

LOGIQUES DES MONDES

L'Être et l'événement, 2

ALAIN BADIOU

LOGIQUES DES
MONDES,

L'Être et l'événement, 2

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL

27 rue Jacob, Paris VI^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU
ET BARBARA CASSIN

Main
160
B1362

à Françoise Badiou

ISBN 978-2-02-084324-9

© ÉDITIONS DU SEUIL, MARS 2006

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

www.seuil.com

Préface

«L'agonie de la France n'est pas née de l'affaiblissement des raisons de croire en elle : défaite, démographie, industrie, etc., mais de l'impuissance à croire en quoi que ce soit.»

André MALRAUX

1. Matérialisme démocratique et dialectique matérialiste

Que pensons-nous tous, aujourd'hui ? Qu'est-ce que je pense moi-même quand je suis hors de ma propre surveillance ? Ou plutôt, quelle est notre (ma) croyance naturelle ? « Naturelle », évidemment, selon la règle d'une nature inculquée. Une croyance est d'autant plus naturelle que son imposition, que son inculcation sont librement recherchées — et servent nos desseins immédiats. Aujourd'hui, la croyance naturelle se concentre en un seul énoncé, que voici :

Il n'y a que des corps et des langages.

Disons que cet énoncé est l'axiome de la conviction contemporaine, et proposons de nommer cette conviction le *matérialisme démocratique*. Pourquoi ?

Matérialisme démocratique. L'individu tel que forgé par le monde contemporain ne reconnaît l'existence objective que des corps. Qui donc parlerait aujourd'hui, autrement que pour s'accorder à une rhétorique, de la séparabilité de notre âme immortelle ? Qui ne souscrit dans les faits, dans la pragmatique des désirs, dans l'évidence du commerce, au dogme de notre finitude, de notre exposition charnelle à la jouissance, à la souffrance et à la mort ? Un symptôme parmi d'autres : les artistes, les plus inventifs, chorégraphes, peintres, vidéastes, traquent l'évidence des corps, de la vie désirante et machinique des corps, de leur intimité, de leur nudité, de leurs étreintes et de leurs supplices. Tous ajustent le corps contraint, écartelé, souillé, au phantasme et au rêve. Tous imposent au visible la découpe de corps mitraillés par le vacarme de l'univers. La théorie esthétique ne

fait que suivre. Un exemple pris au hasard : une lettre de Toni Negri à Raoul Sanchez, du 15 décembre 1999. On y lit ceci :

« Aujourd'hui, le corps n'est plus seulement un sujet qui produit et qui — parce qu'il produit de l'art — nous montre le paradigme de la production en général, la puissance de la vie : le corps est désormais une machine dans laquelle s'inscrivent la production et l'art. Voilà ce que nous, les post-modernes, nous savons. »

« Post-moderne » est un des noms possibles du matérialisme démocratique contemporain. Negri a raison quant à ce que savent les post-modernes : le corps est la seule instance concrète des individus productifs qui aspirent à la jouissance. L'homme, au régime de la « puissance de la vie », est un animal convaincu que la loi du corps détient le secret de son espérance.

Pour valider l'équation : existence = individu = corps, la *doxa* contemporaine doit courageusement résorber l'humanité dans une vision sur-tendue de l'animalité. Les « droits de l'homme » sont une seule et même chose que les droits du vivant. Protection humaniste de tous les corps vivants, telle est la norme du matérialisme contemporain. Cette norme reçoit aujourd'hui son nom savant : « bio-éthique ». Dont l'envers progressiste emprunte son nom à Foucault : « biopolitique ». Notre matérialisme est ainsi celui de la vie. Un bio-matérialisme.

Par ailleurs, il est de façon essentielle un matérialisme *démocratique*. Car le consensus contemporain, reconnaissant la pluralité des langages, en suppose l'égalité juridique. De là que la résorption de l'humanité dans l'animalité se complète de l'identification de l'animal humain à la diversité de ses sous-espèces et aux droits démocratiques inhérents à cette diversité. Ce dont cette fois l'envers progressiste emprunte son nom à Deleuze : « minoritarisme ». Communautés et cultures, couleurs et pigments, religions et prêtrises, us et coutumes, sexualités disparates, intimités publiques et publicité de l'intime : tout, toutes, tous méritent d'être reconnus et protégés par la loi.

Cependant, le matérialisme démocratique admet un point d'arrêt global à sa tolérance multiforme. Un langage qui ne reconnaît pas l'universelle égalité juridique et normative des langages ne mérite pas de bénéficier de cette égalité. D'un langage qui prétend normer tous les autres et régir tous les corps, on dira qu'il est dictatorial et totalitaire. C'est alors, non de la tolérance qu'il relève, mais du

« devoir d'ingérence », légal, international, militaire s'il le faut : on fera payer aux corps leurs écarts de langage.

Ce livre déplie pas mal de science au service, on l'a deviné, d'un examen un peu sourcilieux du matérialisme démocratique, en passe de devenir l'idéologie enveloppante du siècle qui commence. Comment nommer l'idéal théorique sous lequel se fait cet examen ? Prôner l'idéalisme aristocratique tente de bons esprits. Ce fut, souvent à l'abri d'un vocabulaire communiste, la posture des surréalistes, puis de Guy Debord et de ses héritiers nihilistes : fonder la société secrète des créateurs survivants. C'est aussi le vœu spéculatif de ce qu'il y a de meilleur dans l'héritage heideggérien : garder pratiquement, dans le conciliabule des écrits où la question demeure, la possibilité d'un Retour. Toutefois, cette maintenance, par quoi on espère que ne seront pas abolis les fastes intellectuels et existentiels du passé, n'ayant aucune chance d'être effective, ne saurait convenir à la création d'un concept pour le temps qui vient. Le combat des nostalgies, souvent mené comme une guerre contre la décadence, outre que son image — déjà chez Nietzsche — est martiale et « critique », a aussi quelque chose de délicieusement amer. Mais il est toujours déjà perdu. Et s'il existe une poétique de la défaite, il n'en existe pas de philosophie. La philosophie, par essence, élabore les moyens de dire « Oui ! » aux pensées antérieurement inconnues qui hésitent à devenir les vérités qu'elles sont.

Mais si nous refusons d'opposer à « matérialisme démocratique » son contraire formel, qui est bien « idéalisme aristocratique », quel sera notre (insuffisant) nom ? Après bien des hésitations j'ai décidé de nommer l'atmosphère idéologique dans laquelle mon entreprise philosophique donne de l'air à sa plus extrême tension une *dialectique matérialiste*.

C'est vraiment faire revenir un syntagme d'entre les morts ! Mon maître Louis Althusser n'a-t-il pas été un des derniers à se servir noblement, non sans quelques réticences, il y a plus de trente ans, du syntagme « matérialisme dialectique » ? Staline, qui n'est plus ce qu'il fut, pas même au titre de criminel d'État exemplaire, carrière où, ces dernières années, Hitler l'a vaincu, Staline, qui cependant fait toujours mauvais genre, n'avait-il pas codifié, sous le titre *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, les règles les plus formalistes d'une subjectivité communiste dont nul ne sait plus d'où provenait le rayonnement paradoxal ? Que faire d'un pareil soleil

noir? Un «soleil cou coupé»? L'inversion des vocables — dialectique en tête — suffit-elle à me protéger de la mortelle accusation d'archaïsme?

Admettons que par «démocratique» (ou «occidental», c'est la même chose) il faille entendre à la fois le maintien et la dissolution de la multiplicité symbolique ou juridique dans la dualité réelle. Par exemple : la guerre froide des démocraties contre les totalitarismes, la guerre semi-chaude des pays libres contre le terrorisme, ou la guerre à la fois langagière et policière des pays civilisés contre l'archaïsme islamiste. Admettons que par «dialectique», dans le droit fil de Hegel, on comprenne que l'essence de toute différence est le tiers terme qui marque l'écart de deux autres. Alors, il est légitime de contraposer au matérialisme démocratique, cette souveraineté du Deux (corps et langages), une dialectique matérialiste, si par «dialectique matérialiste» on entend l'énoncé suivant, où le Trois supplémente la réalité du Deux :

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

On reconnaîtra ici le style de mon maître Mallarmé : rien n'a eu lieu que le lieu, excepté, à l'altitude, peut-être, une Constellation. Je rature toutefois «à l'altitude» et «peut-être». Le «il y a quelques vérités», qui fait objection à l'axiome dualiste du matérialisme démocratique — la loi protège tous les corps, disposés sous tous les langages compatibles —, est pour moi l'évidence empirique initiale. Il n'y a aucun doute concernant l'existence de vérités, lesquelles ne sont ni des corps, ni des langages, ni des combinaisons des deux. Et cette évidence est matérialiste, de ce qu'elle ne requiert aucune scission des mondes, aucun lieu intelligible, aucune «altitude». En nos mondes, tels quels, procèdent des vérités. Elles sont, ces vérités, des corps incorporels, des langages dépourvus de sens, des infinis génériques, des suppléments inconditionnés. Elles deviennent et demeurent suspendues, comme la conscience du poète, «entre le vide et l'événement pur».

On prendra garde à la syntaxe, qui disjoint l'axiome de la dialectique matérialiste de celui du matérialisme démocratique. Soit ce «sinon que» dont je soulignais le tour mallarméen. Elle induit, cette syntaxe, qu'il ne s'agit ni d'une addition (les vérités comme suppléments simples des corps et des langages), ni d'une synthèse (les vérités comme auto-révélation des corps saisis par les langages). Les vérités existent comme exceptions à ce qu'il y a. On admet donc

que «ce qu'il y a» — ce qui compose la structure des mondes — est bien un mixte de corps et de langages. Mais il n'y a pas que ce qu'il y a. Et «vérités» est le nom (philosophique) de ce qui vient ainsi en incise de la continuité du «il y a».

En un sens, la dialectique matérialiste est identique au matérialisme démocratique, et c'est bien en quoi ils sont l'un et l'autre des matérialismes, si même, nuance qu'on ne peut négliger, la première adjectivise ce que le second substantialise. Oui, il n'y a que des corps et des langages. Rien n'existe qui soit séparablement «âme», «vie», «principe spirituel», etc. Mais en un autre sens, la dialectique matérialiste, centrée sur l'exception que les vérités infligent à ce qu'il y a par l'incise d'un «il y a ce qu'il n'y a pas», est entièrement différente du matérialisme démocratique.

On trouve chez Descartes une intuition du même ordre quant au statut ontologique des vérités. On sait que Descartes nomme «substance» la forme générale de l'être en tant que réellement existant. Ce qu'il y a est substance. Toute «chose» est substance. Elle est figure et mouvement dans la substance étendue. Elle est idée dans la substance pensée. D'où l'identification commune de la doctrine de Descartes à un dualisme : le «il y a» substantiel est divisé en pensée et étendue, ce qui, chez l'homme, se décline : âme et corps.

Cependant, au paragraphe 48 des *Principes de la philosophie*, nous voyons que le dualisme substantiel est subordonné à une distinction plus fondamentale. Cette distinction est exactement celle des choses (ce qu'il y a, donc les substances, pensée ou étendue) et des vérités :

«Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée.»

Texte remarquable ! Il reconnaît le statut ontologique et logique tout à fait exceptionnel des vérités. Les vérités sont sans existence. Est-ce à dire qu'elles n'existent pas du tout ? Nullement. Elles n'ont aucune existence *substantielle*. C'est ainsi qu'il faut entendre qu'elles «ne sont rien hors de notre pensée». Au paragraphe 49, Descartes précise que ce critère désigne l'universalité formelle des vérités, et donc leur existence logique, qui n'est autre qu'une espèce d'intensité :

«Par exemple, lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons pas que cette proposition soit une

chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siège dans notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une maxime : tout de même quand on nous dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense et quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités, et non pas des choses.»

On remarquera que le ressort du cogito (l'induction de l'existence par l'acte de penser) est une vérité en ce sens. Ce qui signifie qu'une vérité est ce que la pensée persiste à présenter lors même que le régime de la chose est suspendu (par le doute). Une vérité est donc bien ce qui insiste en exception aux formes du « il y a ».

Descartes n'est pas dualiste au seul sens que donne à ce mot l'opposition qu'il trame entre les choses « intellectuelles », c'est-à-dire « des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances », et les choses « corporelles », c'est-à-dire « des corps, ou bien des propriétés qui appartiennent au corps ». Descartes est dualiste à un niveau plus essentiel, qui seul permet la machinerie démonstrative de sa philosophie, le niveau où se distinguent les choses (intellectuelles et/ou corporelles) et les vérités (dont le mode d'être est d'inexister). On notera soigneusement qu'à la différence des « choses », fussent-elles des âmes, les vérités sont immédiatement universelles et très exactement indubitables. Voyez ce passage, qui en outre lie les vérités à l'infini de leur (in)existence :

« Il y en a [des vérités] un si grand nombre de telles qu'il serait malaisé de les dénombrer ; mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les savoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles. »

Et il est vrai qu'une vérité fait exception à ce qu'il y a, de ce que, si « l'occasion » nous est donnée d'en faire rencontre, nous la reconnaissons immédiatement comme telle. On voit en quel sens Descartes pense le Trois (et non pas seulement le Deux). Son axiome propre peut en effet se dire : « Il n'y a que des choses corporelles et des choses intellectuelles (contingentes), sinon qu'il y a des vérités (éternelles). » Comme tout philosophe véritable, Descartes repère, au point de rebroussement de l'ontologie et de la logique, la nécessité de ce que pour notre part nous avons choisi d'appeler « dialectique matérialiste ».

Que le type d'être des vérités soit identifiable au-delà de l'évidence empirique de leur existence, tel fut un des enjeux principaux, en 1988, de mon livre, *L'Être et l'événement*. J'y ai établi, comme point de concentration d'une longue analytique des formes de l'être, que les vérités étaient des multiplicités génériques : nul prédicat langagier ne permet de les discerner, nulle proposition explicite de les désigner. J'y ai dit pourquoi il était légitime d'appeler « sujet » l'existence locale du processus qui déploie ces multiplicités génériques (la formule était : « Un sujet est un point de vérité »).

