n'est plus l'élément interne à l'Absolu par et pour lui, mais elle est maintenant comme l'Un lui-même. En effet, dans la formule « l'identité de la différence et de l'identité », la Différence est l'identité immédiate comme redoublement de l'identité. D'ailleurs, le Retrait comme Tournant est une synthèse, et non plus un entre-deux. Il est l'essence indivisible comme le lieu transcendantal de l'Etre et de ses rapports, plutôt le Mi-lieu syntaxique et transcendantal comme le Néant par rapport à l'étant, tandis que la dialectique rabat complètement l'Un sur le type idéal de l'immanence. L'essence du Néant est finie, et donc irréductible au Concept, c'est-à-dire à une scission par et pour l'Idée, la forme idéaliste-absolue de la dialectique. Dès lors, la Différence ne peut être réduite du seul point de vue de la syntaxe abstraite au Concept.

Par ailleurs, la dialectique comme système de l'Idée est une restriction logique de l'unité des contraires. Et la Différence relaie l'esprit dialectique comme l'unité immédiate avec la disjonction en lui additionnant une positivité immédiate, la «Finitude finitissante »

que la dialectique ne pouvait que vouloir supprimer. La Différence est en ce sens *une dialectique finie et répétitive* des mixtes de dualité et de couplage. Comme dialectique finie et répétitive, la Différence métamorphose le fait grec du méta-physique, finitude-errance comme l'entre-deux inévitable de la Finitude. Celui-ci n'est pas simplement un lieu a priori, mais plutôt un *Mi-lieu transcendantal et tautologique*.

En bref, dans la structure idéale de l'Idée absolue ou de l'unité synthétique du Je pense et du réel, la relation réciproque de la dialectique co-appartient ou est déjà co-impliquée. La dialectique, à l'égard de cette structure, a au premier abord une ressemblance avec la syntaxe de la Différence. En revanche, celle-ci ne refuse pas l'Autre pour la synthèse par le troisième terme. Il n'y a pas de développement progressif vers celui-ci. Dans la syntaxe de la Différence, il y a une corrélation entre deux suppléments, le retour éternel ou la répétition infinie de la Différence et du supplément comme le retour par la transcendance réel dans l'immanence idéale. L'Être s'éclaire et éclôt au-milieu-de l'étant, pourtant l'étant n'est en principe pas le milieu de l'Être, mais celui-ci est bien le milieu d'existence idéal de l'étant.

En outre, ce qui assure à la Différence une plus-value de positivité par rapport à la dialectique, c'est l'unité immédiate comme une avec la disjonction, à condition que celle-là ne précède pas celle-ci, ni ne l'intériorise, et en même temps que la disjonction se comprenne encore comme l'Indivision, par exemple le Néant comme l'Être-Un, type de l'usage méta-physique.

En revanche, la dualité indivisible et séparée des contraires dans la Différence se retrouve au sein de leur Unité relative, bien que chacun d'eux paraisse avoir acquis son autonomie transcendantale. Du coup, la lutte inextinguible, aporie des contraires se rouvre et ne se résout jamais. Pour la solution du problème des rapports du réel et de l'idéal, la Différence contemporaine reste amphibologique

comme couplage mixte ou mélangé. Elle ré-affirme l'amphibologie ou bien comme elle ou bien comme la co-appartenance non relevante des opposées en postulant l'Un comme l'unité immédiate ou l'Indivision en tant qu'*Etre-Un*.

D'ailleurs, l'Un requis par la Différence n'est pas reconnu comme immanence radicale et réelle ou comme vrai différenciant de la Différence, « celle-ci prétend être à elle-même son propre différenciant et former un processus capable d'une auto-production et d'une reproduction qui sont unaires-ontologiques »²⁴. En fait, selon la Différence, l'Un idéal fonde l'unicité et la co-appartenance comme un facteur transcendantal. En revanche, la philosophie de la Différence le nie. En conséquence, la multiplicité et la continuité des données de l'Etre à la pensée sombrent dans la contingence de la pluralité empirique, sans qu'ils ne se munissent d'un système unifiant comme l'Un idéal.

Dès lors, la Différence fait un usage de l'Un comme elle, c'est-à-dire elle constitue les effets transcendantsaux de l'Un comme et par elle, en oubliant l'expérience transcendantale irréfléchie (de) l'immanence de l'Un, autrement dit, l'expérience immanente. C'est pourquoi elle doit être infiniment répétitive pour devenir-différence positive et affirmative.

En conclusion, la philosophie de la Différence n'est pas parvenue à l'expérience idemmanente de l'Un réel, mais elle ne dévoile que le fond ou la présupposition ultime de la représentation comme la transcendance immanente et idéelle de type à peine unilatéral de l'Etre et de l'Un, autrement dit transcendantale comme syntaxe. Le transcendantal comme la dimension unaire de la syntaxe interiorise là un type d'*a priori*, et continue à tourner autour de lui.

²⁴. LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987. p. 174.

De ce fait, nous trouvons dans cette syntaxe transcendantale la coïncidence de l'immanence et de la transcendance qui est désirée plus que le réel ou que l'expérience donnée immédiate. En fait, ce n'est qu'une transcendance adoucie mais décisionnelle qui n'est pas rigoureusement immanente et réelle. De plus, c'est une figure de la limite du Tournant et de la Ré-affirmation par la philosophie de la Différence. La critique philosophique produit encore l'a priori métaphysique selon la Différence comme une décision.

III. Milieu philosophique
- Recherche et expérimentation de la théorie du
Milieu en Occident

Sur l'entrelacs de la lune et des nuages dans les tableaux, la ligne abstraite est un lieu de la différence et de la médiation. Donc, elle est en un sens un Mi-lieu a priori et transcendantal comme la Différence en soi. Dans ce chapitre, nous envisagerons plus concrètement la réalité (de) la Différence en tant que Milieu a priori et transcendantal, qui est dessinée par la représentation orgiaque du point de vue de la pensée transcendante et de la Différence transcendantale.

i . Milieu idéalisant et absolu comme Différence absolue

Nietzsche lève la Finitude comme extériorité ou altérité hors l'Etre même par l'auto-position de l'Etre à savoir la syntaxe de la Différence, celle du moment ou du réel comme *rapport des forces*. En fait, il n'a pas fondamentalement quitté le terrain idéaliste-absolu, en substituant la « Volonté de puissance »²⁵ comme principe transcendantal unifiant à l'Idée suprême et pure. A travers cette auto-position de l'Etre, nous voyons l'idéalisme métaphysique absolu qui se confie à la nécessité de la syntaxe de la Différence en tant que rapport des forces en se posant comme le seul réel qui libère la syntaxe de la Différence potentialisée comme la structure a priori de l'expérience et le constituant a priori de la « Volonté de puissance ».

²⁵. Cf., NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995.

En effet, comme la Volonté de puissance, facteur transcendantal, l'Être détermine l'étant comme les rapports de force, mais la détermination est itérative à cause de la syntaxe de la Différence confiée par lui-même. Dès lors, l'étant détermine à son tour l'Être et celui-ci se détermine circulairement comme l'étant. Au long de la détermination itérative par l'auto-position de l'Être sur la syntaxe de la Différence, surgit le chiasme de la Différence comme l'Indivision de deux contraires. Ce chiasme rend définitivement l'Être et l'étant réversibles. La réversibilité de l'Être et de l'étant règne dans l'auto-position de l'Être absolu comme la Différence en équilibre non-statique, et aucun d'eux ne l'emporte définitivement.

L'Être comme le joug de la Différence a ainsi une dimension qui tient ensemble l'Être et l'étant comme deux contraires, et qui est l'Indivision médiatisée par les deux. Il devient, par l'auto-position idéalisante et absolue, comme Différence. Dans cette itération de la *détermination déterminant-déterminé*, l'Être n'est pas réellement l'Autre de l'étant. En fait, le réel de la métaphysique de la Volonté de puissance comme l'Idéalisme de la Différence est le divers des rapports de force ou de la Volonté de puissance a priori comme *étant* seulement.

D'ailleurs, le chiasme de l'Être comme Différence est transcendantal, mais il ne se libère pas complètement de la forme métaphysique comme une continuité ou un invariant de structure. Il est figé au milieu de deux comme la Différence, Indivision de deux contraires. Les deux opposés sont alors réversibles dans la Différence comme l'immanence fêlée.

En conclusion, la Différence s'auto-détermine, et le Milieu transcendant et transcendantal est circulaire toujours dans le contexte idéaliste-absolu. Et l'Être est soumis ainsi à la Différence comme principe transcendantal, à l'encontre du commencement.

ii . Milieu retrait comme l'Un

Comme on le sait, Heidegger dégage la Différence ontologique comme *factum a priori* par la réduction préliminaire étant un geste philosophique comme toutes les philosophies transcendantales - explicitement ou non. Il veut détruire les formes rationalisées de la Différence transcendantale en vertu de la découverte de la « Finitude » irréductible dans la Différence, devenue sa force de pensée. Le spécifique de Heidegger par rapport à la métaphysique se révèle à la conception de la Finitude, c'est-à-dire la dimension irréductible de retrait ou la distinction irréductible de l'étant en soi par rapport à l'étant présent ou objectivé. Il donne à la thèse kantienne de la « chose en soi » par-delà la Raison un sens transcendantal qui permet de penser son unité et sa distinction avec l'Être. En outre, ce qui distingue Heidegger des autres penseurs de la Différence est la conception de la différence comme ontiquement finie, à savoir *finie* (autant qu'infinie) à cause de l'étant non illuminé par l'Être ou du réel en dernière instance. La Différence cherchée par lui est dès lors transcendantale réelle, quoique sur le mode de l'Être.

Or, la conception de la Finitude ontologique est déjà une thèse philosophique sur le réel, car elle est un type de réduction idéalisante qui pèse sur la Finitude elle-même en tant que distinction transcendantale de l'étant, donc comme transcendance du réel, autrement dit, comme l'ensemble de la transcendance et de l'immanence. Elle restreint le réel comme Un à être scission ou retrait, c'est-à-dire à la transcendance absolue comme réelle sur le mode thétique. La Finitude en tant que couple de l'Être et de l'étant devient un mixte de l'idéalité et du réel. Par conséquent, elle est à la fois a priori et transcendantale.

En fait, elle est le Retrait des différends qui se refusent à l'intériorisation et à l'idéalisation dans une Idée suprême. *Néanmoins, la Finitude comme Retrait ne détruit pas entièrement la Différence*, l'essence finie reste la corrélation de l'Etre et de l'étant en soi, le « retrait-comme-Un » comme une thèse de syntaxe. Elle reste une interprétation timorée et restreinte de l'Un réel, malgré sa métamorphose pour être essence comme l'immanence (de) l'Un réel.

De plus, le réel de la Finitude n'est pas l'autre que le phénomène idéalisant réduit. Il est donc réduit, mais en même temps il répond comme le milieu transcendantal à un autre point de vue que le phénomène, celui de la non-crédation ou de l'étant primitif par rapport à l'Etre. Dès lors, même la transcendance réelle de l'étant comme phénomène d'une apparence ou d'une illusion n'est pas complètement négligeable, elle doit avoir de la réalité positive comme telle chez Heidegger. Il nous semble qu'il y a là son mérite dans la pensée occidentale.

Par ailleurs, la réduction idéalisante dont la Différence ontologique comme « factum a priori » suspend radicalement en principe la thèse vulgaire et dogmatique de la transcendance de l'en soi comme l'illusion ou l'apparence. Mais, comme l'affection de l'épochè inachevé chez Husserl, elle ne suspend que l'apparence de la transcendance, et puis la trempe simplement dans l'immanence idéale chez Heidegger sans exception. L'Etre comme l'étant en totalité, formule encore métaphysique, se déplace en vertu de la Finitude dans la Différence et puis sous le nom retrait de l'étant = X transcendantal. Il y a là l'ambiguïté du « Tournant » dans la transcendance de l'immanence et la radicalité illusoire et simulée également dans la philosophie de la Différence contemporaine.

Nous pouvons l'appeler « *Milieu retrait* » qui fait articuler et circuler en un chiasme le cercle vicieux de l'Etre et de l'étant qui

s'accompagne de la confusion des phases de ce-dernier²⁶ ou la confusion du réel et de l'Idéal, à savoir le circuit de la détermination réciproque de l'Etre et de l'étant.

L'hypothèse de la Finitude étant la thèse de « la chose en soi » est ontique plutôt qu'ontologique, c'est-à-dire sur l'étant plutôt que sur l'Etre. De plus, comme on le sait, l'Etre s'éclaircit par le moyen du Néant néantisant comme l'étant qui n'est pas indifférent à son être au milieu du *Da-sein* comme ce qui projette ou déploie l'Etre²⁷ et comme un (mi-) lieu. La scission originaire ou la connexion intime comme essence de l'entendement est un effort spécifique de Heidegger pour assigner à la « chose en soi » l'imbrication de l'Etre et de la Finitude, et leur différence transcendantale, en bref la fonction transcendantale avec le *Dasein*, puisqu'elle est retrait de l'étant.

Or, dans la fonction transcendantale de la différence avec le *Dasein*, ce dernier introduit le Néant qui est le rapport de l'Etre à l'étant, et non comme un terme du rapport dont l'étant est le Néant. Néanmoins, le Néant relaie l'élément ontique, puisqu'il appartient à

²⁶. Cf., LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987. p. 66, p. 73. Il suggère là qu'il faut distinguer à propos de l'étant au moins trois ; a) l'étant « en soi », la critère de la Finitude et de la finitude « ontique », b) l'étant-objet, être ou présence de l'étant, et qui exclut donc, si la transcendance propre à ce dernier est réduite, la Finitude ontique (Hegel, Nietzsche, Deleuze), c) dans l'étant-objet 1) l'étant-objet particulier ; 2) son idéalisation ou sa catégorisation : l'étant-objet en général, qu'il ne faut donc surtout pas confondre avec l'étant en soi. Selon lui, la confusion des deux sens du mot «objet » est l'inauthenticité comme résidu inexpugnable de toute illusion objective.

²⁷. HEIDEGGER Martin, *Zein und Zeit*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe, 1977, tr., fr., VEZIN François, Paris, Gallimard, 1986, p. 86-98.

la décision propre du *Dasein* comme l'usage méta-physique. Pourtant, il cesse, pour l'être transcendantal comme Un, d'être assigné à l'usage méta-physique (du) *Dasein*.

Toutefois, l'Être devient transcendantal pour l'étant, mais ce n'est pas possible sans l'étant transcendantal qui puisse être un transcender absolu de l'Un comme l'indivision ou le retrait-comme-Un. La corrélation et l'indivision de l'Être et de l'étant comme l'essence de l'Être est la différence ontologique. Cette dernière doit être pensée maintenant de par l'Un absolu, un champ théorique et unitaire et en même temps immanent et indivisible-du-retrait. Par ailleurs, l'Un devrait être pensé avec le néant plus négatif que positif par la réduction idéaliste du réel, et le néant avec l'Un.

Nous voyons, au cours du passage du sens métaphysique au sens transcendantal de la Finitude, l'intervention du *Dasein*. Le *Dasein* dont l'opération produit là un « *Milieu retrait* », transcendance ontico-réelle comme une décision métaphysique en quelque sorte. En effet, il nous paraît que la transcendance ontico-réelle comme le « *Milieu retrait* » est à la fois absolue et immanente comme l'Un absolu indivisible, malgré la trace de la division de l'Être et de l'étant par la différence ontologique.

Maintenant, nous pouvons dessiner les deux visages de la Finitude, le premier, l'errance métaphysique dans la Différence qui est l'essence du rapport du *Da* et du *Sein*, le deuxième, le moyen comme à la fois l'en soi et l'essence de la Différence à condition que la Finitude soit reprise dans la Différence, pour *la pensée qui se sait finie* et qui *sait penser l'Autre de l'étant-objet*²⁸ comme le *Dasein*. De ce fait, la Finitude en tant qu'essence de la Différence est la

²⁸. Cf., LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987, p. 72.

détermination en dernière instance qui a un côté réel et un côté idéal comme l'effet de la Finitude sur la syntaxe de la Différence.

Comme nous l'avons vu auparavant, l'enjeu de la syntaxe de la Différence n'est comme le lieu de l'éclosion des contraires que la ré-introduction de la division métaphysique. Comme si l'Autre équivalait à l'immanence de l'Un, la transcendance clandestine s'inscrit subrepticement dans l'immanence idéale.

Dès lors, nous pouvons dire que la Différence finie est un lieu retraité comme le mi-lieu imprégné de transcendance clandestine.

Par ailleurs, le primat de la Finitude comme réel, symptôme du réel sur la syntaxe de la Différence chez Heidegger, paraît irréductible à celle-ci, comme l'irréversibilité sur la réversibilité. En fait, l'irréversibilité en général contient l'unité de deux opposés comme l'indivision qui échappe à la division. Mais en réalité, comme l'in-divisible idéalisé supposé donné est susceptible de se diviser, la Finitude en tant que transcendance réelle peut passer d'un côté-Un à l'autre et de l'Être (au) Néant, donc comme la Différence dans la convertibilité des transcendants, elle est finalement réversible par le nivellement de la logique de la Différence. D'ailleurs, elle devient en un sens absolue comme la structure différentielle et le transcendantal de l'essence de la Différence, c'est-à-dire la transcendance du réel.

Il semble que cela appartienne au fait de la structure propre au chiasme, c'est-à-dire le ressassement de chiasme des contraires, malgré sa formulation unilatérale et son irréversibilité apparente.

Par conséquent, la Finitude échappe finalement au réel, autrement dit l'état de donnée non-thétique sur le vécu idemmanant. Elle conçoit l'Absolu sous le voile du Retrait, malgré sa résistance à la parousie de celui-là.

La pensée de la différence ontologique ne se contente que d'épurer le concept de la Finitude étant l'essence de la différence, autrement dit, de forger les formes inférieures de la représentation.

En effet, l'éclosion de l'Être (plutôt de l'étant) est une récurrence de la dissimulation et de la formation du Même, et le « Retrait retire » comme l'éclosion signifie l'essence du dévoilement dont la Finitude *se fait finie*, ce qui est la condition transcendante, c'est-à-dire, l'immanence. Le Retrait-se-retirant et l'éclosion de l'étant conquièrent ainsi l'espèce propre de positivité, donc de grande affirmation, comme si l'Un se disait du Retrait-se-retirant. Par conséquent, l'Être n'est sauvé des formes de totalisation de l'étant que par l'Un requis sur le mode du Tout transcendantal, mais avec la relativité, autrement dit l'Un constitué par la duplicité de la Différence.

Enfin, comme nous l'avons vu précédemment, la Différence finie postule, dans un état du mixte de l'Un et de l'Idée ou dans un milieu semi-immanent, une expérience transcendante de l'Un comme l'Indivision du Retrait ou de l'Autre. Elle ne fait ainsi que coïncider la transcendance et l'immanence dans le « Tournant » comme l'apogée infiniment renouvelée, c'est-à-dire la réinscription de la transcendance supra-idéelle dans l'immanence. Elle est une forme fondamentale de l'opération transcendante et convertible comme la tautologie transcendante.

Si bien que Heidegger oublie l'essence de l'Un tout autant que Nietzsche, c'est-à-dire l'immanence radicalement irréflectie auquel sa fonction d'*Un* suffit pour qu'il aille *de soi*²⁹.

La Différence n'est pas parvenue à une destruction ou une critique radicalement réelle et positive, puisque la Différence elle-même n'est pas *idemmanente*. Elle n'universalise que le mixte de l'Être lui-même dans la dimension transcendante de la philosophie. Cette dernière dimension n'est ni immanente ni *idempotente*.

²⁹. *ibid.*, p. 60.

Dans la philosophie de la Différence, l'essence du Milieu « *immanente, idempotente et transcendantale* » s'évanouit la plupart du temps dans le *Milieu a priori retrait* comme un lieu transcendant et transcendantal.

De ce fait, la pensée de l'Être en soi est menacée de recourir à une transcendance de soi mise au service du transcender, l'opérateur de la scission. C'est une pensée tautologique de l'Un en tant que forme supérieure des transcendants par la convertibilité des transcendants dans la dimension transcendantale de la philosophie.

iii. Milieu répétitif et transcendantal

Dans la philosophie de la Différence, le simulacre est l'instance de la différence en soi. D'ailleurs, le simulacre comme le « devenir-fou-identique » est la multiplicité et l'effet de la différence du Réel, se transforme et se déforme avec le différenciant et le déterminant. Il simule lui-même avec eux. Si bien que « *tout est devenu simulacre* »³⁰.

De ce point de vue, la simulation ne peut simplement être dite l'apparence ou l'illusion, elle est l'expression du simulacre en tant que « Différence et Réel ».

Du point de vue de la Différence, la Différence est une distinction unilatérale comme la ligne abstraite, médiateur entre le fond et la surface, elle s'alimente au milieu du clair-obscur. De plus,

elle est la matrice ou la fonction selon laquelle elle se fait, en même temps celle qu'on fait sur sa réalité hallucinatoire.

En effet, la pensée de la Différence transcendante consiste à enchaîner les moments où la décision et la détermination se font à force du rapport unilatéral, mais a priori avec l'indéterminé, ou les points décisionnels, positionnels des rapports réciproques entre le déterminé et l'indéterminé.

En ce sens, cette pensée fait la différence comme médiateur et fondateur d'enchaînement. Dès lors, la Différence contemporaine est *médiatisée* par les moments et les points identifiés, sélectionnés et positionnés (effectivement presque représentatifs) pour être pensables à la force du déterminant, c'est-à-dire la pensée de la Différence transcendante.

En fait, la différence se déplace sans cesse, d'une part comme chez Aristote, de l'opposition dans l'étant concret et de la contrariété dans le genre jusqu'à la contradiction, d'autre part, avec les autres figures, la diversité et la simple altérité au-delà et en-deçà de la différence. D'ailleurs, la pensée de la Différence transcendante enchaîne la différence aux points successivement dis-joints et même jusqu'à la dernière différence unique indivisible, l'Être univoque.

Comme nous le savons bien, l'Être univoque est expressif chez Spinoza. La substance universelle se dit donc des modes ayant les mêmes attributs que ceux d'elle. Sous l'influence de Spinoza, la pensée de la Différence transcendante se transcende, à la fois en réinscrivant la Différence dans l'idéalité de l'Être univoque et hiérarchique et en lui postulant un renversement d'après lequel l'Être se dit du *devenir*, et l'Un, du Multiple.

De ce fait, les attributs sont absolument communs à la substance universelle et aux modes, bien que la substance et les

³⁰. Cf., DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition(DR)*, PUF, Paris, 5^e E., 1985, p. 95.

modes n'aient pas la même essence. Et l'Être univoque se confond avec la substance unique, universelle et infinie.

Dans le système de la Différence, l'accord discordant est à la fois forcé et garanti en vertu de l'universalité idéale du concept et à cause de la confusion des étants réels et de l'Être idéal, en laissant les apories, les paradoxaux et les antinomies comme tels sur le « para-sens ».

Alors quel *devenir* faudrait-il ?

Pour cela, la pensée de la Différence découvre l'éternel retour, « revenir est l'être », mais seulement l'être du devenir-identique. Le « revenir » est donc l'identité de la différence. Dans ce revenir, l'identité se dit du différent, tourne autour du différent, en retour, la différence est soutenue et assurée par l'identité. Ils s'imbriquent et s'empruntent ainsi. C'est pour ça que l'identité produite par la différence est déterminée comme la « répétition ». Voilà la répétition différée de l'éternel retour a priori, l'opération de la sélection des différences.

Du point de vue de l'immanence de l'Un réel, la répétition tenue à la suite de l'éternel retour n'est effectuée que dans le monde identiquement compliqué des différences impliquées les unes dans les autres, mais comme l'horizon *quasi-a priori*. C'est un monde de la représentation orgiaque, par exemple un Tout qui prend tous les bouts sur soi, plutôt sur un fondement qui se fait la raison suffisante pour la décision philosophique et le fonctionnement du simulacre. Dans ce cas, le fondement est le seul et même moment *total* de l'évanouissement, de l'apparition et de la production de la Différence. C'est une matrice, et en même temps un Milieu a priori semi-transcendantal. Dans ce Milieu, la détermination finie ou infinie n'est pas immanente, ni idempotente, ni tout à fait transcendantale.

Le « Milieu idemmanent » se dérobe par contre aux concepts de l'identité et de la différence, même à la Différence différentielle. Il

n'est pas médiateur ni médiatisé comme la Différence. De plus, Il n'est pas formel ni qualitatif ni synthétique Il n'a pas le jugement conceptuel, ni la distribution du concept, ni l'hierarchisation par le sujet transcendant. Ces derniers se neutralisent sur l'idemmanence du Milieu. Le « Milieu idemmanent » ne se détermine pas dans la perception directe de l'identité et de la différence qui supposent la continuité de l'intuition sensible pour la représentation, ni dans les rapports conceptuels et analogiques. Donc, il ne se subordonne pas à la perception de l'intuition sensible, ni au jugement conceptuel. Il ne se décèle qu'à la Vision-en-Milieu en immanence de l'Un immédiat réel, c'est-à-dire à la « gnose immanente, idempotente et transcendante » de l'Homme-en-personne sans le sujet transcendant.

En fait, la gnose en tant que pensée de l'Un est une manière de voir, de contempler et de penser sans la transcendance thétique ni la présupposition. Mais, elle est ignorée de l'ontologie et de la philosophie de la Différence, et dissimulée par leur immanence idéale. Or, le réveil de l'oubli de l'Un par la gnose comme la pensée de l'Un serait-il immédiatement la destruction des illusions de la décision philosophique en général ? Nous y reviendrons plus tard.

Le Milieu radicalement idemmanent est le non-lieu immanent réel où l'Identité et la Différence non-thétiques se disent. Dès lors, il n'a pas de ruptures de la continuité dans la série de la Différence, ni de failles infranchissables (entre) les structures, ni de distinctions a priori unilatérales comme la Différence.

Selon la Vision-en-Milieu, l'Un réel agit-sans-agir comme le principe *immanent, idempotent et transcendantal* sur les individus constitués et non-constitués. Autrement dit, il unilatéralise l'expérience empirique et les produits de la décision philosophique.

Néanmoins, la Vision-en-Milieu en Vision-en-Un n'est pas moins capable de les déterminer non-thétiques que de les neutraliser et de les unilatéraliser en-dernière-instance. La Détermination par la

Vision-en-Milieu est en ce sens la Détermination-en-dernière-instance, une décision non-philosophique et non-thétique.

iv . Exploration restreinte de la voie du Milieu

Par ailleurs, mesuré au fondement de la Différence, le « sans fond » de par la représentation à l'infini est un universel sans différence et un néant indifférencié.

En revanche, selon la Vision-en-Un, c'est une illusion extérieure (de) la représentation de la Différence. Car, dans le monde de par la Différence, le « sans fond » et le fondement mêmes sont encore enfermés dans un universel ou un néant différencié, et divisés dans la Différence in-divisible, puisque l'on ignore ou refuse l'immanence de l'Un réel.

En fait, la Différence commence par lier l'Individuation de l'Un au « Je fêlé » selon la forme du temps-fou. En effet, le « Je fêlé » et le « moi dissous » dont son exercice transcendant sur la Différence est l'opération de la forme de l'individuation supérieure. Toutefois, l'exercice transcendant en tant que Différence est aussi le principe transcendant de la reconnaissance et de l'identification pour tout jugement de l'individualité portant sur les choses. Dès lors, le « Je fêlé » comme la Différence échappe à l'immanence de l'Un, c'est-à-dire les Données immédiates irréfléchies qui portent de la source extra-propositionnelle ou sub-représentative à la Différence.

En effet, l'exercice transcendant épistémologique dont le transcendantal est tout au plus disjoint, paradoxal, discordant sur la base de la divergence des facultés. En outre, le « para-sens » des facultés donne lieu à l'aporie, au concept, au mieux à la représentation orgiaque, puisque le « para-sens » détermine la

communication des facultés disjointes comme l'exercice transcendant épistémologique. Bien entendu, le transcendantal comme exercice transcendant ne porte pas exclusivement les figures déjà médiatisées et rapportées à la représentation. Il s'exerce comme le jeu différentiel des facultés dans le *monde-horizon a priori*. En conséquence, il ne peut atteindre que le « supra-sensible » dans le monde comme l'Idée sublime et transcendantale, mais pas son essence immanente, l'immanence de l'Un réel.

En fait, dans la résonance de chaque faculté disjointe, de la sensibilité empirique à l'imagination, à la mémoire, et à la pensée transcendante, si elle est réelle, ce qui éveille chaque fois la faculté, c'est l'Homme-en-personne étant comme l'*avant-première* en l'immanence de la Différence au lieu de la différenciation et de la libre figure de la Différence. Comme la disparité du simulacre selon la forme différentielle et itérative du temps-fou, la Différence n'est pas radicalement immanente, mais plutôt elle relève de la pensée transcendant-transcendantale.

La chaîne des facultés brisée dont la résonance n'est que la discorde clameuse des facultés, a apparemment un accord discordant ; cependant ce dernier n'échappe pas à la caractéristique aporétique, puisque pour résoner et être brisée à la fois, la chaîne n'a plus que l'aporie par l'usage paradoxal des facultés. La résonance des facultés différentiales n'atteint jamais le sans-fond immanent où il n'y a pas de conflit, ni d'aporie, ni de paradoxe.

Par ailleurs, les simulacres se font la double articulation en correspondance avec la dialectique des Idées afin d'être le Tout, le Mixte des rapports réciproques entre les éléments asymétriques (de) la différence de l'intensité, à savoir l'être sensible et les éléments différentiels (de) l'Idée supra-sensible correspondant aux deux figures de la Différence.

Voilà, l'intensité refoulée et restreinte de la puissance de l'unité idéelle, individuante et unitaire et de la Différence dans l'empirico-transcendantal.

Les simulacres sont devenir-fous-identiques en doublement articulants, ils sont en ce sens *vides*, mais ils gardent les formes ordonnées de l'identité de la différence, c'est-à-dire la Différence, la répétition qui est le mixte de l'empirique et de l'idéalité, le Même³¹ qui ne se dit que de ce monde comme l'horizon a priori. Néanmoins, nous ne nions pas qu'ils sont relativement plus positifs par rapport à l'ensemble ou au nombre mathématique en vertu du devenir différentiel sans fin ni cesse.

La Répétition de l'identité et de la différence, soit l'éternel retour, suscite lui-même en fonction du simulacre comme la Différence en tournant les illusions (l'identique, le semblable et le négatif) dans lesquelles il se mire, et dont il se sert pour redoubler son affirmation, et qu'il intériorise. Par conséquent, les illusions se trouvent comme réelles dans ce cercle vicieux³².

Or, au cours de cet éternel retour, l'antinomie, ce que la pensée de la Différence voulait pourtant résoudre, surgit non seulement de l'illusion de la représentation simulée, mais aussi de l'éternel retour lui-même.

Tant que la Différence et la Répétition restent comme l'auto-affirmateur, l'auto-producteur et l'auto-simulateur, et affirment les images de l'identité, de la ressemblance, de la négation, à savoir les produits de fonctionnement du simulacre comme à la fois illusoire et réelles, le problème de l'être et le non-être, du réel et de l'illusion, celui du dualisme et du monisme ne s'apaise pas dans le monde de l'éternel retour étant l'accord discordant, selon nous.

³¹. Cf., *ibid.*, p. 313.

³². *ibid.*, p. 165

De notre point de vue, le fait que l'Être univoque et les simulacres s'enchaînent comme réels, n'est possible que par l'intuition comme exercice transcendant.

En revanche, il apparaît que la pensée de la Différence en tant que « Milieu différentiel et paradoxal » est un effort pour *la voie de la pensée du Milieu « immanente, idempotente et transcendantale »*, quitte à être restreinte et aporétique.

Comment est-il alors possible de penser le redoublement de l'être et la duplicité de l'être sans la contradiction au sein de la pensée transcendantale ? Comment est-il possible de les penser sans la soumission au principe de la représentation ?

D'après Deleuze, cela est possible par la méthode élaborée du bergsonisme, plus précisément, l'intuition en fonction du temps-fou qui parcourt de l'Être univoque aux étants, en retour des étants à l'Être univoque en suivant une seule trajectoire répétitive. C'est une lutte contre l'illusion pour retrouver le réel qui se découpe et se recoupe vers un même point virtuel étant l'univocité de l'Être, en suivant les voies convergentes des différences des étants.

Or, sur la trajectoire répétitive, nous voyons les rapports de l'Être et des étants en sa multiplicité, c'est-à-dire le système objectif nécessaire dans la philosophie en général.

Car, l'univocité de l'Être n'est-elle pas l'unité indivisible des attributs qui est un type de transcendance différentielle et donc en un sens métaphysique ? La pensée intuitive a-t-elle définitivement résolu la contradiction dans la duplicité de l'Être ? D'ailleurs, peut-elle totalement effacer le principe de la représentation ? Voilà, l'ambiguïté de l'exercice transcendant (de) la pensée intuitive en fonction du temps orgiaque.

De la Vision-en-Milieu en Vision-en-Un, l'intuition deleuzienne espérant être une pensée sans la médiation des concepts est un exercice ou un mouvement transcendant et paradoxal pour penser le distinct-obscur comme les deux langues chiffrées.

L'intuition comme exercice transcendant n'appréhende que l'équivoque des étants dans l'univocité de l'Être comme l'unité des étants idéale. Dans ce mouvement, les étants individués, les multiplicités ou les simulacres, se doublent en fonction de la forme de différence, sont redoublés par l'intensité différenciée de l'Être univoque, c'est-à-dire par une autre différence idéalisante, la Différence sur le plan de l'immanence a priori et indéchirable. De ce fait, les individus ne sont pas tout à fait immanents.

C'est pourquoi l'on entend toujours du para-sens et de par l'exercice transcendant des apories et des antinomies dans la clameur de l'Être résonant. De la pensée intuitive comme exercice transcendant, comme l'Idée est un système des multiplicités en tant que simulacres, le Réel est un système des réels en tant que simulacres. Le Réel se ferme du coup dans le système de l'Idée à l'état de tautologie. Si bien que dans le système de l'Idée tautologique, les individus, toutes les choses, les produits de l'illusion et de la représentation eux-mêmes deviennent maintenant des simulacres, des multiplicités pour affirmer la tautologie de l'Idée, bien entendu sans l'identité représentative – même si ce n'est pas sûr depuis l'immanence de l'Un indivisible et réel.

De telle sorte qu'il n'y a plus de distinction entre l'essence et l'apparence, qui opère dans le monde de la représentation, mais une distinction transcendantale des événements en série des rapports différentiels de la Différence. Par conséquent, les événements deviennent les particules comme des fragments d'un système philosophique transcendant.

L'Idée comme un système est un monde impersonnel et transcendantal comme tel, et elle s'imbrique dans le monde de l'*On* grammatical échappant à l'immanence du réel. De ce fait, le monde de l'Idée transcendantal n'est pas parvenu, comme le monde métaphysique errant, à l'essence de l'Un immanent, mais seulement à l'idéalité fourmillante de différences, l'immanence idéale

imprégnée de transcendance. Bien entendu, ce n'est pas le monde du *Je* transcendant et de la représentation, mais celui du jeu des rapports différentiels convergents et divergents.

Dans le système de l'Idée, lorsque l'on se libère de la pensée de la représentation, et lorsque l'on se détache du cramponnement aux apparences métaphysiques comme les produits de la Bêtise comprenant l'habitude, l'avidité et la cupidité, tous les individus comme simulacres sont affirmés comme tels, c'est-à-dire comme la résonance des différents et comme le parfum des fleurs dans la boue de simulacres.

Néanmoins, c'est une affirmation absurde qui n'est pas tout à fait libérée d'embarras et des labyrinthes des apories issus de la décision épistémologique comme la pensée transcendante. Par exemple, dans cette affirmation voilée de l'Idée à l'état transcendantal en principe du moins, il y a des rapports différentiels conçus et médiatisés par l'universalisation de la Différence métaphysique comme la convertibilité philosophique de l'Un idéal.

En effet, au passage explicite d'un Tout au sens transcendantal en général à un Tout réellement fini, à savoir la Différence, l'amphibologie *de* et *comme* la Différence se manifeste, c'est un type de mixte, c'est-à-dire, l'Un-Tout qui est à la fois l'Un comme l'unité immédiate et le Tout comme réellement fini.

L'Un comme l'entre-deux du réel et de l'idéalité sert à l'aporie de la décision philosophique, puisque l'entre-deux réel et idéal est pris tantôt pour une pensée de l'Un, tantôt pour une pensée des multiplicités, par conséquent les effets de l'Un-Tout se jouent sur le plan de l'immanence idéale, semi-immanent et semi-transcendant.

Nous voyons là la confusion entre l'Un-Tout et l'Un-en-Un, celui-là comme l'Un unitaire est l'Un multiplié et ajouté par lui-même sans se radicaliser, par contre celui-ci est idemmanant,

unilatéral et radicalement transcendantal en immédiateté de l'Un immanent.

Par la réduction idéalisante comme l'épochè radicale, l'Un-Tout unitaire conserve la transcendance réelle dans l'immanence idéale. Il rapporte l'agencement et le fonctionnement de désir, « machine-désirante » itérativement auto-affirmative et auto-productive, à un principe immanent, transcendantal et immédiatement infini. Comme l'Idéalisme de la Différence, le réel de machine-désirante est le divers de l'univocité de l'Être a priori, non pas le divers tout à fait immanent réel étant loin de l'identité de l'a priori.

En ce sens, la Différence comme l'Un unitaire est un *Milieu répétitif et figé sur le plan de l'immanence idéale*, par exemple comme le fameux « rhizome » ayant les *rappports a priori et transcendantsaux, et donc semi-transcendantsaux*, et comme le ruisseau rongant ses deux rives au fil du temps-fou, tandis que « *le Milieu immanent, idempotent et transcendantal* » n'est pas le mouvement différentiel par la Différence, ni le rapport réciproque dans la Différence. Le premier est encore le milieu thétique d'un type philosophique, malgré sa positivité relative.

De ce fait, l'Un est, chez Deleuze, une Idée supérieure de l'idéalité aux autres, qui reste encore sur le mode de la transcendance quitte à n'être plus tout à fait objective, ni représentative, et qui ne se libère pas des travaux intra-ontologiques ou intra-philosophiques *comme l'agencement machinique dans une machine abstraite*.

Par ailleurs, l'exercice poétique en tant que médiation différentiale parcourt les points de recoupement du langage comme le Milieu philosophique sous la lumière tamisée de l'Idée transcendantale chez Deleuze. Toutefois, l'exercice poétique et différential est en fait une fois de plus une opération (de)

l'irréductible médiation de l'Un requis *comme* l'Idée transcendante, autrement dit, l'immédiateté de la médiation de l'Un au lieu d'être (*un*) immédiat et immanent sans l'idéalité.

De ce fait, du point de vue du Milieu réellement immanent (en-Un), l'exercice poétique et différentiel traversant les îles langagières est un exercice transcendant en servage méta-physique transcendant, qui les articule doublement en échappant à l'immanence des données immédiates. En effet, comme nous le savons, la grammaire en soi n'est que le facteur de la tautologie linguistiquement transcendante et transcendante comme la voie du *Milieu a priori figé* en dehors de l'immanence de l'Un réel.

De la Vison-en-Milieu-en-Un, pour que la voie du Milieu langagière soit radicalement libre et créative comme « *la pragmatique langagière idempotente* » comme nous l'appelons, elle doit se trouver dans une dimension idemmanente absolument nécessaire. Cette dernière est l'immanence de l'Homme-en-personne et de l'Un réel, et l'idempotence du Vécu de l'Homme, selon nous. Dès lors, pour que l'exercice poétique et différentiel soit libéré de la transcendance de la grammaire en soi comme la voie du *Milieu a priori figé*, il doit se plonger dans le Vécu idempotent de l'Homme-en-personne et dans l'immanence de l'Un-en-Un, puis il doit suivre la voie du « *Milieu immanent, idempotent et transcendantal* » au sein de l'idemmanence du Vécu de l'Homme-en-personne et de l'Un réel.

