

SECOND MANIFESTE
POUR LA PHILOSOPHIE

DU MÊME AUTEUR

PHILOSOPHIE

Le Concept de modèle, Maspero, Paris, 1969. Rééd., Fayard, Paris, 2007.

Théorie du sujet, Le Seuil, Paris, 1982.

Peut-on penser la politique ?, Le Seuil, Paris, 1985.

L'être et l'événement, Le Seuil, Paris, 1988.

Manifeste pour la philosophie, Le Seuil, Paris, 1989.

Le Nombre et les nombres, Le Seuil, Paris, 1990.

Conditions, Le Seuil, Paris, 1992.

L'Éthique, Hatier, Paris, 1993. Rééd., Nous, Caen, 2003.

Deleuze, Hachette, Paris, 1997.

Saint Paul, la fondation de l'universalisme, PUF, Paris, 1997.

Court traité d'ontologie transitoire, Le Seuil, Paris, 1998.

Petit manuel d'inesthétique, Le Seuil, Paris, 1998.

Abrégé de métapolitique, Le Seuil, Paris, 1998.

Le Siècle, Le Seuil, Paris, 2004.

Logiques des mondes, Le Seuil, Paris, 2006.

Petit Panthéon portatif, La Fabrique, Paris, 2008.

L'antiphilosophie de Wittgenstein, Nous, Caen, 2009.

ESSAIS CRITIQUES

Rhapsodie pour le théâtre, Imprimerie nationale, Paris, 1990.

Beckett, l'incroyable désir, Hachette, Paris, 1995.

Éloge de l'amour (avec Nicolas Truong), Flammarion, Paris, 2009.

suite des ouvrages en fin de volume

Alain BADIOU

2010

Second manifeste



© Librairie Arthème Fayard, 2009
© Flammarion, 2010, pour la présente édition.
ISBN : 978-2-0812-3139-9

878888

INTRODUCTION

Écrire un Manifeste, même pour quelque chose dont la prétention intemporelle est aussi puissante que celle de la philosophie, c'est déclarer que le moment est venu de faire une déclaration. Un Manifeste contient toujours un « il est temps de dire... » qui fait que, entre son propos et son moment, on ne saurait distinguer. Qu'est-ce qui m'autorise à juger qu'un Manifeste pour la philosophie est à l'ordre du jour, et, qui plus est, un second Manifeste ? Dans quel temps de la pensée vivons-nous ?

Il faut accorder sans hésitation à mon ami Frédéric Worms qu'il y a eu en France, entre les années soixante et les années quatre-vingt – des derniers grands travaux de Sartre aux œuvres capitales d'Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan, Lacoue-Labarthe ou Lyotard, pour ne citer que les morts –, un fort « moment » philosophique. La preuve de ce point « par l'exemple négatif », comme disent les Chinois, est l'acharnement mis par la coalition de quelques

vedettes médiatiques et de sorbonnards en goguette à nier qu'il se soit passé, dans ces années lointaines, quoi que ce soit de grand ou même d'acceptable. Cette coalition a montré que tous les moyens lui étaient bons pour imposer à l'opinion publique sa vindicte stérile, y compris le sacrifice sans phrase d'une génération entière de jeunes gens acculés à un choix détestable : ou bien le carriérisme sauvage assaisonné d'Éthique, de Démocratie, et, s'il le faut, de Piété, ou bien le non moins sauvage nihilisme des jouissances courtes, à la sauce *no future*. Le résultat de cet acharnement a été que, entre les efforts héroïques de la jeunesse actuelle pour retrouver une voix qui porte et l'escouade amaigrie des survivants et héritiers de la grande époque¹, il y a, en philosophie, un trou béant qui déconcerte nos amis étrangers. Concernant la France, seule l'élection de Sarkozy parvient à les étonner autant que le fait, depuis vingt ans, l'abaissement de nos intellectuels. C'est que nos « amis américains » sont toujours trop prompts à oublier que la France, si elle est le lieu de quelques hystéries populaires grandioses, qu'escortent de puissantes inventions conceptuelles, est aussi celui d'une réaction versaillaise et servile tenace, à laquelle le ralliement propagandiste de régiments d'intellectuels n'a jamais fait défaut.

« Qu'êtes-vous devenus, philosophes français que nous avons tant aimés, pendant ces sombres années quatre-vingt et plus encore quatre-vingt-dix ? » nous

demande-t-on avec insistance. Eh bien, nous poursuivions le travail dans divers lieux protégés que nous avons construits de nos mains.

Mais voici que des signes de plus en plus nombreux, en dépit ou à cause de ce que la situation historique, politique et intellectuelle de la France semble extrêmement dégradée, indiquent que nous allons, vieux rescapés dédiant notre fidèle labeur à l'assaut mécontent et instruit de nouvelles générations, retrouver un peu d'air libre, d'espace et de lumière.

J'ai publié mon premier *Manifeste pour la philosophie*² en 1989. Ce n'était pas la joie, je vous prie de le croire ! L'enterrement des « années rouges » qui suivirent Mai 68 par d'interminables années Mitterrand, la morgue des « nouveaux philosophes » et de leurs parachutistes humanitaires, les droits de l'homme combinés au droit d'ingérence comme seul viatique, la forteresse occidentale repue donnant des leçons de morale aux affamés de la terre entière, l'affaissement sans gloire de l'URSS entraînant la vacance de l'hypothèse communiste, les Chinois revenus à leur génie du commerce, la « démocratie » partout identifiée à la dictature morose d'une étroite oligarchie de financiers, de politiciens professionnels et de présentateurs télé, le culte des identités nationales, raciales, sexuelles, religieuses, culturelles, tentant de défaire les droits de l'universel... Maintenir dans ces conditions l'optimisme de la pensée, expérimenter, en liaison étroite

avec les prolétaires venus d'Afrique, de nouvelles formules politiques, réinventer la catégorie de vérité, s'engager dans les sentiers de l'Absolu selon une dialectique entièrement refaite de la nécessité des structures et de la contingence des événements, ne rien céder... Quelle affaire ! C'est de ce labeur que témoignait, de façon succincte et allègre à la fois, ce premier *Manifeste pour la philosophie*. Il était, ce petit livre, comme des mémoires de la pensée écrits dans un souterrain.

Vingt ans après, vu l'inertie des phénomènes, c'est encore pire, naturellement, mais toute nuit finit par détenir la promesse de l'aube. On peut difficilement descendre plus bas : dans l'ordre du pouvoir d'État, que le gouvernement Sarkozy ; dans l'ordre de la situation planétaire, que la forme bestiale prise par le militarisme américain et ses servants ; dans l'ordre de la police, que les contrôles innombrables, les lois scélérates, les brutalités systématiques, les murs et les barbelés uniquement destinés à protéger les riches et les satisfaits Occidentaux de leurs ennemis aussi naturels qu'innombrables, à savoir les milliards de démunis de toute la planète, Afrique d'abord ; dans l'ordre de l'idéologie, que la tentative misérable visant à opposer une laïcité en haillons, une « démocratie » de comédie et, pour faire tragique, l'instrumentation dégoûtante de l'extermination des Juifs d'Europe³ par les nazis, à de supposés barbares islamiques ; dans l'ordre enfin des savoirs, que l'étrange mixture qu'on veut nous faire

avaler entre un scientisme technologisé, dont le fleuron est l'observation des cervelles en relief et en couleurs, et un juridisme bureaucratique dont la forme suprême est « l'évaluation » de toutes choses par des experts sortis de nulle part, qui concluent invariablement que penser est inutile et même nuisible. Cependant, si bas que nous soyons, je le redis, les signes sont là, qui alimentent la vertu principale de l'heure : le courage et son appui le plus général, la certitude que va revenir, qu'est déjà revenue la puissance affirmative de l'Idée. C'est à ce retour qu'est dédié le présent livre, dont la construction s'ordonne précisément à la question : qu'est-ce qu'une Idée ?

D'un point de vue étroitement chevillé à mon œuvre propre, je peux évidemment dire que ce *Second manifeste pour la philosophie* soutient avec le deuxième tome de *L'être et l'événement*, titré *Logiques des mondes* et paru en 2006, le même rapport que le premier Manifeste soutenait avec le premier tome, paru en 1988 : donner une forme simple et immédiatement mobilisable à des thèmes que la « grande œuvre » présente dans leur forme achevée, formalisée, exemplifiée, minutieuse. Mais, d'un point de vue plus large, on peut aussi bien dire que la forme courte et clarifiée vise, en 1988, à attester que la pensée continue dans son souterrain, et, en 2008, qu'elle a peut-être les moyens d'en sortir.

Aussi bien n'est-ce sans doute pas un hasard qu'en 1988, la question centrale de *L'être et l'événement* ait

été celle de l'être des vérités, pensé dans le concept de multiplicité générique. Tandis qu'en 2006, dans *Logiques des mondes*, la question est devenue celle de leur *apparaître*, trouvé dans le concept de corps de vérité, ou de corps subjectivable.

Simplifions, et espérons : il y a vingt ans, écrire un Manifeste revenait à dire : « La philosophie est tout à fait autre chose que ce qu'on vous dit qu'elle est. Essayez donc de voir ce que vous ne voyez pas. » Aujourd'hui, écrire un second Manifeste, c'est plutôt dire : « Oui ! La philosophie peut être ce que vous désirez qu'elle soit. Essayez de réellement voir ce que vous voyez. »

PLANIFICATION

Donc, un Manifeste pour la philosophie déclare philosophiquement l'existence de la philosophie dans un moment déterminé de cette existence. Il le fait selon les règles qui, de façon immanente, prescrivent une déclaration d'existence, quelle qu'elle soit. D'où un ordre méthodique obligé :

1. S'il faut déclarer philosophiquement l'existence de la philosophie, c'est que, dans l'opinion, cette existence est douteuse ou même réfutée. Quel serait, sinon, l'intérêt de sa déclaration ? On doit donc partir de l'opinion telle qu'elle régit le moment où la déclaration s'impose. Quelle est la thématique de cette opinion, quelles en sont les opérations et pourquoi contient-elle en définitive une négation de l'existence de la philosophie ? Notre premier titre sera donc : *Opinion*.

2. Si c'est de l'existence de la philosophie dans le moment actuel qu'il est question, et non de son essence intemporelle, il faut que la déclaration porte

bien sur l'*existence* de la philosophie dans le monde tel qu'il est, et non sur l'*être* supposé transhistorique de la philosophie. Mais l'existence est une catégorie de l'apparaître dans un monde déterminé, alors que l'être est une catégorie de ce qui constitue tout monde, indépendamment de sa singularité. Par conséquent, visant l'existence ici et maintenant de la philosophie, le Manifeste doit expliquer ce qu'il faut entendre par l'apparaître d'une réalité quelconque. Notre second titre est donc obligatoirement : *Apparition*.

3. Mais si l'apparaître de ce qui constitue l'enjeu de la philosophie dans le moment actuel est précisément ce qui est nié par l'opinion, on ne peut identifier l'apparaître qui nous importe (celui qui commande l'existence de la philosophie) à l'apparaître en général. Car c'est précisément en arguant de l'apparaître « en général » que l'opinion soutient que rien de proprement philosophique – au sens où je l'entends – n'apparaît, ne peut apparaître ni ne doit apparaître dans le monde tel qu'il est et restera. C'est donc à ce qui différencie l'apparaître, en singularise les formes, y présente des objets distincts, voire contradictoires, que s'attache l'enquête conceptuelle qui soutient le Manifeste. En somme, il convient de penser la logique des mondes comme différence des différences. D'où notre troisième titre : *Différenciation*.

4. Nous ne pouvons cependant nous en tenir à la régulation logique des différences, étant donné que ce

qui compte n'est pas seulement la relation de la philosophie à ce qui n'est pas elle, mais son existence, et donc son rapport à elle-même dans le destin qui lui impose d'exister ou de disparaître. Il nous faut donner à voir la consistance existentielle de la philosophie aujourd'hui, et, pour cela, nous avons besoin que l'apparition de la philosophie soit identique à la force de son existence. Mais qu'est-ce qu'exister ? Quatrième question, qui impose le titre : *Existence*.

4 *bis*. On appliquera aussitôt la catégorie d'existence ainsi définie à l'existence de la philosophie, en comparant cette existence dans le monde aujourd'hui à celle qu'organisait le monde il y a vingt ans.

5. Ce n'est cependant pas encore assez pour donner à voir une *urgence* philosophique singulière, que rien, dans la présentation du monde, ne met à l'ordre du jour. Si nous, philosophes, la déclarons, et si « en général » cette déclaration n'est pas convaincante, c'est évidemment que notre repérage de ce qui existe de façon intense et urgente, repérage qui fonde la légitimité de notre Manifeste, n'est pas le même que celui qui fait loi dans le monde tel qu'il apparaît. Nous devons donc soutenir et exposer rationnellement ceci : il y a des moments tels que ce qui organise la distribution des intensités d'existence et des urgences de l'action change de façon essentielle. Littéralement, vient à exister de façon maximale ce qui, antérieurement et unanimement, n'existait pour ainsi dire pas. Le moment du Manifeste est le moment où ce qui rend possible

la philosophie, comme novation et négation au regard de ce qui apparaît, surgit dans le contexte d'un remaniement fondamental, quoique d'abord très localisé, de la distribution des intensités d'existence dans le monde, en sorte que « quelque chose » apparaît dans le monde, quelque chose qui prescrit un souci philosophique et dont l'apparition est d'une nature telle qu'on puisse en dire, de cette « chose » : « elle n'était rien, la voilà tout ». En somme, tout Manifeste argue, à l'échelle du monde où il fait sa déclaration philosophique, d'une sorte de fine et implacable coupure dans les lois qui régissent l'apparaître. Ce qui nous impose comme cinquième titre : *Mutation*.

6. Nommons raisonnablement « corps » (nous sommes matérialistes) ce qui existe dans un monde. Si la « chose » qui concerne la philosophie surgit dans le monde, elle y surgit comme devenir d'un corps. Ce à quoi invite de façon urgente le Manifeste, c'est à expérimenter l'existence de ce corps de telle sorte qu'on sache pourquoi il y va, dans cette existence toute nouvelle, de l'existence réaffirmée de la philosophie. Expérimenter l'existence d'un corps est une pratique et non une représentation. C'est partager son devenir, les aléas de ce devenir, c'est faire de l'individu qu'on est, peut-être parmi des millions d'autres, peut-être presque seul, une composante du processus de déploiement de ce corps dans un monde qui, peu de temps avant, en prononçait l'inexistence. On jugera

sans doute raisonnable d'appeler cela une *Incorporation*.

7. L'incorporation ne saurait être réduite à la dimension purement objective d'un accroissement d'existence du corps nouveau, qui est en somme une sorte de corps glorieux⁴. Car c'est de l'orientation d'un tel corps qu'il est question, et c'est en particulier cette orientation qui requiert la philosophie. Que faut-il entendre par « orientation » ? La question proprement subjective est celle de ce qu'on fait subir au corps dans son devenir intra-mondain. On peut en déployer la puissance dans une succession d'épreuves, on peut, de l'intérieur même de son devenir, en limiter, voire en nier l'existence, on peut enfin n'en faire que la copie servile, voire l'ennemi, d'un Corps extra-mondain sacralisé. On peut en somme s'incorporer positivement, s'incorporer négativement, ou se contre-incorporer. Ces variantes de la relation des individus au nouveau corps, relevant de la conduite de la vie au regard de ce qui survient, sont au cœur de l'examen philosophique. On les nommera sans discussion possible les variantes de la *Subjectivation*.

8. Le motif philosophique ultime est celui de l'Idée au sens suivant : ce qui ordonne une subjectivation, de telle sorte que l'individu puisse se représenter comme activant le nouveau corps. C'est, plus simplement, la réponse à la question ultime de la philosophie : qu'est-ce qu'une vie digne de ce nom ? Le Manifeste

réaffirme, dans les conditions du présent, que la philosophie peut donner une réponse ou au moins la forme d'une réponse à cette question. L'impératif du monde, comme impératif des jouissances courtes, se dit simplement : « Ne vis que pour ta satisfaction, et donc vis sans Idée. » Contre cette abolition de la pensée-vie, la philosophie déclare que vivre, c'est agir pour qu'il n'y ait plus de distinction entre la vie et l'Idée. Cette indiscernabilité de la vie et de l'Idée s'appelle : *Idéation*.

Ainsi, le Manifeste articule sa déclaration en : Opinion, Apparition, Différenciation, Existence, Mutation, Incorporation, Subjectivation et Idéation.

Après quoi vient le moment de conclure : vivre « en Immortel », comme le désiraient les Anciens, est, quoi qu'on en dise, à la portée de n'importe qui⁵.

I

OPINION

Il est devenu difficile de s'en prendre à l'opinion, comme cependant depuis Platon il semble que ce soit le devoir de toute philosophie. Premièrement, n'est-elle pas le contenu immédiat de la liberté la plus considérée dans nos pays – je veux dire ceux où la forme de l'État est la « démocratie » parlementaire –, la liberté d'opinion ? Deuxièmement, n'est-elle pas un autre nom de ce que l'on sonde, de ce que l'on choisit, de ce que, si possible, l'on achète, à savoir l'opinion publique ? Le sondage d'opinion n'est-il pas ce à partir de quoi on construit le singulier syntagme « les Français pensent que... » ? Singulier au moins pour deux raisons. La première est qu'il est à peu près certain que « les Français », ne constituant d'aucune manière un Sujet, ne sauraient « penser » quoi que ce soit. La deuxième est que, à supposer même que les Français constituent un ensemble consistant, on devrait résumer le sondage à ce qu'il chiffre, et dire exactement : « D'après nos dernières mesures, et en

défalquant les effets immédiats de la question stupide que nous leur avons posée, tant pour cent de Français opinent en un sens, tant pour cent opinent dans un autre sens et tant pour cent n'opinent dans aucune direction. » Cependant, et c'est la troisième raison du fétichisme de l'opinion, loin d'y voir se former, en riposte à un questionnaire boueux, le triplet d'un conformiste opiner, d'un anarchique contre-opiner et d'un prudent non-opiner, le discours dominant pense que ces déterminations de l'opinion sont ce à quoi il faut conformer l'action publique. Prenez un démocrate incontestable, Michel Rocard, le Premier ministre socialiste que Mitterrand se faisait une joie de tenir en laisse et de gronder tous les jours. Il avait le don de superbes formules politiques que ses successeurs ne se lassent pas de répéter. « La France ne peut pas accueillir toute la misère du monde » en est une, qui fait depuis la fortune de toutes les lois scélérates contre les ouvriers de provenance étrangère. Celle qui nous intéresse, elle aussi gravée dans l'airain de la langue, propose à la France et à ses dirigeants un autre interdit : « On ne gouverne pas contre les sondages. » Alors là, le philosophe-roi de Platon peut aller se rhabiller, avec son obsession du Juste et du Vrai ! Contre l'autorité des opinions, pas de « bonne gouvernance » possible, pour parler le jargon éthique à la mode. Opiner, c'est régner.

Au fond, toutes ces histoires sur l'opinion, sa liberté, son sondage et son autorité reviennent à dire

que, en matière de politique (mais, finalement, nous le verrons, en tout lieu où une pensée semble requise), *il ne faut pas mettre en avant de principe, sinon celui qu'il n'y a pas de principes*. Le démocrate ajoutera volontiers que tenir à des principes comme s'ils étaient absolus est le propre du totalitarisme. Il évoquera, en souriant aimablement de votre retard mental, le proverbe : « Il n'y a que les imbéciles qui ne changent pas d'avis. » Il s'appuiera sur la rapidité fulgurante des changements du monde, qui à elle seule condamne la rigidité des supposés principes : à peine est-il formulé, le principe, qu'il est déjà archaïque ! C'est du reste, conclura-t-il, la raison pour laquelle il y a seulement, d'une part, des règles opportunistes pour une « gestion souple », d'autre part des règles juridiques pour défendre, contre la manie des principes, toutes les libertés. La liberté d'entreprendre est évidemment prioritaire : « monter une boîte » et choisir sa banque avant toute chose, côté souplesse concrète. Mais, tout de suite après, côté juridique, la liberté d'opiner comme on veut, sauf contre le droit des autres d'opiner autrement. De la gestion et du droit, tout le reste est littérature.