Il n'est pas question de revenir sur ces résultats, qui mettent à mal la parenthèse langagière, relativiste et néo-sceptique de la philosophie académique contemporaine — laquelle n'est au fond que la servante sophistiquée du matérialisme démocratique — et qui fondent l'intégrale possibilité d'une métaphysique prospective, capable d'envelopper les actions d'aujourd'hui et de se renforcer, demain, au vu de ce que ces actions produisent. Métaphysique qui est une composante de la nouvelle dialectique matérialiste.

Je tiens à souligner ici que, par des voies toutes différentes, voire opposées, celles d'une analytique vitaliste des corps indifférenciés, Deleuze s'attelait lui aussi à créer les conditions d'une métaphysique contemporaine. Et que, en ce sens, il incarnait une des orientations de la dialectique matérialiste, comme le démontre sa résistance opiniâtre aux avancées dévastatrices du matérialisme démocratique. Souvenons-nous qu'il disait que, quand le philosophe entend le mot « débat démocratique », il tourne bride et s'enfuit. C'est que sa conception intuitive du concept supposait le parcours de ses composantes à vitesse infinie. Or, cette vitesse infinie de la pensée est en effet incompatible avec le débat démocratique. De façon générale, la dialectique matérialiste oppose au principe de finitude, déductible des maximes démocratiques, l'infini réel des vérités. On peut par exemple dire :

Une vérité affirme le droit infini de ses conséquences, sans égard à ce qui les contrarie.

Cette affirmation des droits infinis de la pensée, Deleuze en était un libre et véhément porteur. Elle devait s'ouvrir un chemin contre la complicité de la tradition phénoménologique, toujours trop pieuse (Heidegger compris), et de la tradition analytique, toujours trop sceptique (Wittgenstein compris). Complicité dont le motif insistant est celui de la finitude, de la « modestie ». On n'est en effet jamais

assez modeste quand il s'agit, soit de s'exposer à la transcendance du destin de l'Être, soit de prendre conscience de ce que nos jeux de langage ne sauraient nous ouvrir un accès à l'au-delà mystique où se décide le sens de la vie.

La dialectique matérialiste n'existe qu'à creuser l'écart qui la sépare, sur sa droite, des diktats de l'authenticité, sur sa gauche, des humilités de la Critique. Si les effets conjoints des deux traditions françaises — respectivement de Brunschvicg (idéalisme mathématisant) et de Bergson (mysticisme vitaliste), l'une passant par Cavailles, Lautman, Desanti, Althusser, Lacan et moi-même, l'autre par Canguilhem, Foucault, Simondon et Deleuze — autorisent que le siècle qui s'ouvre ne soit pas dévasté par la modestie, la philosophie n'aura pas été inutile.

Produire, dans le monde tel qu'il est, des formes neuves pour accueillir l'orgueil de l'inhumain, voilà qui nous légitime. Il importe donc que par « dialectique matérialiste » nous entendions le déploiement d'une critique de toute critique. En finir, si possible, avec le Kant affadi des limites, des droits et des inconnaissables. Affirmer, avec Mao Zedong (pourquoi pas ?) : « Nous parviendrons à connaître tout ce que nous ne connaissions pas auparavant. » Affirmer, en somme, cette autre variante de l'axiome de la dialectique matérialiste :

Tout monde est capable de produire en lui-même sa vérité.

Cependant, la coupure ontologique, qu'elle soit mathématisante ou vitaliste, ne suffit pas. Il faut aussi établir que le mode d'apparaître des vérités est singulier et trame des opérations subjectives, dont la complexité n'est pas même abordée dans le traitement purement ontologique de *L'Être et l'événement*. Ce que le livre de 1988 a fait au niveau de l'être pur — déterminer le type ontologique des vérités et la forme abstraite du sujet qui les active —, le présent livre entend le faire au niveau de l'être-là, ou de l'apparaître, ou des mondes. À cet égard, *Logiques des mondes* est à *L'Être et l'événement* ce que la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel est à sa *Science de la logique*, et ce, bien que les ordres chronologiques soient inversés : une saisie immanente des données de l'être-là, un parcours local des figures du vrai et du sujet, et non une analytique déductive des formes de l'être.

Nous y sommes guidés — comme Hegel l'était dans le contexte créé par la Révolution française et les guerres napoléoniennes — par une conjoncture contemporaine qui, se croyant assurée de son fondement (le matérialisme démocratique), mène contre l'évidence des vérités un combat propagandiste de tous les instants. Combat dont nous

connaissons les ponctuations signifiantes : « modestie », « travail en équipe », « fragmentaire », « finitude », « respect de l'autre », « éthique », « expression de soi », « équilibre », « pragmatisme », « cultures »... Toutes récapitulées dans une variante anthropologique, donc restreinte, de l'axiome du matérialisme démocratique, variante qui peut se dire :

Il n'y a que des individus et des communautés.

À cet énoncé, la pensée du quatuor : être, apparaître, vérités, sujets, pensée dont ce livre achève la construction, oppose la maxime de la dialectique matérialiste :

L'universalité des vérités se soutient de formes subjectives qui ne peuvent être ni individuelles, ni communautaires.

Ou :

Pour autant qu'il l'est d'une vérité, un sujet se soustrait à toute communauté et détruit toute individuation.

2. Pour une didactique des vérités éternelles

J'ai dit que l'existence des exceptions (ou des vérités) au « il y a » simple des corps et des langages prenait pour moi la forme d'une évidence première. L'arche théorique qui organise *Logiques des mondes* examine la constitution, dans des mondes singuliers, de l'apparaître de vérités, et donc de ce qui fonde l'évidence de leur existence. On y démontre que l'apparaître des vérités est celui de corps tout à fait singuliers (les corps post-événementiels), lesquels composent la matérialité multiple où se disposent des formalismes spéciaux (les formalismes subjectifs).

Cependant, il n'est pas mauvais de tenter d'entrée de jeu un partage — encore infondé — de l'évidence, de faire comprendre pourquoi, à seulement regarder ce qui existe d'invariant dans des mondes par ailleurs disparates, on s'oppose au relativisme et au déni de toute hiérarchie des idées qu'implique le matérialisme démocratique. Il ne s'agit ici que de décrire, par la médiation de quelques exemples, l'effet suffisant des vérités telles que, une fois apparues, elles composent une méta-histoire intemporelle. Cette didactique pure vise à montrer que des positions d'exception existent, même s'il est impossible d'en déduire la nécessité et d'en expérimenter empiriquement la différence d'avec les opinions. Cette didactique, on le sait, est tout le contenu des premiers dialogues de Platon, et, par voie de conséquence, de la philosophie non critique tout entière. À partir d'une situation quelconque, on pointe, sous le nom progressivement clair

d'Idée, qu'il y a précisément autre chose que des corps et des langages. Car l'Idée n'est pas un corps au sens du donné immédiat (c'est ce qu'il faut entendre dans l'opposition entre sensible et intelligible), ni non plus un langage ou un nom (comme il est dit dans le *Cratyle* : « Nous autres philosophes, nous partons des choses et non des mots »).

Certes, je nomme « vérités » des processus réels qui, pour sous-traités qu'ils soient à l'opposition pragmatique des corps et des langages, n'en sont pas moins dans un monde. Les vérités, j'y insiste, car c'est tout le problème de ce livre, ne font pas qu'être, elles apparaissent. C'est ici et maintenant que le troisième terme aléatoire (vérités-sujets) supplémente les deux autres (multiplicités et langages). La dialectique matérialiste est une idéologie de l'immanence. Cependant, c'est à bon droit que je disais, il y a quinze ans, dans *Manifeste pour la philosophie*, que ce qui est exigé de nous est un « geste platonicien » : relever la sophistique démocratique par le repérage de tout Sujet dans le processus exceptionnel d'une vérité. On considérera les quatre exemples qui suivent comme autant d'esquisses d'un tel geste. Ils ont tous les quatre pour visée d'indiquer ce qu'est une vérité éternelle dans la variation de ses instances : la multiplicité de ses (re)créations dans des mondes distincts. Chaque exemple instruit à la fois le motif de la multiplicité des mondes (qui devient, dans le livre II, la logique transcendantale de l'être-là, ou théorie de l'objet) et celui des corps-de-vérité tels que, construits dans un monde et en portant la marque, ils se laissent identifier à distance — depuis un autre monde — comme universels, ou transmondains. Il s'agit de présenter, dans chacun des ordres où il procède, le « sinon que » des vérités et des sujets qu'elles induisent.

3. Exemple mathématique : nombres

Nous tirons notre premier exemple de l'arithmétique déductive élémentaire.

Par « nombre », nous entendons dans tout ce qui suit un nombre entier naturel (1, 2, 3, ..., n, ...). On admet que sont connues du lecteur les opérations d'addition ($n + m$) et de multiplication ($n \cdot m$) définissables sur les nombres. Nous disons alors qu'un nombre p est divisible par un nombre q s'il existe un troisième nombre n , tel que $p = n \cdot q$ (« p est égal à n fois q »). On peut aussi écrire $p/q = n$, ou $p : q = n$.

Un nombre (différent de 1) est premier s'il n'est divisible que par

lui-même et par l'unité 1. Ainsi 2, 3, 5 sont premiers, comme 17 et 19, etc., 4 (divisible par 2), 6 (divisible par 2 et par 3) ou 18 (divisible par 2, par 3, par 6 et par 9) ne le sont pas.

Un théorème arithmétique à la fois étonnant et essentiel se dit en langage contemporain : « Il existe une infinité de nombres premiers. » Si loin que vous alliez dans la suite des nombres, vous trouverez toujours une infinité de nouveaux nombres qui ne sont divisibles que par eux-mêmes et par l'unité. Ainsi le nombre 1 238 926 361 552 897 est premier, mais il y en a une infinité après lui.

Ce théorème revêt une forme contemporaine encore plus paradoxale, qui est la suivante : « Il y a autant de nombres premiers que de nombres tout court. » Nous savons en effet, depuis Cantor, comparer des ensembles infinis distincts. Il faut pour cela voir s'il existe entre ces deux ensembles une correspondance bi-univoque : à chaque élément du premier ensemble, vous faites correspondre un élément du second, de telle sorte qu'à deux éléments différents correspondent deux éléments différents et que la procédure soit exhaustive (tous les éléments du premier ensemble sont reliés à tous les éléments du second).

Supposons qu'il y ait une suite infinie de nombres premiers. Faisons correspondre au premier nombre, qui est 1, le plus petit nombre premier, qui est 2, puis au deuxième nombre, qui est 2, le plus petit nombre premier supérieur à 2, qui est 3, puis à 3 le plus petit nombre premier supérieur à 3, qui est 5, puis à 4 le nombre premier 7 et ainsi de suite :

Nombres	Nombres premiers
1	2
2	3
3	5
4	7
5	11
6	13
7	17
8	19
...	...
...	...

Nous avons à l'évidence une correspondance bi-univoque entre les nombres et les nombres premiers. Il y a donc autant de nombres premiers que de nombres tout court.

Or, un tel énoncé semble bien faire triompher le relativiste, le partisan pragmatique d'une inconciliable multiplicité des cultures. Pourquoi ? Parce que dire « il y a une infinité de nombres premiers », tout comme dire « il y a autant de nombres premiers que de nombres tout court » est pour un Grec, fût-il mathématicien, jargonner de façon entièrement inintelligible. D'abord, pour un tel Grec, il ne saurait exister d'ensemble infini, car tout ce qui est réellement pensable est fini. Il existe seulement des suites qui continuent. Ensuite, ce qui est contenu dans quelque chose est moindre que ce quelque chose. Ce qui se dit axiomatiquement (c'est l'un des principes formels explicites des *Éléments* d'Euclide) : « Le tout est plus grand que la partie. » Or, les nombres premiers font partie des nombres. Donc, il y a moins de nombres premiers que de nombres.

Il y a là, on le voit, de quoi soutenir que le relativisme anthropologique doit s'étendre à la prétendue vérité absolue des mathématiques. Comme il n'y a que des langages, on affirmera que « nombres premiers » n'a finalement pas le même sens dans le langage grec d'Euclide que dans le nôtre, puisqu'un Grec ne pourrait pas même comprendre ce qui en est dit en langage moderne. Et en effet, dans la traduction littérale que Peyrard, en 1819, a donnée des *Éléments*, l'énoncé crucial concernant la suite des nombres premiers se dit tout autrement que dans le lexique de l'infini. C'est la proposition 20 du livre 8 : « Les nombres premiers sont en plus grande quantité que toute quantité proposée de nombres premiers. »

En vérité, même les définitions de base à partir desquelles le théorème est démontré sont très différentes pour les Grecs et pour nous. Ainsi, la notion générale de divisibilité se dit en termes de partie, de grand, de petit et de mesure. Voyez la définition 5 du livre 7 des *Éléments* : « Un nombre est partie d'un nombre, le plus petit du plus grand, lorsque le plus petit mesure le plus grand. » Or, aucun de ces termes n'est réellement présent dans la définition moderne. L'anthropologie des cultures, qui est une branche très importante du matérialisme démocratique, peut ici soutenir que la continuité scientifique traverse des zones entières de pure homonymie.

Faut-il en déduire que tout est culture, y compris la mathématique ? Que l'universalité n'est qu'une fiction ? Et peut-être une fic-

tion impérialiste, voire totalitaire ? Sur le même exemple nous allons tout au contraire affirmer :

— qu'une vérité éternelle est enveloppée dans des contextes langagiers et conceptuels différents (dans ce que nous appellerons, à partir du livre II, des « mondes » différents) ;

— qu'un sujet du même type se trouve impliqué dans la procédure démonstrative, qu'elle soit grecque ou contemporaine (qu'elle appartienne au monde « mathématiques grecques » ou au monde « mathématiques après Cantor »).