Mais, lorsque le contexte de la pragmatique langagière n'est interprété que comme le lieu du « jeu de langage » étant décalée de l'immanence de l'Un réel chez Wittgenstein, puis lorsque la grammaire du langage s'enchevêtre dans « la grammaire de vie » ignorant l'immanence de l'Un-en-Un et l'idempotence du Vécu de l'Homme-en-personne, ils ne peuvent pas ne pas se fermer dans la grammaire du langage transcendante, différentielle et aporétique au lieu d'accéder au réel immanent. « La grammaire de vie » de

Wittgenstein n'est que transcendantale, mais pas immanente et idempotente, selon nous.

En conséquence, le projet de la philosophie linguistique contemporaine comme thérapeutique de vie est encore loin de l'idemmanence de l'Un-en-Un et de l'Homme-en-personne comme les « *réels connaturals* ».

Dès lors, pour sauver l'essence immanente et transcendantale du con-texte linguistique, il faudrait le « *Milieu immanent, idempotent et transcendantal* » qui n'est pas refoulé de la grammaire transcendantale, et en même temps qui se manifeste depuis l'immanence (de) l'Un réel, non plus depuis du « corps sans organes ». La machine abstraite en tant que « corps sans organes » ne permet *comme un processus machinique* que les agencements de l'écriture nomade, rhizomatique et composée des ruptures asignifiantes et des lignes de fuite au Milieu d'un plateau a priori.

Tant que le Milieu est fermé dans la syntaxe de la Différence, et est soumis aux exigences de la Différence, le Milieu immanent cesse d'être pensé en tant que tel, et se dégrade comme la Différence de l'Etre transcendantale-transcendantale. De là, le Milieu immanent devient la Différence du réel comme les effets des simulacres au point de vue de la vision transcendantale.

V . *Milieu-devenir a priori* comme non-lieu, mais déjà divisé

Derrida inverse la hiérarchie gréco-occidentale assurant le primat de la continuité sur la coupure. Il substitue la Finitude *de par*

la « Différance »³³ à la Finitude ontique, c'est-à-dire le primat de la coupure déjà idéalisée avec l'instance sur les effets de la différence qui monnaient ce primat sur la continuité idéale. Il introduit en effet à deux pôles de Nietzsche et Heidegger une composante, la fuite faisant sa spécificité selon Laruelle. Cette fuite est en réalité une coupure par l'inversion du rapport syntaxique (de) la Différance comme le « *Milieu-devenir a priori* » en tant que « *non-lieu* » en *non-rapport*. Il paraît que la Différance n'est efficace que lorsqu'elle ne provient d'aucun lieu déterminé chez Derrida. La fuite précédente comme naïveté pré-déconstructrice est l'indécidable décision déconstructrice, c'est-à-dire le secret de la déconstruction dans lequel on peut voir probablement un symptôme de l'Un réel.

En outre, du point de vue de l'Un réel qui veut à la fois élucider et neutraliser la transcendance philosophique la plus ténue même comme l'illusion épistémologique, il y a là son reste également, une amphibologie de la déconstruction. C'est *le statut d'une unité dans le fonctionnement réel de la Différance* qui ne dispose pas apparemment d'unité interne. Derrida fait de la Différance une inversion du rapport indivisible de la Différance, qui reste pourtant encore partiellement dans la syntaxe de celle-ci, puisque l'opération de l'inversion n'est pas une simple juxtaposition de deux manières du pensable et de l'impensable, mais assure leur communication qui est le moment inévitable d'indivision comme l'unité interne de la Différance. Elle est tantôt relative à ce qu'elle inverse, tantôt absolue immédiatement, il en résulte la duplicité ou la

³³. Selon F. Laruelle, la Différance est syntaxiquement un sous-système de la Différance, à la fois au sens général comme le parallélisme empirico-transcendental, mais aussi au sens restreint de la Différance gréco-nietzschéenne. *les philosophies de la différence*, Paris, PUF, 1986, p. 122-123.

forme d'un double discours, et en outre le « *plan-de-déhiscence* »³⁴ supra-idéal.

Comme on le sait bien, la Différance ne fait en fait que retarder, éloigner et différer, de ce fait elle tolère une certaine recevabilité et le retour. Elle ouvre ainsi, dans les flancs du logos, une fuite irréversible, par exemple, la forme informe de l'irrecevable et de l'imprenable, et le rapport du *Milieu antérieur* en bordure du logos, de telle sorte qu'elle est aussi le « rapport sans rapport » qui est l'unité-de-même absolue de la Déconstruction.

Or, dans ce rapport étrange de la Différance, un problème se pose, c'est-à-dire l'équivoque du sens de l'altérité absolue au moment où elle affirme la Différence relative quitte à la rendre absolue, finalement relative-absolue comme l'activité du tournant dans la syntaxe de la Différence.

C'est pour ça que selon Laruelle, la Déconstruction contemporaine recourt en général à un schème univoque qu'elle déplie, replie, auto-affecte pour lui faire produire interminablement des effets variés, c'est-à-dire « *la syntaxe du relatif-absolu comme Différence* »³⁵ qui n'est jamais une donnée immédiate. Elle se dit tantôt relative, tantôt absolue dans la stratégie obscure de la syntaxe synthétique de la Différence, dont le lien est l'inclusion ou la continuité des moments d'un processus. Cette stratégie obscurément programmée est une sorte de syntaxe a priori universelle, mais réversible comme le continuum-coupure de l'Autre externe-interne à travers ses variations. C'est le schème et l'économie comme l'invariance à la « variation-de-varitions ». La déconstruction se nourrit et vit de la répétition de la duplicité ou du double discours de par la Différance (du) *plan-de-déhiscence* supra-idéal. Cette

³⁴. *ibid.*, p. 131-132.

³⁵. Cf., *ibid.*, p. 137, 147. C'est une Déduction transcendantale de la Déconstruction dérivée de la Différence.

combinatoire (de) l'hétéro-affection est le relief de la fuite furtive ou du flux coupé-illimité, qui est d'ailleurs un type de l'auto-affection dans la décision philosophique, et qui est un *Mi-lieu mouvant et infini, consistant-sans-consistance, et propre à la Différence, mais a priori subrepticement programmé comme l'opérateur de la division*, même s'il se dénie comme tel.

La fonction de relais dans le délai de la coupure, comme une « Différence affirmative » évitant de n'être que cadavéreuse, est ainsi la force déconstructrice qui tend à devenir le Tout du processus synthétique, transitoire, connectif. Ce dernier est juste l'Autre absolu qui est un type de la topique de l'Unité des contraires, et qui a la tendance à l'univocité du système de l'autre. La Différence immédiatise la médiation métaphysique et soude la distance métaphysique, mais en médiatisant et différenciant l'immédiat (de) l'Un.

Comme les penseurs contemporains de la Différence, Derrida conserve la transcendance fêlée dans l'immanence imprégnée de transcendance. Autrement dit, il la conserve dans l'Autre absolu et externe, le fond sans fond par la réduction idéalisante comme l'effet de l'épochè étant radical en principe du moins. Néanmoins, l'Autre absolu sur la Différence comme la double bande est sans doute plus subtil, plus positif en déconstruisant ses formes les plus idéalisantes, si bien qu'il apporte un pas supplémentaire à la dialectique comme la dissémination de la dialectique. Il devient ainsi le plan de l'immanence idéale abstraite, le champ différentiel qui absolutise la forme la plus immédiate de circularité quitte à la détruire d'une certaine manière sur la double bande, et qui reste ordonné à l'invariant de la Différence à une inversion près.

En conséquence, Derrida ne fait que circuler *le cercle transmigrational au Milieu a priori absolu, mais déjà divisé, c'est-à-dire au Milieu métaphysique.*

Au cours de la déconstruction de la métaphysique, Derrida ne pratique que l'in-cohérence assumée comme telle, en suivant la logique retorse de la force intraitable et incoercible du simulacre, c'est-à-dire la dislocation aporétique de la décision philosophique comme déconstruction de la métaphysique. Cette auto-dislocation de la décision philosophique est à la fois son devenir-unitaire anti-platonicien et son auto-enlissement³⁶. C'est, comme une paralysie d'une moitié du corps, un mode qui s'enferme dans sa décision incohérente.

En outre, chez Derrida, la logique inimaginable, impensable du « pas au-delà du principe du deuil » ou l'an-économie absolue comme le contour du pouvoir-penser est une matrice de l'absurdité raffinée au-delà de la contradiction comme on la voit à travers la plupart des philosophies contemporaines de la Différence, bien que chacune à sa manière.

Pour le résumer, nous trouvons à travers la pensée de la Différence contemporaine une double transcendance. Elle a *un* deux côtés unitaires qui est peu différent de l'unité de deux contraires. Nous retrouvons l'ambiguïté de la dualité unitaire, encore une forme métaphysique, autrement dit, l'ambiguïté de la complicité philosophique.

Il nous semble qu'elle est une voie vers la pensée immanente, mais reste comme *la Métaphysique immanente, et en même temps idéale*.

Or, le réel transcendantal ou l'essence non-métaphysique que les philosophies de la Différence veulent chercher, est-ce finalement la Différence en tant que *distance comme indivisible* ? Mais cette distance n'est-elle pas encore une *forme différée* de la représentation qui se tourne à l'orgie ? Comme nous l'avons vu

³⁶. Cf., *ibid.*, p. 122

auparavant, la distance dont la Différence consiste en rapports différentiels qui sont rapports-non-rapport sans médiation, mais toujours a priori et transcendants. Elle est d'une certaine manière transcendantale, mais encore transcendante.

En fait, la Différence nous oblige à « ou bien concevoir les individus, les singularités ou les multiplicités comme des données immédiates (sur un mode évidemment immanent ou transcendantal), dépourvu de toute transcendance ----- ; ou bien les concevoir comme un simple affinement supplémentaire de la Différence », selon Laruelle. D'ailleurs, « elle nous contraint à distinguer une pensée qui recourt à des universels pour constituer les individus par leur surdétermination, d'une pensée qui éprouve le caractère non-constitué, non-produit des singularités »³⁷. Par conséquent, il surgit, *comme le Milieu transcendantal (de) la Différence quitte à être encore et toujours a priori*, l'a priori purement transcendantal que l'Un et les multiplicités propres à la Différence forment, la caractéristique spéciale de cette dernière, bien que la Différence n'accepte pas le système du supplément des individus.

En conséquence, lorsque la pensée de la Différence refuse de penser l'Un en immanence radicale, et lorsqu'elle ne le regarde que comme l'Absolu d'une sorte de l'il-limitation toujours limitée, restant supporté par l'a priori comme l'esprit de la décision métaphysique, elle est définitivement condamnée à tourner au logocentrisme dédoublé et redoublé, et en même temps à la scission analytique de la Différence (de) soi, un type de pensée représentative.

D'ailleurs, la pensée de la Différence substitue l'Idéalité de l'Absolu ou le visage absolutisé de l'Autre à l'essence de l'Un, l'immanence radicale, et tourne « sur soi et en soi ». Elle réintroduit un type de clôture dans la pensée, excluant le reste comme le fait la

³⁷. Cf., *ibid.*, p. 212

métaphysique. De ce fait, elle reste toujours comme pensée de la représentation avec exclusivité raffinée. Or, cette exclusivité tenue dans la pensée de la Différence ne peut résoudre définitivement les apories et les contradictions de la pensée. Ces derniers peuvent persister comme le paradoxe affirmé comme tel au fond du « para-sens ». Le mode de la Différence finie – les rapports internes ou/et externes de l’Etre par les étants – ne fait varier la décision philosophique, aporétique et amphibologique qu’en « para-sens ».

Dès lors, la condition ou/et le phénomène de la Différence finie dont le *Milieu a priori et transcendantal* est aussi aporétique et amphibologique. La pensée de la Différence finie comme le Milieu a priori et transcendantal découpe et recoupe en effet itérativement les simulacres et les multiplicités avec la continuité. Elle intègre nécessairement les individus dans une Idée universelle supposant la fusion de la transcendance réelle et de l’immanence idéale. La philosophie de la Différence a d’une certaine manière l’air de parodier le néo-platonisme comme celui indécis entre la différence (de) l’Etre et de l’Un réel. De sorte que la position du Milieu a priori et transcendantal risque de porter le conflit entre les universels inférieurs sous l’universel supérieur, et la haine entre les religions diverses sous le même Dieu.

Pour résoudre ces problèmes, plus précisément, pour dissoudre la torsion de l’identité et de la différence ou (celle du logos), pour ne pas tomber dans la *décision contemporaine digraphique et unitaire*,³⁸ et pour ne pas être maître de limite ni de frontière, il y a une nécessité urgente d’une nouvelle voie, comme méthode, de la pensée (de) la Unilatéralité non-idéelle, (de) la Dualité unilatérale en immanence réelle et (de) la causalité

³⁸. LARUELLE François, *Théorie des identités*, Paris, PUF, 1992, p. 314.

unilatérale sur la base de la Détermination-en-Milieu de par la Vision-en-Milieu-en-Un. Autrement dit, il faut penser selon « *la gnose immanente, idempotente et transcendantale* » qui ne parcourt plus les entre-deux, ni ne suive les frontières. « *La gnose immanente, idempotente et transcendantale* » est la forme la plus immanente, mais la plus universelle de la « Force de pensée » comme Identité non-rationnelle de la Raison. De ce fait, par rapport à la pensée représentative, « *la gnose immanente, idempotente et transcendantale* » en irréductibilité serait évidemment plus faible afin de rétablir les formes et les a priori.

Pour la pensée en Vision-en-Milieu et en Vision-en-Un, des expérimentations ont été réalisées il y a déjà plus que deux mille ans en Inde, puis en Extrême-Orient. D'ailleurs, il y a des recherches diverses aujourd'hui encore dans le monde de part en part, bien qu'elles ne soient tout à fait pareilles aux termes de la situation, de la problématique et du langage.

IV. La procession de la théorie du Milieu en Asie

Par la philosophie de la Différence, le vent et l'eau peuvent être affirmés tout au plus dans un état du mélange de l'illusion et du réel comme effets du simulacre, de la Différence, et encore de l'Un idéal, plus précisément comme les représentations orgiaques, résultats des rapports différentiels et comme les individus dans l'Idée universelle pour les constituer.

Après avoir examiné la Différence dans les chapitres précédents, nous savons maintenant que, comme l'Un immanent et réel ne peut être pensé tel qu'il est, le vent et l'eau ne peuvent être pensés tels qu'ils sont par la philosophie de la Différence.

Dans ce chapitre, nous envisagerons la voie du Milieu (en Asie) qui peut traiter le vent et l'eau tels qu'ils sont, sans représentation transcendante ni rapports différentiels, et qui peut placer l'illusion et le réel sur le mode du (non-)Un en Vision-en-Milieu.

Le Confucianisme, le Daoïsme et le Bouddhisme sont, comme on le sait, les trois axiomes de la pensée traditionnelle en Extrême-Orient. Dès lors, il y a des conflits et des conciliations au cours du déploiement de ces pensées. Or, la théorie du Milieu fait un rôle majeur lors de leur conciliation, malgré la singularité de chacun s'exprimer.

Nous envisagerons principalement la théorie du Milieu bouddhique, ce qui nous semble le plus étudié par rapport au Milieu immanent. Avant d'envisager cette théorie, nous voulons tenir compte brièvement du Milieu de Confucius.

La théorie du Milieu de Confucius dont le *Zhongyong* (中庸) a un air de ressemblance avec « la moyenne d'or » d'Aristote. Ils ne sont pas moitiés, ni moyennes, mais plutôt convenance ou adéquation.

Or, dans la pratique du *Zhongyong*, il est important de s'harmoniser au temps. C'est la raison pour laquelle on appelle aussi

la théorie du Milieu *Shizhong* (時中), milieu qui s'harmonise au temps, dans le Confucianisme³⁹. De notre point de vue, Vision-en-Milieu-en-Un, il y a un principe transcendant en commun comme l'arrière-monde, plus précisément, le *Dao*(道) ou le *Li*(理) dans le premier, la vertu hiérarchique entre le bien et le mal dans le deuxième. Par conséquent, leur adéquation est chevillée sous le joug hiérarchique transcendant, de plus leurs milieux sont restreints comme funambules entre deux extrêmes, notamment à l'égard de la morale.

La théorie du Milieu de Confucius et d'Aristote (même le Daoïsme, nous le verrons un peu plus tard) échappe à l'immanence du Milieu-en-Un, celle de l'Homme-en-personne qui est l'Identité du Milieu-en-Un, puisqu'elle présuppose clandestinement un Milieu métaphysique, transcendant et hiérarchique, bien qu'il ne soit pas une moyenne ni un centre chiffré(e).

Par ailleurs, dans la théorie du Milieu de Confucius, il y a une dualité unitaire du *Dao*(道) dont le *Li*(理) en transcendance idéale, et dont le *Qi*(氣) en transcendance empirique-réelle; le Doublet métaphysique des écoles néo-confucéennes depuis le XI^{ème} siècle jusqu'aujourd'hui de part en part en Extrême-Orient. La dualité unitaire du *Dao*(道) consiste dans la corrélation du *Li* avec le *Qi*, qui sont respectivement le principe idéal et le principe réel comme énergie.

La dualité unitaire du *Li* ou du *Qi* a une tendance unifiante à travers la réduction de l'un à l'autre en les prenant tous les deux comme fondement principal, c'est-à-dire comme un principe unitaire ou une synthèse qui ne veut pas réellement s'unifier en un, ni se diviser en deux. Sur ce point-là, elle a un air de ressemblance familiale concernant la dualité unilatérale de la non-philosophie.

³⁹. Zisi (子思), *Zhongyong* (中庸), ch. 2.

Néanmoins, la première dont le rapport est transcendant, au mieux transcendantal en l'immanence idéale du *Qi*, tandis que la dualité unilatérale de la non-philosophie dont le rapport-sans-rapport est idemmanent et unilatéral depuis l'Un réel.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'usage du langage et le fondement de la science, la posture de la théorie du Milieu (*Zhongyong* 中庸) de l'école de Confucius est relativement positive, c'est-à-dire, plus active par rapport au Daoïsme et au *Zen* bouddhique. L'école de Confucius pratique plus positivement la méthode de par « la science »⁴⁰ pour atteindre le *Zhongyong* (中庸) et le *Shizhong* (時中).

i . Théorie de *Zhongguan* (中觀 *Madhyamaka*)

Yuanqishuo (緣起說 *pratīyasamutpāda*)⁴¹ et *Wuqishuo* (無起說 *avyākṛta*)⁴² de Bouddha sont tout d'abord la base de la

⁴⁰. La « science » de Confucius signifie plutôt la discipline ou la pratique comme « apprendre » comprenant l'usage du langage, au lieu de la science objective au sens de la science occidentale traditionnelle.

⁴¹. Après avoir refusé la Doctrine de la contingence et de la nécessité, Bouddha a posé, comme théorie du Milieu, cette théorie qui exprime l'*Yuanqi* (緣起 *pratīyasamutpāda*) comme *causalité unilatérale* des choses et des phénomènes, et qui refuse la position substantialiste.

⁴². Le *Wuqishuo* désigne les problèmes métaphysiques auxquels Bouddha ne voulait pas répondre et sa posture par rapport à ces problèmes : 1) le problème de l'Être et du Néant, 2) après la mort, celui de la continuité et de la rupture de la vie, 3) celui du fini et de l'infini du monde, 4) celui

théorie de *Zhongguan*⁴³. Le Madhyamaka dont l'essence est de voir et de penser les choses sans image ni représentation ni concept thétique, c'est-à-dire telles qu'elles sont. Cette manière de voir et de penser s'appelle *Zen*(Dhyāna)⁴⁴. En fait, le *Zen* consiste en deux phases inséparables, l'une est le *Zhi*(Śammatha) qui cesse de penser avec la transcendance pour éviter l'illusion et voit les données immédiates irréfléchies, l'autre, le *Guan*(Vipaśyana) qui contemple l'Un et le (non-)Un et pense non-thétiquement sur le mode de (non-)Un. Par le *Zhi*, nous pouvons parvenir à voir l'Un immanent. Dès lors, il nous paraît que le *Zhi* est la condition de la Vision-en-Un. En outre, le *Zhi* a une posture critique et un esprit déconstructif à l'égard de la pensée métaphysique. Par exemple, il critique deux extrêmes comme les concepts métaphysiques, l'Etre et le non Etre (ou le Néant), le même et la différence, la continuité et la rupture, la nécessité et le hasard, etc., c'est-à-dire la pensée de la logique en noir et blanc. D'après l'*Yuanqishuo*(緣起說 *pratīyasamutpāda*), ils ne sont pas réels ni principes de l'Un en soi, mais les résultats illusoire de la pensée transcendante.

Du point de vue d'*Yuanqishuo*, quoi que ce soit, il n'a pas de substantialité, mais il est *inter-dépendant* (bien qu'il *soit inter-dépendant*, il ne faudrait pas le considérer comme un rapport ou une

de l'identification de l'esprit et du corps de l'homme. Ces problèmes se multiplient chacun en quatre, par exemple, après la mort, 1) la vie continue, 2) elle disparaît, 3) elle continue et disparaît (et-,et), 4) elle ne continue pas, ni ne disparaît(ni-,ni).

⁴³. Il désigne la théorie du Milieu et la Vision-en-Milieu à la suite de la théorie du Milieu de Bouddha, notamment celle de Nāgārjuna et de ses disciples en Extrême-Orient.

⁴⁴. Le Dhyāna est l'origine du *Zen* qui est né en Chine par la rencontre du Bouddhisme et du Daoïsme. Le *Zen* japonais que l'on connaît aujourd'hui est relativement formalisé comme s'il était enfermé dans un encadrement ou comme une technique de méditation formelle.

relation réciproque entre les deux éléments transcendants et idéels). De plus, étant donné qu'il est *inter-dépendant*, on peut imaginer la Différence et l'Ereignis de la Différence. Mais, s'il s'accompagne de l'a priori ou de l'idéalité de la Différence pour l'unifier et la circuler comme dans certains cas de la philosophie de la Différence contemporaine, il se refuse à l'*Yuanqishuo*.

En ce sens, toutes les choses sont vides(空 Kong, sūnya), c'est-à-dire, ils n'ont pas la nature en soi(svabhāva) en tant que substantialité. Dès lors, le Vide(空性 Kongxing, sūnyatā) ne signifie pas le vide au sens spatio-temporel, mais la description négative pour l'expression de l'Un immanent réel, « l'idemmanence ».

Par ailleurs, il nous paraît que le *Quan* est une pratique de la Vision-en-Milieu dont la Vision-en-Un s'accompagne toujours. Si nous neutralisons et unilatéralisons des objets de pensée en Vision-en-Un par le *Zhi* sans lever leurs singularités, par le *Quan* immanent, idempotent et transcendantal, nous les pensons non-thétiquement. Autrement dit, nous les pensons dans la Dualité unilatérale de l'Un et du (non-)Un, ou du (non-)Un et de l'illusion métaphysique (ou du Non-Un en tant que transcendance épistémologique) par la Vision-en-Milieu. Nous voyons bien ici la caractéristique du Milieu immanent et unilatéral dans la théorie de *Zhongguan* en tant que Vision-en-Milieu. Il n'est pas une forme a priori et transcendantale, ni un lien comme les rapports réciproques entre deux contraires. Le Milieu du *Zhongguan* n'est pas celui d'un lieu figé et formel entre les deux bords. La Vision-en-Milieu n'est pas celle d'une position a priori donnée, transcendantale donc, entre deux points de vue. La théorie de *Zhongguan* est en un sens en vue de la description et l'expression positives de l'Un *vide* qui est immanent, mais faible pour établir une science rigoureuse. En effet, elle a tendance à ne décliner que vers le *Zhi* par ses successeurs.

En conclusion, la théorie du *Zhongguan* révèle les illusions de la pensée conceptuelle et transcendante, et leurs vacuités comme vides. Toutefois, elle ne se pose pas sur l'ontologie du Vide ou du Néant idéalisé, qui peut être réduit en équation : le Vide = 0 ou l'Ensemble vide. En ce sens, elle est la théorie du Milieu qui ne se pose pas sur l'Etre ni sur le non Etre.

i – 1. La théorie de la substance infinitésimale

En Fait, l'*Yuanqishuo*(緣起說 *pratītyasamutpāda*) de Bouddha est établi à la suite de la critique d'*atthitā*, sat ou astitva comme substance ou Etre éternel au début de l'Upaniṣad et de la théorie de *natthitā*, asat ou nāstitva (comme non Etre) matérialiste à la même époque de lui. En ce sens, l'*Yuanqishuo* est une théorie du Milieu, l'*Yuanqi* est donc le Milieu. Mais ce Milieu n'a pas un lieu qui a deux bords ou deux extrêmes, puisqu'il est un effet idemmanant de la Vision-en-Milieu-en-Un immédiate irréfléchie, unilatéralisant les deux conceptions opposées ou les deux côtés. Si le Milieu en tant qu'*Yuanqi* est un milieu des deux côtés, on doit présupposer encore un médiateur comme la substance.

Revenons à la théorie de *Zhongguan*, elle est fondée sur la posture du Milieu (de) l'*Yuanqishuo* de Bouddha. Elle est établie par Nāgārjuna critiquant du substantialisme microscopique du Sarvāstivāda et du Sautrāntika⁴⁵ bouddhistes au II^{ème} siècle après Jésus-Christ. Après la mort de Bouddha, les bouddhistes qui déniaient la substance d'ego ou de choses ont dû s'affronter à

⁴⁵. Ils sont les parties d'Abhidharma bouddhiste au II^{ème} siècle. Cf., KALUPAHANA, David J., *The philosophy of the Middle Way*, SUNY, 1986, p. 27

l'attaque des penseurs traditionnels qui insistaient sur la substantialité d'ego. Du coup, ils ont fait des efforts pour démontrer le fait qu'il n'y a pas d'ego ni de choses permanents et éternels, sur la base de l'*Yuanqishuo* de Bouddha. Ils ont analysé l'expérience humaine en agrégations, éléments, et facultés comme *dharmas* (les Doctrines de Bouddha), mais ils ont pensé que les *dharmas* ont leurs substantialités ou potentialités au fond des éléments d'existence.⁴⁶ Cette interprétation du *dharma* a été détournée du point de vue de Bouddha dont le *dharma* n'est pas substantiel, mais le résultat du Milieu (en-Un) de l'Être et du non Être (ou du Néant).

Par conséquent, le Sarvāstivāda s'est confié aux éléments ultimes discrets atomiques et à leurs natures permanentes pour expliquer la continuité des phénomènes discrets dans l'expérience. D'ailleurs, pour expliquer la continuité des éléments ultimes et pour identifier la cause avec l'effet, il a fallu affirmer la nature permanente en soi (*svabhāva*) comme substantialité, la conception métaphysique singulière. De ce point de vue, il y a l'élément particulier et l'élément général comme la nature en soi (*svabhāva*) au fond de la représentation et de l'image. Si bien que le Sarvāstivāda est parvenu à la théorie de l'identification de la cause et de l'effet, ce qu'il voulait éviter. En outre, pour l'identification de la cause et de l'effet, il a introduit la durabilité du temps et la rétention de représentation et d'image, car ils ont considéré que s'il n'y a pas de durabilité du temps ni de rétention d'image, ce n'est pas possible d'identifier la cause de l'effet. C'est pour ça qu'il est important d'introduire la conception de « *devenir-substance* » pour le Sarvāstivāda.

Par contre, le Sautrāntika a refusé d'affirmer la nature en soi (*svabhāva*) au fond de la représentation et de l'image. Néanmoins, il a conçu *la potentialité de l'image de chaque moment*

⁴⁶. Cf., *ibid.*, p. 21

comme la semence pour l'image suivante au lieu d'introduire la nature permanente en soi (svabhāva) au fond. Et puis, il a eu besoin d'une « immédiate contiguë » ou d'un « moment » comme temps momentané ou comme « le quart de tour » pour l'association et la co-existence des éléments momentanés. De plus, il a supposé la cause efficiente et la potentialité d'un élément ou d'un événement afin d'éviter la durabilité du temps et la rétention d'image du Sarvāstivāda pour la causalité entre deux éléments. Mais, il a porté finalement la causalité du substantialisme en argumentant la causalité par l'association des éléments discrets, tenus et momentanés, c'est-à-dire la causalité dont la cause et l'effet sont différents, et qui n'est pas différente de la causalité des éléments métaphysiques. De ce fait, il a dû recevoir l'auto-cause/cause de soi de l'élément momentané, se satisfaire de l'auto-reproduction des éléments, mais aussi s'ajouter la cause externe pour sa positivité ou sa créativité.

Le Sarvāstivāda affirme l'élément particulier (l'état du réel momentané qui se change en autre) et l'élément général (l'état réifié, par le langage et la pensée, des réels fluides qui sont indicibles), tandis que le Sautrāntika ne conçoit que l'élément particulier et temporel, parce qu'il a considéré l'événement comme la série des moments issus de la théorie de transmigration des éléments infinitésimaux.

En conclusion, de la Vision-en-Milieu et du *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā : ou la vacuité), Nāgārjuna critique le substantialisme discret et infinitésimal du Sarvāstivāda et du Sautrāntika, qui reste encore sur la manière de la pensée métaphysique transcendante.

Du point du Milieu immanent, idempotent et transcendantal, il nous semble que le Sarvāstivāda et le Sautrāntika

bouddhistes continuent à faire gonds sur la transcendance ténue des éléments discrets au lieu de l'abandonner à l'immanence de l'Un immédiat. Ils ne surmontent que les formes les plus grossières de la substance dans la pensée traditionnelle transcendante en Inde.

Par ailleurs, nous avons examiné la philosophie de la Différence dans les chapitres précédents. Nous nous affrontons ici à beaucoup de problèmes philosophiques similaires⁴⁷.

La métaphysique moderne idéaliste réduit la Finitude et l'extériorité aux opérations de l'Idée, par exemple, Leibniz introduit l'infini dans le fini, le *concept* de la forme de l'infiniment petit, pour le poser comme espèce et genre dans la « quasi-espèce opposée » au statut de la « vice-diction »⁴⁸, tandis que la philosophie de la Différence introduit la Finitude, comme l'inessentiel, c'est-à-dire le mouvement, l'inégal et le différent, dans la représentation orgiaque, son usage réel, mais elle est toujours passible d'un blocage dans son usage logique. Elle la détermine comme prédicat dans le concept. Mais dans les deux cas ci-dessus, la Finitude reste toujours dans le concept représentatif grand ou petit, son existence de différence plus ou moins. Elle devient une décision philosophique au-delà de la détermination réelle dans son usage réel.

Dans leur théorie, un immédiat idéal comme identification rapporte l'opération de médiation au résidu transcendantal d'immédiateté. Il donne à la transcendance du méta-physique la forme du transcendantal, mais pas la forme tout à fait positive et

⁴⁷. La comparaison de la philosophie de ces deux continents et époques différents aurait beaucoup d'intérêts pour la pensée du Milieu (en-Un) au-delà de la philosophie de la Différence. Mais, elle dépasse trop la tâche et la limite de notre thèse.

⁴⁸. Cf., DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition(DR)*, PUF, Paris, 5^e E., 1985, p. 66.

immanente. Il nous semble que la philosophie de la Différence contemporaine répète beaucoup les mêmes erreurs du Sarvāstivāda et du Sautrāntika.

Dans la philosophie de la Différence, le moment de transcendance réelle irréductible et l'immanence idéale co-appartiennent l'un à l'autre. Pourtant, le moment de transcendance réelle irréductible inhibe la réduction idéalisante du réel, mais cette dernière devient la condition préliminaire de l'usage idéaliste de la donnée immédiate.

Par contre, de la Vision-en-Milieu, l'Un-en-Un idemmanent se dit, pour expérience donnée immédiate, autrement que l'empirique et les factums a priori qui ont besoin de réduction idéalisante du réel comme l'opération de médiation pour immédiat idéal. L'Un-en-Un idemmanent n'a pas besoin d'être supporté et rapporté à l'atome ou à l'élément infinitésimal et transcendant.

i – 2. Théorie de *satya dvaya*(二諦 erdi [Chn.]

Dans la théorie du Milieu(Madhyamaka), il y a deux types de vérité, c'est-à-dire le *satya dvaya*(二諦 erdi)⁴⁹ de par la doctrine de Bouddha. L'une(samvṛtti-satya) est celle par la distinction mondaine, l'autre(paramārtha-satya) est celle par la neutralisation et la stérilisation de la transcendance de la première comme la destruction.

Le paramārtha-satya est « *vrai-sans-vérité* » en l'immanence de l'Envers du langage, lorsque l'on voit des données immédiates irréfléchies telles qu'elles sont. C'est une vérité du point de vue du

⁴⁹. KALUPAHANA, David J., *The philosophy of the Middle Way*, Ch., 24 - 8, SUNY, 1986, p. 331

Dhyāna ou du *Zen* qui consiste dans le *Zhi*(Śammatha) et le *Guan*(Vipaśyana). Le samvṛtti-satya est la vérité mondaine de par le sens-commun, qui ignore le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) immanent des données immédiates.

Or, Nāgārjuna ne nie pas la vérité mondaine de par le langage ordinaire. Contrairement à ce que l'on croit, l'usage du langage ordinaire et de la pensée philosophique transcendante est de la face ou du côté du samvṛtti-satya en Vision-en-Milieu, puisque le langage coutumier et la pensée transcendante sont neutralisés et stérilisés par la Vision-en-Milieu en compagnie de la Vision-en-Un. Ils sont traités comme vérité hypothétique en Vision-en-Milieu. Nous rencontrons là le *satya dvaya*(二諦 erdi) immanent, idempotent et transcendantal, deux types de vérité dans une Dualité unilatérale comme celle du (non-)Un et de l'Un dans la non-philosophie.

De ce fait, l'on distingue le passé, le présent et le futur par le samvṛtti-satya, et en même temps on voit le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) du passé, du présent et du futur par le paramārtha-satya. Dans le samvṛtti-satya, il y a la vie, la mort et les quatre points cardinaux, tandis que dans le paramārtha-satya, ils s'évanouissent. Dans le samvṛtti-satya, il y a le bien et le mal, tandis que dans le paramārtha-satya, ils s'évanouissent.

Dès lors, nous pouvons d'une certaine manière dire que *le samvṛtti-satya relève à la fois de la vision transcendante-transcendantale et de la Vision-en-Milieu idempotente et transcendante, et que le paramārtha-satya relève de la Vision-en-Un immanente-immanente.*

Selon Nāgārjuna, on ne peut atteindre sans le samvṛtti-satya le paramārtha-satya. Du coup, on a besoin de samvṛtti-satya comme matériau vers le paramārtha-satya. En effet, les doctrines de Bouddha consistent en langue ordinaire, mais le but de ses doctrines

est seulement pour le dégrisement de l'illusion métaphysique transcendante, pour voir le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) de cette-dernière et pour penser des données immédiates, c'est-à-dire pour le paramārtha-satya. Donc, le samvṛtti-satya n'est que l'usage pragmatique du langage ordinaire, autrement dit, la pratique de paramārtha-satya libre selon la théorie du *satya dvaya*(二諦 erdi) en Milieu-en-Un par la Vision-en-Milieu-en-Un. La distinction du samvṛtti-satya et du paramārtha-satya est donc seulement pour penser l'*Yuanqi*(緣起 pratīyasamutpāda), causalité unilatérale des rapports-sans-rapport, des données immédiates irréfléchies, mais pas pour les distinguer et les opposer thétiqement. Il y a là la caractéristique immanente et idempotente du Milieu-en-Un d'*Yuanqi*(緣起).

Du point de vue du *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) (du) paramārtha-satya, il n'y a plus de distinction, ni de différence, ni d'opposition, puisqu'il n'y a pas de duplicité, ni de dualité unitaire du Etre et du non Etre (ou du Néant), de la vie et de la mort, et de l'Un et des Mutiples. En outre, de ce point de vue, la distinction conceptuelle du samvṛtti-satya et du paramārtha-satya même s'évanouit, mais aussi l'idéalité du *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) des données immédiates s'évanouit. Le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) (du) paramārtha-satya immanent-immanental ne permet pas de mélanger les vides(空 Kong, śūnya) réels comme expression négative non-positionnelle avec l'idéalité transcendante.

En ce qui concerne le paramārtha-satya, ce qu'il faudrait prendre la précaution, c'est de ne pas confondre la négation ou la distinction non-thétique en Milieu-en-Un avec la négation (ou la distinction) thétiq et absolue. La Vision-en-Milieu (de) la théorie de *Zhongguan*(中觀 Madhyamaka) ne permet pas la négation (ou la distinction) thétiq et absolue. Elle ne nie donc pas le pouvoir de

distinction réelle étant immanent, idempotent et transcendantal depuis l'Un réel. Si elle refuse la distinction thétique, ce n'est que pour éviter les illusions de la pensée transcendante et absolue.

Le paramārtha-satya comme vérité est absolument immanent-immanent. La théorie du Zhongguan n'argumente pas la théorie du *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) absolue et dogmatique, mais critique seulement les illusions (de) la pensée métaphysique transcendante. Si le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) se joint à l'idéalité absolue des vides(空 Kong, śūnya), il risque d'être fermé dans la théorie du *Vide* dogmatique qui s'appelle *la Vision du Vide absolu*(空見 Kongjian, śūnyatādṛṣṭi)⁵⁰. De la *Vision du Vide*(空見 Kongjian), on considère la pratique de la Vision-en-Milieu concernant le paramārtha-satya comme l'usage de la théorie thétique, et la négation non-thétique comme la négation thétique, et encore le (non-)Un comme le non Etre. Si bien qu'il y a un risque de (re)tomber dans la pensée transcendante, plus précisément dans l'agnosticisme de la vérité et l'absurdité absolue de l'axiologie.

Le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) (du) paramārtha-satya n'est pas un phénomène au-delà de la description et de la pensée. Si l'on le considère comme transcendant au-delà du Vécu idemmanent, on prolonge la position épistémologique transcendante. Le *Vide*(Kongxing, śūnyatā) n'existe pas à part sans le Vécu idemmanent. Le phénomène du *Vide*(空性 Kongxing) immanent, idempotent et transcendantal sans illusion transcendante n'est pas autre chose que le Vécu idemmanent. Le *Vide*(空性 Kongxing)

⁵⁰. *ibid.*, Ch., 13 - 8. * Il paraît que la critique de la *Vision du Vide idéal et absolu* (空見 Kongjian, śūnyatādṛṣṭi) par Nāgārjuna doit s'appliquer à l'ontologie du *Vide* dans la philosophie française contemporaine. Car, le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) ou l'immanence du réel n'est pas dénombrable ni formel.

immanent ne se révèle donc que par la Vision-en-Milieu-en-Un idemmanente.

Par ailleurs, la théorie du *Vide*(空性 Kongxing) et du paramārtha-satya de Nāgārjuna s'enchaîne par ses disciples à la pensée du *tathāgatagarbha*(如來藏 rulaizang) en tant qu'immanence de l'Homme-en-personne sans sujet ni ego, donc sans aucune présupposition à l'intérieur de l'Homme.

En conséquence, le *Vide*(空性 Kongxing) (du) paramārtha-satya se reflète sur la Vision-en-Un d'Homme-en-personne idemmanente.

De ce fait, nous atteignons l'essence de l'immanent, de l'idempotent et du transcendantal. En même temps, de la Vision-en-Milieu, la distinction entre l'identité et la différence peut demeurer toujours sur le mode de (non-)Un non-thétique. De là, le (non-)Un du côté de *Guan*(Vipaśyana) comme la pensée idempotente et transcendantale et l'immanence de l'Un immédiat résultant du *Zhi*(Śammatha) créent la dualité unilatérale du réel et de la pensée par la Vision-en-Milieu. La Vision-en-Milieu-en-Un exclut toutes les formes catégoriques et représentatives de la vérité de la dualité unilatérale, plutôt du *vrai* ; puisque celle-là n'est pas constituée ni constituable, mais *vraie* uniquement depuis la Vision-en-Un).