Diable, diable ! dit le philosophe écrasé par le discours du temps. C'est très fort ! Voyons cela de près. Et le philosophe demande alors au démocrate : s'il n'y a pas de principes, qu'est-ce qu'il y a, par quoi la diversité des opinions tient à quelque chose de réel ? Ou par quoi la décision est autre chose que de suivre le

courant comme un chien crevé ? Votre droit sans principes, d'où tire-t-il son autorité, et votre gestion souple, d'où vient qu'elle ne consiste le plus souvent qu'à consentir au devenir des forces ? Jargonons un peu : quelle est votre ontologie ?

Le démocrate répond : premièrement, il y a des individus qui ont leurs opinions et le droit de les avoir ; deuxièmement, il y a des communautés ou des cultures qui ont leurs coutumes et le droit de les avoir. Le droit règle les *relations* entre les individus et les communautés, cependant que la gestion assure le *développement* des communautés pour le plus grand profit des individus. À l'un revient l'harmonie, à l'autre la croissance, aux deux la croissance harmonieuse et le développement durable.

Le philosophe, terrassé par le développement durable, n'a plus alors qu'à avouer que, toute argumentation mise à part, il lui est malheureusement impossible de voir les choses ainsi. Comme Platon l'a établi avant tout le monde, les axiomes de la philosophie ne peuvent être ceux du « démocrate », comprenons le sophiste, soit, justement, l'homme de la liberté des opinions, et même de leur réversibilité.

Certes, le philosophe acceptera de dire avec le démocrate qu'en un certain sens il n'existe que des individus et des communautés. Ni Dieu, ni Anges, ni Esprit de l'Histoire, ni Races, ni Tables de la Loi... D'accord. Des multiplicités individuelles et des cultures complexes, on fait avec cela, dans le registre

de l'existence. Oui, aujourd'hui, le philosophe partage avec le démocrate (ou le sophiste, redisons que c'est le même personnage) ce postulat matérialiste. On le généralisera ainsi : « Il n'y a que des corps et des langages. » On dira que cette maxime est celle du matérialisme démocratique et qu'elle est le centre actif de l'idéologie dominante. Qu'une idéologie dominante ait à dominer, le philosophe y consent, et se sacrifie à ce consentement : lui-même, le philosophe, est dominé par le matérialisme démocratique. En gros, existe seulement ce que l'axiome du matérialisme démocratique déclare exister : des corps et des langages.

Mais en gros seulement. Dans le détail extrême, on trouve des exceptions. Il existe aussi des « choses » – soyons vagues pour l'instant – qui ne sont identifiables ni à des singularités individuelles, ni à des constructions culturelles. Des « choses » qui sont immédiatement universelles au sens suivant : pour un autre monde, pour une autre culture, pour d'autres individus que le monde, la culture ou les individus qui ont participé à son surgissement et à son développement, la « chose » en question possède une valeur appropriable, une sorte de résistance propre, en dépit de l'étrangeté des corps et des langages qui composent sa matérialité. Ce genre de « chose », en somme, fonctionne de façon transmondaine, si l'on entend par « monde » une totalité matérialiste composée de corps

et de langages. Créée en un monde, elle vaut *actuellement* pour d'autres mondes et *virtuellement* pour tous. Elle est, dirons-nous, une possibilité supplémentaire (puisque'elle n'est pas déductible des seules ressources matérielles du monde qui se l'approprie), disponible pour tous.

Certes, la « chose » est matériellement composée de corps et de langages. Elle est, pour parler simple, créée par des individus déterminés dans des cultures déterminées. Mais son processus de création est d'une nature telle qu'elle est intelligible et utilisable dans des contextes individuels et symboliques entièrement distants et différents, dans l'espace comme dans le temps.

Ce genre de « chose » peut être de l'art (les peintures de la grotte Chauvet, les opéras de Wagner, les romans de Dame Murasaki, les statues de l'île de Pâques, les masques dogons, les chorégraphies balinaises, les poèmes indiens...). Ou de la science (la géométrie grecque, l'algèbre arabe, la physique galiléenne, le darwinisme...). Ou de la politique (l'invention de la démocratie en Grèce, le mouvement paysan en Allemagne du temps de Luther, la Révolution française, le communisme soviétique, la Révolution culturelle chinoise...). Ou de l'amour (partout innombrable). D'autres choses encore, d'autres types de choses ? Peut-être. Je n'en connais pas, mais je serais heureux, si ces choses existent, de me laisser convaincre de leur existence⁶.

Déclinées en sciences, arts, politiques et amours, ces « choses » à valeur transmondaine, ou universelle, je les nomme des *vérités*. Tout le point, du reste très difficile à penser, et qui occupe presque tout le reste de ce livre, est que *des vérités existent*, tout comme existent des corps et des langages. De là l'exception que le philosophe doit introduire dans le contexte dominant du matérialisme démocratique⁷.

Les vérités, en effet, ne font pas *objection* au matérialisme démocratique. Elles y font *exception*. Nous proposerons donc de formuler la maxime philosophique, à la fois interne et externe au protocole du matérialisme démocratique (« extime », aurait dit Lacan), ainsi :

Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités.

Évidemment, cette légère transformation change le statut des opinions. On dira que l'opinion est ce qui peut se dire des corps ou des langages dans un langage déterminé, dès lors que *corps et langages sont saisis dans le même monde*. Une vérité n'est donc jamais réductible à une opinion, puisque sa valeur est transmondaine : son appropriation ne se fait pas par une saisie *dans le même monde*, mais par une saisie qui accepte une dose – souvent élevée – d'*indifférence au monde particulier*, ou, ce qui revient au même, d'*affirmation de l'unité des mondes dès lors qu'on les considère du point de vue des vérités*.

Tout repose sur ceci qu'une vérité, quoique créée dans un monde particulier à l'aide de matériaux (corps et langages) de ce monde, ne se manifeste pas principalement comme appartenance à ce monde déterminé, et que donc elle charrie avec elle la possibilité que des mondes, par ailleurs différents, soient cependant « les mêmes » du point de la vérité en question.

Marx demandait comment il se fait que, dans notre monde industriel, nous soyons touchés par les mythes grecs, alors que la foudre de Zeus fait pâle figure à côté d'une puissante centrale électrique. Sa réponse (le monde grec représente notre enfance, et toute enfance émeut) est aussi faible que touchante. Disons aussi qu'elle est très allemande, par ce supposé poème des origines. C'est que la question est mal posée. Il ne faut pas partir de la différence des mondes (archaïque et industriel) et constituer ce qui leur est commun (mettons, une tragédie de Sophocle) en énigme. Il faut au contraire partir de la vérité pour entrevoir, à partir d'elle, que les deux mondes, en réalité, peuvent aussi bien être vus, du point de la tragédie de Sophocle, comme les mêmes.

Les vérités, et elles seules, unifient les mondes. Les complexes disparates de corps et de langages sont transis par elles de telle sorte que, le temps d'un éclair, ou parfois plus longtemps, se produit entre eux comme une soudure. De là que toute vérité introduit, dans le jeu des opinions établies, un soudain *changement*

d'échelle. Ce qui est Un en tant que fermeture mondaine accède, par soudure des mondes, à une unité de beaucoup supérieure.

Le philosophe oppose au démocrate l'exception des vérités comme changement d'échelle de la pensée. L'opinion est limitée, sa liberté est le plus souvent le droit de répéter ce qui domine, la loi du monde. Seule une vérité ouvre le monde à l'Un d'un sur-monde, qui est aussi le monde-à-venir, mais tel qu'il existe déjà dans la guise du Vrai.

Où l'on voit aussi que, si la norme démocratique des opinions est la liberté dans l'arène de sa limitation, la norme pensante et philosophante des vérités est l'égalité dans l'arène de l'illimitation. Car, devant une vérité comme devant un théorème, on peut dire que, si nul n'est vraiment libre, nul non plus n'est mis à part. On peut cependant dire aussi que quiconque s'y rapporte est libre, mais de cette liberté neuve qui se déploie à hauteur de tout monde, et non d'un seul.

C'est pourquoi, contrairement à l'opinion du démocrate ordinaire, il y a bel et bien des principes. On en mentionnera quelques-uns par la suite, car ils se déclinent selon les vérités singulières et non d'un point de vue formel. Il y a des principes mathématiques, ou musicaux, ou amoureux, ou révolutionnaires... La philosophie toutefois formule une sorte de principe des principes : *Pour penser, pars toujours de l'exception contraignante des vérités, et non de la liberté des opinions.*

C'est un principe ouvrier au sens suivant : il concerne la pensée comme labeur, et non comme expression de soi. Il cherche le processus, la production, la contrainte, la discipline, et non le consentement nonchalant aux propositions d'un monde.

Le philosophe est un ouvrier en un autre sens : détectant, présentant et associant les vérités de son temps, réactivant des vérités oubliées, fustigeant les opinions inertes, il est le soudeur des mondes séparés.

II

APPARITION

Si des vérités existent, que ce soit en exception des lois particulières d'un monde ne nous dispense nullement d'obéir à notre axiome matérialiste : tout ce qui existe étant tissé de corps et de langages, on doit pouvoir penser comment une vérité vient à l'existence en tant que corps dans un monde déterminé. Comment, en somme, une vérité *apparaît*.

Je suis un platonicien sophistiqué, et non un platonicien vulgaire. Je ne soutiens pas que les vérités préexistent à leur devenir mondain dans un « lieu intelligible » séparé, et que leur naissance n'est qu'une descente du Ciel vers la Terre. Certes, une vérité est éternelle en ce qu'elle n'est jamais confinée dans un temps particulier. Comment pourrait-elle endurer ce genre de restriction, n'étant prisonnière d'aucun monde, pas même de celui où elle est née ? Le temps est toujours le temps d'un monde. C'est, comme nous l'avons dit, ce qui a égaré Marx lui-même : la tragédie de Sophocle ne nous touche pas, comme il le croyait, en

tant qu'appartenant à un vieux monde mort. Elle ne nous touche qu'autant que ce qui la noue matériellement à son monde d'apparition n'épuise pas sa portée. C'est du reste pourquoi la présentation « culturelle » des œuvres d'art, avec restitution soigneuse du contexte, obsession de l'Histoire et relativisation des hiérarchies de valeur, si à la mode aujourd'hui, n'est finalement qu'un éteignoir : elle opère au nom de *notre* conception du temps (la conception historique et relativiste du matérialisme démocratique) contre l'éternité des vérités. Mieux vaut le bric-à-brac des collections anarchiques, tel qu'on le voyait naguère dans les petits musées de province, ou le bouleversement des analogies (l'ange de Reims collé à une déesse khmère), tel que Malraux en composait son « musée imaginaire ». Cependant, l'éternité des vérités doit être compatible avec la singularité de leur apparition. On sait que Descartes affirmait que Dieu avait créé les vérités éternelles. Notre paradoxe est encore plus radical : créées sans aucun Dieu, avec les matériaux particuliers d'un monde, les vérités n'en sont pas moins éternelles. Il nous faut donc rendre rationnelle rien de moins que l'apparition de l'éternité dans le temps.

On commencera naturellement par une doctrine générale de l'apparaître.

Dans *L'être et l'événement*, comme dans le premier Manifeste, j'ai montré que, dépouillé de tous les prédicats qualitatifs qui en font une chose singulière (ou ce que nous appellerons plus loin un objet), réduit à son

seul être, le « il y a » se laisse penser comme multiplicité pure. Cet arbre qu'il y a devant moi, si je tente d'abord d'en soustraire la présence effective dans tel monde (ses entours, l'horizon, les autres arbres, la prairie proche, etc.), puis les déterminations enchevêtrées qui le font consister devant moi comme arbre (la couleur verte, l'extension des branches, le jeu dans le feuillage de l'ombre et de la lumière, etc.), il ne restera à la fin qu'une multiplicité infiniment complexe et composée d'autres multiplicités. Aucune unité primordiale, ou atomique, ne viendra interrompre cette composition. L'arbre comme tel n'a pas d'atomes d'arbre qui fonderaient son essence qualitative. À la fin, on ne tombe pas sur l'Un, mais sur le vide. Cet arbre est un tressage particulier de multiplicités tissées du seul vide, selon des engendremens formels dont ne rend compte que la mathématique. Telle était la thèse axiale de l'ontologie que je proposais il y a vingt ans : l'être est multiplicité tirée du vide, et la pensée de l'être en tant qu'être n'est rien d'autre que la mathématique. Ou tout simplement : l'ontologie, pensée étymologiquement comme discours sur l'être, se réalise historiquement comme mathématique des multiplicités.

De là que ce dont il est question à propos de l'arbre, par exemple dans le poème de Valéry :

Tu penches, grand platane, et te proposes nu
Blanc comme un jeune Scythe.
Mais ta candeur est prise et ton pied retenu
Par la force du site.

n'est pas ce qui de l'arbre se laisse penser (mathématiquement) comme la forme pure de son être, mais tout autre chose, soit cet être tel qu'il apparaît dans un monde, ou constitue par son apparition une composante de ce monde. Le poème n'est pas le gardien de l'être, comme le pense Heidegger, il est l'*exposition* à la langue des ressources de l'apparaître. Et cette exposition elle-même n'est pas encore la *pensée* de l'apparaître, laquelle ne se constitue, nous allons le voir, que comme *logique*.

Soit en effet une multiplicité quelconque. Que peut signifier qu'elle apparaît ? Simplement ceci que, outre son être-en-tant-qu'être, intrinsèquement déterminé comme multiplicité pure (ou multiplicité « sans Un », puisqu'il n'y a pas d'atomes de l'être), il y a le fait que cette multiplicité est *là*. Hegel a raison d'enchaîner une doctrine de l'être-là à sa doctrine de l'être pur. Car le fait, pour un multiple, d'être en quelque sorte localisé, de voir l'indifférence-multiple de son être assignée à un monde, outrepassa la ressource de cet être-multiple tel que le pense la mathématique. Une sorte de poussée d'essence topologique fait que le multiple ne se contente pas d'être ce qu'il est, puisque, comme apparaissant, c'est *là* qu'il a à être ce qu'il est. Mais que veut dire cet « être-là », cet être qui vient à être en tant qu'il apparaît ? Nous n'avons pas la possibilité de séparer une étendue de ce qui la peuple, ou un monde des objets qui le composent. L'être en tant qu'être est absolument homogène : multiplicité pure

mathématiquement pensable. Il n'y a pas l'être localisant des mondes et l'être localisé des objets. Il n'y a pas non plus l'Univers comme lieu absolu de tout ce qui est. On démontre en effet, mathématiquement, que le motif d'une multiplicité *totale*, ou multiplicité de toutes les multiplicités, est incohérent, ce qui veut dire que, étant insupportable à la pensée, il ne peut pas non plus donner lieu à un être (car Parménide a raison : être et pensée sont le Même).

Il résulte de tout cela que l'être-là, ou apparaître, a pour essence pure, non une forme de l'être, mais *des formes de la relation*. Notre platane apparaît comme tel en tant que son être pur (une multiplicité) est différencié du platane voisin, de la prairie, du toit rouge de la maison, du corbeau noir perché sur une branche, etc. Mais aussi différencié de lui-même quand, dans le vent, il « penche », secoue son feuillage comme un lion sa crinière, et modifie ainsi son allure générale, bien qu'il soit aussi toujours le même en tant que « retenu par la force du site ». Le monde où le platane apparaît est ainsi, pour chaque multiplicité qui y figure, le système général des différences et des identités qui la relie à toutes les autres.

On peut raisonnablement appeler « logique » une théorie formelle des relations. De là que la pensée de l'apparaître est une logique. On peut même soutenir que dire qu'une chose « apparaît » ou dire qu'elle est « constituée dans une logique », c'est dire la même chose. Le monde où la chose apparaît est cette logique

même en tant que déployée à propos de toutes les multiplicités qui s'y trouvent inscrites.

La forme technique de cette logique sera quelque peu éclairée dans le prochain chapitre. Mais l'essentiel, pour ce qui nous importe, est qu'une vérité, pour autant qu'elle apparaît, est un corps singulier qui entre en relation différenciante avec une infinité d'autres corps, selon les règles d'une logique de la relation.

Le processus d'une vérité qui apparaît dans un monde prend nécessairement la forme d'une incorporation logique.

III

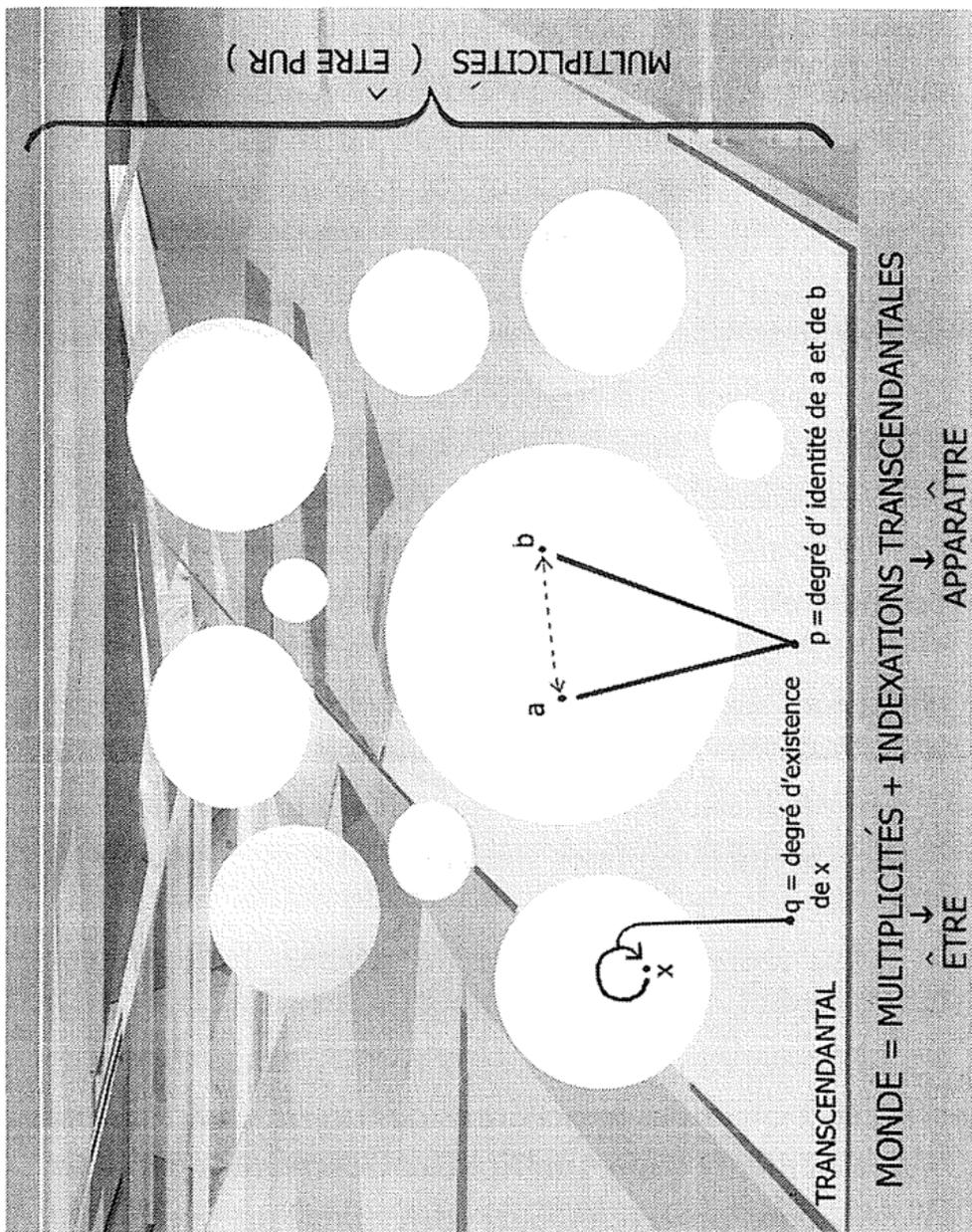
DIFFÉRENCIATION

Pour penser la différence entre un corps banal et un corps de vérité, ou corps subjectivable, et donc la différence entre l'apparaître d'une vérité et l'apparaître, en tant qu'objet d'un monde, d'une multiplicité quelconque, il faut bien saisir les protocoles de différenciation qui constituent l'identité logique de ce monde. Si l'apparaître est la saisie de multiples ontologiquement définis à partir du vide par un réseau de différences et d'identités, alors une singularité intramondaine, comme l'est le processus d'une vérité, doit être définissable selon des critères purement logiques, internes au formalisme de la régulation des différences, ou plus généralement des relations entre multiplicités.