Le point clef est que la vérité sous-jacente à l'infini des nombres premiers n'est pas tant cette infinité elle-même que ce qui s'y déchiffre quant à la structure des nombres : soit qu'ils sont tous composés de nombres premiers, lesquels sont comme les constituants « atomiques » — indécomposables — de la numéricité. En effet, tout nombre peut s'écrire comme produit de puissances de nombres premiers (c'est sa « décomposition en facteurs premiers »). Par exemple, le nombre 3888 est égal à $2^4 \cdot 3^6$. Mais vous pouvez appliquer cette remarque aux puissances elles-mêmes. Ainsi, $4 = 2^2$ et $6 = 2 \cdot 3$. En sorte que, finalement, on a $3888 = 2^{2^2} \cdot 3^{2 \times 3}$, écriture où n'apparaissent que des nombres premiers.

Cette considération structurale est si remarquable qu'elle a gouverné tout le développement de l'algèbre abstraite moderne (développement que nous considérerons sous un autre angle dans le livre VII). Étant donné un domaine opératoire quelconque, constitué d'« objets » sur lesquels on peut définir des opérations semblables à l'addition et à la multiplication, y trouve-t-on l'équivalent des nombres premiers ? Peut-on, de la même façon, décomposer les objets à l'aide d'objets « primitifs » ? Nous avons là l'origine (dès Gauss) de la théorie cruciale des idéaux premiers sur un anneau. Au regard de ce processus — ce dégagement des formes structurales latentes dans le manie-ment des opérations numériques —, on voit clairement qu'il y a mouvement, conquête, nouvelles idées, etc., mais on voit tout aussi clairement que l'arithmétique grecque est immanente à ce même mouvement.

Certes, faute surtout de notations numériques et littérales réellement maniables, mais aussi entravés par leur fétichisme de la finitude ontologique, les Grecs n'ont pensé qu'une partie du problème. Ils n'ont pas clairement dégagé la forme générale de la décomposition d'un nombre en facteurs premiers. Cependant, ils ont vu l'essentiel : les nombres premiers sont toujours impliqués dans la

composition multiplicative d'un nombre non premier. C'est la fameuse proposition 33 du livre 7 des *Éléments* d'Euclide : « Tout nombre composé est mesuré par quelque nombre premier. » Ce qui veut dire — dans notre symbolisme — qu'étant donné un nombre n quelconque, il existe toujours un nombre premier p qui divise n .

Il n'est pas exagéré de dire que nous avons là un « touché » de l'essence du nombre et de sa texture calculable, que le plus contemporain des énoncés arithmétiques ou algébriques enveloppe et déplie dans des contextes conceptuels et langagiers nouveaux — de nouveaux mondes —, sans jamais le « dépasser » ou l'abolir. C'est ce que nous appelons sans hésiter une vérité éternelle. Ou un exemple de ce que le Grec Archimède déclarait orgueilleusement avoir découvert, soit « des propriétés inhérentes à leur [des objets mathématiques] nature, y existant de tout temps, et cependant ignorées de ceux qui m'ont précédé ».

La deuxième partie de la déclaration d'Archimède est aussi importante que la première. Si éternelle qu'elle soit, une vérité mathématique n'en doit pas moins *apparaître* pour que son éternité soit effective. Or, le procès de cette apparition est une démonstration, laquelle suppose un sujet (mes prédécesseurs, dit Archimède, sinon moi).

Mais qu'est-ce, toute psychologie mise à part, que le sujet d'une invention démonstrative, dont résulte le dépliement d'une vérité mathématique éternelle ? C'est ce qui enchaîne un formalisme à un corps matériel (corps d'écriture dans le cas mathématique). Ce formalisme exhibe, explicite une contrainte indéfiniment subjectivable relative au corps d'écriture concerné.

Admises la définition du nombre et les définitions connexes, vous devez admettre que « tout nombre composé est mesuré par quelque nombre premier ». Admis que « tout nombre composé est mesuré par quelque nombre premier », vous devez admettre que « les nombres premiers sont en plus grande quantité que toute quantité proposée » (ou qu'il y en a une infinité).

Ce qui est remarquable, c'est que le type subjectif mathématique engagé dans la contrainte est invariant. Autrement dit : vous pouvez venir à la place où le texte mathématique grec vous contraint, sans avoir à modifier le système subjectif général des places-de-contrainte — tout comme du reste vous pouvez aimer une tragédie d'Eschyle *parce que* vous vous incorporez à celles de Claudel, évaluer l'intérêt politique du texte chinois de 81 av. J.-C., *Dispute sur le*

sel et le fer, sans cesser d'être un révolutionnaire des années soixante-dix du XX^e siècle, ou, en tant qu'amant d'aujourd'hui, par-tager les angoisses mortelles de Didon quittée par Énée.

Comment Euclide passe-t-il des définitions initiales (multiple d'un nombre, nombres premiers, etc.) à la proposition structurale majeure (tout nombre est divisible par un nombre premier) ? Par un procédé de « descente finie » qui s'accorde à la structure sous-jacente des nombres. Si n est composé, il est mesuré par un nombre p_1 différent de 1 (s'il n'était mesuré que par 1, il serait premier). On a $n = p_1 \cdot q_1$ (définition de « mesuré par »). Alors, on repose la question pour p_1 . Si p_1 est premier, nous sommes bons, car il divise (mesure) n . Sinon, on a $p_1 = p_2 \cdot q_2$, mais alors $n = p_2 \cdot q_2 \cdot q_1$, et p_2 divise n . Si p_2 est premier, on est bon. Sinon on a $p_2 = p_3 \cdot q_3$, et p_3 divise n . Si p_3 est premier, etc.

Mais on a : ... $p_4 < p_3 < p_2 < p_1$. Cette descente doit s'arrêter, car p_1 est un nombre fini. Et elle ne le peut que sur un nombre premier. Il existe donc un p_r premier, avec $n = p_r \cdot q_r \cdot p_{r-1} \cdot q_{r-1} \cdot \dots \cdot q_1$. Ce p_r premier divise n , ce qu'il fallait démontrer.

Le sujet qui instruit l'écriture et s'y trouve contraint est ici du type constructif : il s'enchaîne à un algorithme descendant, qui bute sur un point d'arrêt où s'inscrit le résultat annoncé. Ce type subjectif est tout aussi éternel que son résultat explicite, et on le retrouve dans le processus de toutes sortes de vérités non mathématiques : la situation engage une réduction progressive, jusqu'à un constituant inabsorbable par cette réduction.

Maintenant, comment Euclide passe-t-il du résultat précédent à notre énoncé inaugural concernant l'infinité des nombres premiers ? Par un procédé tout différent, celui du raisonnement apagogique ou par l'absurde, qui s'accorde cette fois à la formulation négative du résultat (s'il y a une infinité de nombres premiers, il n'y a pas une quantité finie de nombres premiers, ce qui est en substance la formulation même d'Euclide).

Supposons qu'il existe N nombres premiers, N étant un nombre entier (fini). Considérons le produit de ces N nombres premiers : $p_1 \cdot p_2 \cdot \dots \cdot p_r \cdot \dots \cdot p_N$. Appelons-le P , et considérons le nombre $P + 1$. $P + 1$ ne peut pas être premier. Car il est plus grand que tous les nombres premiers, qui, par hypothèse, sont dans le produit $p_1 \cdot p_2 \cdot \dots \cdot p_N = P$, et donc déjà tous plus petits que P , donc *a fortiori* que $P + 1$. Donc $P + 1$ est un nombre composé. Il s'ensuit qu'il est divisible par un nombre premier (par la fondamentale propriété

démontrée par « descente »). Il est donc certain qu'il existe p premier avec $(P + 1) = p \cdot q_1$. Mais tout nombre premier divise P , qui est par hypothèse le produit de tous les nombres premiers. On a donc aussi $P = p \cdot q_2$. Finalement, il vient :

$$(P + 1) - P = p \cdot q_1 - p \cdot q_2 = p(q_1 - q_2)$$

Soit :

$$1 = p(q_1 - q_2)$$

Ce qui veut dire que p divise 1, chose tout à fait impossible. Donc l'hypothèse initiale doit être rejetée : les nombres premiers ne forment pas un ensemble fini.

Cette fois, le sujet qui instruit l'évidence et s'y enchaîne est un sujet non constructif. Développant une supposition, il bute sur un point d'impossible (ici, un nombre premier doit diviser 1), qui l'oblige à nier la supposition. Cette procédure ne construit pas positivement l'infinité des nombres premiers (ou le nombre premier plus grand que la quantité donnée). Elle montre que la supposition contraire est impossible (celle d'un nombre fini de nombres premiers, celle d'un nombre premier maximal). Cette figure subjective également est éternelle : examinant la situation selon un concept déterminé, on aperçoit un point réel de cette situation qui oblige à choisir entre le maintien du concept et celui de la situation.

Il est vrai qu'alors on suppose qu'un sujet ne veut pas que la situation soit anéantie. Il lui sacrifiera son concept. C'est bien ce qui constitue un sujet de vérité : il tient qu'un concept n'est valide qu'à supporter une vérité de la situation. C'est, en ce sens, un sujet homogène à la dialectique matérialiste. Il n'est pas exclu qu'un sujet conforme au matérialisme démocratique soit nihiliste : il se préfère lui-même à toute situation. Nous verrons (livre I) qu'il lui faut abandonner toute logique productive ou fidèle à la situation et endosser soit le formalisme du sujet réactif, soit celui du sujet obscur.

En somme, rejeter le raisonnement par l'absurde est un choix idéologique aux vastes conséquences. Ce qui confirme que la mathématique, loin de n'être qu'un exercice abstrait, dont nul n'a véritablement à se soucier, est un analyseur subjectif de première importance. L'hostilité qui de plus en plus l'entoure, cette mathématique, trop éloignée, dit-on, de la « pratique » ou de la « vie concrète », n'est qu'un signe parmi bien d'autres de l'orientation nihiliste qui corrompt peu à peu tous les sujets pliés sous la règle du matérialisme

démocratique. Ce que Platon, exigeant de ses futurs gouvernants dix ans d'étude opiniâtre de la géométrie, a, le premier, fait plus qu'entrevoir. Car c'était pour lui tout un d'avoir à formuler cette exigence et d'avoir à critiquer sans merci ce qu'était devenue à Athènes la forme démocratique de l'État pendant et après l'interminable guerre contre Sparte.

4. Exemple artistique : chevaux

Considérons quatre images où les chevaux jouent un rôle prépondérant, images séparées par environ trente mille ans : d'un côté le cheval dessiné au trait blanc et le « panneau de chevaux » au trait noir, tous deux de la grotte Chauvet. De l'autre côté, deux scènes de Picasso (1929 et 1939), la première au trait gris, où deux chevaux tirent un troisième cheval mort, la seconde, où une silhouette humaine maîtrise deux chevaux, dont l'un tenu par la bride. Là encore, tout sépare ces deux temps de la représentation. Certes Picasso, qui ne pouvait s'inspirer du Maître de la grotte Chauvet, à l'époque inconnue, a donné bien des preuves de son savoir en matière d'art rupestre — voyez ses images taurines, comme les silhouettes, noires, vaguement crétoises, de 1945. Mais justement, ce savoir établit une distance réflexive immédiate avec le Maître de la grotte Chauvet, parce que la virtuosité de Picasso est clairement aussi une virtuosité dans le contrôle d'une longue histoire, laquelle inclut, sinon l'atelier-Chauvet, du moins ceux, dix ou quinze mille ans plus tard, d'Altamira ou de Lascaux. Les effets de cette distance sont tels que le relativiste peut à nouveau triompher. Il dira notamment que les chevaux de Picasso, avec leurs têtes stylisées et la géométrisation de leurs pattes, ne sont compréhensibles que comme des opérations modernes sur les chevaux « réalistes ». Les peintres classiques cherchaient le volume, la musculature, l'élan. Alors que Picasso instrumente la « naïveté » primitive — y compris les modèles préhistoriques — pour faire du cheval le signe d'une puissance cabrée décorative, quasiment arrachée à son évidence vitale. De là la combinaison contradictoire entre les têtes levées des bêtes, qui semblent chercher un secours céleste, et la puissance systématiquement alourdie de leurs croupes ou de leurs sabots. Ce sont comme d'angéliques percherons. Et ils répondent, dans leur « cabrure » aussi lente que violente, à une sorte d'appel désespéré.

Les chevaux de l'atelier-Chauvet sont au contraire des icônes de

la soumission. Images de chasseurs, sans doute : tous les chevaux baissent la tête, comme s'ils étaient captifs, et du coup, ce qui s'impose au regard c'est leur vaste front, juste en dessous de la crinière. Rien n'est plus étonnant que l'alignement (encore un effet de perspective !) des quatre têtes dans le grand panneau dit « des chevaux ». On les dirait rangées selon une hiérarchie mystérieuse, qui est celle de la taille — les têtes diminuent de la gauche vers la droite — mais aussi du coloris (du clair vers le noir), et surtout du regard : on va d'une sorte de stupeur endormie vers l'intensité fixe du plus petit. Et c'est bien cette allure exposée, soumise, intensément visible, qui est l'essentiel, et non pas, comme chez Picasso, les gestes qui racontent l'histoire d'un conflit ou d'un appel. Du reste, le cheval au trait blanc, dont nous avons la silhouette entière, a des pattes trop grêles, une croupe amaigrie. Tout au rebours de la paysannerie innocente que voit Picasso dans ces bêtes, les artistes de l'atelier-Chauvet y voient la fixation précaire, par le chasseur-artiste, d'une sauvagerie conquise, d'une beauté à la fois offerte et secrètement dominée.

