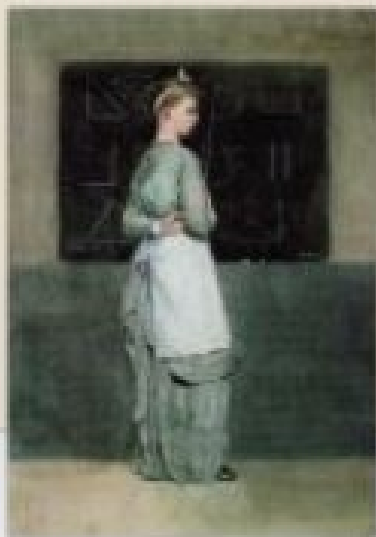


ALAIN BADIOU

COURT
TRAITÉ
D'ONTOLOGIE
TRANSITOIRE



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

ALAIN BADIOU

COURT TRAITÉ
D'ONTOLOGIE
TRANSITOIRE

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

ISBN : 2-02-034885-3

© Éditions du Seuil, octobre 1998

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

J'appelle « ontologie transitoire » celle qui se déplie entre la science de l'être en tant qu'être, ou théorie du multiple pur, et la science de l'apparaître, ou logique de la consistance des univers effectivement présentés. C'est un trajet de pensée, dont ce petit livre donne quelques jalons.

A. B., avril 1998

Prologue

Dieu est mort

De quoi Dieu est-il le nom dans la formule « Dieu est mort » ? Nous ne pouvons pas supposer qu'il y ait *pour nous* une évidence quelconque de ce point. Nous le pouvons d'autant moins que si effectivement Dieu est mort, et comme il arrive aux défunts dont le tombeau même n'est plus qu'une pierre effacée ou terreuse, il est probable que la mémoire de ce dont il s'agissait sous ce nom, « Dieu », est ensevelie, dispersée, délaissée. C'est du reste toute la différence entre la formule théorique « Dieu n'existe pas », et le dire historique, ou factuel, « Dieu est mort ». La première, en forme de théorème, comme on dit que n'existe pas un nombre rationnel qui puisse faire rapport entre le côté du carré et sa diagonale, suppose que Dieu est un concept, dont le théorème d'inexistence, incessamment démontrable, réactive la signification. Dire que « Dieu est mort » fait en revanche de Dieu un nom propre, comme on dit du trisaïeul Casimir Dubois qu'il est mort, sans peut-être rien savoir, et en tout cas sans rien comprendre, hormis sa mort, à cette infinité vivante singulière qui se disposait sous le syntagme clos « Casimir Dubois ».

La question est d'autant plus aiguë qu'à supposer que

Dieu soit mort, il faut certainement soutenir qu'il l'est depuis longtemps. Peut-être dès après la prédication de saint Paul commence-t-on à faire mourir ce qui était la seule vie véritable de Dieu, la résurrection du Christ, unique et décisive victoire enregistrée sur la mort, la mort comme figure du sujet, et non comme objectivité biologique. En tout cas la Renaissance surimpose au Dieu vivant la multiplicité suspecte des dieux mythologiques, dont Renan dira bien plus tard qu'ils n'étaient si présents et nus dans le grand art classique que d'être tous enveloppés dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts. Et si ce n'est la Renaissance, c'est Galilée, ou Descartes, pour qui l'univers, sorte de graphe matériel de la mathématicité, fixe Dieu dans la ponctualité transmathématique de l'infini actuel, ce qui n'est vivre que dans la mort littérale. Ou alors, ce sont les philosophes des Lumières, pour qui la politique est strictement l'affaire des hommes, une immanence pratique dont on doit expulser tout recours à l'agencement providentiel du Tout-Puissant. Ou bien c'est Cantor, qui chasse Dieu de sa localisation infinie, pour y installer le nombre et le calcul. Dieu peut-être agonise longuement, mais c'est bien des formes successives de son embaumement que nous sommes occupés, depuis plusieurs siècles.

C'est pourquoi la question de ce qui gît sous son nom est de plus en plus obscure. Et ce n'est pas d'en accorder la fonction à celle du Père qui peut nous éclairer. Feuerbach affirmait déjà que le Dieu chrétien, et tout son appareillage, n'étaient que des projections de l'organisation familiale et de sa symbolique constituante. Mais il ne pouvait le faire que parce que Dieu était déjà mort, ou mourant. Disons que cette thèse sur Dieu participait du

processus de sa mort, et de l'oubli de ce qui vivait sous son nom. Ramener le fonctionnement de Dieu à celui du nom-du-Père n'est qu'une des façons d'absenter sous son seul nom propre, et sous l'idéal de la science, la singularité du Dieu vivant.

Là est le point crucial, quant à la portée de la formule « Dieu est mort ». Il est simple et difficile à la fois. Il se dit : si l'on affirme « Dieu est mort », c'est que le Dieu dont on parle était vivant, appartenait à la dimension de la vie. D'un concept, d'un symbole, d'une fonction signifiante, on peut dire qu'ils sont devenus obsolètes, contredits, inefficients. On ne peut pas dire qu'ils sont morts. C'est bien pourquoi toute appréhension de la question de Dieu sous le chef des symbolisations primordiales finit par conclure qu'il n'est pas mort, voire qu'il est immortel.

De ce point de vue, la psychanalyse entretient avec la question de Dieu un rapport finalement ambigu. Pour autant qu'elle en fait, dans la ligne de Feuerbach, le nom sublime d'une des fonctions où le désir s'épingle, elle poursuit la mortification scientifique de la transcendance. Mais pour autant qu'elle repère la stabilité de cette fonction, et que nulle constitution subjective n'en peut faire radicalement l'économie, elle assure à Dieu, de l'intérieur de sa mort supposée, une pérennité conceptuelle sans précédent. On en donnera comme preuve empirique que nombre de psychanalystes éminents et talentueux, comme Françoise Dolto ou Michel de Certeau, n'ont vu aucune contradiction formelle, au contraire, entre leur engagement freudien et la croyance religieuse. Mais tout aussi bien que Lacan, qu'on ne peut certes pas soupçonner de complaisance cléricale, n'en soutenait pas moins qu'il était proprement impossible d'en finir avec la religion.

Or ma conviction sur ce point est contraire. Je prends au pied de la lettre la formule « Dieu est mort ». C'est arrivé, ou, comme dit Rimbaud, ceci est passé. Dieu, c'est fini. Et la religion aussi, c'est fini. Il y a là, comme Jean-Luc Nancy l'a fortement énoncé, de l'irréversible, dont il importera seulement de comprendre à quel mécanisme subjectif se rattache qu'on puisse si aisément croire qu'il n'en est rien, que la religion prospère, ou même, comme on le dit en ce moment, qu'elle fait retour. Mais non. Rien ne fait retour, nous n'avons pas à croire aux spectres, le mort dérive, solitaire et oublié, dans son tombeau anonyme et sans lieu.

A condition, bien entendu, de poser que n'a pu mourir, sans résurrection possible, qu'un Dieu vivant. Et qu'est-ce qu'un Dieu vivant ? Un Dieu vivant, comme tout vivant, est ce avec quoi d'autres vivants ont à vivre. C'est ce que Pascal, un des derniers défenseurs de ce Dieu condamné, avait admirablement compris. Le Dieu qui peut mourir n'est pas et ne peut pas être le Dieu conceptuel de Descartes, le tenant-lieu de l'infini, la suture des vérités mathématiques à leur être, ou la garantie des jugements sous la forme du grand Autre. Ce doit être le Dieu d'Isaac, d'Abraham et de Jacob, ou ce Christ qui parle directement à Pascal dans son jardin des Oliviers intérieur. Le Dieu vivant est toujours le Dieu *de quelqu'un*. Le Dieu avec qui quelqu'un, Isaac, Jacob, Paul, ou Pascal, partage la puissance de vivre, au présent pur de son déploiement subjectif. Seul ce Dieu vivant nourrit une conviction proprement religieuse. Il faut que le sujet ait affaire à lui comme à une puissance expérimentée dans le présent. Il faut qu'il soit *rencontré*. Et rencontré à partir de soi-même. Ainsi du Dieu de Kierkegaard, autre défenseur

attardé du Dieu mourant, quand, épurant l'affect du désespoir, il énonce que « dans son rapport à lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé ». Que Dieu soit mort veut dire : il n'est plus ce vivant qu'on peut rencontrer quand l'existence plonge à travers sa propre transparence. Et que tel ou tel déclare à la presse l'avoir rencontré sous un arbre, ou dans une chapelle de province, ne change rien à l'affaire. Car nous savons qu'aucune pensée ne peut plus faire valoir ses droits à partir d'une telle rencontre, pas plus qu'à qui voit des spectres on n'accorde davantage que la considération positive d'une manifestation symptomale.

En ce sens, il faut déclarer que la religion est morte, et que même quand elle se montre dans l'étendue apparente de ses pouvoirs, ce n'est qu'à faire symptôme particulier d'une commémoration où la mort est omniprésente. Ce qui subsiste n'est plus la religion, mais son théâtre. Car ce n'est qu'au théâtre que, comme dans *Hamlet*, les spectres portent le semblant d'une efficacité. Dans ce théâtre, éventuellement sanglant, nous est représenté ce qu'on imagine que la religion pourrait être si le Dieu vivant, dont nul n'a plus la moindre idée, n'était pas mort.

Les objections communes contre le motif de la mort réelle du Dieu vivant, et donc de la religion, s'alimentent à deux sources, qui sont, d'un côté, la doctrine du sens et, de l'autre, ce qu'on nomme les intégrismes, chargés de porter la conviction du retour du religieux.

Je ne crois pas que ces objections soient pertinentes.

Il est hors de doute qu'une des fonctions de la religion est de donner sens à la vie, et plus particulièrement à son ombre portée, la mort, qui tient au réel. Mais il est inexact

que toute donation de sens soit religieuse, c'est-à-dire exige le Dieu vivant, et donc le Dieu capable historiquement de mourir.

Sur ce point, il est décisif de distinguer ce que nomme le mot « Dieu » dans la formule « Dieu est mort », point où ce mot touche à la religion, et ce que le même mot nomme dans la métaphysique spéculative. C'est un des nombreux mérites de la thèse récente de Quentin Meillassoux (*L'Inexistence divine*, à paraître) que d'avoir établi, dans une visée ontologique et éthique d'une puissante originalité, que le Dieu de la métaphysique a toujours été la pièce centrale d'une machine de guerre rationaliste contre le Dieu vivant de la religion.

Car à la métaphysique, comme Pascal l'objectait à Descartes, ne convient en réalité qu'un Dieu mort, un Dieu déjà mort, ou mort depuis toujours, un Dieu dont aucune religion ne peut alimenter sa foi, si même, pour domestiquer quelque peu les esprits épris de raison, elle essaie de se déclarer compatible avec lui. Ce qu'au fond elle n'est pas. Car le risque religieux est de faire de Dieu un vivant, avec lequel nous essayons de vivre et, vivant avec lui, de produire du sens pour la vie totale, mort comprise. Tandis que le risque métaphysique ne va qu'à entendre sous le mot « Dieu » la consistance probante d'un concept et, selon ce concept, à garantir que les vérités ont du sens. Le mot « Dieu » est amphibologique, de ce qu'il couvre, en tant que vivant, le sens total de la vie et, en tant que toujours déjà mort, le sens possible des vérités. Au regard de Dieu, il est vrai que la religion est vivifiante et que la métaphysique est mortifiante.

Le grand travail de mortification métaphysique de Dieu commence avec éclat dès les Grecs. Il s'ordonne

certes au sens, à la donation de sens, ou à la totalisation du sens, mais en économisant, au rebours de l'antiphilosophie Kierkegaard, tout affect et toute plongée existentielle dans cette donation.

A cet égard, le Dieu d'Aristote est exemplaire. Si on le prend du côté de la physique, il est sens ultime du mouvement, en tant que suprême moteur immobile. Mais qui dira que la vie peut être éternel repos ? C'est la définition même de la mort, et d'autant plus que le Dieu d'Aristote meut toutes choses, non par une action intéressée, ou un commerce subjectif, mais par l'attraction finalisée de sa suréminence. Ce Dieu demeure donc, à ces choses qu'il meut, complètement indifférent. Qui peut déclarer vivante cette éternité indifférente et immobile ? Si on prend maintenant ce même Dieu, à moins qu'il ne s'agisse d'un autre, qui sait ? du côté de la métaphysique, on verra qu'étant acte pur il n'a d'autre office possible que de se penser lui-même, n'ayant aucune raison recevable de penser quoi que ce soit d'autre que sa propre pureté. Là encore, il y a bien donation de sens, puisque ce n'est qu'à supposer un intellect agent détaché de toute matière, et souverainement rapporté à sa seule perfection, que l'on peut boucler la théorie de la substance comme composé énigmatiquement singulier de matière et de forme, ou d'acte et de puissance. Car le principe de singularisation, qui est acte, ou forme, doit à la fin se délivrer comme singularité absolue, acte épuisé dans son acte, ou forme intégralement séparée. Le mot « Dieu » nomme ces opérations de bouclage.

Ce bouclage, du reste, prend soin d'organiser le sens sous les espèces d'une démonstration, la démonstration de l'existence de Dieu, qui est proprement tout le contraire de l'attestation de sa vie. Disons que le Dieu de la métaphy-

sique fait sens d'exister selon une preuve, tandis que le Dieu de la religion fait sens de vivre selon une rencontre.

Il en résulte que la mort du Dieu de la religion laisse entière la question du destin du Dieu de la métaphysique, lequel n'entretient aucun rapport ni avec la vie ni avec la mort, ce qui, du point de vue de la vie, et donc de la religion, signifie qu'il est parfaitement mort. Il en résulte aussi, s'agissant du sens, que l'irréductibilité de son effet peut parfaitement se contenter d'opérations d'où est radicalement exclue toute assomption subjective d'un Dieu vivant. C'est du reste pourquoi Heidegger ne peut identifier l'énoncé de Nietzsche « Dieu et mort », pas plus que les imprécations et anathèmes contre le christianisme, à la déconstruction, encore à venir, du schème métaphysique de l'onto-théologie. Ce sont en effet deux questions distinctes, car il s'en faut de beaucoup que la disparition du religieux comme tel entraîne mécaniquement avec elle la disparition du motif métaphysique, infiniment plus résistant, dès lors qu'avec son Dieu qui ne nomme qu'un principe il est précisément inaccessible à la mort.

On ne peut donc soutenir que la seule machination du sens fasse objection à l'irréversible de la mort de Dieu. Comme la métaphysique en témoigne dès ses origines, il y a du sens non vivant, du sens littéral, du sens argumenté, et en définitive du sens mathématique, sens qui rompt en profondeur avec l'assignation religieuse du sens à la disposition du Dieu vivant.

Quant aux intégrismes contemporains, je poserai qu'il ne conduit à rien de les concevoir comme retour du religieux. Ce sont des formations contemporaines, des phénomènes politico-étatiques de notre temps, disons-le : des inventions, dont on a depuis longtemps remarqué qu'elles

étaient totalement improductives sur le plan proprement religieux, mais virulentes dans l'espace qu'elles s'assignent, et qui est la conquête du pouvoir. Il faut en réalité penser ce qu'on appelle conventionnellement les intégrismes comme une des formes subjectives, je dirais un des types subjectifs, où s'énonce précisément que Dieu est mort. Ce type correspond à ce que je nomme le sujet obscur, parce que l'énoncé de vérité dont il est la mise au travail n'est actif que d'être barré, enfoui, inconscient. Et que, dès lors, il n'a d'autre ressource que de mortifier ce qui le constitue, ce dont aucun psychanalyste ne saurait s'étonner. De là l'affirmation désespérée et sanglante d'une religion factice et mortifère, dont le principe réel subjectivement enseveli est, de bout en bout, que Dieu est mort. La théâtralisation de cette évidence cachée se donne simultanément dans la reproduction sans trêve de cette mort, sous les espèces de la mort des présumés coupables humains de la mort du Dieu. Elle se donne aussi dans l'exaspération des rituels et du marquage des corps, qui ont toujours été des parades, de l'ordre du semblant public, à la précarité du Dieu vivant.

J'ajouterai, pour faire bonne mesure, qu'entre la prescription du corps féminin dissimulé sous des voiles, et celle du corps offert commercialement circulant, ou, comme dirait Guyotat, du corps capitaliste prostitutionnel, circule la même question, qui est : puisque Dieu est mort, sous l'œil vivant de qui s'exposaient tous les corps, et sous la règle de qui se distribuaient les portions du visible, qui nous dira ce qui doit rester caché ? S'agissant du corps féminin, qui pris en son entier est le Phallus lui-même, on peut répondre par le maximum ou par le minimum de dissimulation, sans satisfaire jamais à ce qui est demandé.

Car aujourd'hui, dans le climat délétère d'un simulacre de guerre de religion, d'où toute religion véritable est absente, il faut convenir que la mort de Dieu est symétriquement lisible dans la brièveté transparente des robes occidentales, épiphanie des zones érogènes, et dans les épais voiles noirs où ne brillent plus que les yeux. Sujet obscur, dans tous les cas, mais dont le réel, isolable sans recours, est bel et bien que le Dieu vivant est mort.

Il ne s'ensuit pas, je l'ai dit, que le Dieu de la métaphysique le soit. Sur ce point, il faut commencer par ce que je nommerai l'aporie de Heidegger. Comment se fait-il que le penseur qui détermine la métaphysique comme ontothéologie, occultation de la question de l'être par celle de l'étant suprême, en vienne à dire, dans sa déclaration testamentaire, que seul un dieu peut nous sauver ? Ce n'est évidemment possible que si, une fois encore, le mot « dieu » fonctionne dans l'équivoque. Le Dieu qui seul peut nous sauver n'est pas le Dieu-Principe qui concentre l'oubli de l'être dans la métaphysique occidentale. On conviendra tout autant que ce ne peut être le Dieu vivant des religions, dont, avec Nietzsche et quoique d'une façon retorse, Heidegger entérine la mort. Il est donc requis qu'outre le Dieu historiquement mort des religions, et le Dieu à déconstruire de la métaphysique, dieu qui au demeurant peut prendre, dans l'humanisme postcartésien, le nom de l'homme, il faut, donc, que se propose à la pensée un troisième dieu, ou un principe divin d'un autre ordre.

Ce dieu, ou ces dieux, ou ce principe divin, existent en effet. Ils sont une création du romantisme, et singulièrement de Hölderlin. C'est pourquoi je le nommerai le Dieu des poètes. Il n'est ni le sujet vivant de la religion, quoiqu'il s'agisse en effet de vivre auprès de lui, ni non plus le

Principe de la métaphysique, quoiqu'il s'agisse de trouver auprès de lui le sens fuyant de la Totalité. Il est ce à partir de quoi il y a pour le poète l'enchantement du monde, et dont la perte expose au désœuvrement. De ce Dieu, on ne peut dire ni qu'il est mort, ni qu'il est vivant, ni qu'il se puisse déconstruire comme un concept fatigué, saturé ou sédimenté. L'expression poétique centrale le concernant est celle-ci : ce Dieu s'est *retiré*, laissant le monde en proie au désenchantement. La question du poème est alors celle d'un retrait des dieux, et elle ne coïncide ni avec la question philosophique ni avec la question religieuse.

La tâche du poète, ou, comme le dit Hölderlin, son courage, est à la fois de porter dans la langue la pensée du Dieu qui s'est retiré et de concevoir le problème de son retour comme une incise ouverte dans ce dont la pensée est capable.

Essentiellement, le rapport au Dieu poétique n'est pas de l'ordre du deuil, comme peut l'être le rapport obscur au Dieu mort. Il n'est pas non plus de l'ordre de la critique, ou de la défection conceptuelle de la totalité, comme peut l'être le rapport philosophique au Dieu-Principe. C'est un rapport nostalgique au sens strict, soit ce qui envisage dans la mélancolie les chances d'un réenchantement du monde par l'improbable retour des dieux.

Nous pouvons dès lors penser l'aporie de Heidegger. S'il faut à la fois endurer la fin de l'onto-théologie, et cependant attendre le salut d'un événement divin, c'est que la déconstruction de la métaphysique et l'assentiment donné à la mort du Dieu chrétien maintiennent ouvertes les chances du Dieu du poème. C'est aussi pourquoi toute la pensée est suspendue, comme au geste qu'elle peut

promettre, à la dimension d'un retour. Car Heidegger, dans la tradition allemande, fait des dieux grecs l'emblème, ou la figure, du Dieu qui peut revenir.

J'appelle athéisme contemporain la rupture avec cette disposition. Il s'agit de ne plus confier au Dieu nostalgique du retour le solde conjoint de la mort du Dieu vivant, et de la déconstruction du Dieu métaphysique. Il s'agit, en somme d'en finir avec toute promesse.

Cet athéisme est devant nous, comme une tâche de la pensée. Car ce qui maintient encore aujourd'hui la puissance de la promesse, et le dispositif poético-politique du retour des dieux, ou du réenchantement du monde, est le motif consensuel de la finitude. Que notre exposition à l'être soit essentiellement finie, qu'il faille toujours revenir à notre être-mortel, est ce à partir de quoi nous n'endurons la mort du Dieu vivant qu'à soutenir, sous de multiples formes, l'indistincte promesse d'un sens retiré, mais dont la « venue en retour » n'est pas forclosée. Même l'univers subjectif de la politique est constamment investi par une résignation mélancolique dont le fond est la vague attente d'un retour du sens, ou d'un moindre non-sens. C'est ce dont trivialement se soutient qu'une politique unique puisse, aux échéances électorales, faire croire qu'elle sera différente, et se soustraira à son unicité. Jospin, de ce point de vue, est la forme délabrée du Dieu des poèmes.

Il est donc impératif, pour s'établir sereinement dans l'élément irréversible de la mort de Dieu, d'en finir avec le motif de la finitude, qui est comme la trace d'une survivance, dans le mouvement qui confie la relève du Dieu de la religion et du Dieu métaphysique au Dieu du poème.

Cette tâche concerne sans doute pour part le destin de la poésie elle-même. L'impératif du poème est aujourd'hui

de conquérir son propre athéisme, et donc de détruire de l'intérieur des puissances de la langue la phraséologie nostalgique, la posture de la promesse, ou la destination prophétique à l'Ouvert. Le poème n'a pas à être le gardien mélancolique de la finitude, ni la découpe d'une mystique du silence, ni l'occupation d'un improbable seuil. Qu'il se dévoue à l'enchantement de ce dont le monde, tel quel, est capable ; qu'il discerne au point même de l'impossible la surrection infinie des possibilités invisibles. Sans doute est-ce ce que Lacoue-Labarthe entend par le devenir prose du poème. Sans doute est-ce ce que la poésie de Caeiro, l'hétéronyme de Pessoa, telle que Judith Balso l'entend, nous propose à l'enseigne d'une métaphysique sans métaphysique. Caeiro qui déclare écrire, je le cite, « la prose de ses vers ». Caeiro qui, quant aux dieux, déclare qu'ils ne sont ni vivants ni morts, ce qui serait encore trop leur concéder en direction du *pathos*, mais que, paisiblement, entretenant avec nous une indifférence réciproque, ils dorment. Mais quoi qu'il en soit, c'est la poésie elle-même qui procédera, qui procède, depuis au moins le début du siècle, à la mise à mort de son propre Dieu.

En ce qui concerne la philosophie, la tâche est d'en finir avec le motif de la finitude, et son escorte herméneutique. Le point clef est sans doute de desceller l'infini de sa millénaire collusion avec l'un, et de le restituer, comme la mathématique nous y invite depuis Cantor, à la banalité de l'être-multiple. Car c'est selon une suture de l'infini et de l'un que se construit la supposée transcendance du Dieu métaphysique. Et c'est de cette suture que s'alimente, lors même que toute transcendance est abandonnée, la trace intrasubjective survivante qui nous arrime aux thèmes

appariés de la déréliction, de l'« être pour la mort », de l'horreur du réel et de la finitude.

C'est avec joie qu'il faut accueillir que le destin de toute situation soit l'infinie multiplicité des ensembles, qu'aucune profondeur ne puisse jamais s'y établir, que l'homogénéité du multiple l'emporte ontologiquement sur le jeu des intensités. Et que par conséquent, désancrés de toute finitude, nous habitons l'infini comme notre séjour absolument plat. Et qu'ainsi, lorsque, au hasard d'un événement, quelque vérité nous emporte selon l'infinité inachevable de son trajet, la recherche du sens soit pour nous réduite au seul chiffrage de cette infinité, ou à ce qu'un autre hétéronyme de Pessoa, Alvaro de Campos, appelait les mathématiques de l'être.

Notre temps est sans aucun doute celui de la disparition sans retour des dieux. Mais cette disparition relève de trois processus distincts, puisqu'il y a eu trois dieux capitaux, celui des religions, celui de la métaphysique, et celui de poètes.

Du Dieu des religions, il faut seulement déclarer la mort. Le problème, qui est en dernière instance politique, est de parer aux effets désastreux qu'entraîne toute subjectivation obscure de cette mort. La parade gît tout entière dans le détachement de la politique d'avec les arcanes du pouvoir d'État, et sa restitution séquentielle au subjectif pur de la prescription. Car, dès lors, l'autorité spectrale du Dieu mort, qui peut toujours s'attacher criminellement à des lambeaux surmoïques de l'État, reste, sur les consciences, sans emprise, et sans effet.

Du Dieu de la métaphysique, il faut achever le parcours par une pensée de l'infini qui en dissémine la ressource sur l'étendue entière des multiplicités quelconques.

Du Dieu de la poésie, il faut que le poème désencombre la langue, en y césurant le dispositif de la perte et du retour. Car nous n'avons rien perdu, et rien ne revient. La chance d'une vérité est supplémentation et quelque chose, alors, survient. Mais survient ici, sans profondeur, et sans ailleurs.

Engagés dans la triple destitution des dieux, nous pouvons déjà dire, nous, habitants du séjour infini de la Terre, que tout est ici, toujours ici, et que la ressource de la pensée est dans la platitude égalitaire fermement avertie, fermement déclarée, de ce qui nous advient, ici. Ici est le lieu du devenir des vérités. Ici nous sommes infinis. Ici rien ne nous est promis, que de pouvoir être fidèles à ce qui nous advient.

C'est cet « ici » qu'un poète, né si loin de nous dans la langue qu'il nous est plus proche qu'aucun autre, le poète tchouvache Aïgui, célèbre dans un chant à la gloire de ce qui d'ici est insubstituable, et sans garantie divine, chant qui s'appelle, précisément, « Ici ». Chant où l'on entendra que l'ici se gagne quand on renonce à chercher où que ce soit, et sous quelque nom que ce soit, l'ombre du Dieu mort. Chant où même la mort de l'homme, configuration transitoire des infinités dispersives, peut s'envisager comme maintenance et accueil de ces infinités. Chant par lequel, dans la traduction de Léon Robel, j'achève ce prologue :

Ici tout se répond
 en une langue primordiale et haute
 comme répond une part de la vie
 à la part contiguë indestructible

ici aux extrémités
 frisées des branches du jardin apaisé

COURT TRAITÉ D'ONTOLOGIE TRANSITOIRE

nous ne cherchons pas les caillots affreux de la sève
qui ressemblent aux silhouettes affligées
étréignant un crucifié au soir du malheur

et nous ne connaissons pas de mot ou de signe
qui seraient plus hauts qu'un autre
c'est ici que nous vivons ici que nous sommes beaux

et c'est ici qu'en nous taisant nous troublons le réel
mais si nos adieux avec lui sont rudes
la vie y participe aussi
comme d'elle-même
une nouvelle à nous inaudible

et s'écartant de nous
comme le reflet d'un arbuste dans l'eau
elle restera tout à côté
pour ensuite occuper
notre place

pour que les espaces des hommes ne soient remplacés
que par les espaces de la vie
en tous temps.

On concevra tous les développements qui vont suivre,
si abstraits qu'ils puissent parfois paraître, comme une
méditation, dans l'éclaircie de la mort de Dieu, de ce qu'il
faut penser sous ce mot : « ici ».

La question de l'être aujourd'hui

On doit sans aucun doute à Heidegger d'avoir réordonné la philosophie à la question de l'être. On lui doit aussi d'avoir nommé l'époque de l'oubli de cette question, oubli dont l'histoire, amorcée dès Platon, *est* l'histoire de la philosophie elle-même.

Mais quel est, en définitive, pour Heidegger, le trait distinctif de la métaphysique ? De la métaphysique conçue comme histoire de l'être en son retrait ? Nous savons que le geste platonicien met l'ἀλήθεια sous le joug de l'ἰδέα : La découpe de l'Idée comme présence singulière du pensable établit l'étant comme prédominant sur le mouvement initial, ou inaugural, d'éclosion de l'être. Le non-voilement, la désoccultation se voient ainsi assignés à la fixation d'une présence ; mais le plus important sans doute est que cette fixation expose l'être de l'étant à la ressource d'un compte, d'un compte-pour-un. Ce par quoi « ce qui est » est ce qu'il est est aussi ce par quoi il est un. La norme du pensable est l'unification de l'étant singulier sous la puissance de l'un, et c'est cette norme, cette puissance normative de l'un, qui rature la venue à soi, ou rentrée en soi-même, de l'être comme φύσις. Le thème de la quiddité, comme détermination par l'unité de son *quid* de

l'être de l'étant, est ce qui scelle l'entrée de l'être dans la puissance normative proprement métaphysique. Ce qui destine l'être à la prééminence de l'étant.

Heidegger résume ainsi ce mouvement dans les notes qui ont pour titre « Projets pour l'histoire de l'être en tant que métaphysique », notes traduites à la fin du tome II du *Nietzsche* :

La prééminence de la quiddité amène la prééminence de l'étant même chaque fois dans ce qu'il est. La prééminence de l'étant fixe l'être en tant que *κοινόν* (commun) à partir de l'ἓν (l'un). Le caractère distinctif de la métaphysique est décidé. L'un en tant qu'unifiante unité devient normatif pour la détermination ultérieure de l'être.

Ainsi, c'est parce que l'un décide normativement de l'être que l'être est réduit au commun, à la généralité vide, et doit endurer la prééminence métaphysique de l'étant.

On peut donc définir ainsi la métaphysique : arraisonnement de l'être par l'un. Sa maxime synthétique la plus appropriée est celle de Leibniz, qui établit comme norme la réciprocité de l'être et de l'un : « Ce qui n'est pas *un* être n'est pas un *être*. »

Le point de départ de mon propos spéculatif pourrait alors se formuler ainsi : peut-on desceller l'un de l'être, rompre l'arraisonnement métaphysique de l'être par l'un, sans pour autant s'engager dans le destinal heideggerien, sans confier la pensée à la promesse infondée d'un retournement salvateur ? Car, chez Heidegger lui-même, la pensée de la métaphysique comme histoire de l'être est solidaire d'une annonce dont l'expression ultime est tout de même que « seul un dieu peut nous sauver ».

Peut-on sauver la pensée – ou même la pensée s'est-

elle en réalité depuis toujours sauvée, je veux dire : sauvée de la puissance normative de l'un – sans qu'il faille pour cela recourir à la prophétie du retour des dieux ?

Dans *L'Introduction à la métaphysique*, Heidegger déclare que « sur la Terre provient un obscurcissement du monde ». Et il fait la liste des événements essentiels de cet obscurcissement : « la fuite des dieux, la destruction de la Terre, la grégarisation de l'homme, la prépondérance du médiocre ». Tous ces thèmes sont cohérents avec la détermination de la métaphysique comme puissance normative exaspérée de l'un.

Mais si la pensée, comme philosophie, a depuis toujours, dans une scission originaire de sa disposition, organisé, en même temps que la puissance normative de l'un, le recours contre cette puissance, la soustraction à cette puissance, alors il faut dire : en même temps que depuis toujours provient un obscurcissement du monde provient aussi son éclaircissement. De telle sorte que la fuite des dieux est aussi le bénéfique congé qui leur est donné par les hommes ; que la destruction de la Terre est aussi son aménagement comme convenance à la pensée active ; que la grégarisation est aussi l'irruption égalitaire des masses sur la scène de l'histoire ; et que la prépondérance du médiocre est aussi l'éclat et la densité de ce que Mallarmé nommait l'action restreinte.

Mon problème est alors le suivant : comment la pensée peut-elle désigner en elle-même son effort de toujours pour soustraire l'être à l'emprise de l'un ? Comment s'approprier que sans doute il y a eu Parménide, mais qu'aussi bien il y a eu Démocrite, chez qui s'opère, par dissémination et recours au vide, l'écartement de l'un ? Comment faire jouer contre le destinal heideggerien ce qui de toute

évidence s'en excepte, comme la magnifique figure de Lucrèce, où la puissance du poème, loin de garder dans la détresse le recours à l'Ouvert, tente plutôt de soustraire la pensée à tout retour des dieux, et à l'établir dans la fermeté du multiple ? Lucrèce qui confronte directement la pensée à cette soustraction à l'un qu'est l'infinité inconsistante, celle que rien ne rassemble :

Telle est donc la nature du lieu, du gigantesque espace :
 S'ils glissaient pour toujours entraînés par le temps,
 Les éclairs n'en verraient jamais la distance réduite,
 Tout l'énorme réservoir des choses est ouvert
 En toutes directions.

Inventer une fidélité contemporaine à ce qui ne s'est jamais plié à la contrainte historique de l'onto-théologie, à la puissance arraisonnable de l'un, tel fut et demeure mon motif.

La décision initiale est alors de tenir que ce qui, de l'être, est pensable se tient dans la forme du multiple radical, du multiple qui n'est pas sous la puissance de l'un. De ce que j'ai appelé, dans *L'Être et l'Événement*, le multiple sans-un.

Mais tenir ce principe engage des réquisits d'une grande complexité.

– Tout d'abord, la multiplicité pure, ou multiplicité déployant la ressource illimitée de l'être comme soustraction à la puissance de l'un, ne peut par elle-même consister. En effet, il nous faut assumer, comme Lucrèce, que le déploiement-multiple n'est pas contraint par l'immanence d'une limite. Car il n'est que trop évident qu'une telle contrainte avère la puissance de l'un comme fondement du multiple lui-même.

Il faut donc poser que la multiplicité comme exposition de l'être au pensable n'est pas dans la figure d'une délimitation consistante. Ou encore : l'ontologie, si elle existe, doit être la théorie des multiplicités inconsistantes en tant que telles. Ce qui veut aussi dire : ce qui vient à la pensée de l'ontologie est le multiple, sans autre prédicat que sa multiplicité. Sans autre concept que lui-même, et sans rien qui garantisse sa consistance.

– Plus radicalement encore, une science de l'être en tant qu'être réellement soustractive doit avérer de l'intérieur d'elle-même l'impuissance de l'un. Le sans-un du multiple ne peut s'accommoder d'une simple réfutation extérieure. C'est dans la composition inconsistante du multiple lui-même que s'indique la déprise de l'un.

Ce point a été saisi, dans sa difficulté subsistante, par Platon, dans le *Parménide*, lorsqu'il étudie les conséquences de l'hypothèse : l'un n'est pas. Cette hypothèse, au regard de la détermination par Heidegger du caractère distinctif de la métaphysique, est spécialement intéressante. Or, que dit Platon ? D'abord que, si l'un n'est pas, il s'ensuit que l'altérité immanente du multiple devient différenciation de soi à soi sans point d'arrêt. C'est l'étonnante formule : τὰ ἄλλα ἕτερα ἐστίν, que l'on pourrait traduire : les autres sont Autres, avec une minuscule au premier autre et une majuscule, que je dirai lacanienne, au second : de ce que l'un n'est pas résulte que l'autre est Autre en tant que multiplicité absolument pure, intégrale dissémination de soi. C'est là le motif de la multiplicité inconsistante.

Ensuite Platon va montrer que cette inconsistance dissout l'un jusqu'à la racine de toute puissance supposée, fût-ce même la puissance de son retrait, ou de son inexis-

tence : toute exposition apparente de l'un le résout aussitôt en multiplicité infinie. Je cite :

A qui pense dans la proximité et l'acuité, chaque un apparaît comme multiplicité sans limites, dès lors que l'un, n'étant pas, lui fait défaut.

Qu'est-ce à dire, sinon ceci : soustrait à l'emprise métaphysique de l'un, le multiple ne peut pas s'exposer au pensable comme multiple composé d'uns ? Il faut poser que le multiple n'est jamais composé que de multiples. Tout multiple est un multiple de multiples.

Pour autant qu'un multiple (un étant) *n'est pas* multiple de multiples, il faut cependant tenir la soustraction jusqu'au bout. On ne concédera pas qu'un tel multiple soit l'un, ou même composé d'uns. Il sera alors, inévitablement, multiple de rien.

Le soustractif, c'est aussi cela : plutôt que de concéder qu'au défaut du multiple il y a l'un, affirmer qu'au défaut du multiple il n'y a rien. En quoi évidemment nous retrouvons Lucrèce. Lucrèce en effet exclut qu'entre les compositions multiples d'atomes et le vide on puisse assigner l'un à quelque troisième principe :

En plus du vide et des corps, il ne demeure
 Au nombre des choses aucune autre nature
 Qui tombe jamais sous nos sens ou qu'un esprit
 Parvienne à découvrir par le raisonnement.