Pour aboutir à cette définition qui commande ce que veut dire que des vérités *existent*, tentons de nous représenter la situation d'un monde.

On peut dessiner les multiplicités qui coexistent dans ce monde, telles que données dans leur être pur, sous la forme de cercles de taille variable (toute la suite suppose

qu'on jette un œil sur le schéma 1). La notion de « taille » est ici très approximative, pour la raison suivante : deux multiplicités quelconques sont différentes dès qu'un élément de l'une n'est pas un élément de l'autre. Il se peut donc fort bien que deux multiplicités soient ontologiquement différentes tout en ayant la même « taille », c'est-à-dire le même « nombre » d'éléments. Il suffit que les multiplicités en question ne diffèrent qu'en un point : elles ont les mêmes éléments, sinon que α appartient à l'une et pas à l'autre, laquelle possède β , qui n'est pas dans la première. De cela seul que α est différent de β s'ensuit que les deux multiplicités sont absolument différentes. Cette dimension locale de la différence, qu'on dit aussi extensionnelle, fait que la différence entre deux multiples n'est pas réductible à des questions quantitatives. Mais enfin, imaginons que des cercles différents représentent des multiplicités différentes. Je veux dire : *ontologiquement* différentes. C'est un point crucial et délicat : la différence ontologique ne coïncide pas nécessairement avec la différence dans l'apparaître. C'est ainsi qu'un platane au bord d'une route diffère sans aucun doute de son voisin, mais que, aux yeux du voyageur pressé, tous ces platanes forment une suite monotone, constituée par de l'identique. Ils apparaissent dans une écrasante *similitude*, bien qu'ils soient absolument *différents*. Dans l'apparaître, ils répètent le même motif alors que leur être-multiple ne répète rien, puisque toute différence, même attestée en un seul point, est ontologiquement absolue. Si, au



contraire, on fixe l'échelle du monde au champ de vision d'un individu mollement couché dans la prairie entre deux platanes, et qui détaille la dentelle des feuilles sur le ciel bleu, ou la torsion des hautes branches, il est clair que les deux platanes apparaissent pour ce qu'ils sont : essentiellement différents. Ainsi, il se peut que ce qui vaut pour l'être en tant qu'être vaille pour l'être-là, et il se peut aussi bien que l'évaluation des différences dans l'apparaître n'ait rien à voir avec celle qui régit le substrat d'être de cet apparaître. Le lien entre « être » et « apparaître » (ou exister) est contingent. Ce que le platonisme véritable a de toujours affirmé, mais qui ne signifie nullement, comme on le croit, quand on s'en prend au platonisme vulgaire, que l'apparaître soit de l'ordre du faux ou de l'illusion. La différence entre l'être et l'apparaître est bien plutôt celle qui distingue la mathématique (comme ontologie) et la logique (comme phénoménologie). Deux disciplines aussi formalisées et rigoureuses l'une que l'autre.

Mais reprenons l'exégèse du schéma 1. Représentons le cadre logique du monde par un plan situé en dessous des cercles. Ce cadre « contient » des éléments spéciaux que nous appellerons des *degrés*. Étant donné deux éléments d'une multiplicité (représentés par deux points dans un cercle), leur correspond un degré dans le plan. *Ce degré est celui de l'identité des deux éléments*. Supposons par exemple qu'un des cercles soit le multiple des platanes au bord de la route. À deux platanes

de la suite monotone que la route inflige aux arbres, correspond un degré d'identité, mettons le degré p . On dira alors que, pour autant qu'ils apparaissent dans ce monde, les deux platanes sont « identiques au degré p ». Nous avons vu qu'il se pourrait que ce degré soit très élevé si le monde et sa logique sont ceux de l'automobiliste fatigué : à force de voir défiler les platanes, il les confond les uns avec les autres. Tous deviennent « des platanes et encore des platanes ». De sorte que c'est très fortement que les platanes sont identiques, même si, ontologiquement, ils diffèrent absolument. Une différence ontologique absolue peut apparaître dans la logique du monde sous les espèces d'une quasi-identité. Pour le rêveur couché entre les deux platanes et qui en détaille les contours et les lieux, les deux platanes sont, au contraire, évidemment très différents, en sorte que le degré p de leur identité est très faible. Cette fois, la différence ontologique apparaît sous les espèces d'un degré d'identité faible, et donc plus en harmonie avec la structure d'être sous-jacente.

On commence à voir que les degrés d'identité qui inscrivent – et eux seuls – des multiplicités dans le tissu des relations qui composent un monde, obéissent à des règles particulières. Par exemple, il doit pouvoir exister un principe de comparaison entre certains degrés pour qu'on puisse dire que deux multiples qui apparaissent dans un monde, et dont l'identité est mesurée par un degré, sont « très identiques », ou au

contraire « très différents ». Car cela revient en fait à dire que le degré p qui mesure l'identité des deux premiers multiples est nettement « plus grand » que le degré qui mesure l'identité des deux derniers. Ainsi des deux platanes pris dans les phares de l'automobiliste pressé et des deux platanes détaillés par le dormeur du val. Si les deux premiers sont identiques au degré p , et les deux autres au degré q , nous venons d'expliquer qu'il faut pouvoir dire que p est nettement supérieur à q . Conclusion : pour l'essentiel, *la structure des degrés est une structure d'ordre.*

On voit aussi que si deux multiples apparaissent tout à fait différents, c'est que leur degré d'identité, dans le monde concerné, est pratiquement nul. Mais pour que cela ait du sens, il faut bien qu'existe un degré qui « marque » cette nullité, donc un degré plus petit que tous les autres, un degré qui prescrit une identité minimale de deux multiples, ce qui implique, relativement à la logique du monde concerné, une différence absolue, comme c'est le cas pour les deux platanes sous lesquels rêve notre semi-dormeur. Inversement, si deux multiples, quoique ontologiquement différents, apparaissent comme tout à fait identiques, c'est que leur degré d'identité est maximal, plus grand que tous les autres. Il faut pour cela qu'existe un tel degré. En somme, *la structure d'ordre des degrés admet un maximum et un minimum.*

Un examen soigneux des conditions logiques de l'apparaître, ou être-là, montre que les degrés d'identité

obéissent encore à deux règles que je ne détaillerai pas ici et qu'on trouvera amplement déduites, analysées et exemplifiées dans les livres II et III de *Logiques des mondes*. Il s'agit de l'existence de la conjonction de deux degrés, et de l'existence de l'enveloppe d'un ensemble infini de degrés. Ces règles font que l'espace des degrés, constitutif de la logique d'un monde, a la structure générale d'une algèbre de Heyting⁸, bien nommée en anglais « *a locale* ». Bien nommée, puisqu'il s'agit en effet de la localisation des multiples dont tout être se compose, du « là » de l'être.

Il existe de nombreuses structures de ce type qui ne sont pas isomorphes. Cette diversité est prise dans une tension entre algèbre et topologie, entre théorie des *opérations* et théorie des *localisations*, que je crois depuis longtemps être au cœur de toute pensée dialectique⁹. Disons qu'elle prend ici la forme suivante : la structure des degrés d'identité qui régit l'apparaître peut soit appartenir au registre « classique » des algèbres de Boole, soit être bien plus clairement du registre des ouverts d'un espace topologique. Dans le premier cas, l'apparaître, via la mesure des degrés d'identité, obéit à la logique ordinaire, avec tiers exclu, ce qui est aussi le cas de l'être comme tel, dont on sait depuis Parménide qu'il ne tolère pas un tiers terme entre l'être et le non-être. Dans le second cas, c'est en général une logique intuitionniste, sans tiers exclu, qui vient imposer à l'être-là de s'écarter des lois de l'être pur.

Ce qui nous importe ici, au-delà des passionnants détails de la logique (ou plutôt *des* logiques) de l'apparaître, c'est qu'on épuise son infinie complexité apparente avec une législation simple des identités et des différences. Ordre, maximum et minimum, conjonction et enveloppe suffisent à penser l'écart entre l'être et l'être-là. J'ai proposé d'appeler *transcendantal* le système de ces règles. Dans le schéma 1, le plan de coupe où toutes les différences locales sont indexées sur les degrés d'identité représente le transcendantal du monde. Comme Kant en avait eu l'intuition, suivi sur ce point par Husserl, le motif du transcendantal est essentiellement un motif logique. L'erreur, cependant, est de parler de logique transcendantale en l'opposant à la logique formelle. Car la logique des mondes est de part en part prélevée sur certaines inflexions de la logique formelle.

On sait que Heidegger ordonnait le destin de la métaphysique à une mécompréhension de la différence ontologique, pensée comme différence entre l'être et l'étant. Si l'on interprète l'étant comme le « là » de l'être, ou comme la localisation mondaine d'un multiple pur, ou comme l'apparaître de l'être-multiple – ce qui est en tout cas possible –, on dira que c'est de l'écart immanent entre mathématique et logique qu'il est question dans ce que Heidegger nomme la différence ontologique. Il conviendrait alors, pour continuer à le suivre, d'appeler « métaphysique » toute orientation de la pensée qui confond

sous la même Idée la mathématique et la logique. Or, il existe deux manières de procéder à cette confusion. Soit on réduit la mathématique à n'être qu'une pensée logique, comme le font dans leur registre propre Frege, Russell ou Wittgenstein¹⁰. Soit on considère que la logique n'est qu'une branche spécialisée de la mathématique, comme le font de nombreux positivistes modernes. On dira donc qu'il existe deux métaphysiques, la première dissolvant l'être dans l'apparaître, la seconde niant que l'apparaître soit distinct de l'être. On reconnaîtra aisément dans la première les variantes de l'empirisme ; dans la seconde, les variantes du dogmatisme.

La philosophie n'existe qu'à tenir ferme sur la double consistance de l'être et de l'être-là, sur la double rationalité de l'être en tant qu'être et de l'apparaître, sur la valeur intrinsèque et la séparation de la mathématique et de la logique. Sur ses deux bords, empirisme moralisant et théologie dogmatique, s'agitent depuis toujours d'agressifs fantômes. Je fais ici Manifeste des méthodes contemporaines de leur exorcisme.

IV

EXISTENCE

Un problème fondamental de la philosophie depuis ses débuts est de distinguer d'une part l'*être* (celui qu'Aristote, le premier, veut penser « *en tant qu'être* ») et, de l'autre, l'*existence*, catégorie qui, précisément, n'est pas réductible à celle d'être. Il n'est pas exagéré de dire que, aujourd'hui encore, l'élaboration de cette différence commande le destin d'une construction philosophique.

Le sens du mot « existence » résulte bien souvent de la prise en considération d'un *type d'être* spécial. C'est le cas pour Heidegger quand il distingue entre *Sein* et *Dasein*. À s'en tenir à un point de vue étymologique, on remarquera qu'« existence », qui dépend du *Dasein*, est un concept topologique. Il signifie être là, être dans le monde. Il est évident que dans le contexte de l'apparaître tel que je le définis, on doit accorder à Heidegger la détermination du concept très général d'existence par la nécessité de penser la place, le monde où toute chose vient à être, ou plutôt à exister

son être. Que cette place ne soit pas déductible de l'être en tant que tel fonde la différence *Sein/Dasein*, ou être/être-là. Cependant, pour Heidegger, « Dasein » – et, finalement, « existence » – est un nom pour la « réalité humaine », pour le destin historique de la pensée, pour l'expérience cruciale et créatrice du devenir de l'être lui-même. Je vais proposer en revanche un concept de l'être-là et de l'existence sans faire le moins du monde référence à quelque chose comme la conscience, l'expérience ou la réalité humaine. Je reste de ce point de vue dans la lignée anti-humaniste d'Althusser, de Foucault ou de Lacan. « Existence » n'est pas un prédicat particulier de l'animal humain.

Dans l'œuvre de Sartre, la distance entre être et existence est une conséquence dialectique de la différence entre être et néant. De fait, l'existence est l'effet du néant dans le cadre de la pleine et stupide massivité de l'être en tant qu'être, elle nomme la relation complexe entre l'être-en-soi, qui s'épuise à être sans ek-sister, sans sortir de soi, et l'être-pour-soi, qui diffère de soi en néantisant l'en-soi qu'il risquerait d'être. L'être-pour-soi est le sujet absolument libre pour lequel l'existence précède l'essence. Pour ma part, je vais aussi déterminer le concept d'existence sous la condition de quelque chose comme la négation, et aussi de la différence d'avec soi. Ontologiquement, c'est pour moi la question du vide, la question de l'ensemble vide. Phénoménologiquement, c'est la question de la négation aux divers sens qu'elle peut

prendre en logique (classique, intuitionniste, paraconsistante), et qui peut s'appliquer à l'apparaître d'un multiple, dès lors qu'on mesure dans un monde le degré d'identité entre lui et sa négation. Mais je trame-rai ces liens sans aucun rapport avec le sujet conscient, et encore moins avec la liberté. « Existence » n'est pas un prédicat particulier du sujet libre ou de l'action morale.

On a vu que, pour penser l'être-là, j'emprunte quelque chose à Kant : le fait que l'apparaître d'une multiplicité suppose la notion d'un degré, ou d'une intensité qui mesure les relations explicites entre elle et tout ce qui co-apparaît dans le même monde. Nous trouvons cette idée dans le fameux passage de la première *Critique* qui concerne les anticipations de la perception. Mais je vais emprunter aussi quelque chose à Hegel, à savoir que l'existence doit être pensée comme le mouvement qui va de l'être pur à l'être-là, ou de l'essence au phénomène, à l'apparaître, ainsi qu'il l'explique dans deux profonds et obscurs chapitres de sa *Logique*. Cependant, je m'efforcerai de déployer ces fidélités limitées et diverses (Heidegger, Sartre, Kant et Hegel) sans avoir recours ni à une notion historique de l'Être, ni à une conscience transparente, ni à un sujet transcendantal, ni au devenir de l'Idée absolue.

Ce sera une occasion de récapituler notre trajet.

Partons de la question « Qu'est-ce qu'une chose ? ». C'est le titre d'un essai fameux de Heidegger¹¹.

Qu'est-ce qu'une chose en tant qu'un « il y a » sans aucune détermination de son être, excepté précisément son être en tant qu'être ? Nous pouvons parler d'un objet du monde. Nous pouvons le distinguer dans le monde par ses propriétés ou ses prédicats. En fait, nous pouvons faire l'expérience du réseau complexe d'identités et de différences qui font que cet objet est manifestement non identique à un autre objet du même monde. Mais une chose n'est pas un objet. Une chose n'est *pas encore* un objet. Comme le héros du grand roman de Robert Musil, une chose est un quelque chose « sans qualités ». Nous devons penser une chose *avant* son objectivation dans un monde précis.

La chose est *das Ding*, peut-être même *das Ur-Ding*. C'est-à-dire cette forme de l'être qui se situe certainement après l'indifférence du néant, mais également avant la différence qualitative de l'objet. Nous devons donc formaliser le concept de « chose » entre, d'une part, la priorité absolue du néant (le vide dont se tisse toute multiplicité), et, de l'autre, la complexité des objets. Une chose est toujours la base pré-objective de l'objectivité. C'est la raison pour laquelle une chose n'est rien d'autre qu'une multiplicité. Non pas une multiplicité d'objets, non pas un système de qualités, un réseau de différences, mais une multiplicité de multiplicités, et une multiplicité de multiplicités de multiplicités. Et ainsi de suite. Y a-t-il une fin à ce type de « dissémination », pour parler comme Jacques

Derrida ? Oui, il y a un point d'arrêt. Mais ce point d'arrêt n'est pas un objet primitif, ou une composante atomique, ce n'est pas une forme de l'Un. Le point d'arrêt est nécessairement aussi une multiplicité. C'est la multiplicité qui est la multiplicité d'aucune multiplicité, la chose qui est aussi rien, le vide, la multiplicité vide, l'ensemble vide. Si une chose est entre indifférence et différence, entre néant et objectivité, c'est parce qu'une pure multiplicité est composée du vide. Le multiple en tant que tel a à voir avec la différence et la pré-objectivité. Le vide a à voir avec l'indifférence et l'absence totale d'objet.

Depuis l'œuvre de Cantor, à la fin du XIX^e siècle, nous savons qu'il est parfaitement rationnel de proposer ce type de construction de pures multiplicités à partir du vide comme cadre pour la mathématique. C'est l'origine et la justification de la thèse que je rappelais plus haut : si l'ontologie est la science de la chose, du pur « quelque chose », nous devons en conclure que l'ontologie, c'est la mathématique. La chose est formalisée comme ensemble ; les éléments de cet ensemble sont des ensembles ; et le point de départ de toute la construction est l'ensemble vide.

Notre problème est maintenant, sur la voie qui nous mène à l'existence, de comprendre la naissance de l'objectivité. Comment une pure multiplicité (un ensemble) peut-elle apparaître dans un monde, dans un réseau très complexe de différences, d'identités, de qualités, d'intensités, etc. ?

Il est impossible de déduire quelque chose de ce genre de la pensée mathématique des multiplicités en tant qu'ensembles d'ensembles, composés ultimement du pur vide. Si l'ontologie en tant que théorie des choses sans qualités est la mathématique, alors la phénoménologie, en tant que théorie de l'apparaître et de l'objectivité, concerne la relation entre les différences qualitatives, les problèmes d'identités, et c'est là que nous rencontrons des problèmes d'existence. Tout cela exige la pensée d'un lieu pour l'apparaître, ou pour l'être-là, un lieu que nous appelons un monde et qui, lui, n'existe pas, étant condition de toute existence.

Après la mathématique de l'être en tant qu'être nous avons, dans les chapitres précédents, commencé à développer la logique des mondes. Contrairement à la logique des choses, qui sont composées d'ensembles d'ensembles, la logique des mondes ne peut être purement extensionnelle. Cette logique doit être celle de la distribution d'intensités dans le champ où les multiplicités ne se contentent pas d'être, mais apparaissent également, là, dans un monde. La loi des choses est d'être en tant que pures multiplicités (que choses), mais également d'être là en tant qu'apparaître (qu'objets). La science rationnelle concernant le premier point est l'ontologie, dépliée historiquement comme mathématique. La science rationnelle du second point est la phénoménologie logique, dans un sens bien plus hégélien que husserlien. Contre Kant, nous devons maintenir que nous connaissons l'être en

tant qu'être et que nous connaissons également la manière dont la chose-en-soi apparaît dans un monde. Mathématique des multiplicités et Logique des mondes nomment, si nous adoptons les appellations kantienne, nos deux premières « critiques ». La troisième critique est la théorie de l'événement, de la vérité et du sujet, dont j'esquisse le développement à partir du chapitre 5 de ce livre, et qui est le but véritable de toute philosophie contemporaine digne de ce nom – répondre à la question : Comment vivre, d'une vie qui se mesure à l'Idée ? Dans tout cela, l'existence est une catégorie générale de la logique de l'apparaître, de la seconde critique, et il est possible de parler de l'existence indépendamment de toute considération sur la subjectivité. Au point où nous en sommes, « existence » va rester un concept a-subjectif.

Supposons que nous ayons une pure multiplicité, une chose, qui peut être formalisée comme multiple ou ensemble. Nous désirons comprendre ce qu'est exactement l'apparaître, ou l'être-là, de cette chose dans un monde déterminé. L'idée exposée dans les chapitres 2 et 3 est que, quand la chose (l'ensemble) est localisée dans un monde, c'est parce que les éléments de l'ensemble sont inscrits dans une toute nouvelle évaluation de leurs identités. Il devient possible de dire que cet élément, par exemple x , est plus ou moins identique à un autre élément, par exemple y . Dans l'ontologie classique, il n'y a que deux possibilités : ou bien x est le même que y , ou bien il n'est pas

du tout identique à y . Vous avez soit l'identité stricte, soit la différence. À l'inverse, dans un monde concret, en tant que lieu de l'être-là de multiplicités, nous avons une grande variété de possibilités. Une chose peut être très semblable à une autre, ou semblable sur certains points et différente par d'autres, ou un peu identique, ou très identique mais pas tout à fait la même, etc. Ainsi, tout élément d'une chose peut être mis en relation avec d'autres par ce que nous appellerons un degré d'identité. La caractéristique fondamentale d'un monde est la distribution de ce type de degrés sur toutes les différences qui apparaissent dans ce monde.