Il résulte de tout cela que « cheval » n'a pas le même sens dans les deux cas. L'objectivité de l'animal ne signifie que peu de chose au regard de la complète modification du contexte, à presque trente mille ans de distance. Comment en effet comparer l'activité mimétique presque inexplicable de ces petits groupes de chasseurs, à nos yeux totalement démunis, qu'il faut imaginer s'acharnant à recouvrir d'intenses images les parois de leur grotte, à la lumière oscillante des feux ou des torches, avec l'artiste héritier d'une immense histoire explicite, célèbre entre tous, qui invente des formes, ou retravaille celles qui existent pour le plaisir de la pensée-peinture, dans un atelier où toutes les perfections de la chimie et de la technique servent son travail ? En outre, pour les uns, les animaux, dont les chevaux, sont ce au milieu de quoi ils vivent, leurs partenaires, leurs adversaires, leur nourriture. La distance n'est pas grande entre ces errants menacés qu'ils sont eux-mêmes et les bêtes qu'ils regardent, chassent, observent nuit et jour, pour aussi en tirer ces signes peints magnifiques qui transitent jusqu'à nous, intouchés par les millénaires. Alors que pour Picasso les animaux ne sont plus que les indices d'un monde paysan et pré-technique en voie de disparition (d'où leur innocence et leur appel). Ou des figures déjà prises par le spectacle, et ainsi pré-formées pour le dessin, comme dans le cas des taureaux et des chevaux de la corrida qui ont tant fasciné le peintre.

On peut donc dire que ces « chevaux » ne sont nullement les

mêmes. Le Maître de la grotte Chauvet exalte, sans doute pour consolider une difficile distance dominatrice, les formes pures d'une vie dont il fait partie. Picasso, lui, ne peut que citer ces formes, car il est désormais retiré de tout véritable accès à leur substrat vivant. S'il retrouve en apparence, pour ces citations, le style monumental des anciens chasseurs, c'est au service d'une signification opposée : nostalgie et vaine invocation, là où il y avait partage et éloge.

Nous allons cependant maintenir que c'est bien un motif invariant, une vérité éternelle, qui est en travail entre le Maître de la grotte Chauvet et Picasso. Ce motif, bien entendu, n'enveloppe pas sa propre variation, et tout ce que nous venons de dire sur le sens des chevaux reste exact : ils appartiennent à des mondes essentiellement distincts. En fait, le motif du cheval, parce que soustrait à la variation, la rend perceptible. Il explique à lui seul que nous soyons immédiatement saisis par la beauté, en quelque sorte sans appel, des œuvres de l'atelier-Chauvet, et aussi que l'analogie avec Picasso s'impose à nous, au-delà de sa dimension réflexive, au-delà du savoir qu'a celui-ci des stylisations préhistoriques. Nous pensons en même temps la multiplicité des mondes et l'invariance des vérités qui apparaissent en des points distincts de cette multiplicité.

En quoi consiste cette invariance ? Supposons que vous ayez aux animaux un rapport de pensée qui en fait des composantes stables du monde considéré : il y a le cheval, le rhinocéros, le lion... Et supposons que la diversité empirique et vitale des individus vivants soit subordonnée à cette stabilité. Alors l'animal est un paradigme intelligible, et sa représentation est la marque la plus claire qui soit de ce que c'est qu'une Idée. Car l'animal comme type (ou comme nom) est une découpe claire dans l'informe continuité de l'expérience sensible. Il combine une unité organique flagrante avec, justement, le caractère toujours reconnaissable de sa forme spécifique.

Il résulte de tout cela que peindre un animal sur la paroi d'une grotte est exactement — comme dans le mythe platonicien, mais à l'envers — s'évader de la grotte pour remonter vers la lumière de l'Idée. C'est ce que Platon feint de ne pas voir : l'image, ici, est le contraire de l'ombre. Elle atteste l'Idée dans l'invariance variée de son signe pictural. Elle est, non pas du tout la descente de l'Idée dans le sensible, mais la création sensible de l'Idée. « Ceci est un cheval », voilà ce que dit le Maître de la grotte Chauvet. Et comme il le dit en dehors de toute visibilité d'un cheval vivant, il *avère* le cheval comme ce qui existe éternellement pour la pensée.

Or, cela a des conséquences techniques tout à fait opposées à celles qu'a le désir — également profond et créateur — de présenter au regard-pensée un cheval dans le faste de sa musculature et le brillant détaillé de sa robe. La conséquence principale est en effet que, dans la représentation du cheval, tout est affaire de trait. Ce qu'il faut, c'est que le dessin inscrive la découpe intelligible, la contemplation séparée du Cheval que présentent tous les chevaux dessinés. Mais cette contemplation, qui avère le Cheval selon l'unité de l'idée, est une intuition vive. Elle n'est fixée que par la sûreté du trait, son absence de repentir. L'artiste doit, d'un seul geste, d'un seul trait, séparer le Cheval en même temps qu'il dessine un cheval. Tout comme — confirmant l'universalité de cette vérité — les dessinateurs chinois tentent, à force d'exercice, de capturer d'un seul trait de pinceau l'indiscernabilité entre ce buffle et le Buffle, entre un chat et le Sourire du Chat.

Nous ne pouvons ici qu'être en accord avec Malraux. Par exemple (dans les *Antimémoires*) :

«[...] l'art n'est pas une dépendance des peuples de l'éphémère, de leurs maisons et de leurs meubles, mais de la Vérité qu'ils ont créée tour à tour. Il ne dépend pas du tombeau, mais il dépend de l'éternel.»

L'éternelle Vérité qu'en bout de course Picasso cite avec sa virtuosité coutumière se dit simplement : l'animal est en peinture l'occasion de faire signe, par la seule sûreté du trait qui sépare, de ce qu'entre l'Idée et l'existence, entre le type et le cas, je peux créer, et donc penser, le point qui reste indiscernable. C'est pourquoi, si opposés qu'ils puissent être quant au sens de leur apparition dans des mondes picturaux sans commune mesure, les chevaux de l'atelier-Chauvet et les chevaux de Picasso sont aussi les mêmes. Voyez la prééminence du contour, voyez le singulier rapport entre le triangle des têtes et le cylindre des cous, voyez l'effort attentif pour capter ce mélange de douceur et d'absence qu'il y a dans le regard de ces bêtes : tout cet appareil formel converge vers la donation au regard-pensée de l'irréductibilité du Cheval, de sa résistance à toute dissolution dans l'informe, de sa singularité intelligible. En sorte que nous pouvons le dire avec assurance : ce à quoi le Maître de la grotte Chauvet a donné le branle, il y a trente mille ans — et peut-être, certainement, était-il l'élève d'un autre encore, que nous ignorons : il n'y a pas d'origine —, c'est bien aussi ce qui demeure, ou ce en quoi

nous demeurons, et que Picasso nous rappelle : ce n'est pas seulement au milieu des choses, ou des corps, que nous vivons et parlons. C'est dans l'emportement du Vrai, auquel il nous arrive d'être requis de participer.

Un célèbre cynique croyait faire rire aux dépens de Platon en disant : «Je vois bien des chevaux, mais je ne vois pas la Caballéité.» Dans le processus immense des créations picturales, du chasseur à la torche au millionnaire moderne, c'est bien la Caballéité que, très exactement, nous voyons.

5. Exemple politique : le révolutionnaire d'État (égalité et terreur)

Cet exemple combinera l'écart temporel (entre 80 av. J.-C. et 1975) et l'écart géographique (il vient de Chine).

Dix ans après la prise du pouvoir par les communistes chinois, dans les années 1958-59, commencent au sein du Parti d'âpres discussions sur le devenir du pays, l'économie socialiste, le passage au communisme. Discussions qui conduisent en quelques années aux tumultes de la Révolution culturelle. Il est tout à fait frappant que, dans le travail de Mao Zedong à cette époque, la critique de Staline occupe une place très importante, comme si, pour trouver une voie nouvelle, il fallait revenir sur le bilan de la collectivisation de l'URSS des années trente. Il est encore plus frappant que cet affrontement entre le Staline des années trente à cinquante et le Mao du seuil des années soixante évoque jusque dans le détail une querelle infiniment plus ancienne : celle des légistes et des conservateurs confucéens dans la Chine de l'empereur Wou, en 81 av. J.-C., querelle rapportée dans un grand classique chinois (manifestement rédigé par un confucéen), la *Dispute sur le sel et le fer*. Référence immédiatement articulée à l'histoire révolutionnaire de la Chine contemporaine, puisque, en 1973, une campagne est lancée qui vitupère conjointement Lin Piao — un potentat du Parti, animateur de la Révolution culturelle, un temps successeur désigné de Mao, probablement assassiné en 1971 — et Confucius, prenant pour ce faire appui sur les légistes, et proposant une nouvelle lecture de *Dispute sur le sel et le fer*, dont le ressort est que «Lin Piao et Confucius sont des blaireaux de la même colline.»

Cette *Dispute...* est un texte étonnant où, devant le jeune empereur Tchao, le Grand Secrétaire (légiste) endure la contestation des lettrés

(confucéens) sur tous les sujets cruciaux de la politique d'État, de la fonction des lois aux contraintes de la politique extérieure en passant par le monopole public du commerce du sel et du fer.

Nous avons aujourd'hui la possibilité de circuler entre :

— un compte rendu de réunion politique datant d'il y a plus de deux mille ans ;

— les *Problèmes économiques du socialisme en URSS*, texte où Staline, au tout début des années cinquante, confirme ses orientations de toujours ;

— deux séries de considérations de Mao sur le texte de Staline : un discours de novembre 1953 et des annotations marginales de 1959 ;

— les soubresauts de la Révolution culturelle au début des années soixante-dix.

Cette circulation traverse des différences énormes, historiques et culturelles. Nous parcourons des mondes disjoints, des apparitions incommensurables, des logiques différentes. Quoi de commun entre l'Empire chinois expérimentant sa centralisation, le Staline de l'après-guerre, et le Mao du « Grand Bond en avant », puis des gardes rouges et de la Grande Révolution culturelle prolétarienne ? Rien, sinon une sorte de matrice de la politique d'État clairement invariante, vérité publique transversale qu'on peut ainsi désigner : une gestion réellement politique de l'État soumet les lois économiques aux représentations volontaires, lutte pour l'égalité et combine, en direction des gens, la confiance et la terreur.

Cette articulation immanente de la volonté, de l'égalité, de la confiance et de la terreur, on la lit dans les propositions des légistes et dans celles de Mao. On y objecte dans les propositions des confucéens et dans celles de Staline, qui inscrivent l'inégalité dans les lois objectives du devenir. D'où résulte que cette articulation est une Idée invariante concernant le problème de l'État. Cette Idée expose la subordination de l'État à la politique (vision « révolutionnaire » au sens large). Elle combat le principe gestionnaire, qui subordonne la politique aux lois étatiques de la réalité, soit la vision passive, ou conservatrice, des décisions de l'État. Mais, plus essentiellement, on voit dans toute cette immense arche temporelle que la pensée, confrontée à la logique de la décision d'État, doit argumenter à partir des conséquences, et que, ce faisant, elle dessine une figure subjective qui se détache de la figure conservatrice. L'argument par les conséquences vaut sur chacun des quatre points dont l'invariance

structure une vision révolutionnaire de l'État (volonté, égalité, confiance, terreur). Montrons-le en ce qui concerne la volonté politique et le principe de confiance.

Les lettrés confucéens déclarent explicitement que, « si les lois et les coutumes tombent en désuétude, il faut les restaurer, [...] à quoi bon les changer ? » Contre cette subjectivité restauratrice, ou réactive, le Secrétaire (légiste) du Premier ministre affirme les conséquences matérielles positives d'une rupture idéologique :

« S'il fallait suivre aveuglément l'Antiquité sans rien changer, et perpétuer toutes les institutions de nos pères sans y apporter aucune modification, la culture n'aurait jamais pu polir l'antique rusticité et l'on en serait toujours aux chars à bancs. »

Tout de même, Mao s'élève contre l'objectivisme de Staline. Il tient que Staline « ne veut que la technique et les cadres » et ne traite que de « la connaissance des lois ». Ni il n'indique « comment se rendre maître de ces lois », ni il « ne met suffisamment en lumière l'activisme subjectif du Parti et des masses ». En vérité, Mao incrimine chez Staline une véritable dépolitisation de la volonté :

« Tout cela touche à la superstructure, c'est-à-dire à l'idéologie. Staline parle uniquement d'économie ; il n'aborde pas la politique. »

Or, cette dépolitisation doit être envisagée selon ses conséquences les plus lointaines : le passage au communisme, seule légitimation de l'autorité de l'État socialiste. Sans rupture politique, sans la volonté d'abolir « les vieilles règles et les vieux systèmes », le passage au communisme est illusoire. Comme le répète Mao, et c'est une formule clef : « S'il n'y a pas de mouvement communiste, il est impossible de passer au communisme. » Une volonté habitée par ses conséquences peut seule relever en politique l'inertie objective de l'État. En refusant le risque, Staline « n'a pas trouvé la bonne méthode et la bonne voie qui mènent du capitalisme au socialisme et du socialisme au communisme ».

En réalité, si Staline ne veut pas de « l'activisme subjectif », ou — c'est la même chose — du « mouvement communiste », c'est par défiance systématique à l'égard de la grande masse des gens du peuple, qui sont encore des paysans. Mao le répète sans relâche : dans les écrits de Staline, on « discerne une grande méfiance à l'égard des paysans ». La conception stalinienne entraîne que « l'État exerce un contrôle asphyxiant sur les paysans ». Bref : « Son erreur fondamen-

tale vient de ce qu'il [Staline] n'avait pas confiance dans la paysannerie. » Mais là encore, le principe de conséquence est ce qui autorise un jugement : sans confiance dans les paysans, le mouvement socialiste est impraticable, tout est contraint, tout est mort.