C'est du reste ce qui organise sa critique des cosmologies à principe unitaire, comme celle du Feu d'Héraclite. Lucrèce voit bien que se soustraire à la crainte des dieux exige qu'en deçà du multiple il n'y ait rien. Et qu'au-delà du multiple il n'y ait encore que le multiple.

– Enfin, une troisième conséquence de l'engagement soustractif est d'exclure que, du multiple, il puisse y avoir une *définition*. Sur ce point, la discipline heideggerienne nous aide : le mode proprement socratique de découpe de l'Idée est la saisie d'une définition. La voie de la définition s'oppose à l'impératif du poème justement en ceci qu'elle établit dans la langue même la puissance normative de l'un : ceci sera pensé dans son être pour autant que découpé, ou isolé, par la ressource dialectique de la définition. La définition est le mode langagier d'établissement de la prééminence de l'étant.

Si on prétend accéder à l'exposition-multiple de l'être du biais d'une définition, ou par la voie dialectique des délimitations successives, on est en fait originairement établi dans la puissance métaphysique de l'un.

La pensée du multiple sans un, ou multiple inconsistant, se voit donc barrer la route de la définition.

L'ontologie est dans la passe difficile d'avoir à exposer la pensabilité du multiple pur sans jamais pouvoir dire à quelles conditions un multiple se laisse reconnaître comme tel. Il n'est pas même possible d'explicitier ce devoir négatif. On ne peut pas dire, par exemple : la pensée est dévouée au multiple, et à rien d'autre que la multiplicité intrinsèque du multiple. Car cette pensée entrerait déjà dans ce que Heidegger nomme le procès de limitation de l'être, par le recours à une norme délimitante. Et l'un ferait retour.

Il n'est donc ni possible de définir le multiple ni possible d'explicitier cette absence de définition. En vérité, la pensée du multiple pur doit être telle que le nom « multiplicité » ne soit nulle part mentionné, ni pour dire, selon l'un, ce qu'il désigne, ni pour dire, toujours selon l'un, ce qu'il est impuissant à désigner.

Mais qu'est-ce qu'une pensée qui ne définit jamais ce qu'elle pense ? Qui donc ne l'expose jamais comme objet ? Une pensée qui même s'interdit de recourir, dans l'écriture qui l'enchaîne au pensable, à quelque nom que ce soit de ce pensable ? C'est, évidemment, une pensée *axiomatique*. Une pensée axiomatique saisit la disposition de termes non définis. Elle ne rencontre jamais ni une définition de ces termes ni une explicitation praticable de ce qui n'est pas eux. Les énoncés primordiaux d'une telle pensée exposent le pensable sans le thématiser. Sans doute le ou les termes primitifs sont-ils inscrits. Mais ils le sont, non pas au sens d'une nomination dont il faudrait représenter le référent, mais au sens d'une série de dispositions, où le terme n'est que dans le jeu réglé de ses connexions fondatrices.

L'exigence la plus intime d'une ontologie soustractive est que sa présentation explicite soit dans la forme, non de la définition dialectique, mais de l'axiome, lequel prescrit sans nommer.

C'est à partir de cette exigence qu'il faut réinterpréter le fameux passage de la *République* où Platon oppose la dialectique aux mathématiques.

Relisons le résumé que Glaucon, un des interlocuteurs de Socrate, donne de la pensée du maître sur ce point :

Le théoriser quant à l'être et à l'intelligible tel qu'il se soutient de la science (ἐπιστήμη) du dialectiser est plus clair que celui qui se soutient de ce qu'on appelle les sciences (τέχνη). Certes, ceux qui théorisent selon ces sciences, lesquelles ont pour principe des hypothèses, sont contraints de procéder discursivement et non empiriquement. Mais leur intuitionner restant suspendu aux hypothèses et ne s'ouvrant nul accès au principe, ils ne

te paraissent pas avoir l'intellection de ce qu'ils théorisent, qui cependant, dans la lumière du principe, relève de l'intelligibilité de l'étant. Il me semble que tu appelles discursive (διάνοια) la procédure des géomètres et de leurs semblables, mais non point intellection, en tant que cette discursivité s'établit entre (μεταξύ) l'opinion (δόξα) et l'intellect (νοῦς).

Il est parfaitement clair que, pour Platon, la mathématique a précisément pour défaut l'axiome. Pourquoi ? Parce que l'axiome reste en extériorité au pensable. Les géomètres sont contraints de procéder discursivement, parce que, justement, ils n'entrent pas dans la puissance normative de l'un, laquelle a nom *principe*. Et cette contrainte atteste leur extériorité à la norme principielle du pensable. L'axiome est, pour Platon encore, chargé d'une obscure violence, qui tient à ce qu'il ne s'approprie pas la norme dialectique et définitionnelle de l'un. Dans l'axiome et la mathématique, il y a certes la pensée, mais non pas encore la liberté de la pensée, laquelle s'ordonne au paradigme, à la norme, à l'un.

Ma conclusion est évidemment, sur ce point, l'inverse de celle de Platon. Ce qui fait la valeur de l'axiome – de la disposition axiomatique –, c'est précisément qu'il demeure soustrait à la puissance normative de l'un. Et la contrainte qu'il enveloppe, je n'y vois pas, comme Platon, la marque d'une insuffisance de l'éclaircie unifiante et fondatrice. J'y vois la nécessité du geste soustractif lui-même, soit le mouvement par lequel la pensée s'arrache, au prix, en effet, de l'inexplicite, ou de l'impuissance des nominations, à tout ce qui la reliait encore au commun, ou à la généralité, dont se soutient sa propre tentation métaphysique. Et c'est dans cet arrachement que je lis la liberté de la

pensée au regard de ce qui est sa contrainte destinale, et qu'on peut bien appeler le penchant métaphysique.

Disons que, vouée à la disposition axiomatique, l'ontologie, ou pensée du multiple pur inconsistant, ne peut s'assurer d'aucun principe. Et que, inversement, toute remontée au principe est ce par quoi le multiple cesse d'être exposé selon la seule immanence de sa multiplicité.

Nous voici donc en possession de cinq conditions pour toute ontologie du multiple comme défection de la puissance de l'un ; ou pour toute ontologie fidèle à ce qui, depuis toujours, dans la philosophie, a combattu sa propre tendance métaphysique.

1. L'ontologie est pensée de la multiplicité inconsistante, soit réduite, sans unification immanente, au seul prédicat de sa multiplicité.

2. Le multiple est radicalement sans-un, en ceci qu'il n'est lui-même composé que de multiples. Ce qu'il y a, ou l'exposition au pensable de ce qu'il y a dans la seule exigence du « il y a », ce sont des multiples de multiples.

3. Pour autant qu'aucune limite immanente en provenance de l'un ne détermine la multiplicité comme telle, il n'y a aucun principe originel de finitude. Le multiple peut donc être pensé comme in-fini. Ou même : l'infinité est un autre nom de la multiplicité comme telle. Et comme aucun principe n'enchaîne non plus l'infini à l'un, il faut soutenir qu'il y a une infinité d'infinis, une dissémination infinie des multiplicités infinies.

4. Pour autant qu'un multiple est pensable comme n'étant pas multiple de multiples, on ne concédera pas qu'il faille ici réintroduire l'un. On dira qu'il est multiple de rien. Et le rien ne sera pas, non plus que les multiples, doté d'un principe de consistance.

5. La présentation ontologique effective est nécessairement axiomatique.

C'est en ce point qu'éclairés par la refondation cantorienne des mathématiques nous pouvons dire : l'ontologie n'est rien d'autre que la mathématique elle-même. Et ce, depuis son origine grecque, même si dans cette origine, et depuis, luttant à l'intérieur d'elle-même contre la tentation métaphysique, la mathématique n'est parvenue que difficilement, au prix de labeurs et de refontes pénibles, à s'assurer du libre jeu de ses propres conditions.

On peut dire qu'avec Cantor nous passons de l'ontologie restreinte, qui enchaîne encore le multiple au thème métaphysique de la représentation des objets, nombres et figures, à l'ontologie générale, qui fixe comme socle et destination à la mathématique l'appréhension pensante libre de la multiplicité comme telle. Laquelle cesse à tout jamais de contraindre le pensable à la dimension restreinte de l'objet.

Montrons comment la mathématique postcantorienne devient en quelque sorte égale à ses conditions.

1. L'ensemble, au sens de Cantor, n'a nulle autre essence que d'être une multiplicité ; sans détermination externe, puisque rien n'en limite l'appréhension au regard d'autre chose ; sans détermination interne, puisque ce dont il est la récollection multiple est indifférent.

2. Dans l'élaboration stabilisée par Zermelo et Fraenkel, il n'y a aucun autre terme primitif non défini, ou valeur possible pour les variables, que les ensembles. Ainsi, tout élément d'un ensemble est lui-même un ensemble. Ce qui accomplit l'idée que tout multiple est multiple de multiples, sans référence à des unités d'aucune sorte.

3. Cantor reconnaît pleinement, non seulement l'existence d'ensembles infinis, mais l'existence d'une infinité de tels ensembles. Cette infinité est elle-même absolument ouverte, ce qui est scellé par le point d'impossible, donc de réel, qui la rend inconsistante : savoir qu'il ne peut exister d'ensemble de tous les ensembles. Ce qui est en fait l'accomplissement de l'a-cosmisme de Lucrèce.

4. Il existe en effet un ensemble de rien, ou ensemble qui n'a nul multiple comme élément. C'est l'ensemble vide, lequel est une pure marque, dont on montre que se tissent tous les multiples de multiples. Ainsi s'accomplit l'équivalence de l'être et de la lettre, dès lors qu'on se soustrait à la puissance normative de l'un. Songeons, là encore, à la puissante anticipation de Lucrèce, au chant I, vers 910 et suivants :

Une petite transposition suffit aux atomes pour créer
Corps ignés ou ligneux. C'est comme avec les mots
Quand nous déplaçons quelque peu les lettres,
Nous distinguons expressément ligneux et ignés.

C'est dans cette instance de la lettre, pour reprendre l'expression de Lacan, instance ici pointée dans la marque du vide, que se déploie la pensée sans-un », ou sans métaphysique, de ce qui se laisse exposer mathématiquement comme figure immémoriale de l'être.

5. La théorie des ensembles n'est rien d'autre, quant au noyau de sa présentation, que le corps des axiomes de la théorie. Le mot « ensemble » n'y figure pas, encore bien moins la définition d'un tel mot. Par où s'avère que l'essence de la pensée du multiple pur ne requiert aucun principe dialectique ; et qu'en la matière la liberté du penser

qui s'accorde à l'être est dans la décision axiomatique, et non dans l'intuition d'une norme.

Et comme il a été par la suite établi que l'exposition cantorienne était moins une théorie particulière que le lieu même du pensable mathématique, le fameux « paradis » dont parlait Hilbert, une rétroaction générale nous autorise à dire ceci : c'est depuis son origine grecque que l'être insiste à s'inscrire dans les dispositions de la mathématique pure. C'est donc aussi depuis l'origine de la philosophie que la pensée se soustrait à la puissance normative de l'un. L'incise frappante de la mathématique dans la philosophie, de Platon à Husserl et Wittgenstein, doit se déchiffrer comme une condition singulière : celle qui expose la philosophie à l'épreuve d'une autre voie que celle de la subjugation de l'être par la puissance de l'un. La philosophie est donc, depuis toujours, sous sa condition mathématique, la scène d'une tentative disparate, ou scindée. Il est vrai qu'elle expose la catégorie de vérité à la puissance unifiante et métaphysique de l'un. Il est vrai aussi qu'elle expose à son tour cette puissance à la défection soustractive de la mathématique. Toute philosophie singulière est donc moins une effectuation du destin métaphysique qu'une tentative, sous condition mathématique, de s'y soustraire. La catégorie philosophique de vérité résulte simultanément d'une normativité héritière du geste platonicien et d'une saisie de la condition mathématique qui défait cette norme. Cela est du reste vrai chez Platon lui-même : la progressive pluralisation, ou mixité, dans le *Sophiste* ou le *Philèbe*, des idées suprêmes, comme la mise en impasse du thème de l'un dans le *Parménide* montrent que l'option entre définition et axiome, entre principe et décision, entre unification et dissémination, demeure indécise et mobile.

Plus généralement, quelles sont, si l'ontologie, ou le dicible de l'être en tant qu'être, est coextensif à la mathématique, les tâches de la philosophie ?

La première est sans doute, contre son propre vœu latent, de s'humilier devant la mathématique en y reconnaissant la pensée en acte de l'être pur, de l'être en tant qu'être.

Je dis : contre son vœu latent, car, dans son devenir réel, la philosophie, cédant sur ce point à l'injonction sophistique, n'a eu que trop tendance à prétendre que la mathématique, dont l'examen était certes nécessaire à sa propre existence, n'accédait pas au statut de pensée véritable. La philosophie est pour part responsable de la réduction de la mathématique au simple rang de calcul, ou de technique, image ruineuse à quoi la réduit l'opinion courante, avec la complicité aristocratique des mathématiciens, qui s'accommodent volontiers de ce que, de toute façon, le vulgaire n'entende rien à leur science.

Il revient à la philosophie, comme elle l'a très souvent tenté, en même temps qu'elle annulait cette tentative, de soutenir que la mathématique *est une pensée*.

La mathématique est une pensée

Cet énoncé n'a aucune évidence. Il a été maintes fois affirmé, d'abord par Platon, qui l'accompagne de toutes sortes de réserves, et maintes fois nié, en particulier par Wittgenstein. Il est sans doute soustrait à toute démonstration. Peut-être est-il le point d'impasse de la mathématisation elle-même, et donc le réel de la mathématique. Mais le réel se déclare plutôt qu'il ne se connaît.

L'obscurité de l'énoncé résulte de ce que semble s'imposer une conception intentionnelle de la pensée : toute pensée, dans cette conception, est pensée d'un objet, qui en détermine l'essence et le style. On pose alors que la mathématique est une pensée dans l'exacte mesure où existent des objets mathématiques, et l'investigation philosophique porte sur la nature et l'origine de ces objets. Or il est clair qu'une telle supposition est problématique : en quel sens les idéalités mathématiques peuvent-elles être déclarées existantes ? Et existantes dans la forme générique de l'objet ? Cette difficulté est examinée tout au long du livre M de la *Métaphysique* d'Aristote, à propos de ce qu'il nomme les μαθηματικά, les choses mathématiques, ou corrélats supposés de la science mathématique. La solution d'Aristote est à mon avis définitive, pour

autant qu'on aborde la question de la mathématique comme pensée du côté de l'objet ou de l'objectivité. Cette solution s'inscrit entre deux limites.

1. D'une part, il est exclu d'accorder l'être ou l'existence aux objets mathématiques au sens où cet être serait séparé, constituerait un domaine préexistant et autonome de la donation objective. La thèse ici critiquée est attribuée à Platon ; de fait, les réels descendants d'Aristote, c'est-à-dire les empiristes anglo-saxons modernes, appellent « platonisme » la supposition d'une existence séparée et suprasensible des idéalités mathématiques, et font valoir, contre cette supposition, que les objets mathématiques sont *construits*. Aristote dira alors : les μαθηματικά ne sont nullement des êtres séparés. Si c'était le cas, il devrait y en avoir une intuition intelligible originaire, que rien n'atteste. Ils ne peuvent donc servir à identifier la mathématique comme pensée singulière. Disons que, pour Aristote, aucune séparation ontologique ne peut garantir la séparation épistémologique ; en particulier, s'agissant de l'écart entre la physique, qui porte sur le sensible, et la mathématique, puisque : « Il est manifestement impossible que les choses mathématiques aient une existence séparée des êtres sensibles » (M, 2, 10).

2. Symétriquement, il est tout aussi impossible que les objets mathématiques soient immanents au sensible. Ce point est traité par Aristote dans le livre B. L'argument principal est que l'immanence d'idéalités indivisibles aux corps sensibles entraînerait l'indivisibilité de ces corps ; ou que l'immanence d'idéalités immobiles entraînerait l'immobilité des corps sensibles. Ce qui répugne à l'expérience. Le fond incontestable de cette thèse est que toute mathématicité immanente soit infecte l'objet mathéma-

tique de prédicats sensibles qui lui sont manifestement étrangers, comme la temporalité ou la corruptibilité, soit infecte les corps sensibles de prédicats intelligibles qui leur sont tout aussi étrangers, comme l'éternité ou la transparence conceptuelle.

Au regard du champ de l'expérience, l'objet mathématique n'est donc ni séparé ni inséparable. Il n'est ni transcendant ni immanent. La vérité est qu'il n'a pas d'être à proprement parler. Ou, plus précisément : l'objet mathématique n'existe nulle part *en acte*. Comme le dira Aristote, ou bien les μαθηματικά n'existent absolument pas, ou bien en tout cas ils n'existent pas d'une manière absolue. Disons que l'objectivité mathématique est un pseudo-être, suspendu entre l'acte pur séparé, dont le nom suprême est Dieu, et les substances sensibles, ou choses réellement existantes. La mathématique n'est ni physique ni métaphysique.

Mais alors, qu'est-ce qu'elle est ? Elle est, en réalité, une activation fictive, là où l'existence en acte fait défaut. L'objectivité mathématique existe en puissance dans le sensible, et y demeure dans la latence définitive de son acte. Ainsi, il est vrai qu'un homme détient en puissance l'un arithmétique, ou qu'un corps détient en puissance telle ou telle forme pure. Ce n'est pas que l'un arithmétique ou la sphère géométrique existent à part, ni qu'ils existent comme tels dans un homme ou une planète. C'est que la pensée peut activer l'un ou la sphère à partir de l'expérience d'un organisme ou d'un objet. Que veut dire activer ? Cela veut dire exactement : traiter comme existant en acte ce qui n'existe qu'en puissance. Traiter comme être un pseudo-être. Traiter comme séparé ce qui ne l'est pas. C'est la définition même d'Aristote : l'arithméticien

et le géomètre arrivent, dit-il, à d'excellents résultats « en posant comme séparé ce qui n'est pas séparé ».

Cette fiction a du reste comme conséquence que la norme des mathématiques ne saurait être le vrai, car le vrai ne se laisse pas rejoindre par une fiction. La norme des mathématiques est le beau. Car ce que sépare fictivement le mathématicien, c'est d'abord des relations d'ordre, des symétries, des simplicités conceptuelles transparentes. Or, remarque Aristote, « les formes les plus hautes du beau sont l'ordre, la symétrie, le défini ». Il en résulte que « le beau est l'objet principal des démonstrations mathématiques ».

On peut alors moderniser la conclusion définitive d'Aristote. Il suffit pour cela de se demander : qu'est-ce qui a puissance d'activer l'« être en puissance », ou : qu'est-ce qui a le pouvoir de séparer l'inséparable ? Il est, pour nous modernes, évident que c'est le langage. Comme le remarque Mallarmé dans une citation fameuse, si je dis « une fleur », je la sépare de tout bouquet. Si je dis « soit une sphère », je la sépare de tout objet sphérique. En ce point, mathème et poème sont indiscernables.

On peut alors récapituler la doctrine :

1. La mathématique est la quasi-pensée d'un pseudo-être.
2. Ce pseudo-être est distribué en quasi-objets (par exemple les nombres et les figures, mais aussi bien les structures algébriques, topologiques, etc.).
3. Ces quasi-objets ne sont dotés d'aucune espèce d'existence en acte, n'étant ni transcendants au sensible ni immanents au sensible.
4. Ils sont en fait des créations langagières extirpées fictivement des strates latentes, ou inactivables, ou non séparables, des objets réels.

5. La norme qui régit la fiction séparatrice est la beauté transparente des relations simples qu'elle construit.

6. La mathématique est donc ultimement une esthétique rigoureuse. Elle ne nous dit rien sur l'être-réel, mais elle fictionne à partir de lui une consistance intelligible dont la règle est explicite.

Et enfin :

7. Considérée comme pensée, la mathématique n'est pas pensée de sa pensée. En effet, installée dans sa fiction, *elle ne peut qu'y croire*. C'est un point sur lequel Lacan insistait à juste titre : le mathématicien est d'abord celui qui croit « dur comme fer » aux mathématiques. La philosophie spontanée du mathématicien est le platonisme, parce que, son acte étant de séparer l'inséparable, il tire de cette activation fictive le spectacle idéal de son résultat. Tout se passe pour lui comme si les objets mathématiques existaient en acte. Plus profondément : la pensée mathématique, comme toute fiction, est un acte. Elle ne peut être que cela, puisqu'il n'y a rien à contempler. Comme le dit Aristote dans une formule très ramassée, dans le cas des mathématiques, ἡ νόησις ἐνέργεια, l'intellect est acte. En mathématiques, *l'acte qui manque aux objets fait retour du côté du sujet*.

Pris dans l'acte d'activation fictive qu'est sa propre pensée, le mathématicien en méconnaît la structure. C'est aussi pourquoi la dimension esthétique est dissimulée sous une prétention cognitive. Le beau est la cause véritable de l'activité mathématique, mais cette cause est, dans le discours mathématique, une cause absente. Elle n'est repérable que par ses effets : « Ce n'est pas une raison parce que les sciences mathématiques ne nomment pas le beau qu'elles n'en traitent pas, car elles en mon-

trent les effets et les rapports. » Il revient au philosophe de nommer la cause réelle de l'acte mathématique, et donc de penser la pensée mathématique selon sa véritable destination.

Cette conception est à mon avis aujourd'hui encore dominante, comme il apparaît à quatre symptômes majeurs :

a) La critique de ce qui est supposé sous le nom de « platonisme » est à peu près consensuelle dans toutes les conceptions contemporaines de la mathématique. De même qu'on y repère les raisons pour lesquelles les mathématiciens sont des platoniciens spontanés, ou « naïfs ».

b) Le caractère construit et langagier des entités ou structures mathématiques est presque universellement admis.

c) Si même l'esthétique n'est pas toujours convoquée comme telle, beaucoup de thèmes courants y sont homogènes. Ainsi, l'absentement de la catégorie de vérité ; la tendance au relativisme (il y aurait plusieurs mathématiques différentes, et en définitive ce serait affaire de goût) ; et enfin l'approche logique des architectures mathématiques, qui les traite comme de grandes formes dont le protocole de construction serait décisif, et dont le référent, ou l'être propre, soit la détermination en pensée de *ce qui* est pensé, reste inassignable. Conformément à l'orientation d'Aristote, qui reconnaît expressément aux mathématiques une suréminence formelle, ce qu'il appelle une antériorité logique, mais cela pour mieux leur dénier l'antériorité substantielle, ou ontologique. Car, dit-il : « L'antériorité substantielle est le partage des êtres qui, séparés, l'emportent par la faculté de l'existence séparée. » La séparation purement fictive de l'objet mathématique est donc, en dignité ontologique, inférieure à la séparation

réelle des choses. *A contrario*, la transparence logique des mathématiques est esthétiquement supérieure à la substantialité séparée des choses. Ce qui est intégralement reproduit aujourd'hui dans la distinction canonique, elle-même intralangagière, entre les sciences formelles et les sciences empiriques.

d) L'incontestable suprématie, aujourd'hui, de la vision constructiviste, voire intuitionniste, sur la vision formaliste et unifiée du fondement, comme sur l'évidence de la logique classique. Le grand édifice entrepris par Bourbaki était dans une esthétique globale qu'on pourrait dire arborescente. Sur le solide tronc de la logique et d'une théorie homogène des ensembles, poussaient les branches symétriques de l'algèbre et de la topologie, qui se recroisaient en hauteur jusqu'aux structures « concrètes » les plus fines, lesquelles composaient une disposition ramifiée du feuillage. Aujourd'hui, on part plutôt de concrétions déjà complexes, et il s'agit de les plier ou de les déplier selon leur singularité, de trouver le principe de leur déconstruction-reconstruction, sans se soucier d'un plan d'ensemble ou d'un fondement décidé. L'axiomatique est délaissée au profit d'une appréhension mouvante des complexités et des corrélations surprenantes. Le rhizome de Deleuze l'emporte sur l'arbre de Descartes. L'hétérogène donne plus à penser que l'homogène. Une logique intuitionniste ou modale est plus appropriée à cette orientation descriptive que ne l'est la raideur, excluant le tiers, de la logique classique.

La question est donc : quant à la mathématique comme pensée, sommes-nous voués à une version langagière de l'aristotélisme ?

Ce n'est pas ma conviction. L'injonction de la mathématique contemporaine me semble être bien plutôt de rele-

ver le platonisme, et d'abord d'en faire comprendre le véritable ressort, entièrement occulté par l'exégèse d'Aristote.

Cependant, au point où nous en sommes, je n'emprunterai pas directement la voie de ce qu'on pourrait appeler la rectification platonicienne. La question dont je voudrais esquisser le traitement est limitée. Puisqu'il s'agit en définitive, posant que la mathématique est une pensée, d'en venir à la pensée de cette pensée; il est pertinent de pointer les moments où la mathématique semble convoquée à se penser elle-même, à dire ce qu'elle est. Ces moments, on le sait, reçoivent le nom conventionnel de « crises », voire de « crises des fondements ».

Ainsi de la crise des irrationnels dans la mathématique dite pythagoricienne, ou de la crise liée aux « paradoxes » de la théorie des ensembles à la fin du siècle dernier, puis aux divers théorèmes de limitation des formalismes découverts dans les années trente. Il y a eu aussi une crise autour du maniement anarchique des infiniment petits au début du XVIII^e siècle, et une autre relative à la géométrie, avec la découverte du caractère indécidable du postulat d'Euclide sur les parallèles.

On a discuté la question de savoir si ces crises étaient intérieures à la mathématique, ou plutôt strictement philosophiques, en important dans le débat entre mathématiciens des options de pensée liées à l'existence de ce que Louis Althusser appelait la « philosophie spontanée des savants ». Althusser soutenait qu'il n'y avait dans les sciences aucune espèce de crise. Il y avait certes des discontinuités, de brusques remaniements qualitatifs. Ces moments étaient de progrès et de création, nullement d'impasse ou de crise. Mais, à l'occasion de ces ruptures, s'engageaient inéluctablement, y compris dans les milieux scientifiques concernés,

des luttes de tendances philosophiques, dont l'enjeu était en réalité de redisposer la façon dont les courants philosophiques se servent des sciences pour leurs fins propres, lesquelles, en dernier ressort, sont politiques.

Nous partirons du constat suivant : il y a des moments singuliers où la mathématique semble requise, au regard de ses propres buts, de penser sa pensée. En quoi consiste cette opération ? Tout se joue en fait autour de quelques énoncés sur lesquels la pensée mathématique bute, comme s'ils étaient dans son propre champ la signature de l'impossible.

Ces énoncés sont clairement de trois types :

– Soit il s'agit d'une contradiction formelle, tirée déductivement d'un ensemble de présupposés dont cependant l'évidence et la cohésion semblaient indubitables. C'est la butée sur le paradoxe. Ainsi de la théorie formelle des classes, dans le style de Frege, qui achoppe sur le paradoxe de Russell. L'évidence ici contrainte à l'impossible est celle qui assigne à une propriété quelconque l'ensemble des termes qui possèdent cette propriété. Rien de plus clair que cette doctrine de l'extension d'un concept ; et cependant, comme une épreuve réelle, vient le cas qui affecte cette évidence d'une inconsistance intrinsèque.

– Le deuxième cas est celui où une théorie établie se voit, en un point, diagonalisée par une exception, ou un excès, qui contraint à ne tenir cette théorie, qu'on croyait absolument générale, que pour régionale, voire tout à fait particulière ou restreinte. Ainsi de la démonstration de ce que la diagonale d'un carré est incommensurable à son côté, si on entend par mesure un nombre rationnel. L'évidence de l'assignation à tout rapport saisissable d'une paire de nombres entiers assurait pour les pythagoriciens la réciprocité de l'être et du nombre. Elle est ruinée

démonstrativement par un rapport géométrique en excès sur toute paire de nombres entiers qu'on prétendrait lui assigner comme mesure. Il faut donc repenser la pensée où se déployait la numéricité essentielle de l'être, et donc repenser la pensée mathématique comme telle.

— Enfin, le troisième cas est celui où un énoncé inaperçu est isolé comme condition de résultats tenus pour certains, alors que, pris en lui-même, cet énoncé semble insupportable au regard des normes partagées quant aux constructions de la pensée mathématique. Ainsi de l'axiome du choix. Les grands analystes français de la fin du siècle dernier en faisaient implicitement usage dans leurs propres démonstrations ; mais son explicitation formelle leur parut excéder absolument ce qu'ils acceptaient quant au maniement de l'infini ; et surtout, ils y virent une transgression illégitime de la vision constructive qu'ils se faisaient des opérations de la pensée mathématicienne. L'axiome du choix revient en effet à admettre un ensemble infini absolument indéterminé, dont l'existence est affirmée, alors qu'il est langagièrement indéfinissable et, dans la procédure, inconstructible.

On peut donc soutenir que la pensée mathématique revient sur elle-même sous la contrainte d'une butée réelle, ou du surgissement nécessaire, dans son champ, d'un point d'impossible. Cette butée est de l'ordre du paradoxe, qui fait venir l'inconsistance ; de la diagonale, qui fait venir l'excès ; ou du pointage d'un énoncé latent, qui fait venir l'indéfini et l'inconstructible.

Quelle est alors la nature de cette torsion sur elle-même de la mathématique, sous l'injonction de sa butée intérieure ?

Ce qui monte à la surface concerne ce qui, de l'ordre de la pensée mathématique, relève de l'acte, ou de la déci-

sion ; et dans le même mouvement, il faut prendre position, puisqu'on est, si je puis dire, au pied de l'acte, sur la norme de la décision qu'il accomplit.

Or, dans tous les cas, dans cette obligation de décider, c'est de l'être qu'il s'agit ; ou du mode sur lequel la mathématique assume pour son propre compte l'énoncé de Parménide : « Le même, lui, est à la fois penser et être. »

Reprenons nos exemples. Pour les Grecs, sous l'injonction de l'incommensurable réel, c'est à la décision d'un autre nouage de l'être et du nombre, du géométrique et de l'arithmétique, que la pensée est astreinte, décision dont le nom propre est Eudoxe. Face au paradoxe de Russell, c'est à une restriction des pouvoirs de la langue sur la détermination du multiple pur qu'il faut se résoudre, décision dont le nom propre est Zermelo. Et quant à l'axiome du choix, c'est à une abrupte décision sur l'infini actuel indéterminé qu'il appelle la pensée, décision qui du reste divise durablement les mathématiciens.

Dans tous les cas, il s'agit de décider en quel sens, et selon la disposition immanente de quelles limites, la pensée mathématique est coextensive à l'être dont sa consistance se soutient.

Nous dirons donc qu'au moment où la mathématique bute sur le paradoxe et l'inconsistance, la diagonale et l'excès, ou encore sur une condition indéfinie, elle en vient à penser ce qui, dans sa pensée, est de l'ordre d'une décision ontologique. Il s'agit proprement d'un acte, qui engage durablement le réel d'être dont elle assumera d'établir les connexions et les configurations. Mais, confrontée ainsi à sa dimension décisive, la mathématique ne peut qu'être en proie à la question de sa norme, et plus particulièrement : de la norme de ce que la pensée

est en état de soutenir comme assertion d'existence. Faut-il faire venir à l'existence des nombres dont le principe n'est plus la composition d'unités ? Faut-il admettre qu'existent des ensembles infinis actuels non dénombrables ? Dans quelles conditions peut-on garantir qu'un concept bien formé admet une extension identifiable ? Comment se nouent l'assertion d'existence et le protocole de construction ? Peut-on admettre qu'existe une configuration intelligible dont il soit impossible d'exhiber un seul cas ? On va trancher ces questions selon une norme immanente qui ne constitue pas la pensée, mais l'oriente.

Nous appellerons *orientation dans la pensée* ce qui règle dans cette pensée les assertions d'existence. Soit ce qui, formellement, autorise l'inscription d'un quantificateur existentiel en tête d'une formule qui fixe les propriétés qu'on suppose à une région d'être. Ou ce qui, ontologiquement, fixe l'univers de la présentation pure du pensable.

Une orientation dans la pensée s'étend non seulement aux assertions fondatrices, ou aux axiomes, mais aussi aux protocoles démonstratifs, dès que leur enjeu est existentiel. Admettra-t-on, par exemple, qu'on puisse affirmer une existence de cela seul que l'hypothèse d'inexistence conduit à une impasse logique ? C'est le ressort du raisonnement par l'absurde. L'admettre ou non relève, exemplairement, de l'orientation dans la pensée, classique si on l'admet, intuitionniste si on ne l'admet pas. La décision porte alors sur ce que la pensée détermine en elle-même comme voie d'accès à ce qu'elle déclare exister. L'acheminement vers l'existence oriente le cheminement discursif.

Il est à mon sens erroné de dire que deux orientations différentes prescrivent deux mathématiques différentes, soit deux pensées différentes. C'est à l'intérieur d'une

pensée unique que s'affrontent les orientations. Aucun mathématicien classique n'a jamais mis en doute la mathématicité reconnaissable de la mathématique intuitionniste. Dans tous les cas, il s'agit de l'identité foncière de la pensée et de l'être. Mais l'existence, qui est à la fois ce que la pensée déclare et ce dont l'être garantit la consistance, est prise selon des orientations différentes. C'est qu'on peut appeler existence ce à propos de quoi décision et rencontre, acte et découverte sont indiscernables. Les orientations dans la pensée visent de façon singulière les conditions de cette indiscernabilité.

On dira donc qu'il y a des moments où la mathématique, butant sur un énoncé qui atteste en un point la venue de l'impossible, se retourne sur les décisions qui l'orientent. Elle saisit alors sa propre pensée, non plus selon son unité démonstrative, mais selon la diversité immanente des orientations dans la pensée. La mathématique pense son unité comme intérieurement *exposée* à la multiplicité des orientations dans la pensée. Une « crise » de la mathématique est un moment où elle est astreinte à penser sa pensée *comme multiplicité immanente de sa propre unité*.

C'est en ce point, je crois, et en ce point seulement, que la mathématique, c'est-à-dire l'ontologie, fonctionne comme condition de la philosophie. Disons ceci : la mathématique se rapporte à sa propre pensée selon son orientation. Il revient à la philosophie de poursuivre ce geste, par une théorie générale des orientations dans la pensée. Que toute pensée ne puisse penser son unité que comme exposition à la multiplicité de ce qui l'oriente, c'est là ce dont la mathématique elle-même ne peut rendre compte, mais c'est aussi ce qu'elle manifeste exemplairement. Le rapport complet de la pensée mathé-

matique à sa propre pensée suppose que la philosophie, sous condition des mathématiques, traite la question : qu'est-ce qu'une orientation dans la pensée ? Et plus encore : qu'est-ce qui impose que l'identité de l'être et de la pensée s'effectue selon une multiplicité immanente d'orientations ? Pourquoi faut-il toujours décider quant à ce qui existe ? Car tout le point est que l'existence n'est nullement la donation première. L'existence est précisément l'être même, pour autant que la pensée le décide. Et cette décision oriente essentiellement la pensée.

Il faudrait donc disposer d'une théorie des orientations dans la pensée, comme territoire réel de ce qui peut activer la pensée de la mathématique comme pensée. J'ai, pour mon propre compte, proposé de ce point un traitement sommaire dans *L'Être et l'Événement*, et je ne peux ici revenir sur sa substructure technique. On y repère trois orientations majeures, identifiables simultanément dans les moments de crise de la mathématique, et dans les remaniements conceptuels de la philosophie. Ces orientations sont l'orientation constructiviste, l'orientation transcendante, l'orientation générique.

La première norme l'existence par des constructions explicites et, en définitive, subordonne le jugement d'existence à des protocoles langagiers finis et contrôlables. Disons que toute existence se soutient d'un algorithme, qui permet d'atteindre effectivement un cas de ce dont il s'agit.

La deuxième, la transcendante, norme l'existence par l'admission de ce qu'on peut appeler une surexistence, ou un point de bouclage hiérarchique qui dispose en deçà de lui-même l'univers de tout ce qui existe. Disons que, cette fois, toute existence s'inscrit dans une totalité qui lui assigne une place.

La troisième pose que l'existence est sans norme, sinon la consistance discursive. Elle privilégie les zones indéfinies, les multiples soustraits à toute recollection prédicative, les points d'excès et les donations soustractives. Disons que toute existence est prise dans une errance qui fait diagonale pour les montages supposés la surprendre.

Il est assez clair que ces trois orientations sont, métaphoriquement, de nature politique. Poser que l'existence doit se montrer selon un algorithme constructif, ou qu'elle est prédisposée dans un Tout, ou qu'elle est une singularité diagonale, cela oriente la pensée selon une acception chaque fois particulière de ce qui est, « ce qui est » étant ici pensé à partir de la décision d'existence. Soit ce qui est est ce dont il y a un cas ; soit ce qui est est une place dans un Tout ; soit ce qui est est ce qui se soustrait à ce qui est. On pourrait dire : politique des particularités empiriques, politique de la totalité transcendante, politique des singularités soustraites. Disons, pour faire court : les démocraties parlementaires, Staline, et, sans doute, ce qui se déclare un peu à tâtons aujourd'hui, une politique générique, une politique de l'existence comme soustraction à l'État, ou de ce qui existe seulement de n'être pas calculable.