Ainsi le concept même d'apparaître, ou d'être-là, ou de monde, possède deux caractéristiques :

D'abord, un système de degrés, avec une structure élémentaire permettant la comparaison entre degrés. Nous devons être capables d'observer si telle chose est plus identique à telle autre qu'à une troisième. C'est pourquoi les degrés ont de toute évidence la structure formelle d'un ordre. Ils admettent, peut-être dans le cadre de certaines limites, le « plus » et le « moins ». Cette structure est la disposition rationnelle des teintes infinies d'un monde concret. Je rappelle que j'ai nommé cette organisation des degrés d'identités le *transcendental* d'un monde.

Deuxièmement, nous avons une relation entre les choses (les multiplicités) et les degrés d'identité. C'est là

précisément le sens d'« être-dans-un-monde » pour une chose.

Munis de ces deux déterminations, nous aurons la signification du devenir-objet de la chose, puis de son existence.

Répetons la construction de ce que, désormais, nous appellerons un objet, soit un multiple associé à une évaluation des identités et différences immanentes à ce multiple. Supposons que nous ayons un couple d'éléments d'un multiple qui apparaît dans un monde. À ce couple correspond un degré d'identité. Il exprime le « plus » ou le « moins » d'identité entre les deux éléments de ce monde. Ainsi, à tout couple d'éléments va correspondre un degré dans le transcendantal du monde. Nous appelons cette relation une *fonction d'identité*. Une fonction d'identité, active entre certaines multiplicités et le transcendantal du monde : tel est le concept fondamental de la logique de l'être-là ou de l'apparaître. Si une pure multiplicité est une chose, une multiplicité accompagnée de sa fonction d'identité est un objet (du monde).

Ainsi, la logique complète de l'objectivité est l'étude de la forme du transcendantal en tant qu'ordre structural et l'étude de la fonction d'identité entre des multiplicités et le transcendantal.

Formellement, l'étude du transcendantal est l'étude de quelques types d'ordre structural, c'est une question technique. Il y a ici interaction entre des fragments

formels du mathématico-logique et une intuition philosophique fondamentale. Quant à l'étude de la fonction d'identité, elle se ramène à celle d'un problème philosophique important, celui de la relation entre les choses et les objets, entre les multiplicités indifférentes et leur être-là concret. Je me borne ici à étudier trois points :

Premièrement, il est très important de garder présent à l'esprit qu'il y a beaucoup de types d'ordres, et, par conséquent, beaucoup de possibilités pour l'organisation logique d'un monde. Nous devons assumer l'existence d'une infinité de mondes différents, non seulement au niveau ontologique (une multiplicité, une chose, est dans un monde et pas dans un autre), mais au niveau logique, celui de l'apparaître, et donc aussi, nous allons le voir, de l'existence. Deux mondes avec les mêmes choses peuvent être absolument différents l'un de l'autre parce que leurs transcendants sont différents. À savoir : les identités entre les éléments d'une même multiplicité peuvent différer radicalement au niveau de leur être-là dans un monde ou dans un autre.

Deuxièmement, comme nous l'avons vu, il y a toujours, dans un monde, un certain nombre de limites d'intensité d'apparaître. Un degré d'identité entre deux éléments varie entre deux cas limites : les deux éléments peuvent être « absolument » identiques, pratiquement indiscernables dans le cadre logique d'un monde ; ils peuvent être absolument non identiques,

absolument différents l'un de l'autre, n'avoir aucun point commun. Entre ces deux limites, la fonction d'identité peut exprimer le fait que les deux éléments ne sont ni absolument identiques, ni absolument différents. Il est facile de formaliser cette idée. Dans un ordre transcendantal, vous avez un degré minimal et un degré maximal d'identité. La plupart du temps, vous avez une quantité de degrés intermédiaires. Si dans un monde, pour un couple d'éléments, la fonction d'identité prend la valeur maximale, nous dirons que les deux éléments sont absolument identiques dans ce monde, ou ont le même apparaître, le même être-là. Si la fonction d'identité prend la valeur minimale, nous dirons que les deux éléments sont absolument différents l'un de l'autre ; et si la fonction d'identité prend une valeur intermédiaire, nous dirons que les deux éléments sont identiques dans une certaine mesure, mesure qui est marquée par ce degré transcendantal intermédiaire.

Troisièmement : un transcendantal, outre l'ordre, y compris son maximum et son minimum, a des lois structurales que la logique permet de penser et qui nous amènent à parler plus finement des déterminations globales d'un objet. Nous pouvons, par exemple, examiner l'intensité d'être-là d'une *partie* du monde, même infinie, et non pas seulement de quelques éléments. Ou nous pouvons développer une théorie des plus petites parties d'un objet, que j'appelle des *atomes d'apparaître*. Dans cette théorie intervient un principe

tout à fait crucial, que j'appelle le *principe fondamental du matérialisme*. Son énoncé est très simple : « Tout atome d'apparaître est réel. » Il indique qu'au niveau atomique (ce qui veut dire : quand est en cause un seul élément du multiple qui apparaît) on peut identifier l'atome d'apparaître et un élément réel du multiple considéré (au sens ontologique : cet élément lui « appartient »). Nous sommes là dans les plus profondes considérations sur la connexion entre ontologie et logique, entre être et apparaître. Adopter le principe du matérialisme, c'est admettre qu'au point minimal de l'apparaître il y a une sorte de « fusion » avec l'être qui apparaît. Un atome d'apparaître est en quelque sorte « prescrit » par un élément réel du multiple.

Malheureusement, si l'énoncé du principe est simple, sa formalisation et l'examen rigoureux de ses conséquences dépassent le cadre de notre Manifeste. Qu'on retienne cependant que toute philosophie authentique de l'apparaître est ici déclarée matérialiste au sens du principe. Dans le premier Manifeste, j'écrivais que la philosophie, renouant avec le motif de la Vérité, doit assumer un « geste platonicien ». Le second Manifeste déclare qu'est à l'ordre du jour, avec toute la rigueur conceptuelle requise, un matérialisme platonicien qu'on verra plus loin être un matérialisme de l'Idée.

Nous avons ainsi une compréhension étendue et difficile de ce qui arrive à une multiplicité quand elle apparaît vraiment dans un monde, ou quand elle n'est

pas simplement réductible à sa pure composition immanente. La multiplicité qui apparaît doit être comprise comme un très complexe réseau de degrés d'identité entre ses éléments, ses parties et ses atomes. C'est ce que, dans *Logiques des mondes*, je nomme la « logique atomique », et qui est la partie la plus subtile de la théorie de l'apparaître. Nous devons ici prêter attention à la logique des qualités, pas seulement à la mathématicité des extensions. Nous devons penser, par-delà le pur être-multiple, quelque chose comme une « intensité existentielle ».

Nous voici donc au point où il fallait en venir : quel est le processus de définition de l'existence dans le cadre transcendantal de l'apparaître ou de l'être-là ? J'indique immédiatement ma conclusion : *L'existence est le nom que porte la valeur de la fonction d'identité quand on l'applique à un seul et même élément. C'est, pour ainsi dire, la mesure de l'identité d'une chose à elle-même.*

Étant donné un monde et une fonction d'identité prenant ses valeurs dans le transcendantal de ce monde, nous appellerons « existence » d'un multiple qui apparaît dans ce monde le degré transcendantal assigné à l'identité de ce multiple à lui-même. Ainsi définie, l'existence n'est pas une catégorie de l'être (mathématique), c'est une catégorie de l'apparaître (logique). En particulier, « exister » n'a pas de sens en soi. Conformément à une intuition de Heidegger, reprise par Sartre et Merleau-Ponty, « exister » ne peut

être dit que relativement à un monde. En effet, l'existence est un degré transcendantal qui indique l'intensité d'apparaître d'une multiplicité dans un monde déterminé, et cette intensité n'est en aucun cas prescrite par la pure composition du multiple considéré.

Nous pouvons appliquer à l'existence les remarques formelles que je faisais plus haut. Si, par exemple, le degré d'identité d'un multiple à lui-même est le degré maximal, ce multiple existe dans le monde sans aucune limitation. Dans ce monde, la multiplicité affirme complètement sa propre identité. Symétriquement, si ce degré est le degré minimal, ce multiple n'existe pas dans ce monde. La chose-multiple *est* dans le monde, mais avec une intensité qui est égale à zéro. *Son existence est une non-existence*. La chose est dans le monde, mais son apparaître dans le monde est la destruction de son identité. Donc, *l'être-là de cet être est d'être un inexistant du monde*.

Souvent, l'existence d'une multiplicité dans un monde n'est ni maximale ni minimale. La multiplicité existe « dans une certaine mesure ».

Le puissant platane du poème de Valéry est donné comme une existence complète, indubitable, une affirmation existentielle illimitée. On en dira qu'il « se propose » dans le monde, absolument identique à lui-même, et d'autant plus affirmatif que sa « blancheur est prise [...] par la force du site ». Dans le monde fuyant des phares d'une voiture, le platane, qui ne fait que passer, presque identique à tout autre et disparu

comme une ombre sitôt qu'apparu, possède un degré d'identité à soi, et donc d'existence individuelle, faible, quoique non nul. C'est un cas d'existence intermédiaire. Enfin, pour le rêveur couché entre deux arbres, la présence des autres arbres de la rangée, quoique pressentie, formant le fond indistinct des feuillages perçus, n'en est pas moins dotée d'une identité à soi minimale, faute d'individuation, de découpe évaluable de la forme sur le fond ensoleillé. *Un* platane de cette indistincte et murmurante rangée est un inexistant du monde.

La théorie de l'inexistant est très importante : qu'il y ait de l'inexistant commande en effet, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, qu'un événement puisse survenir, qui bouleverse localement la relation entre les multiples d'un monde et la législation transcendante de leurs identités et différences immanentes.

Cette théorie a en son centre un véritable théorème métaphysique. « Théorème », parce qu'on peut le démontrer à partir de la version un peu formalisée de la logique de l'apparaître. « Métaphysique », parce qu'il s'agit d'un énoncé qui lie intimement l'apparaître d'une multiplicité et *la non-apparition d'un élément de cette multiplicité*. « Métaphysique » aussi, en ce que ce théorème est sous condition du principe fondamental du matérialisme, que je mentionnais plus haut, et dépend donc d'une orientation dans la pensée qui est

un choix philosophique, et non le résultat d'un argument.

Ce théorème s'énonce très simplement ainsi :

Si une multiplicité apparaît dans un monde, un élément de cette multiplicité et un seul est un inexistant du monde.

Notons bien que l'inexistant n'a pas de caractérisation ontologique, ce n'est pas du tout ce néant d'être-multiple qu'est le vide. « Inexister » est une caractérisation existentielle, et donc entièrement interne à l'apparaître. L'inexistant est seulement ce dont l'identité à soi est mesurée, dans un monde déterminé, par le degré minimal.

Donnons un exemple massif et archi-connu. Dans l'analyse que Marx propose des sociétés bourgeoises ou capitalistes, le prolétariat est l'inexistant propre des multiplicités politiques. Il est « ce qui n'existe pas ». Cela ne veut pas du tout dire qu'il n'a pas d'être. Marx ne pense pas un instant que le prolétariat n'a pas d'être, puisqu'il va au contraire empiler volume sur volume pour expliquer ce que c'est. L'être social et économique du prolétariat n'est pas douteux. Ce qui est douteux, qui l'a toujours été et qui l'est aujourd'hui plus que jamais, c'est son *existence* politique. Le prolétariat, c'est ce qui est entièrement soustrait à la sphère de la présentation politique. La multiplicité qu'il est peut être analysée, mais, si on prend les règles d'apparition du monde politique, il n'y apparaît pas. Il est là, mais avec le degré d'apparition minimal, à savoir

le degré d'apparition zéro. C'est évidemment ce que chante *L'Internationale* : « Nous ne sommes rien, soyons tout ! » Que veut dire « nous ne sommes rien » ? Ceux qui proclament « nous ne sommes rien » ne sont pas en train d'affirmer leur néant. Ils affirment simplement qu'ils ne sont rien dans le monde tel qu'il est, quand il s'agit d'apparaître politiquement. Du point de vue de leur apparaître politique, ils ne sont rien. Et le devenir « tout » suppose le changement de monde, c'est-à-dire le changement de transcendantal. Il faut que le transcendantal change pour que l'assignation à l'existence, donc l'inexistant, le point de non-apparaître d'une multiplicité dans un monde, change à son tour.

De même, jusqu'à l'invention par les algébristes italiens d'un maniement régulier des nombres « imaginaires », la racine carrée d'un nombre réel négatif est assignée à un degré d'identité à soi nul, car interdit par la législation transcendantale du monde « calcul sur les nombres réels ». Une telle racine carrée est un inexistant conceptuel de ce monde. Là encore, il faut une mutation dans le monde du calcul pour que, la régulation transcendantale de l'existence venant localement à changer, on puisse écrire le symbole « i » comme marque de l'existence de la racine carrée de -1 .

La démonstration de l'existence et de l'unicité de l'inexistant pour tout multiple venant à apparaître, ou à être là, dépasse le cadre de ce livre. J'insiste sur le

fait qu'elle dépend de l'axiome du matérialisme, à savoir que tout atome est réel. Peut-être faut-il voir dans cette dépendance un énoncé dialectique : si le monde est réglé au niveau de l'Un, ou niveau atomique, par une prescription matérialiste du type apparaître = être, alors *la négation est, sous la forme d'un élément frappé d'inexistence*. Point où s'avère à la fois l'écart entre être et existence, et que cet écart, par la clause d'unicité, concentre la puissance d'apparaître du multiple qu'il affecte. Ce qui éclaire le lien, centré sur l'inexistant et dont nous verrons l'ampleur, entre un multiple du monde et la puissance, immanente à ce multiple, des conséquences d'un événement qui le frappe.

De ce point de vue, la doctrine des vérités que je propose peut à bon droit se réclamer d'une *dialectique matérialiste*.

IV *bis*

EXISTENCE DE LA PHILOSOPHIE

Si toute existence se tire d'une évaluation transcendantale de l'identité à soi d'un terme, que peut-on dire de l'existence de la philosophie ? Et qu'est-ce qui différencie cette existence il y a vingt ans (à l'époque de mon premier Manifeste) de ce qu'on peut en dire aujourd'hui (second Manifeste) ?

Sans doute, en 1989 encore, le transcendantal sur quoi s'enlevait la philosophie restait marqué par une logique générale du soupçon qui normait toute existence dans le monde intellectuel. Disons que, à partir des années cinquante/soixante, le degré d'existence des disciplines héritées – particulièrement de celles que proposait alors l'Université, dont la philosophie – était presque par anticipation déclaré nul, pour la raison qu'elles étaient soupçonnées de n'être que d'inconsistantes validations de l'ordre établi. Dans la descendance de la psychanalyse, Lacan avait déchiffré une proximité de la systématisation philosophique et de la paranoïa. Il avait décrit le discours de la philosophie

comme toujours distribué entre l'arrogance précaire de la position du Maître et la faiblesse répétitive de l'Université. Il avait déconsidéré l'expression « amour de la vérité » comme dénuée de tout sens autre que névrotique. Il avait accusé la métaphysique de ne servir qu'à « boucher le trou de la politique ». Les variantes modernes de la politique révolutionnaire marxiste avaient, quant à elles, sévèrement subordonné la philosophie à la politique. Althusser lui-même avait défini la philosophie, ramenée aux gestes presque intemporels du conflit entre matérialisme et idéalisme, comme étant la « lutte des classes dans la théorie ». Le courant analytique s'en était pris, comme l'avait fait avec brio Wittgenstein dès le début du XX^e siècle, à la philosophie comme ensemble de propositions « dénuées de sens ». Il avait entrepris d'établir que la pensée avait surtout besoin d'un contrôle syntaxique des phrases, dont le modèle se trouvait dans la logique formelle, et d'une surveillance sémantique, qui renvoyait soit aux évidences sensorielles, soit aux exigences de l'action : empirisme d'un côté, pragmatisme de l'autre. Enfin, dans une interprétation tourmentée de Nietzsche, Heidegger avait déclaré la fin de la métaphysique, réalisation technique de l'oubli de l'être, et la nécessité aléatoire d'un retour vers l'origine qui, en dialogue avec le dire des poètes, restaurerait au-delà de toute philosophie la figure du penseur. Après la Seconde Guerre mondiale, les interprétations françaises de

Heidegger avaient aggravé ce verdict en tirant la pensée du côté de la libre existence et de la praxis révolutionnaire (Sartre), mais aussi du côté des grandes proférations poétiques ou théâtrales (Beaufret, Char, puis Lacoue-Labarthe) et d'un travail de déconstruction dans la langue comme dans la distribution sensorielle de l'expérience (Derrida et Nancy).

Il est frappant de voir que, contre la philosophie, tous ces dispositifs finissaient par mobiliser la ressource complète des types de vérité : amour, désir et pulsions dans la tradition psychanalytique, politique dans la tradition marxiste, science dans la tradition analytique, art dans la tradition nietzschéenne.

On peut alors décrire le transcendantal au nom duquel on affirmait il y a trente ou quarante ans le peu d'existence de la philosophie : il évaluait les existences directement au niveau des processus de création, ou processus de vérité, et concluait de ce que la philosophie n'était ni une science, ni une politique, ni un art, ni une passion existentielle, qu'elle était condamnée à disparaître, sinon déjà morte. Au fond, la révolution, l'amour fou, la logique mathématique et la poésie moderne, multiplicités dotées au XX^e siècle d'une intensité d'existence exceptionnelle, pratiquement maximale, s'interposaient entre la tradition philosophique et sa continuation. Raison pour laquelle l'identité à soi-même de la philosophie, devenant temporellement presque nulle, on pouvait signifier son inexistence.

Mon premier Manifeste s'élevait contre ce verdict en disposant les vérités comme *conditions* de la philosophie, en rejetant, sous le nom de « suture », toute volonté de confondre la philosophie avec une de ses conditions, et en faisant de la catégorie de Vérité, de ses élaborations successives et de son destin pratique, le cœur du travail philosophique. Relevée de son inexistence par séparation transcendante de ses conditions, rendue à une opération propre, la philosophie pouvait continuer. À la problématique de sa fin, je proposais de substituer le mot d'ordre : « un pas de plus ». Ou celui de *L'Innommable* de Beckett : « il faut continuer ».

On peut alors décrire ainsi la nécessité en quelque sorte existentielle d'un second Manifeste : si l'existence de la philosophie était déclarée minimale il y a vingt ans, on pourrait soutenir aujourd'hui qu'elle est tout aussi menacée, mais pour une raison inverse – elle est dotée d'une existence artificielle excessive. Singulièrement en France, la « philosophie » est partout. Elle sert de raison sociale à différents paladins médiatiques. Elle anime des cafés et des officines de remise en forme. Elle a ses magazines et ses gourous. Elle est universellement convoquée, des banques aux grandes commissions d'État, pour dire l'éthique, le droit et le devoir.

La raison d'être de ce bouleversement est un changement de transcendental concernant non pas tant la philosophie que son succédané social, qui est la

morale. Depuis les « nouveaux philosophes » et la chute des États socialistes, n'est plus qualifié en effet de « philosophie » que le prêche moralisant le plus élémentaire. Toute situation est jugée à l'aune du comportement moral de ses acteurs, le nombre des morts est l'unique critère d'évaluation des tentatives politiques, la lutte contre les méchants est l'unique « Bien » présentable – bref, on appelle « philosophie » l'argumentaire de ce que Bush nommait la lutte contre « l'Empire du Mal », mélange confus de débris socialistes et de groupuscules fascisto-religieux, au nom duquel notre Occident mène de sanglantes campagnes et défend un peu partout son indéfendable « démocratie ». Disons qu'il n'est possible d'exister comme « philosophe » que pour autant qu'on adopte sans la moindre critique, au nom du dogme « démocratique », de la rengaine des droits de l'homme et de diverses coutumes de nos sociétés concernant les femmes, les punitions ou la défense de la nature, la thèse typiquement yankee de la supériorité morale de l'Occident. On pourrait formaliser ainsi ce renversement : si, il y a vingt ans, la philosophie, acculée à de ruineuses sutures avec ses conditions de vérité, se voyait asphyxiée par inexistance, aujourd'hui, la philosophie, enchaînée à la morale conservatrice, se voit prostituée par une surexistence vide. De là qu'il ne s'agit plus de réaffirmer son existence par des opérations qui visent à la dé-suturer de ses conditions, mais de disposer son essence *telle qu'elle se manifeste dans*

le monde de l'apparaître, afin de la distinguer de ses contrefaçons morales. Contrefaçons qui, je l'ai déjà indiqué, sont d'autant plus virulentes qu'elles doublent l'essor du positivisme grossier (neurosciences, cognitivisme, etc.) en lui fournissant son indispensable supplément d'âme.