C'est que Mao fonde un rapport, avant lui inexploré, entre le futur du processus socialiste et la confiance accordée aux paysans. Parce qu'il entretient la défiance, « Staline n'aborde pas le problème sous l'angle du développement futur ». Vu du point de la politique et de ses conséquences, le développement de la propriété collective, y compris de sa capacité à produire des marchandises, n'est pas un but en soi, ou une nécessité économique. Il vise à servir la constitution d'une politique populaire, d'une réelle alliance interne au mouvement communiste, seule capable d'assurer le passage à la propriété du peuple entier :

« Le maintien de la production marchande léguée par le système de la propriété collective vise à consolider l'alliance entre les ouvriers et les paysans. »

On voit ici l'esquisse de la vérité pour le déploiement de laquelle Mao et ses partisans vont livrer, entre 1965 et 1975, leur dernier combat. Cette vérité se dit : la décision politique n'est pas contrainte par l'économie. Elle doit, comme principe subjectif et à venir, se subordonner les lois du présent. Ce principe s'appelle : « confiance dans les masses ». Or, c'est aussi ce que soutiennent les conseillers légistes de l'empereur Wou, en dépit de leurs constants appels à la loi implacable et à la répression, quoique, bien évidemment, l'enjeu de la confiance soit entièrement différent, voire opposé. Les lettrés confucéens défendent le cycle immuable de la production paysanne et s'opposent à toutes les nouveautés artisanales et commerciales. Ils soutiennent que tout va bien dès lors que « le peuple s'adonne corps et âme aux travaux agricoles ». À quoi le Grand Secrétaire oppose un vibrant éloge de la circulation commerciale, une confiance complète dans le devenir multiforme des échanges. Admirable tirade :

« Si vous quittez la capitale pour voyager par monts et par vaux dans toutes les directions, à travers les commanderies et les principautés, vous ne trouverez pas une seule grande et belle ville qui ne soit percée de part en part de larges avenues, qui ne grouille de marchands et de négociants et qui ne regorge de toutes sortes de produits. Les sages savent mettre à profit les saisons, et les hommes habiles exploiter les richesses naturelles. L'homme supérieur sait

tirer parti d'autrui ; l'homme médiocre ne sait se servir que de lui-même [...] Comment l'agriculture suffirait-elle à enrichir le pays, et pourquoi le système du champ communal aurait-il, à lui seul, le privilège de procurer au peuple ce dont il a besoin ? »

On distingue ici une corrélation singulière entre volonté et confiance, rupture et consentement. Elle constitue le noyau d'une vérité politique trans-temporelle, dont les méditations de Mao sur Staline en 1959 et les diatribes du Grand Secrétaire contre les confucéens en 81 av. J.-C. sont des instances : des formes de son apparaître dans des mondes séparés. Mais ce qui est remarquable c'est que, à ces instances, totalement distinctes ou même contraires, d'un noyau de vérité, correspond un type subjectif reconnaissable, celui du révolutionnaire d'État. Là encore, on peut lire ce type à travers les quatre termes de la corrélation générique (volonté, égalité, confiance, terreur). Montrons-le sur le couple classique égalité/terreur, dont aussi bien Robespierre ou Thomas Münzer nous proposeraient des instances discontinues.

Les conseillers légistes de l'empereur Wou sont connus pour leur apologie de la répression la plus féroce dans l'application implacable des lois :

« La loi se doit d'être implacable pour ne pas être arbitraire, inexorable pour inspirer le respect. Voilà les considérations qui ont présidé à l'élaboration du code pénal : on ne bafoue pas des lois qui marquent au fer rouge le plus léger des délits. »

À ce formalisme répressif, les lettrés confucéens opposent la classique morale de l'intention :

« Les lois criminelles doivent tenir compte avant tout des intentions. Ceux qui s'écartent de la légalité mais dont les intentions sont pures méritent d'être graciés. »

On voit apparaître ici, sur le problème des nécessités répressives, une corrélation entre formalisme et vision révolutionnaire de l'État d'un côté, morale de l'intention et vision conservatrice de l'autre. Les confucéens soumettent la politique à des prescriptions dont la valeur vient de l'ancienneté. Le souverain doit surtout « respecter les rites établis ». Les légistes désirent un activisme d'État, fût-ce au prix d'un forçage des situations. Cette opposition rôde encore dans les réactions de Mao au *Manuel d'économie politique* que les Soviétiques publient, sous Khrouchtchev, en plein « dégel » post-stalinien.

Le manuel rappelle que sous le communisme, compte tenu de l'existence de puissances extérieures hostiles, l'État subsiste. Mais il ajoute que « la nature et les formes de l'État sont alors déterminées par les caractéristiques du système communiste », ce qui revient à assigner la forme de l'État à autre chose qu'elle-même. Ce contre quoi, en bon formaliste révolutionnaire, Mao tempête :

« Par sa nature, l'État est une machine destinée à opprimer les forces hostiles. Même si à l'intérieur il n'existe plus de forces devant être opprimées, la nature oppressive de l'État ne change pas vis-à-vis des forces hostiles extérieures. Quand on parle de la forme de l'État, cela ne signifie pas autre chose qu'une armée, des prisons, des arrestations, des exécutions capitales, etc. Tant que l'impérialisme existe, en quoi la forme de l'État peut-elle être différente avec l'avènement du communisme ? »

La catégorie centrale du formalisme révolutionnaire d'État est, on le sait depuis Robespierre et Saint-Just, la terreur — que le mot soit prononcé ou non. Mais il est essentiel de comprendre que la terreur est la projection dans l'État d'une maxime subjective, qui est la maxime égalitaire. Comme Hegel l'a vu (pour en « dépasser » la dimension à ses yeux purement négative), la terreur n'est que le solde abstrait d'une considération à quoi toute révolution oblige. La situation étant celle d'un antagonisme absolu, il importe de tenir :

- que tout individu est identique à son choix politique ;
- que le non-choix est un choix (réactif) ;
- que la vie (politique) prenant la forme de la guerre civile, elle est aussi bien exposition à la mort ;
- que finalement tous les individus d'un camp politique déterminé sont substituables les uns aux autres : un vivant vient à la place d'un mort.

Nous pouvons alors comprendre comment il est possible au Grand Secrétaire légiste de combiner un autoritarisme absolu et un égalitarisme principiel. Il est vrai d'un côté — la formule ne s'oublie pas — que « la loi doit être telle qu'elle donne le sentiment de côtoyer un abîme ». Mais le but réel est d'interdire les inégalités, de mater les spéculateurs, les accapareurs et les factions. Sans terreur, le mouvement naturel des choses est la dissidence du pouvoir des riches. La subjectivité révolutionnaire d'État, étayée sur la confiance dans le mouvement réel des consciences politisées, exaltant la volonté, conjoint l'antagonisme terroriste aux conséquences de l'égalité. Comme le dit le Grand Secrétaire :

« Quand on ne contient pas l'ambition des grandes familles, il en est comme des branches qui, devenues trop lourdes, finissent par casser le tronc. Des potentats prennent le contrôle des ressources naturelles. »

Il arrive alors que le « puissant sera favorisé au détriment du petit et les richesses de l'État tomberont entre les mains des brigands ».

On se souviendra ici du cri de Robespierre à la Convention, le 9 Thermidor : « La République est perdue ! Les brigands triomphent. » C'est qu'à l'arrière-plan de ce type de terreur politique il y a le désir de l'égalité. Les légistes savent parfaitement qu'« il n'y a pas d'égalité sans redistribution des richesses ». La subjectivité révolutionnaire d'État s'identifie comme lutte implacable contre les factions issues de la richesse ou du privilège héréditaire. Mao ne tient pas un autre langage, y compris quand il s'agit des privilèges héréditaires que reconstitue le pouvoir du Parti communiste. L'action de l'État révolutionnaire vise à « éliminer, quotidiennement, les lois et les pouvoirs de la bourgeoisie ». C'est pourquoi il convient « d'envoyer les cadres à la campagne travailler dans les fermes expérimentales », car c'est « une des méthodes pour transformer le système de la hiérarchie ». Que le Parti devienne une aristocratie, et c'en est fini de la subjectivité révolutionnaire d'État :

« Les enfants de nos cadres nous donnent de grands soucis. Ils n'ont pas d'expérience de la vie et de la société. Mais ils se montrent arrogants et ils ont un complexe de supériorité très marqué. Nous devons les éduquer afin qu'ils ne s'appuient ni sur leurs parents ni sur les martyrs de la révolution, mais uniquement sur eux-mêmes. »

L'égalité, c'est que chacun soit renvoyé à son choix, non à sa position. C'est ce qui lie une vérité politique à l'instance de la décision, laquelle s'établit toujours dans des situations concrètes, point par point.

Parvenu à ce point, le lecteur peut s'imaginer qu'il fait face à une contradiction. N'ai-je pas constamment soutenu deux thèses proposées et déployées par Sylvain Lazarus, et qui sont essentielles au développement de la politique dont je suis comme lui un militant, celle de l'Organisation politique : premièrement, la thèse de la séparation entre État et politique ; deuxièmement, la thèse du caractère rare et séquentiel de la politique ? La figure du « révolutionnaire d'État » ne s'oppose-t-elle pas directement à la première de ces

thèses, et l'idée de l'éternité ou de l'invariance de cette figure, et plus généralement des vérités politiques, à la seconde ? Je consacre une longue note, qu'on trouvera dans la partie « Renseignements, commentaires et digressions », à cette interrogation. Elle établit non seulement qu'il n'y a aucune contradiction sur ce point entre Lazarus et moi, mais que les deux thèses fondamentales en question sont à la fois présupposées et sublimées dans le contexte philosophique où je les (re)traite.

Nous pouvons sans crainte conclure sur quelques caractéristiques générales des vérités de la politique, qui sont aussi bien celles des séquences historiques — et donc des mondes, ou des logiques de l'apparaître — où s'affirme la volonté radicale d'une émancipation de l'humanité tout entière.

1) Toutes ces vérités articulent quatre déterminations, la volonté (contre la nécessité économique-sociale), l'égalité (contre les hiérarchies établies, de pouvoir ou de richesse), la confiance (contre la suspicion anti-populaire ou la peur des masses), l'autorité ou la terreur (contre le libre jeu « naturel » des concurrences). Tel est le noyau générique d'une vérité politique de ce type.

2) Chaque détermination est mesurée aux conséquences de son inscription dans un monde effectif. Et ce principe de conséquence, qui seul temporalise une politique, noue entre elles les quatre déterminations. Par exemple, vouloir le réel d'une maxime égalitaire suppose un exercice formellement autoritaire de la confiance dans la capacité politique des ouvriers. C'est tout le contenu de ce qui fut un temps appelé la dictature du prolétariat. Ce mouvement n'est que l'instance « marxiste » d'un nouage réel — corporel, dirons-nous — des quatre déterminations.

3) Il existe une forme subjective adéquate aux différentes instances du noyau générique des vérités. Par exemple, la figure du révolutionnaire d'État (Robespierre, Lénine, Mao...), qui est distincte de celle du révolté de masse (Spartacus, Münzer ou Tupac Amaru).

4) La singularité des instances (le multiple des vérités) est ce par quoi elles apparaissent dans un monde historique déterminé. Elles ne le peuvent qu'autant qu'une forme subjective est « portée », dans le phénomène de ce monde, par une multiplicité matérielle organisée. C'est toute la question du corps politique : parti léniniste, Armée rouge, etc.

Devenir des conséquences, articulation générique, figure subjek-

tive identifiable, corps visible : tels sont les prédicats d'une vérité, dont l'invariance se déploie à travers les moments qui en font apparaître, dans des mondes disparates, la création fragmentée.

6. Exemple amoureux : de Virgile à Berlioz

Suivant encore une fois Platon — celui du *Banquet* après celui de *La République* — nous allons montrer que l'intensité amoureuse crée elle aussi des vérités trans-temporelles et trans-mondaines, vérités qui portent sur la puissance du Deux.

Le matérialisme démocratique, qui s'appuie constamment sur le relativisme historique, a contesté l'universalité de l'amour, renvoyant la forme des relations sexuées à des configurations culturelles entièrement distinctes. On connaît la thèse fameuse de Denis de Rougemont, qui fait de l'amour-passion une invention médiévale. On a récemment tenté de nier l'existence, dans le monde grec, d'un plaisir sexuel autonome associé à la relation homme/femme, faisant ainsi de la pédérastie l'unique paradigme en la matière. Sur ce second point, une lecture, même distraite, des effets subjectifs foudroyants sur les mâles de la grève sexuelle des épouses, imaginée par Aristophane dans *Lysistrata* ou *l'Assemblée des femmes*, permet aussitôt de conclure — s'il en était besoin ! — à l'universalité du désir et du plaisir dits « hétérosexuels ». Sur le premier, les poèmes de Sapho, les figures comme Andromaque ou Médée, l'épisode de Didon et Énée de *l'Énéide*, indiquent assez que, au-delà des formes de sa déclaration, qui en effet varient considérablement, l'amour est une expérience de vérité, comme telle toujours identifiable, quel que soit le contexte historique. On peut bien sûr trouver de ce point maintes preuves tout aussi décisives, encore plus éloignées dans l'espace ou dans le temps. Mentionnons seulement les témoignages japonais du *Dit du Genji* de Dame Murasaki, ou des mélodrames de Chikamatsu. Même l'objection selon laquelle la passion, chez les Grecs ou les Romains, n'est un attribut que des femmes, ne saurait tenir au vu de la multiplication des témoignages littéraires en sens opposé. Il n'est que de lire les descriptions, par Virgile, d'Énée « tout gémissant et l'âme ravagée par son grand amour ».

Suivons du reste Virgile, quant aux traits qui singularisent la valeur trans-temporelle d'une vérité amoureuse. Au livre IV de *l'Énéide*, le poète met en scène la première nuit d'amour de Didon et d'Énée. Nous y retrouvons d'abord tous les traits des vérités que

nous avons prélevés sur les exemples qui précèdent (mathématique, artistique, politique) :

— traces matérielles

« Le ciel de ces noces complice s'illuminait de feux. »

— rupture subjective :

« L'hiver entier, ils [Didon et Énée] se lovèrent dans les délices, oublieux de leurs royaumes, captifs dégradés de leur passion. »

— travail des conséquences :

« Ce fut le premier jour des malheurs de Didon. »

— excès sur tout langage particulier :

« De Didon la flamme dévore la douceur intime, et, silencieuse, une blessure lui corrode le cœur. Elle brûle, elle erre, traversant la ville égarée. »

— éternité latente :

DIDON : Quand la mort glacée aura disjoint mon âme, mon ombre existera en tout lieu où tu es.