Il est magnifique que ces trois orientations soient mathématiquement lisibles, à seulement s'en tenir à la théorie des ensembles. La doctrine des ensembles constructibles de Gödel donne une solide assise à la première, la théorie des grands cardinaux à la seconde, la théorie des ensembles génériques à la troisième.

Mais bien d'autres exemples plus récents nous montreraient comment toute avancée mathématique finit par exposer, dans l'unicité contingente de son mouvement, les trois orientations. Tout mouvement réel est aussitôt la

présentation, au point d'être qui y convoque la pensée, des trois orientations. Tout mouvement réel confronte la triplicité formelle des décisions d'existence.

On en retiendra ce point, qui est d'un grand secours dans toutes les situations concrètes : aucune querelle sérieuse entre dispositifs de pensée n'oppose des interprétations à propos d'une existence par tous reconnue. C'est l'inverse qui est vrai : c'est sur l'existence même que l'accord ne se fait pas, car c'est là ce qui fut décidé. Toute pensée est polémique. Mais il ne s'agit nullement d'un conflit des interprétations. Il s'agit d'un conflit des jugements d'existence. C'est pourquoi aucun conflit véritable dans la pensée n'admet de solution ; le consensus est l'ennemi de la pensée, car il prétend que nous partageons l'existence. Mais l'existence est justement, au plus intime de la pensée, l'impartageable.

La mathématique a cette vertu de ne présenter aucune interprétation. Le réel ne s'y montre pas selon le relief des interprétations disparates. Il s'y démontre comme dépourvu de sens. De là que, quand la mathématique se retourne sur sa propre pensée, c'est à nu qu'elle expose les conflits d'existence, et elle nous donne à penser que toute saisie de l'être suppose, quant à l'existence, une décision qui, sans garantie ni arbitrage, oriente décisivement la pensée.

L'éloge par Lautréamont des « mathématiques sévères » est bien ajusté. Ce qu'il y a de sévère n'est pas tant le formalisme, ou l'enchaînement démonstratif, que la mise à nu d'une maxime de pensée qu'on pourrait formuler ainsi : c'est quand tu décides ce qui existe que tu noues ta pensée à l'être. Mais tu es alors, inconscient de l'être, sous l'impératif d'une orientation.

L'événement comme trans-être

Si l'on assume que la mathématique est la pensée de l'être en tant qu'être, venant à sa propre pensée quand sont en jeu des décisions d'existence qu'une orientation prescrit, quel est le champ propre de la philosophie ?

Certes, nous avons vu qu'il lui revient d'identifier la vocation ontologique de la mathématique. Sauf dans les rares moments de « crise », la mathématique pense l'être, mais n'est pas pensée de la pensée qu'elle est. Disons même que, pour pouvoir historiquement se déployer comme pensée de l'être, et en raison de ce qu'il y avait là d'arrachement difficile à la puissance métaphysique de l'un, la mathématique a dû s'identifier tout autrement que comme une ontologie. Il appartient donc à la philosophie d'énoncer et de légitimer l'équation : mathématique = ontologie ; ce faisant, la philosophie se délivre elle-même de sa charge en apparence la plus haute : elle énonce qu'il ne lui appartient pas de penser l'être en tant qu'être. En fait, ce mouvement par lequel la philosophie, identifiant ses conditions, s'épure de ce qui ne lui revient pas, scande toute l'histoire de la philosophie. Elle s'est délivrée, ou déchargée, de la physique, de la cosmologie, de la politique, et de bien d'autres choses. Il importe qu'elle se

délivre de l'ontologie *stricto sensu*. Mais cette tâche est complexe, car elle implique une traversée réfléchie, et non épistémologique, de la mathématique réelle. Par exemple, dans *L'Être et l'Événement*, j'ai simultanément :

- examiné l'efficience ontologique des axiomes de la théorie des ensembles, à travers les catégories successives de différence, de vide, d'excès, d'infini, de nature, de décision, de vérité et de sujet ;

- montré comment et pourquoi la pensée ontologique s'effectue sans avoir à s'identifier ;

- et aussi, dans la vision non unifiée que je propose du destin de la philosophie, examiné les connexions philosophiques des interprétations axiomatiques : le *Parménide* de Platon sur l'un et la différence, Aristote sur le vide, Spinoza sur l'excès, Hegel sur l'infini, Pascal sur la décision, Rousseau sur l'être des vérités, etc.

Ce travail est à mon sens encore très largement ouvert. Comme l'ont montré en particulier, dès les années trente, les travaux d'Albert Lautman, tout fragment significatif et novateur de la mathématique réelle peut et doit susciter, en tant que condition vivante, son identification ontologique. Je l'ai pour ma part entrepris encore récemment à propos du statut du concept de nombre dans la version renouvelée qu'en a proposé Conway, et – nous y reviendrons –, à propos de la théorie des catégories et des *topoi*.

D'un autre côté, s'ouvre la vaste question de ce qui se soustrait à la détermination ontologique. La question de ce qui n'est pas l'être en tant qu'être. Car la loi soustractive est implacable : si l'ontologie réelle se dispose comme mathématique en éludant la norme de l'un, il faut aussi, sauf à rétablir globalement cette norme, qu'il y ait un point où le champ ontologique, donc mathématique, se

détotalise, ou reste en impasse. Ce point, je l'ai nommé *l'événement*. On peut donc aussi bien dire qu'outre l'identification, sans cesse à reprendre, de l'ontologie réelle la philosophie est aussi, et sans doute surtout, théorie générale de l'événement. C'est-à-dire théorie de ce qui se soustrait à la soustraction ontologique. Ou théorie de l'impossible propre des mathématiques.

On dira aussi que pour autant que la mathématique s'assure en pensée de l'être comme tel, la théorie de *l'événement* vise la détermination d'un trans-être.

Mais en ce point il y a un problème singulier, qui fait je crois, par exemple, la délimitation entre Deleuze et moi.

La question est en effet la suivante : admis que l'événement est ce dont on s'assure que tout n'est pas mathématisable, faut-il, ou non, en conclure que le multiple est intrinsèquement hétérogène ? Car penser que l'événement est point de rupture quant à l'être – ou ce que j'appelle la structure du trans-être – ne dispense pas de penser l'être de l'événement lui-même. L'être du trans-être. Cet être de l'événement requiert-il une théorie du multiple hétérogène à celle qui rend raison de l'être, en tant qu'être ? C'est à mon sens la position de Deleuze. Pour penser le pli événementiel, il faut une théorie originellement duplice des multiplicités, théorie héritière de Bergson. Les multiplicités extensives et numériques doivent être distinguées des multiplicités intensives ou qualitatives. Un événement est toujours l'écart de deux multiplicités hétérogènes. Ce qui arrive fait pli, si l'on peut dire, entre l'étalement extensif et le continu intensif.

Pour ma part, je maintiens au contraire que la multiplicité est axiomatiquement homogène. Il faut donc que je

rende raison de l'être de l'événement à la fois comme rupture de la loi des multiplicités étalées, et comme homogène à cette loi. Cela passe par une défection d'axiome : un événement n'est rien d'autre qu'un ensemble, ou un multiple, mais son surgir, sa supplémentation soustraient un des axiomes du multiple, nommément l'axiome de fondation.

Ce qui, pris au pied de la lettre, signifie qu'un événement est proprement un multiple in-fondé. C'est cette défection du fondement qui en fait un pur supplément hasardeux à la situation-multiple pour laquelle il est événement.

Cela étant, la question générale, débattue entre Deleuze et moi, du statut de l'événement au regard de l'ontologie du multiple, et de comment ne pas réintroduire la puissance de l'un au point où la loi du multiple entre en défaillance, est à mon avis la principale question de toute philosophie contemporaine. Elle est du reste préconstituée chez Heidegger dans le glissement de *Sein* à *Ereignis* ; ou, pour prendre une registration opposée, elle est aussi, chez Lacan, tout investie dans la pensée de l'acte analytique comme éclipse de la vérité entre un savoir supposé et un savoir transmissible, entre l'interprétation et le mathème. Mais c'est aussi un problème décisif pour Nietzsche : s'il s'agit de casser en deux l'histoire du monde, quel est dans l'affirmatif absolu de la vie le principe pensable d'une telle cassure ? Et c'est le problème central aussi bien pour Wittgenstein : comment l'acte nous ouvre-t-il un accès silencieux à l'« élément mystique », c'est-à-dire à l'éthique et à l'esthétique, si le sens est toujours captif d'une proposition ?

Dans tous les cas, la matrice latente du problème est la

suivante : si par « philosophie » il faut entendre à la fois la juridiction de l'un et la soustraction conditionnée à cette juridiction, comment la philosophie peut-elle se saisir de ce qui arrive ? De ce qui arrive dans la pensée ? Elle sera toujours partagée, la philosophie, entre la reconnaissance de l'événement comme venue surnuméraire de l'un et la pensée de son être comme simple extension du multiple. La vérité est-elle ce qui vient à l'être ou ce qui déploie l'être ? Nous restons en partage. Tout le point est de tenir aussi loin qu'il est possible, et sous les conditions les plus novatrices de la pensée, qu'en tout cas la vérité elle-même n'est qu'une multiplicité. Au double sens de sa venue (une vérité fait advenir un multiple typique, une singularité générique) et de son être (il n'y a pas *la* vérité, il n'y a que des vérités, disparates et intotalisables).

Ce qui exige un premier geste radical, à quoi se reconnaît la philosophie moderne : soustraire l'examen des vérités à la simple forme du jugement. Ce qui veut toujours dire : décider une ontologie des multiplicités. Rester fidèles, par conséquent, à Lucrèce, se dire que tout instant est celui où

De toutes parts s'ouvre un espace infini,
Quand les atomes en nombre innombrable et sans borne
Voltigent en tout sens d'un mouvement éternel.

Mais Deleuze n'était-il pas lui aussi, en dépit de ses inflexions stoïciennes, un fidèle de Lucrèce ? J'aimerais revenir sur ce qui lui a fait choisir, contre, tout de même, la mathématicité ontologique, le mot « vie » comme nom principal de l'être.

L'ontologie vitaliste de Deleuze

L'injonction majeure de l'ontologie deleuzienne se dit : que l'être ne soit plié à aucune catégorie, à aucune disposition fixe de son partage immanent. L'être est univoque pour autant que les étants ne sont jamais répartis et classés par des analogies équivoques.

Demandons par exemple ce que c'est que l'être sexué, ou sexuel. Impossible d'en construire l'intuition si vous partez de l'identification de l'homme, ou du masculin ; mais pas plus si vous partez, fût-ce en exception ou en ébrèchement, de l'être féminin, de l'intériorité supposée d'une féminitude. Ce qu'il faut, c'est venir au point d'inflexion où s'enchevêtrent, dans une topologie bifurquante, le devenir-femme de l'homme et la territorialité masculine de la femme. L'homme n'est pensable que comme actualisation de sa virtualité féminine. Mieux encore : il n'est pensable qu'au point où il est inassignable à la masculinité ; parce que sa virtualité féminine est elle-même ligne de fuite d'une territorialité masculine. De sorte que nous pensons l'être sexuel quand nous sommes dans l'indiscernabilité entre un mouvement de féminisation et un suspens de masculinisation, qui échangent leurs énergies dans l'indiscernable.

On dira aussi bien : l'être sexuel, pensé selon son être, selon l'activation modale de son être, n'est pas sexué, il n'est même pas sexuel, si on entend par « sexuel » un répertoire de propriétés. Quel que soit ce répertoire, et même si on le complique à l'infini, l'être sexuel n'est intuitionnable qu'en ce milieu inassignable et indiscernable de toutes les propriétés qui les métamorphose les unes dans les autres.

Que l'être n'ait aucune propriété est une vieille thèse. Mais la rénovation par Deleuze de cette thèse est que l'être est la neutralisation active des propriétés par la virtualisation inséparable de leur séparation actuelle.

Que l'être soit l'impropriété est aussi une vieille thèse ; c'est exactement ce que Platon veut dire quand il affirme que le Bien, qui est le nom de l'être, n'est pas une idée. Car toute idée est l'être-actuel d'une propriété, et le Bien n'en indique aucune, étant ce à partir de quoi toute propriété, toute idée, vient à la puissance du partage qu'elle institue.

Mais Deleuze transforme le thème de l'impropriété de l'être. Car Deleuze pense que chez Platon l'impropriété trans-idéelle du Bien reste encore une propriété, la propriété transcendante de l'impropre par excellence. Comment penser que l'être est impropriété sans qu'ainsi on lui assigne une sorte de surpropriété transcendante ? Comment éviter que l'impropre ne soit à la fin que le propre de l'être ? Le chemin qu'il emprunte est ce qu'il nomme l'univocité, ou l'immanence. C'est la même chose. Deleuze m'a écrit un jour, en lettres majuscules : « immanence = univocité ». Mais de quoi s'agit-il ? Il s'agit que l'impropriété de l'être ne soit rien d'autre que la défection des propriétés par leur virtualisation ; et qu'inversement les propriétés de l'étant ne soient rien d'autre que le simulacre terminal

de leur actualisation. Alors, l'être est dépropriation du propre de la propriété, mais aussi appropriation de sa propre impropriété. Ce qui veut dire qu'il est le mouvement de deux mouvements, ou plutôt : le mouvement neutre du Tout, tel qu'en lui-même advient le partage des étants selon l'impartageable, ou l'indiscernable, du mouvement qui les disjoint.

C'est la raison fondamentale pour laquelle l'être mérite le nom de *vie*. Nous posons là une vraie question. Pourquoi l'être, comme univocité ou immanence, doit-il s'appeler « *vie* » ? Pourquoi l'être comme puissance est-il « puissante *vie* inorganique qui enserre le monde » ? Le nom de l'être est, en philosophie, une décision cruciale. Il récapitule la pensée. Même le nom « être », s'il est choisi comme nom de l'être, enveloppe une décision qui n'est nullement tautologique, comme on le voit chez Heidegger. Et bien sûr, tout nom de l'être décline ensuite les nominations qu'il induit. Ainsi pour Heidegger du mouvement tournant qui enveloppe et déplace *Sein*, *Dasein*, et, en bout de course, *Ereignis*. Ou pour mon propre compte de la série disjonctive qui passe de multiple à vide, de vide à infini, et, en bout de course, d'infini à événement.

Qu'est-ce qui chez Deleuze épingle la pensée de l'être à son nom nietzschéen, la *vie* ? Ceci, que l'être doit s'évaluer comme puissance, mais comme puissance impersonnelle, ou neutre.

Il est puissance, puisqu'il est rigoureusement coextensif à l'actualisation du virtuel et à la virtualisation de l'actuel ; ou encore à l'impropriation du propre, et à la appropriation de l'impropre. Ou encore à la disjonction déliante des étants multiples, et à la Relation, qui définit le Tout. Et que dans ce « et », dans cette conjonction, il faut pen-

ser l'écart mouvant comme mouvement de l'être même, lequel n'est ni virtualisation ni actualisation, mais le milieu indiscernable des deux, le mouvement des deux mouvements, l'éternité mobile où se nouent deux temps qui divergent.

Et c'est aussi bien la raison pour laquelle l'être est neutre. Car sa puissance est de métamorphoser en retour éternel du même ce qui se présente comme partage catégoriel, de se soustraire affirmativement aux disjonctions qu'il effectue sans relâche. L'être est modalisation par le milieu de ce qui semble être distribué. Aussi ne se laisse-t-il penser dans aucune distribution.

C'est le sens deleuzien profond de l'énoncé de Nietzsche : par-delà le bien et le mal. Le bien et le mal sont ici la projection morale, ou généalogique, de n'importe quel partage catégoriel. On pourrait dire, et Deleuze dit : par-delà l'un et le multiple, par-delà l'identité et la différence, par-delà le temps et l'éternité. Et surtout : par-delà le vrai et le faux. Mais « par-delà » ne signifie évidemment ni une synthèse ni un troisième terme transcendant. « Par-delà » veut dire : au milieu ; là où, dans l'échangeur en réseau rhizomatique de la virtualisation et de l'actualisation, l'être est ce qui active l'essentielle fausseté du vrai et virtualise la vérité du faux ; l'être est ce qui fait venir la secrète bonté, l'inférieure bonté du mal, et ce qui déploie le maléfice terrible du bien.

Et il sera encore pauvre et inexact de dire que la neutralité de l'être est de ne s'identifier ni au mal ni au bien ; ni au faux ni au vrai. Ce « ni ni » manque le « et et » de la métamorphose. Car l'être est le devenir-faux du vrai, le devenir-vrai du faux, et il est donc neutre d'être et vrai et faux.

Mais le « et et » est lui-même encore trop pauvre, il est encore beaucoup trop catégoriel.

Deleuze, nous le savons, haïssait la logique ; le tour-nant langagier et logicien de la philosophie au début de ce siècle était pour lui un grand malheur. Le puissant monde anglo-américain de Melville et de Whitehead mortifié par la rumination analytique était pour Deleuze un spectacle consternant.

La logique n'est jamais, depuis Aristote, que le chiffrage des catégories, le triomphe de la propriété contre l'impropriété. Il faudrait dégager de l'univocité deleuzienne une autre logique ; une logique où, au regard des distributions catégorielles, nous ne pouvons nous contenter des connexions usuelles. Le « et et », le « ou bien ou bien », le « ni ni » : tout cela exténue, dilapide, la puissante neutralité de l'être. Il faudrait penser une surimposition mouvante du *et*, du *ou* et du *ni*, parce qu'on pourrait alors dire : l'être est neutre, de ce que toute conjonction est une disjonction, et de ce que toute négation est une affirmation.

Ce connecteur de neutralité, ce « et-ou-ni », Deleuze l'a nommé *synthèse disjonctive*. Et il faut dire : l'être, comme puissance neutre, mérite le nom de « vie » parce qu'il est, en tant que relation, le « et-ou-ni », la synthèse disjonctive. Ou encore, aussi bien, l'analyse conjonctive, le « ou-et-ni ». La vie est en effet spécifiante et individuant, elle sépare et délie ; mais tout autant elle incorpore, virtualise et conjoint. La vie est le nom de l'être-neutre selon sa logique divergente, selon le « et-ou-ni ». Elle est la neutralité créatrice qui se tient au milieu de la synthèse disjonctive et de l'analyse conjonctive.

C'est pourquoi Deleuze est celui qui effectue la plus pro-

fonde pensée d'une idée capitale de Nietzsche. Nietzsche souligne que la vie est productrice des écarts de valeur, elle est puissance évaluante et divergence active. Mais, en elle-même, elle est inévaluable et neutre. La valeur de la vie, dit Nietzsche, ne peut être évaluée. Ce qui signifie tout aussi bien : il n'y a pas de vie de la vie ; car ce n'est que du point d'une vie que quelque étant est évaluable. C'est cela, l'univocité : il n'y a pas d'être de l'être. Et si le mot « vie » convient comme nom de cette univocité, c'est à partir de cette évidence qu'il ne saurait y avoir de vie de la vie. Il n'y en a que le mouvement, lui-même pensable comme entre-deux des mouvements de l'actualisation et de la virtualisation. C'est pourquoi la puissance de l'être, qui est l'être lui-même, est neutre, impersonnelle, inassignable, indiscernable. Et c'est à ces impropriétés rassemblées que convient le nom de « vie ».

Il y a peu de temps qu'est sorti mon petit essai sur Deleuze, mais on commence déjà à me reprocher, comme un paradoxe insoutenable et léger, d'avoir dit que la philosophie de Deleuze impliquait une conception ascétique de la pensée, qu'elle s'opposait à la spontanéité, qu'elle exigeait une ferme rupture avec les injonctions du moi.

Demandons alors : quelle pensée peut bien être, dans la construction de ses intuitions, à la hauteur de la neutralité de l'être ? Comment venir au point d'échange et d'écart des mouvements, au point impersonnel, inassignable, indiscernable ? Comment dissoudre les prétentions closes de notre être-actuel dans le grand circuit intégral du virtuel ?

Deleuze est au moins aussi conséquent que Nietzsche. Or Nietzsche sait qu'il faut tout affirmer, que le Midi dionysiaque ne laisse aucune parcelle de la Terre hors de son

activation pensante. Pour Nietzsche, dès lors que saisies dans le noyau de puissance qui en réaffirme la venue, toutes les figures de la force sont intégrables à Dionysos, qui s'y démembre et s'y recompose dans ce rire dont les dieux sont morts. Nietzsche sait que le nom « vie » nomme l'égalité intégrale de l'être. Et Deleuze affirme avec lui que l'être est l'égalité elle-même. Comment la neutralité non catégorielle pourrait-elle être inégale ? Nietzsche n'en conclut pas moins à l'aristocratie dans la pensée, à la suréminence des forts, ce qui peut sembler paradoxal. Cependant, qui ou quoi est fort ? Est fort celui qui affirme intégralement l'égalité de l'être, faible celui qui se tient inégalement dans cette égalité, celui qui mutile et abstrait la joyeuse neutralité de la vie. Mais, ainsi conçue, la force ne va nullement de soi, la force est concentration et effort, dépouillement de toutes les catégories sous lesquelles nous construisons l'abri opaque de notre actualité, de notre individualité, de notre moi. « Sobriété, sobriété ! » est-il dit dans *Mille Plateaux*. Sobriété, parce que l'opulence spontanée, la dérisoire confiance en ce qu'on est, nous catégorise dans une région pauvre et assignée de l'être. Oui, ascèse, stoïcisme, car pour penser il faut se donner les moyens de dépasser ses limites, d'aller jusqu'au bout de ce que nous pouvons. Ascèse, parce que la vie nous constitue et nous juge « selon une hiérarchie qui considère les choses et les êtres du point de vue de la puissance ». Être digne de la vie inorganique est aussi ne pas s'attarder trop à la satisfaction des organes. Le nomade est celui qui sait ne pas boire quand il a soif, continuer sous le soleil quand il désirerait dormir, coucher solitaire sur le sol désertique quand il rêve de l'étreinte et des tapis. La pensée nomade

s'accorde à la neutralité de la vie et à la métamorphose par l'exercice endurant où l'on quitte ce que l'on est.

Le « deviens qui tu es » de Nietzsche doit s'entendre : tu n'es que ce que tu deviens. Mais pour venir là où la force impersonnelle du dehors active ce devenir, il faut se traiter soi-même comme synthèse disjonctive, comme analyse conjonctive, se séparer et se dissoudre. Ceux qui le font sont les forts. Ainsi s'éclaire que la grande santé se gagne dans la maladie, qui fait de la santé une affirmation et une métamorphose, non un état et une satisfaction ; ou que le héros de la parole flexible, celui par qui parle la vie indiscernable, soit le héros de Beckett, épuisé, tronçonné, tête ruisselante de pleurs plantée dans la sciure d'une jarre. Et l'on refuserait de dire que la pensée, la pensée-vie, est une ascèse ?

Il y a en vérité dans la pensée de Deleuze une terrible douleur, qui est la condition antidialectique de la joie, qui est amenuisement de soi pour que l'être décline par votre bouche et vos mains son unique clameur.

Le nom de l'être est la vie pour celui-là seul qui ne prend pas la vie pour un don ou un trésor, ou pour une survie, mais pour une pensée qui revient là où toute catégorie entre en défaillance. Toute vie est nue. Toute vie est dénudation, abandon des vêtements, des codes et des organes. Non pas qu'on se dirige vers le trou noir nihiliste. Mais au contraire pour se tenir au point où s'échangent actualisation et virtualisation ; pour être un créateur, c'est-à-dire ce que Deleuze appelle un « automate purifié », une surface de plus en plus poreuse à la modalisation impersonnelle de l'être.

Où est, alors, la difficulté ? Je dirai qu'elle est, comme pour Nietzsche, dans la théorie du signe, du « ce qui fait

signe ». Ce qui fait signe pour l'impersonnel dans le personnel, pour le virtuel dans l'actuel, pour le nomade dans le sédentaire, pour le retour éternel dans le hasard, pour la mémoire dans la matière ; synthétiquement : ce qui fait signe pour l'Ouvert dans le Clos.

Serais-je fidèle à Deleuze si je ne disais pas ici ma réticence, ma résistance ? C'est que je suis convaincu que rien ne fait signe, et qu'à en maintenir le stigmaté, fût-ce au comble de son amoindrissement, de sa différentielle infime, Deleuze concède encore trop à quelque herméneutique du visible.

Chez Nietzsche, il est notoire que la théorie du signe est circulaire. Ainsi Zarathoustra doit s'identifier comme son propre précurseur, celui qui est dans les rues le coq dont le chant annonce sa propre venue. Ce qui fait signe pour le surhomme est le surhomme même, ou le surhomme n'est que le signe en l'homme de la venue du surhomme ; entre l'événement et son annonce, on ne peut distinguer. Zarathoustra est le signe de Zarathoustra. La folie de Nietzsche est de venir en ce point d'indiscernabilité où pour, selon son annonce, casser en deux l'histoire du monde, il faut se briser soi-même, dès lors que le seul signe de la « grande politique », où le monde se brise, est cette pauvre singularité qui sous le nom de Nietzsche, errant solitaire et inconnu dans les rues de Turin, en déclare l'imminence.

Mais Deleuze, comme Nietzsche, doit simultanément marquer dans les étants actuels, clos et disjoints, leur coappartenance à la grande totalité virtuelle ; et aussi annuler ce marquage de telle sorte que la neutralité de l'être ne se trouve pas distribuée en catégories. Il faut que le clos porte le signe pour l'ouvert, fasse en lui-même signe pour l'ouvert. Sinon, comment éclairer que nous

pensons ? Comment comprendre que nous soyons quelquefois contraints de déclore notre actualité ? Le signe de l'ouvert, ou de la totalité, c'est qu'aucune clôture n'est complète. Comme le dit Deleuze, « l'ensemble est toujours maintenu ouvert quelque part, comme par un fil tenu qui le rattache au reste de l'univers ». Ce fil, si tenu soit-il, est un fil d'Ariane. Il concentre l'optimisme ontologique de Deleuze. Si disjoints et fermés que puissent être les étants actuels, un mince stigmat, en eux, guide la pensée vers la vie totale qui les dispose. Sans quoi nous n'aurions, puisque rien jamais ne peut absolument commencer, aucune chance de penser le clos selon l'ouvert, ou à partir de sa virtualité.

Mais il faut aussi bien qu'il n'y ait pas de signe, que rien par soi-même ne fasse signe. Car sinon, l'être ne serait plus univoque. Il y aurait le sens de l'être selon l'être, ou en tant qu'être, et le sens de l'être selon le signe de l'être. C'est pourquoi Deleuze, quand il parle des objets, doit simultanément affirmer qu'ils ont une partie réelle et une partie virtuelle ; mais que ces deux parties sont indiscernables. En sorte que la partie virtuelle de l'objet, qui est précisément son ouverture, ce qui en lui fait signe vers la totalité, n'est pas vraiment un signe, parce qu'on ne peut discerner sa fonction de signe de ce à propos de quoi elle fait signe. En réalité, le point d'ouverture des ensembles clos est moins encore qu'un fil tenu. C'est une composante à la fois entièrement prise dans la clôture, et cependant entièrement ouverte, sans que la pensée puisse séparer ces deux emprises, et par conséquent sans qu'elle puisse jamais isoler le signe.

Tout comme Nietzsche, Deleuze, pour tenir le postulat d'univocité, qui conditionne que l'être ait pour nom la

vie, doit poser que toute chose est, en un sens obscur, comme un signe d'elle-même ; non d'elle-même en tant qu'elle-même, mais d'elle-même en tant que simulacre provisoire, ou modalité précaire, de la puissance du Tout.

Mais si une chose est signe d'elle-même, et que sa dimension de signe est indiscernable de son être, il est indifférent de dire : tout est vie, et de dire : tout est signe.

Le nom de l'être sera la vie, si on le pense du côté de l'univoque puissance du sens. Le nom de l'être sera relation, si on le pense du côté de l'équivoque distribution universelle des signes.

Les étants eux-mêmes seront entièrement disjoints et sans rapport, s'ils sont rapportés à l'être comme vie inorganique. Ils seront entièrement reliés et consonants, si on les rapporte à l'être comme relation.

Je crois qu'ainsi l'équivoque est réinstallée au cœur même de l'être. Peut-être la distribution catégorielle, chassée des grandes classifications macroscopiques, comme le sensible et l'intelligible, fait-elle retour dans le microscopique, quand l'indiscernabilité des composantes de l'étant le tourne équivoquement soit vers la synthèse disjonctive de la vie soit vers l'analyse conjonctive de la relation.

On peut dire aussi : Deleuze monte un appareillage phénoménologique immense, virtuose, ramifié, pour pouvoir écrire l'équation ontologique : être = événement. Mais, au point le plus infime de ce que cet appareil capture, on retrouve, précisément, que ce qui de l'être est *son* être n'est jamais événement, en sorte que l'être demeure équivoque.

C'est pourquoi, m'instruisant auprès de ce génie, j'ai pensé devoir dire que le multiple pur, forme générique de l'être, n'accueille jamais en lui-même l'événement

comme sa composante virtuelle ; mais qu'au contraire l'événement lui advient par une supplémentation rare et incalculable.

Il a fallu pour cela sacrifier le Tout, sacrifier la Vie, sacrifier le grand animal cosmique dont Deleuze enchante la surface. La topologie générale de la pensée n'est plus alors, comme il le déclarait, « charnelle ou vitale ». Elle est prise aux rets croisés des mathématiques sévères, comme disait Lautréamont, et du poème stellaire, comme aurait dit Mallarmé.

Au fond, des deux grands lanceurs de dés de la fin du XIX^e siècle, Nietzsche et Mallarmé, chacun a choisi le sien. Reste que nous est universellement commune la grande passion philosophique du jeu. Oui, c'est bien cela, il l'a dit une fois pour toutes : penser, c'est lancer les dés.

On demandera seulement : comment se fait-il qu'un joueur de la pensée, un lanceur de dés comme Deleuze, puisse se réclamer avec une telle insistance de Spinoza, au point d'en faire « le Christ de la philosophie » ? Où donc trouver une place, dans la nécessité immanente de la Substance, pour le hasard et le jeu ? C'est sans doute que, comme beaucoup d'interprètes, Deleuze néglige la fonction des mathématiques dans l'ontologie de Spinoza. Où nous retrouvons notre propos initial, car il n'est pas exagéré de dire que, pour Spinoza, la mathématique seule pense l'être, de ce qu'elle seule se compose intégralement d'idées adéquates. C'est ce que je voudrais établir, mettant ici Spinoza en partage, un de plus, entre Deleuze et moi. Non que Spinoza soit pour moi l'Antéchrist de la philosophie ! Il en est plutôt l'excès Gardien.

L'ontologie fermée de Spinoza

Quand une proposition en pensée sur l'être se présente, hors mathématique, comme originairement philosophique, elle porte sur la généralité du « il y a ». Elle convoque alors nécessairement trois opérations primordiales.

Il faut d'abord construire et légitimer le ou les noms du « il y a », comme nous avons vu que je le faisais avec « multiple pur », ou Deleuze avec « vie ». Ces noms sont toujours saisis dans une option plus ou moins explicite, qui porte sur le type de jointure, ou de déliaison, entre l'un et le multiple.

Il faut ensuite déployer la ou les relations à partir desquelles on se propose d'évaluer la consistance du « il y a ».

Il faut enfin – et c'est le corps complexe de toute philosophie de l'être, considérée ici comme mathématique implicite – assurer ce que j'appellerai la « prise », ou l'entame, des relations formellement intelligibles sur ce qui est supposé, ou supporté, par les noms du « il y a ».

Donnons deux exemples typiques, et contrastés de ce que l'un est poético-philosophique, l'autre purement mathématique :

– Dans l'entreprise de Lucrèce, dont nous avons déjà



parlé, le « il y a » est supposé sous deux noms : le vide, et les atomes. Les relations sont le choc et l'accrochage. Ce qui assure la prise des relations sur les constituants nominaux du « il y a » est un événement inassignable : le *clinamen*, la déviation, par quoi l'indifférence de la trajectoire des atomes advient sur fond de vide aux relations et compose un monde.

– Dans la théorie mathématique des ensembles, dont nous avons dit qu'elle accomplissait la mathématique comme pensée de l'être-multiple, le « il y a » est supposé sous le seul nom du vide, de l'ensemble vide. L'unique relation est la relation d'appartenance. La prise de la relation sur le « il y a » est assurée par les formes d'efficacité de la relation, lesquelles sont codées dans des axiomes, les axiomes opératoires de la théorie. Cette prise tire du seul vide un « univers », la hiérarchie cumulative transfinie des ensembles.

Peut-être du reste n'y a-t-il que deux modèles de la prise, donc de l'opération de la pensée par quoi les noms de l'être sont pliés à la relation qui les fait consister : le modèle événementiel, qui est celui de Lucrèce, et le modèle axiomatique.

Spinoza, qui exclut tout événement en interdisant l'excès, le hasard et le sujet, opte absolument pour la figure axiomatique. De ce point de vue, le *more geometrico* est crucial. Il n'est pas une forme de la pensée, il est le tracé d'écriture d'une décision pensante originelle.

Une inspection scolaire de l'*Éthique* peut faire valoir une forte simplicité. Le « il y a » est indexé à un seul nom, la Substance absolument infinie, ou Dieu. L'unique relation admise est la causalité. La prise de la relation sur le nom est de l'ordre de l'effectuation immanente du

« il y a » lui-même, puisque, comme on sait, théorème 34 de la partie 1, « la puissance de Dieu est son essence même ». Ce qui veut dire non seulement, théorème 18 de la même partie, que « Dieu est la cause immanente de toutes choses », mais que telle est son identité, pensée dans la prise de la relation causale.

On aurait donc une proposition sur l'être intégralement affirmative, immanente et intrinsèque. En particulier, la différence, constitutive par exemple de l'ontologie de Lucrèce (il y a le vide *et* les atomes), serait ici absolument subordonnée, voire nominale. Une question d'expression, qui n'altère pas la détermination du « il y a » sous le signe de l'un. Parmi cent autres passages, citons celui du scolie du théorème 7 de la partie 2 : « Un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux manières (*duobus modis expressa*). »

Cette simplicité est évidemment purement apparente. En fait, nous allons montrer :

- premièrement, qu'il y a un enchevêtrement multiple et complexe de ce qui permet la nomination du « il y a », et que l'évidence de la différence est, dans cet enchevêtrement, constamment requise ;

- deuxièmement, qu'il n'y a pas une seule relation fondamentale, la causalité, mais au moins trois, que j'appellerai, outre la causalité, le couplage et l'inclusion ;

- troisièmement, que se dessine en creux, sous l'un du « il y a », un type de singularité à tous égards exceptionnel, dont les caractéristiques formelles sont celles d'un sujet, et dont le nom spinoziste est *intellectus*. Suivant sur ce point les fortes suggestions de Bernard Pautrat, je traduirai cet *intellectus* par « intellect ». Le cœur de l'ontologie spinoziste est atteint quand on comprend que cet

intellect exige des propositions sur l'être *hétérogènes aux propositions explicites*.

Dans l'*Éthique*, la nomination du « il y a » est, nous l'avons rappelé, Dieu. Mais la construction de ce nom – ce que Spinoza appelle sa définition – est extrêmement complexe.

Dieu est « *ens absolute infinitum* », un « étant absolument infini ». Notons déjà la réquisition du terme indéterminé *ens*, « étant », comme nomination d'un « il y a » virtuel dont la précompréhension renvoie à une strate ontologique, sinon plus profonde, du moins plus extensive. « Infini » est évidemment la grande question, puisque c'est ici le déterminant de l'indéterminé, et quasiment le « il y a » du « il y a ». « Infini » est explicité ainsi : « substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». L'important est que l'absoluité de l'infinité divine n'est pas qualitative, ou elle-même indéterminée. Elle renvoie à une infinité effectivement plurielle, et donc quantitative. Le signe de la quantité, ou de ce que l'*infinitum* suppose l'*infinitas* nombrable, est que cette *infinitas* se laisse penser selon le « chacun » des attributs, le *unumquodque*. Elle est donc indubitablement *composée* d'unités indécomposables, qui sont les attributs. Bien entendu, le concept de l'infini est alors sous la loi de la différence. On ne peut appréhender l'infinité des attributs, en tant qu'elle est composition des « chacun », que sous la pertinence d'une différence primordiale, celle qui fait qu'en un certain sens un attribut est absolument différent d'un autre. Ou encore : l'infinité de Dieu, qui est ce qui le singularise comme substance et entraîne qu'il est le nom du « il y a », ne s'expose à la pensée que sous le signe du multiple. Le point d'appui

intelligible de ce multiple est la différence expressive des attributs.

Mais qu'est-ce qu'un attribut ? « Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence », définition 4 de la partie 1. L'attribut est l'identification essentielle d'une substance par l'intellect, *intellectus*. En sorte que la singularisation existentielle de Dieu est finalement suspendue à l'élucidation, ou à l'évidence première, de ce qu'il faut entendre par *intellectus*.

Dans la lettre de février 1663 à Simon de Vries, Spinoza prend bien soin de déclarer que le mot « attribut » ne constitue pas par lui-même une nomination du « il y a » essentiellement distincte de la nomination par la substance. Après avoir rappelé la définition de la substance, il ajoute : « C'est la même chose que j'entends par attribut, à cela près que ce terme s'emploie du point de vue (*respectu*) de l'intellect, qui attribue à la substance telle nature déterminée. » Ainsi l'attribut, et, au-delà, la multiplicité des attributs, qui identifie l'infinité divine, est une fonction de l'intellect. Dans le dispositif général du « il y a », sous le nom de Dieu, existe une localisation singulière, l'intellect, du point de vue ou des opérations de laquelle dépend que la pensée puisse s'ouvrir un accès rationnel à l'infinité divine, et donc au « il y a » lui-même.