Il s'agit en somme aujourd'hui de dé-moraliser la philosophie. Ce qui revient à prendre le risque de l'exposer à nouveau au jugement des imposteurs et des sophistes, jugement que résume, comme en fit l'expérience un certain Socrate, l'accusation la plus grave : « vous corrompez la jeunesse ». Encore tout récemment, un critique américain a fait paraître dans un prestigieux magazine new-yorkais une attaque qui pouvait se permettre d'être d'un niveau conceptuel tout à fait médiocre, vu que son objectif était exclusivement de redressement moral. Au regard des jeunes étudiants et enseignants mal informés, disait ce procureur, des philosophes comme Slavoj Žižek ou moi sommes *reckless*, ce qu'on peut traduire par « dépourvus de toute prudence ». C'est un thème traditionnel des pires conservateurs, de l'Antiquité à nos jours : les jeunes gens courent de très graves risques si on les met au contact de « mauvais maîtres », qui vont les détourner de tout ce qui est sérieux et honorable, à savoir la carrière, la morale, la famille, l'ordre, l'Occident, la propriété, le droit, la démocratie et le capitalisme. Pour ne pas être *reckless*, il faut commencer par une subordination rigoureuse de l'invention

conceptuelle aux évidences « naturelles » de la philosophie telle que ces gens l'entendent. À savoir : une molle morale, ou ce que Lacan, dans sa langue abrupte, appelait « le service des biens ».

Au regard de la surabondance d'existence qui menace aujourd'hui d'évaporer la philosophie dans une figure conservatrice et hargneuse à la fois, on assumera une évaluation transcendantale de son existence qui la ramène tout près de son essence. Par définition, la philosophie, quand elle apparaît vraiment, est *reckless* ou n'est rien. Puissance de déstabilisation des opinions dominantes, elle convoque la jeunesse aux quelques points où se décide la création continue d'une vérité neuve. C'est bien pourquoi son Manifeste traite aujourd'hui du mouvement, typiquement platonicien, qui conduit des formes de l'apparaître à l'éternité des vérités. Ce processus périlleux, elle s'y engage sans restriction.

Dans le monde où nous sommes, la philosophie ne peut apparaître que comme l'inexistant propre de toute morale et de tout droit, pour autant que morale et droit restent – et ne peuvent que rester – sous la coupe de l'incroyable violence inégalitaire infligée au monde par les sociétés dominantes, leur économie sauvage et les États qui, plus que jamais, ne sont, selon la formule de Marx, que les « fondés de pouvoir du Capital ». Ou plus précisément : la philosophie apparaît dans notre monde lorsqu'elle échappe au statut d'inexistant de toute morale et de tout droit. Quand,

inversant ce verdict qui la livre à la vacuité de « philosophies » aussi omniprésentes que serves, elle acquiert l'existence maximale de ce qui illumine l'action des vérités universelles. Illumination qui la porte bien au-delà de la figure de l'homme et de ses « droits », bien au-delà de tout moralisme.

Et il n'est dans ces conditions guère possible, en effet, qu'une fraction de la jeunesse reconnaisse un surgissement philosophique véritable, sans que ce qui la rattachait à la pure et simple persistance de ce qui est soit durablement corrompu. C'est éternellement que Socrate est jugé.

V

MUTATION

Nous savons maintenant qu'une vérité, si elle existe pleinement dans un monde, s'y laissera déterminer comme degré maximal d'identité à elle-même, ou en tout cas s'organisera autour d'un multiple qui a cette propriété existentielle. Mais cette condition est de structure : tout corps existant pleinement dans un monde y satisfait. Nous ne sommes pas encore parvenus à identifier ce qui, d'une vérité, fait suffisamment exception aux lois de l'apparaître pour pouvoir valoir universellement, ou d'un monde à un autre.

L'idée qui s'impose est que *tout ce qui fait exception aux lois du monde résulte d'une modification locale de ces lois elles-mêmes*. Ou, de façon plus forte, quoique approximative : toute exception aux lois est le résultat d'une loi d'exception. Autrement dit, nous devons supposer qu'une vérité n'est pas un corps qui est soustrait aux prescriptions transcendantales de l'apparaître, mais la conséquence d'une modification locale de ces prescriptions.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, définissons ce qu'est un changement régulier, ou interne aux lois de l'apparaître. Si, par exemple, un platane a une maladie virale, de telle sorte qu'il perd ses feuilles et se dessèche, il se peut que le système de ses relations au monde – par exemple, l'épaisseur de l'ombre qu'il prodigue, supérieure à celle que dispensent les petits arbres voisins – se voie modifié. Là où, attestant l'étendue très supérieure de son feuillage, le degré d'identité de son ombre aux ombres voisines était faible, voici qu'il augmente, voire tend vers le degré maximum, comme si le grand arbre se voyait ravalé au rang d'un avorton. Cette modification non seulement ne porte pas sur la disposition transcendantale, mais la suppose. C'est au regard de la stabilité des relations entre degrés, et de la pertinence du lien entre les multiples qui apparaissent dans le monde et ces degrés, que l'on peut parler de la décrépitude de l'arbre au regard de son proche passé. Le changement reste immanent aux lois. C'est une simple *modification*, interne à la disposition logique du monde, un peu comme, chez Spinoza, le « mode » est une inflexion immanente et nécessaire des effets de la seule puissance existante, celle de la Substance.

Par ailleurs, on ne supposera pas non plus un changement subit du transcendantal lui-même. Car le transcendantal à proprement parler *n'existe pas*. Il est mesure de toute existence, sans avoir, lui, à se présenter comme tel. Un peu comme chez Spinoza, la

Substance n'existe qu'en tant que production interne de ses effets, et en particulier de la multiplicité infinie de ses attributs, de sorte qu'on peut aussi bien dire que seule la Substance existe, ou que seuls existent les attributs et les modes. La deuxième hypothèse revient à ceci que la Substance n'existe pas. Il en va de même du transcendantal comme lieu des relations identitaires ou différenciantes par quoi des multiples « font » monde. Or, ce qui n'existe pas ne peut changer.

Il faut donc finalement, pour ouvrir la pensée d'une exception dans ce qui apparaît (ou dans ce qui arrive, c'est la même chose, car l'être, lui, *n'arrive pas*, il se contente d'être), la localiser dans *la relation entre une multiplicité et le transcendantal*. Une multiplicité, parce que ce qui arrive est toujours local : l'idée d'une exception globale est dépourvue de sens, car à quoi ferait-elle exception dès lors que tout est changé ? Sa *relation* avec le transcendantal, car c'est cela qui décline les possibilités de l'apparaître comme tel. Mais la relation entre un multiple fixé et le transcendantal est précisément l'apparaître de ce multiple, évaluant les relations immanentes d'identité et de différence entre tous ses éléments. On ne voit pas que cette relation comme telle puisse changer dans son principe sans que le monde soit changé.

Il faut donc de toute nécessité admettre que le changement véritable, la mutation, n'est ni un changement global du transcendantal, ni un changement du

mode selon lequel un multiple voit ses éléments différemment évalués par des degrés transcendants. La seule possibilité est qu'un multiple entre de façon en quelque sorte supplémentaire dans le registre de l'apparaître.

Mais comment un multiple *déjà là* dans le monde, et donc déjà évalué quant à ses ressources immanentes dans le registre de l'apparaître, peut-il *supplémenter* l'opération des règles transcendantales ? Ou alors, faut-il imaginer qu'un multiple s'ajoute du dehors au monde, tel un aérolithe de l'apparaître ? Pourquoi celui-ci plutôt qu'un autre ? Cela semble tout à fait miraculeux. Nous devons bien plutôt rationnellement supposer :

1. que le multiple qui localise la mutation est bien déjà là dans le monde, qu'il y apparaît ;

2. que le transcendantal du monde concerné n'est pas modifié dans ses règles internes ;

3. que la supplémentation par le multiple concerné entretient quelque rapport avec son lien au transcendantal, faute de quoi elle serait flottante, ou déracinée par rapport à l'apparaître de ce multiple tel qu'on le suppose dans la condition 1 ci-dessus.

La seule issue qui nous est laissée est de poser *qu'il y a une mutation locale dans l'apparaître quand un multiple vient à tomber lui-même sous la mesure des identités qui autorise la comparaison de ses éléments. Ou quand le support d'être de l'apparaître vient localement à apparaître.*

Normalement, l'inscription d'un multiple dans un monde se fait (voir schéma 1 page 37) par assignation d'un degré d'identité à toute paire d'éléments de ce multiple. Cependant, une loi ontologique fondamentale (commentée dans *L'être et l'événement*, méditation 18) interdit à tout multiple d'être élément de lui-même. Par conséquent, l'évaluation transcendantale des identités et des différences pour un multiple donné se fait en immanence à ce multiple, sans le prendre *lui-même* en considération. La mesure des degrés d'identité entre les éléments du platane (telle et telle feuille, ou une branche et une racine, etc.) opère d'élément à élément, mais ne comprend pas le platane lui-même. Il n'y a pas, *de façon interne à l'inscription du platane dans le monde*, fixation d'un degré d'identité entre, mettons, le platane et un fragment de son écorce. Bien entendu, un tel degré d'identité peut faire partie de l'apparaître d'un multiple dans le monde, mais *ce multiple ne sera pas le platane*, ni non plus l'écorce : il devra les contenir l'un et l'autre comme éléments.

Si donc il se trouve qu'un multiple tombe sous le protocole qui évalue de façon immanente le réseau des relations qui constituent son apparaître, il y a une transgression évidente du complexe ontologique et logique qui fait venir à l'apparaître un être-multiple. Cette transgression, toutefois, ne suppose ni un multiple supplémentaire, ni une modification du transcendantal, ni une indifférence arbitraire du lien entre le

multiple et sa nouvelle « entrée » dans l'apparaître, puisque *c'est sous sa propre loi d'apparition qu'il vient à se compter*. Nous obéissons donc aux trois conditions déduites plus haut.

Nous appellerons « site » un multiple qui vient à apparaître de façon nouvelle, en tant qu'il tombe sous la mesure générale des degrés d'identité qui prescrivent, élément par élément, son propre apparaître. Disons qu'*un site (se) fait apparaître lui-même*.

Tel est le principe formel d'une mutation dans l'apparaître. Une analytique serrée montre qu'il y a trois types de mutation. D'abord, selon le degré d'existence qui est celui du multiple quand il tombe sous sa propre connexion transcendantale. Si ce degré n'est pas maximal, on dit que la mutation est un *fait*. Le fait, qui implique une anomalie locale dans la distribution des relations de l'apparaître, est plus que le changement régulier, ou modification « à la Spinoza », dont nous avons parlé plus haut. Mais il demeure largement interne à l'apparaître dans sa forme générale. Ensuite, la démarcation parmi les sites dont la valeur existentielle est maximale s'opère à partir des conséquences, et donc de la puissance, de la mutation locale. Nous avons vu dans le chapitre 4 que tout multiple détient un et un seul élément inexistant. Si cet élément inexistant reste invariable ou n'acquiert, sous l'effet de la mutation, qu'une existence inférieure au maximum, nous qualifierons la mutation de *singularité faible*. Si

l'inexistant acquiert une valeur existentielle maximale, nous dirons que la mutation est un *événement*.

Autrement dit, un événement est un site (un multiple tombe lui-même sous la loi qui fait apparaître ses éléments) qui est en excès sur le fait (car la valeur d'existence du site est maximale) comme sur la singularité faible (car l'inexistant vient à exister avec, lui aussi, la valeur maximale).

On notera soigneusement les caractéristiques de l'événement : réflexivité (le site s'appartient à lui-même, au moins fugitivement, de sorte que son être-multiple vient « en personne » à la surface de son apparaître) ; intensité (il existe maximalement) ; puissance (son effet s'étend à une complète relève de l'inexistant, de la valeur minimale ou nulle à la valeur maximale : « Nous ne sommes rien, soyons tout », comme on le chante dans *L'Internationale*).

Bien entendu, nous ne pouvons, pour donner un exemple d'événement, nous en tenir aux platanes empiriques. J'ai proposé et détaillé, dans *Logiques des mondes*, de très nombreux exemples. Citons, en politique, l'insurrection des esclaves sous la direction de Spartacus, ou la première journée de la Commune de Paris ; dans les arts, des peintures de chevaux par les artistes de la grotte Chauvet, ou l'architecture de Brasília ; en amour, Julie et Saint-Preux dans le roman de Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Didon et Énée dans l'opéra *Les Troyens*, de Berlioz ; en science, l'invention par Galois de la théorie des groupes, ou la présentation

par Euclide de la théorie des nombres premiers. On voit ici en filigrane poindre la thèse décisive de tout ce petit livre : *une vérité ne peut s'originer que d'un événement.*

Si une vérité est universelle, il faudra alors soutenir que son processus lie l'universalité à la pure contingence, celle de l'événement. Une vérité apparaît dans un monde comme connexion surnuméraire du hasard et de l'éternité.

C'est pourquoi l'on peut revenir au platane dans sa guise poétique. N'est-ce pas à cette connexion que pense Valéry quand le platane répond furieusement à qui veut le réduire à son apparence particulière ? Quand il oppose à cette particularité sa propre inclusion dans l'universel ? Lisons sa réponse. Entendons, dans « tempête », l'action événementielle, et dans la « tête superbe », l'incorporation du platane aux conséquences universelles de la tempête, à la venue au monde d'une vérité. Cette « tête superbe » est le corps glorieux de l'arbre transfiguré, qui est aussi bien, du coup, l'égal générique de tout ce qui pousse, la fraternité, sous le pli du Vrai, de l'arbre et de l'herbe :

– Non ! dit l'arbre. Il dit *Non !* par l'étincellement
De sa tête superbe,
Que la tempête traite universellement
Comme elle fait une herbe.

VI

INCORPORATION

Nous supposons la survenue d'un événement. En tant que tel, il s'est évanoui : la pathologie transcendante que constitue la venue à la surface de l'apparaître de son support d'être (un multiple, soumis à l'évaluation identitaire de ses éléments) ne saurait s'établir ou durer. Ne restent que les conséquences, et, parmi elles, celle qui définit la valeur événementielle du site : la relève de son élément inexistant, qui passe du degré nul ou minimal au degré maximal.

Toute vérité procède par la venue à l'éclat de l'apparaître de ce dont l'existence était totalement inapparente : en politique, esclaves antiques ou prolétaires contemporains ; en art, ce qui n'avait nulle valeur formelle, transfiguré soudain par un déplacement imprévisible de la frontière entre ce qu'on reconnaît comme forme, même dé-formée, et ce qui gît dans l'informe ; en amour, toute effraction de la solidité de l'Un par un Deux improbable et longtemps nié, qui expérimente le monde pour lui-même et se voue à

l'infini de cette expérience ; en science, la soumission à la lettre mathématique de tout un pan du qualitatif matériel ou vital qui semblait en être l'opposé. Et les noms propres conjoints à ces surgissements : Spartacus ou Lénine, Eschyle ou Nicolas de Staël, Héloïse et Abélard, comme Édith Piaf et Marcel Cerdan, Archimède ou Galilée.

Nous nommerons *énoncé primordial* l'inexistant de l'état antérieur du monde qui se trouve relevé, porté à la puissance maximale d'apparition, par la mutation événementielle. Ce n'est pas qu'il s'agisse nécessairement d'une parole, mais parce que la valeur de ce terme est une sorte de commandement. Il nous dit, du haut de l'autorité que lui donne sa relève : « Vois ce qui advient, et non pas seulement ce qui est. Travaille aux conséquences du nouveau. Accepte la discipline appropriée au devenir de ces conséquences. Fais de tout le multiple que tu es, corps dans un corps, la matière ineffaçable du Vrai. » Ces impératifs matériels nous disent des choses comme : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » (Marx). Ou : « Le monde est écrit dans la langue mathématique » (Galilée). Ou « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard » (Mallarmé). Ou : « L'amour est une pensée » (Pessoa).

Initié par l'énoncé primordial, se forme dans le monde un nouveau corps qui sera le corps de vérité, ou corps subjectivable, et qu'il nous arrivera, quand le contexte est clair, d'appeler *corps*, tout simplement. Comment se forme ce corps ? Il se forme selon les

affinités entre les autres corps du monde et l'énoncé primordial. C'est autour de cet énoncé que se groupent les multiples qui s'engagent dans le processus de déploiement des conséquences de l'événement, conséquences dont cet énoncé concentre l'origine et autorise la nouveauté. Pensons aux « gauchistes » formant, jusque vers la fin des années soixante-dix, le groupe innombrable et hétéroclite des fidèles de Mai 68. Pensons aux amoureux qu'emportent dans le monde les bouleversants effets de ce « je t'aime » qui épingle en énoncé primordial l'évanouissement d'une rencontre. Imaginons l'ascèse artistique et mondaine des grands élèves et disciples de Schoenberg, Berg, Webern, après le tournant dodécaphoniste de la première décennie du XX^e siècle. Notons l'éblouissement des mathématiciens français qui, dans les années trente, découvrent la novation radicale de l'algèbre moderne, portée par les inventions de l'école allemande, Emmy Noether en tête. Mille autres exemples montrent ce que c'est, pour un individu que rejoint l'autorité d'un énoncé primordial, de se déclarer, corps et âme, du parti de cet énoncé et volontaire définitif pour le déploiement en corps (« encore ! ») de ses effets.

Car ce processus est celui de l'adjonction, à un corps en voie de constitution, de tout ce qui expérimente une affinité essentielle avec ce que ce corps déploie des conséquences de l'énoncé, et donc de l'événement qui a frappé comme l'éclair, en un point, les

lois de l'apparaître. C'est pourquoi le nom qui lui convient est : *incorporation*.

On peut formaliser l'incorporation à partir des détails les plus fins de la logique de l'apparaître. Cette tâche est accomplie dans *Logiques des mondes*, en particulier dans le livre VII, qui contient la théorie du corps de vérité, mais elle suppose tous les raffinements de la « Grande Logique », explicitée notamment dans le livre III. Nous ne faisons ici qu'en décrire les enjeux.

Que signifie une « affinité » entre un corps quelconque et l'énoncé primordial qui fait trace d'un événement dans un monde ? Les rudiments de théorie de l'apparaître explicités dans les chapitres 3 et 4 du présent livre suffisent pour le comprendre. L'énoncé, relève d'un inexistant, est désormais un multiple qui apparaît dans le monde avec une valeur maximale. Ainsi, l'énoncé primordial d'un amour, le « je t'aime » des bien nommées « déclarations d'amour », existe dans le monde subjectif des amants, ou futurs amants, avec une intensité que rien ne peut surpasser. Considérons alors un multiple quelconque du monde concerné, par exemple le goût des promenades au bord de la mer chez un des amants. On dira que cet élément s'incorpore au corps de vérité amoureux en voie de constitution, si sa relation d'identité à l'énoncé primordial est mesurée par le degré le plus élevé possible. Pratiquement, bien entendu, cela voudra dire que cet amant désire entraîner l'autre dans ce genre de promenade, l'inclure dans sa passion des plages désertes,

réévaluer son amour des murmures de la mer du point de l'amour tout court, etc. Formellement, cela veut dire que le degré d'identité entre la donnée « goût des promenades au bord de la mer » et l'énoncé primordial de l'amour ne peut être inférieur au degré d'existence de ce goût. La signification est claire : désormais, un affect personnel ne peut entrer dans la composition du corps d'amour que si son identité à l'énoncé primordial amoureux n'est pas inférieure à sa propre intensité, s'il peut se « composer » avec l'amour sans rien perdre de sa force. Alors il enrichit le corps d'amour, ce qui veut dire qu'il entre dans le processus d'une vérité : le bord de la mer, comme fragment de l'apparaître, est réévalué du point du Deux et n'est plus enfermé dans la jouissance narcissique du monde ¹².