ÉNÉE : Nul désaveu, reine, jamais, de ce que je te dois. Nul oubli, jamais, de Didon, tant que je me souviendrai de ma propre existence.

Mais nous trouvons aussi, dans la densité du poème, comme dans sa métamorphose prosodique et musicale qu'en invente, vingt siècles plus tard, dans *Les Troyens*, le génie de Berlioz, deux autres traits singuliers par quoi se manifeste l'invariance discontinue des vérités : leur infinité et la transfiguration en Idée de ce qu'une situation a de plus banal, de plus anonyme. Ce que j'ai nommé, dans *L'Être et l'événement*, la genericité du Vrai.

L'artifice par lequel Virgile poétise que l'amour vrai, l'amour sans mesure, est le signe de l'infini (dans le contexte antique : le signe d'une action des Immortels) est simultanément mythologique et théâtral.

Mythologique, de ce que la passion de Didon pour Énée est aussi une machination de Vénus, qui veut fixer son fils Énée à Carthage pour le protéger des complots de Junon. Ainsi nous est signifié que la scène amoureuse, réfléchie comme vérité, est toujours plus vaste qu'elle-même. Dans le poème elle épingle le Deux des amants au destin historique qu'ordonne le conflit des déesses. Cet amour déchirant est en quelque sorte encadré par l'action des Immortelles. Il n'y

perd rien de son indépendance (Didon est en voie d'être amoureuse d'Énée bien avant la venue de Cupidon, enfant et messager de Vénus), mais il y gagne une force légendaire, une aura destinale. Aura qui du reste est déjà lisible dans l'amour immédiat des mortels. La rencontre de Didon et d'Énée confronte en effet, immanentes à l'amour, deux beautés exceptionnelles. Celle d'Énée :

Debout, les épaules d'un dieu, il resplendit dans sa propre lumière. D'un souffle, sa mère [Vénus] lui fait don d'une chevelure éclatante, du pourpre éclat de la jeunesse, et d'un regard de séducteur.

Celle de Didon :

Son cheval caparaçonné de pourpre et d'or frappe le sol et fièrement ronge son frein blanchi par l'écume. La voici ! Au milieu d'un grand cortège. Elle s'enveloppe d'une chlamyde à la frange brodée. Son carquois, le nœud qui retient sa chevelure, l'agrafe de sa robe rouge sombre : tout est d'or.

Ces apparitions exhaussent le Deux de l'amour à la hauteur des Immortelles qui en prescrivent le destin. Et elles amorcent une théâtralisation, dont le but est aussi de signifier l'excès infini sur soi de l'amour comme vérité. Cette théâtralisation entoure les épisodes d'un décor travaillé, où la scène amoureuse s'inscrit comme création d'un monde. Après l'infinité divine vient l'infinité visible, ou cosmique. Cette intensité du sensible peut investir l'appareil d'un banquet offert à son hôte héroïque par celle qui déjà en est amoureuse :

« Ornementation de toutes les pièces du palais, dans tout l'éclat d'un luxe royal ! Et au centre, déploiement du banquet : tapis finement travaillés, d'un rouge inégalable ; lourds plats d'argent sur les tables ; et, dans l'or ciselés, tous les exploits de la lignée de la reine, interminable défilé de gloires et de héros remontant aux origines de cette vieille nation. »

Mais l'exposition cosmique du Deux passionnel est aussi bien la nature elle-même, scène de chasse dans les vallées (« Quand ils arrivent dans l'abrupt des montagnes, là où cessent tous les chemins... »), précédant l'orage fameux où s'enveloppe le désir assouvi des amants :

« Le ciel est envahi d'un sourd vacarme, et la pluie tombe dru, mêlée à la grêle [...] Les torrents sont en cavalcade du haut des pics. Didon et le capitaine troyen se trouvent, seul à seule, dans la même grotte... »

Il est remarquable qu'au point de cet orage le romantisme de Berlioz s'ajuste exactement à la vision virgilienne, attestant une fois encore que l'universalité des vérités se reconnaît au-delà de la radicale discontinuité de leur venue dans la logique de l'apparaître. Le duo d'amour de l'acte IV des *Troyens* est en effet précédé, comme lancé, dans l'opéra, par un long morceau symphonique, une sorte d'ouverture splendide, qui récapitule la chasse et l'orage dans un style orchestral si novateur que ses syncopes et ses pulsations à la batterie évoquent l'usage que Gershwin fait du jazz. Ainsi, la musique du XIX^e siècle, pour rejoindre la puissance des ellipses poétiques du Romain, doit-elle, éclairée par l'intuition de l'amour, préparer celle du XX^e siècle. Tant il est vrai que les vérités, au-delà de l'Histoire, tressent leurs discontinuités au fil d'un subtil alliage d'anticipations et de rétroactions. C'est bien ainsi que Berlioz s'égalé à Virgile, pour ce qui est de l'enchâssement des éclats de l'amour dans le décor cosmique qui en signifie la puissance de vérité.

Quant à la virtualité infinie de l'intensité amoureuse, Berlioz la figure, dès le livret, par une idée très forte, qui est de représenter tout amour — et singulièrement celui de Didon et d'Énée — comme métonymie de tous les autres. La musique va ainsi entrelacer le suave éloge de la Nuit — dont on sait le parti qu'en tire Wagner dans *Tristan et Isolde* — et une longue série de comparaisons entre cette nuit et d'autres nuits d'amour :

Du côté de l'extase nocturne :

Nuit d'ivresse et d'extase infinie
Blonde Phœbé, grands astres de sa cour,
Versez sur nous votre lueur bénie ;
Fleurs des cieux, souriez à l'immortel amour.

Du côté des comparaisons :

Par une telle nuit, fou d'amour et de joie
Troïlus vint attendre aux pieds des murs de Troie
La belle Cressida.

Par une telle nuit la pudique Diane
Laissa tomber enfin son voile diaphane
Aux yeux d'Endymion.

Le mixte des longues mélodies chromatiques enlacées et des vives évocations exhibe l'amour dans sa vérité excessive, dans ce qu'il dit de la puissance du Deux, au-delà de la jouissance, repliée sur soi, de chacun.

Le paradoxe de ce type de vérité est sans doute que l'amour est à la fois une infinité exceptionnelle de l'existence, que crée la césure de l'Un par l'énergie événementielle d'une rencontre, et le devenir idéal d'une émotion ordinaire, d'une saisie anonyme de cette existence. Qui n'a expérimenté qu'au comble de l'amour on est à la fois bien au-delà de soi-même, et entièrement réduit à la pure exposition anonyme de sa vie ? La puissance du Deux est de découper une existence, un corps, une banalité individuelle, directement sur le ciel des Idées. Virgile et Berlioz connaissent cette idéalisation immédiate de ce qui n'a fait qu'exister en vous, à votre mesure, et qui contrarie la théâtralisation infinie par une royauté de la vie ordinaire. N'est nullement incompatible avec la reine orgueilleuse, dorée sur son cheval d'apparat, cette femme « réduite aux larmes, encore, essayant encore les prières, courbant, encore, sous l'amour, sa fierté suppliante ». L'amour est cette synthèse disjonctive — dirait Deleuze — de l'expansion infinie et de la stagnation anonyme. Toute vérité est ontologiquement un fragment infini, mais aussi générique, du monde où elle advient. Berlioz le chante à sa façon, de l'intérieur du désespoir de l'amante, où revient le motif de la nuit :

Adieu, mon peuple, adieu ! adieu, rivage vénéré,
Toi qui jadis m'accueillit suppliante ;
Adieu, beau ciel d'Afrique, astres que j'admirai
Aux nuits d'ivresse et d'extase infinie,
Je ne vous verrai plus, ma carrière est finie.

Mais celui qui le dit le plus intensément est sans doute Thomas Mann dans *La Mort à Venise* — superbement relayé par Visconti dans le film homonyme. L'imprévisible passion d'Aschenbach pour le jeune Tadzio aboutit, au bord de la mer, à cette intuition, directe et sensible, de l'Idée :

« Séparé de la terre ferme par une étendue d'eau, séparé de ses compagnons par un caprice de fierté, il allait, vision sans attaches et parfaitement à part du reste, les cheveux au vent, là-bas, dans la mer et le vent, dressé sur l'infini brumeux. »

Cette « vision sans attaches » est ce dont l'amour illumine, par la force séparatrice du Deux, l'anonymat d'une existence, ici le regard d'Aschenbach mourant ; ce que Visconti — encore une diagonale dans les arts cette fois, plutôt que dans le temps ou les cultures — transcrit au cinéma par une sorte de lointain solaire, d'éblouissement calme, comme si Tadzio, le doigt levé, indiquait à un mourant plato-

nicien, au-dessus de la mer, et par la seule grâce de l'amour, l'horizon de son monde intelligible.

7. Traits distinctifs des vérités, traits persuasifs de la liberté

Récapitulons les propriétés au nom desquelles nous sommes fondé à dire que certaines productions, dans des mondes par ailleurs disparates, ne sont marquées par ce disparate qu'autant qu'elles y font exception. En sorte que ces vérités — c'est le nom que depuis toujours la philosophie leur réserve —, quoique leur matérialité, leurs « corps », dirons-nous, ne soient composés que d'éléments du monde, n'en exhibent pas moins un type d'universalité que ces éléments, prélevés sur la particularité mondaine, n'ont pas par eux-mêmes le pouvoir de soutenir.

1) Produite dans un temps empirique mesurable, ou compté, une vérité est pourtant éternelle, en ce que de tout autre point du temps, ou de tout autre monde particulier, il demeure intégralement intelligible qu'elle constitue une exception.

2) Quoique généralement inscrite dans une langue particulière, ou dépendante de cette langue pour ce qui est de l'isolement des objets dont elle use ou qu'elle (re)produit, une vérité est trans-langagière, de ce que la forme générale de pensée qui y donne accès est séparable de toute langue spécifiée.

3) Une vérité suppose un ensemble organiquement clos de traces matérielles, traces qui renvoient, quant à leur consistance, non aux usages empiriques d'un monde, mais à un changement frontal, qui a affecté un objet (au moins) de ce monde. Disons que la trace que suppose toute vérité est trace d'un événement.

4) À ces traces est liée une figure opératoire, que nous appelons un sujet. On peut dire qu'un sujet est une disposition opératoire des traces de l'événement et de ce qu'elles agencent dans un monde.

5) Une vérité articule et évalue ce qui la compose à partir des conséquences et non à partir d'une simple donation.

6) Une vérité induit, à partir de l'articulation des conséquences, des formes-sujets qui sont comme des instances d'une matrice d'articulation invariante.

7) Une vérité est à la fois infinie et générique. Elle est une exception radicale aussi bien qu'une élévation à l'Idée de l'existence anonyme.

Ces propriétés légitiment le « sinon que » qui fonde, contre la sophistique dominante (du matérialisme démocratique), l'espace idéologique (ou dialectique matérialiste) d'une métaphysique contemporaine.

Là où la dialectique matérialiste promeut la corrélation des vérités et des sujets, le matérialisme démocratique instruit celle de la vie et des individus. Cette opposition est aussi celle de deux conceptions de la liberté. Pour le matérialisme démocratique, la liberté est clairement définissable comme règle (négative) de ce qu'il y a. On est libre si nul langage ne vient interdire aux corps individuels qui en sont marqués de déployer leurs capacités propres. Ou encore : les langages laissent les corps actualiser leurs ressources virtuelles. C'est du reste pourquoi, dans le matérialisme démocratique, la liberté sexuelle est le paradigme de toute liberté. Elle est en effet clairement située au point d'articulation des désirs (du corps) et des législations langagières, interdictives ou stimulantes. L'individu doit se voir reconnaître le droit de « vivre sa sexualité » comme il l'entend. Les autres libertés suivront nécessairement. Et il est vrai qu'elles suivent, si l'on entend toute liberté sur le modèle qu'au point du sexe elle adopte : la non-interdiction des usages qu'un individu peut faire, en privé, du corps qui l'inscrit dans un monde.

Il se trouve cependant que, dans la dialectique matérialiste, où la liberté se définit tout autrement, ce paradigme n'est plus tenable. Il ne s'agit pas en effet du lien d'interdiction, de tolérance ou de validation que les langages entretiennent avec la virtualité des corps. Il s'agit de savoir si et comment un corps participe, à travers des langages, à l'exception d'une vérité. On peut le dire ainsi : être libre n'est pas de l'ordre de la relation (entre corps et langages), mais, directement, de l'incorporation (à une vérité). Ce qui signifie que la liberté suppose qu'apparaisse dans le monde un nouveau corps. Les formes subjectives d'incorporation rendues possibles par ce corps inédit — lui-même articulé sur une rupture, ou faisant rupture — définissent les nuances de la liberté. Par voie de conséquence, la sexualité est destituée de sa position paradigmatique — sans pour autant devenir, comme dans certaines morales religieuses, un contre-paradigme. Elle laisse la place, en tant qu'activité purement ordinaire, aux quatre grandes figures du « sinon que » que sont l'amour (qui, dès qu'il existe, se subordonne la sexualité), la politique (d'émancipation), l'art et la science.

La catégorie de vie est fondamentale dans le matérialisme démocratique, et c'est, je crois, à lui trop concéder que Deleuze, parti du projet de maintenir contre la sophistique contemporaine les chances d'une métaphysique, en vint à tolérer que la plupart de ses concepts soient comme aspirés par la *doxa* de corps, de désir, d'affect, de réseau, de multitude, de nomadisme et de jouissance où s'abîme, comme dans un spinozisme du pauvre, toute une « politique » contemporaine.