Dès lors, de la Vision-en-Un, le Nirvana et la Transmigration ne sont pas *Deux*, *Un* non plus, puisque de la Vision-en-Milieu, ils ne sont plus *Un unaire*, *ni Deux dual*. Par conséquent, il nous semble que selon la Vision-en-Milieu, le vrai de la dualité unilatérale ne se réduit pas au phénomène de la Différence transcendantale et tenue, et encore moins aux concepts transcendants. Dans la théorie de *Zhongguan*(中觀 Madhyamaka), il n'y a pas d'immanence idéale, ni de Différence duale, ni de supplément comme la philosophie de la Différence malgré le *satya dvaya*(二諦 erdi), puisque le Mi- de *Zhongguan* n'est pas le mi-

métaphysique transcendant déjà divisé, mais unilatéralisé avant-premier de ce dernier.

Il nous semble que Nāgārjuna démontre le samvṛtti-satya des multiples non-thétiques de par la Vision-en-Milieu immanente, idempotente et transcendantale. Sa théorie de *satya dvaya* est en ce sens une théorie de Milieu-en-Un comme « *une ontologie en générique* ». La théorie de *satya dvaya* n'est donc pas possible de la vision transcendantale, autrement dit, la vision substantielle par rapport au réel, mais uniquement de la Vision-en-Milieu qui unilatéralise en Milieu-en-Un le *Vide*(空性 *sūnyatā*, immanence) (du) paramārtha-satya et le phénomène de *Yuanqi*(緣起) de samvṛtti-satya transcendantal. La vision transcendantale ne peut unilatéraliser, sans transcendance, le paramārtha-satya et le samvṛtti-satya comme l'Un-en-Un, mais les synthétiser comme l'Un unitaire tout en restant en Deux à cause de sa transcendance.

ï – 3. De l'usage du langage de par le *Zhongguan*

Selon nous, il n'y a pas de théorie concrète de l'usage du langage dans la théorie de *Zhongguan*, sauf *prasaṅga* (reductio ad absurdum) comme une supra-logique dont la forme est tantôt le ni-ni, tantôt l'et-et. A la suite de Bouddha, Nāgārjuna a indiqué bien entendu l'usage du langage coutumier ordinaire comme celui hypothétique(假名 *jiaming*, *prajñapti*)⁵¹, mais sans la distinction entre eux ni la précision sur ces deux langages. Du coup, ses disciples et successeurs les ont interprétés chacun à leur façon. En ce

⁵¹. *ibid.*, Ch., 22-11, 24 –18. Le *prajñapti*(假名 *jiaming*) désigne le nom donné ou emprunté à quelque chose qui n'est pas substance.

qui concerne l'usage du langage à la suite de Nāgārjuna, il y a en général deux groupes. L'un : le Prāsaṅgikas représenté par Candrakīrti (vers le VI^{ème} siècle)⁵² n'argumente pas positivement leur opinion, et ne critique les opinions opposées que par la réduction à l'absurde sous le point de vue du *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) et sous l'influence du *Wuqishuo*(無起說 avyākṛta) de Bouddha, l'autre : le Svātantrikas représenté par Bhāvaviveka (vers le VI^{ème} siècle) démontre positivement leur opinion par l'usage du langage hypothétique(假名 jiaming, prajñapti).

Mais, dans la forme de prasaṅga (reductio ad absurdum)⁵³, l'un côté, le ni-ni empirique et transcendantal répulse l'exclusion réifiée des contraires tout en lui donnant des gages, de ce fait, l'autre côté, l'et-et de l'inclusion ou de l'affirmation réifiée des contraires se rend aporétique et antinomique. Selon le Prāsaṅgikas, la forme du ni-ni et de l'et-et n'est pas seulement une opération de la pensée vers le paramārtha-satya comme le *vrai* de l'immanence de l'Un, mais l'apparence transcendantale de mouvement de l'Un.

Or, lorsque la forme de prasaṅga échappe au *Vide*(空性 śūnyatā) de l'Un réel, et lorsqu'elle perd l'esprit du Milieu immanent-immanent, elle tombe et s'enferme dans la logique dialectique.⁵⁴ En revanche, elle ne se tourne pas vers l'Un idéal, mais

⁵². Or, le contenu de la śāstra(thèse) originale de Nāgārjuna n'est conservé que dans l'édition avec le commentaire de Candrakīrti. De ce fait, le Prāsaṅgikas représenté par Candrakīrti forme le flux majeur pour interpréter la pensée de Nāgārjuna.

⁵³. Nāgārjuna et le Prāsaṅgikas pratiquent le *reductio ad absurdum* pour critiquer les questions métaphysiques formées en « quatre phrases-noyaux » (1, affirmer A. 2, affirmer Non-A. 3, affirmer à la fois A et Non-A. 4, nier à la fois A et Non-A).

⁵⁴. Toutefois, lorsque le Prāsaṅgikas use de la forme de prasaṅga, le ni-ni précède l'et-et pour éviter le dualisme substantialiste selon le

circule, comme *le Mi-lieu a priori* où elle reste relative à ce qu'elle exclut, *vers* ou *sur* le *Vide idéal et absolu*.

En fait, d'après la théorie de *Zhongguan*, il n'y a aucun moyen précisé pour la détermination en-dernière-instance dans son usage du langage. Il n'y a que l'usage du langage quotidien sans le transformer, ni ne l'unilatéraliser. L'indication de l'usage du langage hypothétique(假名 *jiaming*, *prajñapti*) est relativement trop faible par rapport à la théorie du *Vide*(空性 *śūnyatā*), de plus elle est ignorée par le *Prāsaṅgikas*. Du coup, les vides transcendants et réels, et les illusions risquent d'appartenir au *Vide*(空 *śūnya*) comme l'Absolu supra-idéal, malgré la précaution de *Nāgārjuna* contre le *Kong absolu* ou transcendant, le *Vide transcender*⁵⁵.

Il n'y a pas de Détermination-en-dernière-instance qui peut substituer la décision métaphysique et transcendante. Comme nous pouvons présumer à travers la théorie de *satya dvaya*, il n'y a que l'usage du langage ordinaire qui paraît se dire de l'Un, mais sans indication *pourquoi* et *comment* ce langage ordinaire se distingue du langage coutumier portant les problèmes qu'il critique.

Vide(空性) de la théorie de *Zhongguan*, contrairement à la dialectique de Hegel.

⁵⁵. En fait, *Nāgārjuna* pense que l'*Yuanqi*(緣起 *pratīyasamutpāda*) est le *Vide*(空性 *Kongxing*, *śūnyatā*) et dépend du langage quotidien ou coutumier, et que l'*Yuanqi*(緣起) et le langage quotidien ou coutumier en *Vide*(空性) sont la voie du Milieu même. Cf., KALUPAHANA, David J., *The philosophy of the Middle Way*, Ch., 24 – 10, 18, SUNY, 1986, p. 339.

De ce fait, il nous semble que *Nāgārjuna* a vu l'immanence du langage quotidien ou coutumier comme son essence immanente, cependant il n'a pas précisé le langage-en-Milieu et la méthode de l'usage du langage.

Il nous semble que la réduction à l'absurde utilisée par le Prāsaṅgikas, comme méthode de critique, manque, pour une science radicale rigoureuse, de méthode de légitimité positive.

D'ailleurs, le Prāsaṅgikas assume explicitement que la logique de *Zhongguan*(中觀 Madhyamaka) ne peut pas supprimer le paradoxe dans le tout usage du langage ordinaire, malgré qu'il connaisse l'essence de l'Un, le *Vide*(空性 *sūnyatā*) immanent. C'est pourquoi le langage coutumier ordinaire n'use que de *la réduction à l'absurde* sans l'usage du langage positif, et celui-ci revendique en pointillage son importance et sa valeur comme on le voit dans la théorie de *Zhongjia*(中假) que nous étudierons bientôt.

Après Candrakīrti, le Prāsaṅgika y compris Buddhapālita(佛護 Fohu ; vers VI^{ème} siècle) s'abstient au maximum d'usage du langage, car le Prāsaṅgika pense que du point de vue de *Zhongguan*, *Zhenru*(真如 *tathatā* ; comme les données immédiates de l'Un immanent et réel) est indécidable et indicible, tandis que le Svātantrika compris Bhāvaviveka(清辯 Qingbian ; vers VI^{ème} siècle) insiste positivement sur l'usage du langage hypothétique(假名 *jiaming*, *prajñapti*), c'est-à-dire l'usage du *langage en Vision-en-Milieu*(中假 *Zhongjia*). La posture du Svātantrika, notamment de l'école du *Zhongguan* en Extrême-Orient, s'efforce d'exprimer les phénomènes d'*Yuanqi*(緣起 *pratītyasamutpāda*) du *Zhenru*(真如 *tathatā*) avec le *Vide*(空性 *Kongxing*, *sūnyatā*) de ce dernier.

Il nous semble que la théorie de *Zhongjia*(中假) est une théorie hypothétique par l'introduction du langage non-positionnel (假名 *jiaming*, *prajñapti*) dans l'Indécidé du *Zhenru* qui est tantôt totalement indicible, la posture de Prāsaṅgika, tantôt partiellement indicible, celle de Svātantrika.

Or, si nous regardons bien la théorie de *Zhongjia*(中假), il y a en partie quelque chose comme « chose en soi » chez Kant non seulement au point de vue de Prāsaṅgika, mais aussi au point de vue de Svāntrika. C'est un lieu dans lequel le *Zhenru* comme données immédiates et la *Vision du Vide idéal et absolu*(空見 Kongjian, śūnyatādrsti) concernant le *Zhenru* se rejoignent.

De ce fait, la théorie de *Zhongjia*(中假) dont l'usage du langage non-positionnel s'affronte à l'obstacle infranchissable de la *Vision du Vide idéal et absolu*(空見 śūnyatādrsti).

Récemment, il y a eu des efforts d'une nouvelle interprétation⁵⁶ de l'usage du langage du *Zhongguan*(中觀 Madhyamaka) comme le méta-langage dont la pragmatique est thérapeutique, sous l'influence de la philosophie anglo-saxonne du langage, notamment celle de Wittgenstein.

En effet, comme c'est bien reconnu, la pragmatique du méta-langage de Wittgenstein ne vise pas à une nouvelle langue universelle ou à un monde méta-physique au-delà des langages divers, mais plutôt veut désigner le réel comme tel en dehors du langage. Il s'appelle la « grammaire de vie ».

De plus, la « grammaire de vie » et ses interprétations sont transcendantales, puisqu'elles surmontent la grammaire transcendante. Or, ils supposent subrepticement le monde indicible, *le mystique*, l'inconscient, le système paradigmatique, l'horizon, le plan immanence, etc., comme l'a priori arrière-monde, sans le savoir. Mais, dans cet a priori monde comme le réel, les apories et les paradoxaux comme des pathologiques *de par* la pragmatique de l'usage du langage ne disparaissent jamais, ils sont d'ailleurs assumés comme tels dans certains cas.

⁵⁶. Cf., notamment des livres de Lorenzen P. et Lorenz K. en Allemagne.

L'usage du langage du *Zhongguan* se distingue, par le *Guan*, *Contempler* et *Penser* le *Vide* immanent de l'Un réel sans transcendance, de la pragmatique du méta-langage du Wittgenstein. En revanche, manqué de la Détermination-en-Milieu comme Milieu non-langagier non-thétique, il ne pratique, tel un funambule, que le langage ordinaire entre les apories et les antinomies, c'est-à-dire entre les mots transcendants et transcendantsaux

Par conséquent, il surgit une nécessité de pratiquer la pragmatique radicale du langage, qui puisse éradiquer ces apories et paradoxaux a priori et transcendantsaux, et celle du langage non-positionnel, non-décisionnelle et non-thétique sans transcendance, c'est-à-dire la pratique du Milieu non-langagier immanent en Vision-en-Un. Nous la reverrons un peu plus tard.

ii . Théorie de *Weishi*(唯識 *vijñāna -mātrāta*)⁵⁷

Après Nāgārjuna, certains ne sont pas satisfaits de la méthode négative de la théorie du *Zhongguan* par rapport à la vérité. Ils ont reçu la pensée du *Vide*(空性 *śūnyatā*) du *Zhongguan*, l'ont interprétée à nouveau, et puis établi une nouvelle théorie qui s'appelle *Yogācāra* et se fonde sur la pratique et l'expérience de *Yoga*(*Dhyāna* ou *Zen*).

⁵⁷. La théorie de *Weishi*(唯識 *vijñāna -mātrāta*) a une histoire très longue et le contenu tellement immense que l'on ne peut énumérer tout, donc nous ne pouvons l'envisager toute entière. Nous examinerons notamment la pensée de Vasubandhu représentant cette théorie. Cf., VASUBANDHU, *Cheng weishilun*(成唯識論), tr., Cor., MYOJU, Seoul, Dong-kouk, 2008.

Comme nous l'avons vu un instant auparavant, selon la théorie de *Vide*(空性 *sūnyatā*) de Nāgārjuna, l'expérience et ses contenus sont vides de substance. Du point de vue du Yogācāra, ils ne sont dès lors pas les objets réels en dehors de la pensée de l'homme, mais seulement constitués ou imaginés par la pensée et le désir de l'homme. Donc, ils ne sont pas les réels objectifs, mais ils sont, comme le rêve, projetés par la conscience. La pensée du Yogācāra réduit le réel aux phénomènes noétique (*vijñāna*) et noématique (*vijñapti*).⁵⁸ Selon la pensée du Yogācāra, les phénomènes que l'on voit lors de la pratique du Dhyāna, le *Zhi*(Śammatha) qui cesse de penser avec transcendance pour voir des données immédiates irréfléchies et le *Guan*(Vipaśyana) qui contemple et pense non-thétiquement le (non-)Un transcendantal sur le mode de l'*Yuanqi*(緣起 *pratītyasamutpāda*), ne sont pas différents de *vijñāna*(識 *shi* : l'opération immanente ou idempotente, le sujet et l'objet de connaître transcendants) ou de *citta*(心 *xin* : l'Un-en-Un de l'ego et du sujet et le champ de connaître immanent), car ils ne sont que le *vijñapti*(識) noématique par rapport au *vijñāna*(識 *shi*) noétique.

Il nous semble que les phénomènes du Réel et le *vijñāna*(識 *shi*) ou le *citta*(心 *xin*) sont deux principes dans la théorie de *Weishi*(唯識), car, à la suite de la pensée indienne traditionnelle(brahmanisme), qui croit que *ātman*, comme l'essence de l'homme, est identique à *brahman*, comme le réel ou l'Un(Tad Ekam), la théorie de *Weishi* considère que l'essence de l'homme

⁵⁸. Le *vijñāna* désigne la conscience ou l'opération des facultés (ou des organes de sensation), tandis que le *vijñapti*, le contenu de la connaissance ou de la représentation. Gil Hi-Sung, *Histoire de la philosophie indienne*, Seoul, Minumsa, p. 161-162.

identique à l'Un réel est le *vijñāna*(識 shi) ou le *citta* en tant qu'« Un-en-Un ».

Et le *citta* s'appelle aussi *ālaya-vijñāna*, qui fait le rôle de semences de tous les phénomènes et qui conserve les effets de tous les phénomènes. Et puis, l'*ālaya-vijñāna* se manifeste par l'expérience quotidienne. C'est pourquoi l'on l'appelle *Weishi*(唯識 [Chin.], *vijñāna-mātrāta*), c'est-à-dire il n'y a que le *vijñāna*(識 shi) ou le *vijñapti*(識).

Selon la théorie de *Weishi*, l'*ātman*(sujet ou ego) et le *dharma*, le langage pour exprimer les éléments de l'être ou la doctrine de Bouddha, ne sont que les concepts et la théorie hypothétiques(假說 *jiashuo*, *upacāra*), qui trouvent ses origines dans les illusions par la distinction métaphysique transcendante, autrement dit la distinction par le *vijñāna*. La théorie de *Weishi* ne dit pas uniquement, comme la théorie de *Zhongguan*, que les concepts et la théorie sont vides, hallucinatoires ou constitués. Elle démontre que ceux-ci résultent de la distinction et du discernement par le *vijñāna*, autrement dit, ils sont des effets de la mutation de *vijñāna*. Du point de vue du *Weishi*, il est donc important de connaître la structure et l'acte de *vijñāna*.

Selon la théorie de *Weishi*, le *vijñāna* est surdéterminant, plus précisément, en deux, *vijñāna* noétique et *vijñapti* noématique.

D'abord, à côté du *vijñāna* noétique,

Il y a trois sortes d'actes. Premièrement, c'est l'*ālaya-vijñāna*(ou le huitième *vijñāna*). L'*ālaya* signifie un lieu(ou un entrepôt) dans lequel le *vijñāna* amasse et conserve la force(*vāsānā*) et les semences(*bīja*) de l'habitude accoutumée à travers le karma(les actes), et ses résultats ou ses effets. L'*ālaya-vijñāna* est dès lors fondamental pour les autres. La mutation de *vijñāna* n'est pas différente du fait que le *bīja*(semences) accumulé dans l'*ālaya-vijñāna* germe, éclôt et croît selon les conditions et les circonstances.

C'est le pravṛtti-vijñāna (la mutation de *vijñāna*) qui est le phénomène éclos du bīja (semences) d'ālaya-vijñāna. Selon la théorie de *Weishi*, on vit dans le monde de ces phénomènes, et on accumule le karma (les actes et ses effets). Et puis, le bīja (semences) du karma est encore réuni par la force de l'habitude dans l'ālaya-vijñāna. L'ālaya-vijñāna change, comme l'eau courante, sans cesse, et en même temps joue le rôle du sujet de transmigration. De plus, le champ immanent et transcendantal de l'ālaya-vijñāna, comme enregistreur, auto-producteur et reproducteur magnétographique, emmagasine, articule et crache de la force d'habitude et de l'énergie du *karma* tous les phénomènes de l'expérience, c'est-à-dire le Savoir, le Langage, le Désir, la Volonté pliés et repliés par la mémoire d'habitude.

En fait, comme nous l'avons vu un moment auparavant, la théorie de *Weishi* veut maintenir la non-substantialité de l'ego de Bouddha et de la théorie de *Zhongguan*, et en même temps pose l'ālaya-vijñāna et ses bīja (semences), en tant que sujet de transmigration, pour l'identification de sujet du bien et du mal ou du péché sous l'influence du Sautrāntika. Par conséquent, nous retrouvons les mêmes problèmes que le Sautrāntika. L'ālaya-vijñāna comme un champ semi-immanent et semi-transcendantal devient transcendant au lieu d'être radicalement immanent et transcendantal. Il nous semble que c'est un champ métaphysique dans lequel l'ego réel rejoint l'idéalité ou le sujet idéal. De plus, l'ālaya-vijñāna se réconcilie avec la théorie du bīja (semences) tenu pour le sujet de transmigration. Il paraît que le bīja (semences) de l'ālaya-vijñāna soit la substance transcendantale au sein de la transmigration.

Deuxièmement, c'est le manas-vijñāna (le septième vijñāna). Le manas-vijñāna désire les contenus de l'ālaya-vijñāna comme objets, et s'attache à eux. Le manas-vijñāna fait donc le rôle du sujet de désir. En outre, le manas-vijñāna donne l'unité à cinq sensations (visuelles, auditives, olfactives, savoureuses, tactiles) et à

la conscience (le sixième vijñāna ou mano-vijñāna), et les fait maintenir la continuité de l'acte du *karma*. Dès lors, le manas-vijñāna est aussi la cause des illusions de par le désir, l'acharnement et l'attachement. Selon la théorie de *Weishi*, la cause du bien et du mal est en fait le manas-vijñāna (le septième vijñāna), et l'ālaya-vijñāna est le fond du manas-vijñāna.

Troisièmement, c'est le mano-vijñāna (le sixième vijñāna, la conscience). Le mano-vijñāna discerne les phénomènes de la conscience et des cinq sensations, imagine au-delà d'eux, se souvient du passé, et s'attache à eux. Dès lors, le mano-vijñāna est en effet la cause de l'illusion épistémologique.

Ensuite, à côté du *vijñapti* noématique,

Selon la théorie de *Weishi*, tous les phénomènes de l'expérience résultent des trois types de pravṛtti-vijñāna (la mutation de *vijñāna*). Or, on ignore la vérité de *Weishi*, et considère les phénomènes de l'expérience comme des réels substantiels, bien qu'ils ne soient que trois sortes de phénomènes, sanxing (三性 trisvabhāvatā), au côté du *vijñapti* noématique.

Le premier est bianji suozhixing (遍計 所執性 parikalpita-svabhāva) qui n'est pas réel, mais des images hallucinatoires de l'ego et des phénomènes de l'expérience. On les considère pourtant comme réels objectifs. Ce sont des illusions. Néanmoins, ils ne se forment pas tout seul, mais résultent de l'*Yuanqi* (緣起 pratīyasamutpāda ; causalité unilatérale) du bīja d'ālaya-vijñāna comme des graines de phénomènes.

La caractéristique d'*Yuanqi* de bianji suozhixing (parikalpita-svabhāva) est le deuxième *vijñapti* (識) noématique, qui s'appelle yita qixing (依他 起性 paratantra-svabhāva). C'est le *vijñapti* comme celui de la Vision-en-Milieu transcendantal.

Or, d'après la théorie de *Weishi*, lorsque l'on se rend compte du (paratantra-svabhāva) de tous les *vijñapti* noématiques, on peut

voir le *Zhenru*(眞如 tathatā) même, comme des données immédiates de l'Un immanent et réel, auquel l'identité et la différence, le sujet et l'objet, la distinction et l'opposition s'évanouissent.

La caractéristique de *Zhenru* est le troisième *vijñapti* noématique, qui s'appelle yuan chengshixing(圓成實性 pariniṣpanna-svabhāva). C'est le *vijñapti* immanent et immanentiel comme le contenu noématique de la Vision-en-Un.

Nous voyons là que l'yita qixing(依他起性 paratantra-svabhāva) et l'yuan chengshixing(圓成實性 pariniṣpanna-svabhāva) ne sont pas tout à fait identiques, ni différents. De la Vision-en-Un comme celle de *Zhenru*(眞如 tathatā), nous voyons le yuan chengshixing du *vijñapti*(識) noématique, tandis que de la Vision-en-Milieu, nous voyons le bianji suozhixing(parikalpita-svabhāva) et l'yita qixing du *vijñapti* noématique. En outre, d'après la Vision-en-Un du *Zhenru*, le bianji suozhixing(遍計所執性 parikalpita-svabhāva) n'est pas différent du yita qixing, puisque les images hallucinatoires sont neutralisées, et puis deviennent radicalement immanentes, idempotentales et transcendantales par le yuan chengshixing, comme si le Non-Un transcendant devenait le (non-)Un immanentiel, idempotentiel et transcendantal en Vision-en-Milieu-en-Un. Cependant, de la Vision-en-Milieu-en-Un, le bianji suozhixing(parikalpita-svabhāva) n'est pas identique au yita qixing.

Il nous semble que l'Unilatéralité du bianji suozhixing(遍計所執性) et de l'yita qixing(依他起性) n'est possible que par l'yuan chengshixing(圓成實性) (du *Zhenru* en Vision-en-Un, autrement dit, leur Unilatéralité n'est possible, sans aporie ni contradiction, que dans leur Dualité unilatérale par la Vision-en-Milieu-en-Un.

Selon la Vision-en-Un et le yuan chengshixing du *Zhenru*, le pravṛtti-vijñāna(la mutation de *vijñāna*) de l'ālaya-vijñāna noématique se distingue-sans-distinction et se divise-sans-division

comme « l'agir-sans-agir » à la force de du *Vide*(空性 *sūnyatā*) de *Zhenru* immanent.

Par ailleurs, la théorie de *Weishi*(唯識) veut maintenir la pensée du *Vide*(空 *Gong, sūnya*) de la théorie de *Zhongguan* avec ses *sanxing*(三性 *trīsvabhāvatā*), le *bianji suo zhixing*(遍計所執性), l'*yita qixing*(依他起性) et l'*yuan chengshixing*(圓成實性)) du *vijñapti*(識) noématique. Si bien que la théorie de *Weishi* démontre aussi *san wuzixing*(三無自性 *trividhā niḥsvabhāvatā*) du *vijñapti* noématique sur la base de la pensée du *Vide*, c'est-à-dire la non-substantialité du *sanxing* du *vijñapti* noématique.

Plus précisément, les images(相) de *bianji suo zhixing*(遍計所執性) sont vides et illusoirs, donc non-substantielles, c'est le *xiang wuzixing*(相無自性). Ensuite, le *Devenir*(生) de par l'*Yuanqi*(緣起 *pratītyasamutpāda*; la causalité unilatérale) (de) l'*yita qixing*(依他起性) est vide de substance et de transcendance, donc non-substantielle, c'est le *shēng wuzixing*(生無自性). Selon le *shēng wuzixing*(生無自性) (de) l'*yita qixing*(依他起性), nous pouvons dire que même l'« Ereignis » (de) la Différence chez Heidegger est vide et radicalement immanent, donc il perd sa forme transcendantale. Enfin, le *Zhenru*(真如 *tathatā*; l'Un immanent et réel) d'*yuan chengshixing*(圓成實性) comme immanence n'est pas une Idée absolue, mais vide, donc non-substantiel, c'est le *shèng wuzixing*(勝無自性). Dès lors, le *san wuzixing*(三無自性) du *vijñapti*(識) noématique est une autre expression du *Vide*(空 *Kong, sūnya*) de la théorie de *Zhongguan*. Autrement dit, c'est un signe d'effort de la posture du Milieu-en-Un dans la théorie de *Weishi*.

Par ailleurs, l'*yita qixing*(依他起性) a un caractère de Milieu-en-Un, car nous pouvons considérer le *bianji*

suozhixing(遍計 所執性) et l'yuan chengshixing(圓 成實性) comme *une* deux face d'yita qixing. D'une part, lorsque l'yita qixing, comme le Milieu-en-Un de la Vision-en-Milieu, oublie ou cache le yuan chengshixing(圓 成實性), l'immanence ou le *Vide* du *Zhenru*(真如), il devient, plutôt est le bianji suozhixing, illusions hallucinatoires de vision transcendante, d'autre part, lorsqu'il se dépouille du bianji suozhixing, il devient, plutôt est l'yuan chengshixing. Selon l'yita qixing comme le Milieu-en-Un, le bianji suozhixing est le phénomène d'*Yuanqi*(緣起 pratīyasamutpāda ; causalité unilatérale) de la distinction transcendante, et l'yuan chengshixing est l'état d'*Yuanqi* immanent du *Zhenru* ou du réel-Un.

Selon la Vision-en-Milieu-en-Un, nous pouvons savoir, à travers l'yita qixing(依他 起性) comme le Milieu-en-Un, que la théorie de *satya dvaya*(二諦 erdi) du *Zhongguan* et le sanxingshuo(三性說 trisvabhāvatā) du *Weishi*(唯識 vijñāna-mātrāta) ne sont pas opposés.

Cependant, la théorie de *Weishi* a tendance à se décliner vers le *Quan* par ses successeurs, c'est-à-dire vers l'explication des phénomènes transcendants et transcendants à l'encontre du *Vide*(空性 Kongxing, sūnyatā) de san wuzixing(三 無自性) du *vijñapti*(識) noématique. Dès lors, la nécessité d'une théorie plus proche de la Vision-en-Milieu se pose plus tard.

En conclusion, nous avons examiné jusqu'à maintenant la pensée du Milieu à travers la théorie de *Zhongguan* de Nāgārjuna et la théorie de *Weishi* de Vasubandhu. En fait, ces théories sont les deux flux de Mahāyāna majeurs.

Ensuite, la nécessité d'une théorie de la Vision-en-Milieu qui puisse échapper aux problèmes des deux théories précédentes,

fait Āśvaghōṣa(馬鳴 Maming, vers le 1^{er} siècle) s'efforcer de réconcilier la théorie de *Zhongguan* avec celle de *Weishi*, les deux flux de Mahāyāna majeurs, dans son mémoire(śāstra), *Dacheng qixin lun*(大乘起信論 : *Traité de l'éveil de la foi dans le Mahāyāna*). Āśvaghōṣa(馬鳴 Maming) considère l'ālaya-vijñāna dans la théorie de *Weishi* comme le *tathāgatagarbha*(如來藏 rulaizang)⁵⁹. C'est-à-dire, tous les phénomènes d'*Yuanqi*(緣起 ; la causalité unilatérale) de par l'ālaya-vijñāna sont identiques à ceux manifestés du *Zhenru* (données immédiates) sur le *tathāgatagarbha*(如來藏 rulaizang). Il nous semble que, pour que les phénomènes d'*Yuanqi* de l'ālaya-vijñāna soient identiques à ceux manifestés du *Zhenru*, ceux-là doivent être neutralisés comme ceux-ci et être unilatéralisés avec les mêmes. De ce fait, il nous semble que Āśvaghōṣa considère l'ālaya-vijñāna comme la Vision-en-Milieu dans la Dualité unilatérale de la Vision-en-Un ou comme « *la Vision-en-Milieu-en-Un* » comme nous l'appelons.

En outre, Āśvaghōṣa divise-sans-division l'ālaya-vijñāna en deux portes(二門 *ermen*) comme deux phases ou deux faces, dont l'une est tous les phénomènes de l'expérience de par l'*Yuanqi*(緣起) comprenant les images métaphysiques transcendantes comme des données par l'expérience, et dont l'autre est le *Zhenru* comme des données immédiates irréfléchies sans donation. La première résulte de la vision de l'homme qui ne se rend pas compte du *Vide*(空性 *sūnyatā*) des phénomènes de l'expérience et de la vision métaphysique transcendante. Par ailleurs, elle est aussi la face du

⁵⁹. Nous avons vu auparavant que le *tathāgatagarbha*(如來藏 rulaizang) désigne l'immanence de l'Homme-en-personne sans sujet ni ego, donc ni présupposition à l'intérieur de l'homme et les phénomènes de l'*Yuanqi*(緣起) sans substance.

(non-)Un transcendantal en Vision-en-Milieu de l'Homme-en-personne. La deuxième est le *Zhenru* sur la base du *Vide*(空性 *sūnyatā*) des données immédiates, de par la Vision-en-Un pure(l'amala-vijñāna : le neuvième vijñāna). Autrement dit, c'est la face du réel-Un en Vision-en-Un de l'Homme-en-personne.

Il nous semble que cela n'est possible que par le *Zhi*(Śammatha) et le *Guan*(Vipaśyana) du *Zen*(Dhyāna), plus précisément, par la pratique du *Zen* de l'Homme-en-personne comme la gnose immanente, idempotente et transcendantale et par le Milieu-en-Un comme la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un (de) l'Homme-en-personne. Car, la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne, tout seul, peut contempler le phénomène de l'*Yuanqi*(緣起) ondulatoire en vertu du *Vide*(空性 *sūnyatā*) et de l'immanence du *Zhenru*(真如) en tant qu'Un immanent et réel, malgré l'habitude acharnée et raide de l'homme ordinaire dans la dualité unitaire avec le sujet transcendant. D'ailleurs, le phénomène d'*Yuanqi* du *Zhenru* ondulatoire en *Vide*(空性 *sūnyatā*) immanent ne peut pas être saisi par le « jeu de langage » logico-grammatical.

Dès lors, les deux faces de la Vision-en-Milieu-en-Un ne sont pas pareilles aux deux côtés d'une charnière a priori unitaires, puisqu'elles sont unilatérales en-Un immanent. C'est pour ça que l'on peut les considérer comme *une* deux face unique de l'Un.

Par ailleurs, par les successeurs de la théorie de *Weishi*(唯識) de Vasubandhu, le premier côté, celui de donnée par l'expérience empirique et transcendantale s'appelle *manas-vijñāna*(le septième vijñāna). Ce *manas-vijñāna* est aussi le *vijñāna*(識) de l'inconscient comme Désir ou comme Agrégats d'habitude répétitive. Le deuxième côté du *Zhenru*(réel-Un) s'appelle *amala-vijñāna*(le neuvième vijñāna).

De ce fait, l'ālaya-vijñāna (le huitième vijñāna) est à la fois la Vision-en-Un (一心 *yixin*), *Un vijñāna* (識 *shi*) ou *Un citta* (心 *xin*), en tant que fond ou champ immanent et transcendantal du manas-vijñāna (le septième vijñāna) et de l'amala-vijñāna (le neuvième vijñāna), et la Vision-en-Milieu (en-Un), qui se divise sans-division en deux faces (二門 *ermen*). C'est en vertu du Milieu-en-Un de *Yixin ermen* (一心 二門) d'ālaya-vijñāna (le huitième vijñāna). C'est d'ailleurs la Dualité unilatérale de l'Unilatéralité du *Yixin* (一心) comme la Vision-en-Un, et de la Dualité de l'*ermen* (二門) comme la Vision-en-Milieu.

Cette Dualité unilatérale de l'ālaya-vijñāna en tant que Vision-en-Milieu-en-Un n'est point un mixte des deux extrêmes, puisque l'ālaya-vijñāna est en partie la Vision-en-Un qui n'unifie pas le manas-vijñāna (le septième vijñāna) et l'amala-vijñāna (le neuvième vijñāna) par une opération épistémologique, mais qui neutralise le manas-vijñāna (le septième vijñāna) par le *Zhi* (Śammatha), et qui unilatéralise les deux vijñāna par le *Guan* (Vipaśyana) en Vision-en-Un en tant que *fond-sans-fond*. Nous avons déjà vu que le *Zhi* est la condition de la Vision-en-Un, et que le *Guan* pense non-thétiquement, plus précisément, immanentalement, idempotentement et transcendantement, et voit tous les phénomènes de l'expérience sur le mode de (non-)Un.

De ce fait, il nous semble que la Vision-en-Milieu (en-Un) (de) l'*Yixin ermen* de l'ālaya-vijñāna (ou le huitième vijñāna), d'après Aśvaghōṣa, est une théorie du Milieu non-épistémologique comme « *épistémologie en générique* » sans sujet transcendant ni totalité philosophique, non plus comme épistémologie suffisante.

Selon le Milieu-en-Un, Dualité unilatérale de deux phases de l'ālaya-vijñāna, nous voyons maintenant que la Vision-en-Milieu et la Vision-en-Un ne sont pas une vision d'un individu ou de l'homme

par la pensée transcendante, et que tous les phénomènes de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un sont les effets du *vijñāna*(識 shi) ou du *citta*(心 xin). C'est le Mental cosmique⁶⁰. C'est-à-dire, c'est à la fois la Vision de l'Homme-en-personne et l'Un-Réel au nom de Milieu-en-Un, Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un.

Par ailleurs, selon le Milieu-en-Un du *Dacheng qixin lun* (大乘起信論), Won-Hyo(617-686) pose une *théorie uni-fiée*, c'est-à-dire l'*Hézhenglun* (和諍論), Théorie Uni-fiée, Uni-lationnelle ou harmonique. C'est la théorie par laquelle Won-Hyo s'efforce d'uni-fier et de réconcilier les théories et les conflits des postures diverses dans le Bouddhisme en Vision-en-Un, d'après la Vision-en-Milieu de l'*ālaya-vijñāna*(le huitième *vijñāna*) et la pensée du *Vide*(空性 Kongxing, *sūnyatā* : immanence) de *Zhongguan*, qui est la condition de la Vision-en-Un,.

Dès lors, le *Vrai-sans-vérité* d'*Hézhenglun* (和諍論)⁶¹ consiste en deux faces, dont l'une est le *Vide*(空 Kong, *sūnya*) (du *Zhenru*(真如 tathatā), des données immédiates par le *Zhi*(Śammatha), et l'autre est l'*advenir*(生起) des phénomènes d'expérience manifestés par le *Guan*(Vipaśyana), y compris les images de la vision transcendante ou la représentation métaphysique. Il semble que la deuxième face se divise en effet encore en deux phases, le (non-)Un idempotent et transcendantal par le *Guan*(Vipaśyana) et le Non-Un transcendant de la vision transcendante ou de la pensée métaphysique.

⁶⁰. Cf., Linssen, R., *Le Zen, Sagesse d'Extrême-Orient*, Marabout Université, 1969, p. 87-89

⁶¹. En fait, le *Vrai* de l'*Hézhenglun* (和諍論) n'est pas la vérité épistémologique ou rationnelle, donc ni celle du logos.

Nous voyons ici que les deux faces(*ermen* 二門) de *Vraisans-vérité* est en fait l'effet du Milieu-en-Un, Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu transcendantale et de la Vision-en-Un immanente, qui assure leur unilatéralité. Par ce Milieu-en-Un, le Non-Un transcendant même est unilatéralisé en Vision-en-Un et devient le (non-)Un transcendantal en Vision-en-Milieu-en-Un. Selon l'*Hézhenglun*(和諍論) de Won-Hyo, le *manas-vijñāna*(le septième vijñāna) et l'*amala-vijñāna*(le neuvième vijñāna) de la théorie de *Weishi*(唯識) sont les deux faces(*ermen* 二門) de l'*ālaya-vijñāna*(le huitième vijñāna) en tant que Vision-en-Milieu. Puis, le *manas-vijñāna*(le septième vijñāna) est la face de la vision transcendantale et l'*amala-vijñāna*(le neuvième vijñāna) est la face de la Vision-en-Un pure(*yixin* 一心) dans la Dualité unilatérale de l'*ālaya-vijñāna*(le huitième vijñāna) en tant que Vision-en-Milieu. En conséquence, si l'on s'enferme dans le *manas-vijñāna*(le septième vijñāna), le monde devient (plutôt est) celui d'images et d'illusions transcendantales, tandis que si l'on atteint l'*amala-vijñāna*(le neuvième vijñāna) par la pratique du *Zen*(Dhyāna), on voit le monde tel qu'il est.

En ce qui concerne le Milieu de la Vision-en-Milieu, nous voyons là clairement qu'il n'est pas un Milieu a priori figé entre l'Un et le (non-)Un ou entre celui-ci et le Non-Un comme un médiateur formel, mais qu'il est immanent et transcendantal en-Un, c'est-à-dire, il est le Milieu-en-Un de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un de l'Homme-en-personne.

De sorte que Won-Hyo pose l'*Hézhenglun*(和諍論), comme théorie uni-fiée, en vertu du Milieu-en-Un, *Yixin ermen*(一心 二門) de l'Homme-en-personne, et de l'immanence du *Zhenru*(眞如 tathatā) comme l'Un immédiat.

Or, il nous semble que l'ambiguïté de l'usage du langage reste toujours à part dans les théories d'Ásvaghoṣa(馬鳴 Maming) et de Won-Hyo, et qu'ils ignorent ou négligent l'aporie issue de la transcendance de l'ālaya-vijñāna et de son bīja(semences) ténu, malgré leur posture de Vision-en-Milieu-en-Un.

iii. le Milieu du non-agir(無爲 *wuwei*) du *Dao* (道) et du *Zen*

Nous envisagerons la théorie du Milieu de l'école de *Dao*(道) à travers *Daodejing*(道德經 *livre de Voie et de sa Vertu*)⁶² de Laozi et *Zhuangzi*(莊子) de Zhuangzi, lesquels sont des livres fondamentaux de l'école de *Dao*.

Dans le *Daodejing* (notamment chap.1), le *Dao* est une dualité unitaire qui se rapporte au *you*(有 Etre) et au *wu*(無 Néant). L'un des deux, le *wu*(無) est l'a priori fond-sans-fond. Si le *Dao* est une identité comme différence indifférente, le *wu* est un fondement de cette identité. Donc, le *Dao* et le *wu* ne sont pas identiques.

Par ailleurs, la cohabitation de l'*you* et du *wu* issus du *Dao* s'appellent aussi *xuan*(玄 étrangeté). Le *xuan* est un phénomène dont le *Dao* refuse d'être l'unité identique, malgré que le noir et le rouge, et l'*yin*(陰 genre féminin) et l'*yang*(陽 genre masculin) cohabitent, comme la dissémination, en deux modes dans le *Dao*. Le *xuan* de *Dao* est en ce sens le *Zhongmiao*(衆妙), Milieu étrange et

⁶². *Daodejing* montre bien l'abstention de l'usage du langage de Laozi tant qu'il consiste en 5 200 lettres seulement.

transcendant-*al*, sans négation ni exclusivité entre l'*you*(有 Etre) et le *wu*(無 Néant), autrement dit, *Xuantong*(玄同)⁶³, Cohabitation étrange, et *Xuande*(玄德)⁶⁴, Vertu étrange. Du coup, le *xuan* de *Dao* fait un rôle de gond qui relie et divise à la fois deux faces, donc il est un immédiat étranger à la médiation de la scission.