L'analyse formelle consolide cette vision empirique. On démontre en effet que si un multiple du monde y apparaît avec une intensité d'existence maximale (ce qui est le cas, par définition, de tout énoncé primordial), la relation d'identité de quelque multiple que ce soit, apparaissant dans le même monde, avec ce premier multiple, ne peut avoir un degré supérieur à celui de l'existence de ce second multiple : le degré d'identité d'un multiple quelconque avec un énoncé primordial est au plus égal au degré d'existence de ce multiple quelconque. S'il lui est égal, alors il est aussi élevé qu'il peut l'être : il a à l'énoncé primordial une

relation d'identité maximale. C'est cela que désigne sa profonde « affinité » avec l'énoncé.

On dira alors qu'*un multiple du monde s'incorpore au processus d'une vérité, ou devient une composante du corps de cette vérité, si son degré d'identité à l'énoncé primordial est maximal*. Ainsi du jeune gauchiste soulevé au-delà de lui-même par son adhésion sans limite aux effets de l'événement « Mai 68 », dont l'énoncé primordial pourrait se dire « réinventons la politique ». Ou du goût de l'amant pour les promenades au bord de la mer, si ces promenades deviennent, sous l'injonction du « je t'aime », des temps extatiques de l'amour même.

S'incorporer au devenir d'une vérité, c'est rapporter au corps qui la supporte tout ce qui, en vous, est d'intensité comparable à ce qui autorise que vous vous identifiiez à l'énoncé primordial, ce stigmate de l'événement d'où le corps provient.

La simplification ici nécessaire nous amène finalement à ceci : le processus d'une vérité, c'est la construction d'un corps nouveau qui apparaît dans le monde au fur et à mesure que se groupent autour d'un énoncé primordial tous les multiples qui entretiennent avec cet énoncé une authentique affinité. Et comme l'énoncé primordial est la trace de la puissance d'un événement, on peut aussi dire : un corps de vérité est le résultat de l'incorporation aux conséquences de l'événement de tout ce qui, dans le monde, en a subi maximalement la puissance.

Une vérité, c'est un événement disparu dont le monde fait apparaître peu à peu, dans les matériaux disparates de l'apparaître, l'imprévisible corps.

VII

SUBJECTIVATION

Nous supposons maintenant l'existence d'un corps de vérité tel qu'il se constitue autour d'un énoncé primordial, lui-même trace d'un événement disparu. Ce corps est situé dans le monde que l'événement a affecté, il s'y déploie visiblement. Ainsi, *la position prise au regard de l'existence de ce corps est le réel, la matérialité de la position prise au regard de l'événement.* Mais un événement est une perturbation de l'ordre du monde (puisqu'il dérègle localement l'organisation logique – le transcendantal – de ce monde), attestée par la relève d'un inexistant. La position prise au regard du nouveau corps vaut donc position quant à l'ordre du monde, et quant à ce qui doit exister ou non dans ce monde.

Il est abstraitement clair que nous allons avoir trois types de positions. Nous avons décrit la première dans le chapitre précédent : incorporation au corps, enthousiasme pour la nouveauté, fidélité active à ce qui est venu bouleverser localement les lois du monde. La

seconde est l'indifférence : faire comme si rien n'avait eu lieu, ou plus exactement être convaincu que si l'événement ne s'était pas produit, les choses seraient pour l'essentiel identiques. C'est la classique position réactive, qui annule la nouveauté dans la puissance tranquille de la conservation. La troisième est l'hostilité : considérer le nouveau corps comme une irruption étrangère nocive, qui doit être détruite. Dans cette haine du nouveau, de tout ce qui est « moderne » et différent de la tradition, nous reconnaissons l'obscurantisme.

Nous appellerons ces attitudes des *subjectivations* du corps. Et nous dirons qu'il y a trois types de subjectivation, lesquelles prescrivent, au regard du corps subjectivable, trois types de sujet : fidèle, réactif et obscur.

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que les trois sujets sont contemporains de l'événement et du corps, même si cette contemporanéité est négative. Par conséquent, ce sont des figures nouvelles. Il faut admettre que le sujet réactif est une invention du conservatisme, si paradoxale que soit cette expression, et que le sujet obscur lui-même est une création interne à la tradition la plus obtuse. En tant qu'ils définissent des *orientations quant au corps*, les trois types subjectifs participent de la nouveauté. Ce sont tous les trois des figures du présent actif où se trame une vérité antérieurement inconnue. Ils composent une histoire dans laquelle, péniblement, une vérité fait

son chemin et s'arrache par son universalité aux circonstances de son apparition.

Considérons par exemple le surgissement événementiel typique qu'est la Révolution d'octobre 17 en Russie. Le nouveau corps est évidemment constitué à la fois par l'État soviétique (qui est en fait le devenir-État du Parti) et par les partis communistes qui, à partir de 1920, se créent dans le monde entier et forment la III^e Internationale.

Le Sujet fidèle est incorporation, ce qui veut dire système, des appartenances individuelles à ce complexe d'États nationaux, de partis et d'organisation internationale qui définit le mouvement communiste mondial. Orientation militante de son devenir, *le sujet fidèle trame le présent du corps, comme nouveau temps d'une vérité.*

Le sujet réactif est tout ce qui oriente la conservation des formes économiques et politiques antérieures (le capitalisme et la démocratie parlementaire) dans les conditions de l'existence du nouveau corps. C'est le sujet démocratique bourgeois assurant sa permanence. En un sens, le sujet réactif nie l'effectivité de l'événement, puisqu'il soutient que le monde antérieur peut et doit persister tel quel. Il maintient une distance infranchissable entre lui et le nouveau présent politique. Il transforme en faux présent sa non-présence au nouveau présent. Mais, en un autre sens, il tient le plus grand compte de l'existence du nouveau corps. En particulier, sous différentes formes (le travaillisme

en Angleterre, les réformes du Front populaire et de la Libération en France, le New Deal aux États-Unis...), il va multiplier les concessions faites aux ouvriers, définir une politique sociale, brider les appétits illimités des puissances industrielles et financières, pourvu que tout cela reste dans le cadre de l'ordre antérieur (évaluation des identités et des différences sous la loi du même transcendantal). Ces « réformes » sont évidemment requises pour que l'incorporation au processus de la vérité, l'expansion du sujet fidèle, la conviction communiste agissante restent des phénomènes suffisamment limités. Globalement, l'apparaître du monde antérieur doit rester sous le même transcendantal, de sorte que le corps nouveau ne puisse déployer son existence maximale que localement. C'est là l'orientation qu'assigne à ce corps le sujet réactif : qu'il reste dans son coin autant que faire se peut. L'État américain a défini cette ligne, au regard de l'univers communiste, comme une ligne de *containment*. En ce sens, le sujet réactif est un sujet nouveau, induit par le nouveau corps : il réalise l'*invention de nouvelles pratiques conservatrices*. Par la construction d'une distance nouvelle au présent du Vrai, il maintient le semblant de la continuité. Il est le présent de la dissimulation du présent.

Le sujet obscur veut la mort du corps nouveau. La permanence du transcendantal, au prix de réformes immanentes, ne lui suffit pas. C'est ce qui a défini, dans l'Europe de la première moitié du XX^e siècle, la

ligne fasciste. Cette ligne est révolutionnaire au sens suivant : pour en finir avec la présence du nouveau présent, il faut présentifier la destruction intégrale du corps de vérité, et donc liquider le sujet fidèle sous toutes ses formes, puisque le sujet fidèle est l'orientation de ce corps. Le problème du sujet obscur est que la dimension purement contre-révolutionnaire de sa révolution n'a pas la puissance suffisante pour rallier les forces destructives dont il a besoin. Il doit en outre inventer de toutes pièces un corps fictif qui soit le rival du corps de vérité et qui cependant n'entérine pas, mais rejette et nie l'événement dont procède son rival. Pour cela, *il faut que le corps dont se réclame le fascisme ne soit pas événementiel, mais substantiel* : une Race, une Culture, une Nation ou un Dieu. Le sujet obscur va donc, premièrement, imposer la souveraineté meurtrière d'un corps fictif emprunté à la tradition, et, deuxièmement, détruire le présent nouveau par un présent paradoxal, qui est celui de la substance éternelle. Le sujet obscur fait présent de ce qui, d'après lui, a toujours été là, mais que les événements ont dissimulé et mutilé. C'est la vraie signification du « Reich de mille ans » promis par Hitler : une fois détruit le présent des révolutions, et singulièrement le présent communiste, on aura le présent de l'éternité Allemande ou Aryenne. Au corps mobile des processus de vérité, le sujet obscur oppose le présent-passé fixe de la substance nationale, raciale ou religieuse. Mais cette promesse ne peut être tenue. Comme, à la différence

du corps de vérité qui déploie les conséquences du réel de l'événement, le corps du sujet obscur est fictif, il ne tient son présent apparent que de la destruction de son rival. L'éternité Aryenne n'existe que le temps de l'extermination des Juifs (ce qui explique que les nazis s'y emploient jusqu'à la dernière seconde de leur existence). Le Reich n'existe que le temps de perdre la guerre (ce qui explique le refus suicidaire de toute négociation, y compris même dans l'Allemagne envahie). Le sujet obscur tient tout son présent de la résistance acharnée du corps de vérité. Il est présentification, sous le signe de la mort, de la ténacité du sujet fidèle.

Le tourniquet des trois types subjectifs définit une séquence de l'histoire (politique, artistique, scientifique ou amoureuse). On peut voir par exemple le sujet réactif s'allier au sujet obscur contre le sujet fidèle (en Allemagne, la réaction classique passe la main à Hitler contre les communistes), le sujet fidèle s'allier au sujet réactif contre le sujet obscur (alliance des États-Unis et de l'URSS contre les nazis). Même la tentation, il est vrai toujours suicidaire, d'une alliance entre le sujet fidèle et le sujet obscur¹³ peut exister (le pacte germano-soviétique de 1939). C'est que *le présent historique, contrairement à ce qu'affirment la dialectique hégélienne et le marxisme dogmatisé, ne coïncide pas avec le présent du corps de vérité*. L'Histoire, en effet, est toujours l'intrication des trois types subjectifs, elle

combine, au regard du corps-de-vérité, les trois orientations de ce corps. Merleau-Ponty, constatant la dissimulation apparente du devenir d'une vérité dans son présent même, disait que « l'Histoire n'avoue jamais ». En vérité, elle n'est illisible que pour qui renonce à y déchiffrer les stigmates du présent. Il faut patiemment partir des événements et des constructions de vérités qui s'ensuivent. Puis accepter que la réaction et ses formes extrêmes soient aussi des nouveautés, contemporaines du présent post-événementiel que signale le corps subjectivable. Et enfin tenir que l'apparence confuse de l'Histoire résulte de ce que le mélange des orientations subjectives n'est pas calculable dans son résultat. Car on ne connaîtra le Vrai que pour autant que, dans ses péripéties successives, aux prises avec les nouveautés réactives ou obscures, il sera parvenu à l'éternité dont il est capable. On ne le connaîtra donc, ce qui s'appelle connaître, que détaché de son présent, et donc du monde confus qui le vit naître. C'est seulement quand on le disposera dans un autre monde, pour s'en servir à des fins d'incorporations nouvelles, que sa résurrection nous le livrera tel quel. Une vérité n'est universelle qu'au futur antérieur du processus corporel qui la fit apparaître.

Il ne faut pas croire que la politique, et elle seule, est paradigmatique en ce qui concerne le devenir événementiel des vérités et les formes-sujet qui escortent ce devenir. Je voudrais ici le montrer en parlant de l'amour.

Nous avons vu que le corps d'amour est une forme particulière d'expérience du monde qui s'exerce du point de vue du Deux. Les individus convoqués à l'incorporation sont deux à être porteurs de ce Deux, si bien qu'ils constituent une « collectivité » minimale. Cela n'empêche nullement que l'histoire d'un amour soit un enchevêtrement tout aussi confus que l'histoire d'une politique d'émancipation (ou politique vraie), ou que l'histoire d'un nouveau régime de l'art, ou que le déploiement d'une nouvelle théorie scientifique.

Les types subjectifs, en particulier, sont aisément reconnaissables.

Bien entendu, le sujet fidèle est tout ce qui oriente l'amour vers la puissance effective du Deux qu'il institue. Il est l'incorporation elle-même, le fait que des fragments sans cesse plus nombreux et plus intenses du monde comparaissent devant le Deux au lieu d'être repliés dans la satisfaction ou le mécontentement narcissiques. Notons au passage que l'amour est comme un atome d'universalité : non pas l'universalité transculturelle (l'internationalisme politique, la communauté des scientifiques, etc.), mais l'universalité transindividuelle. Passant de un à deux, et expérimentant le Deux à l'infini (puisque tout élément du monde est susceptible d'être traité par un corps d'amour), l'amour est le premier degré du passage de l'individu à un immédiat au-delà de lui-même. Il est la forme élémentaire de sublimation de la singularité dans l'universalité. C'est pourquoi, comme on sait,

l'amour, les histoires d'amour passionnent l'humanité depuis toujours. En lui s'énonce de façon élémentaire que vivre, ce qui s'appelle vivre, n'est pas réductible aux intérêts individuels, mais à la façon dont le monde s'expose à « nous », si limité soit ce « nous », et si risqué que puisse être sa construction aléatoire à partir non de ce qui est, mais de ce qui « nous » arrive.

Le sujet réactif, en amour, se refuse justement à assumer ce risque sans de solides garanties. Il exige en un certain sens que l'amant(e) puisse dire que la vie continue comme avant, l'amour étant alors non un événement radical, mais une sorte de complément interne, requis pour une existence satisfaisante. Pour ce faire, le corps d'amour est filtré par toutes sortes de précautions conservatrices, dont la forme générale est le contrat : je dois savoir si les avantages que je retire de la vie à deux sont supérieurs aux inconvénients, et je dois aussi savoir si mes avantages individuels valent ceux que mon partenaire retire de la situation. On peut appeler « conjugalité » cette vision juridiquement prudente, qui tente de confiner dans un espace aussi restreint que possible la part sauvage et inégale que suppose l'origine même de l'amour : une rencontre incalculable qui voue la vie à en expérimenter aveuglément les conséquences. Peu à peu, le sujet réactif métamorphose l'amour en ce qui en est à la fois le substrat objectif et l'adversaire permanent : la famille. C'est ce sujet qui garantit que l'amour peut et doit assurer la transition d'une famille à une autre. Or, la

famille occupe au regard de l'amour exactement la même position que l'État au regard de la politique. En ce sens, la conjugalité réactive est le strict équivalent de la « démocratie » qu'on veut aujourd'hui imposer à la terre entière, y compris par les armes. Cette « démocratie », on le sait, est la politique sans politique, puisqu'elle n'a pour destin que de faire persévérer sans troubles graves le capitalo-parlementarisme, soit la forme dominante de l'État moderne. En ce sens, la conjugalité est l'amour sans amour. Il vise à faire persévérer la famille nucléaire moderne.

Le sujet obscur, en amour, assume comme en politique une position révolutionnaire. Il ne se satisfait nullement de la conjugalité. Il proclame que l'amour, loin d'être le fils du hasard, est pré-inscrit dans les astres, ou en tout cas dans une nécessité qui dépasse de toutes parts son apparente contingence. Il entend pourchasser et détruire toute trace de cette contingence dans laquelle il ne voit qu'un risque mortel, celui du départ ou de l'infidélité de l'autre. Pour combattre le fait que l'amour est sans garantie d'aucune sorte, sinon son processus même, il doit lui aussi proposer une fiction, et cette fiction est celle de l'Un : l'amour n'est aucunement, pour le sujet obscur, comparaison de l'infinité du monde devant le Deux qu'un événement a mis à l'ordre du jour. Il est l'assomption fusionnelle de l'Un prédéterminé. Dans cette vision mortifère (comme le montre le mythe wagnérien de Tristan et Yseult), l'opérateur le plus courant de la

destruction est la jalousie. Le jaloux, en effet, ne laisse aucune part de liberté ou d'errance à l'amour. Tout écart au regard de l'Un supposé est le point de départ d'une trahison. Tout ce qui évoque la contingence est blessure de l'Un supposé. Tout ce qui ne répète pas le pacte fusionnel, tout ce qui affirme le Deux, est suspect. La jalousie est l'expérience de cette suspicion et l'aiguillon subjectif de l'obscurantisme amoureux. Tout comme le fascisme pour la vie sociale, la jalousie transforme la vie de couple en une série d'épisodes policiers. Et tout comme le fascisme, elle préfère la destruction intégrale à la défaillance de l'Un.

Ceux, comme Proust, qui pensent que l'essence de l'amour est la jalousie, sont comparables à des nationalistes extrémistes, qui pensent que l'essence de la communauté est l'Un archétypal de son existence empirique ou raciale. Ils ne peuvent à la longue soutenir leur vision que par la torture, d'eux-mêmes et des autres, et finalement par le meurtre, réel ou symbolique.

Mais tout amour réel se débat, comme le fait la politique vraie, pour que le sujet fidèle, celui qui laisse ouvert le risque du Deux, ne soit pas exagérément rongé ou défait par l'action, toujours contemporaine du corps qu'il oriente, du sujet réactif ou du sujet obscur. Entre la famille indistincte et la jalousie mortifère, l'amour doit tenir le pari de son éternité mobile.

VIII

IDÉATION

J'appelle « Idée » ce à partir de quoi un individu se représente le monde, y compris lui-même, dès lors que, par incorporation au processus d'une vérité, il est lié au type subjectif fidèle. L'Idée est ce qui fait que la vie d'un individu, d'un animal humain, s'oriente selon le Vrai. Ou encore : l'Idée est la médiation entre l'individu et le Sujet d'une vérité – « Sujet » désignant ici ce qui oriente dans le monde un corps post-événementiel.

Ce sens du mot « Idée » réalise ma propre interprétation de l'idée platonicienne, et singulièrement de cette « idée du Bien » à laquelle est consacré un passage aussi fameux qu'énigmatique de *La République*. Si l'on remplace le mot « Bien », que, depuis les néoplatoniciens de l'Antiquité, trop de théologies moralisantes ont usé, par le mot « Vrai », on peut obtenir de la phrase de Platon la traduction que voici :

Ce n'est qu'autant qu'il est en vérité que le connaissable peut être dit connu dans son être. Mais c'est aussi à l'Idée du Vrai, ou Vérité, qu'il doit non seulement d'être connu

dans son être, mais son être-connu lui-même, soit ce qui, de son être, ne peut être dit « être » qu'autant qu'il est exposé à la pensée. La Vérité elle-même, cependant, n'est pas de l'ordre de ce qui s'expose à la pensée, car elle est la relève de cet ordre, et se voit ainsi conférer une fonction distincte, selon l'antériorité comme selon la puissance.

Le problème de Platon, qui reste le nôtre, est de savoir comment notre expérience d'un monde particulier (ce qui nous est donné à connaître, le « connaissable ») peut nous ouvrir un accès à des vérités éternelles, universelles et, en ce sens, transmondaines. Il faut pour cela, dit-il, que cette expérience soit disposée « en vérité », immanence qu'il faut entendre au sens strict : c'est pour autant qu'il se dispose *dans* l'élément de la vérité qu'un objet particulier du monde de notre expérience peut être dit connu non pas seulement dans sa particularité, mais dans son être même. Et, ajoute-t-il, si cet objet du monde est alors saisi dans son être, c'est que se tient « dans » la vérité cette part de l'objet qui n'est qu'en tant qu'elle est exposée à la pensée. On est donc au point où sont indiscernables l'être de l'objet et ce qui, de cet être, est pensé. Ce point d'indiscernabilité entre particularité de l'objet et universalité de la pensée de l'objet est exactement ce que Platon nomme l'Idée. Enfin, pour ce qui est de l'Idée elle-même, comme elle n'existe que dans sa puissance de faire advenir « en vérité » l'objet, et donc de soutenir qu'il y a de l'universel, elle n'est pas elle-même présentable, puisqu'elle *est* la présentation-au-vrai. En un mot : il n'y a pas d'Idée de l'Idée. On peut du reste

nommer « Vérité » cette absence. L'Idée est vraie d'exposer la chose en vérité, elle est donc toujours idée du Vrai, mais le Vrai n'est pas une idée.