Il faut donc convenir que l'intellect est en position de pli, pour utiliser le concept central de la philosophie de Deleuze. Ou encore, cette fois dans ma langue, que l'intellect est un opérateur de torsion. Il est localisable comme production immanente de Dieu, mais il est aussi requis pour que la nomination du « il y a » par Dieu se soutienne. Car seules les opérations singulières de l'intel-

lect donnent sens à la singularisation existentielle de Dieu en tant que substance *infinie*.

La pensée de cette torsion est à mon avis l'énigme et la clef de la proposition spinoziste sur l'être, tout comme le *clinamen* est l'énigme de Lucrèce, ou l'hypothèse du continu l'énigme de la théorie des ensembles.

Penser la torsion veut dire : comment la détermination spinoziste du « il y a » fait-elle retour vers son pli intérieur, qui est l'intellect ? Ou, plus simplement : comment penser l'être de l'intellect, le « il y a de l'intellect », si l'accès rationnel à la pensée de l'être, ou du « il y a », est lui-même dépendant des opérations de l'intellect ? Ou encore : l'intellect opère, mais quel est le statut d'être de son opération ?

Appelons ontologie implicite de Spinoza – qui est aussi l'ensemble des opérations de fermeture de sa pensée de l'être – tout ce qui est requis pour penser l'être de l'intellect. Ou encore, ce que la pensée d'un être de la pensée suppose d'hétérogène à la pensée de l'être.

L'investigation de l'ontologie implicite a pour fil conducteur la construction-variation, par Spinoza, du pli intérieur, donc du concept d'*intellectus*.

Le point de départ général est la pensée (*cogitatio*) comme attribut de Dieu. Il s'agit là de ce que Spinoza appelle la « pensée absolue », et qu'il distingue précisément de l'intellect. Démonstration du théorème 31 de la partie 1 : « Par intellect en effet, comme il va de soi, nous n'entendons pas la pensée absolue, mais seulement un mode spécifié de la pensée, lequel mode diffère d'autres, comme le désir, l'amour, etc. ». L'intellect, bien qu'il soit ce à partir de quoi existent les identifications attributives de la substance, est clairement lui-même un mode de l'at-

tribut pensée. Disons que la pensée comme attribut est une exposition absolue de l'être, et que l'intellect est le pli intérieur de cette exposition, pli d'où il y a l'exposition en général.

Dans sa figure première, l'intellect est évidemment infini. Il l'est nécessairement, puisqu'il supporte l'identification de l'infinité des attributs de la substance. Il est l'exemple même, et même le seul exemple, d'un mode infini immédiat de l'attribut pensée. Les modes infinis immédiats sont décrits, sans que leur existence soit exemplifiée, dans la proposition 21 de la partie 1 : « Tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu a dû exister toujours et être infini. » En juillet 1675, un certain Schuller demande à Spinoza des exemples « de choses produites immédiatement par Dieu ». Spinoza répond aussitôt que, « dans l'ordre de la pensée », l'exemple est l'intellect absolument infini.

Le concept même de mode infini occupe dans l'économie de l'ontologie spinoziste une position paradoxale. En fait, il est impossible de décider l'existence d'un quelconque de ces modes, puisqu'ils ne sont, ni déductibles *a priori*, ni proposés à l'expérience finie. Disons qu'un mode infini est un concept bien formé, mais existentielle-ment indécidable. Or l'existence d'un indécidable n'est jamais tranchée que par une supposition axiomatique. C'est bien ce qu'on voit, à propos de l'intellect infini, quand – par exemple –, dans la lettre à Oldenburg de novembre 1665, Spinoza écrit : « Je pose (*statuo*) qu'il est donné dans la nature une puissance infinie de penser. » L'intellect infini a donc ainsi, sinon une existence expérimentée ou prouvée, du moins un statut, le *statut* que lui confère un « *statuo* ».

Ainsi statué, l'intellect infini est le support d'opérations très enchevêtrées.

Tout d'abord, il est ce qui donne mesure de la puissance de Dieu. Car ce que peut, et par conséquent doit, produire Dieu en tant que puissance immanente est exactement tout ce que l'intellect infini peut concevoir. Théorème 16 de la partie 1 : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini). » L'intellect infini est la norme modale de l'extension de la possibilité modale. Toutes les choses qu'il peut intellectualiser, « *omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt* », sont tenues d'exister.

Il est clair qu'aucun autre mode infini par nous imaginable n'a une telle capacité de mesure. En particulier pas l'autre exemple de mode infini immédiat donné par Spinoza, soit le mouvement et le repos, apparemment symétrique de l'intellect infini du côté de l'étendue. Car du concept pur du mouvement et du repos ne suit évidemment aucune prescription *générale* sur la puissance de Dieu.

Le fondement de cette dissymétrie est clair. Il tient à ce que l'intellect infini suppose, outre sa détermination intrinsèque comme mode infini de l'attribut pensée, une tout autre détermination, qui, elle, est extrinsèque. Car l'intellect, dont les composantes sont des idées, est aussi bien déterminé par ce qu'il intellectualise, ou par ce dont l'idée est l'idée. C'est ainsi que les attributs de Dieu, sans restriction, et les affections de ces attributs, composent ce que l'intellect infini saisit, ou comprend, ou embrasse (*comprehendit*). Dieu est certes ce en quoi est situé l'intellect, comme mode infini. Et cela relève de la relation

ontologique de causalité. L'intellect est un effet immanent de Dieu. Mais l'intellect est aussi tel que Dieu et ses attributs sont ce qu'il comprend, ou le corrélat des idées qui le constituent. Car toute idée est « idée de », elle est corrélée à un idéat, ou encore, il y a un objet de l'idée. Et en ce sens les attributs de Dieu et les modes de ces attributs sont des objets de l'intellect infini.

La notion d'objet pour une idée est d'autant plus forte que Spinoza déclare expressément que l'objet, pour part, singularise ou identifie l'idée, en particulier pour ce qui concerne ce qu'il appelle sa « réalité ». Ainsi dans le scolie du théorème 13 de la partie 2 : « Nous ne pouvons pas nier que les idées diffèrent entre elles comme leurs objets, et que l'une l'emporte sur l'autre, et contient plus de réalité, dans la mesure où l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre, et contient plus de réalité. »

Il est clair que cela suppose, outre la causalité, *une seconde relation fondamentale*, relation qui elle-même n'a de sens que pour l'intellect, et le singularise absolument. Car nous savons que pour Spinoza, qui n'est en rien empiriste, la relation entre l'idée et son idéat, ou l'idée et l'objet de l'idée, ne relève jamais de l'action causale. C'est en particulier le sens du théorème 2 de la partie 3 : « Le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer de corps au mouvement, ni au repos. » Il n'y a nulle relation causale concevable entre l'idée et son objet, car la relation de causalité opère strictement à l'intérieur d'une identification attributive, alors que, et c'est tout le problème, l'objet d'une idée de l'intellect peut fort bien être un mode d'un autre attribut que la pensée.

Pour ainsi enjamber la disjonction entre attributs, il faut une relation spéciale, qui ne peut être la causalité,

et que je nommerai le *couplage*. Une idée de l'intellect est toujours couplée à un objet, ce qui veut dire qu'un mode de la pensée est toujours couplé à un autre mode, lequel peut être de l'étendue, de la pensée, ou de tout autre attribut.

Qu'il s'agisse là d'une relation forte est attesté par le fait que Spinoza n'hésite pas à l'appeler une « union ». Démonstration du théorème 21 de la partie 2 : « Que l'esprit est uni au corps, nous l'avons montré de ce que le corps est objet de l'esprit. Et par suite pour cette même raison, l'idée de l'esprit doit être unie avec son objet, c'est-à-dire avec l'esprit lui-même, de la même manière que l'esprit lui-même est uni au corps. » Où l'on voit que, de façon générale, il y a union, y compris par enjambement de la disjonction des attributs, entre l'idée et son objet. C'est cette union, singularité radicale des opérations de l'intellect, que j'appelle le couplage.

Il faut évidemment ajouter que le couplage a une norme. Une idée est plus ou moins « bien couplée » avec son objet. Un couplage achevé s'appelle une vérité. C'est ce qui est dit dès l'axiome 6 de la partie 1 : « l'idée vraie doit convenir avec son idéat ». La convenance est ce qui norme le couplage et en fait une vérité. Et cette norme de convenance, tout comme la relation de couplage, est extrinsèque, et non, comme la causalité, strictement immanente à la détermination attributive. Dans l'explication de la définition 4 de la partie 2, Spinoza prend soin de distinguer une norme intrinsèque du vrai, qui est l'adéquation, et qui finalement renvoie à la causalité, et une « dénomination extrinsèque de l'idée vraie, à savoir la convenance de l'idée avec son idéat ». La convenance renvoie cette fois, non à la causalité, mais au couplage. Et il est clair qu'aucun autre mode infini que l'intellect n'exige des

termes qui le composent de supporter une relation de couplage, comme c'est le cas pour l'idée. Encore bien moins les autres modes infinis supposés ont-ils à s'accommoder de la norme du couplage, la convenance, dont le résultat s'appelle vérité.

La relation de couplage, tout comme la relation de causalité, induit l'existence de chaînes infinies. Ainsi, tout mode a une cause, laquelle a une cause, et ainsi de suite. De même, toute idée qui est couplée à son objet est obligatoirement à son tour l'objet d'une idée qui se couple avec elle. C'est le thème très connu de l'idée de l'idée, examiné en particulier dans le scolie du théorème 21 de la partie 2, sur le cas particulier de l'esprit comme idée du corps, et de l'idée de l'esprit comme idée de l'idée. Le texte intrigue de façon subtile l'identité ontologique et la relation de couplage : « L'esprit et le corps, c'est un seul individu que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue ; et donc l'idée de l'esprit et l'esprit lui-même sont une seule et même chose, que l'on conçoit sous un seul et même attribut, à savoir sous l'attribut de la pensée. [...] En vérité, l'idée de l'esprit, c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant qu'on considère celle-ci comme un mode de penser, sans relation à l'objet. » Le « une seule et même chose » semble faire s'évanouir toute différence sous-jacente à la relation de couplage. Cependant, il n'en est rien. Car c'est seulement le couple, tel que saisi dans l'intellect, qui identifie l'individu. Il en résulte en particulier que l'idée du corps, en tant qu'elle couple par enjambement de la disjonction attributive, reste nécessairement distincte de l'idée de cette idée, qui couple de façon immanente à l'attribut pensée. On peut

encore dire : chaque fois, il y a sous la relation un effet d'identité. C'est le même individu diversement intellecté, comme corps et comme esprit, et puis c'est le même esprit deux fois intellecté. Mais cet effet d'identité n'est intelligible que dans les catégories de l'intellect, lesquelles précisément s'originent du couplage.

Finalement, la structure active de l'intellect infini est radicalement singulière, et s'avère exorbitante aux principes généraux de la nomination ontologique.

- Elle dépend de l'indécidabilité qui s'attache aux modes infinis.

- Elle prend mesure de la puissance totale de Dieu.

- Elle impose, outre la causalité, une autre relation, le couplage, qui subvertit les champs identitaires.

- Elle supporte, en chacun de ses points, ou idées, non pas seulement une récurrence infinie, selon la causalité, mais deux, selon aussi le couplage.

En fait, l'intellect infini fait par soi-même exception au fameux théorème 7 de la partie 2 : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses. » Car dans nul autre attribut que la pensée n'est concevable – ou représentable par l'intellect – une structure isomorphe à celle de l'intellect lui-même. Et donc l'attribut pensée n'est pas isomorphe, même selon la seule relation de causalité, aux autres attributs.

Si l'on en vient maintenant à l'intellect humain, ou intellect fini, les choses se compliquent encore.

La difficulté majeure est la suivante : l'intellect fini peut-il se concevoir comme une modification ou affection de l'intellect infini ? C'est ce que semble imposer la relation de causalité comme relation constituante de la détermination immanente du « il y a ». Malheureusement, il

n'en est rien. Car le théorème 22 de la partie 1 établit que « tout ce qui suit d'un attribut de Dieu, en tant qu'il a été modifié d'une telle modification, qui par cet attribut existe nécessairement et comme infini, doit aussi exister nécessairement et être infini ». En clair : tout ce qui suit d'un mode infini immédiat, comme l'intellect infini, est infini. Il n'y a donc aucune chance que l'intellect fini soit un effet de l'intellect infini. Pourquoi portent-ils le même nom ?

Pour résoudre ce problème, et non sans quelque timidité, Spinoza propose, après la causalité et le couplage, une *troisième* relation fondamentale, qu'on peut appeler l'inclusion. Certes, l'intellect fini n'est pas un effet de l'intellect infini, mais, nous dit Spinoza, il en est une *partie*. C'est ce qu'énonce, sans à vrai dire ni démonstration ni élucidation du concept en jeu, le corollaire du théorème 11 de la partie 2 : « l'esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu ». Cette relation inclusive, tout à fait nouvelle, traite en réalité de ce qui est à mon sens la plus grande difficulté de l'ontologie spinoziste : le rapport entre l'infini et le fini.

Qu'il s'agisse bien d'une inclusion, d'une vision en termes d'ensembles, est attesté par la réciproque. De même que l'intellect fini est une partie de l'intellect infini, de même l'intellect infini est le rassemblement, la collection, des intellects finis. Scolie du théorème 40 de la partie 5 : « Notre esprit, en tant qu'il intellectuelle, est un mode éternel de la pensée, qui est déterminé par un autre mode éternel de la pensée, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini ; en sorte qu'ils constituent tous ensemble l'intellect éternel et infini de Dieu. » Somme à l'infini d'une chaîne infinie de modes finis, l'intellect infini peut bien être dit le *point limite* des finitudes

qu'il totalise. A l'inverse, l'intellect fini est un point de composition pour sa sommation infinie. La causalité n'est ici qu'un ordre apparent, puisqu'elle est impuissante à nous faire sortir du fini. Car, comme l'établit le théorème 28 de la partie 1, un mode fini n'a jamais pour cause qu'un autre mode fini. La vraie relation est inclusive.

Spinoza ne se gêne pas pour dire ailleurs tout le mal qu'il pense d'un maniement incontrôlé de la relation tout/parties. Mais au point de l'intellect, et pour justifier que le même mot puisse désigner des opérations humaines et des opérations du pli intérieur de l'attribut pensée, il faut en passer par là. L'inclusion seule rend raison, globalement, de l'être de l'intellect fini.

Si on cherche maintenant ce que peuvent être les *opérations* de cet intellect, on retrouvera immédiatement la relation de couplage. Le motif essentiel est d'identifier l'esprit humain par couplage au corps. On évite dès lors d'engager directement la troisième relation, inclusive, en restant, si je peux dire, au niveau local. L'esprit humain est une idée, donc une composante finie de ce dont l'intellect infini nomme la modalité supérieure. Il est l'idée du corps.

Le grand avantage de ce traitement purement local est de rendre raison de tout ce qu'il y a d'obscur dans la pensée finie. Souvenons-nous en effet que la relation de couplage possède une norme, la convenance. Et que si l'idée ne convient pas à l'objet avec lequel elle est couplée, elle est obscure, ou non vraie. Tout l'obscur de la pensée va être généré et mesuré par la norme de convenance. La clef en est le théorème 24 de la partie 2 : « L'esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties composant le corps humain. » Ce qui est dit encore plus brutalement dans la démonstration du théorème 19 de la

même partie : « L'esprit humain ne connaît pas le corps humain. »

Notons la complexité de cet abord : ontologiquement, l'esprit est une idée, l'idée du corps. Mais ce n'est pas pour autant qu'il connaît son objet. Car la relation de couplage entre idée et objet de l'idée est susceptible de degrés, elle est plus ou moins soumise à la norme de convenance. Et ce d'autant qu'il s'agit d'une idée complexe, rapportée à la composition multiple du corps.

Finalement, l'ontologie de l'intellect fini, au prix d'un usage de la troisième relation inclusive, rend raison de tous les thèmes du livre 5 : comme nous sommes parties de l'intellect infini, nous expérimentons que nous sommes éternels. La théorie des opérations de cet intellect, au prix d'un usage de la deuxième relation, le couplage, éclaire les thèmes des livres 3 et 4 : nous n'avons pas immédiatement d'idée adéquate de ce que notre propre intellect peut bien être.

Le raccord entre les deux n'est certes pas simple. La difficulté devient en effet la suivante : si l'intellect fini est défini comme couplage idéal au corps sans connaissance de son objet, d'où vient qu'il puisse avoir des idées vraies ? Certes, la relation inclusive l'explique, mais ce n'est qu'une métaphore globale. Quelle est l'opération *locale* des vérités ?

Le problème n'est pas de savoir que nous avons des idées vraies, au sens extrinsèque de la norme de convenance, car nous expérimentons que nous en avons. L'idée vraie s'atteste elle-même, y compris dans sa validation par le couplage, la convenance. Le scolie du théorème 43 de la partie 2 déploie ce thème fameux : « D'où un homme peut-il savoir qu'il a une idée qui convient avec ce dont

elle est l'idée ? Je viens de montrer plus qu'assez que cela provient de cela seul qu'il a une idée qui convient avec ce dont elle est l'idée, autrement dit, de ce que la vérité est norme d'elle-même. » Et Spinoza, en ce point, tient à unifier l'approche opératoire par le couplage, et l'approche proprement ontologique par l'inclusion. Car il écrit ensuite : « Ajoutons que notre esprit, en tant qu'il perçoit les choses en vérité, est une partie de l'intellect infini de Dieu. » Ainsi, l'existence d'idées vraies est globalement garantie par l'inclusion de l'intellect fini dans l'intellect infini, localement, par l'exposition manifeste de la convenance d'un couplage.

Le vrai problème est : comment ? Comment l'intellect fini a-t-il des idées vraies, dès lors qu'il n'a pas la connaissance de l'objet-corps, dont il est l'idée ?

La solution de ce problème strictement opératoire, puisqu'il n'est pas existentiel, s'élabore dans les théorèmes 38 à 40 de la partie 2. Ces théorèmes établissent que toute idée renvoyant à une propriété commune à tous les corps, ou à toutes les idées, voire à tout ce qui est, en tant qu'il est, est nécessairement vraie. Et que les idées qui suivent des idées vraies sont également vraies.

Autrement dit : du corps singulier dont notre esprit est l'idée, il n'y a pas de connaissance vraie. Mais de ce qui est commun à tous les corps, de ce qui par conséquent n'est pas singulier, il y a obligatoirement dans l'intellect fini, dès lors qu'il peut s'y coupler, une idée vraie.

Nous avons des idées vraies parce que l'intellect fini détient des idées couplées à des objets non singuliers, à des objets *communs*.

Finalement, la raison véridique se tisse de notions communes.

On connaît la polémique constante de Spinoza contre les universaux et les homonymies sans contenu d'être. En un sens, sa doctrine n'admet l'existence, en tant qu'effet immanent du « il y a » divin, que de singularités. D'un autre côté, la seule preuve admissible d'une opération locale des idées vraies repose entièrement sur les notions communes, ou propriétés génériques des singularités. Le vrai est générique, lors même que l'être est la puissance des singularités.

Spinoza n'hésite pas à le répéter : « les notions qu'on appelle communes sont les fondements de notre capacité déductive ». Et plus fermement encore, dans la démonstration du corollaire 2 du théorème 44 de la partie 2 : « Les fondements de la raison (*fundamenta rationis*) sont des notions qui expliquent ce qui est commun à tout, et qui n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière ; et qui pour cette raison doivent se concevoir sans aucune relation au temps, mais sous une certaine espèce d'éternité. »

L'objection selon quoi le troisième genre de connaissance serait essentiellement distinct de la raison, et nous ouvrirait un accès « latéral » (ou purement intuitif) aux singularités elles-mêmes, ne tient pas. C'est un débat trop ancien et trop complexe pour le détailler ici. On notera seulement que la préface de la partie 5 identifie de façon tout à fait générale la « puissance de l'esprit » à la « raison » : « *de sola mentis, seu rationis potentia agam* ». Et que, si le troisième genre de connaissance est bien une « science intuitive », comme, selon la formule fameuse, les « yeux de l'âme sont les démonstrations elles-mêmes », une « intuition » de cet œil ne peut évidemment être qu'une saisie « d'un seul coup » des démonstrations, un parcours instantané du lien déductif entre notions com-

munes. Ce qui ne saurait nous affranchir de l'universalité pure où sont cantonnées les idées vraies de l'intellect fini.

Nous voici donc reconduits à la pure axiomatique éternitaire, dont nous étions partis. Car si le champ du pensable – pour un intellect fini – est gagé par « ce qu'il y a de commun à tout », il s'agit en réalité du dispositif du « il y a », soit l'identification attributive de l'infinité divine.

Cette fermeture circulaire de l'ontologie spinoziste par la médiation des structures de l'intellect est tramée par des schèmes complexes, qu'il convient de récapituler.

1. Il n'est possible d'ouvrir la voie à l'identification du « il y a » sous le nom de Dieu que par une précompréhension de la différence, laquelle à son tour soutient la conception purement extensive de l'infinité divine.

2. La possibilité de la conception extensive de l'infinité divine suppose, pour les attributs, comme pour la mesure de la puissance divine, un pli interne, une singularité irréductible, qui est l'intellect infini.

3. L'intellect infini a tous les traits caractéristiques, sinon d'un sujet, du moins de la modalité subjective, ou de la puissance prédicative attachée à cet effet. En tant que mode infini immédiat, il est inaccessible aux voies usuelles de l'établissement d'une existence. Il est donc existentiellement indécidable. Dans sa structure, l'intellect infini exige une relation étrangère à la relation unique initialement proposée, qui est la causalité. Cette deuxième relation est le couplage. Elle a une norme, la convenance, qui gage la vérité. Disons que l'opération de l'intellect, comme opération de vérité, est atypique. Enfin le couplage infinitise tout point de l'intellect, comme la causalité infinitise tout point du « il y a ». Disons que l'intellect

est intrinsèquement une doublure de la puissance productive immanente.

Ce sont ces traits : indécidabilité d'existence, caractère atypique de l'opération, effet de doublure, qui identifient à mes yeux l'intellect comme modalité de l'effet-sujet.

4. L'intellect humain, ou intellect fini, ou esprit, exige à son tour, pour être localisé, une troisième relation, l'inclusion. De même que la relation de couplage permet de franchir la disjonction entre attributs différents, de même la relation d'inclusion permet de franchir la disjonction entre fini et infini. L'intellect est alors déterminé ontologiquement comme point local de l'intellect infini, lequel est recollection de ces points. Si l'on convient de dire que l'intellect infini est la modalité intrinsèque de l'effet de sujet, on dira que l'intellect humain est un effet de sujet localisé. Ou une différentielle subjective. Ou tout simplement : un sujet.

5. On peut aussi définir l'intellect humain par couplage. Il en résulte aussitôt que les seuls points de vérité sont axiomatiques et généraux. Le singulier est soustrait à toute différentielle subjective locale. Ce qui se dit aussi : la seule capacité au vrai d'un sujet, donc de l'esprit humain, est une mathématique de l'être, ou l'être mathématiquement pensé. Toute vérité est générique.

Ou encore : ce qui de l'être est pensable est mathématique.

Je peux dès lors conclure : le *more geometrico* est la pensée vraie elle-même, en tant que pensée de l'être, ou du « il y a ». On ne peut penser l'être que *more geometrico*. Inversement, toute pensée mathématique est pensée de l'être, dans une localisation finie. C'est pourquoi en effet « les yeux de l'esprit sont les démonstrations elles-

mêmes ». Hors les mathématiques, nous sommes aveugles.

Ce résultat est, à mon avis, certain. Dieu doit s'entendre comme la mathématicité elle-même. Le nom du « il y a » est : mathème.

Cependant, et dans le texte de Spinoza lui-même, les voies d'établissement de ce résultat contraignent – c'est ce que je nomme les opérations de fermeture – à ouvrir un espace de pensée qui n'est pas normé par la nomination du « il y a ». Les termes constitutifs de cet espace sont : indétermination, différence, sujet, indécidabilité, atypicité, couplage, doublure, inclusion, généricité du vrai. Et quelques autres.

Il manque, pour expliciter cet envers du mathématique, ou ce revers, une catégorie fondatrice, qui s'excepte du « il y a », ou le supplémente. C'est exactement là que devrait venir ce qu'après d'autres j'ai nommé « événement ». L'événement est aussi ce qui fonde le temps, ou plutôt, événement par événement, des temps. Mais Spinoza n'en voulait rien savoir, qui voulait penser, selon sa propre expression, « sans aucune relation au temps », et qui voyait la liberté dans « un amour constant et éternel envers Dieu ». Disons : dans la pure élévation du mathème. Ou encore : dans l'amour du « il y a », amour « intellectuel » qui n'est jamais que l'abréviation intuitive d'une démonstration, un coup d'œil des yeux de l'esprit.

D'autres pensées s'ouvrent cependant dans la doublure même de cette pensée exclusive. Ces pensées assumeront la mathématique de l'être-multiple. Elles seront explicitement spinozistes de ce biais. Mais leur élan véritable se tirera plutôt du spinozisme implicite et paradoxal, de la torsion événementielle où advient, sous le nom d'« intellect », le paradoxe d'un sujet.

Ces pensées pratiqueront l'élévation du mathème, mais, soucieuses de ce qui l'excède, ou s'en impatientent, elles ne consentiront plus à lui accorder des noms divins.

C'est pourquoi elles auront accès à l'infini sans être pour autant embarrassées par la finitude. Sur ce point, elles retrouveront une inspiration plus platonicienne que spinoziste.

Le platonisme : grande question. Je l'ai tenue en réserve, indiquant qu'à la fois Platon découvrait, et sous-estimait, la portée des mathématiques comme science de l'être en tant qu'être. J'ai aussi dit que je n'emprunterai que plus tard, contre la vision empiriste (aristotélicienne) des mathématiques, la voie platonisante directe. Le moment est venu.

Platonisme et ontologie mathématique

Dans l'introduction de *Philosophy of Mathematics*, recueil édité par Benaceraff et Putnam, on trouve ceci :

Les platoniciens sont ceux qui considèrent que les mathématiques sont la découverte de vérités concernant des structures qui existent indépendamment de l'activité ou de la pensée des mathématiciens.

Ce critère d'extériorité (ou de transcendance) des structures (ou des objets) mathématiques identifie le « platonisme » dans la quasi-totalité des ouvrages de « philosophie des sciences ». Or cette identification est certainement inexacte. Et son inexactitude renvoie à ceci qu'elle présuppose chez le « platonicien » une distinction entre intérieur et extérieur, sujet connaissant et « objet » connu, absolument étrangère au dispositif platonicien véritable. Si ancrée que soit dans l'épistémologie courante cette distinction, si établi le thème de l'objet et de l'objectivité au regard du sujet et du subjectif, il est assuré qu'on ne peut, à partir de tels présupposés, que manquer entièrement le processus de pensée à l'œuvre chez Platon.

On notera d'abord que « l'existence indépendante » des structures mathématiques est, pour Platon, tout à fait relative. Ce que la métaphore de la réminiscence désigne est précisément que la pensée n'est pas, n'est jamais confrontée à des « objectivités » dont elle serait séparée. L'Idée est toujours déjà là. Si elle n'était pas « activable » dans la pensée, elle resterait impensable. S'agissant plus particulièrement des idées mathématiques, toute la démonstration concrète du *Ménon* est d'en établir la présence dans la pensée la moins instruite, la plus anonyme : la pensée d'un esclave.

Le souci fondamental de Platon est de déclarer l'identité immanente, la coappartenance, du connu et de l'esprit connaissant, leur essentielle commensurabilité ontologique. S'il est un point sur lequel il est le fils de Parménide affirmant : « Le même, lui, est à la fois penser et être », c'est bien celui-là. Pour autant que la mathématique touche à l'être, elle est intrinsèquement une pensée. Et réciproquement, si la mathématique est une pensée, elle touche à l'être en elle-même. Le motif d'un sujet connaissant qui aurait à « viser » un objet extérieur – motif dont la provenance est empiriste, même quand l'objet supposé est idéal – est entièrement inapproprié à l'usage philosophique que Platon fait de l'existence des mathématiques.

Platon se soucie d'autant moins des structures mathématiques qui existent « en soi » que :

1. l'idéalité est la nomination générale de ce qui advient au pensable, et ne singularise en rien la mathématique. Comme le vieux Parménide le fait remarquer au tout jeune Socrate, pour autant que nous pensons la boue ou le cheveu, il faut admettre qu'il y a idée de la

boue, et idée du cheveu. En fait, « Idée » est le nom de ce qui est pensé, en tant qu'il est pensé. Le thème platonicien consiste précisément à rendre indiscernables l'immanence et la transcendance, à s'établir en un lieu de pensée où cette distinction est inopérante. Une idée mathématique n'est ni subjective (« l'activité du mathématicien ») ni objective (« structures qui existent indépendamment »). Elle est d'un seul mouvement rupture avec le sensible et position de l'intelligible, soit ce qu'il faut appeler une pensée ;

2. ce n'est pas le statut des prétendus « objets » mathématiques qui intéresse Platon, mais le mouvement de la pensée, parce que la mathématique n'est convoquée, en définitive, que pour identifier par différence la dialectique. Or, dans le pensable, tout est Idée. Il est donc vain de chercher du côté de l'« objectivité » quelque différence que ce soit entre des régimes de la pensée. Seule la singularité du mouvement (partir d'hypothèses, ou remonter au principe) autorise qu'on délimite la *dianoia* mathématicienne de l'intellection dialectique (ou philosophique). La séparation des « objets » est seconde, et toujours obscure. C'est une sous-traitance « dans l'être » des indices pris dans la pensée.

Finalement, une seule chose est sûre : la mathématique est une pensée (ce qui, dans le langage de Platon, veut dire qu'elle brise avec l'immédiat sensible), la dialectique est aussi une pensée, et ces deux pensées sont, considérées dans le protocole de leur exercice, des pensées différentes.

A partir de quoi on peut tenter de définir l'inscription platonicienne de la condition mathématique du « philosophe » :

Est platonicienne la reconnaissance de la mathématique comme pensée intransitive à l'expérience sensible et langagière, dépendante d'une décision faisant place à l'indécidable, et assumant que tout ce qui est consistant existe.

Pour mesurer la portée polémique de cette « définition » du platonisme, tournons-nous vers celle que Fraenkel et Bar-Hillel proposent dans *Foundations of Set Theory* :

Un platonicien est convaincu que, associé à toute condition monadique [il s'agit de l'attribution d'un prédicat à une variable, de type $P(x)$] bien définie, existe en général un ensemble ou une classe qui comprend toutes les entités qui remplissent cette condition, et elles seules ; et qui est à son tour une entité dont le statut ontologique est semblable à celui de ses éléments.

Je ne crois pas qu'un platonicien puisse être convaincu de rien de tel. Platon lui-même s'exerce constamment à montrer que le corrélat de concepts ou de propositions bien définies peut être vide ou inconsistant. Ou que l'« entité » qui y correspond peut exiger un statut ontologique exorbitant à tout ce qui est engagé dans la formule de départ. C'est ainsi que le corrélat du Bien, si clairement définissable qu'en puisse être la notion, si évidente son instance pratique, requiert dans l'être une dérogation au statut de l'Idée (le Bien est « au-delà » de l'Idée). La destination explicite du *Parménide*, s'agissant des énoncés parfaitement clairs « l'un est » et « l'un n'est pas », est d'établir que, sous quelque supposition que ce soit concernant le corrélat et de l'un et des « autres que l'un »,

on parvient à une inconsistance. Ce qui est après tout le premier exemple, quoique purement philosophique, d'une argumentation d'indécidabilité absolue.

Au rebours de ce que Fraenkel et Bar-Hillel déclarent, je tiens que l'indécidable est une catégorie cruciale du platonisme, et qu'il n'est justement jamais prédictible qu'à une formule bien définie corresponde une entité pensable. L'indécidable atteste qu'un platonicien ne fait nulle confiance à la clarté de la langue pour décider une existence. En ce sens, c'est l'axiome de Zermelo qui est platonicien, de n'admettre, pour une formule donnée, l'existence des « entités » qui la valident et de leur regroupement que dans un ensemble existant préalablement donné. Car il faut à la pensée une constante et immanente garantie d'être.

L'indécidable est ce qui commande, quant au fond, le style aporétique des dialogues : conduire au point de l'indécidable, afin de montrer que la pensée doit, justement, décider au regard d'un événement de l'être ; que la pensée n'est pas d'abord une description, ou une construction, mais une rupture (avec l'opinion, avec l'expérience), et donc une décision.

A cet égard, Gödel, toujours rangé par la « philosophie des mathématiques » parmi les « platoniciens », me semble en effet d'une lucidité supérieure.

Considérons ce passage du fameux texte « Qu'est-ce que le problème du continu de Cantor ? » :

En tout état de cause, la question de l'existence objective des objets de l'intuition mathématique (question qui, soit dit incidemment, est une réplique exacte de la question de l'existence objective du monde extérieur) n'est pas

décisive pour le problème discuté ici. Le simple fait psychologique de l'existence d'une intuition assez claire pour produire les axiomes de la théorie des ensembles ainsi qu'une suite ouverte d'extensions de ces axiomes suffit à donner sens à la question de la vérité ou de la fausseté de propositions telles que l'hypothèse du continu de Cantor. Ce qui néanmoins, peut-être plus que n'importe quoi d'autre, impose l'acceptation de ce critère de la vérité en théorie des ensembles est que des appels répétés à l'intuition mathématique sont indispensables non seulement pour obtenir des réponses non ambiguës aux questions de la théorie des ensembles transfinis, mais aussi pour la solution de problèmes d'arithmétique finitiste (du type de la conjecture de Goldbach), lesquels ne supportent point de doute sur le caractère doué de sens et non ambigu des concepts qu'ils mettent en jeu. Cela suit du fait que pour tout système axiomatique il y a une infinité de propositions indécidables de ce type.

Quels sont les traits les plus importants de ce texte « platonicien » ?

– Le mot « intuition » n'a pas d'autre sens ici que celui d'une décision de pensée inventive au regard de l'intelligibilité des axiomes. Il s'agit, selon l'expression même de Gödel, d'une capacité à « produire les axiomes de la théorie des ensembles », et l'existence de cette capacité est un « pur fait ». Notons que la fonction intuitive ne va pas à saisir des entités « extérieures », mais à décider clairement d'une proposition première, ou irréductible. L'invention compréhensive des axiomes est ce qui atteste la proposition mathématique comme pensée, et par conséquent l'expose à la vérité.

– La question de l'existence « objective » des supposés objets est explicitement déclarée secondaire (elle « n'est pas décisive pour le problème en discussion »). En outre, elle ne caractérise nullement les mathématiques, puisque cette existence est logée à la même enseigne que celle du monde extérieur. Il est en effet très platonicien de ne voir rien de plus, ou rien de moins, dans l'existence mathématique que dans l'existence tout court : dans tous les cas, le pensable (boue, cheveu, triangle ou nombres complexes) peut être interrogé sur son existence, laquelle est autre chose que son être. Car pour ce qui est de son être, il est attesté de cela seul qu'une pensée l'enveloppe.

– Le problème crucial est celui de la vérité. Dès qu'il y a pensée inventive (et l'intelligibilité des axiomes en atteste le fait), on peut « donner sens à la question de la vérité ou de la fausseté » des propositions que cette pensée autorise. Ce sens provient justement de ce que le pensable, en tant qu'Idée, touche nécessairement l'être. Et que « vérité » n'est jamais que le nom de ce par quoi s'apparient, dans un processus unique, l'être et la pensée.

– L'infini et le fini ne composent pas, pour la pensée, une distinction de très grande importance. Gödel insiste sur le fait que « l'acceptation du critère de vérité » résulte de ce que l'intuition (soit la décision axiomatisante) est requise continûment aussi bien pour trancher des problèmes d'arithmétique finitiste que des problèmes concernant les ensembles transfinis. C'est dire que le mouvement de la pensée, qui seul importe, n'est pas essentiellement différent dans l'infini de ce qu'il est dans le fini.

– L'indécidable est organiquement lié à la mathématique. Et il s'agit moins, comme on le dit parfois, d'une « limite », que d'une perpétuelle incitation à exercer l'in-

tuition inventive. De ce que tout dispositif de pensée mathématique, récapitulé dans des axiomes fondateurs, comporte de l'indécidable, résulte que l'intuition n'est jamais inutile : la mathématique doit être constamment redécidée.

Finalement, je caractériserai en trois points ce qu'il est légitime d'appeler une orientation philosophique platonicienne au regard de la condition mathématique moderne, et par conséquent de l'ontologie.

1. La mathématique est une pensée.

J'ai déjà longuement développé cette assertion, mais elle est si importante que je veux au moins la reponctuer. Rappelons, à titre d'exemple, que Wittgenstein, qui n'est pas en la matière un ignorant, déclare que « la proposition mathématique n'exprime aucune pensée » (*Tractatus*, 6. 211). Il ne fait que reprendre, avec sa radicalité coutumière, une thèse majeure de tout empirisme, comme de toute sophistique. Nous n'en finirons jamais de la réfuter.