A travers le *Zhongmiao* du *xuan*, nous trouvons une dualité unitaire qui n'est tout à fait ni Un, ni Deux, comme supplémentaires unitaires, et qui porte le chiasme.

En revanche, cette dualité unitaire est uniquement dualisée dans le *Dao* comme l'Etre, non pas unilatéralisée en Réel-Un à l'immanence de l'Un réel. *Le Dao est dès lors une immanence idéale qui tombe en transcendance, bien qu'il ne soit pas tout à fait la substance conceptuelle et catégorielle*. De ce point de vue, le *Zhongmiao* du *xuan* comme dualité unitaire échappe à l'immanence de la Dualité unilatérale.

Le non-agir(無-爲 *wuwei*) de *Daodejing* désigne la fonction et l'affection de *De*(德 Vertu) de *Dao* unitaire dont un côté, le *wu*(無 Néant) est l'a priori fond qui est susceptible de se rapporter à l'autre côté, *you*(有 être) qui s'est déjà divisé. Le non-agir est alors celui du *wu* comme « le milieu antérieur ». Il n'est pas « agir » humain artificiel, ni « non agir » de la nature, mais « agir-sans-agir 無爲 之爲 *wuwei zhiwei* » de la nature telle qu'elle est, et « agir-

⁶³. Laozi, *Daodejing*, chapi. 5. Par ailleurs, nous pouvons aussi considérer le *Xuantong*(玄同) comme Unilatéralité du Même des phénomènes depuis le *Dao*.

⁶⁴. *ibid.* chapi. 65. En fait, le *Xuande*(玄德 Vertu étrange) désigne le fait que la connaissance, le savoir et le langage soient en temps et lieu ou adéquats au principe du *Dao* ou du réel. En ce sens, la Vertu du *Dao* est à la fois étrange(玄) et vertueuse(德).

sans-agir » vers la sobriété primitive d'elle-même, d'après le *Xuantong* et le *Xuande* du *Zhongmiao* et grâce au *De*(Vertu) de *Dao*. C'est-à-dire, il est « l'agir-sans-agir » selon l'étrangeté comme Milieu étrange, si bien que, strictement dit, le non-agir se rapporte au *wu*, et « l'agir-sans-agir », au *De* de *Dao*.

De ce fait, le non-agir doit être considéré comme « l'agir-sans-agir ». Néanmoins, le lieu où « l'agir-sans-agir » se passe n'est que dans le *Dao* comme le principe ou l'immanence transcendante.

Enfin, le *Daodejing*(道德經) de Laozi s'est composé seulement environ cinq mille lettres selon le *Zhongmiao* du *Dao*. En critiquant l'inadéquation du langage au réel, Laozi voulait éviter au maximum d'écrire et de parler. Le *Daodejing* a influencé remarquablement le *Zen* par cette attitude du non-agir(無爲) comme « l'agir-sans-agir 無爲 之爲 » plus tard.

Laozi et Zhuangzi, les deux maîtres daoïstes, ne voulaient écouter que la musique de la nature harmonieuse, autrement dit celle du *Dao*(道), en évitant le vacarme des conflits et la cacophonie des théories et des discours sous les Royaumes Combattants. C'est pour cela que nous trouvons leur attitude du non-agir à travers leurs livres de part en part.

Voyons maintenant l'autre ermite, Zhuangzi. Comme dans le *Daodejing* de Laozi, dans le *Zhuangzi*(莊子)⁶⁵ également, dont le *Dao*(道) n'est pas le fondement archaïque, ni le point de départ de la pensée, puisque la pensée de Zhuangzi est nomade comme sans pays natal.

Le premier chapitre du *Zhuangzi*, le *xiaoyaoyou*(逍遊遙) est un monde libre des jeux invisibles, comme quiétude, par la pensée rationnelle restreinte. Dans le monde du *xiaoyaoyou*, l'âme

⁶⁵. Le nom du livre est pareil à celui de l'auteur.

de jouir de la vie oublie la conscience de soi comme des enfants qui jouent. L'âme libre de la conscience de soi pense à la manière de *xuji*(虛己 se libérer de soi)⁶⁶ comme anéantissement d'ipséité, autrement dit, comme une posture désinvolte de soi identique pour voir le réel tel qu'il est. Par conséquent, l'hétérologie s'ouvre dans le monde du *xiaoyaoyou* en *xuyi*.

La pensée de *xuji* nous semble proche de la Vision de l'Homme en tant que Milieu-en-Un immanent. Zhuangzi critique le standard absolu et l'uniformité par l'homme dans le *xiaoyaoyou*.

D'ailleurs, le *wu*(無 Néant) du *Xiaoyaoyou* n'est pas une transcendance métaphysique et religieuse, mais un mouvement extatique et métaphorique comme *nuit* de *Dao* par-delà la pensée rationnelle, si bien qu'il est la base du monde du « *feizhi* 非知 » comme (non-)savoir ou du « *wuzhi zhizhi* 無知 之知 »⁶⁷ comme savoir-sans-savoir. C'est-à-dire, il est le nid du savoir libre de l'entrave des savoirs objectifs, et en même temps le milieu transcendantal entre le savoir et le (non-)savoir. Dès lors, le *feizhi* exige que toutes les visions transcendantes et métaphysiques doivent être neutralisées. De ce point de vue, la pensée du *xiaoyaoyou* n'est pas transcendante, mais transcendantale, à savoir le *xiaoyaoyou*(逍遊遙) est une sorte de pensée transcendantale qui stérilise la réalité rationnelle.

Par ailleurs, nous trouvons un type de la pensée de la double négation « ni-ni » à travers le *feizhi*(非知) et le *wuzhi zhizhi*(無知 之知), comme (non-)savoir, qui ne sont ni le *zhi*(知 savoir), ni le *wuzhi*(無知 non savoir), d'une part, et celui de la

⁶⁶. Cf., Zhuangzi, *Zhuangzi*, chapi. 20, (山木 *la montagne et l'arbre*).

⁶⁷. Cf., *ibid.* chapi. 2, *qi wulun*(齊物論 *Traité de l'Un et du (non-)Un, ou celui de l'égalité des choses*)

pensée de la double affirmation « et-et », le *zhi*(知) et le *wuzhi*(無知) en tant que *wuzhi zhizhi*(無知 之知), comme s'ils étaient d'autres figures de *chôra* et de *pharmakon*, d'autre part,.

Le *xiaoyaoyou*(逍遊遙), qui figure le monde invisible par la pensée rationnelle, s'appuie souvent à la double négation. Selon la double négation, l'opposition du sujet et de l'objet s'évanouit ipso facto.

En conséquence, le *Dao*(道) est indicible et indescriptible, et le monde du *xiaoyaoyou* est littéralement celui du non-agir. Nous pouvons présumer là un spectre de la pensée du Milieu.

Nous trouvons d'ailleurs cette torsion comme la différ(a)nce duale à travers l'*hundun*(混沌 Chaos)⁶⁸ qui n'est ni l'*you*(有 être), ni le *wu*(無 Néant). Les images de l'*you* et du *wu* sans formes se croisent comme la trame et la chaîne au sein de l'*hundun* neutralisé comme le milieu antérieur. C'est pour ça que nous pouvons considérer l'*hundun* comme le *Zhongmiao*(衆妙) du *xuan*(玄), Etrangeté de Milieu, chez Laozi. L'*hundun* et le *xuan* ne sont pas un mystère agnostique et ésotérique, mais ils sont le monde antérieur des concepts et des jugements, dans lequel l'*you* avec images se chevauche avec le *wu* sans formes.

Par conséquent, toutes les choses sont égales dans l'*hundun*, bien qu'elles soient différentes, et insaisissables par un concept identique. L'*hundun* est en fait une trace de *Dao* inexprimable comme la *dissémination*.

Nous avons vu précédemment que Zhuangzi s'appuie souvent à la double négation dans le premier chapitre *xiaoyaoyou*, tandis que dans le deuxième chapitre *qiwulun*(齊物論), il déploie en général la pensée de la double affirmation « et-et », par exemple, la

⁶⁸. Cf., ibid. chapi. 7, *yingdiwang*(應帝王 *suivre le temps*). En un sens, on peut considérer le *hundun* comme le Milieu du *Dao*.

vie et la mort, le vrai et le faux, le possible et l'impossible comme la trame et la chaîne pour le textile. Zhuangzi appelle cette expression de la double affirmation *fangsheng zhishuo*(方生之說), deux faces parallèles issues d'un mot. En fait, *Zhuangzi* consiste en *fangsheng zhishuo* (soit et-et, soit ni-ni), qui n'a pas de source, ni de fin. Il n'y a que le chiasme et la répétition du *fangsheng*(方生), deux faces parallèles, comme la bande de Moebius. Le monde du *Dao* nous apparaît ainsi le monde circulaire permanent. En outre, Zhuangzi appelle ce *fangsheng* le jeu de *sumplokē*, plus précisément, *daoshu*(道樞) comme l'axiome ou la charnière du *Dao*⁶⁹. Le *daoshu* révèle que l'*you* et le *wu* ne sont ni Un, ni Deux. Il est au milieu de la circulation, et s'affronte infiniment à la mutation. Il est en ce sens l'axiome du sans-agir(無爲) et de l'agir(爲) comme l'agir-sans-agir(無爲之爲). En vertu du *daoshu*, le non-agir(無-爲) n'est pas le *non agir* simple, mais l'*agir-sans-agir*(無爲之爲). Nous voyons là que la duplicité philosophique s'installe subrepticement, comme une sorte de chiasme, au sein du *Dao*. De ce point de vue, il n'y a pas de dehors du *Dao*.

Comme nous l'avons vu précédemment, le *Dao* n'est en effet pas l'unité de contraires, il est plutôt une matrice de différe(a)nce duale qui n'est pas l'opposition binaire, mais embrasse la différe(a)nce, et qui est l'imbrication du logos et de l'*hundun* dans le *Dao*. Dès lors, dans le *Dao*, il y a une réversibilité symétrique des supplémentaires et une supposition d'existence d'une disjonction réelle, de sorte que le *Dao* entre subrepticement dans l'immanence idéalisée, malgré ses l'*hundun*(Chaos) et le *xuan*(Etrangeté). La pensée du milieu chez Laozi et Zhuangzi échappe au Milieu-en-Un unilatéral et immanent à un cheveu près.

⁶⁹. *ibid.* chapi. 2, *qi wu lun*(齊物論), Traité de l'Un et du (non-)Un, ou celui de l'égalité des choses.

Par ailleurs, lorsque l'on parle de l'attitude de non-agir daoïste, nous ne pouvons pas mentionner le *Zen*[Jp]⁷⁰.

Le *Zen*, qui est à l'origine *yoga*, méthode de méditation en Inde, est une nouvelle pratique de Bouddhisme, en Chine, *sans langage*(不立文字, *buli wenzì*) sous l'influence du Daoïsme, et puis en Corée et au Japon. Selon le *Zen*, il faut contempler l'intérieur de l'Homme comme Individu en sérénité, plutôt que lire des sutras de Bouddha. Car, l'Homme-en-*xuji*(虛己) est considéré comme agent qui peut devenir un Bouddha, et qui peut déceler l'Un réel. Dès lors, dans un état de *dunwu*(頓悟), par lequel l'Homme *se dégrise* et *s'éveille* à la fois à l'intérieur de soi, l'Homme-en-*xuji* s'appuie sur la méditation sans langage. L'Homme-en-*xuji* est le Milieu-en-Un immanent et transcendantal dans le *Zen* également, car il *est* et *décèle* à la fois le réel-Un en immanence, à travers le *dunwu*(頓悟).

Mais, nous ne pouvons trouver une voie de Science rigoureuse et concrète de la manière dont nous n'utilisons pas la parole et la langue. Car, la pratique du *Zen* sans langage nous met aussi en rupture absolue avec la logique de la raison et le système du savoir. De plus, l'histoire du *Zen* témoigne des faits que la pratique du *Zen* sans langage peut nous ramener dans un état extrêmement subjectif et dogmatique. Pour éviter ce problème, elle requiert plus tard l'usage du langage en pointillage, plus concrètement, l'*Huatouchan*(話頭禪)⁷¹ et la théorie de *Zhongjia*(中假), qui est une

⁷⁰. En ce qui concerne le *Zen*(禪), la transcription phonétique du Chinois est *Chán*, mais le *Zen*[Jp] s'est déjà installé confortablement dans la société occidentale, du coup, nous le prenons comme tel.

⁷¹. C'est une sorte de méthode de la pratique du *Zen*(禪), c'est-à-dire pratiquer le *Zen* avec seulement le titre de la question ou du sujet, notamment en Extrême-Orient

posture d'usage du langage non-positionnel, malgré sa loi du silence sans langage(不立文字 buliwenzi).

Il nous semble que, notamment, le début du *Zen* perd la Vision-en-Milieu et donc la voie du Milieu concernant l'usage du langage. Sous l'influence du Prāsaṅgikas représenté par Candrakīrti, la pensée du Milieu bouddhiste y compris le *Zen* et le Daoïsme veulent éviter le problème de l'usage du langage schématique et dogmatique, mais ils négligent relativement l'importance de l'usage du langage positif. Ils ignorent l'usage du « langage-en-Milieu » *idempotential* et l'essence de ce dernier, *Idemmanence*, sauf la théorie de *Zhongjia*(中假).

En fait, comme nous l'avons vu auparavant, la pensée du Milieu-en-Un n'est pas une voie de silence exclusive ou négative, mais une voie pragmatique de l'usage du langage, de la logique et de la mathématique, tout en assumant leur *Vide*(空, *Kong*) et leur idemmanence, donc en compagnie de l'immanence de l'Un réel.

Dès lors, la pensée du Milieu-en-Un dépasse le langage et la logique identiques, et concerne le *Vide*(空性, *Kongxing*) du *Zhenru*(眞如, tathatā).

En conséquence, elle atteint l'Identité du mystique, Immanence réelle. Néanmoins, du point de vue de la pensée philosophique, elle peut paraître comme un mystique inintelligible et transcendant.

Enfin, pour résumer ce chapitre, la théorie du Milieu a été creusée jusqu'au tréfonds de l'Unilatéralité du réel et de l'illusion, et à l'essence de la Dualité unilatérale du réel et de la pensée transcendantale, l'image selon l'imagination compris, en Inde. Il est

vrai que le développement de la théorie du langage hypothétique et non-thétique a été expérimenté d'après la *Vision-en-Milieu* en Asie.

Mais, pour être et pratiquer une Science rigoureuse, leurs efforts restent encore ambigus, d'une part, à cause de l'influence de la muette de Bouddha, le *Wuqishuo*(無起說 *avyākṛta*), sans l'indication de l'usage du langage pertinent sur les douze questions métaphysiques aporétiques, d'autre part, à cause de la fuite de l'usage du langage selon l'*attitude de non-agir*, malgré leurs scrupules des problèmes de l'usage du langage, contraintes du langage conceptuel et des logiques linéaire et dialectique. Nous ne pouvons que supposer une théorie de langage non-thétique à travers sa pensée et sa posture.

Il apparaît que des efforts de recherche de l'usage du langage adéquat au réel et une méthode pertinente pour une science rigoureuse, manquent dans les pensées du Milieu, que nous avons examinées précédemment. Car, tant que l'on veut cesser d'utiliser le langage, il n'est pas possible de démontrer ses opinions, et d'établir une science. D'ailleurs, regardons que l'usage du langage continue de Bouddha au *Zen*, et encore dans les écoles du Daoïsme également sans précision de méthode pertinente de l'usage du langage.

Par ailleurs, il nous semble que le syncrétisme d'après les voies du Milieu précédentes, sans méthode pertinente pour la science rigoureuse, est une des causes de l'absence de la théorisation, relativement forte en Asie par rapport à la science occidentale.

En conséquence, il va falloir une théorie pertinente de l'usage du langage, théorie hypothétique et non-thétique, selon la *Vision-en-Milieu-en-Un*, et une Science rigoureuse et universelle qui puissent permettre de surmonter l'ambiguïté de l'usage du langage bouddhiste et la limite de la règle du silence du Daoïsme et du *Zen*.

V. Identification de la non-philosophie avec la pensée du Milieu-en-Un

i . La non-philosophie comme la pensée du Milieu-en-Un

La non-philosophie cherche une critique non-philosophique radicale pour éviter des illusions, des apories et des amphibologies philosophiques y compris la Différence de la philosophie contemporaine. Et puis, l'expérience réelle et irréfléchie comme « Vécu sans vie », qui rend possible une telle critique, s'appelle l'Un. En ce sens, l'Un est immanent, et une donnée immédiate d'une « expérience transcendante irréfléchie ou dépourvue de contenus

transcendants »⁷². Il est également l'Unité immanente et non-thétique de la philosophie, de la science de la philosophie, et de la critique réelle sans transcendance. Cependant, il n'est point l'unité que l'on essaie toujours d'opposer à la Différence, non plus l'unité idéalisée et transcendante dans l'usage que la Différence fait de l'Un. Car, dans le cercle de la décision philosophique comme l'unité ou la Différence, l'Un ne s'accomplit que comme pensée tautologique qui tient la présence ténue.

Dès lors, l'Un immanent et réel n'a aucune identité métaphysique formelle ni tautologie transcendantale de la Différence(a)nce.

La non-philosophie s'appuie uniquement sur la « *Force de pensée* », qui commence comme science, ce qu'est le réel, avec l'Un immanent comme fil directeur et comme rasoir radicalement immanent, plus acéré que celui d'Occam.

Selon la Force de pensée, la gnose de l'Un non-religieuse, dépourvue du mysticisme, sans principes transcendants, dévoile l'Indivision irréfléchie ou immédiate en tant que donnée phénoménale en idemmanence, et prévoit une science idempotente dont l'essence est la dissolution des mixtes, des centres et des milieux philosophiques.

En fait, l'essence des données réellement immédiates est *immanente*, puisqu'elle est l'Indivision irréfléchie elle-même. Depuis la gnose de l'Un, le Réel n'a besoin d'aucune réduction métaphysique, ni d'opération dialectique et différentielle. La non-philosophie, comme une pensée des données immédiates (de) l'Un, est idempotentement et transcendantement unilatérale avec transcendance réelle ou non-thétique. C'est pourquoi, en suivant l'ordre irréversible qui va de l'Un réel à la décision philosophique, la

⁷². LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987. p. 170

non-philosophie, comme une pensée du Milieu immanente, idempotente et transcendantale, s'oppose sans aucun retrait ni médiation aux a priori modes de la décision philosophique, lesquels sont séparés de l'Un immanent et réel.

Tout de même, il ne s'agit pas de prétendre les détruire naïvement, mais plutôt de les contempler en reconnaissant leur nécessité pour la pensée et la science, sous peine d'être neutralisés, transformés et unilatéralisés depuis leur essence, Immanence réelle en soi.

Donc, la critique de la philosophie par la non-philosophie ne se fonde pas sur les faits que la philosophie, à la fois, suppose l'Un au titre de réquisit, et le dénie, et que la philosophie de la Différence fait le vide dans l'Un philosophique et achève de dégriser l'essence de la vérité comme le Néant ou l'Autre absolu. La critique radicale par la non-philosophie ne se fonde que sur la base autre que la gréco-nietzschéenne, c'est-à-dire sur l'immanence indivisible et irréflectie sans mélange ni co-appartenance, ni rapports réciproques de l'Un et de l'Idée. Donc, la critique non-philosophique est non-thétique.

Par contre, lorsque l'Un philosophique, en tant que transcendance suprême, se mélange avec le pouvoir politique et économique, le désir exclusif, sexuel, et la foi religieuse, scientifique et fanatique, il, comme autorité de Dieu répressive, refoule la pensée et l'enferme dans une sorte de dilemme, au nom de l'intérêt d'Etat, de la coutume, de l'éthique ou de la religion.

Par ailleurs, l'Un interne, comme l'Etre univoque, chez Spinoza, Deleuze, etc. depuis Duns Scotus et Giordano Bruno, l'Un interne, externe ou identique dans l'idéalisme allemand et le romantisme (notamment Schelling, Schleiermacher et Hölderlin) depuis le siècle des Lumières, et même l'Un de la théologie négative et mystique chez M. Eckhart et N. Cusanus, succombent sous l'Un absolu, universel et transcendant ou sous l'Idée transcendantale. Par conséquent, l'Un philosophique échappe toujours à l'Un-en-Un,

c'est-à-dire à l'immanence radicale de l'Un, qui ne se réduit point à une transcendance quelconque.

Pourtant, la critique philosophique n'a cessé de défier l'illusion transcendante envers et contre tout, par exemple, à travers l'épochè de Pyrrhon à Husserl et ses disciples en phénoménologie, l'apathie stoïcienne et religieuse, l'extase de Philon d'Alexandrie à Nietzsche, etc., mais elle retombe toujours dans la transcendance étrange et atténuée comme Nature, Etre, Néant, Autre ou encore comme Homme générique. Cette transcendance atténuée est tout au plus informelle, déformée ou transcendantale.

La critique non-philosophique radicale ne se fait alors plus sur le mode auto-critique comme celui de la critique philosophique. Elle ne se pratique que depuis le « non-lieu » ou l'« implace » de l'Un indivisible, donc sans avoir à opérer ou couper, et non pas comme le « non-lieu » du *milieu-devenir a priori déjà-divisé*, puisque l'« implace » de l'Un indivisible n'est pas le « non-lieu » a priori déjà-divisé.

En fait, l'Un-en-Un n'est ni une unité ni une synthèse ni une syntaxe comme un médiateur ou un conciliateur par lequel l'Un est posé et fissuré en deux thétiques et réunifié, par exemple, l'Un et le Multiple, le Même et la Différence, le fini et l'infini, le sujet et l'objet, la vie et la mort, etc. De plus, L'Un-en-Un n'est pas l'Un unitaire comme « *Chorismos* » ou « *Chaosmos* » dans lequel le *Cosmos* et le *Chaos* sont unifiés, s'accordent et cohabitent tout en préservant respectivement leur transcendance. Et puis, il n'est pas non plus « *Unitas* » ni « *Einheit* » en tant qu'« *Henas* », puisque l'immanence de l'Un réel ne se réduit pas à *zéro*(0) ni à *un*(1) idéal et mathématique.

Donc, de la Vision-en-Un, la pensée de l'immanence de la philosophie occidentale traditionnelle, l'immanence imprégnée de transcendance y comprise, doit se fonder sur l'immanence radicale de l'Un, pour atteindre l'Un-en-Un,

Selon la Vision-en-Milieu-en-Un, notre vision, l'Un-en-Un non-philosophique, tout seul, peut convenir au *Zhenru*(眞如 tathatā), comme des données immédiates de l'Un immanent et réel, et l'immanence radicale de l'Un peut se mirer comme le *Kongxing*(空性, śūnyatā), l'immanence du *Zhenru*.

Par ailleurs, la non-philosophie ne prétend pas dissoudre le mixte philosophique. Mais elle ne le tient séparément sans échange réciproque qu'en Vision-en-Un, plus précisément, par la gnose (de) l'Homme immanente n'ayant pas les principes transcendants. C'est-à-dire, d'une part, elle tient l'Un comme données immédiates de l'immanence, comme fil conducteur, comme critère transcendantal du Vrai vécu, d'autre part, elle tient la philosophie, tous les mixtes ou décisions philosophiques, Unité, Logos, Etre et Différence, comme *des symptômes ou des matériaux* pour elle.

Donc, nous voyons là clairement le non-lieu de l'Un non-philosophique comme Mi-lieu immanent, non-thétique et non-positionnel en Vision-en-Un. En outre, nous pouvons reconnaître que le non-lieu de Vision-en-Un de la non-philosophie et le non-lieu de la gnose non-philosophique sont le Milieu de la Vision-en-Milieu-en-Un, qui n'est pas l'a priori principe transcendant, ni l'Idée métaphysique idéalisant de l'Un, ni l'opération épistémologique, coupure ou Différence, etc., et qui est donc tout à fait distinct du Milieu métaphysique.

De ce fait, ce Milieu-là n'est pas constituant/constitué, mais donnée immédiate sans médiation. En ce sens, il est immanent-immanent.

Selon la posture du Milieu de la non-philosophie à l'égard du réel, la non-philosophie ne le constitue pas, ni ne le représente comme son objet, puisque dès qu'elle s'installe au Milieu comme non-lieu de l'Un (de) soi, elle se sait non-thétiquement identique au

réel comme reflet strictement immanent, idempotent et transcendantal, et comme représentation radicalement non-thétique et irréfléchie.

Il nous semble que la posture du Milieu de la non-philosophie consiste dans la Dualité unilatérale du Milieu « *immanent, idempotent et transcendantal* » et de l'Un immanent.

D'ailleurs, contrairement à la représentation de la philosophie thétique, il n'y aura, d'après la posture du Milieu non-philosophique, pas de perplexité ni de complexité ni de rapports réciproques, paradoxes et apories non plus, suscités *de par* l'Un au regard et compte de la philosophie, quitte à les prendre pour des raisons autres que la philosophie positionnelle.

D'après la gnose idemmanente en Vision-en-Milieu-en-Un, la non-philosophie, en tant que théorie de Milieu-en-Un, rend les produits philosophiques, les effets de la philosophie, d'une part, vides et contingents comme illusions, d'autre part, immanents et transcendants en Un. Autrement dit, elle les neutralise et les unilatéralise sans les détruire. A ce point-là, la non-philosophie n'est pas différente de la théorie de *Zhongguan*, qui voit à la fois les phénomènes d'*Yuanqi*(緣起 *pratīyasamutpāda*) du *Zhenru*(真如 *tathatā*) avec le *Vide*(空性 *Kongxing, śūnyatā*).

En fait, selon la non-philosophie, l'Un réel en immanence est radicalement absent de formalité, mais positivement absent de forme. En revanche, s'il est couvert des formes imprégnées de transcendance, cela n'est que dans son usage scientifique et philosophique.

Dès lors, la Détermination en-dernière-instance vient de l'Un immanent et réel, comme Détermination en Vision-en-Milieu, tandis que la détermination unitaire de la Différence philosophique est constituée comme détermination réciproque et circulaire des

contraires et comme *forme sans forme* sur le mode de la scission perdant la positivité de donnée immédiate et irréfléchie.

La détermination propre, radicalement immanente de l'Un, n'implique pas, pour des raisons positives, la détermination métaphysique quelconque, alors que la Différence ne peut éviter de l'impliquer à cause de son existence propre qui est une détermination transcendante et différentiale - au sens transcendantal de la Différence.

De ce fait, la pensée du Milieu-en-Un *immanente, idempotente et transcendantale*, elle seule, peut rendre la philosophie illusoire, vide, contingente, et en même temps nécessaire comme réel neutralisé et unilatéralisé. De telle sorte que la philosophie peut se rendre comme symptôme ou matériau pour une Science immanente et transcendantale selon notre point de vue.

En outre, la pensée du Milieu-en-Un, elle seule, peut révéler l'essence de l'Homme en-dernière-instance comme le Milieu immanent (de) la Dualité unilatérale en immanence ou comme le non-lieu de Vision-en-Milieu du Réel et de la philosophie ou de la science, à l'encontre du non-lieu de Milieu a priori, par exemple, celui du *Da* qui est encore un type de décision philosophique déterminée par le *Dasein*.

En effet, la Différence transcendante ou/et transcendantale s'auto-détermine ou bien de manière interne dans son usage idéaliste sur le mode idéal pur, ou bien de manière interne, en même temps externe pour assurer son immanence ou sa positivité partielle, privilégiant l'opération de la scission et de la transcendance sur celle de l'immanence. En fait, la décision philosophique comme la Différence *n'est pas* qu'une *simple* hallucination épistémologique comme *par hasard*, mais résulte de son substrat profond, la cupidité et le désir possessifs et dominants qui sont des résultats d'habitude répétitive, et qui sont *devenus* la loi de raison suffisante pour la

décision philosophique avec la pensée transcendante et technico-empirique.

De ce fait, le Milieu a priori que la Différence porte dans ses systèmes est l'hallucination du réel, si on le mesure à l'essence radicalement immanente, idempotente et transcendantale (du) Milieu qui n'inclut jamais, pour quelconques raisons, toute opération objective à soi.

Après avoir posé le problème d'une logique réelle de la décision philosophique et du statut d'un principe de choix réel (non-philosophique) dans la philosophie comme celui de l'essence de l'acte philosophique, la non-philosophie de Laruelle trouve le seul critère qui permette réellement d'avoir une puissance d'une raison suffisante pour la Décision philosophique idempotente et transcendantale et pour la Détermination-en-dernière-instance. C'est le point de vue réellement transcendantal, plutôt immanent et idempotent depuis l'essence immédiate et irréfléchie de l'Un, c'est-à-dire la Vision-en-Un neutralisant et stérilisant la lutte entre les systèmes philosophiques, et unilatéralisant ces derniers.

Dès lors, la théorie de la Décision philosophique, la Décision-en-Milieu procède selon nous de cette Vision-en-Un, son immanence radicale sur le mode réel ou non-philosophique qui n'a besoin d'aucune opération philosophique. La non-philosophie, comme la théorie de la Décision-en-Milieu est en un sens une science critique comme souche des sciences et une description destructive des illusions objectives et transcendantales en rapport avec la décision philosophique.

Si bien que l'ordre de la pensée non-philosophique exige de nous, depuis cette Vision-en-Un, d'aller d'abord du non-constitué et de l'Indécidable, comme le Réel, à la décision objective et philosophique comme la Décision-en-Milieu.

Mesurés à la Vision-en-Un, les effets de la décision philosophique sont illusoires, hallucinatoires et non-réels comme ceux de la Différence, de l'Être et de l'Idée absolue, car ils sont constitués et représentés par la décision philosophique négligeante *la contingence radicale (du) (non-)Un en tant que corrélat ou effet dérivé de l'Un*.

D'ailleurs, toute décision philosophique soutient toujours des allures d'une gageure comme les systèmes métaphysiques qui sont des apories à la grecque, y compris le mode judaïque de l'aporie chez Derrida. La décision philosophique reconnaît pourtant sa finitude, sa possibilité extérieure, un résidu qui lui sert de moteur, bien que ce résidu ne s'agisse pas d'une extériorité radicalement immanente, mais de l'extériorité assumée par la décision philosophique. Elle tente de se nier comme décision dans une auto-position idéelle et voulue en dernière instance⁷³.

En fait, au milieu des effets de l'Un, d'une part, il y a en général une coupure réelle par définition à l'égard d'un singulier donné ou empirique, en même temps une identification à une loi idéalisante et supposée-réelle de ce donné, une transcendance sur la décision philosophique. Autrement dit, dans la décision philosophique, il y a toujours l'*hiatus* entre l'empirique et l'idéal, le Milieu a priori du rapport unitaire et réciproque. La plupart des systèmes de la philosophie usent d'un mode d'unité amphibologique du réel et de l'idéal, autrement dit, d'un mixte d'immanence et de transcendance, comme nous l'avons vu auparavant.

D'autre part, il y a une *béance* étrangère sur le mode de la contingence ou l'idemmanence absolue, le Milieu unilatéral, plus précisément, immanent, idempotent et transcendantal. Cette béance est un effet dérivé (du) (non-)Un qui est le corrélat de l'Un.

⁷³. Cf., *ibid.*, p. 125-127

Selon le Milieu immanent, idempotent et transcendantal, les effets (du) (non-)Un sont radicalement contingents au-delà de l'empirique et des faits de rapports différentiels. Ils sont des effets idemmanents de l'Un avant la réflexion et la représentation épistémologiques et avant d'être déterminés, positionnés et hallucinés par la décision philosophique, même avant la thèse ordinaire, coutumière et naturelle qui a en général une transcendance thétique celée, dissimulée et non-manifestée sans totalité.

Ils sont donc non-thétiques en dehors de l'épistémologie et de la décision philosophique. La contingence du (non-)Un est autre-que l'empirique traditionnel qui fait face au transcendantal. *La contingence du (non-)Un découle non-thétiquement du transcendantal, plutôt de l'immanentale.* Nous pouvons appeler donc cette contingence extra-empirique « *contingence idemmanente* » ou encore « *contingence immanentale, idempotentale et transcendantale* » autre-que « *contingence transcendantale* » empirique et traditionnelle. La *contingence idemmanente* résiste alors à toute forme de contingence empirique traditionnelle, puisque la « *contingence immanentale, idempotentale et transcendantale* » est le *fond-sans-fond* de la contingence empirique et de la continuité épistémologique également.

De ce fait, le (non-)Un est inadéquat à l'exigence de toute loi idéale de la contingence⁷⁴. Il lève l'aspect dogmatique et empirique de la Différence même, ses syntaxe et répétition qui sont des transcendants de type philosophique, et puis rend les transcendants philosophiques réellement contingents. Il unilatéralise ainsi les formes idéalisées dérivées de la décision philosophique y compris la Différence.

⁷⁴. LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987. p. 216

D'ailleurs, la dimension du (non-)Un neutralise et stérilise le pouvoir de la décision philosophique d'objectiver. La précession du (non-)Un *immanente, idempotente et transcendante* est irréductible à la facticité ontico-empirique. En revanche, *cette précession du (non-)Un met la facticité ontico-empirique unilatéralement en-transcendance-non-thétique(TNT)*⁷⁵. C'est une « mise-en-transcendance » non-thétique de tous les éléments décisionnels, positionnels et thétiques, une « mise-en-Milieu-en-Un » selon nous.

De là, cette transcendance non-thétique(TNT) *de par* la précession idemmanente du (non-)Un vient immédiatement s'ajouter à l'Un-en-Un, puisque la transcendance du (non-)Un non-thétique n'est plus rien de l'étant objectivé lequel a la transcendance idéale, formée ou mélangée avec elle. Apportée par le (non-)Un, la transcendance contingente est donnée d'emblée unilatéralement avec l'Un comme lui, autrement dit, comme «*transcendance immanente, idempotente et transcendante*». Cette implication de l'Unilatéralité de la transcendance non-thétique du (non-)Un, n'est possible qu'en Milieu-en-Un, plus précisément, par la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un⁷⁶ qui

⁷⁵. F. Laruelle appelle en général la transcendance non-thétique « TNT » en abrégé.

⁷⁶. D'après Laruelle, nous usons de la formule « en-Un » « pour abréger la *radicale phénoménalisation non-philosophique* de tout datum philosophique, de toute représentation, et qui se retrouve dans l'expression « réel en-dernière-instance ». Cf., *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 37. Donc, comme « réel en-Vision-en-Un » ou/et comme « *Identité idemmanente en-Vision-en-Milieu-en-Un* » selon nous.

Dès lors, la Vision-en-Un désigne le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) et l'immanence de la vision de l'Homme-en-personne qui est le reflet non-thétique et *idem-manent* du réel-Un par la Vision-en-Milieu.

unilatéralise les expériences phénoménales : d'une part, celles du (non-)Un comme le Réel immanent ou les données unilatéralement phénoménales, d'autre part, celles de la décision philosophique comme l'illusion ou le réel idéalisé et constitué par l'épistémologie.

L'unilatéralisation ou l'unilatéralité des données phénoménales non-philosophiques, par la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne, est en un sens une dé-position ou un éclatement radical de la transcendance objective et idéale de l'auto-position philosophique qui est essentielle à toute méthode analytique dans la philosophie.

De la Vision-en-Milieu-en-Un, la transcendance non-thétique sur le mode du (non-)Un est une base et une condition réelles, comme l'*a priori non-thétique* et *réel* qui n'est pas réel au sens strict, mais n'est plus ordonné par la décision philosophique, de toute décision philosophique, de l'Histoire, du Langage, du Pouvoir, du Désir dans le Monde.

Dès lors, la différenciation de la Différence est rendue réelle sur le mode du (non-)Un ou de la contingence radicale, sans être « étant objectivé », en vertu de la transcendance non-thétique en Vision-en-Milieu qui l'unilatéralise en Vision-en-Un. En fait, l'Un en immanence radicale, étant de la nature de donnée immédiate, n'est rien de décidable, même partiellement, et il n'a besoin d'aucun critère de choix et d'aucune critique.

Pour le préciser explicitement, les deux modes d'effets de l'Un réel sont comme suivant ;

En conséquence, selon la Vision-en-Un, il n'y a pas d'identité ni de différence transcendante, donc ni de répétition comme circulation épistémologique. La Vision-en-Un est une vision radicalement immanente et non-épistémologique.

Par ailleurs, la résonance et la « connaturalité » idemmanentes de l'Homme-en-personne et du réel-Un adviennent de la Vision-en-Milieu-en-Un en idemmanence radicale.

Le premier, le (non-)Un comme contingence radicale, dont le mode est la transcendance non-thétique comme a priori réel en Vision-en-Milieu et comme le générique idempotent pour la Science du Milieu.

Le deuxième, les étants objectivés, particuliers, donc transcendants et l'Idée idéalisée par la décision philosophique comme intervention de la philosophie. Strictement dit, ils ne sont donc pas les propres effets de l'Un immanent et réel, mais de la pensée philosophique transcendante. Nous l'appelons le « *Non-Un* ». Ce sont des illusions et des hallucinations épistémologiques, d'une part, comme les objets, les simulacres, les multiplicités, etc., d'autre part, comme l'Un-Tout ou l'Un-Etre. Ils ne sont réels que du point de vue épistémologique transcendant de la philosophie.

Selon la Vision-en-Un, les étants objectivés sont unilatéralisés en vertu de l'immanence radicale de l'Un réel et de l'Homme-en-personne. Par ailleurs, les effets de la décision philosophique sont neutralisés et stérilisés comme la contingence radicale du (non-)Un par la Vision-en-Milieu-en-Un, donc sans l'opération philosophique, c'est-à-dire sans l'intervention du pouvoir épistémologique.

De ce fait, ils peuvent devenir réels en Vision-en-Milieu, sous réserve d'être contingents, et donc non-thétiques. Affectés, neutralisés et unilatéralisés comme des effets du (non-)Un, ils sont idempotents et absolument transcendants comme la transcendance non-thétique sur le mode du (non-)Un. En Vision-en-Milieu, le Réel ne devient pas les simulacres différentiels, en retour ceux-ci peuvent devenir véritables réels, non pas par définition, sous réserve d'être unilatéralisés sur le mode du (non-)Un en Vision-en-Un.

Nous savons là ce que l'immanence de la Vision-en-Un ne découle pas de l'immanence idéalisée et absolue. *La Vision-en-Un immanente et unilatérale est dans un rapport-sans-rapport avec la Vision-en-Milieu immanente, idempotente et transcendantale.* La

Vision-en-Un se révèle, par la Vision-en-Milieu-en-Un, de la *réduction immanente*, c'est-à-dire, des illusoires et des hallucinatoires comme éléments décisionnels, positionnels et théétiques à l'immanence (du) *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) de l'*Yuanqi*(緣起 pratīyasamutpāda), causalité unilatérale en Milieu-en-Un, comme des données-sans-donation ou des expériences phénoménales en-Un.

Par conséquent, d'une part, d'après la Vision-en-Un, nous trouvons l'Unilatéralité de l'Un et du (non-)Un au milieu des effets de l'Un, d'autre part, d'après la Vision-en-Milieu qui accompagne la Vision-en-Un, le dual du (non-)Un et du Non-Un, et la Dualité unilatérale du Réel et de la connaissance, qui suit le dual précédent. Le dual de la Vision-en-Milieu-en-Un, Unilatéralité et Dualité unilatérale, est fondé sur l'idemmanence de la Vision-en-Milieu-en-Un.

Par contre, le Un-Tout philosophique est un cercle englobant et s'auto-englobant non seulement de lui-même, mais de tout étant. Comme nous l'avons vu auparavant lors de l'examen de la philosophie de la Différence contemporaine, il est un cercle dédoublé ou s'auto-englobant comme « doublet réel-transcendantal » et un cercle redoublé ou englobant l'empirique comme « doublet empirico-transcendantal »⁷⁷.