Le dispositif que je propose, en guise de salut de la philosophie, est au fond une transposition matérialiste (à moins que Platon lui-même soit déjà matérialiste, qu'il ait créé un *matérialisme de l'Idée*) de cette vision platonicienne. Premièrement, nous, supports individuels d'une pensée possible, animaux humains capables d'éternité, nous existons dans l'apparition des mondes, lesquels n'exposent par eux-mêmes rien de vrai. Les mondes ne sont que la matière de leur logique transcendantale, et nous sommes des exemples parmi d'autres du jeu de différences et d'identités entre multiples que règlent ces logiques. Deuxièmement, il arrive (événement, ou pour Platon : « conversion ») que nous puissions entrer dans la disposition d'une vérité. Certes, ce processus pour nous n'est ni une ascension, ni lié à la mort d'un corps et à l'immortalité d'une âme. Il est, comme Platon le sait aussi, une dialectique : celle de l'incorporation de notre vie individuelle au nouveau corps qui se constitue autour de l'énoncé primordial, trace de l'événement. Ce faisant, nous passons de la figure de l'individu à celle du Sujet, exactement comme chez le maître grec nous passons de la sophistique (accommodation rusée et sans vérité aux lois différentielles du monde) à la philosophie. À ceci près que, au lieu de la philosophie, nous avons l'art, la science, la politique ou l'amour,

dont la philosophie n'est pour nous qu'une saisie seconde, à la lumière d'un concept de la Vérité.

Entrer dans la composition d'un Sujet oriente notre existence individuelle, tandis que chez Platon la conversion dialectique rend possible une vie juste. C'est cette « entrée en vérité » que signe l'Idée. Si nous remplaçons les métaphores ascendantes (on « monte » vers l'Idée à partir du sensible) par des métaphores horizontales (le processus de développement du corps de vérité oriente dans le monde, selon une loi hétéronome, les vies individuelles qui s'y incorporent, produisant ainsi une vérité universelle dont le matériau est cependant entièrement particulier), on comprend que l'Idée n'est rien d'autre que ce par quoi l'individu repère en lui-même l'action de la pensée comme immanence au Vrai. Ce repérage indique aussitôt que de cette pensée l'individu n'est pas l'auteur, seulement le lieu de passage, mais que, cependant, elle n'aurait pas existé sans toutes les incorporations qui en constituent la matérialité. De même que Platon peut dire que seule l'ouverture dialectique aux Idées réalise la vie juste, de même je dirai : c'est pour autant que l'individu vivant entre en vérité, donc dans la composition d'un corps subjectivable, qu'il expérimente l'universel. Car il sait à la fois que ce à quoi il participe vaut pour tous, que sa participation ne lui donne donc aucun droit particulier, et que, cependant, sa vie est relevée et accomplie d'avoir ainsi participé à quelque au-delà de sa simple subsistance. Ce savoir est celui de l'Idée.

Disons qu'une vie véritable est le résultat d'une *Idéation*.

Deleuze soutient avec force – contre, à vrai dire, toutes les joyeuses interprétations spontanéistes et « anarcho-désirantes » de sa philosophie – qu'on ne pense jamais ni par décision volontaire, ni par mouvement naturel. On est toujours, dit-il, *forcé* de penser. La pensée est comme une poussée qui s'exerce dans notre dos. Elle n'est pas aimable ni désirée, la pensée. Elle est une violence qui nous est faite. Je suis parfaitement d'accord avec cette vision. Elle me semble du reste tout à fait platonicienne. Qui ne voit la violence, charmeuse et subtile sans doute, mais implacable, que Socrate exerce sur ses interlocuteurs ? Dans ce que je propose, la contrainte est double. Il y a d'abord la contingence brutale de l'événement qui nous expose à un choix que nous n'avons pas désiré : l'incorporation, l'indifférence ou l'hostilité ? le sujet fidèle, le sujet réactif, ou le sujet obscur ? Il y a ensuite la construction, point par point, du corps, qui soumet les individus à des disciplines antérieurement inconnues, qu'il s'agisse des nouvelles formes de la démonstration en mathématiques, de la fidélité amoureuse, de la cohésion du Parti, ou de l'abandon des vieilles et délectables formes artistiques pour l'aridité sacrificielle des avant-gardes. C'est aussi cela, l'Idéation : la représentation de la puissance universelle de ce dont, bien souvent, la particularité immédiate est périlleuse, instable, angoissante à force de n'être garantie par rien.

Je voudrais rendre aussi concrète que possible cette théorie de l'Idée comme exposition de l'individu simple

à son devenir-Sujet. Prenons par exemple le cas de Cantor, l'inventeur à la fin du XIX^e siècle de la théorie mathématique des ensembles. L'événement dont s'origine son travail est l'histoire de l'Analyse et de ses démêlés avec la notion d'infini. Au début du siècle, le travail de Cauchy a consisté à débarrasser le calcul différentiel et intégral de toute mention des « infiniment petits », lesquels, durant tout le XVIII^e siècle, en avaient constitué la métaphysique sous-jacente et avaient déjà été sévèrement critiqués par les philosophes, en particulier Berkeley. On disait qu'une quantité a était « infiniment proche » d'une quantité b si la différence $a - b$ était une quantité « infiniment petite ». Mais que signifiait une quantité infiniment petite ? On ne le savait pas. Cauchy remplace tout cela par la notion dynamique de limite d'une suite, qui donne à l'Analyse des fondements axiomatiques fiables et rejette en dehors de la pensée mathématique toute idée de l'infini actuel. Cependant, avec Bolzano et Dedekind, on comprend que l'ontologie de tout cela est trop faible, et surtout qu'elle est largement physique, ou empiriste. Quand vous dites qu'une suite « tend vers » une limite, le schéma sous-jacent est celui du mouvement. Les mathématiques sont en fait sous le joug d'intuitions liées à la représentation de l'espace. Pour revenir à des schèmes purement mathématiques, il faut se confronter à nouveau avec le concept d'infini actuel, assumer qu'il existe des quantités infinies. Mais comment faire, si notre idée de l'infini reste très vague, comme c'était le cas dans les « infiniment petits » ?

Cantor résout ce problème en créant le concept générique d'*ensemble* et en faisant correspondre aux ensembles infinis, par des procédures strictement rationnelles, des « nombres » nouveaux, les ordinaux et les cardinaux. Il s'agit là certainement d'une des plus admirables créations universelles de toute l'histoire humaine. Il est clair que le corps de vérité est ici ce qui réalise, dans le monde du calcul, une nouvelle appropriation du prédicat « infini » aux nombres, dont ce prédicat était rationnellement séparé (tout nombre, en effet, pris dans sa rigueur, mesurait par définition une quantité finie) ¹⁴. Comment Cantor réalise-t-il sa propre incorporation au processus de cette vérité nouvelle ? Par une Idéation extraordinairement tourmentée. Il saisit en effet fort bien que la pensée qui le traverse, et dont il est un des premiers organisateurs, bouleverse également les rapports de la rationalité mathématique à la philosophie et à la religion. Jusqu'à lui, l'Infini était lié à l'Un dans la forme conceptuelle du Dieu des religions ou des métaphysiques. Le domaine de la pensée humaine était le fini, nous étions essentiellement des créatures vouées à la finitude. C'est bien du reste pourquoi Cauchy séparait strictement la notion de limite de toute compromission avec un infini actuel. Avec Cantor, l'infini entre dans le domaine du multiple. Non seulement il assume l'existence actuelle des multiplicités infinies, mais il démontre qu'il existe une infinité d'infinis différents. Comment traiter désormais la relation entre la pensée de l'animal

humain (l'individu Cantor, tel qu'incorporé au déploiement de la théorie rationnelle des nombres infinis) et la supposition d'une Transcendance (l'individu Cantor, fidèle chrétien) si ne peut y suffire l'opposition du fini et de l'infini, ou du multiple et de l'Un ? L'Idéation cantorienne est tout entière le traitement de ce point et donc l'exposition à la pensée de la nouveauté radicale, transgressive, universelle, de sa propre invention. Cantor va tenter de faire passer désormais la différence entre l'infini mathématique et l'infini théologique dans le concept même d'infini, sans être lui-même très convaincu. Il va écrire à la Curie romaine pour demander conseil. Il va aussi devenir fou... On comprend bien là comment l'Idéation, d'un côté, organise sa détermination héroïque, sa discipline démonstrative jusqu'aux frontières de l'inintelligible : après avoir donné une preuve rigoureuse de ce que l'ensemble des nombres rationnels – les fractions – est dénombrable, donc que ces nombres, contrairement à toute notre intuition immédiate, ne sont pas « plus nombreux » que les nombres entiers naturels, il s'exclame : « Je le vois, mais je ne le crois pas ! » Cependant, on comprend aussi comment, d'autre part, l'Idéation organise et remanie le rapport de l'individu Cantor au monde ordinaire, exprime sa qualité d'animal de ce monde, tourmenté et presque défait par la violence ontologique de son incorporation pensante, mais qui ne cède pas.

Le schéma 2 présente la totalité du parcours des vérités, il est donc comme une sorte de concentré de tout

MULTIPLICITES INDIFFERENTES

Etre-là, Apparaître

Consistance logique

Transcendental

Inexistant

Points

IL Y A

EVENEMENT

Organes

Trace

Condition d'existence

Nouveau corps

Présent créateur

Région de l'être

Evanouissement

Conséquences

Région du Sujet

VERITES ETERNELLES

Logiques des mondes. Il n'est pas question, ici, de le commenter dans son détail. On marquera seulement que la ligne qui va de « multiplicités indifférentes » à la rupture événementielle organise les supports *objectifs*, réellement donnés dans un monde, de la construction d'une vérité. Tandis que la ligne qui va de l'événement à « vérités éternelles » dispose les catégories *subjectives* induites par l'incorporation des individus au devenir de cette vérité. Il y a une correspondance verticale entre les deux lignes. Par exemple, comme nous l'avons expliqué, la trace subjective d'un événement n'est autre que la relève d'un inexistant. Ou la condition d'une existence relève du transcendantal. Ou les organes d'un corps de vérité servent à traiter les points du monde sous la forme d'un choix radical, etc.

Si l'on admet que l'Idéation est ce qui assume, dans l'individu en voie d'incorporation au processus d'une vérité, la liaison des composantes de ce parcours, on comprend alors qu'elle est ce à travers quoi une vie humaine s'universalise, au prix, évidemment, de difficiles problèmes avec sa particularité.

L'Idée est la sévérité du sens de l'existence.

CONCLUSION

Si je compare ce second Manifeste au premier, comme j'ai déjà entrepris de le faire sur la question de l'existence de la philosophie dans le chapitre 4 *bis*, cinq points me frappent, qui sont autant de traits qui font symptômes du changement du monde en vingt ans :

1. Je l'ai déjà dit, la position philosophique que je combattais il y a vingt ans était principalement la position heideggérienne dans ses variantes françaises (Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, mais aussi Lyotard), à savoir l'annonce de la fin irrémédiable de la philosophie sous sa forme métaphysique, et la considération des arts, poème, peinture, théâtre, comme recours suprême pour la pensée. Mon « geste platonicien » était de réaffirmer la possibilité de la philosophie en son sens originaire, soit l'articulation, certes transformée, mais aussi reconnaissable, d'un triplet catégoriel majeur, celui de l'être, du sujet et de la

vérité. Je soutenais que la philosophie devait se soustraire au pathos de la fin, qu'elle n'était pas dans un moment particulièrement nouveau et dramatique de son histoire et qu'elle devait, comme toujours, tenter de faire un pas de plus dans les propositions qui la constituent, principalement la construction d'un nouveau concept de la vérité, ou des vérités. Je m'opposais en somme à l'idéal critique de la déconstruction.

Aujourd'hui, les adversaires principaux ne sont plus les mêmes. Lors d'une de mes dernières rencontres avec Derrida – nous nous étions réconciliés –, il m'avait dit : « En tout cas, aujourd'hui, nous avons les mêmes ennemis. » C'était tout à fait exact. La cible de ce second Manifeste n'est plus le dépassement de la Métaphysique dans la guise de sa déconstruction. C'est bien plutôt la reconstitution – comme à chaque fois que la réaction intellectuelle, portée par les succès de la réaction tout court, se sent des ailes – de quelque chose comme un pauvre dogmatisme via la philosophie analytique, le cognitivisme et l'idéologie de la démocratie et des droits de l'homme. À savoir une sorte de scientisme (il faut naturaliser l'esprit, l'étudier selon les protocoles expérimentaux de la neurologie), doublé, comme toujours, d'un moralisme niais à teinture religieuse (en substance : il faut être gentil et démocrate plutôt que méchant et totalitaire). De là que si je mets toujours l'accent sur le triplet de l'être, du sujet et de la vérité, c'est de son apparition *effective* qu'il est question, de son action observable dans le

monde, puisque c'est ce dont le scientisme (qui ne connaît que la naturalité des objets, jamais l'immortalité des sujets) et le moralisme (qui ne connaît que le sujet de la loi et de l'ordre, jamais celui du choix radical et de la violence créatrice) veulent nier l'existence. Disons que, à un Manifeste pour l'*existence* continuée de la philosophie (contre le pathos de son achèvement), succède un Manifeste dédié à sa *pertinence* révolutionnaire (contre le dogmatisme servile qui en fait une composante des propagandes de l'Occident).

2. Dans le premier Manifeste, je déclarais pour la première fois que l'existence de la philosophie dépend de quatre types de conditions génériques, ou de procédures de vérité : la politique d'émancipation et ses variantes, les sciences formelles et expérimentales (les mathématiques et la physique), les arts (arts plastiques, musique, poésie et littérature, théâtre, danse, cinéma), et l'amour. Je formulais la modernité de certaines de ces conditions : le léninisme et le maoïsme, la révolution cantorienne, l'âge des poètes entre son ouverture par Hölderlin et sa clôture par Paul Celan, la psychanalyse de Freud à Lacan... Je soutenais que là se tiennent les procédures de vérité effectives à partir desquelles la philosophie tente de construire un concept original de ce que c'est qu'une vérité.

Je maintiens aujourd'hui ce système de conditions. Toutefois, son illustration est devenue beaucoup plus obscure. S'agissant des sciences, elles sont de plus en

plus réduites à leur impact sur la dimension marchande des technologies. Ce que recouvre le mot « art » se trouve dilué entre l'idée faible de « communication », le désir « multimédiatique » de composer tous les moyens sensibles dans de nouvelles constructions imaginaires et le relativisme culturel, qui dissout toute norme. En vérité, le mot « culture » semble devoir peu à peu interdire tout usage clair du mot « art ». Sous le nom de démocratie, et après l'effondrement du communisme d'État, la politique est ramenée en général à une sorte de mixture entre économie et gestion, avec pas mal de police et de contrôle par-dessus. Quant à l'amour, il est, je l'ai dit, coincé entre une conception contractuelle de la famille et une conception libertine de la sexualité. Disons, pour faire court, que la technique, la culture, la gestion et le sexe viennent occuper la place générique de la science, de l'art, de la politique et de l'amour.

Il en résulte qu'il faudrait aussi, outre le rappel des conditions et de leur figure moderne, défendre leur autonomie active. Ce qui revient en fait à les disposer dans l'histoire contemporaine de leurs processus. Je n'ai pas fait ici ce travail plus descriptif que théorique.

Les pistes sont cependant assez claires.

Il faudrait montrer qu'un nouveau cadre théorique bouleverse la présentation mathématique, et singulièrement la mathématisation de la logique. Ce cadre est la théorie des catégories. Dans le champ de la physique, les hypothèses qui généralisent la relativité en

considérant que tout phénomène inclut, dans sa singularité phénoménale, l'échelle de son existence, sont les plus prometteuses, d'autant qu'elles ont, avec la géométrie fractale, un référent mathématique moderne et solide.

En ce qui concerne l'art, il faudrait montrer comment, dans la foulée du cinéma (la plus grande invention artistique du siècle passé), surgissent des possibilités neuves, sans que, pour l'instant, leur exploration ait encore produit une bascule décisive dans la direction d'un remaniement fondamental de la classification et de la hiérarchie des activités artistiques. L'avènement d'images sans référent, ou virtuelles, ouvre sans aucun doute une nouvelle étape des questions de la représentation. Dès à présent, en tout cas, les formes concentrées de la peinture, y compris monumentale, indiquent ce qu'il faut entendre par le retour de l'affirmation¹⁵ en art, après des décennies de négation critique. L'art peut et doit prendre position sur l'Histoire, faire bilan du siècle passé, proposer les nouvelles formes sensibles d'une pensée non seulement rebelle, mais qui unifie autour de quelques affirmations qu'on pourrait appeler des « principes sensibles ».

En politique, l'extension (prévue par Marx) du marché mondial modifie le transcendantal (le monde, la scène active) de l'action émancipatrice, et c'est peut-être aujourd'hui seulement que sont rassemblées les conditions d'une Internationale communiste¹⁶ qui ne

soit pas étatique ou bureaucratique. Déjà, en tout cas, des expériences politiques continues, portant le bilan de l'histoire politique du siècle passé, et enracinées dans le réel ouvrier et populaire, montrent deux choses : d'abord, il est possible de déployer une politique qui se tient à distance de l'État, qui n'a ni le pouvoir comme enjeu, ni le parlementarisme comme cadre ; ensuite, cette politique propose des formes d'organisation très éloignées du modèle du parti qui a dominé tout le XX^e siècle ¹⁷.

Il faudrait finalement s'interroger sur la signification des assauts acharnés menés contre la psychanalyse depuis dix ou vingt ans, qui accompagne une sorte de normalisation fade de toutes les pratiques sexuelles, en rapportant ces faits à la transformation des processus amoureux.

Ce travail est proposé à tous...

3. Dans le premier Manifeste, je nommais ma tentative un « geste platonicien », je caractérisais ma philosophie par l'expression paradoxale de « platonisme du multiple ». La référence à Platon demeure fondamentale dans ce second Manifeste, mais son orientation est différente. Il y a vingt ans, je désirais convoquer Platon contre l'anti-platonisme de tout le XX^e siècle. Pour ce faire, je mobilisais deux thèmes : d'abord, la référence à la signification ontologique des mathématiques, contre le recours rhétorique et langagier de la sophistique, ancienne ou moderne, à la

poésie ; ensuite, la conviction qu'existent des vérités qu'on peut dire « absolues », et, en ce sens, le maintien des ambitions de la métaphysique classique, contre le motif de sa fin ou de son dépassement. Aujourd'hui, deux thèmes supplémentaires apparaissent, qui renforcent la filiation platonicienne. Le premier est la suspicion philosophique qui doit frapper la propagande, aujourd'hui aussi hégémonique que guerrière, pour la « démocratie ». Platon propose la première critique systématique de la démocratie, et nous sommes acculés à reprendre ce travail. Bien entendu, c'est d'un tout autre point de vue que nous devons le faire, mais il est frappant que, au moins en ce qui concerne l'aristocratie dirigeante, la solution proposée par Platon soit de type communiste. Car la question fondamentale du monde contemporain pourrait bien être : capitalo-parlementarisme (« démocratie », donc) conduisant à la guerre, ou renouvellement victorieux de l'hypothèse communiste ? Le deuxième thème nouveau est celui de l'Idée. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, je tente en effet de soutenir que la vie véritable est une vie sous le signe de l'Idée, et que, à bien des égards, on peut interpréter dans mon sens la construction dialectique de Platon. Finalement, ce second Manifeste est soutenu par la nécessité d'un deuxième geste platonicien. Non plus le platonisme du multiple (toujours maintenu, cependant), mais *un communisme de l'Idée*.

4. Dans *L'être et l'événement* comme dans le premier Manifeste qui en concentrait l'argument, le concept fondamental était celui de « générique ». C'est du reste le titre de son dernier chapitre. Ce mot indiquait la principale caractéristique ontologique des vérités : si, comme tout ce qui est, leur être en tant qu'être est pure multiplicité, les vérités sont des multiplicités génériques. Parmi les multiplicités qui composent un monde (je disais à l'époque une « situation »), elles sont caractérisées par leur absence de caractéristiques. Elles témoignent pour le monde tout entier – et c'est pourquoi elles en sont la vérité – parce que, n'étant définissables à partir d'aucun prédicat particulier, leur être peut se penser comme identique au simple fait d'appartenir à ce monde. C'est en ce sens que Marx soutenait que le prolétariat, dépouillé de tout sauf de sa force de travail, représentait l'humanité générique et devenait, de ce fait, la vérité de la situation historico-politique moderne. Je montrais que l'universalité des vérités, qui pourtant sont créées dans des mondes particuliers, s'attache précisément à leur absence de particularités. Le point central était de démontrer que des multiplicités génériques peuvent exister – ce à quoi sert un fameux théorème du mathématicien Paul Cohen – et de donner ensuite comme norme à toute action qui se veut productrice de vérités (ou d'universalité, c'est la même chose) la capacité de créer, dans des situations disparates, des sous-ensembles génériques de ces situations.