Que la mathématique soit une pensée signifie en particulier que, la concernant, la distinction d'un sujet connaissant et d'un objet connu n'a aucune pertinence. Il y a un mouvement réglé de la pensée, coextensif à l'être qu'elle enveloppe – coextension que Platon nomme « Idée » –, mouvement où découverte et invention sont proprement indiscernables. Tout comme sont indiscernables l'idée et son idéat.

2. Toute pensée – donc, la mathématique – engage des décisions (des intuitions) du point de l'indécidable (du non-déductible).

Il résulte de ce trait une extension maximale du principe de choix quant au pensable : puisque la décision est première, et continûment requise, il est vain de tenter de

la réduire à des protocoles constructifs, ou extérieurement normés. Les contraintes de la construction (souvent mal nommées contraintes « intuitionnistes », car le vrai tenant de l'intuition est le platonicien) doivent être au contraire subordonnées aux libertés de la décision pensante. C'est pourquoi le platonicien ne verra rien à reprendre, pour peu que les effets de pensée soient maximaux, au libre usage du principe du tiers exclu et, par voie de conséquence, du raisonnement par l'absurde.

3. Les questions mathématiques d'existence ne renvoient qu'à la consistance intelligible de ce qui est pensé.

L'existence doit être ici considérée comme une détermination intrinsèque de la pensée effective, pour autant qu'elle enveloppe l'être. Qu'elle ne l'enveloppe pas s'atteste toujours par une inconsistance, laquelle doit être soigneusement distinguée d'une indécidabilité. Être, pensée et consistance sont en mathématique une seule et même chose.

De ces traits résultent d'importantes conséquences, à quoi se reconnaît le platonicien moderne, lequel est un platonicien de l'être-multiple.

– Tout d'abord, comme l'indique Gödel, l'indifférence aux prétendus « paradoxes » de l'infini actuel. Pour autant que la sphère d'intelligibilité que l'infini institue ne pose manifestement aucun problème spécifique, ni dans l'intuition axiomatique ni dans les protocoles démonstratifs, les raisons de s'en inquiéter sont toujours extrinsèques, psychologiques ou empiristes, et déniaient aux mathématiques leur autosuffisance quant au régime du pensable qu'elles déterminent.

– Ensuite, le désir d'une maximalité dans les admissions d'existence : plus il y a d'existence, mieux c'est. Le plato-

nicien manie l'audace de la pensée. Il répugne aux restrictions et censures venues du dehors (et en particulier de philosophèmes timorés). Tant que la pensée doit à l'être qu'elle enveloppe de ne pas sombrer dans l'inconsistance, on peut et on doit aller de l'avant dans les suppositions d'existence. Ainsi la pensée suit-elle une ligne d'intensification.

– Enfin, la reconnaissance d'un critère, quand une option apparente s'impose au devenir des mathématiques. Ce critère est justement celui de l'extension maximale du pensable consistant. Ainsi, le platonicien admettra l'axiome du choix plutôt que sa négation, car l'univers avec axiome du choix est autrement plus large et dense en liaisons significatives que l'univers qui ne l'admet pas. *A contrario*, le platonicien sera réservé quant à l'admission de l'hypothèse du continu et, plus encore, de celle de constructibilité. Car les univers réglés par ces hypothèses apparaissent étroits et contraints. L'univers constructible est même particulièrement mesquin : Rowbottom a démontré que si l'on admet une espèce particulière de grand cardinal (un cardinal de Ramsey), les réels constructibles sont dénombrables. Un continu dénombrable paraît au platonicien une intuition par trop contrainte. Le théorème de Rowbottom le conforte dans sa conviction : faire primer les consistances décidées sur les constructions contrôlées.

On constate alors qu'une décision « ensembliste » quant aux mathématiques, soit la reprise ontologique des conceptions de Cantor, dont j'ai montré qu'elles clarifiaient la pensée de l'être comme multiplicité pure, impose une orientation platonicienne, au sens que je viens de dire. C'est du reste ce que confirment les choix philosophiques de Gödel, le plus grand (avec Cohen) des continuateurs de Cantor.

C'est que la théorie des ensembles est l'exemple type d'une théorie où la décision (axiomatique) l'emporte sur la construction (définitionnelle). Les empiristes et tenants du « tournant langagier » de notre siècle n'ont du reste pas manqué d'objecter à la théorie qu'elle ne parvenait pas même à définir, ou élucider, son concept organique, celui d'ensemble. A quoi un platonicien comme Gödel rétorquera toujours que ce qui compte sont les intuitions axiomatiques, qui constituent un espace de vérité, et non la définition logique des relations primitives.

Contrairement aux orientations aristotélicienne (la puissance comme singularisation première de la substantialité) ou leibnizienne (le possible logique comme « prétention à l'être »), la théorie des ensembles ne connaît que le multiple actuel. Que l'actualité soit la forme effective de l'être, et que le possible ou la potentialité soient des fictions, est un motif profondément platonicien. Rien n'est plus significatif à cet égard que le traitement ensembliste du concept de fonction. Ce qui paraît être un opérateur dynamique, souvent porté par des schèmes spatiaux, voire physiques (si $y = f(x)$, on dira que y « varie » en fonction des variations de x , etc.), est strictement traité, dans le cadre ensembliste, comme un multiple actuel : la fonction a pour être-multiple son graphe, soit un ensemble dont les éléments sont les couples ordonnés de type (x, y) , et toute allusion dynamique ou « en variation » est éliminée.

De la même façon, le concept de « limite », si marqué par l'expérience du devenir, du tendre-vers, du mouvement asymptotique, est ramené à la caractérisation immanente d'un certain type de multiplicité. Ainsi, un ordinal limite n'a pas besoin, pour être identifié, qu'on le représente comme ce vers quoi « tend » la suite d'ordinaux

dont il est la limite, et ce pour la bonne raison qu'il *est* cette suite elle-même (que les éléments de cette suite sont ce qui le définit comme ensemble). L'ordinal transfini $\aleph_0$ qui vient « après » les entiers naturels n'est rien d'autre que l'ensemble de tous les entiers naturels.

Partout, dans une claire filiation avec le génie platonicien, la virtualité est pensée comme actualité : il n'y a qu'un type d'être, l'Idée (ou, ici, l'ensemble). Il n'existe donc pas d'actualisation, car toute actualisation suppose l'admission de plusieurs régimes de l'exister (au moins deux, la puissance et l'acte).

La théorie des ensembles obéit par ailleurs au principe de maximalité existentielle. Dès Cantor, son inspiration est d'outrepasser toutes les limitations antérieures, tous les critères – tenus pour extrinsèques – de l'existence « raisonnable ». L'admission de cardinaux de plus en plus gigantesques (inaccessibles, de Mahlo, mesurables, compacts, supercompacts, énormes, etc.) est dans son génie naturel. Mais aussi bien, du biais de la théorie des nombres surréels, l'admission d'infinitésimaux de toutes sortes. En outre, cette disposition déploie des « niveaux » de l'être de plus en plus saturés et complexes, une hiérarchie ontologique (la hiérarchie cumulative) qui, conformément à une intuition cette fois d'accent néoplatonicien, est telle que sa « totalité » (inconsistante) est toujours réfléchie de façon consistante dans un des niveaux, au sens suivant : si un énoncé est valide « pour tout l'univers » (autrement dit, si les quantificateurs sont pris sans limite, si « pour tout x » veut bien dire « pour un ensemble quelconque de tout l'univers »), alors il existe un ensemble dans lequel cet énoncé est valide (les quantificateurs étant cette fois pris « relativisés » à l'ensemble en question). Ce qui signi-

fie que cet ensemble considéré comme « univers restreint » réfléchit la valeur universelle de l'énoncé, la localise.

Ce théorème de réflexion nous dit que ce qui peut être prononcé au regard de l'être « sans limite » peut aussi toujours l'être en un lieu. Ou encore, que tout énoncé prescrit la possibilité d'une localisation. On y reconnaîtra le thème platonicien de la localisation intelligible de tout le dire rationnel. Cela même que Heidegger critique comme opération de « découpe », par l'Idée, dans la « venue en éclosion », ou estance naturelle, de l'être.

Plus essentiellement, la vocation platonicienne de la théorie des ensembles porte sur trois catégories constitutives de toute ontologie philosophique : la différence, le nom primitif de l'être et l'indécidable.

La différence est réglée, pour Platon, par l'idée de l'Autre. Or, telle que cette idée est présentée dans le *Sophiste*, elle implique nécessairement une localisation intelligible de la différence. C'est pour autant qu'une idée « participe » de l'Autre qu'elle peut être déclarée différente d'une autre. Il y a donc une évaluation localisable de la différence : le mode propre sur lequel une idée, quoique « même qu'elle-même », participe de l'Autre comme autre idée. Ce point est assumé, en théorie des ensembles, par l'axiome d'extensionnalité : si un ensemble est différent d'un autre, c'est qu'il existe au moins un élément qui appartient à l'un et pas à l'autre. Cet « au moins un » localise la différence, et interdit les différences purement globales. Il y a toujours un point de la différence (de même que pour Platon une idée n'est pas « en soi » autre qu'une autre, mais seulement pour autant qu'elle participe de l'Autre). C'est là un trait capital, en particulier parce qu'il limite les droits (aristotéliens comme deleuziens) du

qualitatif, de la différence globale et naturelle. Dans le style platonicien de l'ensemblisme, l'altérité se résout en ponctualités, la différence est assignable de façon uniforme et toujours élémentaire.

Le nom primitif de l'être, en théorie des ensembles, est le vide, l'ensemble vide. Toute la hiérarchie s'y enracine. En un certain sens, lui seul « est ». Et la logique de la différence implique que le vide est unique. Il ne peut en effet différer d'un autre, puisqu'il ne contient aucun élément (aucun point local) qui puisse avérer cette différence. Cette combinaison de nomination primitive par le simple absolu (ou l'in-différent, qui est le statut de l'un dans le *Parménide*) et d'unicité fondatrice est indubitablement platonicienne : car l'existence de ce que recouvre ce nom primitif (soit l'existence de l'ensemble vide) doit être axiomatiquement décidée, tout comme – c'est le sens des apories du *Parménide* – il est vain de vouloir déduire l'existence (ou l'inexistence) de l'un : il faut trancher, et assumer les conséquences.

Enfin, comme on le sait depuis le théorème de Cohen, l'hypothèse du continu est intrinsèquement indécidable. Beaucoup pensent qu'il s'agit là d'une véritable ruine du projet ensembliste, ou d'une « pluralisation » de ce qui se présentait comme une construction unifiée. J'en ai assez dit pour qu'on comprenne que mon point de vue est contraire : l'indécidabilité de l'hypothèse du continu achève en effet la théorie des ensembles comme orientation platonicienne. Elle indique le point de fuite, l'aporie, l'errance immanente, où la pensée s'éprouve comme confrontation in-fondée à l'indécidable, ou – pour employer le lexique de Gödel – comme recours continu à l'intuition, c'est-à-dire à la décision.

Localisation antiqu qualitative de la différence, unicité d'existence sous une nomination primitive, épreuve intrinsèque de l'indécidable : tels sont les traits par lesquels la théorie des ensembles peut être saisie par la philosophie du biais d'une théorie de la vérité, au-delà d'une simple logique des formes.

On objectera cependant que, dans ses protocoles démonstratifs, toute mathématique se soutient bel et bien d'une logique. Comment s'articulent en définitive la mathématique comme pensée de l'être en tant qu'être, ou théorie du multiple pur, et la mathématique comme science « formelle », comme protocoles démonstratifs contraignants ?

Pour introduire à cette redoutable question, qui porte sur le statut ontologique de la logique, sur la structure de l'onto-logique, il est utile de revenir sur la conception aristotélicienne, qui est bien « l'autre » primitif du platonisme.

L'orientation aristotélicienne et la logique

Le cœur de tout rapport « aristotélicien » aux mathématiques est de considérer qu'elles ne sont pas une pensée. Nous avons vu qu'Aristote lui-même, qui sans doute n'est pas aristotélicien, conclut cependant que les mathématiques relèvent en définitive, non pas du tout de l'ontologie, mais de la satisfaction esthétique.

En ce sens, notre siècle est beaucoup plus aristotélicien qu'il ne se l' imagine. C'est du reste un effet inéluctable de son antiplatonisme essentiel, antiplatonisme dont Nietzsche est le prophète, mais que partagent aussi bien l'orientation « langagière » anglo-saxonne, qui vitupère à tout instant le « platonisme naïf », que l'orientation herméneutique heideggerienne, pour qui Platon rature sous l'Idée l'éclosion originaire de l'être comme φύσις. Même le dictionnaire des sciences de la défunte URSS tenait à souligner les mérites matérialistes d'Aristote et traitait Platon d'idéologue des propriétaires d'esclaves. C'est dire l'étendue du consensus.

Que signifie l'assertion selon laquelle les mathématiques ne sont pas une pensée ? Non pas du tout évidemment qu'elles ne constituent pas un savoir cohérent et

rationnel, mais que ce savoir, désancré de tout principe d'être, ne peut prétendre à la vérité. Il importe peu, en la circonstance, que le « principe d'être » invoqué soit de type métaphysique (comme la substance d'Aristote ou la monade de Leibniz) ou de type empiriste (comme les *sense data* de la filiation positiviste). Dans tous les cas, la thèse centrale est que la mathématique reste purement formelle (ou « vide d'être »), ce qui lui interdit l'enveloppement réel requis pour toute pensée effective.

Pour un platonicien, l'Idée – quel que soit le statut ontologique finalement assigné à ce terme – désigne explicitement le nouage de la mathématique à un réel, nouage dont se soutient qu'il y ait sens à parler de vérités mathématiques. Pour un aristotélicien ou un leibnizien, la catégorisation de l'être sous les espèces d'une singularité (la substance comme information locale d'une matière, la monade comme « point métaphysique ») dénoue la mathématique de toute inscription réelle. Car le triangle ou la différentielle ne sont ni substance ni monade.

Que la mathématique ne soit pas une pensée ne vaut pas jugement sur son importance *pour* la pensée. On sait bien que la métaphysique de Leibniz est tout entière « portée » par sa conception mathématique du continu, le calcul des maxima, etc. La mathématique est sans doute plus importante pour l'édification du système de Leibniz qu'elle ne l'est, au bout du compte, pour l'ontologie aporétique de Platon. Et les considérations d'Aristote sur les mathématiques sont, à certains égards, plus précises que celles de Platon. Mais bien des choses qui ne sont pas des pensées importent grandement à la pensée. En définitive, pour Leibniz comme pour Aristote, la mathématique n'est tissée que de relations, sinon fictives, du moins purement

idéales. Elle donne les conventions de l'intelligible virtuel. Elle relève de l'art calculant. Cet art est fondé en raison, mais il n'est pas une entame pensante de l'être.

Plus précisément, la mathématique est une grammaire de l'existence possible. Ce point est sans doute décisif : pour le platonicien, la mathématique est une science du réel (c'est la définition de Lacan, entièrement platonicien à cet égard). Pour Aristote ou Leibniz, la mathématique récapitule certaines données formelles de l'être-possible. Et ces données, pour l'essentiel, sont analytiques, ce qui veut dire qu'elles ne touchent pas à la singularité, toujours synthétique, de ce qui est.

Pour un platonicien, la pensée n'est jamais descriptive, elle s'établit d'une rupture avec la description, car elle est intransitive à l'opinion, donc à l'expérience. Pour un aristotélicien, la pensée est construction d'un cadre descriptif adéquat, où l'expérience et l'opinion trouvent, sans césure, de quoi se fonder en raison. Rien n'est plus frappant que la différence de style impliquée par cette différence de représentation de la pensée. Ce qui compte, pour un platonicien, ce sont les principes de rupture. Ce qui compte, pour un aristotélicien, ce sont les protocoles de légitimation. Cette opposition, appliquée à l'inscription des mathématiques dans le champ de la philosophie, donne ceci : tout l'intérêt d'un platonicien porte sur les axiomes, où se joue la décision pensante. Tout l'intérêt d'un aristotélicien (ou d'un leibnizien) porte sur les définitions, où se joue la représentation des possibles.

Ce qui résume tout cela est au fond assez simple : pour un aristotélicien comme pour un leibnizien, l'essence de la mathématique est la logique. Il n'y a nul hasard à ce qu'Aristote soit l'auteur des *Seconds Analytiques*,

première logique formelle attestée dans l'histoire, et à ce que Leibniz ait travaillé dès son plus jeune âge à une « caractéristique universelle », ce qui lui vaut d'être considéré comme l'ancêtre de la logique mathématique moderne. Pour ces penseurs, la mathématique travaille du côté des possibles cohérents. Dépourvue d'assise ontologique, elle idéalise abstraitement les consécutions admissibles, les algorithmes de contrôle de la « vraie » pensée, laquelle, substantielle ou monadique, s'approprie les singularités. La mathématique est donc une logique générale du possible rationnel.

Mais si la mathématique est une logique du possible, les questions d'existence ne lui sont pas intrinsèques (comme elles le sont pour un platonicien). Le problème fondamental que la philosophie pose, concernant les mathématiques, cesse d'être celui de leur mouvement de pensée et de leur nouage à l'être. Disons qu'il ne s'agit plus, puisque la dimension purement idéale des entités mathématiques est assumée, de s'interroger sur leur vérité. Le problème est celui de la *provenance*, empirique, langagière, rationnelle, des idéalités mathématiques. D'où une pente à vérifier cette provenance, pour éviter que les formes soient trop libres, ou prises indûment pour des vérités.

Or, qu'est-ce qui permet une vérification de la provenance des notations idéales mathématiques ? Pour autant qu'elles sont liées à des représentations, spatiales ou autres, ce sont les *constructions*. Pour autant qu'elles sont liées au langage, au chiffage, au calcul, ce sont les *algorithmes*. Pour un aristotélicien ou un leibnizien, la mathématique doit être algorithmique (dans son versant algébrique) et constructive (dans son versant géométrique).

Cela seul place sa destination logique sous le contrôle de la raison réelle.

Tout cela entraîne, contre le principe d'audace maximale que soutient Platon, des prudences logiques, des protocoles de surveillance.

– Doute systématique concernant l'usage de l'infini actuel, qu'il s'agisse de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit. Car l'infini est largement soustrait aux vérifications constructives et algorithmiques, l'infini est *décidé*. Le risque est grand, si l'on admet que l'infini mathématique « existe » – et quel que soit le statut de cette existence –, de renouer avec l'être, d'oublier que la mathématique n'est qu'une logique des possibles. Même un créateur de l'envergure de Leibniz dans le champ du calcul différentiel et intégral entend réserver l'infini réel à la métaphysique, à l'absolu divin, qui seul lui confère un statut « monadique ». Il n'est pas défendable que l'infini soit numérique, ou même géométrique : « Il appartient à l'essence du nombre, de la ligne, et d'un tout quelconque, d'être borné. » Et « le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition de parties ».

– Restriction et surveillance des assertions existentielles en mathématique. L'essence logique de la mathématique est transparente tant qu'on est dans les consécutions formelles et les définitions de possibilités. Elle s'obscurcit dès qu'on énonce une « existence ». On demandera donc que toute assertion de ce genre soit accompagnée de la construction explicite qui la valide, de la monstration logique du *cas* d'existence.

– Tendance au perspectivisme pluraliste. Si la mathématique est une « science formelle », appropriée à la des-

cription cohérente des possibles, il n'y a pas lieu d'exiger (comme c'est le cas si elle est nouée à l'être, et capable de vérité) qu'elle soit finalement unique. On peut envisager la coexistence de mathématiques « différentes », tout comme dans l'intellect du Dieu de Leibniz coexistent des mondes possibles, certes contradictoires entre eux, mais intérieurement cohérents.

Les grandes tendances de la saisie aristotélicienne (ou leibnizienne) des mathématiques seront finalement : le logicisme, le finitisme algorithmique ou constructiviste et le pluralisme des possibles rationnels.

Ainsi l'envoi est-il donné, dès les Grecs, à une polémique constituante de la saisie philosophique de la condition mathématique. Platon ou Aristote (mais aussi bien Descartes ou Leibniz) nomment ce discord.

Il s'agit pour la pensée philosophique d'un discord central et complexe. Car, d'un côté, la mathématique, philosophiquement saisie, est sans aucun doute nouée à la question de l'être, dès lors que la pensée, non seulement n'y est plus aux prises avec l'opacité de l'expérience, mais s'affranchit visiblement des contraintes de la finitude. D'un autre côté, cependant, il est certain que la mathématique est paradigmatique en ce qui concerne les enchaînements rationnels, les consécutives et les preuves. Et que, au sens large, sa valeur logique est éminente. De sorte que la mathématique se distribue bien, au regard de la construction du lieu philosophique, dans le double registre de la décision quant à la pensée de l'être et de la consistance formelle des arguments. Pour le philosophe, la mathématique est simultanément ontologique et logique. Disons qu'elle est onto-logique : le trait d'union sépare ici Platon et Aristote. Dans mon propre langage, on dira que

la mathématique éclaire la philosophie sur la dimension intervenante de toute vérité (les axiomes, les principes, les audaces), mais aussi sur sa dimension de fidélité (les opérateurs formels, la continuité de la pensée, les définitions, les prudences). Re-traiter ce double conditionnement dans l'élément qui est le mien (proposer un concept moderne de la vérité et parier à nouveau sur la philosophie) est une tâche qui demande une confrontation minutieuse avec la vitalité mathématique elle-même.

Pour éclaircir la situation, il faut en effet en venir aux grands dispositifs mathématiques contemporains, aux dispositifs qui prétendent donner à la mathématique son espace unifié, ou sa langue primordiale.

Il n'existe aujourd'hui que deux dispositifs de ce genre, nés l'un et l'autre des besoins internes de la mathématique vivante, et non de l'application externe de quelque philosophie langagière :

- la théorie des ensembles, de Cantor à Cohen, surgie au siècle dernier des exigences de l'analyse réelle et de la topologie ;

- la théorie des catégories et des *topoi*, surgie il y a cinquante ans des exigences de la géométrie algébrique.

C'est à ces deux dispositifs qu'il faut se référer pour examiner, au regard de la grande opposition entre platonisme et aristotélisme, quelle configuration ontologique (ou quelle logique de l'ontologique) peut aujourd'hui ranimer le projet philosophique dans sa singularité, sans rien concéder à la spécialisation d'une « philosophie des mathématiques ».

Mais avant d'en venir à ces redoutables traversées (que du reste nous ne ferons, dans ce livre, que programmer), il faut revenir sur la caractérisation logique de la mathéma-

tique, et plus généralement sur le problème suivant : si la mathématique « charrie » avec elle des prescriptions logiques ; si donc son identification philosophique comme science du multiple pur, ou ontologie première, doit se doubler (en quoi Aristote n'a pas entièrement tort) d'une identification comme onto-logique, quelles en sont les conséquences pour la philosophie elle-même ? Et plus généralement, quels sont, ou que doivent être, les rapports de la logique et de la philosophie ?

Logique, philosophie, « tournant langagier »

Le mode propre sur lequel une philosophie convoque une expérience de pensée dans son espace conceptuel relève strictement, non de la loi supposée de l'objet, mais des objectifs et des opérateurs de cette philosophie elle-même. Il ne saurait donc être question de dire : la philosophie doit s'intéresser à la logique, aujourd'hui entièrement mathématisée, parce que celle-ci est un objet constitué, une forme donnée du savoir. Nous exigeons une saisie immanente de cet impératif. C'est cette immanence à la philosophie d'une saisie contemporaine de la logique que nous voulons ici appréhender.

L'incise proprement philosophique de la logique tient à ceci : la mathématisation de la logique, par Boole, Frege, Russell, Hilbert, Gödel et beaucoup d'autres, est étroitement liée à ce qu'on a appelé le tournant langagier de la philosophie. A supposer, ce qui est mon cas, qu'on ait pour projet philosophique de revenir sur ce tournant langagier, ou d'identifier la pensée et les vérités comme des processus dont le langage n'est qu'une donnée parmi d'autres, ou encore : si l'on désire abandonner toute conception transcendantale du langage, alors il est inévitable de

reconsidérer philosophiquement la mathématisation de la logique.

Pour le dire plus abruptement : si le nœud de la pensée et de l'être, qui s'indique philosophiquement sous le nom de vérité, n'est pas d'essence grammaticale, ou s'il est sous condition de l'événement, du hasard, de la décision et d'une fidélité a-topique, et non sous la condition des règles anthropologiques et logiques du langage ou de la culture, alors il faut se demander quelle est exactement la détermination ontologique de la logique mathématisée.

Dans le dispositif de pensée qui est le mien, cette question est complexe. Elle est, dirais-je, une figure de torsion. Puisque je pose que l'ontologie, soit ce qui de l'être en tant qu'être peut s'inscrire, ou s'écrire, comme *logos*, est exactement la mathématique elle-même, il en résulte que demander ce qu'est la détermination ontologique de la logique mathématisée devient : quelle est la détermination mathématique de la logique mathématisée ?

En quoi cette question peut-elle être philosophique ? Elle semble renvoyer à une simple distance intérieure de la mathématique. La distance où se pense, à partir de la mathématique elle-même, le statut de la logique comme discipline mathématique. La pensée de cet écart intérieur relève-t-il de la philosophie ?

Nous voici installés dans une triangulation complexe, dont les trois pôles sont la mathématique, la logique et la philosophie.

L'axiome de discrimination qu'il faut alors introduire est à mon sens le suivant : une philosophie est aujourd'hui largement décidée par la position qui est la sienne sur le rapport des deux autres sommets du triangle, la mathématique et la logique.

Il se trouve en particulier que le tournant langagier de la philosophie contemporaine est finalement commandé, dans une large mesure, par une thèse plus ou moins explicite d'identification de la logique et des mathématiques. Thèse dont le logicisme de Russell n'est qu'une forme extrême et non nécessaire. Thèse évidemment facilitée par l'intégrale mathématisation de la logique. Thèse, nous l'avons dit, de provenance aristotélicienne, ou leibnizienne.

Le tournant langagier a, nous le savons, deux faces apparemment opposées, dont les noms propres dominants sont Wittgenstein et Heidegger. Du premier, on retiendra qu'il énonce une stricte coextensivité entre le monde et le langage, les limites de l'un étant exactement les limites de l'autre. Du second, on retiendra que la pensée dans les temps de détresse est d'abord acheminement vers la parole ; ou que, comme il est dit à propos de Rilke, « il y a voilement parce que la région essentielle se dérobe ; mais reste le chant qui nomme la Terre ». Dans tous les cas, le lieu où se joue le destin de la pensée est l'exacte frontière du dicible. Et pour que tel soit le lieu, il faut que la mathématique, ramenée à la logique calculatrice et aveugle, ne soit pas une pensée.

Wittgenstein soutiendra simultanément :

1. « La mathématique est une méthode logique » (*Tractatus*, 6. 2), puis, que nous avons déjà cité :
2. « La proposition mathématique n'exprime aucune pensée » (*Tractatus*, 6. 21).

Et Heidegger ramènera du même geste la mathématique au calcul de la maîtrise technique : « Il arrive ainsi que l'être de l'étant devient pensable dans la pensée pure de la mathématique. L'être ainsi calculable, et mis dans le

calcul, fait de l'étant quelque chose de maîtrisable au sein de la technique moderne à structure mathématique. »

Ainsi Wittgenstein et Heidegger partagent l'identification de la mathématique et de la logique, au sein d'une disposition calculatrice où la pensée n'est plus pensante. Et ils tournent l'un et l'autre cette identification du côté du recours au poème, comme ce qui, dans la langue, persiste à s'accorder à la nomination de ce qui se retire. Pour Heidegger, il ne nous reste que le chant qui nomme la Terre. Mais Wittgenstein écrira aussi bien : « Je pense que j'ai résumé mon attitude à l'égard de la philosophie lorsque j'ai dit : la philosophie devrait être écrite comme une composition poétique. »

Le tournant langagier est ainsi la corrélation essentielle, philosophiquement instituée, entre, d'une part, l'identité calculatrice de la mathématique et de la logique, qui est soustraction de la pensée au profit d'une aveugle et technique puissance de la règle, et, d'autre part, le recours archi-esthétique à la puissance pacifique et éclaircie du poème.

Le protocole d'une rupture avec cette disposition philosophique exige par conséquent au moins deux gestes :

Le premier est le réexamen critique du poème comme appui d'une conception archi-esthétique du destin de la philosophie. C'est ce que j'ai entrepris pour mon propre compte dans de nombreuses études sur Mallarmé, Rimbaud, Beckett ou Hölderlin. J'ai dégagé dans ces études une catégorie philosophique générale, celle de l'« âge des poètes ». J'ai identifié des opérations singulières de la poésie comme pensée (désobjectivation, désorientation, interruption et isolement). J'ai montré que ces opérations étaient inaptes à soutenir le propos archi-esthétique. Mais je n'en parlerai pas ici.

Le second geste est une dissociation repensée de la logique et de la mathématique, capable de restituer à la mathématique sa dimension pensante, du biais de la thèse selon laquelle la mathématique est pensée de l'être en tant qu'être.

La restitution de la mathématique à son essence pensante prend son départ, nous l'avons vu, dans l'idée que l'être est déploiement du multiple pur, et à ce titre science de l'être en tant qu'être.

La dissociation repensée de la logique et des mathématiques concerne la distinction entre une décision ontologique, de caractère prescriptif, et une inspection logique, de caractère descriptif. C'est ce point, déjà indiqué, que je souhaite ici argumenter.

Quelle est la méthode ? Quant à la philosophie, je crois qu'elle est toujours sous condition d'événements de pensée qui lui sont extérieurs. Ces événements ne sont ni sa matière, car la philosophie n'est pas une forme, ni ses objets, car la philosophie n'est pas réflexive. Ils sont, proprement, ses conditions, soit ce qui autorise qu'il y ait philosophie ou transformation dans la philosophie.

Ainsi le tournant langagier lui-même a-t-il été sous la condition d'un événement de pensée fondamental : la mathématisation de la logique. Car la logique, ne l'oublions pas, était ce à partir de quoi la philosophie, dans la visée d'une appropriation pensante de l'être, se saisissait du langage. La logique, entre Aristote et Hegel, était la catégorie philosophique d'emprise de l'ontologie sur le langage. La mathématisation de la logique a en revanche autorisé que ce soit, si je puis dire, le langage qui se saisisse de la philosophie. Et le prix payé a été la destitution de toute ontologie ; soit sous la forme que lui donne Witt-

genstein : les énoncés de l'ontologie sont des non-sens ; soit dans celle que lui donne Heidegger : les énoncés de la métaphysique sont dans l'époque de leur clôture nihiliste.

On demandera alors : quel événement de pensée, touchant à la logique, autorise la philosophie à se dessaisir de l'emprise grammaticale et langagière ? Comment nous assurons-nous d'une nouvelle distance intérieure entre la pensée mathématique comme telle et la logique mathématisée ?

Cet événement est parfaitement identifiable, même s'il est encore philosophiquement silencieux. Mais, comme le disait Nietzsche dans la discussion entre Zarathoustra et le Chien de feu : « Les plus grands événements nous surprennent, non dans nos heures les plus bruyantes, mais à l'heure du plus grand silence. » Cet événement silencieux est un changement fondamental de style dans la présentation mathématique de la logique. Il s'agit de la présentation de la logique dans le cadre de la théorie des catégories, avec, en son centre, le concept de *topos*, ou d'« univers ». Cet événement commence dans les années quarante avec la création, par Eilenberg et MacLane, pour les besoins de la géométrie algébrique, du langage catégoriel. Il se poursuit dans les années cinquante avec l'invention, par Groethendiek, du concept d'univers. Il s'achève, dans les années soixante et soixante-dix, avec la reformulation, par Freyd et Lawvere, de la totalité de la logique dans le langage des catégories. Le concept de *topos* élémentaire devient un outil transparent.

C'est Jean-Toussaint Desanti qui, le premier, m'a fait remarquer qu'une ontologie exclusivement fondée sur la théorie des ensembles – ce qu'il appelait une « ontologie intrinsèque » – méconnaissait l'apport, à ses yeux capital,

d'une conception mathématique étayée sur la seule donnée des morphismes, ou corrélations réglées entre structures.

Je puis dire que c'est en mettant la philosophie sous condition de la théorie des *topoi* que j'ai pu, après un très long temps d'errance ou d'abstention, résoudre au moins partiellement mon problème.

Reformulons ce problème, de façon pleinement articulée. Je le fais en six thèses.

Première thèse : Il faut rompre avec le tournant langagier qui a saisi la philosophie.

Deuxième thèse : Il le faut, parce que cette orientation de pensée aboutit aujourd'hui à la pure et simple dislocation du désir philosophique comme tel. Soit que, comme dans l'espace anglo-saxon, la philosophie devienne une vaste scolastique, une grammaire des positions, voire une pragmatique des cultures. Soit que, dans la dépendance heideggerienne, il faille confier le salut de la pensée à des opérations postphilosophiques, à une archi-esthétique fragmentaire.

Troisième thèse : Au cœur des conditions du tournant langagier, il y a l'identification formelle de la logique et des mathématiques, qui est en dernier ressort autorisée par la mathématisation de la logique.

Quatrième thèse : Il faut donc produire philosophiquement une nouvelle pensée de la délimitation entre mathématique et logique, tout en assumant que la logique est mathématisée.

Cinquième thèse : On posera que la mathématique est la science de l'être en tant qu'être, l'ontologie proprement dite.

Sixième thèse : Que la logique soit mathématisée indique donc une corrélation, encore impensée, entre une

décision ontologique et une forme logique. C'est cette corrélation qu'il s'agit de faire venir au jour sous les espèces d'un écart irréductible.

Parvenu à ce point, nous pouvons éclaircir et la difficulté du problème, et ce que fixe, pour sa résolution, la condition événementielle de la théorie des *topoi*.

La difficulté d'abord. Si la mathématisation de la logique a autorisé le tournant langagier de la philosophie, c'est évidemment parce que la logique s'est présentée comme mathématisation syntaxique. Je veux dire par là que tout son propos, dès l'idéographie de Frege, a été de constituer, comme objectités formelles, des langages logiques. Comment, dans ces conditions, espérer qu'un nouvel isolement de la logique comme telle puisse desserrer l'étreinte de la grammaticalité sur la philosophie ? Même la séparation entre logique et mathématique peut laisser subsister le terrorisme langagier, c'est-à-dire, aujourd'hui, pragmatique, culturel et relativiste, si, dans tous les cas, on reconduit le mathématicien à la sphère langagière et syntaxique.

Vous pouvez par exemple dire : une théorie formalisée est logique si ses énoncés sont valides dans tout modèle non vide ; une théorie formalisée est mathématique si ne lui convient qu'une famille singulière de modèles. Mais cette délimitation est philosophiquement inopérante. Car le mathématique n'y apparaît que comme un cas du logique, ou le logique y est en quelque sorte la substructure syntaxique universelle du mathématique. Comme les notions de syntaxe et de sémantique appropriées restent déterminantes dans la délimitation, elle ne peut délivrer le désir philosophique de l'emprise langagière.

Vous pouvez aussi dire, c'est une variante : sera mathé-

matique, et non pas seulement logique, une théorie formalisée qui admet des axiomes existentiels non réductibles à des axiomes universels ; qui donc décide une existence et n'établit sa consistance qu'autour de cette décision. Ainsi, la théorie des ensembles elle-même serait mathématique, pour autant qu'elle décide axiomatiquement l'existence d'un ensemble vide, et celle d'au moins un ensemble infini. Mais, là encore, la délimitation se fait en assumant l'être syntaxique commun de la logique et des mathématiques, puisque l'écart concerne, si l'on peut dire, la seule action différenciante des quantificateurs.

En vérité, dès que la logique est mathématisée sous la forme d'une syntaxe, ou d'une théorie formelle, sa connexion langagière est primordiale, comme du reste l'annonce aussitôt, en symptôme, le champ de ses désignations dans la langue naturelle : langages formels, règles de formation, énoncés, propositions, syntaxe, sémantique, ponctuation, interprétation, etc. Dès lors, même la thèse selon quoi la mathématique *est* l'ontologie perd une partie de ses pouvoirs constituants. Car la logique, étant disposée comme langage formel de cette ontologie, réintroduit la prescription langagière sans que la décision ontologique puisse aisément se retourner sur cette prescription.

Quelle est alors la valeur de l'événement qui remathématise la logique, cette fois dans le cadre de la théorie des catégories ? Elle tient à un complet renversement de perspective. Alors que la présentation syntaxique de la logique comme langage formel dispose les univers, ou modèles, comme des interprétations sémantiques, dans la présentation catégorielle, ce qu'il y a, ce sont des univers, *dont la logique est une dimension interne*. Autrement dit : dans la présentation langagière, une disposition ontolo-

gique est le référent approprié d'une théorie formelle. C'est évidemment ce qui autorise l'infinie glose anglo-saxonne qui sépare et articule le formel et l'empirique. Dans la présentation catégorielle, on procède à des descriptions géométriques d'univers et on peut remarquer qu'à telle ou telle disposition d'univers est corrélée, de façon immanente, telle ou telle disposition logique. La logique devient donc une dimension intrinsèque des univers possibles. Ou, plus essentiellement : la caractérisation descriptive d'un état ontologique pensable induit des propriétés logiques, qui sont elles-mêmes présentées dans l'espace d'être, ou univers, que la pensée décrit.