Pourquoi « vie » — et ses dépendances (« formes de vie », « vie constituante », « vie artiste », etc.) — est-il un signifiant majeur du matérialisme démocratique ? Majeur au point qu'à un niveau de pure opinion, « réussir sa vie » est sans doute le seul impératif qui soit aujourd'hui compris de tous. C'est que « vie » désigne toute corrélation empirique entre corps et langage. Et la norme de la vie est tout naturellement que la généalogie des langages soit adéquate à la puissance des corps. Au demeurant, ce que le matérialisme démocratique appelle « savoir », ou même « philosophie », est toujours un mixte entre une généalogie des formes symboliques et une théorie virtuelle (ou désirante) des corps. C'est ce mixte, systématisé par Foucault, qu'on peut nommer une anthropologie langagière, et qui est le régime pratique des savoirs sous le matérialisme démocratique.

Est-ce à dire que la dialectique matérialiste doit renoncer à tout usage du mot « vie » ? Notre idée est bien plutôt, au prix, il est vrai, d'un déplacement spectaculaire, de ramener ce mot au centre de la pensée philosophique, sous la forme d'une réponse ordonnée à la question « Qu'est-ce que vivre ? ». Mais, pour cela, il faut évidemment explorer la considérable pression rétroactive qu'exerce, sur la définition même du mot « corps », le « sinon que » des vérités. *L'enjeu le plus considérable de Logiques des mondes est certainement de produire une définition nouvelle des corps, entendons comme corps-de-vérité, ou corps subjectivables. Définition qui interdit toute capture par l'hégémonie du matérialisme démocratique.*

Alors, et alors seulement, il sera possible d'éclairer de façon conclusive une définition de la vie qui est à peu près la suivante : Vivre, c'est participer, point par point, à l'organisation d'un corps nouveau, tel que s'y dépose un formalisme subjectif fidèle.

8. Corps, apparaître, Grande Logique

La résolution du problème du corps, dont l'essence est d'être le problème de l'apparition des vérités, engage un immense détour au

sens de Platon : le détour comme mode d'appropriation pensante de la chose même. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit de faire venir à la pensée le statut de l'apparaître. Un corps n'est en effet rien d'autre que ce qui, supportant une forme subjective, confère à une vérité, dans un monde, le statut phénoménal de son objectivité.

Dans *L'Être et l'événement*, s'agissant des vérités, je n'ai traité que de la forme de leur être : les vérités sont, comme tout ce qui est, des multiplicités pures (ou sans Un) ; mais elles sont des multiplicités d'un type défini, qu'à la suite du mathématicien Paul Cohen j'ai proposé d'appeler des multiplicités génériques. Très sommairement, étant donné un monde (je parle alors de « situation »), une multiplicité générique est une partie « anonyme » de ce monde, une partie qui ne correspond à aucun prédicat explicite. Une partie générique est identique à la situation tout entière au sens suivant : les éléments de cette partie — les composantes d'une vérité — n'ont comme propriété assignable que leur être, soit leur appartenance à la situation. C'est ce qui légitime le mot « générique » : une vérité atteste dans un monde la propriété d'être de ce monde. Une vérité a pour être le genre d'être de son être.

Je ne reviens nullement sur tout cela. Mais mon problème est maintenant d'entraîner la question des vérités dans une axiomatique très différente, qui est celle de la singularité des mondes où elles apparaissent. Dans *L'Être et l'événement*, que toute donation d'être prenne la forme d'une situation n'est pas interrogé. Disons que la réalisation de l'être-en-tant-qu'être comme être-là-dans-un-monde est accordée comme si elle était une propriété de l'être lui-même. Mais cette thèse — hégélienne — n'est soutenable que si on attribue à l'être le *telos* de son apparaître. Que si, en somme, on convient qu'il est de l'essence de l'être de faire advenir les mondes où sa vérité se manifeste.

Si on abandonne tout espoir de finaliser le vrai, ou de l'incorporer à l'être comme devenir, si l'être n'est que multiplicité indifférente, alors le statut de ce qui apparaît « en vérité », le surgissement corporel (ou objectif) d'une vérité dans tel ou tel monde, relève d'une investigation séparée. Et, au cœur de cette investigation, on trouve la question de la consistance des mondes — ou évidence de l'être-là —, question dont ni l'ontologie des multiplicités ni l'examen de la forme générique des vérités ne fournissent la réponse. Ce n'est qu'en examinant les conditions générales de l'inscription d'une multiplicité dans un monde, et par conséquent en exposant au pensable la caté-

gorie même de « monde », que nous pouvons espérer savoir enfin, d'abord, ce qu'est l'effectivité de l'apparaître, ensuite, comment appréhender la singularité des exceptions phénoménales que sont, dans leur surgir et leur déploiement, les vérités auxquelles est suspendue la possibilité de vivre.

Cette exigence commande tout l'ordre de *Logiques des mondes*. Elle en prescrit aussi les équilibres. On peut dire en effet que la question dont dépend l'exception où se fonde que la dialectique matérialiste rompe avec le matérialisme démocratique est celle de l'*objectivité*. Une vérité, telle qu'un sujet en formalise le corps actif dans un monde déterminé, ne se laisse pas dissoudre dans son être générique. Il y a une irréductible insistance de son apparaître, ce qui veut aussi bien dire qu'elle prend place parmi les objets d'un monde. Mais qu'est-ce qu'un objet ? En un sens, c'est à trouver de l'objet, et donc du statut objectif de l'existence d'une vérité, une définition nouvelle, que s'emploie ce livre dans son développement le plus complexe et peut-être le plus novateur. Car je prétends refondre entièrement le concept d'objet, au regard de l'héritage empiriste (Hume) et critique (de Kant à Husserl) qui en règle aujourd'hui encore l'usage. On conçoit que cet orgueilleux projet occupe une place considérable. En même temps, si radical soit-il, et bien que sa logique complète soit travaillée dans les moindres détails, il n'est pas le vrai but. Je subordonne en effet la logique de l'apparaître, des objets et des mondes, à l'affirmation trans-mondaine des sujets fidèles d'une vérité.

Le chemin de la dialectique matérialiste organise le contraste entre la complexité du matérialisme (logique de l'apparaître ou théorie de l'objet) et l'intensité de la dialectique (incorporation vivante aux procédures de vérité).

Pour ouvrir ce chemin, je commence par supposer résolu le problème le plus difficile, la « physique » de la vie : la théorie du surgissement événementiel d'un corps ; et sous cette supposition, je décris les types subjectifs susceptibles de s'emparer de tels corps. C'est le contenu du livre I. Il s'agit là d'une méta-physique au sens strict : elle fait comme si la physique existait déjà. L'avantage est de voir en somme immédiatement les formes de « vie » (subjectives) que revendique la dialectique matérialiste, qui sont les formes d'un sujet-de-vérité (ou de son déni, ou de son occultation). Cette étude reste évidemment formelle tant que n'a pas été traité le problème des

corps, matérialité mondaine des sujets-de-vérité. Ce problème, dès lors qu'un corps subjectivable est un corps nouveau, exige qu'on sache ce que veut dire « l'apparition » d'un corps, et donc, plus généralement, qu'on élucide ce que c'est que l'apparaître, et donc l'objectivité.

Ici s'insère une thèse fondamentale, dont l'argumentaire et l'exposition détaillée occupent tout le centre de *Logiques des mondes* : de même que l'être en tant qu'être est pensé par la mathématique (ce qui est argumenté tout au long de *L'Être et l'événement*), de même l'apparaître, ou être-là-dans-un-monde, est pensé par la logique. Ou, plus exactement : « logique » et « consistance de l'apparaître » sont une seule et même chose. Ou encore : une théorie de l'objet est une théorie logique, entièrement étrangère à toute doctrine de la représentation ou du référent. De là que les livres II, III et IV sont tous sur-titrés « Grande Logique ». Ces livres explicitent entièrement ce que c'est qu'un monde, un objet de ce monde, une relation entre objets. Tout cela est corrélé à des constructions purement logiques, homogènes à la théorie des catégories, qui « absorbent » la logique au sens courant (prédicative, langagière).

Je crois pouvoir dire que, de même que *L'Être et l'événement* bouleversait l'ontologie des vérités en la mettant sous la condition de l'événement-Cantor et de la théorie mathématique du multiple, de même *Logiques des mondes* bouleverse l'articulation du transcendantal et de l'empirique en la mettant sous la condition de l'événement-Grothendieck (ou Eulenberg, ou Mac Lane, ou Lawyere...) et de la théorie logique des faisceaux. Si *Logiques des mondes* mérite le sous-titre de *L'Être et l'événement*, 2, c'est pour autant que la traversée d'un monde par une vérité, saisie d'abord dans son type d'être, s'y trouve cette fois objectivée dans son apparaître, et que son incorporation à un monde déplie le vrai dans sa consistance logique.

Il s'en faut de beaucoup toutefois que la méthode soit la même dans les deux cas. Aux méditations systématiques de *L'Être et l'événement* succède ici un entrelacs d'exemples et de calculs qui met en scène, directement, la complexité consistante des mondes. Ceux-ci, en effet, figures infiniment diversifiées de l'être-là, absorbent dans un cadre transcendantal, dont les opérations sont invariantes, l'infinie nuance des intensités qualitatives. On ne rend pleinement compte de ces nuances de l'apparaître que par la médiation d'exemples tirés de mondes variés, et de l'invariance des opérations transcendantales,

que par la confrontation entre la cohérence de ces exemples et la transparence des formes.

On tente ici une *phénoménologie calculée*. La méthode utilisée dans les exemples peut en effet s'apparenter à une phénoménologie, mais à une phénoménologie objective. Il faut entendre par là qu'on laisse venir la consistance de ce dont on parle (un opéra, un tableau, un paysage, un roman, une construction scientifique, un épisode politique...), en neutralisant, non pas du tout, comme le fait Husserl, son existence réelle, mais au contraire sa dimension intentionnelle, ou vécue. On expérimente l'équivalence entre l'apparaître et la logique par une description pure, une description sans sujet. Ce «laisser-venir» ne vise qu'à éprouver localement la résistance logique de l'être-là, et à universaliser aussitôt cette résistance dans le concept, quitte à passer ensuite tout cela au filtre de la formalisation.

L'usage des formalismes mathématiques est très différent dans *Logiques des mondes* de celui qu'on trouvait dans *L'Être et l'événement*. Cette différence est celle de l'être-en-tant-qu'être, dont le principe réel est l'inconsistance du multiple pur (ou multiple sans-Un), et de l'apparaître, ou être-là-dans-un-monde, dont le principe est de consister. On dira aussi : différence de l'onto-logie et de l'onto-logie. La mathématique de l'être comme tel consiste à forcer une consistance, de façon à ce que l'inconsistance s'expose à la pensée. La mathématique de l'apparaître consiste à déceler, sous le désordre qualitatif des mondes, la logique qui tient ensemble les différences d'existence et d'intensités. Cette fois, c'est la consistance qu'il s'agit d'exposer. Il en résulte un style de formalisation à la fois plus géométrique et plus calculateur, pris à la lisière d'une topologie des localisations et d'une algèbre des formes d'ordre. Alors que la formalisation ontologique est plus conceptuelle et axiomatique : elle examine et déplie des décisions de pensée d'une portée très générale. Disons que l'ontologie demande une compréhension plus profonde des formalismes, cependant que la Grande Logique exige un suivi plus vigilant des consécutions. Reste qu'il faut accepter la discipline des formes. Elle est condition de la vérité, pour autant que l'acceptation du vrai se détache de l'ordinaire du sens. Comme le dit Lacan, «*mathématique* par excellence», cela veut dire «transmissible hors sens». Je ne me suis pas soucié d'assurer en tout point une continuité entre les deux projets, ontologique et logique. Quelques rappels ontologiques me suffisent, et la garantie d'une homogénéité de la théorie pure du multiple. Il subsiste des problèmes de recollement,

notamment entre «procédure générique» et «conséquences intramondaines de l'existence d'un inexistant». Je les laisse pour plus tard, ou pour d'autres.

Une fois en tout cas qu'on est en possession d'une Grande Logique, d'une théorie achevée des mondes et des objets, il est possible d'examiner pour elle-même la question du changement, et singulièrement du changement radical, ou événement. Il y a là, on le verra, des modifications fort importantes de ce qui est dit sur ce point dans *L'Être et l'événement*, sans que là non plus ces différences soient longuement thématiques. Cette nouvelle théorie du changement et de ses variétés occupe le livre V.

On comprend intuitivement qu'une pratique créatrice rapporte un sujet à des figures nouées de l'expérience, en sorte qu'il y a résolution de difficultés antérieurement inaperçues. Le langage que je propose pour éclairer ainsi le processus d'une vérité est celui des *points* dans le monde : formalisant un nouveau corps, un sujet-de-vérité traite des points du monde, et une vérité procède point par point. Encore faut-il avoir une idée claire de ce que c'est qu'un point, à partir des données rigoureuses sur l'apparaître, le monde, l'objet, telles qu'elles ont été déployées dans les livres II à IV. C'est le but du livre VI.

On a alors tout ce qu'il faut pour répondre à la question initiale : «Qu'est-ce qu'un corps?», et tracer ainsi une ligne de démarcation décisive avec le matérialisme démocratique. Ce qui est fait au livre VII. La partie délicate de la construction est celle qui, après avoir articulé corps et événement, ouvre le problème des vérités en *organisant* le corps, et ce, point par point : tout, alors, se récapitule et s'éclaire. Dans l'étendue entière de l'existence des mondes — et non pas seulement dans l'action politique —, l'incorporation au Vrai est affaire d'organisation. La conclusion du présent livre traite des conséquences de son parcours (de la métaphysique subjective à la physique des corps en passant par la Grande Logique et la pensée du changement) quant à ce que la philosophie propose à l'humanité tout entière, dès lors que, en telle ou telle circonstance, il lui arrive de demander ce que c'est que vivre. Vivre, s'entend, «en Immortel».