Dans ce second Manifeste, le concept central est celui de corps subjectivable. Il s'agit toujours des vérités, mais ce qui importe n'est plus leur être pensé dans le formalisme mathématique des multiplicités génériques. Ce qui importe, c'est le processus matériel de leur apparition, de leur existence et de leur développement dans un monde déterminé, et également le type subjectif attaché à ce processus. Si l'essence d'une multiplicité générique est une universalité *négative* (l'absence de toute identité prédicative), l'essence du corps de vérité réside dans des capacités, en particulier la capacité à traiter dans le réel toute une suite de *points*. Qu'est-ce qu'un point ? C'est un moment crucial du développement du corps, un moment où choisir une orientation plutôt qu'une autre décide de son sort. C'est, si l'on veut, la contraction du processus tout entier dans une alternative simple : ceci *ou* cela. Pour traiter victorieusement un tel point, il faut que le corps dispose de ce que je nomme des « organes » appropriés. Par exemple : pour tenir le choc de la contre-révolution armée, un parti révolutionnaire (dans la séquence léniniste de la politique) doit être organisé selon une discipline de type militaire. Cette discipline est l'organe approprié du corps politique au moment où il faut décider (comme on le voit dans le texte de Lénine *La crise est mûre*) de choisir positivement entre l'insurrection et l'attentisme. Ou, quand Jackson Pollock décide, contre toute la tradition imitative ou expressive, de rendre la peinture directement

transitive au geste de peindre et non plus à quelque référent objectif ou sentimental que ce soit, il doit disposer des surfaces et des instruments de projection des couleurs adéquats, et aussi d'une sorte de disposition corporelle, orientée vers la promptitude nerveuse, la saturation de l'instant. Ce sont les organes de la vérité picturale de type *action painting*.

On voit finalement que le complexe du corps, de l'orientation subjective, des points et des organes, construit dans ce second Manifeste une vision *affirmative* de l'universalité. C'est que, si le générique désigne ce qu'une vérité *est*, en tant qu'on la distingue ainsi de tout autre type d'être, le corps et son orientation désignent ce qui *fait* une vérité, et donc la façon dont elle partage, tout en s'en séparant, le sort des objets du monde. Le premier Manifeste est soutenu, quant aux vérités, par une doctrine séparatrice de l'être ; le second, par une doctrine intégrative du faire. À une ontologie de l'universalité-vraie succède une pragmatique de son devenir.

5. Au moment du premier Manifeste et dans les années qui ont suivi, jusque sans doute au milieu des années quatre-vingt-dix, la bataille a fait rage autour de l'universalité des vérités. Mes trois livres les plus lus de cette séquence ont été, outre ledit Manifeste, mon essai sur saint Paul (*Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*) et le petit manuel titré *L'éthique*. Tous ces textes avaient pour centre de gravité l'opposition entre

le culte de la particularité, y compris l'apologie « démocratique » de l'individu, et la dimension générique et universelle des vérités. C'est en ce sens, du reste, que je parlais d'une « éthique des vérités », que j'opposais radicalement à la logomachie des droits de l'homme comme au relativisme culturel.

Depuis quelques années, comme on le voit en particulier dans divers passages de *Logiques des mondes*, j'insiste plutôt sur l'éternité des vérités. C'est que l'universalité est une question de forme (la forme de la multiplicité générique), tandis que l'éternité a trait au résultat effectif du processus. Ce qui m'intéresse est qu'une vérité est à la fois produite avec des matériaux particuliers, dans un monde défini, et que, cependant, puisqu'elle est comprise et utilisable dans un monde entièrement différent, et à des distances temporelles qui peuvent être immenses – nous comprenons la puissance artistique de peintures rupestres réalisées il y a 40 000 ans –, il faut bien qu'elle soit transtemporelle. J'appelle « éternité » des vérités cette disponibilité inentamable qui fait qu'elles peuvent être ressuscitées, réactivées dans des mondes qui sont hétérogènes à celui où elles furent créées, franchissant ainsi des océans inconnus et des millénaires obscurs. La théorie doit absolument rendre possible cette migration. Elle doit expliquer comment des existences idéales, souvent matérialisées dans des objets, peuvent à la fois être créées en un point précis de l'espace-temps et détenir cette forme d'éternité. Descartes parlait de la

« création des vérités éternelles ». Je reprends ce programme, mais sans l'aide de Dieu...

En définitive, ce second Manifeste résulte de ce que le moment actuel, confus et détestable, nous impose de dire qu'il y a des vérités éternelles dans la politique, dans l'art, dans les sciences et en amour. Et que si nous nous armons de cette conviction, si nous comprenons que participer, point par point, au processus de création des corps subjectivables est ce qui rend la vie plus puissante que la survie, nous posséderons ce que Rimbaud, à la fin d'*Une saison en enfer*, désirait plus que tout : « La vérité, dans une âme et un corps. » Alors nous serons plus forts que le Temps.

NOTES

1. Il existe en France une vigoureuse génération de philosophes véritables, ni perroquets de la morale portative, ni académiciens des sciences dormitives, qui ont un peu plus de trente ans et un peu moins de quarante ans. Parmi les anciens, nombreux sont ceux qui parviennent à perpétuer sur la scène publique l'éclat des années fastes, si même ils divergent sur la nature et les références de cet éclat. La situation à l'étranger, où l'on a soutenu plus longtemps l'élan français initial, est encore meilleure. Ce n'est pas le moment de désespérer. La partie se joue au niveau, premièrement, de ce qui est transmis, qui suppose autre chose que la communication ou l'académisme, deuxièmement, des opérations de transformation appliquées à cette transmission, ce qui suppose une contemporanéité neuve. Les deux processus sont suffisamment entamés pour que nous sachions que l'alliance dominante du scientisme et de la phénoménologie, c'est-à-dire de la « réalité » contraignante et de la morale vulgaire, sera vaincue.

2. *Manifeste pour la philosophie*, Le Seuil, Paris, 1989. Ce livre a été traduit :

- En espagnol, par V. Alcantud, Catedra, Madrid, 1989.
- En danois, par K. Hyldegaard et O. Petersen, Slagmark, Arhus, 1991.
- En portugais, par M.D. Magno, Angélica, Rio de Janeiro, 1991.

- En italien, par F. Elefante, Feltrinelli, Milan, 1991.
- En allemand, par J. Wolf et E. Hoerl, Turia + Kant, Vienne, 1998.
- En anglais, par N. Madarasz, Suny, New York, 1999.
- En coréen, Séoul, 2000.
- En croate, par K. Jesenski i turk, Zagreb, 2001.
- En russe, par V.E. Lapitsky, Machina, Saint-Pétersbourg, 2003.
- En slovène, par R. Riha et J. Sumic-Riha, Založba ZRC, Ljubljana, 2004.
- En japonais, Tokyo, 2004.
- En suédois, par D. Moaven Doust, Glänta produktion, Stockholm, 2005.
- En turc, par Nilgün Tütal et Hakki Hünler, 2005.
- En grec, par Ada Klabatséa et Vlassis Skolidis, Psychogios Pub, Athènes, 2006.

Je voudrais dire au passage que la quasi-totalité des philosophes vivants, mes contemporains, que je citais et discutais dans ce premier Manifeste, sont morts depuis : Deleuze, Derrida, Lacoue-Labarthe, Lyotard... On aura quelque idée de ce qui me liait à eux en parcourant le *Petit Panthéon portatif* que j'ai publié en 2008 aux éditions La Fabrique, dirigées par mon ami Éric Hazan.

3. Sur ce point, on pourra lire le dossier réalisé par Cécile Winter et moi, et titré *Portées du mot « juif »*, numéro 3 de la série des *Circonstances* que je publie depuis cinq ans aux éditions Lignes, dirigées par mon ami Michel Surya.

4. J'aime les grandes métaphores venues de la religion : Miracle, Grâce, Salut, Corps Glorieux, Conversion... On a évidemment conclu de ce goût que ma philosophie était un christianisme déguisé. Le livre sur saint Paul que j'ai publié en 1997 aux PUF n'a pas arrangé les choses. À tout prendre, j'aime mieux être un athée révolutionnaire caché sous une langue religieuse qu'un

« démocrate » occidental persécuteur de musulman(e)s déguisé en féministe laïque.

5. Sur ce point, le texte le plus déployé est la conclusion, sous le titre « Qu'est-ce que vivre ? », de *Logiques des mondes* (Le Seuil, 2006). Bien qu'elle concentre un livre épais et complexe, elle est pour l'essentiel lisible en elle-même.

6. Les quatre types de « procédures génériques », pour parler le jargon mis au point dans *L'être et l'événement*, à savoir politique, amour, arts et sciences, ne peuvent être déduits de façon rationnelle comme les seuls types possibles de productions humaines capables de prétendre à quelque universalité. Mais les autres propositions, qui n'ont pas manqué (travail, religion, droit...) ne sont à mes yeux aucunement satisfaisantes. Pour quelques études détaillées des quatre types fondamentaux, on se référera à *Conditions* (Le Seuil, 1992), et surtout à la trilogie de 1998, toujours au Seuil : *Court traité d'ontologie transitoire*, *Abrégé de métapolitique* et *Petit manuel d'inesthétique*.

7. L'introduction la plus simple à cette équivalence entre théorie de l'apparaître et logique se trouve dans le dernier chapitre du *Court traité d'ontologie transitoire* (*op. cit.*).

8. Cette structure est donc aussi fondamentale en philosophie que celle des ensembles. Elle joue en effet le même rôle pour la logique de l'apparaître que l'axiomatique des ensembles pour l'ontologie des multiplicités. Qu'on me permette donc – unique incursion de ce livre dans les formalismes – de la présenter ici :

a. On a un ensemble T , appelé ensemble des degrés, ou transcendantal du monde. On nommera uniformément « degrés » les éléments de cet ensemble. « Degré » abrège « degré d'identité entre deux multiples qui apparaissent dans le monde dont T est le transcendantal ». Les degrés seront notés par les lettres p, q, r, s, t, \dots

b. Une relation d'ordre, notée classiquement \leq , est définie sur l'ensemble T . Une telle relation est, rappelons-le :

– Transitive : si $p \leq q$ et $q \leq r$, alors $p \leq r$

– Réflexive : $p \leq p$

– Antisymétrique : si $p \leq q$ et $q \leq p$, alors $p = q$

Si deux degrés de T , p et q , sont reliés par la relation \leq – ce qui n'est nullement obligatoire –, si par exemple on a $p \leq q$, on dit que « p est inférieur ou égal à q », ou aussi bien que « q est supérieur ou égal à p ». Si deux degrés ne sont pas reliés par \leq , on dit qu'ils sont incomparables.

c. Il existe dans T un degré minimum, noté μ , qui est inférieur ou égal à tout degré de T . Autrement dit, pour tout p de T , on a $\mu \leq p$. Il existe aussi un degré maximum, noté M , qui est supérieur ou égal à tout degré de T . Autrement dit, pour tout p de T , on a $p \leq M$.

d. Il existe une opération binaire, la conjonction, notée \cap , qui, appliquée à deux degrés p et q de T , va donner l'élément $r = p \cap q$ qui est le plus grand des éléments simultanément inférieurs à p et à q . Autrement dit, premièrement, on a $p \cap q \leq p$ et $p \cap q \leq q$; et deuxièmement, si l'on a $t \leq p$ et $t \leq q$, alors on a $t \leq p \cap q$.

e. Pour tout ensemble A de degrés transcendants – on a donc $A \subseteq T$ –, même infini, il existe un élément $\text{Env}(A)$, appelé enveloppe de A , qui est le plus petit de tous les éléments de T supérieurs ou égaux à tous les éléments de A . Autrement dit, d'une part $\text{Env}(A)$ est un degré supérieur ou égal à tous les degrés qui sont éléments de A , et d'autre part, si p est un degré de T supérieur ou égal à tous les degrés qui sont éléments de A , on a $\text{Env}(A) \leq p$.

f. L'opération (finie) de conjonction \cap est distributive par rapport à l'opération (infinie) d'enveloppe, Env . Autrement dit, la conjonction d'un élément p avec l'enveloppe d'un sous-ensemble de T , mettons A , est égale à l'enveloppe de la conjonction de p avec tous les degrés qui sont éléments de A . Ce qui peut s'écrire :

$$[p \cap \text{Env}(A)] = \text{Env} [(p \cap t) / t \in A].$$

Il est remarquable qu'une structure aussi simple soit apte à supporter la formalisation d'une théorie complète de l'apparaître et des mondes.

9. L'opposition dialectique entre algèbre et topologie est au cœur de ma *Théorie du sujet* (Le Seuil, 1982), qui vient d'être rééditée.

10. S'agissant de Wittgenstein, on lira le bref livre *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, paru en janvier 2009 aux éditions Nous, dirigées par mon ami Benoît Casas.

11. Sur l'importante notion de « chose », il faut certainement lire le texte de Heidegger *Qu'est-ce qu'une chose ?* (traduction Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, 1971). Et le très bel article de Jean-Luc Nancy (« Le cœur des choses », in *Une pensée finie*, Galilée, 1990).

12. Sur l'amour, on pourra lire trois textes : « Qu'est-ce que l'amour ? » (dans *Conditions, op. cit.*), « La scène du Deux » (dans le recueil collectif *De l'amour*, Flammarion, 1999) et *Éloge de l'amour* (Flammarion, 2009).

13. Aujourd'hui apparaît la tentation d'une alliance sans principe entre une opinion dite d'« extrême gauche », d'une part, et, d'autre part, la nébuleuse des groupuscules fascistes à couverture islamiste. L'impuissance de cette « extrême gauche » occidentale est fascinée par le pouvoir de nuisance de ces groupuscules et le tapage médiatique qui l'escorte. Une telle alliance, cependant, outre qu'elle est inacceptable, est sans avenir aucun. Elle démoraliserait aussi sûrement les acteurs du processus de construction d'une politique populaire de type nouveau que le pacte germano-soviétique a démoralisé les militants communistes entre 1939 et 1941.

Note dans la note : je ne confonds pas ce que j'appelle les « groupuscules fascistes à couverture islamique » avec des organisations également religieuses, et dont je ne partage aucun des principes, mais dont on peut constater l'enracinement national établi et l'audience de masse constituée, comme le Hamas en

Palestine ou le Hezbollah au Liban. Les Talibans en Afghanistan et les Tribunaux islamiques en Somalie sont sans doute des cas intermédiaires dont le destin politique n'est pas fixé.

14. Je suis encore aujourd'hui particulièrement sensible à ce que j'ai appelé « l'enchantement du lieu du Nombre ». J'y ai consacré ce qui est peut-être, dans l'ordre théorique, mon œuvre préférée, *Le Nombre et les nombres* (Le Seuil, 1990). J'y présente en particulier en détail les liens intimes entre le motif de l'infini actuel et le concept générique de « nombre », renversant ainsi la vieille problématique de la finitude, comme aussi celle du « mauvais infini » de Hegel.

15. Sur le retour de l'affirmation en art, et sur la doctrine esthétique qui s'y rattache, on peut lire le texte « Troisième esquisse d'un manifeste de l'affirmationnisme » (in *Circonstances 2*, Lignes, 2004).

16. Les mots « communisme » et « communiste » doivent être pris dans le sens générique qu'ils ont dans l'œuvre du jeune Marx. Pour des raisons historiques, ce sens a été largement recouvert, au XX^e siècle, par la résonance que prend le mot dans les expressions « parti communiste », ou « mouvement communiste international ». Comme nous sommes à l'époque de la politique sans parti – ce qui, entre parenthèses, montre que la création d'un « parti anticapitaliste » est mort-née, ce qui veut dire : immédiatement absorbée par le capitalo-parlementarisme –, « communisme » ne doit plus être pensé comme l'adjectif accolé à « parti », mais, tout au contraire, comme une hypothèse régulatrice qui enveloppe les champs variables et les organisations nouvelles de la politique d'émancipation. Sur tout cela, je renvoie aux chapitres 8 et 9 de *Circonstances 4* (*De quoi Sarkozy est-il le nom ?*) et à *Circonstances 5* (*L'Hypothèse communiste*), deux livres parus aux éditions Lignes en 2007 et 2009.

17. Sur l'expérience politique la plus importante en France dans cette direction, on se rapportera aux publications de l'Organisation politique et du Rassemblement des Collectifs des

Ouvriers Sans Papiers des Foyers. Je recommande à cet égard la collection des numéros de *Le Journal politique*. Écrire à l'adresse suivante : Le Perroquet, BP 84, 75462 Paris, Cedex 10, et aussi : journal.politique@laposte.net

SCHÉMAS

Les deux schémas des pages 37 et 107 ont été réalisés, à partir de mes propres schémas tracés maladroitement au stylo sur une feuille, par une artiste, Monique Stobienia. Le schéma 2 avait été distribué à mon séminaire auquel Monique Stobienia assistait. Elle a développé à partir de lui, suivant une ligne de pensée qui incorporait les concepts philosophiques au travail contemporain sur la visibilité, une étonnante série de variations (en vérité, sept séries différentes), qui allaient de la plus grande proximité (quoique déjà très au-delà...) au schéma primitif (c'est le tableau reproduit pour ce schéma 2) jusqu'à des constructions où se mêlent la puissance architecturée des lignes, une pensée inédite de la couleur et une sorte de rêverie paysagiste sous-jacente. J'avais du reste retenu une de ces variations pour la couverture de la première édition du présent livre, car ce mélange me donnait une idée sensible de ce que la philosophie, en proie à son propre apparaître, inflige aux concepts que par ailleurs elle exhibe. J'avais en outre, au vu de tout cela, commandé à Monique Stobienia une libre réalisation du

schéma 1. Les nécessités inhérentes à une édition de poche ne laissent évidemment subsister que le squelette, le dessin, des tableaux qu'elle a tirés de mes schémas. Cependant, je tiens ici à remercier cette artiste, chaleureusement, philosophiquement.

TABLE

<i>Introduction</i>	7
<i>Planification</i>	13
I. Opinion.....	19
II. Apparition	29
III. Différenciation	35
IV. Existence.....	45
IV bis. Existence de la philosophie.....	63
V. Mutation.....	71
VI. Incorporation	79
VII. Subjectivation	87
VIII. Idéation	99
Conclusion.....	109
<i>Notes</i>	121
<i>Schémas</i>	129

LITTÉRATURE ET THÉÂTRE

Almagestes, prose, Le Seuil, Paris, 1964.

Portulans, roman, Le Seuil, Paris, 1967.

L'Écharpe rouge, romanopéra, Maspero, Paris, 1979.

Ahmed le subtil, farce, Actes Sud, Arles, 1994.

Ahmed philosophe, suivi de *Ahmed se fâche*, théâtre, Actes Sud, Arles, 1995.

Les Citrouilles, comédie, Actes Sud, Arles, 1996.

Calme bloc ici-bas, roman, P.O.L., Paris, 1997.

ESSAIS POLITIQUES

Théorie de la contradiction, Maspero, Paris, 1975.

De l'idéologie (collab. F. Balmès), Maspero, Paris, 1976.

Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne (collab. L. Mossot et J. Bellassen), Maspero, Paris, 1977.

D'un désastre obscur, L'aube, La Tour d'Aigues, 1991.

Circonstances 1, Kosovo, 11 Septembre, Chirac / Le Pen, Leo Scheer, Paris, 2003.

Circonstances 2, Irak, foulard, Allemagne / France, Leo Scheer, Paris, 2004.

Circonstances 3, Portées du mot « juif », Lignes, Paris, 2005.

Circonstances 4, De quoi Sarkozy est-il le nom ?, Lignes, Paris, 2007.

Circonstances 5, L'Hypothèse communiste, Lignes, Paris, 2009.