Dans ce renversement, deux choses disparaissent :

- d'abord, l'antécédence formelle et langagière du logique, ou plus généralement du grammatical, sur la position d'univers, ou sur la décision ontologique ;
- ensuite, le rapport d'enveloppement du mathématique par le logique. En fait, le logique apparaît comme une contrainte immanente enveloppée par le mathématique. Et surtout, le logique est localisé. Il est une dimension présentée et repérable des univers dont la mathématique entreprend de décrire la possibilité.

Le problème de la délimitation entre mathématique et logique prend alors une tout autre tournure. Cette délimitation ne se laisse plus décider par les critères langagiers qui en épuisaient la force. Elle est renvoyée à des distinctions, elles-mêmes ontologiques, qui sont bien plus fondamentales, et qui concernent deux couples conceptuels : celui du réel et du possible, et celui du global et du local. C'est ce qu'on peut appeler une essentielle géométrisation ontologique du rapport, et du dé-rapport, entre logique et mathématique.

Premières remarques sur le concept de *topos*

S'il est vrai que la théorie des *topoi* établit de façon interne que la logique est une dimension locale des univers possibles de la mathématique, il doit alors exister dans cette théorie des théorèmes que j'appellerai ontologico-logiques. Ou même onto-logiques, avec un trait d'union. Soit des théorèmes qui ont la forme générique suivante : si un univers pensable possède telle ou telle caractéristique ontologique, alors on y repère telle ou telle contrainte logique. Théorèmes qui accomplissent *et* le renversement de perspective *et* l'absentement de toute mention explicite du langage et de ses usages syntaxiques réglés.

Il existe en effet de tels théorèmes, et j'aimerais faire partager le sentiment de leur force événementielle pour la philosophie. J'en citerai deux, dans une langue entièrement naturelle. Ils s'attachent respectivement aux concepts ontologiques de différence et de vide (ou de non-être).

A) S'agissant de la différence, le problème philosophique essentiel, que nous avons déjà rencontré à propos des caractéristiques de l'ontologie du multiple et de l'opposition à l'ontologie « intensive » de Deleuze, est celui de son registre d'intelligibilité. Est-ce qu'une différence quel-

conque est toujours localement avérée ? Je veux dire : est-ce que toute différence est pensable en un point de l'action différenciante qui la déplie ? Ou existe-t-il des différences qualitatives, qui ne sont pensables que globalement ? Cette question oppose nettement des ontologies que l'on peut dire discrètes, comme celle des atomistes ou du premier Wittgenstein, ou même de Platon, et des ontologies continues, comme celle de Bergson ou de Deleuze. Le penseur central de ce problème est, bien entendu, Leibniz, qui tente d'intégrer des différences locales absolues, ces « points métaphysiques » que sont les monades, à une différenciation globale, ou intégrale, de l'univers.

La notion de différence est mathématiquement représentable dans la description d'un *topos* quelconque. Celle de différence localisable, ou avérée en un point, l'est aussi. Un *topos* tel que toute différence est localisable en un point est dit bien pointé. C'est clairement un trait ontologique d'un *topos* que d'être bien pointé.

On sait par ailleurs identifier, je l'ai dit, sa logique interne. On le sait à partir de données immanentes et locales du *topos*. Pour donner des exemples élémentaires : le vrai ou le faux sont des données locales du *topos*, des « actions simples » qui font partie de l'univers. Il en va de même pour la négation, ou pour la conjonction, ou pour l'implication. Tous ces termes désignent des relations identifiées, présentes « en personne » dans le *topos*, et non des préalables syntaxiques ou des interprétations sémantiques.

On sait aussi caractériser la logique immanente d'un *topos*. Par exemple, elle peut être classique ou non classique. Une logique classique, pour l'essentiel, valide le principe du tiers exclu. Mais la définition du classicisme dans un *topos* est donnée dans les termes de la construc-

tion. Elle se dit en fait, ce sera ma seule citation technique (histoire de faire entendre la langue, et rien d'autre) : la logique d'un *topos* est classique si la somme du vrai et du faux est un isomorphisme. Mais ce qui nous intéresse est qu'on démontre le théorème suivant : « Si un *topos* est bien pointé, alors il est classique. »

Ce qui est un remarquable théorème onto-logique. Si l'univers, ou l'espace d'être, admet telle propriété concernant l'intelligibilité de la différence (en la circonstance, qu'elle soit toujours localement avérée), alors sa logique est nécessairement classique. De sorte que se trouve démontré qu'une singularité ontologique de la présentation de la différence entraîne une contrainte purement logique. On va de la manifestation de l'être aux principes de la langue, et non inversement.

B) Mon second exemple concerne le vide, ou aussi bien le Zéro. En tant que chiffrage de la multiplicité absolument in-composée, le vide est un trait ontologique majeur. Il est le mathème de la suture de tout discours à l'être dont il se soutient. La question clef, s'agissant du vide, est celle de son unicité. Si la description ontologique fixe l'unicité du vide, elle assume, dans la tradition parméniidienne, une certaine réversibilité de l'être, comme soustraction au compte, et de l'un. Si elle admet la multiplicité du vide, ou son absence, elle pluralise le fondement même et, dans une tradition héraclitéenne, l'institue comme altération, ou devenir.

On donne sens aisément, dans un *topos*, à la notion d'objet vide, ou de lettre vide. On démontre alors le théorème étonnant que voici, qui est cette fois, si je puis dire, un théorème onto-logique-onto. Soit une corrélation contraignante entre, d'une part, le couplage d'un trait ontologique et d'un

trait logique et, d'autre part, un autre trait ontologique. Ce théorème est le suivant : Si un *topos* n'admet qu'un seul objet vide, et si sa logique est classique, alors c'est un *topos* bien pointé. Ce qui veut dire que, si vous êtes dans la réciprocity de l'être et de l'un, et si votre logique est classique, alors votre ontologie de la différence admet que toute différence s'avère en un point, qu'il n'y a pas de différence purement qualitative ou globale. Cette fois, une dimension complexe de l'univers possible, un mixte d'être (le vide est unique) et de principe (le tiers exclu), contraint un trait ontologique simple, qui est le statut de la Différence.

Ces deux exemples montrent quels subtils réseaux tisse la présentation catégorielle de la logique, entre des déterminations ontologiques primordiales, comme la différence et le vide (mais il y aurait des théorèmes à citer, non moins remarquables, sur l'infini, ou sur l'existence, ou sur la relation), et des déterminations logiques immanentes, comme la validité du tiers exclu. Ces réseaux peuvent aussi bien concerner, non le classicisme logique, mais l'impératif intuitionniste, constructif, ou non classique. Par exemple, si un *topos* n'est pas bien pointé, donc s'il existe, comme chez Leibniz, Bergson ou Deleuze, des différences intensives, qualitatives, ou globales, et si par ailleurs vous admettez une certaine réciprocity de l'être et de l'un, comme Leibniz le fait aussi, alors il est impossible que votre logique soit classique. C'est une réciproque de mon second exemple. Et en effet, en toute rigueur, compte tenu des degrés insensibles de l'être, la logique de Leibniz n'est pas vraiment classique, car nous ne sommes pas absolument contraints de décider entre l'état p et l'état non- p , entre lesquels existe une infinité d'états intermédiaires.

Premières thèses provisoires sur la logique

Revenons au problème initial. Comment, sous condition de la théorie des *topoi*, repenser l'écart entre la logique et les mathématiques ? Et donc, comment restituer aux mathématiques leur dimension pensante, ou platonicienne ? Enfin, comment interrompre l'emprise langagière sur le destin de la philosophie ?

Ce que la théorie des *topoi* nous propose, c'est une description des univers mathématiques possibles. Sa méthode est la définition et le schéma, la monstration géométrique des ressources. Elle est comme une inspection de l'entendement du Dieu de Leibniz : un parcours catégoriel des mondes pensables, de leurs espèces, de leurs traits distinctifs. Elle établit que ces univers emportent avec eux leur logique interne. Elle établit des corrélations générales entre des traits ontologiques de ces univers et la caractérisation de leur logique. Mais elle ne décide aucun univers particulier. Nous n'avons, à la différence du Dieu de Leibniz, aucune raison de considérer tel univers mathématique comme étant le meilleur des univers possibles.

De ce point de vue, et parce qu'elle est une inspection

rationnelle des possibles, la théorie des *topoi* est appropriée à la pensée logique. Elle est le dispositif où se pense la logique des corrélations contraignantes entre ontologie et logique. On pourrait la définir comme la logique mathématisée de l'onto-logique (avec un trait d'union).

Mais l'ontologie n'est pas réductible à la logique de l'onto-logique. La mathématique réelle n'est pas une inspection mathématisée des univers mathématiques possibles. La mathématique réelle décide un univers. De sorte qu'entre la logique et la mathématique, le rapport est celui qui existe entre une investigation générale des ressources logiques d'une ontologie et une décision ontologique emportant avec elle ses conséquences logiques. Cela veut dire aussi que la logique est définitionnelle, tandis que la mathématique réelle est axiomatique. C'est ainsi que, si vous décidez axiomatiquement que la pensée de l'être se fait dans le cadre de la théorie des ensembles, vous aurez à assumer que votre logique est classique. Pourquoi ? Parce que, considérée comme *topos*, donc examinée logiquement, la théorie des ensembles apparaît comme un *topos* bien pointé, où toute différence est avérée en un point. Et que, comme nous l'avons vu, la logique immanente d'un *topos* bien pointé est obligatoirement classique. Pour rester dans l'imagerie leibnizienne, on dira que la logique pense les mondes possibles, et que l'ontologie décide un monde, comme Dieu fulgure les monades. La différence étant qu'aucun calcul extérieur à la décision ne propose une loi du meilleur.

Fixons le lieu de pensée où se joue la rupture avec le tournant langagier de la philosophie. Là encore, je l'articule en quelques thèses :

1. La logique n'est pas une formalisation, une syntaxe,

un appareillage langagier. C'est une description mathématisée des univers mathématiques possibles, sous le concept générique de *topos*. Un univers mathématique, un *topos*, localise sa propre logique.

2. Un univers mathématique possible fixe des corrélations contraignantes entre certains traits ontologiques et certains traits de sa logique immanente. L'étude de ces corrélations est le contenu fondamental de la logique elle-même. La logique pense ainsi sa propre subordination à l'ontologie. C'est parce qu'elle pense cette subordination qu'elle peut être mathématisée, puisque la mathématique est l'ontologie elle-même.

3. La mathématique s'accomplit par des décisions axiomatiques qui disposent en réel un univers possible. Il en résulte des contraintes logiques. Les contraintes sont logiquement pensées par la logique des univers possibles. Elles sont pratiquées, mais non pensées, par la mathématique réelle.

4. Par conséquent, l'écart irréductible entre la logique et la mathématique tient au point aveugle d'une décision pensante, qui est que toute décision de ce type installe une logique qui est pratiquée comme nécessaire, alors qu'elle est une conséquence de la décision. La logique mathématisée est une éclaircie de cet aveuglement, puisqu'elle pense la corrélation onto-logique. Mais, pour ce faire, elle doit régresser du réel, qui n'est rencontré que sous l'impératif axiomatique, au possible, qui ne se laisse décrire qu'au régime des définitions et des classifications.

Le paradoxe qui apparaît dans ces thèses est que le mot « logique » y est en double occurrence. On appelle « logique » à la fois ce qui est localisé comme tel dans un univers possible, avec ses figures singulières : le vrai, le

faux, la négation, les quantificateurs, etc., et la pensée mathématisée des corrélations contraignantes entre l'ontologie de l'univers (différence, vide, infini, etc.) et cette localisation logique.

Ce paradoxe n'est que celui de tout univers : à savoir que sa détermination purement logique, donc par la voie des définitions et du possible, enveloppe un va-et-vient entre le local et le global. Il y aura une définition locale de la logique : une machinerie particulière, situable dans le *topos*, et articulée techniquement autour de la notion de classifieur de sous-objets. Et puis il y en aura une définition globale, qui servira à penser les corrélations systématiques entre l'espace d'être et d'action du *topos* et sa singularité logique. C'est ce rapport global/local qui géométrise la logique.

Il faut donc ajouter une cinquième thèse :

5. Délivrée de son astreinte syntaxique et langagière, la logique est toujours logique géométrique, c'est-à-dire aussi logique (globale) de la logique (locale).

Ce qui est compatible, puisque la logique comme pensée est ici déliée du langage formel, avec la thèse de Wittgenstein et de Lacan sur l'inexistence de tout métalangage. Toute logique est immédiatement, en tant que dimension d'un univers possible, logique de la logique et logique de l'onto-logie, sans supposition d'un métalangage.

Les conséquences de tout cela pour la philosophie sont considérables. Elles nous fixent clairement un programme de pensée :

– Il faut déployer la rupture avec la prise langagière, sous sa double forme : la philosophie analytique anglo-saxonne, la philosophie du langage ordinaire et la prag-

matique, d'une part ; l'herméneutique du *Dasein* et l'archi-esthétique du poème, d'autre part. Cette double rupture ayant une condition événementielle qui atteste sa contemporanéité.

– Il faut confronter cette rupture avec les traditions philosophiques du siècle qui ne sont pas inscrites dans le tournant langagier. Je pense en particulier à tout ce qui vient de Nietzsche et de Bergson, et qui s'articule dans la pensée de Deleuze. On connaît les imprécations de Deleuze contre la logique. Nous en avons assez dit pour que l'on comprenne que la *disputatio* porte alors, non sur l'ontologie, mais sur le statut des multiplicités, sur la pensée de la différence, et donc sur ce qui est pensé sous le nom anonyme de l'être.

– Il faut examiner la logique du point, cette fois, de la décision ontologique elle-même. Donc, penser le possible du point du réel. Ou : investir les définitions à partir des axiomes, et non pas inversement. Poser que, comme dispositif de pensée, la philosophie est essentiellement axiomatique, et non pas définitionnelle ou descriptive.

– Il faut restaurer et remanier, à partir de là, la catégorie de vérité. Montrer que ce n'est que d'un processus de vérité, lui-même suspendu au hasard d'une condition événementielle, et d'une décision concernant ce hasard, que dépend l'existence d'une logique. Et qu'il y a une logique de la vérité, mais non point une vérité de la logique.

– Il faut établir que, de ce fait, il y a de l'impensé dans toute vérité. Élaborer, en rétroaction de ce point, une nouvelle pensée du sens.

Ce programme, en plusieurs de ses points, a été anticipé, comme il arrive souvent, par des poètes de l'âge des poètes, et singulièrement par Mallarmé.

Mallarmé a bien vu que la décision pensante, pour lui la décision du poème, qui est rencontre ou épreuve du hasard, induit ce qu'il appelle le motif d'une logique. Cette logique est logique de l'onto-logie, parce qu'elle est fixation de l'infini. Cette fixation ne peut être préalable, transcendante ou langagière, parce qu'elle est suspendue à un événement, à un Acte. Cet Acte prend la forme, logiquement inversée, de la rencontre du hasard, dans la guise d'un coup de dés. Ainsi la pensée est sous condition d'une pure adjonction événementielle, et c'est pour cela qu'elle produit une logique implacable. Cette logique provient de ce que la pensée s'expose en admettant l'Acte, en étant fidèle à l'événement. Cette fidélité, à son tour, dispose une vérité qui n'est nécessaire pour personne que pour son Sujet. La Nécessité n'est qu'un résultat.

Un passage de la IV^e partie des fragments d'*Igitur* récapitule ce à quoi la philosophie reste encore aujourd'hui appelée :

Mais l'Acte s'accomplit.

Alors son moi se manifeste par ceci qu'il reprend la Folie : admet l'acte, et, volontairement, reprend l'Idée, en tant qu'Idée : et l'Acte (quelle que soit la puissance qui l'ait guidé) ayant nié le hasard, il en conclut que l'Idée a été nécessaire.

– Alors, il conçoit qu'il y a, certes, folie à l'admettre absolument : mais en même temps il peut dire que, par le fait de cette folie, le hasard étant nié, cette folie était nécessaire. A quoi ? (Nul ne le sait, il est isolé de l'humanité.)

Tout ce qu'il en est, c'est que sa race a été pure : qu'elle a enlevé à l'Absolu sa pureté, pour l'être, et n'en laisser qu'une idée elle-même aboutissant à la Nécessité : et que

quant à l'Acte, il est parfaitement absurde sauf que mouvement (personnel) rendu à l'Infini : mais que l'Infini est enfin *fixé*.

Que l'infini soit « fixé » signifie, pour Mallarmé, qu'il revêt la forme du nombre, de ce que *Jamais un coup de dés...* désigne comme « l'unique nombre qui ne peut pas être un autre ». Cette corrélation du nombre et de l'être-fixé est très souvent reprise, mais nulle part avec autant d'éclat que dans le sonnet en *ix* et *or*. Voyez sa chute :

Elle défunte nue en le miroir encor
Que dans l'oubli fermé par le cadre se fixe
De scintillations sitôt le septuor.

Ce qui vient se fixer, en tant qu'emblème de la « notion pure » où l'être est captif, est le chiffre stellaire, les sept étoiles de la Grande Ourse.

Mais l'infini peut-il être un chiffre ? C'est ce que, contemporain inconscient de Cantor, Mallarmé soutient dans le poème. Que l'infini soit un nombre est ce que l'ontologie ensembliste du multiple pur rend enfin possible, après des siècles de dénégation, et d'enfermement de l'infini dans une vocation théologique.

C'est pourquoi l'ontologie du nombre est une pièce importante de la laïcisation de l'infini, seul moyen de s'affranchir et de la religion et du motif romantique de la finitude.

L'être du nombre

Comme l'indiquent les définitions euclidiennes, la pensée grecque du nombre suspend son être aux apories métaphysiques de l'un. Le nombre, c'est la définition 2 du livre 7 d'Euclide, est « multiplicité composée d'unités ». Et l'unité, définition 1 du même livre, est « ce à partir de quoi s'énonce l'un pour chacun des étants ». Finalement, l'être du nombre est le multiple ramené à la pure législation combinatoire de l'un.

La saturation, puis l'effondrement, de cette pensée de l'être du nombre comme procession de l'un signe l'entrée dans les temps modernes de la pensée de l'être. Cet effondrement combine trois facteurs : l'apparition arabe du zéro, le calcul de l'infini et la crise de l'idéalité métaphysique de l'un. Le premier facteur, le zéro, introduit la neutralité et le vide au cœur de la pensée du nombre. Le deuxième, l'infini, outrepassa la combinatoire vers la topologie, ou adjoint à la simple succession la position numérique d'une limite. Le troisième, l'obsolescence de l'un, contraint à penser le nombre directement comme multiplicité pure, comme multiple sans-un.

Il en résulte de prime abord une sorte de dissémination anarchique du concept de nombre. On le voit dans le syn-

tagme disciplinaire « théorie des nombres », qui en vient à contenir d'immenses parties d'algèbre pure, et des pans particulièrement raffinés d'analyse complexe. On le voit aussi bien dans l'hétérogénéité des procédures d'introduction des différents types classiques du nombre : axiomatique pour les entiers naturels, structural pour les ordinaux, algébrique pour les nombres négatifs comme pour les rationnels, topologique pour les nombres réels, principalement géométrique pour les nombres complexes. On le voit enfin dans la non-catégoricité des systèmes formels qui tentent de capturer le nombre, lesquels, admettant des modèles non classiques, ouvrent la riche voie de l'analyse non standard, et par conséquent restaurent tous les droits des nombres infinis, ou infinitésimaux.

Pour la philosophie, qui entend montrer dans le nombre une pensée active de l'être, la difficulté est qu'il n'y a pas, en apparence, et contrairement à l'époque grecque, une définition unifiée du nombre. Quel concept peut se subordonner simultanément la discrétion des entiers, la densité des rationnels, la complétude des réels, le fourmillement des infinitésimaux, sans compter le chiffrage transfini des ordinaux de Cantor ? En quoi tout cela peut-il relever, pour le philosophe, d'un concept dont il aurait à endurer, et magnifier, la puissance de pensée, en même temps que la singularité inventive ? Tentons d'éclairer ce désordre, en partant des fonctions ordinaires du mot.

Qu'entendons-nous par « nombre », pour ce qui s'en induit des usages de la langue et des représentations qui y sont liées ?

Tout d'abord, qu'un nombre est une instance de la mesure. Élémentairement, le nombre sert à discriminer le plus et le moins, le plus grand et le plus petit. Il étalonne

les données. On exigera donc d'une espèce du nombre qu'elle nous propose une structure d'ordre.

Deuxièmement, un nombre est une figure du calcul. Avec le nombre, on compte. Compter veut dire additionner, soustraire, multiplier, diviser. On exigera donc d'une espèce du nombre que ces opérations y soient praticables, ou bien définies. Ce qui, techniquement, veut dire qu'une espèce du nombre doit pouvoir s'identifier algébriquement. Le récapitulatif achevé de cette identification est la structure de corps algébrique, où toutes les opérations sont possibles.

Troisièmement, le nombre doit être une figure de la ~~consistance~~. Ce qui veut dire que ses deux déterminations, l'ordre et le calcul, doivent obéir à des règles de compatibilité. On attend par exemple que l'addition de deux nombres clairement positifs soit plus grande que chacun de ces nombres, ou que la division d'un nombre positif par un nombre plus grand que l'unité donne un résultat plus petit que le nombre de départ. Ce sont les réquisits langagiers de l'idée de nombre, dans l'appariement de l'ordre et du calcul. Techniquement, cela se dira : la figure adéquate où s'inscrit une espèce du nombre est celle du corps ordonné.

Si, dès lors, une définition du nombre doit subsumer toutes ses espèces, cela veut dire qu'elle doit déterminer ce que j'appellerai le macro-corps ordonné dans lequel toutes les espèces du nombre se laissent situer.

Tel est exactement le résultat de la définition proposée par le grand mathématicien Conway, sous le nom paradoxal de « nombres surréels ».

Cette définition spécifie, dans le cadre général de la théorie des ensembles, une configuration où est défini un

ordre total, et où addition, soustraction, multiplication et division sont universellement possibles. On constate alors que, dans cette configuration, ou macro-corps des nombres, figurent, avec toutes leurs déterminations structurelles connues, les ordinaux, les entiers naturels, l'anneau des entiers positifs et négatifs, le corps des rationnels et le corps des réels. Mais on constate aussi qu'y figure une infinité encore innommée d'espèces de nombres, en particulier des infinitésimaux, ou des nombres situés « entre » deux classes adjacentes et disjointes de réels, ou des nombres infinis de toutes sortes, outre les ordinaux et les cardinaux. Qu'il s'agisse d'un macro-corps s'avère de ceci qu'il ne s'agit pas d'un ensemble. C'est pourquoi je l'ai nommé une configuration. Il s'agit d'une classe propre. Ce qui est évident, puisqu'elle contient tous les ordinaux, lesquels déjà ne constituent pas un ensemble. On dira que, rejoignant une détermination intrinsèque de l'être-multiple comme tel, ce que désigne le concept de nombre est une multiplicité inconsistante. Et que les espèces du nombre découpent dans cette inconsistance, qui est le fond de leur être, des situations numériques consistantes. Ainsi, le corps des nombres réels consiste, il est un ensemble. Mais son identification comme corps de nombres renvoie à ceci qu'il est une consistance interne de l'inconsistance du lieu du nombre. Ou qu'il est un sous-corps du macro-corps numérique.

Disons que l'anarchie apparente ou la multiplicité sans concept des espèces du nombre résulte de ce qu'ils étaient jusqu'à présent effectués dans leurs opérations, mais non situés dans leur être. Avec le macro-corps, nous avons le lieu générique inconsistant où coexistent les consistances numériques. Il est dès lors légitime de penser ces consis-

tances comme relevant d'un unique concept, celui de Nombre.

L'être du Nombre comme tel, ce qui du nombre pense l'être, se donne finalement dans la définition du macro-corps comme lieu d'être inconsistant de la consistance des nombres.

Nous appellerons donc Nombre (avec une majuscule) toute entité qui appartient au macro-corps. Et nous parlerons des nombres (avec une minuscule) pour désigner la diversité des espèces, ou les consistances immanentes dont l'inconsistance du Nombre fixe le lieu.

Quelle est dès lors la définition d'un Nombre (avec majuscule) ?

Cette définition est d'une admirable simplicité : un Nombre est un ensemble à deux éléments, une paire ordonnée, composée, dans l'ordre, d'un ordinal et d'une partie de cet ordinal. On notera donc un Nombre : (α, X) , où X est une partie de l'ordinal α , ou encore $X \subseteq \alpha$.

On pourrait imaginer que cette définition est circulaire, puisqu'elle convoque les ordinaux, dont nous avons dit qu'ils étaient des nombres, qu'ils figuraient dans le macro-corps.

Mais, en réalité, il est possible de définir une première fois les ordinaux de façon purement structurale, sans recourir à quelque catégorie numérique que ce soit, ni même, en dépit de leur nom, à l'idée d'ordre. Un ordinal, c'est la définition de von Neumann, est en effet un ensemble transitif dont tous les éléments sont transitifs. Or la transitivité est une propriété ontologique : elle signifie seulement que tous les éléments de l'ensemble sont aussi des parties de l'ensemble. Que si vous avez $\alpha \in \beta$, vous avez aussi $\alpha \subseteq \beta$. Cette corrélation maximale entre appartenance (ou

élément) et inclusion (ou partie) donne aux ensembles transitifs une sorte de stabilité ontologique particulière, qui désigne pour moi l'être *naturel*. C'est cette stabilité naturelle des ordinaux, cette homogénéité immanente, qui les désigne comme matériau primordial du Nombre.

Ce qui frappe dans la définition du Nombre – la paire ordonnée d'un ordinal et d'une partie de cet ordinal –, c'est l'instance de la paire. Pour définir le Nombre, il faut s'installer dans le deux. Le Nombre n'est pas une marque simple, il y a une duplicité essentielle du Nombre. Pourquoi cette duplicité ?

Je dirai, pour reprendre le vocabulaire de Gilles Châtelet, que le Nombre est un geste dans l'être, et que le double marquage fait trace de ce geste. Vous avez, d'un côté, une marque homogène et stable, l'ordinal. Et, de l'autre, une marque en quelque sorte arrachée à la première, une partie indéterminée, qui, le plus souvent, ne conserve aucune stabilité immanente, qui peut être discontinue, démembrée, sans concept aucun. Car rien n'est plus errant que l'idée générale de « partie » d'un ensemble.

Le geste numérique est donc le prélèvement en quelque sorte forcé, déréglé, inventif, d'une partie incalculable de ce qui a par soi-même tous les attributs de l'ordre et de la solidité intérieure.

C'est pourquoi j'ai, en philosophe, renommé les deux composantes d'un Nombre. L'ordinal, je l'ai appelé la matière du Nombre, pour évoquer cette donation de stabilité et de puissante, mais presque indifférente, architecture intérieure. Et la partie de l'ordinal, je l'ai appelée la forme du Nombre, non pas pour évoquer l'harmonie ou l'essence, mais plutôt pour désigner, comme dans certains

effets de l'art contemporain, ce qui est inventivement arraché sur un fond encore lisible de matière. Ou ce qui, prélevant sur la matière une discontinuité imprévisible, presque foudroyante, laisse apparaître comme dans les lacunes de ce prélèvement, l'inaltérable compacité matérielle.

Ainsi, un Nombre est entièrement déterminé par le couplage d'une matière ordinale et d'une forme découpée dans cette matière. Il est la duplicité d'une figure compacte de l'être-multiple, et d'un geste de découpe sans règle dans cette compacité.

Il est remarquable qu'à partir de données aussi simples on puisse établir toutes les propriétés d'ordre et de calcul qu'on attend de ce qui veut situer dans l'être le corrélat du mot « Nombre ».

On démontre en effet – c'est la partie technique des choses – que l'univers des Nombres est totalement ordonné, et qu'on peut y définir une structure de corps, ce qui veut dire additionner, multiplier, soustraire et diviser. Ainsi est achevée la construction du macro-corps ordonné, lieu d'identification ontologique de tout ce qui tombe sous le concept de Nombre.

On établit ensuite que les espèces usuelles de nombres sont bien des consistances découpées dans ce lieu : nombres entiers naturels, nombres relatifs, nombres rationnels, nombres réels sont des sous-espèces du macro-corps, des nombres identifiables dans le lieu ontologique du Nombre.

Mais, outre ces exemples historiques, bien d'autres entités, bizarres, non identifiées ou innommables, surgissent en foule sous le concept de Nombre.

Donnons deux exemples :

1. Nous avons l'habitude de considérer des nombres négatifs finis. L'idée d'un négatif de l'infini est certainement plus étrange. Cependant, dans le macro-corps des Nombres, on définit sans difficulté le négatif d'un ordinal, qu'il soit fini ou infini.

2. On montre que, dans le macro-corps qui identifie le lieu du Nombre, les nombres réels incluent tous les Nombres dont la matière est le premier ordinal infini, soit ω , et dont la forme est infinie. Que dire des Nombres dont la matière est un ordinal infini supérieur à ω ? Eh bien, nous pouvons dire qu'il s'agit en général de Nombres non encore étudiés, non encore nommés. Il s'agit d'une réserve infiniment infinie de Nombres destinés à l'avenir ouvert de l'investigation des figures d'être de la numéricité. Où s'atteste que ce que nous pratiquons en fait de nombres n'est qu'une infime partie de ce qui réside dans l'être sous le concept de Nombre. Ce qui peut se dire aussi : la prescription ontologique détenue dans le concept de Nombre excède infiniment la détermination historique effective des consistances numériques nommées et connues. Il y a plus d'être sous le mot « Nombre » que ce que la mathématique a pu, jusqu'à ce jour, en circonscrire, en prendre aux rets de ses consistances construites.

En fait, en chacun de ses segments, fût-il apparemment, ou pour notre intellect, infime, le macro-corps des Nombres est peuplé d'une infinie infinité de Nombres. En quoi il est sans doute la meilleure image possible de l'univers tel que le décrit Leibniz au paragraphe 67 de la *Monadologie* : « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante,

chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang. » Car chaque infime intervalle du macro-corps des Nombres peut être conçu comme le lieu d'une infinité d'espèces du Nombre, chaque espèce à son tour, et chaque infime intervalle de cette espèce, étant encore un tel lieu, ou une telle infinité.

Que conclure ?

Le Nombre n'est ni un trait du concept (théorie de Frege), ni une fiction opératoire (théorie de Peano), ni une donnée empirico-langagière (théorie vulgaire), ni une catégorie constituante ou transcendantale (théorie de Kronecker, ou même de Kant), ni une syntaxe ou un jeu de langage (théorie de Wittgenstein), ni même une abstraction de notre idée de l'ordre. Le Nombre est une forme de l'être-multiple. Plus précisément, les nombres que nous manipulons sont un infime prélèvement sur la prodigalité infinie de l'être en espèces du Nombre.

Pour l'essentiel, un Nombre est une forme arrachée à une matière-multiple stable et homogène, matière dont le concept est l'ordinal, au sens intrinsèque que lui donne von Neumann.

Le Nombre n'est pas un objet, ou une objectivité. Il est un geste dans l'être. Avant toute objectivité, avant toute présentation liée, et dans l'éternité déliée de son être, le Nombre s'ouvre à la pensée comme découpe formelle dans la stabilité maximale du multiple. Il est chiffré par l'appariement de cette stabilité, et du résultat le plus souvent imprédictible du geste. Le nom du Nombre est la trace duplice des composantes du geste numérique.

Le Nombre est le lieu de l'être en tant qu'être, pour la numéricité maniable des espèces de nombres. Le Nombre, avec une majuscule, ek-siste aux nombres, avec

une minuscule et au pluriel, comme latence de leur être.

Ce qui est remarquable est que nous puissions avoir quelque accès à cette latence, au Nombre comme tel, même si cet accès indique un excès : celui de l'être sur le savoir, excès manifeste dans l'étendue innombrable des Nombres, au regard de ce que nous savons en structurer dans la présentation des espèces de nombres. Que la mathématique nous permette au moins de désigner cet excès, d'y accéder, confirme la puissante vocation ontologique de cette discipline.

L'histoire des mathématiques, pour le concept de Nombre comme pour tout autre concept, est exactement l'histoire, principiellement interminable, du rapport entre l'inconsistance de l'être-multiple et ce que notre pensée finie peut faire consister de cette inconsistance.

La tâche concernant le Nombre, et les nombres, ne peut être que de poursuivre et de ramifier le déploiement de leur concept. Le Nombre relève de la mathématique exclusivement, dès qu'il s'agit d'en penser les espèces, de les situer dans le macro-corps qui est leur lieu d'être. La philosophie énonce cette appartenance exclusive du Nombre à la mathématique et désigne où il se donne comme ressource d'être, dans les limites d'une situation, la situation ontologique, ou mathématique.

Il faut abandonner les voies suivies, pour la pensée du Nombre, par Frege comme par Peano, par Russell ou Wittgenstein. Il faut radicaliser, déborder, penser jusqu'au point de sa dissolution, l'entreprise de Dedekind ou de Cantor.

Il n'existe aucune déduction du Nombre, mais non plus aucune induction. Langage et expérience sensible sont en ce point des guides inopérants. Il s'agit seulement

d'être fidèle à ce qui, de l'excès inconsistant de l'être, à quoi notre pensée, quelquefois, se noue, vient en trace historique consistante, dans le mouvement simultanément inachevable et éternel des refontes mathématiques.

On opposera cette densité inépuisable du concept ontologique de Nombre à la conception opératoire kantienne, qui rapporte le nombre au simple schème de la succession, tel que la forme transcendantale du temps, socle intime de la sensibilité, l'induit pour tout entendement constituant. D'où résulte que, pour Kant, l'idée d'un être du nombre est dépourvue de sens.

Mais sans doute la racine de cette opposition réside-t-elle à la fin, comme toujours, dans ce qui, pour Kant, tient lieu de décision ontologique. Que cette ontologie soit soustractive, c'est l'évidence, dès lors que la « chose en soi » nous demeure inaccessible. Qu'elle soit impossible ou inexistante n'en est pas moins une simple interprétation vulgaire de Kant, comme Heidegger en a eu la forte intuition.

Il est dès lors éclairant, dans ce parcours sur la pensée de l'être, de traverser les lieux kantien d'une pensée de l'être.

L'ontologie soustractive de Kant

A première vue, s'il n'y a pas d'ontologie de Kant, si même celui-ci en déclare le propos inconsistant, c'est qu'il est par excellence le philosophe de la relation, du lien entre les phénomènes, et que ce primat constituant de la relation interdit tout accès à l'être de la chose, tel quel. Les fameuses « catégories » de l'expérience ne sont-elles pas un véritable répertoire conceptuel de tous les types de liens pensables (inhérence, causalité, communauté, limitation, totalité, etc.) ? Ne s'agit-il pas d'établir que le fondement ultime du caractère *lié* des représentations ne peut se trouver dans l'être du représenté et doit s'y surajouter par l'effet, constituant et synthétique, du sujet transcendantal ? On pourrait donc imaginer que la solution kantienne du problème de la représentation structurée consiste à distribuer le pur multiple inconsistant (soit, dans notre conception ontologique, l'être en tant qu'être) du côté de la phénoménalité du phénomène, et le compte-pour-un (soit, dans notre conception, l'être-donné, ou être « en situation ») du côté de la relation, elle-même déployée à partir de l'activité structurante du sujet. La consistance adviendrait à l'expérience du multiple phénoménal par cette puissance de compte-pour-un que seraient les liens universels que le sujet lui prescrit.

Or, il n'en est rien. Kant, en effet – et c'est une de ses intuitions les plus radicales –, distingue fermement, dans l'expérience, la *liaison* (*Verbindung*), qui est synthèse du divers des phénomènes, et l'*unité* (*Einheit*), qui est fondement originaire de la liaison elle-même : « La liaison est la représentation de l'unité *synthétique* du divers. La représentation de cette unité ne peut donc pas résulter de la liaison, mais plutôt, en s'ajoutant à la représentation du divers, elle rend d'abord possible le concept de la liaison. »

Voici donc que le problème du compte-pour-un de la diversité inconsistante, loin d'être résolu par les catégories de la relation, doit être lui-même tranché pour que la synthèse relationnelle soit possible. Kant voit très clairement que la consistance de la présentation-multiple est originaire, et que les liens qui y organisent les phénomènes ne sont que des réalités d'expérience dérivées. La question de l'unité qualitative de l'expérience met le lien à *sa place*, qui est seconde. Il faut d'abord fonder que l'expérience présente des multiplicités-unes, et ce n'est qu'ensuite que peut être pensée l'origine des liaisons phénoménales.