Il semble que cette structure de la duplicité philosophique résulte du refus d'interroger l'Un en immanence. Autrement dit, elle est le résultat, comme toujours dans la philosophie, de « Principe de Philosophie Suffisante (PPS) »⁷⁸ qui est le vécu du philosophe et ses prétentions sur le réel. Le PPS ne survole que vers le mirage de

⁷⁷. LARUELLE François, *Introduction aux sciences génériques*, Paris, Petra, 2008, p. 135

⁷⁸. *ibid.*, p. 33

l'Un, en mettant l'imagination transcendante plutôt que le Vécu idemmanent sur lui.

Pour éclaircir la non-philosophie et son projet, Laruelle les décrit par rapport à un certain nombre de voisinages avec lesquels ils pourraient être confondus⁷⁹. Il ne s'agit pas de trahir ou de dénigrer leurs projets indiqués dans l'histoire de la philosophie, mais de les réussir sur des bases plus réelles et rigoureuses et sur l'*Envers* de l'histoire de la philosophie.

1. la non-philosophie veut être une critique de la philosophie fondée sur l'essence de la science qui ne soit plus une idée empirico-logique de la science, et qui ne soit pas une auto-critique philosophique comme le cas du Cercle de Vienne.

Pour cela, la non-philosophie substitue au positivisme empiriste une positivité transcendante de la Décision philosophique. Il semble que cette positivité transcendante soit plutôt celle de la Détermination en-dernière-instance ou de la Détermination de l'Homme en-personne.

2. la non-philosophie veut réaliser ce que Marx a indiqué, c'est-à-dire une science rigoureuse qui soit théoriquement fondée en mode transcendantal plutôt que transcendant. Mais il ne s'agit pas de soumettre la philosophie à une science matérialiste et empiriste infondée.

Selon Laruelle, il faut que cette science rigoureuse soit fondée en elle-même sur une base transcendante rigoureuse, c'est-à-dire, sur les données phénoménales qui forment le contenu de la réalité de la pratique non-philosophique.

3. la non-philosophie veut réaliser l'épochè inachevé chez Husserl. Ce serait ainsi une suspension de toutes les positions philosophiques, plus réelle, radicale et absolument antérieure à celles-ci. Mais la non-philosophie comme science n'inclura pas les

⁷⁹. LARUELLE François, *En tant qu'un*, Paris, Aubier, 1991, p. 172-174

opérations nécessaires dans la manière de la philosophie pour accéder à son essence.

Dès lors, elle exclut d'emblée tout accès ou entrée, tout recommencement et répétition, ceux qu'exigerait une réduction philosophique. A l'encontre de la réduction transcendante, la non-philosophie découle irréversiblement d'une instance transcendantale inconstituée, des vécus non-thétiques (de) soi, ou elle s'installe au fond de réalité inconstituable. Les vécus non-thétiques (de) soi sont des phénomènes de l'expérience, mais idemmanents.

En ce sens, la non-philosophie est une non-phénoménologie sans logos, qui quitte d'une manière quasi-phénoménologique le terrain de style phénoménologique, puisque la phénoménologie même décrit, comme les philosophies, des objets qui ont eu lieu.

4. une science de la philosophie, ce que l'« Histoire de la philosophie » a indiqué. La non-philosophie comme science de la philosophie met entre parenthèses non seulement les décisions philosophiques, mais l'histoire de la philosophie même.

Si bien qu'elle n'est pas une simple auto-application de la philosophie, ni un simple cercle vicieux reproduisant, comme l'auto-paralyse, l'auto-inhibition de la décision philosophique que nous avons vue auparavant.

5. une théorie de l'illusion transcendantale comme le Kantisme. Mais elle est étendue à toute Décision philosophique possible sur la base d'un concept plus rigoureux de la science transcendantale.

La non-philosophie, comme science transcendantale, ne doit plus être maintenant le mixte d'une science empirique, physique mathématique ou logique *devenues* transcendantales et d'une décision transcendantale, mais une Science absolument idempotente, transcendantale et non-décisionnelle (de) soi.

6. une pratique de la déconstruction, mais pas à la manière de la Foi philosophique, c'est-à-dire sans postuler la réalité de la

décision philosophique, et sans postuler davantage l'identification du réel à l'Autre idéal. Comme nous l'avons vu auparavant à travers la philosophie de la Différence, l'Autre impensé, non-fondé et absolu est l'hallucination philosophique du réel.

Dès lors, la non-philosophie comme déconstruction doit se fonder sur le réel comme données de manière antérieure à la décision et à l'Autre philosophiques, ou comme savoir non-thétique (de) soi.

En conséquence, il nous semble que s'il y a une voie de la non-philosophie, elle est la voie du Milieu « *immanente, idempotente et transcendantale* » de par la Vision-en-Milieu qui dualise la pensée transcendante en général et le réel Un en-dernière-instance.

En effet, elle se fonde sur la Vision-en-Un qui unilatéralise la philosophie et le réel. La non-philosophie est en ce sens une pragmatique qui rend nécessaire son certain rapport à la philosophie.

De plus, ce qui est remarquable dans la non-philosophie par rapport à la pensée du Milieu en Asie et à la déconstruction contemporaine même, c'est qu'elle ne se contente pas d'être simplement une critique radicale, ni ne de donner lieu sans cesse à la redondance du *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) ou de la Différence et ses variations, mais elle nous montre une Science radicale et rigoureuse par la Détermination en-dernière-instance. Il nous semble que cela n'est possible que de la posture du Milieu immanent et transcendantal qui consiste en la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un.

La posture du Milieu immanent et transcendantal ne nie pas la philosophie et la pensée transcendante en général, ni ne les détruit, s'il y en a, seulement leur prétention à atteindre le réel comme l'Un, mais simplement les neutraliser en Vision-en-Un et les unilatéraliser en Vision-en-Milieu, pour qu'elles soient servies comme des

matériaux pour la non-philosophie et pour une Science radicale et rigoureuse.

En conséquence, selon la Vision-en-Milieu-en-Un, la non-philosophie utilise à nouveau le langage en fonction de certaines conditions qui expriment l'expérience idemmanente de l'Un en Vision-en-Un.

ii . La non-philosophie comme post-déconstruction

Le mot de « post-déconstruction » doit être entendu, avec la non-philosophie, comme l'indication du problème de la fondation de la déconstruction rigoureuse et réelle. Donc, la pensée post-déconstructrice ne résulte pas ici de la simple extension de la déconstruction existante, mais de la base réelle qu'apporte la Science de par la Vision-en-Milieu. Si bien que cette post-déconstruction correspond à ce qui découle de la précession de l'Un réel sous la Vision-en-Un. Elle est déterminée, comme son emplacement dans un état de chose réel, par le post de ce qui vient après la Science en Vision-en-Un. La non-philosophie comme science de la philosophie fonde une déconstruction autre-que le philosophique qui est restreint par le pouvoir de la philosophie suffisante. La déconstruction sert là de matériau de la non-philosophie en tant que post-déconstruction.

Si la philosophie est la pensée de l'Etre-Substance ou de l'Etre lui-même, la non-philosophie est à la fois la pensée du Milieu immanent et transcendantal et la pensée de l'Un pensé « en tant qu'Un » sous la Vision-en-Un. De ce fait, Elle n'est pas une sorte de

critique philosophique qui n'est possible que par la dénégation de l'essence de l'Un et par sa réquisition.

Dès lors, la non-philosophie exclut la manière de la critique philosophique, c'est-à-dire, celle de l'infra-philosophique et du méta-philosophique. De sorte que la non-philosophie tente d'échapper au mode philosophique, et essaie d'établir un programme théorique et pratique de production de textes, autre-que le philosophique. Le programme non-philosophique doit découler de manière immanente des exigences de la Vision-en-Un. Elle veut réouvrir radicalement l'avenir sans retour au passé métaphysique et à la mémoire, lesquels ont déjà eu *lieu*, et sans constituer une synthèse totalisante.

La non-philosophie est en ce sens une « utopie idemmanente » comme *Nirvana* non-religieux qui est en rupture du monde transmigrational. Il ne s'agit pourtant pas d'inventer un nouveau monde de la philosophie, ni d'interrompre celle-ci, mais de refuser ses prétentions sur le réel. La non-philosophie se replace là en Vision-en-Milieu.

S'il y a un aspect de coupure non-philosophique, il ne s'agit que de la théorie des conditions d'assurer les résultats de la philosophie au titre de symptôme ou de matériau de Science. C'est pour cela que la non-philosophie est transcendantale sous la Vision-en-Milieu, et en même temps axiomatique pour l'ordre des sciences.

Ce que la non-philosophie énonce en langage non-thétique, naturel dans la mise-entre-parenthèses des sciences déterminées et dans la mise-en-axiome du philosophique, est indiscernable et idempotent en-dernière-instance, puisque la Vision-en-Un nous permet de fonder l'ouverture radicale et unilatérale comme la souche de la Science de la philosophie et des sciences, sans primauté.

La non-philosophie passe ainsi du lieu illusoire au lieu réel, plutôt du Milieu a priori au Milieu immanent et transcendantal,

autrement dit, au non-lieu de l'Un. Elle sépare de manière immanente l'Un réel du langage non-thétique et l'Un idéal du langage-en-totalité.

iii. De la Vision-en-Milieu-en-Un

La pensée de la Vision-en-Un se donne l'Un et l'immanence (du) réel sans les supposer simplement. Elle contemple ce qu'il advient en-Un et s'exerce d'emblée comme Vision-en-Un. *Selon la Vision-en-Un, il n'y a pas de Dyade, ni de Forme de l'Un, c'est pourquoi l'Un est « Un-en-Un ». L'« Un-en-Un » n'est pas transcendant, mais immanent et immanental.*

Puis, selon la Vision transcendante, l'Un et le Non-Un sont transcendants et transcendantsaux au mieux, tandis que le (non-)Un est *idemmanent, idempotential et transcendantal* selon la Vision-en-Milieu-en-Un.

Selon la Vision-en-Milieu-en-Un axiomatique, l'Un et le Non-Un transcendants sont neutralisés comme le (non-)Un, puis l'Un comme « Un-en-Un » et l'Un comme « Non-Un » sont *unilatéralisés et dualisés*. Dès lors, *l'axiomatique de la Vision-en-Milieu-en-Un n'est pas transcendant, mais immanental, idempotential et transcendantal.*

En outre, la Vision-en-Milieu en compagnie de la Vision-en-Un exige un moyen, selon certaines règles, pour sa propre description, et donc pour le nouveau usage du langage qui décrit des données phénoménales. Par exemple, afin qu'elle distribue autrement-que la décision philosophique l'identité et la différence. En conséquence, là où la philosophie met la Différence des rapports réciproques, les corrélations et les hiérarchies de contraires, la

Vision-en-Milieu-en-Un immanente, transcendantale met l'Identité qui n'a plus la forme de la Dyade.

Il nous paraît que, comme la non-philosophie recourt d'emblée à l'immanence de l'Un, l'Identité ci-dessus est celle du Milieu immanent et transcendantal ou encore celle de l'Homme-en-personne dans la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un. Dès lors, le corrélat de cette Identité est celui de l'Un immanent et de l'Homme-en-personne, et l'« Univers » comme Laruelle l'appelle.

Or, l'Identité du Milieu immanent et transcendantal contraint les contraires à abandonner leurs a priori formes et leurs transcendances. Par conséquent, ils deviennent idemmanents en Vision-en-Milieu-en-Un sans procédé synthétique ou dialectique qui les rendrait conflictuels. La non-philosophie inscrit ainsi le matériau philosophique dans ce Milieu immanent et transcendantal constitué-sans-constitution de l'Homme-en-personne et de l'Un réel. D'ailleurs, dans ce Milieu de l'Identité radicale, l'Univers lui-même est structuré de manière précise, mais non-thétiquement et la Dualité unilatérale immanente est modalisée en fonction du matériau utilisé.

Dès lors, il est évident que le produit de la non-philosophie est similaire au matériau philosophique. Néanmoins, ce n'est pas une vraie simulation comme dans la philosophie de la Différence dans laquelle la simulation est essence et première de son activité, puisque la non-philosophie est, comme nous le savons maintenant, une épreuve du réel et de son immanence, qui découle de la Vision-en-Un de l'Homme-en-dernière-instance. La non-philosophie fait de la simulation une activité secondaire par rapport au réel.

Par conséquent, il y a évidemment une dualisation du réel et du simulacre, du non-philosophique et du philosophique dans la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un.

C'est le « simulacre-de-philosophie »⁸⁰ du matériau philosophique. Cependant, ce « simulacre-de-philosophie » n'a plus les rapports différentiels étant à la fois transcendants et transcendantsaux. Il n'est que donnée phénoménale de la Vision-en-Milieu, lorsqu'il est saisi et transformé par la Vision-en-Un. Nous ne le voyons donc plus depuis l'Un et la Dyade transcendants, mais depuis l'immanence de l'Un.

En ce qui concerne la non-philosophie, l'Un est strictement irréfléchi comme expérience idemmanente et transcendantale et comme donnée absolument immédiate et non-thétique (de) soi, autrement dit, l'Un est donné comme l'Indivision (à) soi sans médiation d'un horizon anonyme universel. L'Un réel en immanence est indifférent à l'Unité qui est toujours unité-des-contraires, scission-comme-unité à la Différence et à ses modes par la décision philosophique.

Dès lors, l'Un ne peut plus être un champ transcendant-transcendantal, ni une surface comme l'Un à la fois requis et dénie par la Différence, puisque l'Un est en lui-même Vision-en-Un. L'Un se voit en-Un. En outre, l'Un-en-Un se révèle de compagnie avec la Vision-en-Milieu. L'Un n'est pas l'universel anonyme hallucinant le réel, ni ne jette interminablement les jeux méta-physiques du langage et les avatars de l'Etre-Un, c'est-à-dire ceux du Tout et du Même comme Un.

L'Un comme immédiat dispersé d'in-dividus réels ne se pose jamais le problème de l'identité et de la différence, de leur unité, de leur répétition, de leur continuité et de leur finitude, puisqu'il est immanent et irréfléchi.

Cependant, la Vision-en-Milieu-en-Un ne se dit pas que par rapport au (non-)Un, mais aussi par rapport au philosophique, que la

⁸⁰. LARUELLE François, *En tant qu'un*, Aubier, 1991, p. 188.

philosophie, en tant que Non-Un, est devenue du suspens de ses prétentions et du PPS sur le réel.

C'est-à-dire, la Vision-en-Un se dit de la Vision-en-Milieu. Le Milieu de la Vision-en-Milieu n'est plus là celui des visions médiatisées de l'Un unitaire, ni de la vision transcendante, mais celui unilatéral du (non-)Un et de l'Un en Vision-en-Un. En outre, ce Milieu est le non-lieu immanent, idempotent, transcendantal où la Transcendance non-thétique(TNT) sur le mode (non-)Un trouve le principe de sa genèse, c'est-à-dire, celui de la Détermination-en-dernière-instance.

De ce fait, de la Vision-en-Milieu, la TNT sur le mode du (non-)Un est aussi bien en Vision-en-Un, et le (non-)Un qui est fondé en l'Un est en ce sens corrélat de l'Un. D'ailleurs, de la Vision-en-Milieu, l'Un et l'expérience immanente de l'Un sont identiques en idemmanence.

Cependant, la Vision-en-Un n'est pas la « perception » psychologique et philosophique, qui est d'une certaine manière le fait supposé comme a priori factum, et qui est déjà une théorie de notre rapport au Monde ou à l'objet. Le rapport dans la théorie de la « perception » psychologique et philosophique se présuppose comme donnée mais universelle et a priori nécessaire, comme factum se supposant déjà réel au moment d'en faire la genèse. C'est un rapport quasi-transcendant.

De plus, la « perception » est ce que décrit, par rapport au Monde, un observateur ou un étranger supérieur, qui peut être le moi en nous. Or, dans notre rapport au Monde, il y a un dédoublement, autrement dit, une entité dé-doublée et redoublée, puisque l'objet et le moi y sont à la fois les données de ce rapport et ses interprétations

et ses thématizations ; l'objet à la fois comme *perçu* et *percevoir*, le sujet à la fois comme *être-percevant* et *observateur supérieur*.⁸¹

Par ailleurs, la conscience phénoménologique, mesurée à la Vision-en-Un, est engoncée et fermée dans l'expérience, et reste encore comme un sujet subjectivement inerte, l'affairement de la philosophie. Par contre, la Vision-en-Un est en quelque sorte le sujet-Un non-philosophable depuis l'immanence de l'Un. Ce sujet-Un est radicalement immanent et transcendantal sans présence à soi.

En fait, l'Un lui-même est l'être-donné-sans-donation, c'est-à-dire, en-Un sans contenu autre que son immanence ou son *Vide*(空性 Kongxing), mais avec à la fois la solitude, la liberté de la Vision-en-Un, et la sobriété, la plénitude du Réel.

Or, de la Vision transcendante, l'Un même requiert donation, avec l'« expérience », donné non radical selon la Vision-en-Un. Dès lors, on peut imaginer un rapport entre ces deux données.

Du point de vue du réel-Un, il n'y en a pas, puisque l'Un-en-Un est radicalement immanent. Cependant, le donné non-radical sur le mode du refus de l'immanence de l'Un, l'exige. C'est la résistance de l'expérience et de la philosophie qui sont indissociables comme évitement de l'immanence radicale, puisque la philosophie est la forme a priori à travers laquelle l'expérience quelconque pense la forclusion de l'Un-en-Un.

D'ailleurs, le rapport au réel-Un, postulé à travers cette résistance, est en un sens nécessaire pour déceler et élaborer cette résistance dans la limite de sa contingence, car l'indifférence (de) Réel à cette résistance, l'Un-en-Un tout seul ne peut ni le déceler ni l'éviter.

⁸¹. LARUELLE François, *philosophie et non-philosophie*, Liège-Bruxelles, Mardaga, 1989, p. 61-62

Dès lors, il suffit d'admettre la résistance sous la Vision-en-Milieu dans la Dualité unilatérale du (non-)Un et de l'Un. Il s'agit de poser un rapport de pensée à l'Un, et de l'élucidation, de la transformation de ce rapport, lequel serait désormais l'objet théorique de la non-philosophie. C'est la Dualité unilatérale comme Milieu-en-Un.

Si bien que, selon la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu, l'Un n'est pas, mais Un-en-Un, Réel ou Vision-en-Un,⁸² ce que Laruelle appelle la *premier axiome* de la Force (de) pensée.

Contrairement à l'intuition, donation de l'identité d'un objet singulier, l'Un-en-Un est l'Identité non-intuitive, réelle plutôt que logique, sans la distance phénoménologique même.

De même que la Vision-en-Un n'est pas l'intuition ou la donation d'un objet, ni la substance ni l'acte, mais le donné-sans-donation dont l'Identité est radicalement immanente. Elle exclut toute transcendance de l'Un ou d'elle-même. De plus, sous la Vision-en-Milieu-en-Un, l'Identité-sans-identification (du) Réel est plus positive et réelle que l'objet constitué du Réel, puisque l'Un-en-Un est de droit sans facticité ni constitution logique, et n'enferme pas le transcendantal dans la « logique transcendantale » où la logique et le Réel se déterminent réciproquement. En effet, la « logique transcendantale » abstrait le fait de transcendance logique à partir du transcendantal, et s'abstrait dans cette facticité logique.

La Vision-en-Un n'est pas non plus une donation d'une Idée ou de l'*On* comme une facticité logique, mais le déjà-donné de l'immanence en personne ou de l'Homme-en-personne. En ce sens, elle est le « *Réel* ».

En ce qui concerne la non-philosophie, cette Vision-en-Un n'enferme pas toute la non-philosophie et ses objets en elle, mais les

⁸². LARUELLE François, *principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, p.

détermine seulement en-dernière-instance. Cette détermination révèle l'identité idemmanente et transcendantale de la non-philosophie comme une pensée immanente, idempotente et transcendantale des identités-de-dernière-instance ou comme une pensée du Milieu-en-Un.

En conséquence, la non-philosophie, depuis la Vision-en-Un, dégage la pensée comme organon immanent, idempotent et transcendantal, et la délivre de l'organon logique. En outre, pour délivrer la pensée de la logique, la non-philosophie ne se contente pas de limiter la logique et les prétentions de la pensée sur le Réel. Mais, la non-philosophie pose la transcendance - que l'organon logique contient toujours avec l'universel - comme *première et déterminante*, pour qu'elle puisse s'identifier à la chaîne de la logique et du logique en général. Et en même temps, la non-philosophie soumet la transcendance au réel-Un, comme transcendance non-thétique, pour qu'elle se libère de la pensée transcendante.

De ce fait, « la non-philosophie n'est pas une logique, dialectique ou transcendantale, des actes du philosophe, ni une élucidation de ses énoncés, mais une théorie et un usage par la force (de) pensée – donc en-Réel plutôt que logique – de la Décision philosophique comme *total indivis* de ses opérations ou actes, formes, fins et matières ». ⁸³ Selon nous, la Décision philosophique est là plutôt non-thétique, non-philosophique

Nous avons vu un moment auparavant qu'il y a de la résistance de l'expérience comme réaction de la pensée à la forclusion de l'Un. C'est également le (non-)Un ⁸⁴ que Laruelle

⁸³. *ibid.*, p. 174

⁸⁴. *ibid.*, p. 174 Le (non-)Un est en fait ici le non(-Un), mais nous voulons l'écrire comme le (non-)Un pour la cohérence de ce terme, d'ailleurs Laruelle l'écrit même comme le (non-)Un ailleurs.

considère comme le deuxième axiome de la Force (de) pensée. Le (non-)Un, qui est différent du Non-Un en tant que résistance philosophique, est plus réelle par définition que l'opposition et la négation logico-réelles dans la philosophie. De la Vision-en-Milieu-en-Un, le (non-)Un, donné ou transformé de la philosophie, est unilatéral et non constitutif, donc absolument contingent et irréductible. Tandis que du point de vue de la résistance philosophique, comme le manas-vijñāna, vision transcendante, le (non-)Un cesse d'être absolument contingent.

Lorsque la vision transcendante est dualysée, la résistance philosophique neutralisée acquiert un premier sens par rapport à la Vision-en-Milieu ou à la pensée selon l'Un immanent, puisque la Vision-en-Milieu, en tant que pensée selon l'Un immanent, ne quitte jamais réellement l'Un, et ne qualifie et détermine maintenant la résistance philosophique que comme idempotente ou transcendantale.

De là, la résistance a une autonomie relative et transcendantale comme s'avérant être déterminée par l'Un lui-même. En ce qui concerne le rapport de l'Un et du (non-)Un, si l'on peut le dire, lorsque la Vision-en-Milieu détermine cette résistance, l'Un la détermine à son tour mais partiellement à l'intérieur d'elle-même, sans qu'il soit obligé de renoncer à son immanence et d'entrer dans un processus de négation, d'anéantir, etc., ce qui est l'opération de la transcendance.

La Vision-en-Milieu est donc idemmanente et transcendantale. Elle ne nie pas, ni ne détruit la philosophie et les sciences comme l'expérience ou le vécu par le manas-vijñāna (le septième vijñāna), vision transcendante, et par le mano-vijñāna (le sixième vijñāna), conscience, lesquels sont la cause des illusions hallucinatoires. Mais, elle les met en Milieu-en-Un pour en user comme des matériaux de la Science ou de la Philosophie du

Milieu⁸⁵, lesquelles sont différentes de la philosophie et des sciences empirico-transcendant-transcendantales.

Rappelons d'ailleurs que l'ālaya-vijñāna(ou le huitième vijñāna), comme Vision-en-Milieu, ne peut pas atteindre l'amala-vijñāna(le neuvième vijñāna), Vision-en-Un pure, sans aides du manas-vijñāna et du mano-vijñāna.

Dès lors, *le Milieu de la Vision-en-Milieu est le Milieu-en-Un, si bien que la Vision-en-Milieu est en droit la Vision-en-Milieu-en-Un, et l'Un-en-Un est, pour cela, l'essence immanente. Par conséquent, la Vision-en-Milieu-en-Un est l'Identité de la Détermination-en-Milieu-en-Un dans la Dualité unilatérale du (non-)Un et de l'Un.*

C'est donc la Vision-en-Milieu-en-Un qui est un organon immanent, non pas logico-transcendantal et approprié à la détermination de la résistance philosophique et du (non-)Un, autrement dit, un organon pour la Détermination-en-Milieu-en-Un.

La Vision-en-Milieu-en-Un dualise les deux axiomes pensés en-Un, et les unilatéralise de compagnie avec la Vision-en-Un, en échappant au problème de quasi-contradiction de la Détermination et de l'immanence, du point de vue de la philosophie.

La non-philosophie provenant de la Vision-en-Milieu ouvre maintenant, en réduisant le Réel à son immanence ou à sa forclusion d'Un-en-Un, la possibilité d'un (non-)Un *empirique*, lequel est dorénavant même celui de la philosophie, du Monde, etc., sans aucune détermination logico-transcendantale intériorisée.

En effet, de la Vision-en-Milieu-en-Un, le réel-Un ne nie pas le (non-)Un empirique et neutralisé de la philosophie et du Monde. De plus, il peut laisser la Vision-en-Milieu, comme organon

⁸⁵. La Science ou la Philosophie du Milieu sont « *immanentes, idempotentes et transcendantales* » en Milieu-en-Un, puisqu'elles ne s'appuient que sur l'idemmanence du Milieu-en-Un.

immanent, valider les résistances comme *l'objet* dans certaines limites pour constituer l'ordre et les énoncés de la non-philosophie en tant que pensée de Milieu-en-Un.

Dès lors, ce qui permet de concilier la donation empirique et la Détermination nécessaire de ce (non-)Un par l'Un, et d'amorcer un processus effectif de Détermination, est *le Milieu-en-Un, Dualité unilatérale, de l'Un-en-Un et du (non-)Un, et de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un.*

Nous trouvons ici la facticité du (non-)Un assumée immanentalement par la Vision-en-Milieu-en-Un. Dans la non-philosophie comme pensée de Milieu-en-Un, c'est la facticité du (non-)Un qui est « véritable objet ».

Le (non-)Un n'est pas le Néant représentatif, ni le (non)-Etre dans la Différence de la vision transcendante, comme le réel-Un ou l'Un-en-Un n'est pas l'Un-Etre idéal dans l'éternel retour.

Finalement, comme le Non-Un est neutralisé comme le (non-)Un à la force de l'Un-en-Un, la Vision transcendante est unilatéralisée par la Vision-en-Un en compagnie de la Vision-en-Milieu. Selon la Vision-en-Milieu-en-Un, ils sont uni-latéraux en Milieu-en-Un, en vertu de l'immanence ou du *Vide*(空性 Kongxing) du réel-Un.

iv . Du Milieu-en-Un

Comme nous le savons maintenant, selon la Vision-en-Un, l'Un est immanence radicale qui n'est pas absolument fermée sur elle-même, mais différente de l'immanence transcendante dans la philosophie, et qui porte du coup sa positivité idemmanente. De là, l'idemmanence immanente, comme le *Zhenru*(眞如 tathatā) par la

Vision-en-Un de la théorie de *Weishi*(唯識), devient, plutôt est le fil conducteur de la pensée du Milieu-en-Un.

Sous la Vision-en-Un, le Monde ou la philosophie peut se présenter à l'Un de sa propre autorité, mais sous réserve de sa contingence radicalement transcendantale. Il y a là le *dual* comme condition d'existence du (non-)Un. Ce dual-là est à la fois immanent, idempotent et transcendantal comme axiomatique en idemmanence. A la force de l'Immanence ou du *Vide*(空性) de l'Un, la transcendance théique est suspendue, puis le Monde et la philosophie se manifestent comme le (non-)Un.

Ce dual comme non-rapport n'est pas autre chose que le non-lieu du Milieu immanent et transcendantal. De ce fait, ce dual est le noyau réel irréductible de la Dualité unilatérale (du) Milieu-en-Un. La Dualité unilatérale ne dérive plus d'une scission, elle n'est alors que Unilatérale sans unité ni division.

Par ailleurs, sur l'effet de suspens du Monde ou sur l'effet d'emplacement réducteur du Monde, nous trouvons un « chaos » et une « chôra » en Milieu-en-Un par rapport au (non-)Un, mais pas au sens cosmogonique, donc ni empirique, ni transcendant non plus, mais immanent et transcendantal. De la Vision-en-Milieu-en-Un, le chaos implique que la décision philosophique elle-même soit à son tour inerte ou stérile à la force de la Vision-en-Un immanente ou de l'immanence de l'Un. Par conséquent, l'unité, la dualité unitaire et la simultanéité circulaire de l'Un et de la Dyade, en tant que décision philosophique, cessent de régner sur le réel et sur les artefacts philosophiques eux-mêmes.

Le chaos ci-dessus est donc différent de celui du nihilisme auto-contradictoire et négatif. D'ailleurs, il n'est pas non plus un effet de Renversement philosophique dans la déconstruction, qui est destiné à la cohésion ultime de la décision pour conserver l'autorité de la philosophie.

Par ailleurs, la chôra est le suspens de l'autorité même. Elle est ce qui est réduit à l'état de matériau contingent ou de donnée inerte et stérile y compris la décision et la réflexion philosophiques également. Nous voyons là que le Monde, la philosophie et sa décision ou réflexion ne sont pas détruits, ni niés, mais simplement neutralisés et stérilisés comme contingents en l'Un-en-Un depuis la Vision-en-Un. En même temps, de la Vision-en-Milieu-en-Un, nous les dualisons, et puis nous les retrouvons comme le (non-)Un. Si le chaos est en un sens la plénitude du (non-)Un en-Un, la chôra est la réalité du (non-)Un transcendantale.

Dès lors, il nous semble que la philosophie vue par la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu-en-Un, non plus depuis ses propres mécanismes, n'est pas tout à fait autre chose que la non-philosophie. En ce sens, la non-philosophie est ce que l'Un voit, depuis la Vision-en-Milieu-en-Un, la philosophie en Milieu-en-Un.

Lorsque la philosophie est vue comme « l'objet » de la Vision-en-Milieu-en-Un, plutôt comme contenu noématique de celle-ci, elle n'est pas détruite – comme nous le savons, l'Un ne la détruit pas - mais subsiste dans un état de donnée résiduelle ou de matériau inerte, ayant encore sa structure même rendue inerte.

Ce contenu noématique n'est pas perçu de la perception philosophique, ni de la conscience phénoménologique. De ce point de vue, la philosophie est le matériau inerte pour la non-philosophie, et le contenu noématique de la Vision-en-Un est la chôra qui est « l'*a priori* du matériau ». ⁸⁶

⁸⁶. Cf., LARUELLE François, *philosophie et non-philosophie*, Liège-Bruxelles, Mardaga, 1989, p. 64 - 65, En fait, par rapport au contenu noématique de la Vision-en-Un, Laruelle montre la Dyade chez Kant et Husserl : l'objet extérieur et l'objet intérieur (son reflet ou image) de sujet. Mais, il nous semble qu'il les simplifie finalement par l'*a priori* fondé uniquement sur une expérience immanente et transcendantale de réalité, puisque ce qu'on voit de l'Un *depuis* lui-même, c'est bien le

La pensée du Milieu-en-Un voit de droit le philosophique sous les conditions non-philosophiques, autrement dit, « en-fractalité »⁸⁷, laquelle n'est plus soutenue par l'objet, non plus comme une courbe plus ou moins continue, mais généralisée, sans généralité conceptuelle, par l'Un-en-Un, Identité-de-dernière-instance. Elle décrit les images qui se reflètent dans la Vision-en-Milieu-en-Un et qui se détachent du corps inerte de la philosophie, en se transformant comme un chaos fractal de connaissances non-philosophiques.

La philosophie brandit ici et là la menace de chaos pour nous faire accepter les règles de la décision philosophique. Par contre, la non-philosophie limite la philosophie comme simple désordre en vue d'un ordre transcendant ou comme peur du chaos, pour faire place à la science fondée sur l'ordre minimal du l'Unilatéralité du Réel et du savoir du Réel, comme au seul chaos théoriquement valide, laquelle est susceptible d'inclure la philosophie même et de contenir les règles de la décision philosophique. Cela est la « mise-en-chaos », comme *fractalité générique*, de la philosophie par la non-philosophie.

Le *chaos générique*, comme matrice spatio-temporelle tempo-spatiale originaire de la fractalité générique en Vision-en-Milieu-en-Un, n'est pas un système comme une structure circulaire de philosophie, mais « une statique et une dynamique délinéarisées » ou une dimension spatio-temporelle qui advient absolument une-fois-chaque-fois sans pouvoir se refermer.

phénomène pur et a priori de l'objet, donc immanent en-Un, plus exactement, l'a priori de son objectivité.

⁸⁷. Cf., LARUELLE François, *Théorie des identités*, Paris, PUF, 1992, p. 301-302. Cette fractalité est *générique* : la FG, selon Laruelle.

Dès lors, la non-philosophie vide la dimension de tout objet supposé donné avec le Monde et la philosophie, et en même temps la remplit et l'illimite en-fractalité sous la Vision-en-Milieu-en-Un, à travers le jeu des effectuations de la plus simple des structures fractales, lesquelles sont les « langages-chaos ». En ce sens, la non-philosophie est la pratique du langage-en-philosophie, comme « langages-chaos », étant distribué sur le mode du chaos, et donc la pratique du « *langage-en-Milieu-en-Un* », selon nous. Selon Laruelle, la pratique du langage-en-philosophie sur le mode du chaos se nomme « philo-fiction » virtuellement philosophable.

Les énoncés non-philosophiques sont ainsi produits. Ces énoncés étrangers à toute logique philosophique laissent pourtant subsister une Unilatéralité ou inégalité qui ne cesse d'advenir, sous des conditions d'existence variables par la modification des énoncés philosophiques, mais en étant vécue et reçue comme Identité-sans-identification de leur étrangeté.

De plus, la FG non-philosophique modélise la philosophie, au sens scientifique en-Un, en produisant de la connaissance à partir de la philosophie par et dans la théorie de la Science première, mais sans jamais aucune continuité originaire avec la philosophie.

En conséquence, la FG suppose un concept transcendantal et non-philosophique du *modèle* réduit comme matériau. La modélisation de la FG procède par phénoménalisation sur le mode théorique⁸⁸. La fractalité générique est en effet un des instruments théoriques de la non-philosophie.

Par ailleurs, la transcendance non-thétique sur le mode du (non-)Un dans la Dualité unilatérale, désigne la contingence des systèmes des données et des présupposés en général et la relativité de leurs réductions comme décisions philosophiques. Elle est

⁸⁸. Cf., *ibid.*, p. 300-305

présupposée-sans-présupposition comme donnée phénoménale. En fait, c'est elle qui soutient, de l'Unilatéralité de la Vision-en-Milieu, l'existence de la corrélation de l'empirique et de l'a priori ou celle de la dualité unilatérale du réel et de la connaissance dans l'opération philosophique. Dès lors, la TNT est une détermination non-thétique en-dernière-instance autre-que la décision philosophique positionnelle. Par ailleurs, elle découle du Milieu-en-Un ou de l'Unilatéralité de l'Un et du (non-)Un, laquelle n'est pas le rapport universel intermédiaire, mais *le Milieu-en-Un immanent de l'Homme-en-personne*. Ce dernier est d'ailleurs *le Milieu-en-Un de la Vision-en-Milieu-en-Un* comme « non-lieu » du non-rapport.

L'Unilatéralité comme non-rapport est en un sens le corrélat ou l'Uni-face de la dualité unilatérale de l'Un et de la Dyade (Deux universel), sans synthèse, ni réciprocité, ni troisième terme, ni système. L'Unilatéralité immanente et transcendantale est l'authentique distinction réelle de laquelle l'Un affecte l'Être avec irréversibilité.

Dès lors, il ne faut pas confondre l'Unilatéralité du Milieu-en-Un avec la dualité unitaire ou l'unité duelle, mixte de la distinction réelle et de la distinction de raison. D'ailleurs, il faut distinguer l'Unilatéralité et l'éventuelle irréversibilité. L'une est la condition réelle de la réalité de la Différence où la dualité unitaire et l'unité duelle font système avec la réversibilité étant propre au chiasme, et l'autre est fondée dans la Finitude du temps momentané, comme le primat heideggerien et derridien de la coupure.

En fait, la Dualité unilatérale n'est pas produite par une coupure, et donc n'est plus destinée à se re-clôturer dans un système, ni ne donne lieu à une répétition. Elle n'est pas associée à une identité métaphysique ou différentielle. Dès lors, elle n'est pas le Milieu de la Différence.

L'Unilatéralité n'est pas que « la loi de l'inclusion » ou « l'identité infini », c'est-à-dire, elle n'est pas celle de l'ensemble comme l'unité du soi et de l'autrui et celle de l'Un et du Non-Un. L'Un et le (non-)Un en Dualité unilatérale sont déjà unilatéralisés en Un-en-Un. Dès lors, la Dualité unilatérale n'est ni Différence, ni Différence comme des jeux de relief philosophique, mais Milieu-en-Un. Si bien que la Dualité unilatérale n'est pas la duplicité du dualisme philosophique, mais le corrélat de l'Unilatéralité du Milieu-en-Un.

En conséquence, la Détermination immédiate et non-thétique du Milieu-en-Un, laquelle est indifférente du choix philosophique, annule et soustrait positivement la décision philosophique. Car, la Détermination en-dernière-instance n'a aucune limitation du choix de transcendance non-thétique sur le mode du (non-)Un en vertu de l'unilatéralisation de la Vision-en-Milieu, c'est-à-dire, en vertu de l'Unilatéralité du (non-)Un immanente et transcendantale.

La transcendance non-thétique (TNT) en Milieu-en-Un est donc le noyau du choix quelconque, y compris le non-philosophique, dont le principe déborde et contient, comme une béatification immanente, tous les rapports de l'empirique et de l'idéalité en Vision-en-Milieu-en-Un. Ils deviennent des vécus transcendants pour la TNT sur le mode du (non-)Un.

La Vision-en-Milieu-en-Un abandonne toute auto-position comme la structure a priori de la décision philosophique, et la rend non-positionnelle et contingente. En fait, elle n'objecte pas ici à la décision philosophique de procéder par l'auto-position, mais à sa foi en l'auto-position et en l'illusion philosophique, qu'elle doit surmonter, sans les déposer et ni les détruire vraiment. En revanche, la décision philosophique est désormais la Décision philosophique en Milieu-en-Un, comme l'*a priori non-thétique réel* de l'effectivité.

Par rapport à la Dualité unilatérale en Milieu-en-Un, le mode de l'unitaire est, comme un troisième terme, une économie générale du savoir procédant par une Unité divisante-divisée, par un Rapport divisé et hiérarchique, par un Couplage de contraires, Dyade topologique. « L'unitaire est la corrélation d'une Dyade et d'une Unité ».

Dès lors, le mode de l'« *unitaire* » se confond avec l'opération philosophique de transcendance et de décision.

Par contre, la théorie « *unifiée* » en Vision-en-Milieu-Un est plus hétérogène et multiple, et n'est pas unifiée en vue d'une unité transcendante, mais d'abord en immanence de l'Un. La théorie *unifiée* est donc fondée en Milieu-en-Un.

Il apparaît que, définies et portées par l'Un immanent en Milieu-en-Un, l'indétermination et la dissimulation de l'Etre en tant que tout (de étant) transcendantal, peuvent être arrachées.

La théorie unifiée en Milieu-en-Un est plus libérale et positive que le mode de l'« *unitaire* ». Elle laisse être des phénomènes pratiquement sans abstraction d'eux en vue d'unité.

Dès lors, elle est compatible avec la « mise-en-chaos » de dernière-instance des expériences philosophiques, religieuses, esthétiques et des connaissances scientifiques. Ces dernières sont là affectées de contingence radicale. En ce sens, elle est une théorie unifiée des champs de la pensée.

La non-philosophie ou la Science⁸⁹, en tant que désormais Théorie unifiée, n'intervient pas dans la donnée contingente.