Pour le dire autrement, il faut bien comprendre que la source de l'*ordre* dans l'expérience (l'unité synthétique du divers) ne peut être la même que celle de l'*un*. La première se trouve dans le système transcendantal des catégories. La seconde est nécessairement une fonction spéciale, que Kant assigne certes à l'entendement, mais que le « fonctionnement » catégoriel présuppose. Cette fonction suprême de l'entendement, garante de l'unité générale de l'expérience, donc de la « loi de l'un », Kant l'appelle l'« aperception originaire ». Si on laisse de côté la

connotation subjective de l'aperception originaire, conçue par Kant comme « unité transcendante de la conscience de soi », et si on se concentre sur sa stricte opération, on y reconnaîtra sans peine ce que j'appelle le compte-pour-un, appliqué par Kant à cette situation universelle et abstraite qui est la représentation en général. Ce que nomme l'aperception originaire, c'est que rien ne puisse parvenir à la présentation sans être *a priori* soumis à la détermination de son unité : « L'unité synthétique du divers des intuitions, en tant que donnée *a priori*, est donc le principe de l'identité de l'aperception elle-même, qui précède *a priori* toute *ma* pensée déterminée. » Ce qui rend possible qu'il y ait du lien n'est pas le lien lui-même, lequel, de ce point de vue, in-existe, mais la pure faculté de lier, laquelle ne se rapporte pas aux relations effectives, car elle n'est comptable que de l'un, elle est la loi originaire de la consistance du multiple, la capacité à « mettre le divers de représentations données sous l'unité de l'aperception ».

La distinction entre le compte-pour-un, garant de la consistance, structure *originaire* de toute présentation, et le lien, qui caractérise les structures *représentables*, est donc indiscutablement pensée par Kant, à l'intérieur même de l'activité transcendante de l'entendement, selon l'écart entre la pure aperception originaire (fonction d'unité) et le système des catégories (fonction de la liaison synthétique).

Mais Kant n'introduit l'aperception originaire que comme condition de la solution complète du problème de la relation. C'est l'élucidation de l'ordre, corrélat pour lui de la connaissance, qui lui enjoint de penser l'un. Je veux dire ceci, qui est fortement pointé par Heidegger : ce qui

est toujours problématique chez Kant n'est pas la radicalité critique des conclusions, où son audace excelle, c'est bien plutôt l'étroitesse singulière de la voie d'accès à cette radicalité. Ce n'est pas en effet la possibilité de la présentation en général qui origine sa démarche. La première question, pour lui, est de savoir comment sont possibles des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire ces constats universels de liaison qu'il croit relever dans la mathématique euclidienne ou dans la physique de Newton. La rigueur de sa démarche, bien qu'elle trouve son point de départ dans une analyse probablement inexacte de la forme des énoncés scientifiques, le conduit à des conditions et à des distinctions radicales – comme celle de l'unité et de la liaison. Mais l'effet limitatif du point d'origine retentit sur les conséquences, qui ne délivrent pas toujours clairement l'extension véritable de leur sens.

Approcher le « il y a de l'un » à partir du « il y a de la liaison » n'est pas sans effet sur la doctrine de l'un. Il y a chez Kant une *trace* nette de ce que la fonction suprême du compte-pour-un n'est alléguée qu'au regard de ce qu'il faut ultimement soutenir d'une consistance originaire l'activité liante des catégories. Car cet « un » ne sera dès lors pensé que *pour* la liaison, la consistance aura pour limite de son concept d'être ce que la relation du divers phénoménal exige, la structure fondamentale de la présentation sera ordonnée à la structure illusoire de la représentation. Cette trace, qui subsume l'originarité de la présentation du multiple-comme-un sous sa nécessité pour la pensée des liaisons représentables, réside en ceci que l'un-multiple a chez Kant la figure limitative de l'objet. Si Kant ne peut finalement penser l'un-multiple

que dans l'étroitesse représentable de l'objet, c'est parce qu'il subordonne, dans le mouvement discursif, la consistance présentative à la solution du problème critique conçu comme problème épistémologique. L'ontologie kantienne, si justement décrite par Heidegger, subit l'ombre portée de son initiation dans la pure logique de la connaissance.

Car en vérité l'objet n'est nullement une catégorie pertinente pour désigner l'existant, tel qu'il s'avère, en situation, d'être l'un-compté du multiple pur. L'objet ne désigne l'un qu'au regard de la liaison. Il est ce qui, de l'existant, est représentable selon l'illusion du lien. Le mot « objet » sert de médiation bâtarde entre deux problématiques disjointes : celle du compte-pour-un du multiple inconsistant (soit l'apparaître de l'être), et celle de l'empiricité liée des existants. La notion d'objet vient faire équivoque, en vis-à-vis de cette autre équivoque, typiquement kantienne, qui attribue au même terme, l'« entendement », la fonction suprême de l'unité – l'aperception originaire – et la fonction catégorielle de la liaison.

Lorsque Kant écrit que « l'unité transcendantale de l'aperception est celle par laquelle tout le divers donné dans une intuition est réuni dans un concept de l'objet », il rabat l'un-multiple sur l'objet de telle sorte que le même terme puisse aussi servir à désigner ce que les liaisons lient dans la représentation. Corrélié à l'aperception originaire comme ce qu'elle dispose d'un dans le divers des présentations, l'objet le sera tout autant aux catégories, conçues comme les « concepts d'un objet en général, par lesquels l'intuition de cet objet est considérée comme *déterminée* à l'égard d'une des *fonctions logiques* du jugement ». Que ce qui existe dans l'expérience y soit objet garantit de fait la « double entrée », ontologique – selon

l'un (non étant) de l'être (multiple) – et épistémologique – selon la forme logique du jugement –, où Kant suture son propos. Mais cette équivoque de l'objet, outre qu'elle entend fonder le lien – dont Hume avait finalement raison de penser qu'il n'avait nul être, qu'il était une fiction –, a pour inconvénient d'affaiblir la distinction radicale, à laquelle Kant parvenait audacieusement, entre l'origine de l'un et l'origine de la relation.

C'est que Kant tient ferme sur sa conviction que les conditions *a priori* de la liaison des phénomènes doivent inclure, sous le nom d'objet, la condition suprême de l'un, en tant que stabilité de ce qui se dispose dans le champ des représentations. Nul autre sens à la célèbre formule : « Les conditions de l'expérience sont aussi et en même temps les conditions des objets de l'expérience », où le mot « objet » fait expressément pivot entre la condition de la consistance de la présentation, renvoyant donc au multiple comme tel – à la structure originaire –, et la condition dérivée du lien entre « objets » représentables, renvoyant cette fois au multiple empirique – aux situations illusoires.

Certes, Kant sait bien que l'objet laisse indéterminé l'« être de l'objet », son objectivité, le pur « quelque chose en général = x » dont la liaison se soutient quant à son être, sans que ce x soit jamais, lui, ni présenté ni lié. Et nous savons que ce x est le multiple pur, ou inconsistant, et que donc l'objet, pour autant qu'il est le corrélat de la liaison apparente, n'a nul être. Kant a une vive conscience du caractère soustractif de l'ontologie, du vide par lequel la situation présentative est conjointe à son être. Aussi bien, le corrélat-étant de l'aperception originaire, pensée comme opération non étant du compte-pour-un, n'est

pas exactement l'objet, mais la forme de l'objet en général, c'est-à-dire l'être absolument indéterminé dont procède qu'il y ait de l'objet. Au plus intense de sa méditation ontologique, Kant en vient à penser l'opération du compte comme *la corrélation de deux vides*.

Kant scinde les deux termes du couple sujet/objet. Au sujet empirique, qui existe « selon les déterminations de notre état dans la perception interne », et qui est changeant, sans fixité ni permanence, correspondent les phénomènes représentés, qui « ont, comme représentations, leur objet et peuvent être à leur tour objet d'autres représentations ». Au sujet transcendantal, tel que donné dans l'aperception originaire, garantie suprême de l'unité objective (donc, de l'unité des représentations d'objet), qui est ce par rapport à quoi « toute représentation d'objet est seulement possible », et qui est « conscience pure, originaire, immuable », correspond un objet « qui ne peut plus être intuitionné par nous », puisqu'il est forme de l'objectivité en général, et qui s'oppose aux objets empiriques en tant qu'objet « transcendantal = x ». Cet objet n'est pas l'un de « plusieurs » objets, puisqu'il est *le concept générique de la consistance pour toute objectivité liée possible*, le principe de donation-d'un à partir duquel il y a des objets *pour* des liaisons. L'objet transcendantal est « dans toutes nos connaissances toujours de même sorte = x ».

Il y a le sujet de l'expérience (conscience immédiate de soi-même) et son vis-à-vis multiple, les objets liés dans la représentation ; il y a l'aperception originaire (conscience pure et unique) et son vis-à-vis, l'objet de l'objectivité, le x supposé dont *les* objets liés tirent la forme de l'un.

Or la caractéristique commune à l'aperception origi-

naire comme proto-sujet transcendantal et à ce x qui est le proto-objet transcendantal est que, figures invariantes primitives que la représentation exige pour être seulement possible, ce sujet et cet objet sont, eux, absolument imprésentés et ne sont désignés, hors de toute expérience, que comme le vide retiré de l'être, dont nous n'avons que des noms.

Le sujet de l'aperception originaire est seulement une « unité numérique » nécessaire, une puissance-d'un immuable, et il n'est pas connaissable comme tel. Toute la critique par Kant du *cogito* cartésien se fonde sur l'impossibilité de tenir l'absolue puissance d'un du sujet transcendantal pour une connaissance, pour la détermination d'un point de réel. L'aperception originaire est une forme exclusivement logique, une nécessité vide : « En dehors de cette signification logique du Je, nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi qui, à titre de substrat, serait au fondement de ce sujet logique ainsi que de toutes les pensées. »

Quant à l'objet transcendantal = x , Kant déclare explicitement que, devant être « quelque chose de différent de toutes nos représentations », il « n'est rien pour nous ».

La radicalité soustractive de l'ontologie kantienne aboutit bien à placer, au fondement de la représentation, le rapport d'un sujet logique vide et d'un objet qui n'est rien.

Aussi ne puis-je consentir à l'idée de Heidegger concernant les différences entre la première et la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. Pour Heidegger, Kant a reculé « devant la doctrine de l'imagination transcendantale ». Dans l'exégèse de Heidegger, l'« élan spontané » de la première rédaction posait que l'imagination

était cette « troisième faculté » (outre la sensibilité et l'entendement) qui fondait le régime de l'un et assurait ainsi la possibilité de la connaissance ontologique. Heidegger fait grief à Kant d'un renoncement à aller plus avant dans l'exploration de cette « racine inconnue » de l'essence de l'homme et d'avoir au contraire ramené l'imagination à une simple opération de l'entendement. Kant, dit-il, « aperçut l'inconnu et fut contraint de reculer. Ce n'est pas seulement que l'imagination transcendante lui fit peur, c'est que, dans l'entretemps, il est de plus en plus sensible au prestige de la raison pure comme telle ».

A mon avis, l'abandon du recours à la positivité d'une tierce faculté (l'imagination) et la réduction du problème de l'un à celui d'une simple *opération* de l'entendement attestent au contraire la fermeté critique de Kant, et le refus de céder aux prestiges esthétiques des ontologies de la Présence. Le « prestige de la raison pure » peut bien nommer cette fermeté face à la grande Tentation. C'est aussi là qu'est pour Kant le véritable péril, celui d'avoir à reconnaître, tant du côté du sujet transcendantal que de l'objet = x, la signification cruciale du vide, et d'éclairer ainsi, pour la première fois en dehors de toute théologie négative, les chemins d'une ontologie soustractive.

Est-ce à dire que l'entreprise de Kant aboutit pleinement ? Non, car on voit subsister la trace de ce que l'origine de la déduction réside dans la théorie du lien. C'est en effet au *rapport* de deux vides que Kant assigne la fonction fondatrice. Et ce, en dernier ressort, parce que ce qu'il s'agit de fonder est le « il y a » des objets, l'objectivité de l'objet, seule à même de soutenir le déploiement de la liaison catégorielle du divers des représentations. L'objet reste pour Kant l'unique nom de l'un dans la

représentation. L'unité synthétique de la conscience est requise, non seulement pour connaître un objet, mais parce que « toute intuition doit lui être soumise, *pour devenir un objet pour moi*, puisque d'une autre manière et sans cette synthèse le divers *ne s'unirait pas* en une conscience ». L'ordonnancement de la théorie à la connaissance des relations universelles (sa visée épistémologique) contraint la puissance du compte-pour-un à avoir pour résultat des objets représentables et scinde le vide selon l'idée générale du rapport sujet/objet, qui reste le cadre inébranlé de l'ontologie elle-même.

La Critique kantienne hésite au seuil de l'ultime geste, qui serait de poser que la relation n'est pas, et que ce non-être de la relation est *d'une autre espèce* que le non-être de l'un, en sorte qu'il est impossible de disposer une symétrie identitaire entre le vide du compte-pour-un (le sujet transcendantal) et le vide comme nom de l'être (l'objet = x). Ce geste, naturellement, poserait aussi que l'objet n'est pas la catégorie par quoi s'ouvre la pensée d'un être des représentations. Il assumerait, sans pour autant tomber dans le scepticisme de Hume, la dissolution de l'objet et du lien dans la pure présentation multiple.

Kant est cependant un philosophe d'une rigueur et d'un scrupule extrêmes.

Il a certes vu que, désireux de fonder l'universalité des relations, il ouvrirait en fait un abîme impensable entre le retiré de l'objet transcendantal et l'unité absolue de l'aperception originaire, entre le lieu d'être de la liaison et la fonction de l'un. Les hésitations et repentirs dont témoignent les grandes différences entre les deux éditions de la *Critique de la raison pure*, qui portent particulièrement sur le sujet transcendantal, n'ont pas pour centre de

gravité, à mon avis, le concept de l'imagination. Elles sont le prix d'un rapport difficile entre l'étroitesse des prémisses (l'examen de la forme des jugements) et l'extension des conséquences (le vide comme point d'être). Il est clair, et Heidegger y consacre cette fois une exégèse décisive, que la notion d'objet supporte cette difficulté. Kant s'embarrasse ici d'une notion qui, pertinente pour une doctrine critique du lien, devrait être dissoute par les opérations de l'ontologie.

Aussi bien Kant va-t-il, au vu de l'abîme ouvert dans l'être par la double nomination du vide – selon le sujet et selon l'objet –, reprendre le problème d'un autre biais, en se demandant où et comment ces deux vides peuvent à leur tour être comptés pour un. Il y faudra un tout autre dispositif, c'est-à-dire, en fait, une autre situation que la situation épistémologique. La *Critique de la raison pratique* a pour enjeu essentiel de déterminer la coappartenance du vide du sujet et du vide de l'objet à une sphère unique de l'être, que Kant appellera le suprasensible. De ce point de vue, loin d'être la « régression » métaphysique qu'on y déchiffre parfois, la seconde Critique est une reprise dialectique *nécessaire* des impasses ontologiques de la première. Elle vise à compter pour un, dans une autre situation (celle de l'action volontaire), ce qui, dans la situation cognitive, restait l'énigmatique vis-à-vis de deux absences.

Reste que les puissantes intuitions ontologiques de Kant demeurent prisonnières, dans l'ordre de la connaissance, d'un point de départ limité à la forme du jugement (qui est, il faut le dire, le plus bas degré de l'activité pensante) et, dans l'ordre de la localisation, d'une pensée du sujet qui en fait un protocole de constitution, alors qu'il ne peut être, au mieux, qu'un résultat.

Que, cependant, la question du sujet soit celle de l'identité, et donc de l'un, est recevable, à ceci près qu'il faut le concevoir, non comme centre vide d'un champ transcendantal, mais comme unité opératoire d'une multiplicité d'effectuations de l'identité. Ou comme *les multiples façons d'être identique à soi*.

Un sujet est le groupe des multiples possibilités de l'un.

Nous allons illustrer cette thèse, relative, non à l'être du sujet, mais à sa logique, par un exercice qui permettra de revisiter quelques notions aussi primordiales qu'élémentaires de la théorie des catégories (des *topoi*).

Groupe, catégorie, sujet

Rappelons tout d'abord ce qu'est un groupe, structure algébrique omniprésente dans tous les compartiments de la science contemporaine, sciences humaines comprises, comme le montrent les efforts de Lévi-Strauss pour coder par des groupes combinatoires les relations de parenté.

Il s'agit d'un ensemble doté d'une opération, qu'on notera $+$, opération qui possède trois propriétés :

1. Elle est associative. Ce qui veut seulement dire que si vous ajoutez l'élément b à l'élément c , et que vous ajoutiez l'élément a au résultat, vous obtiendrez le même résultat qu'en prenant le seul élément c , et en lui ajoutant la somme de a et de b . Ce qui s'écrit :

$$a + (b + c) = (a + b) + c.$$

L'associativité garantit au fond que la somme totale $a + b + c$ est indifférente au temps des actes opératoires, pourvu qu'on s'en tienne à la succession littérale telle quelle, à l'ordre spatial des marques. Que vous commenciez par calculer $b + c$, pour lui ajouter a à *gauche*, ou que vous commenciez par calculer $a + b$, pour lui ajouter c à *droite*, vous êtes en train de calculer $a + b + c$, et l'associativité dit que le résultat sera le même.

2. Il existe un élément neutre. Soit un élément de l'ensemble de base, mettons e , qui est tel que pour *tout* élément a de l'ensemble, on a :

$$a + e = e + a = a.$$

L'existence d'un élément neutre e , tel que $a + e = a$ quel que soit l'élément a du groupe, singularise dans le champ opératoire une pure et simple *action nulle*. Soit ce qui, quoique marqué, laisse être ce qu'il y a. L'addition de e à un élément quelconque redonne cet élément, comme s'il ne s'était rien passé. Tout le monde reconnaîtra le zéro, qui additionné à quelque nombre que ce soit donne ce nombre. Zéro est l'élément neutre du groupe des nombres entiers relatifs.

3. Il existe, pour tout élément a , un élément a' du groupe qui est tel qu'additionné à a , il donne l'élément neutre. On l'appelle a' l'inverse de a , et la formule est cette fois :

$$a + a' = e.$$

On reconnaîtra en cet inverse, par exemple, le nombre négatif -4 , lequel, additionné au nombre $+4$, donne effectivement zéro.

Plus généralement, l'existence de l'inverse d'un élément inscrit dans le champ opératoire une sorte de symétrie classique, dont le point central est justement l'action nulle (l'élément neutre). Si « grand » que soit a , ou si « éloigné » qu'on le veuille de l'élément neutre e , il y a toujours cet a' , situé en quelque sorte à l'autre extrémité de l'espace des marques, et dont l'effet opératoire ramène l'élément a au centre de gravité ineffectif du domaine. Que l'élément neutre e soit nécessairement son propre

inverse ($e + e = e$) le stabilise bien comme inertie centrale d'un domaine symétrisé.

Les trois grandes propriétés opératoires qui définissent la structure de groupe (associativité, élément neutre, existence de l'inverse), exhibant respectivement la soumission des actes opératoires à l'ordre littéral, l'un de l'acte nul et la symétrie générale, justifient que cette structure soit en quelque sorte la matrice la plus élémentaire de ce que l'algèbre dispose comme pensée.

Cependant, l'essence la plus profonde du groupe, ce qui légitime son omniprésence, n'est pas encore atteinte par ces définitions opératoires. On y est trop asservi à l'idée passive d'objets, ou d'éléments, « sur » lesquels l'opération opère. Techniquement, cela veut dire qu'on suppose, comme à l'arrière-plan du concept, un ensemble de termes (les a , b , c , etc.) disjoints dans leur être de l'opération (le $+$), et dont la pure multiplicité n'entre pas, comme telle, dans ce que le concept détient de véritablement significatif.

Disons qu'un grand concept de l'algèbre (il n'en va pas nécessairement de même d'un grand concept de la topologie) est plus encombré qu'éclairé par la mention de l'ensemble sous-jacent supposé dans sa définition. Car c'est bien l'action d'opérer et ses grands offices (détemporalisation, nullité, symétrie) qui comptent, la multiplicité des marques n'étant qu'une médiation.

En vérité, la définition directement catégorielle du groupe est seule à même de révéler son essence, que la machinerie ensembliste épaissit, opacifie.

Et c'est tout à fait naturel. Car la pensée catégorielle, nous l'avons déjà souligné, n'est pas ontologique, elle est

essentiellement logique. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas une proposition d'univers, mais une description ordonnée des univers possibles. Or qu'est-ce qu'une structure algébrique, sinon la fixation définitionnelle d'une possibilité opératoire ? Dans l'algèbre élémentaire, toute option ontologique est encore légitimement suspendue. De là que la clarté du concept exige une ontologie minimale, allégée. Une ontologie maigre. Ou ce que Desanti nomme une ontologie « extrinsèque ». Ce qui en réalité veut dire une onto-logie donnée du biais de sa -logie, de sa forme possible, de sa morpho-logie : de ses morphismes. La théorie des catégories est appropriée à ce type de donation.

Dans la théorie des catégories, les données de départ sont particulièrement maigres. Nous ne disposons que d'objets indifférenciés (en fait, de simples lettres, dépourvues de toute intériorité), et de « flèches » (ou morphismes) qui « vont » d'un objet à un autre. Au fond, l'unique matériau est celui de relation orientée : un lien (la flèche) a sa source dans un objet, et sa cible dans un autre.

Certes, la visée est que les « objets » soient éventuellement des structures mathématiques, et les « flèches » des correspondances entre ces structures. Mais la saisie purement logique initiale fait que la détermination du sens d'un objet est entièrement extrinsèque, ou positionnelle : elle dépend de ce que nous pouvons apprendre des flèches qui vont vers cet objet (dont cet objet est la cible), ou de celles qui en viennent (dont cet objet est la source). Un objet n'est que le marquage d'un réseau d'actions, d'un étoilement de correspondances. La relation précède l'être. C'est bien la raison pour laquelle nous nous établissons

dans la logique, et non dans l'ontologie. Nous formalisons, non un univers de pensée déterminé, mais la possibilité formelle d'un univers.

La stabilisation d'un univers possible de ce type est réduite à quelques prescriptions élémentaires :

1. Deux flèches qui « se suivent » (la cible de l'une est la source de l'autre) se composent. Si f et g sont deux flèches dans cette situation, on note $g \circ f$ leur composition. Ce qui veut simplement dire que si l'objet a est lié à l'objet b (par f), et b à l'objet c (par g), alors l'objet a est lié à l'objet c (par $g \circ f$).

2. La composition des flèches est associative, ce qui veut dire que :

$$f \circ (g \circ h) = (f \circ g) \circ h.$$

3. A tout objet, mettons a , est associée une flèche « identique », $\text{Id}(a)$, qui va de a vers a (source et cible sont a), et qui est typiquement une action nulle : si vous composez une flèche de source a avec la flèche identique $\text{Id}(a)$, vous avez « la même action » que f :

$$f \circ \text{Id}(a) = f.$$

On peut aussi dire que la flèche identique est un élément neutre pour l'opération de composition des flèches.

On remarquera que deux des dispositions opératoires qui définissent un groupe (associativité et élément neutre) sont d'emblée requises pour stabiliser la présentation d'un univers catégoriel. Ces dispositions attestent ainsi leur caractère primitif quant à la spécification d'une donnée opératoire quelconque, d'un simple possible abstrait pour la pensée. Car l'associativité n'est que détemporalisation des gestes, ou établissement du règne de la lettre, cepen-

dant que l'action nulle est puissance minimale de l'un : « un » objet (une lettre) génère, comme sa propre inertie, comme sa pure et ineffective identité à soi, d'être un point d'arrêt des actions.

Dans la pensée catégorielle, cette figure de l'identité, quoique nécessaire, est inessentielle. Car elle n'est que l'identité d'inertie, alors que la spécification « active » de l'identité est évidemment le but de toute investigation logique : sous quelles conditions relationnelles, sous quelles actions (ou morphismes) effectives, peut-on déclarer que « deux » objets sont en réalité « le même » ? Le même, s'entend, pour la pensée catégorielle, où toute identité est ultimement extrinsèque. Disons : « le même » pour une pensée qui habite un univers catégoriel possible, pour l'habitant d'une catégorie, qui ne connaît que des relations orientées entre objets indéterminés.

Le concept clef est alors celui d'isomorphisme. Deux objets seront catégoriellement indiscernables, quoique « ontologiquement » (c'est-à-dire : littéralement) distincts, s'il existe, de l'un à l'autre, un morphisme (une flèche) qui est un isomorphisme.

Qu'est-ce qu'un isomorphisme ? C'est une flèche réversible, au sens suivant : Mettons que cette flèche, soit i , opère de a vers b . Il existe alors une flèche, soit j , qui opère de b vers a (en sens inverse de i), et qui, composée avec i , donne une action nulle (une flèche identique). On a donc :

$$i \circ j = \text{Id}(a), \text{ et } j \circ i = \text{Id}(b).$$

L'existence de la paire i, j entre a et b autorise à dire que a et b sont des objets isomorphes, qu'ils sont (catégoriellement, ou logiquement) identiques.

Que cette possibilité d'inversion annulante « identifie »

les objets littéralement distincts a et b n'est pas entièrement évident. Pour illustrer le fait que notre habitant de la catégorie « verra » les objets a et b comme « les mêmes », il faut se souvenir que, pour lui, un objet, qui est « sans intérieur », est identifié exclusivement par les flèches dont il est la source ou la cible.

On peut montrer sans trop de mal que s'il existe un isomorphisme entre a et b , alors le « réseau » des flèches qui ont l'objet a pour source ou pour cible prescrit un réseau absolument parallèle de flèches qui ont b pour source ou pour cible, et inversement. De sorte que les déterminations externes, ou logiques, des deux objets, ce qui les identifie *en termes de relation*, sont formellement les mêmes.

Mais on aura évidemment noté au passage que l'existence d'une flèche « inverse » rappelle fortement l'existence de l'inverse d'un élément dans la définition d'un groupe.

Ainsi, les caractéristiques de la stabilité opératoire minimale dans une catégorie (associativité et flèche identique), si on y ajoute la définition de ce qu'est l'identité purement relationnelle de deux objets (inversion d'une flèche, isomorphisme), nous redonnent les déterminations structurelles du groupe.

Le concept de groupe est donc coprésent, dans la pensée, dès l'investigation la plus générale de ce que peut être, logiquement, un univers possible, un univers seulement défini par des objets anonymes et des relations orientées entre ces objets.

Dès lors, on ne s'étonnera pas de ce que la définition catégorielle d'un groupe soit particulièrement simple et révélatrice :

Un groupe est une catégorie qui a un seul objet, et dont toutes les flèches sont des isomorphismes.

L'unique objet, disons G , n'est que le nom du groupe, sa lettre instituant. Les flèches (toutes de G vers G) sont le véritable principe actif, la substance opératoire.

L'associativité est garantie de ce qu'elle l'est en toute généralité catégorielle pour la composition des flèches. Ce qui dans la version ensembliste algébrique s'écrivait $a + b$ (une opération entre éléments) s'écrira ici $g \circ f$, où f et g sont des flèches de G vers G . Ce qui s'écrivait

$$a + (b + c) = (a + b) + c$$

s'écrira maintenant :

$$f \circ (g \circ h) = (f \circ g) \circ h.$$

L'élément neutre est la flèche identique de l'unique objet G , soit $\text{Id}(G)$. En effet, pour toute flèche de la catégorie G , on a $f \circ \text{Id}(G) = f$.

Enfin, comme toutes les flèches sont des isomorphismes, chacune possède une flèche inverse, disons f' , telle que $f \circ f' = \text{Id}(G)$. Ce qui, puisque $\text{Id}(G)$ joue le rôle de l'élément neutre, assure la troisième propriété structurale d'une opération de groupe.

On peut donc reconnaître, dans toute catégorie G qui a un seul objet et dont toutes les flèches sont des isomorphismes, un groupe dont les « éléments » sont les flèches, l'opération la composition des flèches, l'élément neutre la flèche identique de G , et l'inverse d'un élément la flèche inverse, qui détermine la première comme isomorphisme.

Cependant, cette reconnaissance, qui est elle-même une sorte d'isomorphie sauvage entre le concept algé-

brique de groupe et un certain type d'univers catégoriel possible, n'est pas ce qu'il y a de plus intéressant.

L'intéressant est ceci : la définition catégorielle d'un groupe G le fait apparaître comme *l'ensemble des manières différentes dont l'objet-lettre G est identique à lui-même*.

Nous avons vu en effet que, dans la pensée catégorielle, l'identité est fondamentalement l'isomorphie. Comme toutes les flèches d'une groupe G sont des isomorphismes, chacune de ces flèches inscrit une identité de G à lui-même. Deux flèches différentes représentent ainsi la différence de deux identités à soi.

C'est dire que le véritable sens d'un groupe est de fixer la pluralité de l'identique. Nous tenons cette fois le principe, pour la pensée, de l'ubiquité de ce concept.

Parmi les différentes manières d'être identique à soi, il y a certes l'identité « inerte », l'action nulle $\text{Id}(G)$. Mais ce que le groupe indique, c'est que cette identité-là n'est que le degré zéro de l'identité, sa figure immobile, son repos. Les autres flèches du groupe sont des identités dynamiques, des façons actives d'être identique à soi-même. Elles manifestent que ce qui atteste l'un de l'entité G , au-delà de sa fixité littérale vide, est la pluralité de ses connexions intérieures, par quoi il produit de l'isomorphie, et donc des manières multiples d'attester sa propre identité.

Plus le groupe a de flèches différentes, plus la lettre G s'avère le nom d'une entité dense, d'un réseau complexe d'identités différenciées.

Il faudrait ici évoquer le *Sophiste* de Platon, les cinq genres suprêmes de toute intelligibilité. L'être, l'être pur, et purement vide, c'est la lettre G , qui n'est que l'index littéral de l'un-qui-est. Le repos, c'est $\text{Id}(G)$, l'identité à

soi inerte, où l'être-G comme point d'arrêt de toute action. Le mouvement, ce sont les flèches, les isomorphismes non inertes qui tressent G dans la manifestation active de son identité. Enfin, la dialectique du même et de l'autre est explicitée dans la différence des flèches. Car cette différence, en tant que différence, atteste l'autre, mais cet autre n'est aussi bien qu'un travail différenciant du même, puisque chaque autre, étant un isomorphisme, est aussi bien une figure du même.

Disons qu'un groupe est la présentation minimale de l'intelligible sous les espèces de l'altérité du même.

Que signifie pour la pensée le couplage des flèches, que toute flèche soit associée à son inverse ? Cela veut dire qu'étant donné une manière singulière d'être identique à soi elle prescrit du même coup son « être au miroir », son symétrique. C'est que l'identité, comme on le sait depuis l'aube de la philosophie, est liée à une disposition non pas tant mimétique que spéculaire. Toute identité impose son retournement comme cette autre identité qui à la fois la double et l'annule. La donnée primordiale est moins une identité à soi, distincte de toute autre, que le couple de deux identifications symétriques, telles qu'à les prendre ensemble on retombe sur l'identité d'inertie. Ce qu'exprime en mathème l'équation $f \circ f' = \text{Id}(G)$.

Finalement, le concept de groupe, délivré dans son essence par la définition catégorielle (un objet et des isomorphismes), est une véritable pensée de l'identité :

a) L'un inaugural n'est jamais que le point vide d'une lettre, G, dépourvue de toute intériorité.

b) Cette lettre est affectée d'une identité d'inertie, inactive, pur point d'arrêt de toute action immanente, $\text{Id}(G)$, rapport à soi qui laisse être la littéralité vide.

c) Il y a pluralité des modes d'identité à soi, chaque mode étant fixé par une action de soi vers soi, un isomorphisme qui « informe » activement sur l'identité, une flèche f de G vers G qui effectue l'identité de façon singulière. Ainsi le Même est toujours pris dans le travail de l'Autre : cette façon d'être identique est différente d'une ou de plusieurs autres.

d) Chaque mode de l'identité est couplé à un autre mode singulier, qui est son retournement, son symétrique, son image. La composition du couple redonne l'identité d'inertie : couplée à son image, une identité est aussitôt ineffective.

Il est temps alors de dire que le groupe fait mathème pour une pensée du sujet. Il est formellement adéquat à ce que Freud, puis Lacan, ont tenté d'enregistrer comme sa fuyante identité.

Au départ, en effet, il n'y a qu'une lettre, si l'on tient qu'un nom propre a , dans l'économie subjective, la position d'un signifiant-lettre. Le nom propre comme tel est vide, il ne dit rien. Le sujet se présente plutôt comme la tresse de figures actives de son identité. Ce sont les articulations signifiantes où se présente le désir, informations différenciées de la lettre initiale, où le même-sujet ek-siste à la pluralité-autre de ses identifications. La cure analytique est comme le dépli des brins de la tresse, la possibilité de considérer, non pas l'identité d'inertie – qui n'est que l'index nul du nom propre –, mais l'altérité du même, le fléchage pluriel et emmêlé des isomorphismes immanents. Enfin, ce que, à l'enseigne d'Empédocle, Freud pense comme antinomie des pulsions de vie et de mort fibre chaque tresse au régime du double et de l'image. Pas un enchaînement désirant qui ne soit hanté spéculaire-

ment par une image mortifère. Que ce couplage du réel et de l'imaginaire fasse être dans le symbolique ce que Lacan nomme son *caput mortuum*, soit l'emblème de l'identité d'inertie, comme au tombeau n'est plus gravé que le nom propre, le groupe le dit, qui, mort, n'est plus, comme à sa naissance (« soit un groupe G »), que la vacuité de la lettre.

On éclairera ainsi le rapport, encore aujourd'hui mystérieux, entre la théorie analytique et sa situation : la cure. Disons qu'il y a théorie comme il y a théorie des groupes. En dernière analyse, la théorie pense les grandes catégories sous-jacentes à la tresse subjective : la lettre, l'identité d'inertie, le travail du même par l'autre, la pluralité opératoire de l'identique, l'image... Cependant que la cure se propose d'identifier un groupe singulier, un groupe-sujet, intransitif, dans son existence, à la théorie, et dont le dépli se fait brin par brin.

L'obstacle est que tout laisse à penser ceci : un groupe-sujet est infini. Peut-être est-ce même le propre d'un sujet que les différentes manières qu'il a d'être identique à soi soient en nombre infini. De là que l'analyse est inachevable comme telle. Nous n'aurons du groupe que cela seul qui convient à ce que le sujet puisse supporter son nom propre. Séparer provisoirement de la tresse subjective suffisamment d'isomorphismes pour que l'effectivité vivante de l'identité à soi ne soit pas au péril d'un retour permanent de l'identité d'inertie, tel est le but, modeste et radical, d'une analyse. Elle porte la vie infinie du groupe-sujet à hauteur de la lettre qui le nomme. Elle est vivification de la lettre.

Son principe logique reste de bout en bout qu'il n'y a qu'une façon morte d'être identique à soi, d'être « soi-

même », mais qu'il y a, dans le groupe des isomorphismes de la structure subjective, une infinité vivante de tels modes de l'identique.

C'est notre chance. Mais que nous versions ici le sujet, et sa capacité infinie à moduler et modifier son identité à lui-même du côté de la logique, plutôt que l'ontologie, laisse en reste la question de savoir de quel lambeau d'être cette logique se tisse.

Pour le dire plus rudement : comment s'articulent la thèse de l'ontologie comme mathématique du multiple pur et celle de la logique comme science, à vrai dire tout autant mathématique, ou mathématisée, des univers possibles de la relation ? Qu'est-ce qui fait que, si inconsistent que soit leur être, tout monde, toute situation sont implacablement *liés* ?

Cette question est celle sur quoi ouvre ce petit livre, qui n'est donc que l'introduction à la difficulté véritable. Elle sera traitée tout du long dans le second tome, à venir, de *L'Être et l'Événement*, où l'appariement logique du sujet et des vérités trouvera sa logique, aussi bien que son éthique.

Je ne ferai que lever un coin du voile, en introduisant au plus près de ce qui a été dit, et en traversant sa récapitulation, le concept où tout se joue : celui de l'apparaître.

-

L'être et l'apparaître

Revenons sur cette remarque, d'une affligeante banalité : la logique est aujourd'hui une discipline mathématique, parvenue en moins d'un siècle à une complexité dense qui ne le cède en rien à celle de toute autre région vivante de cette science. Il existe des théorèmes logiques, singulièrement en théorie des modèles, dont la démonstration très ardue synthétise des méthodes venues de domaines apparemment éloignés de la discipline, de la topologie ou de l'algèbre transcendante, et dont la puissance et la nouveauté étonnent.

Mais le plus étonnant est, pour le philosophe, le peu d'étonnement que suscite cet état de choses. Pour Hegel encore, il est tout naturel d'appeler « Logique » ce qui, à l'évidence, est un ample traité philosophique. La première catégorie de ce traité est l'être, l'être en tant qu'être. Et il contient de surcroît un long développement destiné à établir qu'en ce qui concerne le concept de l'infini la mathématique n'est que le stade immédiat de sa présentation, et doit être relevée par le mouvement de la dialectique spéculative. Pour Hegel encore, seule cette dialectique mérite pleinement le nom de « logique ».

Que la mathématisation l'ait finalement emporté pour

ce qui est de l'identité de la logique reste un défi lancé à la philosophie, qui historiquement en a établi le concept et déployé les formes.

La question est donc : qu'en est-il de la logique, et qu'en est-il de la mathématique, pour que le destin de l'une ait été de s'inscrire dans l'autre ? Mais cette inscription elle-même détermine une sorte de torsion qui fait question dans notre question même. Car si une discipline exige que la conduite de son discours soit strictement logique, c'est bien la mathématique. La logique semble donc une des conditions *a priori* de la mathématique. Comment est-il alors possible que cette condition se trouve comme injectée dans ce qu'elle conditionne, au point de n'en être plus qu'une disposition régionale ?

Sans doute faut-il tenir que la médiation entre la logique comme prescription philosophique et la logique comme discipline mathématique se trouve dans ce qu'il est devenu coutumier d'appeler le caractère *formel* de la logique. On sait que, dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant attribue à ce caractère que la logique ait pris depuis, dit-il, « les temps les plus anciens » le chemin sûr d'une science. C'est parce que la logique « expose dans le détail et prouve de manière stricte les règles formelles de toute pensée » que, depuis Aristote, elle n'a dû faire, soutient Kant, ni aucun pas en arrière ni non plus aucun pas en avant. Son succès est entièrement lié à ce qu'elle fait abstraction de tout objet, et par conséquent ignore le grand partage entre ce qui est transcendantal et ce qui est empirique.

On pourrait alors dire, et c'est, je crois, la conviction la plus commune aujourd'hui, ceci : de ce que la logique est formelle et ne s'attache à aucune figure de la donation

empirique des objets résulte que son destin soit mathématique, en ce que précisément la mathématique elle-même est une activité théorique formelle; au sens où, par exemple, Carnap distingue les sciences formelles, soit la logique et les mathématiques, et les sciences empiriques, dont le paradigme est la physique.

On remarquera toutefois aussitôt que cette solution ne saurait être celle de Kant, qui, lui, est constamment fidèle aux intuitions ontologiques dont nous avons relevé le dessein. Car pour lui la mathématique, qui exige la forme de l'intuition temporelle dans la genèse des objets arithmétiques, et la forme de l'intuition spatiale dans celle des objets géométriques, ne peut d'aucune façon être tenue pour une discipline formelle. C'est bien pourquoi, si les jugements logiques restent analytiques, les jugements mathématiques, y compris les plus simples, sont synthétiques. On remarquera aussi que l'attribut d'immutabilité de la logique depuis sa fondation aristotélicienne, que Kant noue à son caractère formel, recouvre une double erreur, d'histoire et de prévision. Erreur historique parce que Kant ne tient nul compte de la complexité de l'histoire de la logique, qui dès les Grecs interdit qu'on lui suppose l'unité et la fixité dont Kant la crédite. En particulier, Kant efface entièrement la différence fondamentale d'orientation entre la logique prédicative d'Aristote et la logique propositionnelle des stoïciens, différence dont Claude Imbert a tiré encore tout récemment d'importantes conséquences. Erreur de prévision, puisqu'il est clair qu'une fois assurée sa mathématisation la logique n'a cessé, justement, et c'est un des plus magnifiques efforts de pensée de notre siècle, de faire de gigantesques pas en avant.

Il est tout à fait singulier, au demeurant, que la thèse de Kant, destinée à faire ressortir à la fois les mérites de la logique, et sa limitation aux seules formes générales de la pensée quelconque, soit exactement la même que celle de Heidegger, destinée cependant à tout autre chose, soit le pointage d'un oubli de l'être dont l'autonomie formelle de la logique est un des principaux effets. Nous savons que, pour Heidegger, la logique, produit d'une discession entre la *phusis* et le *logos*, est la souveraineté potentiellement nihiliste d'un *logos* dont l'être s'est retiré. Mais pour en venir à cette détermination historique de la logique, que nous dit Heidegger sur ses caractéristiques évidentes ? Tout simplement que la logique est « la théorie des formes de ce qui est pensé », dont il infère, exactement comme Kant, que « depuis toujours elle enseigne la même chose ». Formalisme et immuabilité semblent à la fois liés et convenir à une vision de la logique qui la confine soit, pour Kant, dans ce qui se tient en deçà du partage entre empirique et transcendantal, soit, pour Heidegger, dans le propos technique d'un arraisonnement nihiliste de l'étant en totalité.

Il est en définitive difficile de tenir pour assuré que la mathématisation de la logique est la conséquence de son caractère formel. Ou bien cette thèse se heurte à ceci que la mathématisation a donné à la logique un élan impétueux qui contredit l'immutabilité que son caractère formel semble imposer ; ou bien cette thèse suppose que la mathématique est elle-même purement formelle, ce qui alors exige qu'on demande ce qui la distingue de la logique. Or, en notre siècle, le projet logiciste, qui veut en effet réduire la mathématique à la logique, s'est dès l'œuvre fondamentale de Frege brisé sur des paradoxes et

des impasses. En sorte que, quoique entièrement mathématisée, la logique elle-même semble prescrire qu'on ne puisse d'aucune façon y ramener le corps total de la mathématique.

Nous sommes donc reconduits à notre question comme question. Que signifie, pour la pensée, que la logique soit identifiable aujourd'hui comme logique mathématique ? De ce syntagme établi, nous devons nous étonner. Nous devons demander : qu'est-ce donc que la logique, et qu'est-ce que la mathématique, pour qu'il soit possible, et même nécessaire, de parler de logique mathématique ? Ma conviction, que le lecteur a vue à l'œuvre dès l'attaque de ce traité, est qu'il est impossible de construire une réponse à cette question sans passer par un tiers terme, présent dès l'origine, mais dont le syntagme « logique mathématique » organise l'absence. Ce tiers terme est « ontologie », science de l'être en tant qu'être.

C'est bien en tout cas de ce tiers terme qu'Aristote, fondateur de ce qui pour Kant et Heidegger s'entend sous le mot « logique », s'autorise pour interroger la nécessité formelle des premiers principes de tout discours qui prétend à la consistance. Que penser l'être, l'être en tant qu'être, exige qu'on détermine ce que sont les axiomes de la pensée en général, c'est la thèse centrale d'Aristote dans le livre Γ de la *Métaphysique*. Comme il l'énonce, je le cite dans la belle traduction commentée de Barbara Cassin et Michel Narcy : « C'est à qui fait une théorie de l'essence première qu'incombera également l'examen des axiomes. » C'est pourquoi l'annonce initiale selon laquelle il existe une science de l'étant en tant qu'étant se trouve comme traversée, plutôt que réalisée, par une longue légitimation du principe de non-contradiction (« Il est impos-

sible que le même simultanément appartienne et n'appartienne pas au même et selon le même »); puis du principe du tiers exclu (« Il est nécessaire soit d'affirmer soit de nier, d'un sujet un, un prédicat un, quel qu'il soit »). Que ces principes aient aujourd'hui le statut de lois logiques ne fait aucun doute, au point même que l'admission ou le rejet du second, le tiers exclu, discrimine les deux orientations fondamentales de la logique contemporaine, la classique, qui valide le raisonnement par l'absurde, et l'intuitionniste, qui n'admet que les preuves constructives. Il est donc assuré que, pour nous, Aristote dispose la logique comme médiation obligée de l'ontologie. De celui qui déclare l'existence d'une science de l'être en tant qu'être sera exigible qu'il rende raison des axiomes formels de tout discours transmissible. Convenons de dire que, pour Aristote, l'ontologie prescrit la logique.

Mais pourquoi la prescrit-elle ? Il faut pour le comprendre en passer par ce qui est, après la reconnaissance de l'existence de l'ontologie, le second énoncé d'Aristote, celui qui concentre la difficulté, à ses yeux, de la science de l'étant en tant qu'étant. A savoir que l'étant se dit en plusieurs sens, mais aussi πρὸς ἓν, en direction de l'un, ou vers l'un, ou en saisie possible de l'un. La thèse est que l'ontologie n'est pas en état de se constituer selon la prise immédiatement univoque d'un objet qu'on lui supposerait. L'étant, comme tel, ne s'expose pas à la pensée dans la forme de l'un, mais dans l'équivoque du sens. Il est donc requis de concevoir l'ontologie, non comme science d'un objet donné ou expérimenté dans l'évidence de son unité, mais comme une construction d'unité dont nous est donnée seulement la direction, πρὸς ἓν, vers l'un. Et cette direction à son tour est d'autant plus incertaine

que son point de départ est une irréductible équivocité. Il en résulte que tenir la direction, s'engager dans la construction d'une unité de visée de la science de l'être, suppose qu'on détermine les conditions minimales d'univocité, non de l'objet, mais du discours. Sur quels principes universels et univoques repose un discours consistant ? L'accord sur ce point est nécessaire pour ne serait-ce qu'emprunter la direction de l'un, pour tenter de réduire l'équivocité initiale de l'être. La logique se dispose exactement dans l'intervalle entre l'équivoque de l'être et l'univocité constructible vers quoi cette équivocité fait signe. C'est à quoi il faut réduire son caractère formel. Disons métaphoriquement que la logique se tient dans le vide qui, pour la pensée, sépare l'équivoque de l'univoque, pour autant qu'il est question de l'étant en tant qu'étant. Ce vide est indexé par Aristote à la préposition *pros*, laquelle indique pour le discours ontologique la direction selon laquelle ce discours peut franchir constructivement le vide entre l'équivoque et l'univoque.

En définitive, c'est pour autant que l'ontologie admet comme point de départ l'équivoque du sens qu'elle prescrit la logique comme exhibition ou explicitation des lois formelles du discours consistant, ou comme examen des axiomes de la pensée quelconque.

Remarquons aussitôt que le choix de l'équivoque comme détermination immédiate de l'étant saisi dans son être exclut pour Aristote toute prétention ontologique de la mathématique. Car la mathématique a deux caractéristiques, toutes deux parfaitement reconnues par Aristote, en particulier dans les livres B et M de la *Métaphysique*. D'une part, elle est vouée à l'univoque, ce qui veut aussi dire, pour Aristote, que les choses mathématiques, les

μαθηματικά, sont éternelles, incorruptibles, immobiles. Mais cette univocité se paie pour ainsi dire de ce que l'être des choses mathématiques n'est, comme nous l'avons vu plus haut, qu'un pseudo-être, une fiction. La mathématique ne saurait ouvrir quelque accès que ce soit à la détermination de l'étant en tant qu'étant. Liée à la logique pure, la mathématique est un fictionnement d'éternité, dont en définitive le destin, comme celui de toute fiction, n'est pas ontologique, mais esthétique. Ainsi, de ce que l'ontologie s'enracine dans l'équivocité, résulte immédiatement que la logique est prescrite comme science formelle des principes du discours consistant, et que l'univocité mathématique n'est qu'une esthétique rigoureuse. Tel est le nœud aristotélicien de l'ontologie, de la logique et de la mathématique.

Il existe plusieurs façons de défaire ce nœud, mais toutes, à certains égards, sont platoniciennes. Car toutes, postulant que l'être doit pouvoir se dire en un seul sens, rétablissent l'univocité mathématique comme paradigme, au moins provisoire, de l'ontologie. Toutes, en particulier, restaurent la pertinence, s'agissant des mathématiques, de la catégorie de vérité, laquelle est nécessairement médiatrice entre l'acte de la pensée et l'acte de l'être. Cette restauration du thème de la vérité mathématique s'oppose à la conviction relativiste et esthétique d'Aristote, pour qui la désontologisation des mathématiques fait venir le beau à la place du vrai.

On pourrait dire : quiconque pense que la mathématique est de l'ordre de la fiction rigoureuse, par exemple langagière, la change en une esthétique de la pensée pure, qui est aristotélicienne. Quiconque pense que la mathématique touche à l'être est platonicien. C'est bien pour-

quoi l'opposition Platon/Aristote a été l'un des grands motifs de ce livre.

On remarquera que la place de la logique ne saurait être la même dans les deux options. Qu'est-ce qui, pour un aristotélicien, fait la force de la logique, y compris au regard de la mathématique ? C'est que, purement formelle et absolument universelle, ne supposant aucune détermination ontologique, liée à la consistance du discours en général, elle est la norme obligée du passage de l'équivoque de l'être à l'unité vers laquelle celui-ci fait signe. Mais ces caractéristiques, pour un platonicien, sont des faiblesses. Car pour lui la mathématique pense des idéali-tés dont le statut d'être est indéniable, alors que la logique pure reste vide. Pour relever la logique, il faudrait qu'elle se mathématise suffisamment pour partager avec la mathématique la dignité ontologique que le platonicien reconnaît aux μαθηματικά. Alors que, pour l'aristotélicien, la dimension purement formelle de la logique est justement ce qui la garde de se prendre au mirage esthétique des μαθηματικά, ces quasi-objets inexistants. Le caractère principal, langagier et inobjectif de la logique est ce qui fonde son intérêt discursif pour l'ontologie elle-même.

Disons que le nouage platonicien est une promotion ontologique de la mathématique qui destitue la logique, tandis que le nouage aristotélicien est une prescription ontologique de la logique qui destitue la mathématique.

On pourra alors dire que la position que je m'appête à soutenir est, pour parler comme Robespierre stigmatisant les factions, à la fois ultra-platonicienne et citra-platonicienne.

Elle est ultra-platonicienne en ce que, poussant à son extrême la reconnaissance de la dignité ontologique des

mathématiques, nous affirmerons une fois de plus que l'ontologie n'est rien d'autre que la mathématique elle-même. Ce qui peut se dire rationnellement de l'être en tant qu'être, de l'être dépourvu de toute autre qualité ou prédicat que le seul fait de s'exposer à la pensée comme étant, se dit, ou plutôt s'écrit, comme mathématique pure. Et l'histoire effective de l'ontologie coïncide exactement avec l'histoire de la mathématique.

Mais notre position sera citra-platonicienne, en ce que nous n'aurons pas à assumer la destitution de la logique. Nous allons voir en effet qu'en supposant l'identité radicale de l'ontologie et de la mathématique nous pouvons identifier la logique autrement que comme une discipline formelle, réglant l'usage du discours consistant. Nous pouvons arracher la logique à son statut grammatical, la séparer de ce qu'aujourd'hui on appelle le « tournant langagier » de la philosophie contemporaine.

Ce tournant, il faut le dire, est essentiellement anti-platonicien. Pour le Socrate du *Cratyle*, la maxime est que nous autres, philosophes, nous partons des choses, et non pas des mots. Ce qui pourrait du reste se dire : nous partons des mathématiques, et non de la logique formelle. Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre. Revenir sur le tournant langagier, qui n'assure à la fin que la tyrannie de la philosophie anglo-saxonne du langage ordinaire, c'est bien supposer qu'il en va, dans la pensée mathématique, ou dans la mathématique comme pensée, du réel, et non des mots.

J'ai longtemps cru que cette relève du platonisme impliquait la destitution de la logique formelle comme voie royale de l'accès aux langages rationnels. Par quoi, très français, je m'inscrivais dans la suspicion qui aux

yeux de Poincaré ou de Brunschvicg frappait ce qu'ils appelaient la logistique. Ce n'est qu'au prix d'un long travail aride dans les formulations les plus récentes de la logique, et dans la saisie de leurs corrélations mathématiques, travail à peine achevé, et dont je n'ai donné encore qu'un profil, ou un programme, que j'ai compris ceci : si on l'éclaire de ce que la mathématique est la science de l'être en tant qu'être, et si on la dispose, non comme norme syntaxique, mais comme caractéristique immanente des univers possibles, la logique est enfin replacée sous une prescription ontologique, et non pas langagière. Et cette prescription renoue sans doute avec le geste aristotélicien, mais selon une tout autre destination.

Alors on peut rendre pleine justice – justice rendue, si je puis dire, par l'être même – au syntagme énigmatique dont nous parlions : « logique mathématique ». Qui, déplié, devra se dire : pluralité des logiques instituées par une décision ontologique.

Que l'ontologie s'accomplisse historiquement comme mathématique est le motif initial de mon livre *L'Être et l'Événement*, et je n'ai ni l'intention ni la possibilité de reprendre ici l'argumentaire de ce motif, dont j'ai du reste fixé les principales maximes dès le début de ce traité.

Ce qui nous importe, pour en venir à la logique, est une thèse dérivée, un théorème qu'on peut déduire des axiomes fondamentaux de la théorie des ensembles, et donc des principes de l'ontologie du multiple. Ce théorème se dit communément : il n'existe pas d'ensemble de tous les ensembles. Cette non-existence signifie : la pensée n'est pas en état de soutenir, sans s'effondrer, la supposition qu'un multiple, donc un étant, soit la récollection

de tous les étants pensables. Référé à la catégorie de totalité, ce théorème fondamental désigne l'inexistence du tout de l'être. A certains égards, et selon une transposition du physique au métaphysique, il tranche la première antinomie de la raison pure en faveur de l'antithèse : « Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace, mais il est infini aussi bien dans le temps que dans l'espace. » Naturellement, il ne s'agit ici ni du temps ni de l'espace, ni même de l'infini, qui, nous l'avons dit et répété, n'est qu'une détermination actuelle simple, et non problématique, de l'étant en général. Posons plutôt : il est impossible à la pensée d'appréhender comme étant un multiple qui serait composé de tous les étants. La pensée défaille au point même de ce que Heidegger nomme « l'étant en totalité ». Et que cet énoncé soit un théorème, dès lors que nous assumons que l'ontologie *est* mathématique, et que donc les propriétés de l'étant en tant qu'étant se démontrent, signifie qu'il faut l'entendre au sens fort : *c'est une propriété essentielle de l'étant en tant qu'étant qu'il ne puisse exister un tout des étants, dès lors qu'on les pense uniquement à partir de leur étantité.*

Une conséquence cruciale de cette propriété est que toute investigation ontologique est irrémédiablement *locale*. Il ne peut en effet exister de démonstration ou d'intuition qui porte sur l'être en tant que totalité des étants, ou même en tant que lieu général où se disposent les étants. Et cet impouvoir n'est pas seulement une inaccessibilité de fait, ou une limite qui transcenderait les capacités de la raison. Au contraire, c'est la raison elle-même qui détermine l'impossibilité du tout comme une propriété intrinsèque de l'éstantité-multiple de l'étant.

Disons-le simplement : une détermination en pensée de

ce qui peut se dire rationnellement de l'étant en tant qu'étant, et donc du multiple pur, assume toujours comme lieu de cette détermination, non le tout de l'être, mais un étant particulier, quand bien même il serait à l'échelle d'un infini d'infinis.

L'être ne s'expose à la pensée que comme site local de son déploiement intotalisable.

Mais cette localisation du site de la pensée ontologique, que, dans *L'Être et l'Événement*, j'appelle une situation, affecte l'être, dès lors qu'en tant que multiple pur il ne contient pas, dans son être, de quoi rendre raison des limites du site où il s'expose. L'étant, en tant qu'étant, est multiple, multiple pur, multiple sans-un, ou multiple de multiples. Il partage cette détermination avec *tous les autres étants*. Mais « tous les autres étants », cela n'existe pas, cela n'a pas d'être. Il en résulte que, pour autant que cette détermination est donnée, elle ne l'est que dans un site, ou une situation, laquelle à son tour, pensée dans son être en tant qu'être, est un étant-multiple. Cette situation n'est pas celle de la généralité ontologique de l'étant, laquelle serait le tout inexistant des étants qui ont en partage la détermination de leur être comme multiplicité pure. L'étant ne peut faire valoir son étantité qu'en un site dont le caractère local est ininférable de cette étantité comme telle.

Ce qui, d'un étant, est lié à la contrainte d'une exposition locale, ou située, de son être-multiple, nous l'appellerons l'apparaître de cet étant. On voit qu'il est de l'être de l'étant d'apparaître, pour autant que le tout de l'être n'existe pas. Tout être est être-là : voilà l'essence de l'apparaître. L'apparaître est le site, le là de l'étant-multiple pensé dans son être. L'apparaître n'est ici en rien dépen-

dant de l'espace, du temps ou, plus généralement, d'un champ transcendantal quelconque. Il ne dépend d'aucun sujet qu'on présupposerait dans sa constitution. L'étant-multiple n'apparaît pas *pour* un sujet. Il est bien plutôt de l'essence de l'étant d'apparaître, dès lors qu'insituable selon le tout, il faut qu'il fasse valoir son être-multiple au regard d'un non-tout, c'est à dire *d'un autre étant particulier*, qui détermine l'être du là de l'être-là.

L'apparaître est une détermination intrinsèque de l'être. Mais on voit aussitôt que, puisque la localisation de l'étant, qui est son apparaître, implique un autre étant particulier, son site, ou sa situation, l'apparaître est comme tel ce qui lie ou relie un étant à son site. L'essence de l'apparaître est la relation.

Or l'étant en tant qu'étant est, lui, absolument délié. C'est une caractéristique fondamentale du multiple pur, tel que pensé dans le cadre d'une théorie des ensembles. Il n'y a que des multiplicités, rien d'autre. Aucune d'entre elles n'est, par elle-même, liée à une autre. Dans une théorie des ensembles, même les fonctions doivent être pensées comme des multiplicités pures, ce qui fait qu'on les identifie à leur graphe. L'étantité de l'étant ne suppose rien d'autre que sa composition immanente, c'est-à-dire qu'il soit un multiple de multiples. Ce qui exclut qu'il y ait, à proprement parler, un être de la relation. L'être, pensé comme tel, de façon purement générique, est soustrait à toute liaison.

Cependant, pour autant qu'il appartient à l'être d'apparaître, et donc d'être un étant singulier, il ne le peut qu'en s'affectant d'une liaison primordiale avec l'étant qui le situe. C'est l'apparaître, et non pas l'être comme tel, qui surimpose à la déliaison ontologique le monde de la relation.

Ainsi s'éclaire une sorte d'évidence empirique, laquelle contient, par combinaison de l'ultra-platonisme et du citra-platonisme, une certaine forme de renversement du platonisme tout court. Le platonisme semble dire que l'apparence est équivoque, mobile, fuyante, impensable, et que c'est l'idéalité, y compris mathématique, qui est stable, univoque, exposée à la pensée. Mais nous pouvons soutenir, nous, modernes, l'évidence contraire. C'est le monde immédiat, le monde des apparences, qui se donne toujours comme solide, lié, consistant. C'est un monde de la relation et de la cohésion, où nous avons nos repères et nos usages, un monde où l'être est en somme captif de l'être-là. Et c'est bien plutôt l'être en soi, pensé comme mathématicité du multiple pur, ou même comme physique des quanta, qui est anarchique, neutre, inconsistant, délié, indifférent à ce qui signifie, n'entretenant nul rapport avec ce qui n'est pas lui.

Kant, certes, prenait déjà comme point de départ que le monde phénoménal est toujours lié et consistant. La question que ce monde nous pose est bien pour lui, déjà, le renversement de Platon. Car ce n'est pas l'inconsistance de la représentation qui fait problème, mais bien plutôt sa cohésion. Ce qu'il faut expliquer, c'est que l'apparaître compose un monde toujours lié et relié. Il n'est pas douteux que la *Critique de la raison pure* interroge la logique de l'apparaître.

Cependant, Kant infère des conditions de cette logique de l'apparaître que l'être en soi nous demeure inconnaisable, et pose en conséquence l'impossibilité de toute ontologie rationnelle. Pour Kant, et c'est un nouage qui n'est ni aristotélicien ni platonicien, la logique de l'apparaître destitue l'ontologie.

Pour nous, au contraire, l'ontologie existe comme science, et l'être en soi advient à la transparence du pensable dans la mathématique. Seulement, cette transparence n'accorde à l'être que la rationalité dépourvue de sens du multiple pur. L'être en tant qu'être est pris dans la tâche infinie de sa connaissance, qui est l'historicité de la mathématique. Si bien que nous pouvons dire : c'est l'apparaître comme tel qui impose qu'il y ait une logique, parce que c'est lui qui fixe comme relation le là de l'être-là. Le socle ontologique, lui, n'est que l'inconsistance tendancielle de la multiplicité pure, telle qu'elle se pense dans la mathématique.

Mais alors, notre problème initial s'éclaircit. Posons que la logique est ce qui fait science de l'apparaître *comme dimension intrinsèque de l'être*. La mathématique, elle, est science de l'être en tant qu'être. Pour autant que l'apparaître, c'est à dire la relation, est une contrainte qui affecte l'être, il faut que la science de l'apparaître soit elle-même une composante de la science de l'être, donc de la mathématique. Il est requis que la logique soit logique mathématique. Mais pour autant que la mathématique appréhende l'être selon son être, en deçà de son apparaître, et donc dans sa déliaison fondamentale, il est aussi requis que la mathématique ne se confonde nullement avec la logique.

On posera donc que la logique est, à l'intérieur de la mathématique, le mouvement de pensée par lequel il est rendu raison de l'être de l'apparaître, c'est à dire de ce qui affecte l'être pour autant qu'il est être-là.

L'apparaître n'est rien d'autre que la logique d'une situation, qui est toujours, dans son être, *cette* situation. Et la logique comme science restitue la logique de l'apparaître comme théorie de la cohésion situationnelle en

général. C'est pourquoi elle n'est pas science formelle du discours, mais science des univers possibles pensés selon la cohésion de l'apparaître, qui elle-même est détermination intrinsèque de la déliaison de l'étant en tant qu'étant.

Nous sommes ici tout près de Leibniz. La logique est ce qui vaut pour tout univers possible, elle est principe de cohérence, exigible pour tout existant dès lors qu'apparu. Mais nous sommes aussi loin de Leibniz. Car ce qui est, pensé dans son être, n'est réglé par aucune harmonie ou principe de raison, mais au contraire se dissémine dans le multiple inconsistant et sans raison.

Il faut alors se demander où et comment, de l'intérieur de la mathématique, s'éclaircit ce statut mathématique de la logique : être théorie mathématique des univers possibles, ou théorie générale de la cohésion de l'être-là, ou encore théorie de la consistance relationnelle de l'apparaître.

On ne peut à cet égard se satisfaire de la formalisation de la logique, telle qu'elle a été réalisée, à partir de Boole et Frege, jusqu'aux développements sophistiqués de Gödel, de Tarski ou de Kleene. Admirable, cette formalisation n'en est pas moins un simple après-coup des constructions initiales tant d'Aristote, auquel correspondent le calcul des prédicats et la théorie de la preuve, que des stoïciens, auxquels correspondent le calcul de propositions et la logique modale. Ce formalisme logique assume, comme le font les Grecs, que la logique est construction de langages formels ; elle consolide l'idée que la logique n'est que le noyau dur d'une grammaire rationnelle généralisée. Elle s'inscrit dans le tournant langagier de la philosophie. Elle croit pouvoir économiser la prescription ontologique et elle manque l'identité organique de la

logique et de l'apparaître, ou de l'être-là. Son apparence mathématique est dérivée et extérieure, car elle n'est que littéralisation calculatrice, univocité accidentelle. Pour tout dire, la mathématisation n'est, dans cette figure de la logique, que formalisation. Or la mathématique n'a aucunement pour essence la formalisation. La mathématique est une pensée, une pensée de l'être en tant qu'être. Sa transparence formelle résulte directement de ce que l'être est absolument univoque. L'écriture mathématique est transcription, inscription de cette univocité.

Pour que la logique puisse se dire mathématique au sens plein du terme, il faut deux conditions, que la simple théorie des langages formels est bien loin de réunir.

Première condition : Il faut que la logique surgisse de l'intérieur du mouvement mathématique lui-même, et non comme volonté de fixer extérieurement un cadre langagier à l'activité mathématique. Même la théorie ontologique des ensembles est née, avec Cantor, non d'un propos général et extérieur, mais de problèmes internes à la topologie et à la classification des nombres réels. La logique ne peut être éclairée, quant à sa mathématicité, qu'autant que le geste qui l'institue et la distingue reproduit, dans un mouvement effectif, le motif fondamental qui nous occupe : que l'apparaître est une dimension intrinsèque de l'être ; et que donc la logique, qui est science de l'apparaître, soit elle-même appelée, et convoquée, de l'intérieur de la science de l'être, et donc de la mathématique.

Seconde condition : Que la logique ne soit pas chevillée à l'analyse grammaticale et langagière, que sa question première ne soit pas celle des propositions, des jugements, ou des prédicats. Que la logique soit d'abord une pensée mathématique de ce qu'est un univers de relations ; ou de

ce qu'est une situation possible de l'être, pensée dans sa cohésion relationnelle ; ou encore de ce qu'est l'être-là, l'essence liée de l'inéluctable localisation de l'être.

Il se trouve alors qu'une théorie contemporaine de la logique, dont nous avons déjà plus qu'entre vu la singularité, obéit à ces deux conditions et fait rupture avec le protocole langagier, formaliste et axiomatique, où semblait devoir être confinée la logique moderne tout entière. Cette théorie, renommons-la une dernière fois, est la théorie des catégories, dont l'aboutissement est la théorie des *topoi*, bien nommée de ce que c'est en effet du lieu de l'être qu'il est ici question.

Cette théorie a été esquissée par Eilenberg et MacLane dans les années quarante, à partir des besoins immanents de la géométrie algébrique moderne. Ce qui remplit la première condition. Elle déploie, sous le concept de *topos*, une pensée de ce qu'est un univers acceptable, ou possible, pour que s'y localise une situation mathématique quelconque. La dimension logique de cette présentation d'univers lui est entièrement immanente. Elle se donne comme caractéristique, mathématiquement assignable, de l'univers, et non comme extériorité langagière et formelle. Ce qui remplit la seconde condition.

Il n'est certes pas question d'entrer ici, pas plus que dans les précédents chapitres, dans la technique de ce qui est aujourd'hui couramment appelé la présentation catégorielle de la logique, ou théorie des *topoi* élémentaires. Je n'en retiendrai que trois traits, adéquats aux questions philosophiques que nous avons abordées.

1. La théorie des *topoi* est descriptive, et non réellement axiomatique. Les axiomes classiques de la théorie

des ensembles fixent l'univers intotalisable de la pensée du multiple pur. Disons que la théorie des ensembles est une décision ontologique. La théorie des *topoi* définit, à partir d'un concept absolument pauvre de la relation en général, les conditions sous lesquelles il est acceptable de parler d'univers pour la pensée, et par conséquent de localisation d'une situation de l'être. Pour filer une métaphore leibnizienne : la théorie des ensembles fulgure un univers singulier, où se pense ce qu'il y a selon son pur « il y a ». La théorie des *topoi* décrit les univers possibles et leurs règles de possibilité. Elle est comme l'inspection des univers possibles contenus, pour Leibniz, dans l'entendement de Dieu. C'est pourquoi elle n'est pas une mathématique de l'être, mais une logique mathématique.

2. Les opérateurs purement logiques ne se présentent pas, dans un *topos*, comme des formes langagières. Ils sont des constituants de l'univers, qui ne se distinguent formellement en rien des autres constituants. J'ai dit qu'une catégorie, et donc un *topos*, se définit à partir d'une notion tout à fait générale et élémentaire : soit une relation orientée d'un objet *a* vers un objet *b*, relation qu'on appelle une flèche, ou un morphisme. Dans un *topos*, la négation, la conjonction, la disjonction, l'implication, les quantificateurs, universel et existentiel, ne sont rien d'autre que des flèches, dont on donne la définition. La vérité elle-même n'est qu'une flèche du *topos*, la flèche-vérité. Aussi la logique n'est-elle rien d'autre qu'une puissance particulière de localisation immanente à tel ou tel univers possible.

3. La théorie des *topoi* rend raison de la pluralité des logiques possibles. Ce point est crucial. Si en effet l'appar-

raître local de l'être est intransitif à son être, il n'y a aucune raison pour que la logique, qui est pensée de l'apparaître, soit unique. La forme de liaison de l'apparaître, qui est manifestation du là de l'être-là, est elle-même multiple. La théorie des *topoi* permet de comprendre en profondeur, à partir de la mathématicité des univers possibles, où et comment se marque la variabilité logique, qui est aussi bien la variabilité contingente de l'apparaître, au regard de la stricte et nécessaire univocité de l'être-multiple. Il peut y avoir par exemple des *topoi* classiques, qui valident intérieurement le tiers exclu, ou l'équivalence de la double négation et de l'affirmation ; et il peut y en avoir de non classiques, qui ne valident pas ces deux principes.

Pour ces raisons, et pour beaucoup d'autres que seul le suivi mathématique de la construction du concept de *topos* permet d'éclairer, nous pouvons affirmer que cette théorie est bien, comme telle, logique mathématique. C'est-à-dire, à l'intérieur de l'ontologie, science de l'apparaître ; science de ce que signifie que toute vérité de l'être soit irrémédiablement une vérité locale.

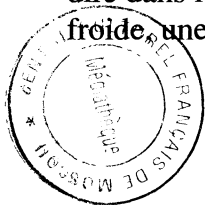
Au demeurant, la théorie des *topoi* culmine dans de magnifiques théorèmes sur le local et le global. Elle élabore une sorte de géométrie de la vérité, donnant un sens intégralement rationnel au concept de vérité locale. Nous y pouvons lire, si je puis dire à théorème ouvert, que la science de l'apparaître est aussi et en même temps science de l'être en tant qu'être, dans cette inflexion infligée par le lieu qui y destine une vérité.

Ainsi s'accomplit le désir d'Aristote, que la logique soit ontologiquement prescrite. Non pas, cependant, à partir de l'équivocité de l'être, mais, au contraire, de son

univocité. Ce qui entraîne la philosophie, sous condition des mathématiques, à repenser l'être selon ce qui est à mes yeux son programme contemporain : comprendre comment il est possible qu'une situation de l'être quelconque soit à la fois multiplicité pure aux lisières de l'inconsistance, et intrinsèque et solide liaison de son apparaître.

Alors seulement nous savons pourquoi, quand une nouveauté se montre, quand l'être sous nos yeux semble déplacer sa configuration, c'est toujours au défaut de l'apparaître, dans un effondrement local de sa consistance, et donc dans une résiliation provisoire de toute logique. Car ce qui vient alors à la surface, déplaçant ou révoquant la logique du lieu, c'est l'être même, dans sa redoutable et créatrice inconsistance, ou dans son vide, qui est le sans-lieu de tout lieu.

C'est ce que j'appelle un événement. Il est en somme, pour la pensée, à la jointure intérieure de la mathématique et de la logique mathématique. L'événement vient quand la logique de l'apparaître n'est plus apte à localiser l'être-multiple qu'elle détient. On est alors, dirait Mallarmé, dans ces parages du vague où toute réalité se dissout. Mais on est aussi là où il y a une chance que surgisse, aussi loin qu'un endroit fusionne avec au-delà, c'est-à-dire dans l'avènement d'un autre lieu logique, brillante et froide, une Constellation.



Annexe

Textes publiés utilisés comme matériau
dans la composition de ce livre

« L'ontologie implicite de Spinoza », in Myriam Revault d'Allones, éd., *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.

« Platon et/ou Aristote-Leibniz. Théorie des ensembles et théorie des *topoi* sous l'œil du philosophe », in Jean-Michel Salanskis, éd., *L'Objectivité mathématique*, Paris, Masson, 1995.

« De la vie comme nom de l'être », in Françoise Proust, éd., *Deleuze*, Paris, PUF (Collège international de philosophie), 1998.

« Logique et ontologie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1998.

Table

Prologue : Dieu est mort	9
1. La question de l'être aujourd'hui.	25
2. La mathématique est une pensée	39
3. L'événement comme trans-être	55
4. L'ontologie vitaliste de Deleuze	61
5. L'ontologie fermée de Spinoza	73
6. Platonisme et ontologie mathématique.	95
7. L'orientation aristotélicienne et la logique . .	111
8. Logique, philosophie, « tournant langagier »	119
9. Premières remarques sur le concept de <i>topos</i>	129
10. Premières thèses provisoires sur la logique .	133
11. L'être du nombre	141
12. L'ontologie soustractive de Kant.	153
13. Groupe, catégorie, sujet	165
14. L'être et l'apparaître.	179

Annexe

Textes publiés utilisés comme matériau dans la composition de ce livre	201
---	-----

Du même auteur

PHILOSOPHIE

Le Concept de modèle
Maspero, 1969

Théorie du sujet
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1982

Peut-on penser la politique ?
Seuil, 1985

L'Être et l'Événement
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1988

Manifeste pour la philosophie
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1989

Le Nombre et les nombres
Seuil, coll. « Des travaux », 1990

Conditions
Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1992

L'Éthique
Hatier, 1993

Deleuze
Hachette, 1997

Saint Paul. La fondation de l'universalisme
PUF, 1997

Abrégé de métapolitique
Seuil, 1998

Petit Manuel d'esthétique
Seuil, 1998

ESSAIS CRITIQUES

Rhapsodie pour le théâtre
Imprimerie nationale, 1990

Beckett. L'incroyable désir
Hachette, 1995

LITTÉRATURE ET THÉÂTRE

Almagestes. Prose
Seuil, 1964

Portulans. Roman
Seuil, 1967

L'Écharpe rouge. Romanopéra
Maspero, 1979

Ahmed le subtil. Farce
Actes Sud, 1994

Ahmed philosophe
suivi de Ahmed se fâche. Théâtre
Actes Sud, 1995

Les Citrouilles. Comédie
Actes Sud, 1996

Calme Bloc ici-bas. Roman
POL, 1997

ESSAIS POLITIQUES

Théorie de la contradiction

Maspero, 1975

De l'idéologie

en collaboration avec F. Balmès

Maspero, 1976

Le Noyau rationnel

de la dialectique hégélienne

en collaboration avec L. Mossot et J. Bellassen

Maspero, 1977

D'un désastre obscur

Éditions de l'Aube, 1991

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : OCTOBRE 1998. N° 34885 (981968)