⁸⁹. La Science (au sens unifié) d'une science de l'essence des sciences empiriques et d'une science de la philosophie, en fonction de la Détermination-en-dernière-instance. Ces deux sciences n'en font qu'une par leur essence, Détermination-en-dernière-instance. De ce fait, elle est aussi une critique et une nouvelle pratique de la Décision philosophique, du coup, comme « Décision-en-Milieu » selon nous. La Science critique n'est donc qu'*immanente, idempotente et*

Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'elle ne transforme pas certaines données de manière technico-expérimentale en-contingentes. Cependant, cette transformation ne doit pas être comme les opérations philosophiques, Décision et Position par exemple. Du point de vue du Milieu-en-Un, la décision philosophique thétique est une falsification épistémologique.

A l'encontre de la décision philosophique de manière essentielle, ontologique, réciproque, la Vision-en-Milieu-en-Un s'exerce par un reflet idempotent et non-thétique qui renvoie à la causalité unilatérale du réel, et qui laisse être le terme *contingent* et son concept au rapport *unifié* ou *dualitaire*.

Cela est la Détermination-en-dernière-instance. La « dernière instance » ne désigne pas là un terme premier ou dernier dans une série continue et circulaire, mais un ordre irréversible du réel.⁹⁰ C'est pour cela que *la Détermination-en-dernière-instance ne provient pas de la causalité de l'effectivité, qui est le mode de causalité philosophique, mais de la Causalité unilatérale du réel*. Celle-ci passe par le dual, c'est-à-dire la Dualité du Milieu-en-Un qui laisse être le mode de la Décision philosophique même dans son autonomie relative et sa contingence, en l'unilatéralisant.

En ce sens, la Détermination-en-dernière-instance résulte de *la causalité unilatérale*, comme l'*Yuanqi*(緣起 *pratīyasamutpāda*) du *Zhenru*(眞如 *tathatā*), des données phénoménales de la Vision-en-Milieu, pensée dualitaire. La Détermination-en-dernière-instance est alors en Milieu-en-Un, et empêche le terme donné par donation ou par transcendant de revenir sur le réel. De plus, elle ne s'exerce pas sur le mode de la détermination réciproque.

transcendantale en idemmanence comme une pratique de la « Décision-en-Milieu ».

⁹⁰. *ibid.*, p. 255-256

Par conséquent, la Détermination-en-dernière-instance, la Détermination-en-Milieu-en-Un selon nous, est la causalité phénoménale du réel-Un. Par ailleurs, la double causalité par la philosophie de la Différence n'est pas fondement de la causalité unilatérale de l'Un, mais celle-ci est la matrice de celle-là.

De plus, la causalité du Réel épistémologique est distincte de celle du réel-Un, puisque celle-ci est à la fois « immanente, idempotente et transcendantale », tandis que celle-là n'est que transcendantale. Selon nous, la causalité unilatérale de l'Un-en-Un n'est pas différente de l'*Yuanqi*, causalité bouddhique unilatérale, du *Zhenru*, donné immédiat (du) réel-Un dans le Bouddhisme.

Enfin, pour la constitution de l'ordre non-philosophique, rappelons d'abord que la philosophie est la pensée s'auto-fondante, elle se décide, se pose elle-même par le pouvoir de la philosophie suffisante. Et elle fait non seulement un cercle de décision et de position (de) soi, en tant que procédé de l'auto-position, mais aussi admet ce cercle et cette opération comme réels, quitte à les défaire partiellement.

Si bien que la philosophie se présente tantôt comme objet divisé, doublet empirico-transcendant, tantôt comme objet redoublé, doublet empirico-transcendantal. Ce doublet transcendant et transcendantal est une fonction transcendantale unifiante et constitutive de l'expérience.

Dès lors, il faut d'abord réduire la philosophie à l'état de matériau en lui enlevant son autorité et sa prétention sur le Un-Tout comme réel, pour qu'elle devienne un simple objet ou un cas particulier de la non-philosophie en tant que Science de *la science de la philosophie*.

Donc, la non-philosophie neutralise, selon la Vision-en-Milieu, la forme du doublet ou du cercle dans la philosophie en-Un. Par conséquent, la philosophie elle-même sera donnée, comme

matériau ou donnée objective sur le mode de la transcendance non-thétique du (non-)Un, à la Vision-en-Milieu. La réduction immanente par la non-philosophie n'est donc évidemment pas une destruction, ni une négation de l'objet philosophique, mais une suspension immanente.

La réduction immanente comme le « pas-en-arrière » est en fait une toute autre dimension par rapport au chiasme et à son retrait purement syntaxique, puisqu'elle se retire à la Vision-en-Milieu en-dernière-instance plutôt qu'aux marges ou au Milieu différentiel de l'idéalité, de sa circularité et de ses jeux.

La non-philosophie en tant que Science s'exerce donc en fonction de la Détermination-en-dernière-instance. C'est une nouvelle pratique de la Décision philosophique en Milieu-en-Un. D'après cette nouvelle pratique, le trait de la Décision philosophique est plutôt comme *Détermination-en-Milieu* ou *Décision-en-Milieu (en-Un)*, *unilatérale* ou *axiomatique*. Par ailleurs, il paraît que la *Détermination-en-Milieu* ou la *Décision-en-Milieu* est plus convenable afin d'éviter de confondre les deux pratiques, Détermination-en-dernière-instance et Décision philosophique.

Par rapport à la Détermination en-dernière-instance, l'état de l'Un dans la décision philosophique est la Dyade qui est d'une certaine manière le Non-Un spontané. Cela est une apparence philosophique concernant la négation immanente de l'être-forclos du Réel, lequel n'est que *Donné-sans-donation*. Selon nous, l'apparence du Non-Un philosophique est en Milieu a priori divisé.

Par contre, selon la Vision-en-Milieu-en-Un, nous trouvons l'état du (non-)Un entre le Non-Un et le réel Un comme « Milieu-en-Un *immanental, idempotentel et transcendantal* ». Ce dernier est donc *Donné-en-Milieu-en-Un*, par la réduction immanente et idempotente du Non-Un.

Par ailleurs, selon la Vision-en-Milieu, la réduction immanente et idempotente est également la production d'un

clone du réel-Un. Par exemple, le (non-)Un est *Donné-en-Milieu-en-Un* comme un clone. Pour cela, Laruelle nomme « *la théorie du clonage* ».

« Le clonage est le résultat du terme empirique X qui comme *occasion* ou cause *occasionnelle* soutire au Réel une identité simplement transcendantale par un mécanisme »⁹¹. Selon la Vision-en-Milieu-en-Un, le mécanisme de *la théorie du clonage* est la Détermination-en-Milieu-en-Un. Dès lors, le sens du clone et de son identité n'est pas philosophique et intentionnel, mais immanent et transcendantal comme l'Identité « en-Un » ou « réelle en-dernière-instance ».

D'ailleurs, selon la Vision-en-Milieu-en-Un, le clone en-Un a un double sens, c'est-à-dire, à la fois en tant que clone du réel-Un et en tant que clone du philosophique. Le clone idemmant, immanent et transcendantal n'est plus tout à fait *donné-sans-donation* (le réel-Un), *ni donné-par-donation* (la philosophie, l'expérience et leurs relations), *mais donné-en-Milieu-en-Un* sur le mode du (non-)Un. Par conséquent, l'Identité du clone n'apporte aucun prédicat de réel au Réel, mais juste une fonction idempotente et transcendantale.

La fonction du Réel, clone, en rapport à son matériau ou à son « occasion » empirique est un ordre consistant avec autonomie non-pas-absolue et complexité. C'est l'ordre transcendantal-pur ou idempotent de la non-philosophie et celui idemmant de la pensée du Milieu-en-Un. Le mécanisme du clonage n'est donc plus celui du double ou du reflet philosophique.

⁹¹. Cf., LARUELLE François, *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 34-38, p. 162-168

Le clonage idempotent et transcendantal dans la théorie du clonage est un stade spécial, dit « *apriorique* »⁹², où l'essence transcendantale extrait du datum empirique un a priori. En l'occurrence non-philosophique, il vaut pour la philosophie et pour la science en vertu du Milieu-en-Un réduisant le *datum suffisant* au sens philosophique, à l'état de simple *support* empirique. La réduction en-Milieu-en-Un est là une *réduction-transcendantale-clonée* sous des conditions non-épistémologiques et quasi-phénoménologiques.

En conséquence, le clone transcendantal, en compagnie des structures aprioriques dont il est l'essence et dont il se dit à cause de sa double origine, forme une Dualité unilatérale, d'abord avec l'empirique qu'il reconduit à l'état de simple support *non-constitutif de lui-même*. Ensuite, il en forme une avec l'a priori lui-même lequel distingue aussi de lui-même, et que plutôt il unilatéralise. Nous remarquons ici le fait que cette Dualité unilatérale n'est pas un Milieu a priori figé par un lieu, mais un Milieu-en-Un reçu sur le mode de l'Un radicalement transcendantal.

En fait, ce Milieu-en-Un n'est pas comme une non-relation absolue, apparence philosophique, mais comme non-rapport du Réel et de la philosophie en Milieu-en-Un. Si bien que le Milieu-en-Un est le seul rapport, en tant que non-rapport, de la Détermination-en-Milieu.

En conclusion, il nous semble que la *théorie du clonage* (de) la non-philosophie est scientifique en-Un, sans transcendance

⁹². *ibid.*, p. 36. D'ailleurs, de notre point de vue, la Vision-en-Milieu-en-Un, l'a priori a en général le sens « apriorique », puisque l'immanence radicale de l'Un réel et de l'Homme-en-personne précède comme « avant-première » l'a priori transcendant et pur.

empirique. Et de notre point de vue, Vision-en-Milieu (en-Un)⁹³, la *théorie du clonage* doit nécessairement s'accompagner de la Vision-en-Un pour ne pas retomber dans la *répétition empirico-transcendantale ou transmigratoire*.

v . De l'homme comme Dernière instance ou Identité du Milieu immanente

Comme une tentative de réponse à la question déterminante de la philo-fiction, de la science-fiction et de la gnose, la non-philosophie élève le nom générique d'*homme*, qui dans la philosophie reste comme un animal dénaturé qu'il faudrait refondre dans de nouvelles chaînes, à l'état de Nom propre, c'est-à-dire l'Homme en vue de lui et en fonction de l'Homme lui-même. De plus, la non-philosophie hisse l'Homme à l'état d'un des deux principes d'elle avec l'Un. Autrement dit, L'Homme est désormais, en un sens comme l'Un-en-Un, en immanence radicale.

Par conséquent, l'Homme implique une écriture comme nouveau rapport au Monde, laquelle n'est pas un simple genre littéraire, mais une écriture spécifique engageant l'humain et la Décision-en-Milieu performée du Futur, Homme-en-personne rendant possible un constat.

Lors de la Décision-en-Milieu, la philosophie fournit la technologie conceptuelle et transformée comme un matériau principal et incontournable mais non unique de philo-fiction. La

⁹³. Nous avons indiqué que le Milieu de « la Vision-en-Milieu » est *déjà en-Un*. Donc, le terme « la Vision-en-Milieu-en-Un » paraît redondant. Dès lors, nous usons dorénavant « la Vision-en-Milieu » plus simple, sauf dans le cas où il faut le préciser.

psychanalyse, le marxisme, la science-fiction et la gnose eux-mêmes y participent non pas directement, mais comme symptômes ou matériaux.

Rappelons que la non-philosophie est une théorie uni-fiée en-Milieu-en-Un. Et, pour cela, si des outils conceptuels doivent être forgés et uni-fiés en vue de la Décision-en-Milieu, *l'Homme-en-personne lui seul et comme sujet* les détermine et les transforme.

Car, la non-philosophie, en tant que pensée en Milieu-en-Un, pose l'Homme comme la Réponse qui détermine le sujet, opérateur des rapports philosophiques, dont il est séparé, sachant que de la Vision-en-Un, l'homme-objet et l'homme-sujet philosophiques sont neutralisés et unilatéralisés en-Homme (en-personne). Donc, s'il y a un lieu de l'Homme-en-personne, c'est comme non-lieu de la Détermination-en-dernière-instance ou de la Décision-en-Milieu.

Si bien que de la Vision-en-Un, la non-philosophie comprend « l'en-Homme comme l'*utopie immanente* qui vient et ne peut que venir au-devant de nous-les-sujets, et l'utopie comme ultimatum adressé aux humains d'avoir à devenir des sujets sauvés du Monde pour le Monde ----- les *eschata*, les *choses dernières* en tant que loin de seulement les espérer, nous sommes ceux qui les avons vécues de toute éternité »⁹⁴.

Cela est l'inversion radicale de l'eschatologie, qui n'est possible que par la Vision-en-Un, et un des apports de la non-philosophie inoubliables, selon nous. De plus, l'« *Utopie immanente* » et les « *eschata* » sont *uni-version*, c'est-à-dire « l'être-uni-versé du Monde par l'Homme-en-personne ».

Ils sont le nouveau terrain, qui est donné-sans-donation, mais non-imaginaire et bien entendu non-transcendant, comme le

⁹⁴. LARUELLE François, *La lutte et l'Utopie à la fin des temps philosophiques*, Paris, Kimé, 2004, p. 13

Futur-en-personne. C'est l'Homme qui est l'assiette de ce terrain. Dès lors, l'Homme est par définition d'abord versé comme Un-en-Un, donc il est « l'*Uni-versé* »⁹⁵. Nous trouvons là ce que l'Un-en-Un est la source de l'*uni-versé*, la même chose que l'Homme.

D'ailleurs, l'immanence radicale de la non-philosophie caractérise le Réel comme Un-en-Un, et donc elle ne peut être donnée-en-personne que sous des espèces du Futur, de l'Homme-en-personne. De plus, l'immanence ne peut être pensée et parlée que comme utopique par rapport à l'aspect de l'immanence radicale du matériau spatial, et comme uchronique par rapport à l'aspect du matériau temporel.

En conséquence, la non-philosophie pose en un sens une équation « Homme (en-personne) = Réel immanent = Utopie(-Univers) ».

Par ailleurs, nous retrouvons à travers l'Homme-en-personne l'aspect d'amala-vijñāna (le neuvième vijñāna), la Vision-en-Un pure (*yixin* 一心) en la Dualité unilatérale ou en l'Unilatéralité de l'ālaya-vijñāna (le huitième vijñāna) comme Vision-en-Milieu.

De plus, nous pouvons établir une équation similaire à la précédente, dans la théorie de *Weishi*. Plus concrètement,

1) l'Homme-en-personne ; l'Amala-vijñāna (le neuvième vijñāna) : la vision pure de l'ālaya-vijñāna (le huitième vijñāna) en Vision-en-Un (*yixin* 一心).

2) le Réel ; le *Zhenru* (眞如, tathatā) comme données immédiates de l'ālaya-vijñāna.

3) l'Utopie-Univers ; le *Tathāgatagarbha* (如來藏 rulaizang) qui désigne la virtualité ou la Futuralité de l'Homme-en-personne sans sujet ni ego, donc sans aucune présupposition à

⁹⁵. Selon Laruelle, le *-vers* de l'« Uni-versé » signifie le (re)jet, l'en-vers ou l'Autre-que.

l'intérieur de l'homme et le champ des phénomènes d'*Yuanqi*(緣起) sans substance.

Or, comme dans la non-philosophie, « Homme (en-personne) = Réel immanent = Utopie(-Univers) », dans la théorie de *Weishi*(唯識, vijñāna-mātrāta), l'Homme-en-personne (de) l'ālaya-vijñāna en Vision-en-Un(*yixin* 一心) est à la fois le *Zhenru*, Réel comme données immédiates et le *Tathāgatagarbha*, Utopie(-Univers), Futuralité de l'Homme-en-personne.

Cette comparaison elle-même n'est pas notre but, mais seulement pour mieux comprendre la pensée de Milieu-en-Un et l'équation « Homme = Réel = Utopie », et donc pour chercher la Science du Milieu (en-Un), Philosophie du Milieu (en-Un).

Il nous semble que les deux principes de la non-philosophie, l'Un-en-Un et l'Homme-en-personne, sont très proches, même identiques à ceux de la théorie de *Weishi*, lorsque nous les voyons sous la Vision-en-Un et sous réserve que la théorie de *Weishi* se rende absolument à l'immanence du *Zhenru* et à la Vision-en-Milieu immanente et transcendantale, qu'elle veut atteindre toujours. Autrement dit, le (non-)Un est le contenu noématique (du) *vijñapti*(識) immanent, idempotent et transcendantal en-Milieu-en-Un, comme les phénomènes d'*Yuanqi* de l'Un. Ceux-ci sont le *Zhenru*, comme données immédiates, de l'ālaya-vijñāna qui est dans un état de la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu (en-Un), et qui est à la fois le *vijñāna*(識, shi) de l'Homme et le contenu noétique de la Vision-en-Un.

Si bien que nous voyons la possibilité que la non-philosophie puisse amener la théorie de *Weishi*(唯識), qui n'est pas suffisamment rigoureuse pour être une Science idemmanente, à la *Science du Milieu-en-Un immanente, idempotente et transcendantale*.

VI. Du langage-en-Milieu-en-Un

Contrairement à la foi que le langage aide notre communication au sens commun, il la complique également en réalité. Tant que l'on use des concepts positionnels et thétiqes avec transcendance, quoiqu'il en soit, il fait apparaître des contradictions, des apories et des paradoxes. Ce sont des hallucinations du Réel.

C'est pour cela qu'il y a un proverbe, « *kaikou jicuo* 開口即癢 », dan le Zen, c'est-à-dire, dès que l'on commence à parler, on rencontre des problèmes, contradictions ou apories, comme des maladies. Ce sont des raisons pour lesquelles Bouddha a préféré être muet sur certaines questions aporétiques, et pour lesquelles les moines de Zen préfèrent penser sans parole, ni langue la plupart des cas.

Par ailleurs, Confucius insiste sans cesse sur l'adéquation des mots au réel ou à l'acte, et sur la nécessité de la cohérence de ceux-ci, par rapport au rôle du langage dans les relations sociales. A travers sa posture à propos du langage, quoique sa compréhension du langage soit l'essentialisme, nous voyons indirectement la performativité de langage nécessaire comme la *pratique* par-delà la dimension théorique des « jeux de langage ».

Il faudrait alors une sorte de détermination performative, comme une voie de Milieu-en-Un concernant l'usage du langage, au-delà de la dimension théorique des « jeux de langage ».

Selon nous, s'il est impossible d'abandonner tout aspect d'exposition conceptuelle et discursive, tout aspect de principes systématiques dans la pensée métaphysique, transcendante-

transcendantale, il est du moins nécessaire de suspendre radicalement leur validité absolue et totale en introduisant un aspect axiomatique, le Milieu-en-Un en particulier.

D'une manière générale, la langue a la forme d'une tautologie transcendantale, l'unité d'un Même en-deçà de la disjonction du nom et du verbe, l'unité transcendantale d'une synthèse. La corrélation logico-grammaticale du sujet et du verbe est la forme réifiée d'une Différence munie de l'Un, comme de son essence différentiale⁹⁶.

Or, l'Un, qui n'est pas interprété là depuis son essence, l'immanence radicale, devient la Différence dans l'Être. La différence comme catégorie métaphysique devient transcendantale et fondamentale comme la Différence, malgré son défaut de l'immanence.

Dans l'usage du langage philosophique, chaque mot en position logico-grammaticale et transcendantale devrait donc être pensé sur le mode tautologique de la Différence.

Dès lors, comme l'auto-machine différentiale, qui ne se divise pas sans immédiatement se relancer et continuer, le jeu philosophique immanent, Indivision d'« une langue-qui-parle » n'est que celui de la Différence, mais pas celui de l'Un lui-même.

Comment faut-il alors penser le mode tautologique de la Différence de langue en Vision-en-Un ?

Il faut tout d'abord neutraliser et unilatéraliser, comme la réduction immanente en-Un, le mode tautologique de langue, pour que l'on puisse le traiter comme donnée non-décisionnelle, non-positionnelle, donc non-thétique.

La non-philosophie exige avant l'usage du langage non-philosophique que la philosophie soit réduite à l'état de matériau

⁹⁶. Cf., LARUELLE François, *les philosophies de la différence, Introduction critique*, Paris, PUF, 1987. p. 52-53

susceptible d'être comme un reflet irréfléchi. Dans la non-philosophie, la philosophie ne serait qu'un simple moyen, support langagier comme langage non-thétique ou « langage-en-Milieu-en-Un » selon nous. Donc, le langage lui aussi doit subir une réduction de l'usage philosophique au « langage-chaos » en fractalité générique.

Requis par la pensée du Milieu, le langage conceptuel ou le discours philosophique est d'emblée neutralisé comme la « Mise-en-chaos » ou la « Mise-en-Milieu-en-Un », autrement dit, l'axiomatisation idemmanente, transcendantale de lui comme *fractalité générique*. Il cesse donc d'être divisé et redoublé. La *langue ne parle* plus depuis elle-même.

Le non-philosophique parle depuis le Réel ou depuis la Vision-en-Un au lieu de parler depuis le langage lui-même, en fonction de la Détermination-en-Milieu, donc avec l'aide toute occasionnelle du logos philosophique. Par conséquent, les a priori non-thétiques, qui se déduisent selon la Vision-en-Un des dimensions de la décision philosophique, sont contingents et transcendants en Vision-en-Milieu-en-Un. Laruelle appelle leur état d'a priori comme Transcendance non-thétique(TNT), Position non-thétique(PNT) et Unité non-thétique(UNT)⁹⁷.

La non-philosophie comme la pensée du Milieu pratique unilatéralement le langage philosophique en fonction de la Détermination-en-Milieu et de la *Décision non-thétique* laquelle nous appelons la DNT.

La non-philosophie est en ce sens *pratique* d'Identité et de Dualité unilatérale, ou du Milieu-en-Un lequel lui donne un aspect axiomatique (réel) et théorématique (transcendantal), non plus de l'usage quasi-auto-référentiel du langage philosophique.

⁹⁷. Cf., LARUELLE François, *philosophie et non-philosophie*, Liège-Bruxelles, Mardaga, 1989, p. 88

Les énoncés de la pensée du Milieu sont déduits de l'Un-en-Un et de la Détermination-en-Milieu. Ils sont formés à partir de l'introduction progressive du matériau philosophique, c'est-à-dire de termes et de problèmes d'extraction philosophique.

Dès lors, ils reçoivent aussi une fonction ou posture théorique autre-que la philosophique. De plus, ils se rapportent à l'existence philosophique selon le Réel, puisqu'ils sont en Milieu-en-Un.

La philosophie ignore l'être-immanent du Milieu, plus précisément, le Milieu-en-Un. Elle ne le connaît que par les effets auxquels elle le réduit nécessairement, en l'inscrivant dans le Milieu a priori figé, empirico-transcendantal, et en le soumettant à l'identité de la Différence transcendante-transcendantale. Elle le manipule comme l'Autre (de) non-être, comme la scission, la distance indivise, et encore le supplément.

Tandis que la pensée du Milieu-en-Un ne le connaît qu'en fonction de son affect plutôt que de son effet. Elle l'éprouve, sans l'opération philosophique, dans son essence immanente et transcendante.

D'ailleurs, la Vision-en-Milieu-en-Un est d'une manière générale jouissance (du) Milieu immanent et transcendantal, et elle est aussi le Milieu de l'Uni-vers de la transcendance non-thétique lequel lui succède.

En ce sens, elle est le « jouir transcendantal » des données phénoménales avant toute opération. La Vision-en-Un y rend possible une pragmatique radicale, un usage sans limites du langage, puisqu'elle délivre l'Un, l'Universel et la Totalité, en vertu de l'immanence de l'Un, et de la suspension de leurs transcendances, de leurs conditions d'exercice transcendantes dans le langage. Elle les prend donc comme assise d'un usage universel du langage.

De ce fait, la non-philosophie sous la Vision-en-Milieu est une pragmatique non-langagière du langage comme un usage qui n'est plus limité par le langage étant du moins potentiellement imprégné du logos et de la coutume. Elle accède à l'Un, au (non-)Un et à l'Univers sans logos. Ce sont donc des structures aprioriques non-thétiques depuis l'immanence radicale. A travers ces structures idemmanentes, transcendantales, données intégralement, nous voyons maintenant le langage comme « *langage-en-Milieu* », et accédons au cœur de celui-ci, c'est-à-dire à l'immanence radicale du « *langage-en-Milieu-en-Un* ».

De notre point de vue, l'usage de ce-dernier est plus universel par rapport au langage sous le joug de la transcendance par le Principe de la philosophie suffisante.

Le langage-en-Milieu ne se réduit pas à la duplicité du langage, qui se cèle et se décèle, et de l'Etre philosophique comme la dualité unitaire ou l'Unité, puisqu'il ne découle pas de l'a priori Milieu comme l'a priori Dyade de l'Etre et du Néant absolu.

Le langage-en-Milieu n'est pas possible de la vision transcendante, autrement dit, de l'usage du langage thétique comme décision philosophique, mais uniquement de la Vision-en-Milieu-en-Un qui unilatéralise l'immanence du réel-Un et le langage thétique comme phénomène d'*Yuanqi*(緣起) immanent et transcendantal en Milieu-en-Un.

La Vision-en-Milieu-en-Un ne vise pas en effet l'Un transcendant et unitaire par la méthode analytique et synthétique, mais voit à la fois l'immanence et la Dualité unilatérale du langage-en-Milieu par l'Homme comme le Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne et de l'Un-en-Un.

La vision transcendante ne peut pas les unilatéraliser en Milieu-en-Un immanent, mais seulement les synthétiser comme

l'Unité transcendante, tout en restant en Deux, l'Un unitaire et le langage thétiq.ue.

Le langage-en-Milieu découle de l'Un immanent et réel à travers l'Homme-en-Milieu-en-Un, qui n'est plus le sujet de la conscience et de l'inconscience transcendante.

En ce sens, l'Identité réelle du langage-en-Milieu n'est pas le « symbole signifiant de l'inconscience », ni l'« ordre du Désir inconscient », qui ne proviennent pas de l'immanence radicale. Si le langage était l'« ordre du Désir inconscient », il ne pourrait jamais s'émanciper de l'ordre de l'inconscience transcendant. En fait, le langage-en-Milieu advient d'abord, comme événement occasionnel de l'immanence radicale, de la Vision-en-Milieu de Dualité unilatérale de l'Homme-en-personne et du réel-Un.

De ce fait, l'Identité du langage-en-Milieu n'est pas simplement un instrument pour la communication selon la décision philosophique du point de vue de la vision transcendante, mais elle est la Détermination-en-Milieu immanente et réelle des données-sans-donation par la Vision-en-Milieu.

Selon la voie du langage-en-Milieu depuis la Vision-en-Milieu (de) l'Homme-en-personne, la pensée du Milieu peut percer et traverser les obstacles aporétiques et le labyrinthe d'embarras du monde illusoire et hallucinatoire. La voie du langage-en-Milieu est une voie sans logos, c'est-à-dire elle n'entre pas, plutôt ne peut entrer dans le chiasme, duplicité du logos philosophique. Car, la voie du langage-en-Milieu depuis l'immanence de l'Homme-en-personne et du réel-Un est plus large et universelle que celle du logos philosophique, et absorbe et résorbe le chiasme du logos.

D'après l'immanence du « *langage-en-Milieu-en-Un* », la chaîne langagière se libère de la décision philosophique à la pragmatique universelle du langage, en passant par le contenu phénoménal concret et transcendantal, plutôt idemmanent de la

Vision-en-Un. Par conséquent, nous pouvons abandonner les artefacts philosophiques.

La pragmatique non-philosophique ne transcende plus le langage par le langage comme la pragmatique philosophique. Elle travaille sur la «*table rase*», et pratique l'immanence de sa phénoménalité en Un-en-Un.

En conséquence, la pragmatique non-philosophique traite le langage comme un matériau inerte sans logos, en même temps comme ce *sur* quoi l'Un est directement agissant et comme ce par rapport à quoi il est déterminant en dernière instance⁹⁸.

Le langage-en-Milieu, lui seul, peut être le moyen pour une Science idemmanente, rigoureuse et universelle, puisqu'il est déterminé par l'Homme-en-personne, Milieu-en-Un, depuis l'Un immanent et réel.

La non-philosophie est une pragmatique immanente et transcendantale du matériau philosophique. Autrement dit, elle est la pragmatique langagière non-thétique. L'usage non-philosophique porte en ce sens de manière immanente, idempotente et transcendantale sur le matériau philosophique, non pas sur la philosophie selon le Principe de la Philosophie suffisante⁹⁹. Dès lors, l'usage non-philosophique n'est pas une pragmatique philosophique effective, ni celle intra-philosophique.

La non-philosophie est donc une description plutôt de l'avenir au lieu du passé *pli-mémoriel*. Elle décrit l'utopie, qui précède la disjonction de la rétention comme passé et de la protention comme futur, tout en restant en-Un immanent et réel, à proprement parler.

⁹⁸. Cf., LARUELLE François, *philosophie et non-philosophie*, Liège-Bruxelles, Mardaga, 1989. p. 185-186

⁹⁹. LARUELLE François, *En tant qu'un*, Aubier, 1991, p. 197

De telle sorte qu'elle est à la fois une performativité comme production immanente et une pratique comme posture théorique et contemplative. Elle inscrit ses énoncés non-thétiques dans une dimension dépourvue de la forme-mémoire transcendante. C'est pour cela que les énoncés de la non-philosophie sont toujours rectifiables une-fois-chaque-fois par une ouverture radicale.

Bref, nous pouvons considérer que la pragmatique du langage non-philosophique requiert et pratique le langage en Milieu-en-Un comme un matériau neutralisé et unilatéralisé sans logos. C'est une pratique immanente et transcendante. Par contre, du point de vue de la pensée transcendante, cela peut être paradoxal, même aporétique.

A travers la pratique non-langagière du langage-en-Milieu-en-Un, nous pouvons mieux comprendre la réalité de *yinyan qianyan*(因言 遣言) - faire le langage *inerte* avec lui-même en tant que moyen - et de *yiyan liyan*(依言 離言) - quitter le langage par l'usage de lui-même - dans la pensée du Milieu en Extrême-Orient, notamment dans la pensée bouddhique. En outre, les autres expressions, *rushikong*(如實空) - le réel-*Zhenru*(眞如 tathatā) en tant qu'Un-en-Un est vide - et *rushi bukong*(如實 不空) - le *Zhenru* n'est pourtant pas le *Vide* absolu. C'est-à-dire, selon la pratique du « langage-en-Milieu-en-Un », nous trouvons un « ensemble idemmanent » et une « résonance idempotente » de *rushikong* et de *rushibukong*. Il nous semble que cela est une harmonie mystique appuyée sur la Vision-en-Milieu qui peut percer l'immanence, l'idempotence et la transcendance non-thétique du (non-)Un en Milieu-en-Un, et non sur le mystique transcendant comme l'Un unifiant.

Dès lors, nous connaissons maintenant le fait que le *Zhenru*, lui seul, ne peut s'exprimer. Donc, le *Zhenru* requiert, pour

s'exprimer, le (non-)Zhenru comme matériau, plus précisément, le langage-en-Milieu. C'est la raison pour laquelle le langage-en-Milieu lui-même n'est pas identique au réel-Un ou au Zhenru. Toutefois, le Zhenru ne peut s'exprimer sans langage (en-Milieu) comme (non-)Zhenru.

De ce fait, la pensée du Milieu ne refuse pas dorénavant l'usage du langage, du concept, du raisonnement et de la théorie, ni n'hésite l'usage de l'expérience comme contenu du langage, à la condition seulement qu'ils soient neutralisés et unilatéralisés en Milieu-en-Un comme « langage-en-Milieu » non-thétique.

En ce sens, la Vision-en-Milieu par rapport à l'usage du langage ne s'acharne pas à la distinction conceptuelle d'une part, ni n'échappe à cette-dernière, d'autre part. La pensée du Milieu-en-Un est une pensée libre, indifférente de distinction et de division en vertu de l'immanence du langage-en-Milieu de l'Homme-en-personne. En effet, comme nous le savons maintenant, lorsqu'elle pratique le langage-en-Milieu, elle distingue-sans-distinction comme *Wuwei zhiwei*(無爲 之爲), l'agir-sans-agir, donc sans transcendance thétique. De plus, la pratique du « langage-en-Milieu » n'est, comme pragmatique du langage en Milieu-en-Un, possible que par la Vision-en-Milieu-en-Un.

Cette dernière est une vision immanente et transcendantale de l'Homme en Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne et de l'Un-en-Un. D'une part, la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme est celle de l'Homme-en-personne et celle de l'Un-en-Un également, en tant que Vision-en-Un. D'autre part, elle oublie le fait même, qu'elle est en Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne et de l'Un-en-Un, issu de son indifférence à la différenciation et l'identification, et à la division et l'unification.

C'est vrai que le langage logique dans la pensée transcendante a en un sens la vertu de la clarté, mais en même temps il est hallucinant par rapport à l'Un immanent et réel, et limite la plénitude de l'immanence du réel-Un, contrairement au langage-en-Milieu qui affirme, conserve et garantit l'immanence de l'Un sans la fermer totalement dans une transcendance thétiqne.

VI. La Science Générique forgée de la non-philosophie

A la fin du temps philosophique, issue de la différe(a)nance, des multiplicités, des simulacres et des vides, il est nécessaire de chercher une voie de la pensée et de la science sans retour au conflit de l'identité et de la différence, ni à la boue des multiplicités, des simulacres et des individus transcendants-transcendantsaux, ni à la problématique de la sortie de la philosophie. Il apparaît que c'est la voie de la Vision-en-Milieu-en-Un « *immanente, idempotente et transcendantale en idemmanence* », selon nous.

Par rapport à la voie de la Science, Laruelle nous suggère la « Science générique » forgée de la non-philosophie comme une nouvelle voie selon la Détermination-en-dernière-instance. A proprement parler, la « Science générique » est forgée par la non-philosophie de la philosophie et des sciences. Et la voie de la « Science générique » est celle de la Force (de) pensée qui suit le Réel-Un en se détournant de la pensée dogmatique, en vertu de la découverte de la vraie Identité de l'Homme comme Dernière-instance, le Milieu-en-Un selon nous.

Or, nous trouvons déjà un type de voie du Milieu, c'est-à-dire, le « réalisme interne » de Putnam¹⁰⁰, qui cherche une voie réconciliatrice de deux positions opposées, l'objectivisme et le relativisme. La voie du « réalisme interne » de Putnam est une voie du milieu médiateur, selon nous.

Dès lors, à propos de la recherche d'une voie réconciliatrice comme milieu médiateur, il a, au premier abord, « l'air de ressemblance familiale » avec le *réalisme postural*¹⁰¹ et *immanental* de Laruelle. En revanche, il y a un « système des concepts » comme le plan d'immanence ou l'arrière-monde dans le premier.

Par contre, dans le deuxième, il n'y a pas d'arrière-monde, ni de plan d'immanence, ni de troisième voie comme zone moyenne entre deux, mais l'immanence radicale (de) la Vision-en-Un (de) l'Homme-de-dernière-instance.

Le Mi-lieu de la Vision-en-Milieu (en-Un) n'est pas une moitié, ni une moyenne, ni un centre, ni une torsion de duplicité entre deux comme il est souvent malentendu dans les pensées du

¹⁰⁰. Cf., PUTNAM Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge, CUF, 1981. Et également, *Realisme and Reason, Philosophical Papers 3*. Cambridge, CUF, 1983

¹⁰¹. LARUELLE François, *Théorie des identités*, Paris, PUF, 1992, p.73, 308

Milieu. Il n'y a, dans le deuxième la pensée du Milieu générique, que reflet idempotent et non-thétique sans miroir ni (re-)semblance, donc sans image. C'est un réalisme de-dernière-instance, autrement dit, celui de la Vision-en-Un (de) l'Homme-en-personne.

Toutefois, l'ensemble de la non-philosophie ne se réduit pas au thème du générique. Car, le générique forgé par la Détermination-en-dernière-instance n'est que le contenu réel et la constante de la non-philosophie.

La Science générique n'est pas une voie supposée donnée, mais une voie « *immanente, idempotente et transcendante* » qui ne quitte jamais la Vision-en-Un. En fait, le principe du générique, qui est destiné à se substituer au geste transcendant-transcendantal par la non-philosophie est l'immanence radicale et l'« immanental »¹⁰².

C'est pourquoi nous prenons la Science générique comme notre voie de pensée et de Science. En conséquence, la Science du Milieu et la Philosophie du Milieu ne sont qu'idemmanentes, autrement dit, elles sont « *immanentes, idempotentes et transcendantales* ». De plus, la Science du Milieu et la Philosophie du Milieu sont également génériques « en généricité ».

i . Du Milieu-en-Un (de) Homme-en-personne

Il nous semble que Laruelle concrétise par la Science générique l'ordre de la non-philosophique. En ce sens, la Science générique est l'héritage philosophique de la non-philosophie.

Nous examinerons donc d'abord l'état du générique dans la philosophie. Dans celle-ci, le *genre* est sous- ou pré-philosophique

¹⁰². Cf., LARUELLE François, *Philosophie non-standard, générique, quantique, philo-fiction*. Paris, Kimé, 2010, p. 15

vers le sur-Tout duplice comme sous-totalité, donc comme *Tout* partiel ou *genre* subordonné. Le genre se distingue à peine du Tout omni-philosophique ou auto-englobant. Du coup, il a tendance à être effacé par le Tout philosophique. Le générique universel comme genre concret ou humain est aussi menacé d'effacement au profit de la totalité.

Or, nous avons vu que le Un-Tout philosophique est un cercle, comme englobant l'empirique et comme s'auto-englobant de lui-même, étant dédoublé et redoublé comme « doublet réel-transcendantal » et comme « doublet empirico-transcendantal » également.

Et donc, par rapport à cette structure de duplicité, la Science générique, comme sauver le générique de son appropriation philosophique, situe la distribution générique au nom du Réel comme Vécu radicalement idemmanent et non pas comme « chose en soi ». C'est-à-dire, elle transforme la structure de l'Esthétique transcendantale kantienne comme sui :

1. Selon la Science générique, l'a priori générique est l'objet d'une déduction réelle et celui immanentel vécu par l'Homme-en-personne. Donc, le générique ne dérive pas tout de l'expérience (philosophique ou physique), bien qu'il commence avec elle. Sa cause réelle est le Réel immanent et idempotent.

L'a priori générique implique la disjonction du soustrait réel et de l'opération de la soustraction, *sous-venue*, mais comme une addition non-cumulative. Cette disjonction est la base de la Détermination-en-Milieu du réel et de la connaissance.

2. L'a priori générique est une forme unilatérale pour le premier accès (à la philosophie), sous sa forme réelle.

3. La forme unilatérale ne s'expose d'abord pas comme « forme pure de l'intuition » supposée vide et subjective, mais

comme une *intuition gnostique, immanente* et concrète, qui possède l'« *a priori matériel* »¹⁰³, contenu spécifié de connaissance.

De la Vision-en-Milieu, l'effacement philosophique du générique est l'effet d'une méconnaissance de l'Homme-en-personne qui n'est pas le sujet singulier sous l'autorité philosophique, mais qui, lui seul, peut déterminer la base générique.

Alors, pour passer du genre philosophique au « genre-en-personne », la pensée du Milieu-en-Un garde la Dualité de l'Un et du Deux universels comme étant uni-latéral, pas unitaire. Nous pouvons l'appeler le « *Milieu-en-personne* » parallèlement au Milieu-en-Un. Selon la Vision-en-Milieu, le générique (du) « *Milieu-en-personne* » est à la fois le démembrement du système philosophique et la « *Dualyse* » sans excès de sa dualité unilatérale vers l'unité du système, ni son inscription dans un horizon universel comme « *arrière-monde* ».

La voie de la Science générique consiste donc à unilatéraliser ou à radicaliser la dualité depuis l'Un idemmanent comme la simplicité de l'idempotent ou de l'addition non-cumulative. Nous appelons cette voie de la dualité uni-latéralisée la « *Dualyse unilatérale* » - **qui va être la méthode de la « Science du Milieu »**. Nous pouvons appeler aussi l'Un ci-dessus *l'Un-en-Milieu-en-Un*. Celui-ci court *immanentalement et idempotentement* à l'Un-en-Un de la Vision-en-Un sans l'absolutisation de la dualité.

ii . De la Généricité (du) générique

¹⁰³. LARUELLE François, *Introduction aux sciences génériques*, Paris, Pétra, 2008, p. 136

Maintenant, nous éluciderons la notion de la « science générique » indéterminée, qui reste dans un ensemble flou, pour lui donner son concept. Au gré des discours d'origines très diverses, scientifique, commerciale, médicale, etc., elle n'est pour l'instant pas encore une formation de savoir et d'énoncés, mais sans doute une conjoncture en cours de précision de plus en plus régulière. Car, il paraît douteux que par rapport aux divisions classiques concernant les objets, même la transversalité ou la diagonalité des énoncés philosophiques génériques convienne tout à fait à l'essence de la Science générique.

Il nous semble que la force du générique est « force d'intervention interdisciplinaire », par exemple, celle d'un savoir à intervenir dans des autres sciences auxquelles il est *Etranger*, ou celle d'un produit commercial, comme une *soustraction*, démarque, dégriffage par laquelle nous forçons un produit quelconque à entrer dans un circuit déjà déterminé auquel il est *Etranger*¹⁰⁴.

Or, il y a là un phénomène de violence du forçage qui passe par une procédure de capture réciproque, proie et prédateur ou même de guerre. Dans la circulation mondiale des sciences, des individus, des informations, cela est le problème de l'usage transcendant et objectif du générique perdant sa force de soustraction ou d'*Etrangeté*, c'est-à-dire, le forçage philosophique mettant le générique dans un panier, l'Un-Tout philosophique. Par ailleurs, du point de vue de la Science générique, cela concerne le problème qui met les « savoirs » et les « sujets » en jeu de l'Etranger, donc problème générique par excellence.

De la Vision-en-Milieu, le générique est le noyau réel qui est au cœur de ce forçage. Dès lors, les génériques ne doivent plus être traités dans le style du « tout-métissage » violent. Et il faudrait un

¹⁰⁴. *ibid.*, p. 46

autre style de l'usage du générique pour sa convenance non-réciproque.

Pour cela, la pensée du Milieu-en-Un prend ce problème à sa racine immanente, l'Homme-en-personne en Milieu-en-Un. Comme le veut le générique, cet Homme est comme Etranger, puisque la force du générique est celle (de) l'Etranger lequel peut être un nouveau type d'universel distinct de l'universalité et de la généralité philosophique constituée. L'Homme en tant qu'Etranger est un universel comme « généricité »¹⁰⁵ à travers laquelle on n'entend pas la manière unitaire ou la violence d'application ou de superposition épistémologique qui est un type de forçage philosophique.

La manière de généricité est, d'une part, occasionnelle comme la double causalité des symptômes de généricité dans les disciplines diverses, d'autre part, déterminante comme Décision-en-Milieu de ces disciplines par l'Homme en-dernière-instance.

Le but de généricité et de son générique n'est pas d'être conquérant ni de capitaliste comme des forces économiques mondiales, mais de munir les disciplines existantes d'une fonction nouvelle d'intervention ou de fécondité, et d'une circulation neutre sans cercle.

De la pensée du Milieu-en-Un, ces nouvelles fonction et circulation sont les véritables apports du générique. Selon la Science générique, le générique, comme l'idempotent en Milieu-en-Un, ne se passe plus sous « le principe du Tout » qui règle les socles épistémologiques en général. Le générique permet, s'il est ainsi neutralisé et stérilisé, une délimitation de l'emprise épistémologique de la philosophie sur les sciences. D'ailleurs, le générique idempotent égalise démocratiquement les disciplines qu'il investit sans détruire leur spécificité et leur autonomie relative, mais seulement en Milieu-en-Un comme dernière-instance.

¹⁰⁵. *ibid.*, p. 47-48

Il faudrait entendre par là que la généricité ne détruit pas « la structure marchande et capitaliste de l'échange et de l'équivalence qui lui est nécessaire comme l'élément dans lequel elle intervient »¹⁰⁶. La généricité ne reproduit pas cette structure, même avec diffère(a)nce, mais contribue à transformer celle-ci par son opération *idempotente* suivant « l'ordre de l'idempotence ».

Dans ce cas, la transformation se fait selon un sujet théorique nouveau de-dernière-instance comme Etranger, c'est-à-dire le sujet générique.

Comme une universalité d'*intervention uni-latérale*, le générique vaut univoquement pour la philosophie et les sciences sans volonté fondationnelle auprès d'eux. Le générique stérilisé possède donc un type de (non-)rapport universel, plus clairement l'unilatéralité.

En ce sens, la Science générique, discipline d'après le générique en-personne, est une effectuation de la non-philosophie et de la pensée du Milieu-en-Un.

Pour l'élaboration du concept de la généricité humaine, et donc pour la Science générique, les voies scientifiques et philosophiques pratiquant l'intervention générique sont de simples modèles, non pas invariants. Par conséquent, la Science générique se sert, pour établir le concept d'elle-même, dans ce qui suit de la voie phénoménologique collectant des symptômes comme matériau, dont le générique reste encore de l'ordre d'un prédicat dispersé.

Dès lors, pour l'amener de l'état de prédicat à la fonction de constante scientifico-philosophique, puis au générique non-philosophique, la Science générique dispose de trois axiomes directeurs¹⁰⁷ :

¹⁰⁶. *ibid.*, p. 50

¹⁰⁷. *ibid.*, p. 52-53

Le premier, *l'Homme-en-personne*, qui se distingue de celui de l'humanisme et de celui des sciences humaines, qui est défini comme propriété logique de l'addition idempotente et donc stérile par l'immanence non-égologique, et qui met la définition philosophique du type « animal rationnel » au compte du phénomène du « *Vécu* ». C'est un nouveau concept du Réel ultime comme constante sur quoi peuvent s'édifier la philosophie et les sciences.

Le deuxième, l'opération sans substance de la forme d'un opérateur, *Vécu* « *idem-manent* »¹⁰⁸, *Vécu (Erlebnis) stérile et neutralisé* en vertu de l'idemmanence.

Le troisième, l'« *idemmanence* »¹⁰⁹ *immanente* comme l'articulée de manière justement *idempotente*, sans distance ni médiation, sur la transcendance philosophique, la position et le concept par exemple.

Les trois axiomes agissent unilatéralement, comme l'« agir-sans-agir » de l'idempotence vécue, en la Dualité unilatérale de générique et de l'idempotence et en le Milieu-en-Un de l'*Yuanqi*(緣起 *pratītyasamutpāda*) et du *Vide*(śūnyatā 空性 *Kongxing*).

De notre point de vue, la Vision-en-Milieu-en-Un, *ces trois axiomes ne sont pas indépendants, mais ils sont interdépendants en Milieu-en-Un sans rapport réciproque*. Ils sont donnés par la réduction générique et immanente depuis la gnose idempotente, par exemple, de l'« homme générique » de Feuerbach à l'Homme-en-personne, de la dualité unitaire à la Dualité unilatérale, à l'idempotence ou encore à l'« *idemmanence* », et de l'expérience, de l'existence, du phénomène ondulatoire de la physique quantique même au *Vécu* « *idem-manent* ». Ce dernier est en deçà de l'être et

¹⁰⁸. L'adjectif donné par superposition d'idempotent et d'immanent.

¹⁰⁹. LARUELLLE François, *Philosophie non-standard, générique, quantique, philo-fiction*. Paris, Kimé, 2010, p. 53

de la manifestation, et il se distingue d'ailleurs de l'un-multiple des vécus-de-conscience encore imprégnés de transcendance.

La réduction générique par la gnose idempotente est l'opération idempotente et immanente.

Nous trouvons là à travers la réduction générique la caractéristique de la gnose idempotente comme Vision-en-Milieu de l'Homme-en-personne.

Dès lors, selon la pensée du Milieu-en-Un, la gnose idempotente comme la Vision-en-Milieu sur la base de la Vision-en-Un ne se considère pas du tout comme omnisciente, mais seulement « *immanente, idempotente et transcendantale* » en *immanence*.

En fait, la Vision-en-Milieu-en-Un ne se considère pas non plus comme un relativisme, un scepticisme et un agnosticisme épistémologiques, car ces derniers supposent en général clandestinement la substance ultime comme « chose en soi » au-delà des facultés cognitives.

La faiblesse de la Décision-en-Milieu non-décisionnelle, non-positionnelle et non-thétique depuis la Vision-en-Milieu, n'est pas issue de relativisme, ni de scepticisme épistémologique en partie, mais d'immanence de l'Homme-en-personne et de l'Un-en-Un.

D'ailleurs, la faiblesse apparente de la Décision-en-Milieu et de la Vision-en-Milieu n'est pas vraiment faible, puisque la Vision-en-Milieu peut neutraliser la décision philosophique même comme la « mise-en-chaos ». Autrement dit, elle peut la mettre en Milieu-en-Un en immanence.

Par ailleurs, la gnose « *immanente, idempotente et transcendantale* » comme la Vision-en-Milieu n'existe pas indépendamment de l'expérience philosophique et scientifique, de la connaissance et du savoir, puisqu'elle n'a pas le pouvoir de la vision omnisciente en soi à part. Elle est en Milieu-en-Un, par

conséquent, elle les rend à leur immanence, c'est-à-dire les met entre parenthèses comme « Mise-en-Milieu-en-Un ».

D'ailleurs, la réduction générique ne vise pas à une métaphysique sur la base soit des simulacres, soit des multiples soit du Vide idéal et absolu comme « l'ontologie du Vide » laquelle est renversée en mathématique du Platonisme, perdant son immanence radicale.

Si bien que le générique immanent et idempotent est une constante de toutes les connaissances déterminées par l'Homme en Milieu-en-Un, et donc cette constante générique ne passe plus sous l'autorité philosophique.

iii. Le Réel générique

La constante générique est individuée et additionnée sur le mode de l'Un immanent sans totalité, par l'Un-en-Un idemmanent, par l'appauvrissement de l'Un métaphysique, ou par le Vécu stérile soustrait de l'Un philosophique. Comment faudrait-il la comprendre alors ? C'est un a priori universel, juste une teneur immanente et par ailleurs un contenu unilatéral de transcendance sans objets particuliers, mais désormais « l'a priori idempotent » ou « l'a priori générique », comme Laruelle l'appelle, par l'opération idempotente.

D'ailleurs, la pensée générique selon « l'a priori générique » s'articule par la causalité uni-latérale en idemmanence. Le Vécu idempotent n'a donc qu'une *uni-face* du (non-)rapport comme le Milieu-en-Un de l'Un-en-Un et du philosophable sans-philosophie. Selon l'*uni-face* du Milieu-en-Un, l'Un-en-Un ne se compte jamais comme un caractère de l'universel transcendant. Le philosophable sans-philosophie a une calculabilité idempotente, et donc se calcule

idempotentement. Rappelons que le générique est en l'idemmanence du Milieu-en-Un.

Le générique non-philosophique n'est pas le produit du point de vue de l'individu solitaire et quelconque, puisqu'il est universel sans être l'absolu. Il est plutôt le résultat du Milieu-en-Un qui a perdu, comme un tout simple, sa totalité et son système. C'est une constante « matériale », et donc le Vécu générique au sens idempotent également, qui est la base réelle pour le générique. Si le Vécu générique, idempotent est le Milieu-en-Un, il est aussi par définition l'Homme-en-personne, car il n'y a pas de Vécu générique ni de Milieu-en-Un sans que l'Homme-en-personne n'intervienne.

De ce fait, le Réel générique non-philosophique est l'Homme-en-personne qui peut permettre de poser l'égalité des humains au moins en Milieu-en-Un, comme l'Un-en-Un et comme l'idemmanence radicale, stérile, impliquée et impliable. L'Homme-en-personne est donc distinct du sujet qui existe ailleurs, et l'Homme-en-personne est l'Homme-sans-sujet qui requiert pourtant le sujet pour accomplir ses œuvres et pour transformer les concepts philosophiques.

Dès lors, le Réel générique selon l'idempotence générique, est le Vécu idempotent de l'Homme-en-personne en tant que Milieu-en-Un. ou encore le Milieu-en-personne immanent(al). En somme, l'Homme-en-personne est le Milieu-en-Un des deux aspects, lequel fait la constante générique et le Vécu idempotent. Cela veut dire « *l'ensemble idemmanent* » du Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne et du Réel, Vécu idempotent depuis la Vision-en-Milieu-en-Un.

Par ailleurs, il ne faudrait pas confondre, comme dans le matérialisme qui oublie de déconstruire soi-même, « *l'ensemble idemmanent* » avec celui du reflet représentatif et dogmatique du Réel, puisque « *l'ensemble idemmanent* » provient de la Vision-en-

Un et de la gnose « *immanente, idempotente et transcendante* ».

Le générique idempotent produit de la validité et de la vérité selon l'Homme-en-personne au lieu de l'autorité et du savoir scientifico-philosophique et épistémologique, mais seulement sous la forme idempotente du Milieu-en-Un au-delà de la forme apparente, de la semi-validité et de la semi-vérité. L'Homme-en-personne réduit des connaissances épistémologiques comme le pouvoir, et les rend à la genericité humaine ou plutôt au « Vrai-sans-vérité » lequel est la vérité et la validité unilatéralisées en Milieu-en-Un.

La validité du Vrai-sans-vérité résulte de la Décision-en-Milieu comme Détermination-en-dernière-instance qui s'accompagne toujours de soustraction. Plus précisément, d'une part, elle tolère l'autonomie relative de la vérité dans l'ordre de la connaissance, d'autre part, elle limite l'auto-fondation philosophique du savoir.

Dès lors, le Vrai-sans-vérité de la Décision-en-Milieu est la validité non-complète, le contrôle non-total (Gödel) et la non-suffisance du générique axiomatique. Le Vrai-sans-vérité est *idemmanente* et neutre, il n'est donc pas la vérité de la vision du monde plurielle laquelle est enceinte de vérités d'être antinomique.

La genericité du générique radicalement idempotent est en un sens un plan unilatéral ou immanent. Si le générique idempotent est la dualité de la topologie philosophique, la genericité idemmanente est l'*uni-latise* de la topologie philosophique.

En ce sens, comme la non-philosophie est fondée sur la pensée du (non-) ou du Mi-lieu en-Un, le générique en Milieu-en-Un est la matrice de toute dualité comme telle, non pas invariante.

Si bien que le générique idempotent en Milieu-en-Un nous permet d'accéder pragmatiquement à la philosophie. Le générique en genericité intotale est constitué de matériaux stérilisés, neutralisés et universalisés par la réduction générique et idempotente de la

philosophie et des sciences. Et puis par le forçage générique ou par l'opération idempotente, il a une universalité immanente et non-thétique en tant qu'a priori générique.

Du point de vue de la pensée du Milieu, la philosophie n'est désormais plus qu'une pensée parmi d'autres dans le générique.

En effet, la constante générique est dé-duite de la philosophie par l'idemmanence, il s'agit d'une soustraction unilatérale qui retire de la transcendance philosophique le bord unilatéral de l'immanence. L'unilatéralité est ainsi soustraite au Un-Tout philosophique par l'Homme-en-Milieu. La constante générique est alors *unilatérale, apriorique, mais matériale* au sens de la matérialité de l'a priori non-formel de la philosophie. Elle n'est plus un objet complet ou partiel du Un-Tout.

L'activité générique de la Vision-en-Milieu ne se passe plus entre deux extrêmes, ni dans un lieu comme la Différence, le Mi-lieu a priori déjà figé et transcendant-transcendantal, mais en Milieu idemmanent. L'activité générique résulte donc de la pensée du Milieu-en-Un. Dès lors, elle n'est pas l'activité d'une doublure de ce qui a déjà eu lieu. Elle advient une-fois-chaque-fois comme l'Etranger dans le monde de sciences et de philosophies. C'est pour cela qu'il est évident que la Science générique chez Laruelle est un type de Science du Milieu selon la pensée du Milieu-en-Un.

La constante générique se distribuant dans les savoirs divers est fondamentalement étrangère au Monde de la pensée transcendante. Le pouvoir générique unilatéral ne peut que venir comme le Mi-lieu en-Un de la situation qui ne résulte pas d'un pli, le type de générique philosophique, mais de l'Homme-en-personne, l'Identité radicale du Mi-lieu en-Un.

Le Milieu-en-Un, comme le champ de l'a priori générique, est un champ idemmanent de symptômes épistémologiques retraités. Il est donc seulement apriorique, réel et matériel, non pas comme un champ transcendant(al) ajouté de l'extérieur dans le cas de l'« en

soi » sur le modèle phénoménologique, car dans le champ immanent(al), le réduit est *en-avant-première* de la réduction. Le Milieu-en-Un est le champ déjà unifié du Réel et de la pensée en idemmanence.

Selon la pensée du Milieu, le Milieu générique est l'a priori idemmanent comme l'Identité unilatérale de-dernière-instance. Il n'est plus un mélange supplémentaire.

iv. Nirvana et Transmigration (la dualité générique)

D'après l'Homme-en-personne, Identité radicale du Milieu, nous pouvons maintenant comprendre la dualité unilatérale du générique et du philosophique. Pour cela, il faut distinguer la différence entre les deux circulations philosophique et générique.

La circulation philosophique est l'effet stroboscopique d'immobilité comme la *Transmigration* des simulacres et comme d'une certaine manière la simulation programmée tout en circulant en elle-même. Elle est une circulation sans connaître l'idempotence du Mi-lieu en-Un. Tandis que la circulation générique est une circulation sans cercle, ni redoublement de la circularité. Elle est axiomatique et unilatérale en Milieu-en-Un, et unilatéralement déterminante depuis le Réel idemmanent. Elle est donc une circulation idempotente.

Correctement conçue, la circulation générique est en un sens l'Utopie du Futur du Vrai-sans-vérité comme le *Nirvana*, sans Différence ni Répétition, donc sans Retour éternel ni simulation de simulacres. Dès lors, la circulation du générique en généricité n'est pas une simulation.

En fait, l'Utopie du Futur comme le *Nirvana* n'est pas le Vide ni le Néant absolu comme le principe d'inertie, mais l'état phénoménal *idem-manent* du réel-Un et du Vécu. Comme l'Utopie du Futur n'est pas le champ scientifico-philosophique ni même phénoménologique, mais celui *idemmanent* du phénomène *ondulatoire et futur*, dans le *Nirvana*, l'Homme-en-personne n'*agit-sans-agir* que selon la loi de l'*Yuanqi*(緣起 *pratītyasamutpāda*) immanente.

Dès lors, l'Utopie du Futur comme *Nirvana* n'est pas la synthèse, ni le processus actif dérivé de la mémoire, ni le futur constitué à nouveau de l'insuffisance de la mémoire, mais elle se révèle au travers du *Vide* de la mémoire et du « *temps générique* », et en même temps elle révèle l'immanence de ces-derniers.

D'ailleurs, selon la Vision-en-Milieu-en-Un, l'interaction du présent et de la mémoire (du passé) est possible en réalité à la force de l'immanence de l'Homme-en-Milieu, du réel-Un et du temps. La Vision-en-Milieu ne nie donc pas l'interaction du temps réelle, mais signale seulement l'interdépendance immanente du passé, du présent et du futur en vertu de l'immanence du temps en Milieu-en-Un comme le « *temps générique* ».

De plus, de notre point de vue, l'autonomie du « système cognitif », lequel n'est pas simplement un processus mécanique dans un système, n'est pas du tout possible sans l'immanence du « *temps générique* » et de l'Homme-en-personne, laquelle permet le « *temps générique* » d'être absolument libre.

En outre, à la force de l'immanence du *moyen* et du matériau - le temps générique, le langage-en-Milieu, les facultés cognitives réelles, etc., la *fin* du « système cognitif » est sans cesse rectifiable au fil du temps au lieu d'être a priori immobile.

Lorsque nous ne restons pas qu'à l'état de la réduction théoriquement générique, mais *pratiquons* le générique idempotent

d'après la pensée du Milieu-en-Un depuis la Vision-en-Un, l'Utopie du Futur donnée peut être vécue pleinement comme le *Nirvana* par la gnose « *immanentale, idempotentale et transcendantale* ».

L'Utopie donnée comme *Nirvana* est à la fois la voie du Milieu-en-Un¹¹⁰ et l'« *Univers idemmanent* » de *Fengliuren*(風流人), comme l'Homme-en-Milieu, qui vit et jouit une *vie-en-idemmanence* en son lieu et place ou en temps et lieu *avec* le vent et l'eau et *selon* eux, au lieu d'être la *fin* qu'il doit atteindre.

Au cours de la Transmigration, le *devenir* est apparemment *advenir* comme *Ereignis*, mais ce *devenir* n'est que *revenir dans et de* la Différence, donc jamais réellement *advenir*. C'est une simulation du logos infinie et compliquée.

Selon la pensée du Milieu-en-Un, le générique abandonne finalement l'attouchement de la Dyade et des bords auxquels se livre la philosophie. Il réduit l'Un-Tout unitaire (de) la Dyade au bord de l'Homme immanent en Milieu-en-Un. L'Un-Tout désensorcelé du Principe de la philosophie suffisante est désormais le simple bord unilatéral et la marge idemmanente de l'Homme-en-Milieu.

D'ailleurs, pour les transformations respectives du savoir et des connaissances, le forçage générique de l'Homme-en-Milieu est une opération comme force faible, précisément, celle de la forme de l'universalité du savoir philosophique au savoir générique comme Vécu idempotent stérile. Ce passage est en ce sens « le devenir-science générique » de la philosophie.

Cela est aussi le « passage-en-force » assuré par l'idempotence, autrement dit, la « sous-venue » à l'unilatéral en la

¹¹⁰. En fait, la caractéristique de la voie du Milieu-en-Un n'est pas simplement un moyen ni une méthode, mais aussi le vrai-sans-vérité de *Fengliuren*(風流人), de l'Homme-en-Milieu et de l'Un-en-Un comme la vérité générique.

dualité du générique et du philosophique, de la non-philosophie et de la philosophie, sans unité de synthèse. C'est donc le forçage idempotent, unilatéralement déterminant et sélectif sans duplicité philosophique.

Selon la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme, la non-philosophie et la philosophie transformée par le forçage générique ne sont donc pas Deux ni Un, mais uni-latérales en Milieu-en-Un.

De même que le Nirvana et la Transmigration apaisée par le forçage générique sont aussi unilatéraux, donc ni Un ni Deux selon la Vision-en-Milieu.

La Science du Milieu selon la pensée du Milieu-en-Un ne nie pas la Différence réelle entre la philosophie et la non-philosophie, et entre le Nirvana et la Transmigration, mais évite l'acharnement pour la Différence « *en soi* » entre les deux, sinon nous avons un risque de retomber dans l'idéalité de la Différence « *en soi* » comme l'a priori Milieu transcendant. Lorsque la Différence réelle ignore et refuse l'immanence de l'Un-en-Un, elle devient la Différence « *en soi* » transcendante-transcendantale (Deleuze à la suite de Heidegger).

De telle sorte que la Différence « *en soi* » comme Répétition ne peut pas être le vrai commencement en philosophie, donc ni en Science du Milieu. Selon la Vision-en-Milieu, la Différence, comme le Milieu a priori transcendant, est une présupposition subreptice en tant que *vrai commencement* en philosophie de la Différence contemporaine.

Le forçage philosophique est l'opération de la schématisation transcendante-transcendantale par le générique comme sujet transcendant, par exemple, celle du savoir scientifique et existant à la forme de l'universalité philosophique. Car, la philosophie ignore spontanément le Vécu immanent et idempotent (de) l'Homme-en-Milieu.

Pourtant, c'est le Vécu idemmanent qui est la condition réelle de son existence ou de sa validité, autrement dit, la généricité idemmanente est la condition réelle de la propriété universelle, comme « universel-pour » l'usage de l'objet quelconque.

Du point de vue de la pensée du Milieu, le générique force, comme une force faible ou comme le « non-agir » de l'idempotent, la philosophie. C'est la force de l'a priori générique en Milieu-en-personne ou en Milieu-en-Un. C'est aussi la force de l'Homme-en-personne, de l'« Etranger clandestin » et de l'« Autre-que » (non pas l'*Autre-de* dans la philosophie) invisibles au Monde philosophique. Il s'agit, d'ailleurs, de forcer le passé, les plis et les replis au cœur de la philosophie par le Vrai-sans-vérité de l'idempotence.

Enfin, selon la généricité du générique en Milieu-en-Un, l'Homme-en-Milieu, comme le sujet de l'ordre générique, s'empare de l'a priori générique, et l'use de son caractère unilatéral-idempotent et de son Milieu idempotent et immanentiel contre la représentation philosophique en la forçant, comme le « non-agir », à le recevoir, à se neutraliser et à se transformer. Par conséquent, en tant qu'a priori générique, il traite le philosophique comme simple matériau occasionnel et comme simple moment conjoncturel.

En somme, la Science générique selon l'Homme-en-personne peut lever la suffisance philosophique, plus précisément, réduire l'Un-Tout philosophique à un tout simple en générique pour la pensée et la Science, comme nous l'avons vu auparavant - la réduction théorique de la philosophie en l'immanence radicale de sa base réelle, de l'Un, du Réel¹¹¹.

La réduction générique des sciences positives et des philosophies spontanées à l'état de modèles comme des matériaux

¹¹¹. LARUELLE François, *Introductions au non-marxisme*, Paris, PUF, 2000, p. 27

interprétatifs de la pensée-science générique, est idempotente en théorie selon la Vision-en-Milieu de l'Homme-en-personne en Milieu-en-Un .

En fait, la cause immanente et réelle de la suffisance philosophique est l'Homme-en-personne en Milieu-en-Un, qui la transforme en généricité. L'Homme-en-personne en Milieu-en-Un n'est pas le sujet qui formule les principes en visant le champ transcendant-transcendantal ou l'*ensemble du Vide idéal et absolu*(空見 Kongjian, sūnyatādṛṣṭi), mais l'*a priori* réel ou la cause du sujet qui les formule.

En ce sens, il est le Vécu du principe immanent et le principe vécu de manière idempotente. Si le sujet philosophique transcendant est au *centre de* -, l'Homme-en-personne est le Milieu-en-Un non-thétique (de) soi en tant qu'Homme-en-Milieu-en-Un.

Enfin, par rapport à l'autorité dominante de la philosophie, la Science générique a une faiblesse apparente. Cependant, elle a une force plus universelle en vertu de la posture de la voie du Milieu-en-Un, laquelle peut rassembler le scientifique et le philosophe dans le sujet de la Science-en-Un, que nous appelons la « *Science du Milieu* ». D'après la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne, la Science générique nous permet de partager l'idempotence du Milieu-en-Un, en tant qu'*a priori réel*, avec non seulement les théoriciens, les philosophes, les scientifiques, mais aussi les praticiens, les chirurgiens et les artistes par exemple.

VII. De la Science générique à la Science du

Milieu¹¹²

Le Milieu sur le mode philosophique n'a été expérimenté que comme le principe a priori et transcendantal par la pensée

¹¹². Lorsque nous nommons la science et la philosophie lesquelles nous cherchons, comme « la Science du Milieu » et « la Philosophie du Milieu », nous signalons qu'elles sont plutôt « en Milieu-en-Un ».

transcendante. Il nous semble qu'il a été trop longtemps au servage de la dialectique et de la Différence comme médiateur et réconciliateur.

C'est pour cela qu'il y a de l'importance dans la non-philosophie et dans la Science générique. Elles lui rendent enfin sa forme uni-faciale et réelle, c'est-à-dire l'Unilatéralité et la Dualité unilatérale du Milieu-en-Un. Elles décèlent également l'Identité du Mi-lieu comme l'Homme réel qui détermine seulement en-dernière instance et comme l'« Envers du sur-Tout »¹¹³. Elles le sauvent donc en un sens de son état a priori transcendant dans la philosophie.

Cela reflète l'apport inouï de la non-philosophie et de la Science générique à la pensée et à la science, lequel est absolument nécessaire à nos jours. Il nous semble que Laruelle, vu au travers de la Science générique, n'est pas simplement le fondateur de la non-philosophie, mais aussi le premier précurseur de la pensée du Milieu-en-Un en Occident.

De ce fait, nous introduisons la Science générique laruellienne comme l'itinéraire de notre voie de pensée, c'est-à-dire de la Science du Milieu (en-Un) et de la Philosophie du Milieu (en-Un).

i . Théorie du Milieu-en-Un

La non-philosophie, en tant que « *Théorie unifiée* » des philosophies, ou de la science et de la philosophie en Milieu-en-Un, partage la Vision-en-Milieu avec l'*Yixin ermen*(一心 二門), le

¹¹³. LARUELLE François, *Introduction aux sciences génériques*, Paris, Pétra, 2008, p. 113

Milieu en Vision-en-Un dans l'*Hézhenglun* de Won-Hyo, étant un type de « Théorie unifiée ».

Et, forgée de la non-philosophie, la généricité de la Science générique est en un sens l'effet du Milieu de la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne. En ce sens, la Science générique est une Science « *avant-première* » en Vision-en-Milieu-en-Un.

De la Vision-en-Milieu-en-Un, la non-philosophie est née en la Dualité unilatérale qui est son concept déterminant, et qui est aussi l'organon immanent pour la Science générique et la Philosophie non-standard. Elle traite donc toute chose par une Dualité (de problèmes), laquelle ne forme pas *un* Deux (Dyade) comme ensemble, et par une Identité immanente (de solution de ces problèmes), laquelle ne forme pas l'Unité ni la synthèse.

Le style de la non-philosophie se dit en général de l'*unilatéralité* qui s'oppose à la duplicité de la philosophie. En fait, l'*Unilatéralité* est l'essence de l'Un-en-Un lequel se sépare de l'Un philosophique par la plénitude de son immanence. L'*Unilatéralité* non-philosophique est donc *Autre-que* l'unité de la philosophie. La non-philosophie ne donne l'unité qu'unilatéralement pour la science.

Plus précisément, la Dualité et l'Unilatéralité se manifestent par la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne en Milieu-en-Un. Voilà pourquoi nous considérons la non-philosophie comme une pensée du Milieu-en-Un.

A la suite de la Science générique, la *Science du Milieu* cherche une *Voie* qui peut résoudre l'ambiguïté au cours de la recherche de la pensée du Milieu en Asie, et qui peut dissoudre l'embarras de l'attitude de non-agir daoïste. De là, les pensées du Milieu antérieures et l'attitude de non-agir daoïste jouent le rôle de

matériau de la Science du Milieu avec la philosophie occidentale, notamment contemporaine.

En outre, la force de la décision philosophique est prise, au lieu d'être seulement critiquée, en compte comme le symptôme de la Décision-en-Milieu (en-Un). En vue de l'invention *philo-scientifique* en-Un, la Science du Milieu reste sous la Vision-en-Milieu. Elle s'appuie d'abord sur l'immanence de l'Un réel et sur le Vécu idempotent de l'Homme-en-personne au lieu de se fonder sur l'imagination de la raison. Selon la Vision-en-Milieu, la Science du Milieu use désormais de l'*ālāya-vijñāna* même, en tant que *tathāgatagarbha*(如來藏 *rulaizang*)¹¹⁴ qui est le phénomène de l'*Yuanqi*(緣起 *pratītyasamutpāda*) et celui de la causalité unilatérale, comme le « champ idemmanent et ondulatoire», non pas comme le champ transcendant-transcendantal.

La simple réconciliation des deux opposés n'est pas le but de la Science du Milieu et de la Philosophie du Milieu. Fondée rigoureusement en Vision-en-Milieu, la Science du Milieu ne risque pas de répéter l'itinéraire de la philosophie de la Diffère(a)nce comme cercle de la duplicité philosophique. Elle est une Science du Réel lequel n'est plus co-déterminé et co-ordonné par la décision philosophique, mais déterminé en-dernière-instance comme Décision-en-Milieu-en-Un.

Par conséquent, elle ne vise pas non plus à une philosophie de « système » ou de « processus » plus ou moins ouvert, lequel est encore un *cercle itératif de décision philosophique*.

Dès lors, la Science du Milieu est en un sens un reflet ou une représentation idempotente, non-thétique (du) réel comme une description immanente et unilatérale dépourvue de toute opération philosophique, et comme une contemplation sans décision positionnelle. Elle est indifférente aux positions philosophiques.

¹¹⁴. Cf., la théorie de *Weishi*(唯識) antérieure dans cette thèse.

Le Milieu-en-Un est en fait le concept déterminant de la pensée du Milieu. Il est donc l'assise sans-fond de la voie du Milieu-en-Un *pour et de* la Science et la Philosophie du Milieu (en-Un).

Dans la philosophie et la pensée transcendante, le (mi-)Lieu se reproduit selon le Mi-(lieu) déterminant et déjà divisé. En fait, la réalité du Milieu a priori, objectif et transcendant(al) est le « milieu-*de* » et le « lieu-*de* » a priori déjà ordonnés et structurés entre deux contraires ou au point disjonctif.

C'est pour cela que le Milieu a priori et transcendant(al) est restreint et pas tout à fait libre, qu'il contraint la pensée et le réel du Mi-(lieu) et conserve l'aporie du (mi-)Lieu tantôt divisible tantôt indivisible. De ce fait, Le Milieu comme l'être-au-milieu-de-l'étant X achève d'enchaîner des individus par le rouet désirant, politique, linguistique, textuel, mais n'atteint pas à les libérer. La logique du Milieu a priori thétique est le chiasme assurant la réversibilité de deux composants.

Contrairement à la logique du Milieu a priori thétique, le Mi-lieu en-Un, en tant qu'Idempotent *avant-premier*, détermine le lieu en-Un par la Vision-en-Milieu, puisque le Mi-lieu en-Un relève de la Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne. Le Mi-lieu en-Un est en ce sens déjà neutralisé et unilatéralisé en Vision-en-Un.

De ce fait, la Détermination-en-Milieu ou la Décision-en-Milieu se fait en Milieu-en-Un, et elle produit le générique en Milieu-en-Un. Dès lors, le Milieu du Milieu-en-Un n'est pas une moitié, ni une moyenne, ni l'entre-deux du total et du particulier. Il n'est pas non plus un centre d'un cercle, ni un milieu d'un lieu, puisqu'il n'a pas de transcendance a priori. Mais, il n'est qu'en Milieu-en-Un.

S'il est unilatéralisé en Vision-en-Un, le Mi- du Milieu surgit une-fois-chaque-fois comme le non-lieu ni interne ni externe, donc sans l'extériorité, (de) la Vision-en-Milieu, mais pas comme le lieu différentiel de l'Autre absolu, ni comme le rapport-sans-rapport

qui reste comme celui subreptice de l'immanence idéale étant transcendante-transcendantale.

De ce fait, le Milieu-en-Un idemmanent affecte des produits génériques, à savoir, des outils ou des services unilatéraux sans hiérarchie ni primauté¹¹⁵. D'ailleurs, le générique, en tant que *Vrai* en Milieu-en-Un, peut fournir de nouveaux moyens à la pratique du Milieu, plus précisément, en justice, en médecine, en art et en axiologie, etc.

La pensée du Milieu rend des valeurs en Milieu-en-Un, et en même temps en requiert comme « le générique idempotent » depuis leur immanence. Selon la pensée du Milieu, il n'y a pas de Bien-Mal axiologique, ni de Bon-Mauvais absolu et dogmatique, mais il n'y a que des valeurs idempotentes et non-axiologiques en Milieu-en-Un.

D'ailleurs, selon la pensée du Milieu, le sujet qui est responsable de ses actes n'est pas nié ni effacé. Car, la Vision-en-Milieu-en-Un ne nie d'abord pas la valeur et l'axiologie, mais simplement leur rend la « *mise-en-Milieu* » et la « *mise-en-générique* ». En outre, le sujet reste à exister sans identité transcendante ni transcendance identique sous la Vision-en-Milieu-en-Un. De ce fait, le sujet de la pensée du Milieu est le « *sujet-en-Milieu-en-Un* » comme le « sujet-Homme » en Dualité unilatérale, la Dualité du sujet et de l'Homme, et en causalité uni-latérale.

Dès lors, le « *sujet-en-Milieu-en-Un* » est une autre face unilatérale, comme « sujet-Etranger » ou « sujet *générique* » en Milieu-en-Un, de l'Homme-en-Milieu-en-Un depuis la Vision-en-Milieu-en-Un.

De ce fait, nous pouvons considérer que le sujet moral n'est pas le sujet avec identité transcendante, mais le « *sujet-en-Milieu-en-*

¹¹⁵. Cf., LARUELLE François, *Introduction aux sciences génériques*, Paris, Pétra, 2008, p. 74-75

Un » et l'Homme-en-Milieu-en-Un uni-latéraux. Il est le sujet de la sensibilité, de la raison et de la volonté, mais sous réserve d'être en Milieu-en-Un. De notre point de vue, si le sujet moral est considéré comme une entité identique « en soi », c'est une sorte d'illusion épistémologique.

En conséquence, le sujet de la Science du Milieu pratique des « *Valeurs-en-Milieu-en-Un* » d'éthique, d'esthétique, etc., comme « générique idempotent » selon la voie du Milieu-en-Un.

La voie du Milieu est une voie qui n'est pas *voie*, car elle n'est pas fixée comme les autres dans l'a priori de la pensée transcendante. En fait, cette voie n'est pas quelque chose qui a déjà eu un lieu transcendant-transcendental, mais se construit en pratiquant l'Unilatéralité et la Dualité unilatérale de l'Homme-en-Milieu. La voie du Milieu n'est pas donc unitaire entre deux, mais unilatérale, c'est-à-dire « *immanente, idempotente et transcendante* » en l'Un *idemmanent*. Comme une « *Voie de non-lieu ou d'Implace* », elle n'est pas transcendante, mais immanente et idempotente.

Donc, pour être une véritable voie du Milieu-en-Un et de l'Un immanent et réel, la voie du Milieu ne doit pas se détourner de son immanence.

Enfin, elle peut s'ouvrir vers toutes les pensées et les sciences sous peine d'être idempotente au cours de l'usage du langage. Si bien que la Science générique en Milieu-en-Un répartit respectivement le Réel idempotent et la philosophie à leurs places selon la Vision-en-Milieu, sans les nier, ni ne les remettre dans la duplicité philosophique comme la méta-philosophie.

Maintenant, la voie de la Science du Milieu ne pratique plus la méthode analytique, dialectique, donc unitaire, mais le dual qui a le non-rapport caractéristique du style dualitaire, c'est-à-dire le Milieu générique en-Un sans opération de la scission. Le Milieu

idempotent et immanent n'est ni empirique ni structurel ni épistémologique.

Si bien qu'il n'y a pas de place du Principe de la philosophie suffisante au fil de l'*Yuanqi*(緣起 *pratītyasamutpāda*) de la voie du Milieu. La voie du Milieu n'a plus de système que l'on doit achever selon le PPS, mais une vie advenant sans cesse en immanence, comme « le Vécu-sans-vie », selon la Vision-en-Milieu (de) l'Homme-en-personne.

Elle est donc la voie du Vécu immanent et idempotent et du Vrai-sans-vérité. Dès lors, la voie de la pensée du Milieu-en-Un n'a pas de fin qu'elle doit atteindre, mais elle s'y achemine déjà pas à pas.

ii . l'Homme, l'Identité du Milieu-en-Un

La Science du Milieu est en quelque sorte une Philosophie¹¹⁶ de l'Homme. Car, elle est établie principalement comme une « Philosophie-en-Milieu-en-Un » selon la pensée de l'Homme, lequel est l'Identité immanente du Milieu-en-Un. Comme nous le savons maintenant à travers notre recherche, l'Homme-en-personne n'est pas comme l'« homme générique » de Feuerbach, mais son noyau réel. L'Homme-en-personne, comme l'a priori constante générique, est d'ailleurs en Milieu-en-Un, la Dualité de l'addition stérile et de l'unilatéral, les deux propriétés du Milieu générique en-Un.

¹¹⁶. A la condition que cette philosophie soit mise en Milieu-en-Un comme Milieu générique « en généricité » et comme Philosophie «*immanente, idempotente et transcendantale* ».

L'a priori générique et réel (de) l'Homme-en-Milieu se transmet à l'épistémologie, selon le Milieu générique en tant qu'organon de la Science du Milieu, et en même temps transforme l'épistémologie en Milieu générique comme l'épistémologie non-suffisante.

Selon l'épistémologie non-suffisante de la Science du Milieu, le Vécu idempotent (de) l'Homme-en-personne se sert de l'unilatéral comme fonction d'altérité et d'un Autre pour refouler toute épistémologie suffisante, autrement dit, pour contraindre sélectivement la transcendance épistémologique en fonction de ses strates et de ses objets.

L'Homme-en-Milieu sans le « principe de la raison suffisante » est donc séparé du mélange de l'Homme et du sujet. Il est « *l'Homme en xuji*(虚己) » sans sujet transcendant comme le Milieu générique. Cela est un principe déterminant de la Science du Milieu et de la Philosophie du Milieu.

Le Milieu-en-Un (de) « *l'Homme en xuji*(虚己) » veut dire la non-place ou l'« implace » du Milieu (de) l'« Homme-sans-sujet ». L'« implace » du Milieu-en-Un n'exprime le *Vide*(空性 Kongxing, śūnyatā) immanent que par l'addition idempotente et non-cumulative.

Dès lors, dans la Science du Milieu, laquelle est la pensée du Milieu-en-Un, il n'y a pas de place ni de position en vue du système philosophique.

Par ailleurs, l'Homme-en-personne et l'Homme en xuji(虚己) sont par leur essence « sans-rapport » au monde, plus précisément, le « rapport-sans-rapport ». « L'Homme n'est pas rapport intentionnel au monde, mais non-rapport, donc *apport* du

monde comme philosophable ou comme donné a priori ». ¹¹⁷ Le Vécu idemmanent de l'Homme-en-personne a donc un pouvoir générique, celui de faire *souvenir* le Milieu-en-Un.

En fait, le Vécu idemmanent est Vécu-en-personne comme « Vécu-sans-vie » et comme « Vécu de l'Etranger ». L'Identité de l'Homme-en-personne immanente est pour cela non-identifiable et invisible par la logique de la pensée transcendante. L'Homme-en-personne n'est pas l'*epistémon* comme pédant, ni l'*eudoxe* comme particulier doué de bonne volonté et de pensée naturelle, ni même l'« homme singulier » ¹¹⁸ qui n'arrive pas à penser dans la nature et dans le concept.

L'« homme singulier » ne cherche que la singularité comme Différence, mais il ignore la Vision-en-Milieu et son immanence, de l'Homme-en-personne, dont la Vision-en-Milieu peut mettre la nature et le concept en Milieu-en-Un comme « le générique », les déterminer et les faire *résonner et danser comme vivre* en harmonie avec lui en Milieu-en-Un. La Vision-en-Milieu-en-Un de l'Homme-en-personne rend la loi de la nature, qui est imprégnée de loi humaine, à l'immanence de la nature, telle qu'elle est.

La singularité de l'Homme n'est pas a priori et transcendante, mais l'effet de l'*agir-sans-agir* en Milieu-en-Un et en généricité comme le non-rapport idemmanent du Vécu idempotent et du réel-Un.

Ce sont des fruits de la joie et de la tristesse, de la passion et de la patience jaillis une-fois-chaque-fois au fil de l'amour, de la lutte et du travail de l'Homme-en-personne solitaire dans

¹¹⁷. Cf., LARUELLE François, *Introduction aux sciences génériques*, Paris, Pétra, 2008, p. 114.

¹¹⁸. Cf., DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 5^e E., 1985, p. 170-171.

l'« Univers » immanent, et en même temps des fleurs de *l'agir immanental, idempotential, transcendantal* de l'Homme-en-Milieu.

C'est d'ailleurs l'« *art idemmanant* » de la vie de l'Homme, comme le dessin lavé selon la voie de l'eau et du vent, en harmonie avec le Monde.

Or, la décision de l'Homme-en-personne est relativement faible par rapport à la philosophique, en revanche, la Décision-en-Milieu en-Un est réellement libre et plus universelle que cette dernière, en vertu de son idemmanence réelle. La Décision-en-Milieu de l'Homme-en-personne ne se subordonne à aucune présupposition scientifique et philosophique à la force de son immanence radicale. Elle met les savoirs scientifiques et philosophiques en Milieu-en-Un, c'est-à-dire, elle les neutralise, stérilise, unilatéralise en générique à la force de l'immanence de l'Un réel, et de l'idempotence du générique.

Dès lors, le vrai sujet de la Science et de la vie est l'Homme-en-personne pouvant être « *Nous-en-Vision-en-Un* », qui est réellement universel et libre en immanence, et qui ne se subordonne pas à la transcendance. Il n'est donc pas l'Homme ordinaire conditionné par la vie a priori morale et matérielle.

L'Homme-en-personne est en ce sens le vrai sujet de la Science et de la vie. En conséquence, il, en tant que sujet de la Décision-en-Milieu, est celui de la Science du Milieu et de la Philosophie du Milieu (en-Un).

L'Homme-en-personne est donc disponible comme l'Envers a priori en vertu de son immanence pour le Monde. L'Homme ainsi pré-supposé et anté-supposé pose unilatéralement la philosophie dans son autonomie relative du philosophable. Il, maintenant comme le sujet de la Science du Milieu, se donne la « Philosophie-en-

Milieu-en-Un ». L'Homme-sans-sujet est accompagné du sujet-Etranger¹¹⁹ en vertu de son caractère en Milieu-en-Un.

Cela est la Dualité unilatérale, comme le Milieu-en-Un, de l'Homme et du sujet, ou du réel-Ego et du sujet. Le sujet de la Science du Milieu est donc unilatéralement distinct du réel-Ego¹²⁰. L'homme-en-Milieu, en tant que sujet de la Science du Milieu, peut faire maintenant des objets d'une pensée de type scientifique aussi bien que philosophique sous réserve qu'ils soient des types de générique pensé en Milieu-en-Un.

Cependant, la théorie de l'Homme ne doit pas être l'ego-logie, ni l'autrui-logie, puisque la manière de celles-ci n'est pas le type de pensée du Milieu-en-Un.

Donc, la Science du Milieu fondée sur la pensée du Milieu-en-Un refuse l'ego et le sujet transcendants, constitués par la philosophie et par les sciences. Mais, elle ne nie pas le réel-Ego et le sujet-Etranger, comme l'Homme-en-Milieu, en Dualité unilatérale pour autant.

Dès lors, selon la Science du Milieu, il n'y a pas de risque de perdre le sujet pour la science, différemment de la philosophie de la Différence contemporaine. D'ailleurs, la Science du Milieu n'a pas besoin de rechercher l'ego *perdu* qui ne nous a jamais quittés en fait. Ils sont déjà là, toujours comme l'« *Homme-en-Milieu-en-Un* » révélé par la Vision-en-Un laquelle unilatéralise le philosophable et le réel-Un.

En fait, *l'Un-en-Un ne se révèle pas indépendamment de l'Homme-en-personne. En retour, la Vision-en-Un de l'Homme n'est*

¹¹⁹. LARUELLE François, *Philosophie non-standard, générique, quantitative, philo-fiction* Paris, Kimé, 2010, p. 18

¹²⁰. Cf., LARUELLE François, *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 99-101

pas à part l'Un-en-Un, puisqu'elle n'est pas la vision du Néant, le Vide absolu. De plus, l'Un-en-Un depuis la Vision-en-Un ne se réduit pas à l'immanence idéale. Dès lors, l'Homme-en-personne est en même temps l'« Homme-en-Milieu» en tant que Milieu de la Vision-en-Milieu-en-Un.

Le rapport de l'Un-en-Un et de l'Homme-en-personne n'est pas un rapport réciproque et transcendant de par l'agent extérieur en la dualité unitaire entre les deux entités indépendantes, mais un « non-rapport » en Milieu-en-Un, la Dualité unilatérale.

Le non-rapport de l'Un-en-Un et de l'Homme-en-personne est uni-latéralement complémentaire en Milieu-en-Un selon la Vision-en-Milieu.

En conséquence, il est un rapport non-épistémologique, interdépendant, unilatéral mais aussi un rapport non-ontologique, lesquels peuvent servir comme « modèles » à toute « *complémentarité unilatérale* » de la pensée du Milieu-en-Un.

En revanche, il n'est pas un rapport réversible et réductible onto-épistémologique l'un à l'autre malgré leur immanence sans figure formelle. Le non-rapport de l'Un-en-Un et de l'Homme-en-personne est justement à la force de leur immanence.

Sous la Vision-en-Milieu-en-Un, la gnose immanente, idempotente, transcendantale du sujet-Etranger de la Science est en un sens contemplation des choses telles qu'elles sont, en vertu de l'immanence du sujet-Etranger en tant qu'Homme-en-personne. Le sujet-Etranger de la Science du Milieu contemple donc sans images fixées, ni concepts thétiques.

En ce sens, la gnose « *immanente, idempotente et transcendantale* » n'est pas loin du *Guan*(Vipaśyana) du *citta* immanent(心 心), lequel est à la fois l'Un-en-Un de l'ego et du sujet et le champ immanent et transcendantal plié, replié par la

mémoire idempotente de l'habitude. Le *Guan* du *citta* immanent contemple et pense *immanentalement* des choses en tant que telles. C'est pour cela que le mode du Vipasyana, le *Guan* est immanent, idempotent et transcendantal.

La gnose « *immanente, idempotente et transcendantale* » n'est pas pourtant une sorte de mysticisme épistémologique lequel se permet l'intuition métaphysique. La gnose idempotente est en ce sens une intuition non-thétique et non-représentative, et donc non-épistémologique¹²¹.

Pour cela, la gnose « *immanente, idempotente et transcendantale* » rejoint la Vision-en-Milieu-en-Un qui non seulement survole transversalement et diagonalement le champ de concepts transcendants comme des îles désertes, mais aussi marche et court immanentalement sur la terre, nage et plonge sans cesse sous la mer à la suite de la Voie immanente de l'Univers.

Si, les données immédiates du *Zhenru*(眞如 *tathatā*) est le corrélat du *Guan*(Vipasyana), la donation idemmanente de la chose en tant que telle est le corrélat de la gnose idempotente. La gnose démunie d'intuition transcendantale est donc une pensée autre-que philosophique, laquelle reconnaît une irréductibilité radicale à l'existence de deux principes de la philosophie gréco-occidentale, à savoir, l'Un et l'Être que la philosophie de la Différence même a toujours tendu à unir.

Selon la Dualité unilatérale de la Vision-en-Milieu et de la Vision-en-Un, la gnose comme *Vision-en-Milieu* peut les séparer unilatéralement, c'est-à-dire, le réel-Un d'une part, l'Être supra-idéal d'autre part, mais pas comme le mode des contenus supposés par l'intuition transcendantale ou par la Conscience phénoménologique, ni comme celui des lieux et des formes de la pensée manifestée de par l'inconscient.

¹²¹. LARUELLE François, *En tant qu'un*, Paris, Aubier, 1991, p. 192

La gnose « *immanente, idempotente et transcendantale* » est donc la Vision du Milieu-en-Un de l'Homme et du sujet, lequel peut anéantir le Tout philosophique.

En conséquence de la Vision du Milieu-en-Un de l'Homme et du sujet, le sujet de la Science du Milieu en compagnie de l'Homme est *immanent* en vertu de l'immanence de l'Homme-en-personne, bien que son occasion soit le sujet suffisant de l'épistémologie, comme le sujet transcendant-transcendantal. *Découlé de la Dualité unilatérale de l'Homme-en-personne et du sujet-Etranger, le sujet de la Science du Milieu est un clonage immanent du sujet générique en réalité.*

De ce fait, le sujet de la Science du Milieu peut mettre son essence générique - le Milieu-en-personne et le Milieu-en-Un - en rapport cette fois avec les mondes épistémologique, philosophique et scientifique. En fait, il met la suffisance épistémologique et l'immanence de l'Homme-en-personne en non-rapport.

Nous voyons là clairement que le sujet de la Science du Milieu est en Milieu-en-Un, non pas comme le médiateur transcendant entre l'homme et le monde, mais comme le *Milieu-en-Un* immanent de l'Homme et du monde, et comme le Milieu en immanence et en *Vide*(空性 Kongxing).

Pour le « sujet-en-Milieu-en-Un », le transcendantal n'est plus un horizon dominant, mais un contenu dualisable comme matériau en Milieu-en-Un. Pour la Science du Milieu, le « sujet-en-Milieu-en-Un » est l'a priori immanent comme organon de la Science du Milieu. Si bien que le « sujet-en-Milieu-en-Un » comme l'a priori immanent met le sujet épistémologique et le sujet générique en non-rapport, le non-rapport de la Dualité unilatérale non-épistémologique.

Par conséquent, le sujet-en-Milieu-en-Un, dont la Science du Milieu, peut intervenir unilatéralement dans les affaires de la

philosophie et des sciences en les mettant dans un état de matériau, requérant leur matérialité comme l'a priori générique en vue de la Science du Milieu et de la Philosophie du Milieu.

Enfin, la Science du Milieu établie par le sujet-en-Milieu-en-Un nous amène, de par la Vision-en-Milieu comme gnose idempotente, à l'utopie qui est l'expression positive de l'*implace* (du) Milieu-en-Un ou (du) Vécu-sans-vie idempotent, et à l'« idem topos » qui signe le trait d'utopie radicale de l'homme¹²², donc au *Nirvana de et pour* la pensée, la philosophie, la science et même la religion lesquelles sont libres respectivement de leurs positions et axiomes dogmatiques et schématiques.

iii. la Science du Milieu et la Philosophie du Milieu

Du point de vue de la pensée du Milieu, la Dualité unilatérale *du langage-en-Milieu* et celle du langage-univers sont l'Identité réelle du langage. Comme nous l'avons vu antérieurement, elle nous permet de percer l'essence des concepts, à l'origine philosophique et scientifique. La Science du Milieu pratique pour cela le langage-en-Milieu selon la Vision-en-Milieu-en-Un. Cela exprime l'usage du langage prédicatif, non-thétique et non-unitaire comme *langage hypothétique et idempotent*. C'est la pratique non-langagière du « langage-univers » en Milieu-en-Un.

¹²². Le sens de la radicalité est là *vide* comme « l'implace » du *Vide* de la pensée du Milieu-en-Un. Dès lors, « le *vide* de type radical » n'est pas absolu comme est « le vide occidental ». Cf., LARUELLE François, *Introduction aux sciences génériques*, Paris, Pétra, 2008, p. 113.

Pour le point de vue de la philosophie, la Science du Milieu n'est vraisemblablement qu'une hypothèse caractéristique, mais de la Vision-en-Milieu du sujet-Homme en Milieu-en-Un, elle n'est par son essence pas uniquement hypothétique, mais Futurale et réelle en fait, à la force de la co-naturalité du sujet-Homme en Milieu-en-Un avec le réel-Un.

D'ailleurs, la Science du Milieu est une pragmatique non-langagière du langage, la pragmatique théorique universelle en vertu de l'immanence de la dualité unilatérale du langage-en-Milieu et en vertu de l'idempotence du Vécu-sans-vie de l'Homme-en-personne et de la Vision-en-Milieu de ce dernier. Pour assurer la voie du Milieu-en-Un de la Science du Milieu, la pragmatique non-langagière du langage-en-Milieu doit garder absolument l'immanence de la Vision-en-Milieu sur le réel-Un.

L'immanence des phénomènes de l'*Yuanqi*(緣起 pratītyasamutpāda) du réel-Un est avant-première par rapport au langage. *La voie du langage logique, catégorique, dialectique et différentiel laquelle n'est pas en Milieu-en-Un, peut être celle de l'Être, mais pas celle du réel-Un immanent et du Vécu idempotent. Selon la Vision-en-Milieu de la Science du Milieu, le langage-en-Milieu et lui seul peut atteindre la voie du réel-Un.*

Cependant, la pragmatique théorique du langage-en-Milieu n'est pas un fondement certain comme doctrine, ni un pis-aller en situation d'échec, ni une espérance des philosophes menacés¹²³. La pragmatique théorique selon la Science du Milieu est simplement une pratique immanente de la pensée du Milieu-en-Un. Elle est en ce sens une pratique idemmanente de la philosophie et des sciences. La Science du Milieu cesse ainsi d'être un sous-produit de la

¹²³. LARUELLE François, *Une biographie de l'homme ordinaire, Des autorités et des minorités*, Paris, Aubier, 1985, p. 181-182

philosophie, et fait de celle-ci (la Différence même) un mode de pragmatique, c'est-à-dire, le générique en Milieu-en-Un

Selon la Vision-en-Milieu-en-Un, le « langage-en-Milieu » n'est pas le méta-langage, une troisième voie linguistique comme un transcender au-delà de deux extrêmes, mais unilatéralisé depuis son idempotence, depuis l'immanence de l'Homme-en-personne et du réel-Un. Il n'est donc pas limité au système supra-idéal du méta-langage. D'après le langage-en-Milieu, les deux bords de mots sont neutralisés et unilatéralisés en Un-en-Un. De la Science du Milieu comme voie du Milieu, la pratique du langage-en-Milieu ne s'installe pas entre deux, ni au milieu de deux comme un, ni sur la surface du champ transcendantal du langage théorique.

Dès lors, sous la Vision-en-Milieu de la Science du Milieu, le langage est d'emblée universalisé à l'uni-face de l'Un-en-Un. Il est neutralisé à l'implace de la généricité en Milieu-en-Un. Autrement dit, il est dualisé unilatéralement à l'idempotence du langage-univers par la Vision-en-Milieu du sujet-Homme, non pas par la duplicité métaphysique qui est la cause et le fondement du dualisme philosophique. Donc, il est plus radical, universel et libre que le méta-langage limité au sur-Tout. Le langage-en-Milieu est le reflet idempotent du réel-Un d'après la Vision-en-Milieu du « sujet-Homme-Etranger » de la Science du Milieu.

En ce sens, le langage-en-Milieu est la chôra qui peut constituer des ressources pour la Science du Milieu, et le langage du « sujet-Homme-Etranger » de la Science du Milieu.

Par ailleurs, l'usage du langage ordinaire dans la Science du Milieu, comme pratique du langage-en-Milieu maintenant, ne signifie pas que nous le modifions, mais que nous mettons non seulement ses propositions logiques, mais aussi ses concepts transcendants en Milieu-en-Un, et donc que nous les transformons-sans-transformation en générique idempotent. Nous ne

leur rendons pas que leur état « *transcendantal* », mais aussi leur immanence qui a été oubliée et refusée.

Autrement dit, nous nous mettons à la posture du Milieu-en-Un et à la Vision immanente, et changeons notre attitude de l'usage du langage, plutôt que nous ne modifions le langage.

Néanmoins, lors de l'usage du langage, la posture du Milieu-en-Un ne veut pas dire que nous comprenons le langage-en-Milieu comme le chiasme du « Grund » (de la présence) et de « l'Abgrund » (du Retrait). La diversité du sens du langage-en-Milieu ne vient pas à l'origine du chiasme du langage, mais advient une-fois-chaque-fois de l'immanence du réel-Un à travers l'Homme-en-personne.

Pour la Science du Milieu, le langage-en-Milieu comme type de Détermination-en-Milieu est le fil conducteur pour éviter le « nihil unitaire »¹²⁴ qui est la cause principale de la culture de l'indétermination et de la sous-détermination, et qui veut faire sombrer l'activité théorique du réel avec lui. Il ne faudrait pas oublier le sommeil paradoxal du Zen dont son histoire en Asie, qui s'empare de « la règle du silence » pour chercher la *vérité réelle et pure* (un rêve), pour être fidèle au réel, mais il nous empêche finalement d'accéder à l'activité de la science, nous faisant dormir en quelque sorte.

Nous avons maintenant le langage-en-Milieu par lequel nous pouvons atteindre notre but, la Science du Milieu comme une voie qui nous amène du Vécu « *idem-manent* » à une Science rigoureuse et universelle. En outre, nous savons l'utiliser en générique selon la voie du Milieu-en-Un, sans avoir le risque de retomber dans l'usage du langage illusoire et hallucinatoire. Il n'y a dorénavant aucune raison d'être ambigu, ni d'avoir d'hésitation par rapport à l'usage du langage.

¹²⁴. Cf., *ibid.*, p. 180.

Le langage-en-Milieu est l'organon immanent, idempotent, transcendantal. Il est d'ailleurs incontournable pour la Science du Milieu et la Philosophie du Milieu (en-Un).

A l'égard de la circulation de *la Vision du Vide absolu*(空見 Kongjian), comme vacarme excédant de simulacres, un grand moine du *Zen* contemporain a répondu en paradoxe - « la montagne est montagne, l'eau est eau ». Au fil de la pensée du Milieu-en-Un, il y aura toujours le Ciel de la Nuit, où la Lune et les Nuages s'embrassent, le Murmure de la Rivière et de la Brise dans la vallée de la Montagne d'après la Vision-en-Milieu (de) l'Homme.

Puisque si nous, comme l'Homme-en-personne, mettons les illusions transcendantes et le Vide idéal absolu en Milieu-en-Un, les étoiles du ciel de nuit ne sont pas la substance (de) l'idéalité transcendante, ni les simulacres qui perdent leurs noms, mais sont tels qu'elles sont.

Comme le moine qui se dépouille de la loi du silence, et de l'illusion transcendantale du Vide idéal, la Science du Milieu, en tant que voie du Milieu, ouvre la porte de la Décision-en-Milieu au lieu de la décision philosophique. La pensée du Milieu, comme la solitude de l'Homme-en-personne, est absolument solitaire lors de la Décision-en-Milieu, et même elle oublie sa solitude.

Or, il nous semble que soumis à logique du mélange ou du flou du bien et du mal pour éviter la décision philosophique, nous risquons de tomber dans l'absurdité comme dans la *schizophrénie*. De ce point de vue, faire un choix dans la vie quotidienne, est faire causer une aporie.

Nous devons pourtant agir et choisir un bien, un bon, une beauté, etc., tous les jours, bien que nous ne croyons aux absolus. Par ailleurs, les malades doivent prendre des médicaments comme *Pharmakon* en urgence. Comment, alors ? En moyenne ? Malgré leurs états différents et divers ? Est-ce que ce ne sont que les

affaires des médecins ? Il nous semble que les philosophes eux-mêmes doivent répondre à ce problème-là sans contradiction ni position relativiste.

Nous avons maintenant la voie du Milieu comme une solution, qui provient de la Science générique non-philosophique et de la pensée du Milieu-en-Un orientale, et qui est idemmanente, rigoureuse, universelle en l'immanence du Réel-Homme.

Or, en introduisant la théorie quantique dans la non-philosophie, Laruelle interiorise ou plutôt unilatéralise la factualité de la quantique en immanence radicale par l'usage générique de soi, la quantique générique, dans la *Philosophie non-standard*, pour ne pas n'être transcendantal qu'en théorie, pour être scientifique. Mais, malgré la réduction générique de la quantique, il donne lieu à un soupçon, si la quantique générique est plutôt le *générique quantique*, donc en un sens encore trop empirique et transcendant-transcendantal, et si c'est l'Un-en-Un qui se réduit au physique (onde-particule) quantique.

La théorie quantique est neutralisée en générique en compagnie des concepts quantiques, mais qui ne sont peut-être pas assez inertes pour être génériques radicaux en l'immanence du Milieu-en-Un, particulièrement, lorsque le « quart de tour » constitue la substance pré-ondulatoire de la Dernière-Instance comme représentation géométrique du nombre imaginaire ou complexe (même si l'on admet que le « quart de tour » est distinct du « quadriparti »), et lorsque par rapport au cercle philosophique, le « quart-lieu » est supposable comme une substance pré-ondulatoire de la Dernière-Instance¹²⁵.

Nous avons l'impression d'être dans un monde imaginaire et virtuel qui se compose d'entités quantiques (ondulatoire et

¹²⁵. LARUELLE F. *Philosophie non-standard. générique, quantique, philo-fiction*. Paris, Kimé, 2010, p. 55, 59.

particulaire) indépendantes, puisque le « quart de tour » et le « quartier » rejoignent l'idéalité imaginaire et pré-ondulatoire comme substance, et donc l'a priori ondulatoirement indépendant. La Philosophie non-standard comme discipline générique de la quantique, lorsqu'elle use de celle-ci comme moyen au lieu de la mettre en Milieu-en-Un radicalement immanent et au lieu de la neutraliser suffisamment en généralité comme générique de la quantique immanente, ne serait-elle pas retombée en transcendance, la substance de la quantique pré-ondulatoire ? Selon la Vision-en-Milieu-en-Un, la pratique de la pensée du Milieu-en-Un doit être radicalement immanente.

La Science du Milieu court comme une création idemmanente en toute quiétude sans fameuse répétition du sens, malgré son apparence itérative, ni retournement à la transcendance infinitésimale, ondulatoire et ténue. Sa créativité n'est pas l'imagination performative des idées conceptuelles, mais *le performatif de la plénitude du Milieu implacé et infoulé, autrement dit, la précession idemmanente du champ immanent et celle du Vécu-sans-vie idempotent de l'Homme-en-personne.*

Pour cela, la créativité de la Science du Milieu est une performance immanente surgissant une-fois-chaque-fois en Milieu-en-Un. Dès lors, la Science du Milieu est non-logocentrique, le logos se dit néanmoins comme l'organon idempotent sans a priori pour la Science du Milieu.

Enfin, la science du Milieu démontre à travers la Décision-en-Milieu la possibilité de la pensée-science rigoureuse, universelle et réelle depuis l'Homme-en-personne, en dépassant l'ambiguïté de l'usage du langage et la difficulté de construire la théorie et la science dans la pensée du Milieu-en-Un orientale à cause des raisons que nous avons antérieurement examinées, notamment lors de

l'explication du Dharma, la Doctrine de Bouddha, à la suite du muet à l'égard de questions aporétiques. Il est vrai que cette fameuse problématique de l'usage du langage pour la description de Dharma ne concerne pas seulement Bouddha, mais aussi tous les bouddhistes y compris ceux de *Zen*, jusqu'à aujourd'hui¹²⁶.

Par ailleurs, la Science du Milieu peut faire maintenant le rôle de fil conducteur du scientifique et du philosophe pour se dépouiller de la décision aporétique et de la boue de la Différence et des simulacres en Occident, et pour les emplacer en générique comme le Milieu-en-Un, en quoi ils peuvent communiquer et fonder une « Théorie-unifiée » en-Un sans conflits hiérarchiques. Selon la Science du Milieu, l'Homme-en-Milieu-en-Un Futural est pour cela déterminant.

En conséquence, la Science du Milieu à la suite de la Science générique non-philosophique, peut apaiser la spirale des pensées tordues contemporaines et le vertige dû au chemin errant et perdu entre le moderne et le post-moderne.

En outre, la Science du Milieu *nous-comme-sujet-Etranger* permet maintenant d'écrire, de créer et d'inventer une véritable Histoire de vie au lieu de l'éviter ou de décalquer, constituer, répéter

¹²⁶. Par ailleurs, il est vrai qu'actuellement, en apparence, on pratique l'activité théorique comme ici en Occident, surtout au Japon depuis l'époque de l'Edo (actuellement Tokyo), notamment les écoles Ito Jinsai(伊仁藤齋) et Ogu Sorai(荻生徂徠). Cependant, au fond des sociétés bouddhiste et daoïste, ces problèmes restent toujours forts, y compris dans celle du néo-confucianisme influencée par le Daoïsme et le Bouddhisme-*Zen*. Ce problème n'est pas résolu théoriquement.

De plus, lorsque nous désignons la pensée du Milieu-en-Un orientale, il ne faut pas l'entendre comme la pensée orientale entière, mais uniquement par rapport à la pensée du Milieu. En ce qui concerne le Confucianisme, il ne s'agit que de la médiation et de la réconciliation du *Li* et du *Qi*, et du *Xing* et du *Xin* (ou *Qing* 情).

l'histoire morte comme les historiens. La Science du Milieu *nous-comme-sujet-d'histoire-en-Milieu* permet non seulement de décalquer, d'interpréter, de critiquer, de constituer des fragments d'histoire, mais aussi d'en découvrir le vrai-sans-vérité *idemmanent*.

En ce sens, la Science du Milieu est un organon nécessaire pour créer une culture originale, authentique et universelle. Car, le sujet de la Science du Milieu est co-créateur non pas *de et pour* le Monde, mais de l'« Univers » en tant qu'Un-en-Un, en vertu de l'immanence de l'Homme-en-Milieu comme Un-en-Un.

De notre point de vue, la Science générique forgée de la non-philosophie et la « *Philosophie non-standard* » resteront comme un des plus grands pas dans l'histoire de la pensée du Milieu-en-Un au-delà de la mythologie blanche, et comme un fondateur de la Science du Milieu maintenant, en résonnant unilatéralement des sciences diverses, de l'art et des religions mêmes.

La philosophie contemporaine demeure à l'absurdité due à la mort de Dieu et à la nouvelle de la fin des temps philosophiques. L'absurdité supposée indispensable n'est pas une donation fatale, mais n'est qu'une illusion transcendante qui est fugitive, mais en même temps peut être chevillée à l'âme humaine transcendante. En fait, le Réel-Un est déjà là en Vision-en-Un (de) l'Homme-en-personne qui peut être nous-mêmes.

Dès lors, pour accéder au réel, pour éviter l'illusion aporétique, nous pratiquons, au lieu de pratiquer la décision philosophique déjà programmée, désormais la *Science du Milieu* qui s'appuie sur la Science générique rigoureuse en généralité, et qui *peut nous permettre d'explorer un nouveau cheminement plus libre au-delà de la pensée des Milieux antérieurs, et par-delà la limite du non-agir du Daoïsme et du Zen.*

En conséquence, d'après la pratique de la Science du Milieu, nous nous retrouvons comme un Homme tel quel, la science, la

philosophie et le Monde, déjà sauvés en Théorie-unifiée en-Un et en Milieu-en-Un (du) champ immanent par la Vision-en-Un.

Si *la Philosophie du Milieu* est reçue à son essence, « l'idemmanence immanente, idempotente et transcendantale en Milieu-en-Un », nous pouvons la substituer à la Science du Milieu. La Philosophie du Milieu a pour but d'explorer un cheminement de pensée immanente en toute rigueur, c'est-à-dire, la voie du Milieu-en-Un pour la description du réel-Un immanent et de la vie (de) l'Homme-en-personne au travers du langage-en-Milieu, mais pas pour construire une structure métaphysique ou un système philosophique.

Vider notre esprit et notre cœur même, qui sont ensorcelés d'illusions transcendantales et différentielles ténues comme simulacres transcendants, et qui sont imprégnés du Désir, du Pouvoir, de la Tradition (des) produits de l'habitude répétitive.

Emplacer les autorités et les illusions philosophiques à l'*implace* (du) Milieu-en-Un.

Voir sereinement par la Vision-en-Milieu (de) l'Homme-en-personne sans s'acharner à l'identité, à la différence et à leur mixte. Il faut cesser de confondre le Réel et le transcendantal, la Différence et l'*Yuanqi* par exemple.

Pratiquer la Science et la Philosophie en Milieu-en-Un.

Bibliographie

- LARUELLE F. *Une biographie de l'homme ordinaire, Des autorités et des minorités*. Paris, Aubier, 1985.
- . *Les philosophies de la différence. Introduction critique*. Paris, PUF, 1987.
- . *Philosophie et non-philosophie*. Liège-Bruxelles Mardaga, 1989.
- . *En tant qu'un*. Aubier, 1991.
- . *Théorie des identités*. Paris, PUF, 1992.
- . *Principes de la non-philosophie*. Paris, PUF, 1996.
- . *Introductions au non-marxisme*. Paris, PUF, 2000.
- . *La lutte et l'Utopie à la fin des temps philosophiques*. 2004.
- . *Introduction aux sciences générique*, Paris, Kimé, 2008.
- . *Philosophie non-standard, générique, quantique, philo-fiction*. Paris, Kimé, 2010.
- . *Anti-Badiou*. Paris, Kimé, 2011.
- Dictionnaire de la non-philosophie*. Ed. par LARUELLE F. et collaborateurs, Paris, Kimé, 1998.

La décision philosophique, 3, (1987), 7, 9, (1989). Revue dirigée par
LARUELLE F. Paris, Osiris.

Philo-Fictions, 1, 2. Revue publiée par l'ONPHI. Paris, 2009.

Les écoles présocratiques, Ed. par Dumont J.-P., Paris, Gallimard,
1991.

PLATON. *Sophiste*. tr., fr., Paris, Flammarion, 1993.

. *Phèdre*. tr., fr., Paris, Flammarion, 2004.

ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*, tr., fr., Paris, Flammarion, 2008

Les Stoiciens. tr., fr., Paris, Gallimard, 2004.

SPINOZA. *Éthique*. tr., fr., Paris, Flammarion, 1965.

KANT E. *Critique de la Faculté de Juger*. tr., fr., Paris,
Flammarion, 2000.

. *Critique de la Raison pratique*. tr., fr., Paris, Flammarion,
2003.

. *Critique de la Raison pure*. tr., fr., Paris, Flammarion,
2006.

SCHOPENHAUER A.. *Le monde comme volonté et comme
représentation*. tr., fr., Bureau A., Paris, PUF, 2006.

NIETZSCHE F. *La volonté de puissance*, I, II. tr., fr., Paris,
Gallimard, 1995.

NIETZSCHE F. *Œuvres*. tr., fr., Flammarion, 2003.

HUSSERL E. *Idées directrices pour une phénoménologie*.

tr., fr., Paris, Gallimard, 1950.

BERGSON H. *Matière et Mémoire*. Paris, P.U.F., 2004.

. *La Pensée et le Mouvant*. Paris, P.U.F., 2005.

. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*. Paris, P.U.F., 2005.

HEIDEGGER M. *Zein und Zeit*. Francfort-sur-le-Main, Vittorio

Klostermann. Gesamtausgabe, 1977., tr., fr., Vezin François. Paris, Gallimard, 1986.

. *Identität und Differenz*. Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, 1959, tr., Cor., SIN Sang-Hi. Seoul, Minumsa, 2000.

. *Nietzsche : le nihilisme européen*, tr., Cor., Park Chan-Kook. Seoul, CHkHS, 2000.

MERLEAU-PONTY M. *Phénoménologie de la perception*.

Gallimard, 1945.

. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1964.

FOUCAULT M. *Les mots et les choses*. Gallimard, 1966.

. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, 1972.

. *Surveiller et punir*. Gallimard, 1975.

DELEUZE G. *Différence et répétition*. Paris, P.U.F., 1985.

. *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.

. *L'anti-oedipe*. Paris, Minuit, 1972.

. *Mille Plateaux*. (avec Guattari). Paris, Minuit, 1980.

. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, P.U.F., 1977.

. *Foucault*. Paris, Minuit, 1986.

. *Le Pli, LEIBNIZ et le baroque*. Paris, Minuit, 1988.

- . *Qu'est-ce que la philosophie* (avec F. Guattari).
Paris, Minuit, 1991.
- DERRIDA J. *L'écriture et la différence*. Seuil, 1967.
- . *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
 - . *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972
 - . *Positions*. Minuit, 1972.
 - . *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.
 - . *La pharmacie de Platon*. Flammarion, 2004.
 - . *Heidegger et la question*. Flammarion, 1990.
- WITTGENSTEIN L. *Tractatus logico-philosophicus*. Paris
Gallimard, 1993.
- . *Recherches philosophiques*. tr., fr., Gallimard,
2004.
- Neuton Gaver and Seung-Chong Lee. *Derrida and Wittgenstein*.
Philadelphia, Temple University Press, 1994
- BACHELARD G. *L'Air et les Songes – Essai sur l'imagination du
mouvement*. Paris, José Corti, 1972.
- BADIOU A. *l'être et l'événement*. Seuil, 1988.
- . *Deleuze, La clameur de l'Être*. Paris, Hachette
Littératures, 1997.
- SERRES M. *Hermès iv. Distribution*. Paris, Minuit, 1977.
- PUTNAM H. *Reason, Truth and History*, Cambridge, CUF, 1981.
- . *Realisme and Reason, Philosophical Papers 3*.
Cambidge, CUF, 1983.
 - . *Realisme with a Humain Face*. Ed. James Conant,
Cambridge, Mass, Havard University, 1990.

- NO Yang-Jin. *Relativism without Confrontation*. Seoul, Seokwangsa, 2007.
- LACAN J. *Le séminaire sur la lettre volée*. Paris, Seuil, 1966.
- LYOTARD J. F. *La condition postmoderne*. Paris, Minuit, 1979.
- BAUDRILLARD J. <précession des Simulacres>, *Simulacres et Simulation*. Paris, Galiléé, 1981.
- MATTÉI J.-F. *L'étranger et le simulacre*. P.U.F. 1983.
- KUHN T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- CHALMERS A. F. *What is this thing called Science ? : An assessment of the nature and status of science and its method*. Queensland, University of Queensland Press, 1982.
- THOM R. *Paraboles et Catastrophes*. Flammarion, 1983.
- BLANCHOT M. *L'espace littéraire*. Paris, Gallimard, 1988.
- BORGES J.L. *Fictions*. tr., fr., Paris, Gallimard, 1983.
- KALUPAHANA, David J. *The philosophy of the Middle Way*. SUNY, 1986.
- VIVENZA J. M. *Nāgārjuna*. Albin Michel, 2009.
- STRENG F. J. *A Study in religious Meaning*. New York, Abingdon Press, 1967.
- MAY J. *Recherche sur le Madhyamaka*. tr., Cor., KIM Hyeong-Hi, Seoul, Kyung-seo-won, 2000.
- MACY J. *Mutual causality in buddhism and general systems theory : the Dharma of natural systems*. SUNY, 1991.
- VASUBANDHU, *Cheng weishilun(成唯識論)*. tr., Cor., MYOJU, Seoul, Dong-kouk, 2008.

- VASUBANDHU. *Abhidhamakośa-śāstra*, 1, 2, 3, 4, 5. tr., Cor., KWON Oh-Min, DonG-Kook, 2002.
- WON-HYO. *Commentaires du Dacheng qixin lun (大乘起信論)*. tr., Cor., EUN Jeong-Hi, Seoul, Iljisa, 1991.
- SHIN Gyoo-Tag. *L'« Univers » que les moines souhaitent*. Chang gyong gak, 1998
- MARUYAMA Masao. *Recherche de l'histoire de la pensée politique japonaise*. University of Tokyo Press, 1952, tr., Cor., KIM Seok-Geun, Seoul, Pourimoonhuasa, 1995
- WATANABE Hiroshi. *Kinse Nihon shakai to sokaku*. University of Tokyo Press, 1985, tr., Cor., PARK Hong-Gu, Seoul, Yemoonseowon, 2007
- LI Ki-Yeong. *Pensée de Won-Hyo*. Seoul, Institut du bouddhisme coréen, 2002.
- KIM Sung-Cheol. *Pensée du Zhongguan*. Seoul, Minjoksa, 2006.
- STCHERBATSKY F. Th. *BUDDHIST LOGI*. U.S.S.R, Leningrad, 1930, tr., Cor., IM Ok-Gun, Seoul, Kyeongseowon, 2005.
- MURTI T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism*, Ch. 12- I . London, George Allen & Unwin, 1958.
- LINSSEN R.. *Le Zen, Sagesse d'Extrême-Orient*. Verviers, Marabout Université, 1969.
- JEONG Sung-Bonne. *La pensée et l'histoire du Zen*. Seoul, Bulgyosidaesa, 1994.
- LAO Tseu(ou LAOZI). *Tao Te king(ou Daodejing)*. tr., fr., P.U.F., 2003.

ZHUANGZI(ou TCHOUANG-TSEU). *Zhuangzi(Tchouang-Tseu)*.
tr., fr., LIOU Kia-hxay, Unesco, Gallimard, 2007.

ZISI. *Zhongyong 中傭*

KIM Hyong-Hyo. *la philosophie de l'esprit de Heidegger*. Seoul,
Chungkye, 2000.

. *Lire de la manière de la déconstruction Laozi et
Zhuangzi*. Seoul, Chungkye, 1999.

FENG You-Lan(馮友蘭). *A Short History of Chines Philosophy*.
1948., tr., Cor., Jeong In-Jae, Seoul, Hyeongsul,
1992.

DAVID L. H., ROGER T. A. *Thinking Through Confucius*. SUNY,
1987.

Gil Hi-Sung. *Histoire de la philosophie indienne*. Seoul, Minumsa,
1990.