NOTE TECHNIQUE

1. À partir du livre II, chaque mouvement de pensée est présenté de deux façons différentes : conceptuelle (ce qui veut dire sans aucun formalisme, et avec, à chaque fois, des exemples) et formelle (avec symbolismes, et, s'il le faut, schémas et calculs). Phénoménologie objective et transparence écrite.

2. À partir du livre II, les concepts sont également (re)présentés par l'étude de textes prélevés dans les œuvres de Hegel, Kant, Leibniz, Deleuze, Kierkegaard et Lacan.

3. On trouve après le livre IV, et sous le titre « Appendice général de la Grande Logique », la liste des propositions (de 0 à 11) utilisées dans les développements formels des livres de II à IV et réutilisées dans certaines démonstrations des livres V à VII.

4. Les renvois internes au texte sont codés de la façon suivante : le livre, en chiffres romains, la section en chiffres arabes, et la sous-section de même. Ainsi : II,1,7 (livre II, section 1, sous-section 7).

5. Il n'y a pas d'appels de notes. Toutefois, des informations, situées par les mêmes notations que pour les renvois internes, sont données, sous le titre « Renseignements, compléments et digressions », après la conclusion. Ceux qui se posent des questions peuvent y aller voir. Il n'est cependant pas absolument certain qu'ils trouveront la réponse.

6. À la suite de ces renseignements, on trouve un récapitulatif des « 66 énoncés de *Logiques des mondes* », puis un « Dictionnaire des concepts » et un « Dictionnaire des symboles ».

7. Un index donne la liste de tous les noms propres qui figurent dans le texte, pour autant qu'on a de bonnes raisons de penser qu'il s'agit de personnes réelles, et non fictives.

8. Une iconographie (*cahier hors texte*) est le complément indispensable de la préface (illustrations n° 1 à 4), du livre III (illustration n° 5) et du livre VI (illustration n° 6).

LIVRE I

Théorie formelle du sujet (méta-physique)

1. Introduction

La stratégie de pensée qui gouverne ce livre est la suivante : donner à voir dès le début ce qui n'est pleinement intelligible qu'à la fin. En effet, qu'est-ce qu'un sujet singulier ? C'est le porteur actif (ou corporel, ou organique) de l'outrepassement dialectique du matérialisme simple. La dialectique matérialiste dit : « Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités. » Le « sinon que » existe en tant que sujet. Autrement dit : si un corps s'avère capable de produire des effets qui excèdent le système corps-langages (et de tels effets s'appellent des vérités), on dira de ce corps qu'il est subjectivé. Insistons sur ce qu'on pourrait nommer l'induction syntaxique du sujet. Ce n'est certes pas le pronom — le « je » ou le « nous » des premières personnes — qui en est la marque. Mais bien le « excepté », le « sinon que », le « à ceci près », par quoi vient faire incise, dans le phrasé continu d'un monde, la fragile scintillation de ce qui n'a pas lieu d'être.

Ce qui n'a pas lieu d'être : à prendre aux deux sens possibles, soit ce qui, selon la loi transcendante du monde, ou de l'apparaître des étants, ne devrait pas être, et aussi ce qui se soustrait — hors lieu — à la localisation mondaine des multiplicités, au lieu de l'être : à l'être-là. Porté par un corps actif intra-mondain, un sujet en prescrit les effets, et leurs conséquences, par incision et tension de ce qui organise les lieux.

Aussi n'avais-je pas tort, il y a plus de vingt ans, dans ma *Théorie du sujet*, d'organiser la dialectique de l'espace (disons, plus sobrement, des mondes) et du horlieu (disons des sujets qu'induisent, comme forme d'un corps, les vérités). Sinon que justement je coupais droit vers la dialectique, sans tirer toutes les conséquences — de Grande Logique — du matérialisme obligé, dont je déclarais à l'époque, par une obscure conscience de sa compacité, qu'il était comme le mouton noir du troupeau des idées. Que les vérités soient

tenues d'apparaître en-corps, et encore, voilà le problème dont je ne mesurais pas l'ampleur. Il m'est maintenant clair que la pensée dialectique d'un sujet singulier suppose qu'on sache ce que c'est qu'un corps efficace, qu'un excès logique du système corps-langages, bref, qu'on maîtrise non seulement l'ontologie des vérités, mais ce qui les fait apparaître dans un monde, le style de leur déploiement, l'âpreté de leur imposition aux lois de ce qui les entoure localement, tout ce dont «sujet» récapitule l'existence, dès lors que sa syntaxe est celle de l'exception.

Comment donc entamer ici l'exposition d'une telle dialectique, puisque nous ignorons pour l'instant les premiers principes de la logique de l'apparaître, ne sachant même pas ce qu'est un monde, ce qu'est un objet, et donc encore moins ce qu'est un corps ? Eh bien, il est possible de parler d'emblée du sujet, parce que la théorie du sujet est essentiellement formelle.

Expliquons-nous.

Un sujet se présente toujours comme ce qui formalise les effets d'un corps selon une certaine logique, productive ou contre-productive. Ainsi, un parti communiste, dans les années vingt/trente, est un corps politique subjectivé qui, confronté aux situations ouvrières et populaires, produit des effets, parfois lisibles comme des avancées vers la construction d'une conscience publique révolutionnaire (comme l'engagement en soutien de la guerre anti-coloniale menée dans le Rif par Abd el-Krim), soit des effets réactifs (comme la lutte anti-gauchiste du Parti communiste français entre Mai 68 et les élections de 1974), soit des effets liquidateurs désastreux (comme les pratiques du Parti communiste allemand au début des années trente). Ou encore, une suite d'œuvres musicales, disons celles des grands Viennois entre le *Pierrot lunaire* de Schönberg (1913) et l'ultime cantate de Webern (1944), construit un corps artistique subjectivé qui, dans le contexte d'une impuissance avérée de la musique tonale, produit des effets de rupture systémique en même temps que la sédimentation d'une nouvelle sensibilité (brièveté, importance du silence, unité des paramètres, dérouté du «récit» musical, etc.). On voit alors que le sujet est ce qui impose la lisibilité d'une orientation unifiée à la multiplicité du corps. Le corps est un élément composite du monde, le sujet ce qui fixe dans le corps le secret des effets qu'il produit.

C'est pourquoi nous pouvons présenter dès le début les figures

du sujet, sans avoir les moyens de penser le devenir effectif, ou concret, d'un sujet historiquement déterminé, lequel n'est exposé à la pensée que sous la condition d'une description du corps qui le supporte. Cette présentation des figures, indifférente aux particularités corporelles, nous l'appelons : théorie formelle du sujet. Que la théorie du sujet soit *formelle* veut dire, très précisément, que «sujet» désigne un système de formes et d'opérations. Le support matériel de ce système est un corps, et la production de l'ensemble — le formalisme porté par un corps — est ou une vérité (sujet fidèle), ou un déni de vérité (sujet réactif), ou une occultation de vérité (sujet obscur).

Le but de ce livre I est d'esquisser une présentation du formalisme, en particulier de définir et de symboliser les opérations, puis de rendre raison de la typologie (sujet fidèle, sujet réactif, sujet obscur). On reporte à la suite la très difficile question des corps, qui suppose la Grande Logique en son entier (livres II à IV), la théorie du changement réel (livre V), et la théorie de la décision formelle, ou théorie des «points» transcendants (livre VI). Des corps, on supposera donc pour le moment l'existence et la nature, questions élucidées dans le livre VII au prix d'un rude labeur. De même, bien qu'un sujet ne soit en définitive que l'agent local d'une vérité, on ne fera qu'effleurer la doctrine des vérités, dont l'articulation est donnée en détail dans d'autres textes, et d'abord naturellement dans *L'Être et l'événement*. Il en résultera que c'est bien de la forme-sujet qu'il est ici question. Pour penser cette forme, il suffit d'assumer que le formalisme subjectif supporté par un corps est ce qui expose une vérité dans un monde. Toutefois, nous présenterons succinctement les *modalités* subjectives. On y croisera les trois figures subjectives et les quatre procédures de vérité (amour, science, art, politique).

Dire que du sujet il y a théorie (formelle) se prend au sens fort : du sujet, il ne peut y avoir que théorie. «Sujet» est l'index nominal d'un concept qu'il faut construire dans un champ de pensée singulier, ici la philosophie. Finalement, affirmer que du sujet il doit y avoir une théorie formelle s'oppose à trois déterminations (dominantes) du concept de sujet :

1) «Sujet» désignerait un registre de l'expérience, un schème de distribution consciente du réflexif et de l'irréflexif ; c'est la thèse qui conjoint sujet et conscience, et qui, aujourd'hui, se déploie comme phénoménologie.

2) «Sujet» serait une catégorie de la morale. Cette catégorie désignerait (tautologiquement) l'impératif, pour tout «sujet», de considérer tout autre sujet comme un sujet. Ce n'est qu'après coup, et de façon incertaine, que cette catégorie normative devient théorique. Aujourd'hui, mènent à cette conclusion toutes les variétés du néo-kantisme.

3) «Sujet» serait une fiction idéologique, un imaginaire à travers lequel les appareils de l'État désignent — Althusser disait «interpellent» — les individus.

Dans ces trois cas, il ne saurait y avoir une théorie formelle et indépendante du sujet.

Si en effet le sujet est un schème réflexif, il est donation immédiate et irrécusable, et nous avons à décrire son immédiateté dans les termes appropriés à une expérience. Or, dans une expérience, l'élément passif, ce qui vient à être antérieurement à toute construction, n'est pas susceptible de tomber sous un concept formel. Ce sont au contraire les concepts formels qui présupposent une donation passive, ordonnés qu'ils sont à l'organisation synthétique du donné.

Si maintenant le sujet est une catégorie morale, il est dans le registre de la norme, et, à ce titre, il peut bien être l'enjeu d'une forme, par exemple impérative («Respecte en tout individu le sujet humain qu'il est»), mais non pas la forme elle-même. On voit du reste clairement aujourd'hui que cette acception du sujet le rabat sur l'évidence empirique du corps vivant. Ce qu'il faut respecter, c'est le corps animal comme tel. Les formes ne sont que celles de ce respect.

Si enfin le sujet est une construction idéologique, sa forme est sans corps, pure détermination rhétorique appropriée à un commandement de l'État. On ne saurait donc parler d'un formalisme matérialiste. Et de fait, pour Althusser et ses successeurs, «sujet» est la détermination centrale des idéalismes. Au fond, dans le cas phénoménologique, le sujet est trop immédiat; il est trop corporel (ou «bio-politique») dans le cas éthique; et il est trop formel dans le cas idéologique.

Il faut bien dire que c'est à Lacan que nous devons — dans le sillage de Freud, mais aussi de Descartes — le frayage d'une théorie formelle du sujet dont l'assise soit matérialiste, et que c'est bien, on le constate, en s'opposant à la phénoménologie, à Kant et à un certain structuralisme qu'il a tenu le cap d'un tel frayage.

Le point de départ absolu est qu'une théorie du sujet ne saurait être la théorie d'un objet. C'est bien pourquoi elle n'est que théorique (sans empirie autre que métaphorique), et tendanciellement formelle. Que le sujet ne soit pas un objet n'interdit pas, mais exige, non seulement qu'il y en ait un être, mais qu'il y en ait aussi un apparaître. Cependant il ne s'agit dans ce livre I que des *formes typiques* de cette apparition. En gardant à l'esprit que, faute d'une théorie complète des corps, nous ne supposons du sujet que son acte pur : charger un corps efficace d'un formalisme approprié. Autant dire que nous ne parlons ici, sous le nom de «sujet», que des formes du formalisme.

Je situerais volontiers l'entreprise paradoxale de dire la forme de ce qui n'est que l'acte d'une forme entre deux énoncés de Pindare. D'abord, extrait de la *I^{re} Olympique* : «La rumeur des mortels outre-passe le dire vrai.» Ce qui signifie que, asservie aux vérités, la forme-sujet (la «rumeur des mortels») n'en est pas moins comme un outrepassement, un franchissement, de chaque vérité singulière en direction d'une sorte d'exposition de la puissance du Vrai. Ensuite, extrait de la *VI^e Néméenne* : «Pourtant en un point nous ressemblons, soit comme grand esprit, soit comme nature, aux Immortels.» Ce qui veut dire que, n'étant que forme, et en tant que forme — au sens de l'idée platonicienne —, le sujet est immortel. En somme, nous oscillons entre une construction restrictive (ou conditionnée) et une exposition amplifiante (ou inconditionnée). Le sujet est structure, absolument, mais le subjectif, affirmation de la structure, est plus qu'une structure. Il est une figure (ou un système de figures) qui «dit» toujours plus que les combinaisons qui le supportent. Nous appellerons *opérations* les schèmes qui fixent la structure-sujet. Il y a quatre opérations : la barre, la conséquence (ou implication), la rature (ou barre oblique) et la négation. L'apparence d'une cinquième, l'extinction, tient aux effets plutôt qu'aux actes. Nous appellerons *destinations* les schèmes qui sont liés aux figures du sujet. Il y a quatre destinations : la production, le déni, l'occultation et la résurrection. Nous supposons d'un bout à l'autre qu'il y a dans le «monde» où le sujet déplie sa forme :

— un événement, qui a laissé une trace. Nous noterons ε cette trace. La théorie de l'événement et de la trace se trouve dans le livre V, mais n'est intelligible qu'à supposer la logique tout entière (transcendantal, objet, relation), donc la totalité des livres II à IV ;

— un corps issu de l'événement, que nous noterons C. La théorie du corps occupe tout le livre VII (le dernier), lequel suppose une assez complète intelligence des livres II à VI.

On le voit, ce qui est « difficile » n'est pas le sujet, c'est le corps. La physique est toujours plus difficile que la méta-physique. Cette difficulté (à venir) n'est pour l'instant pas un obstacle. Que la théorie du sujet puisse être formelle signifie en effet que nous n'avons pas besoin de savoir d'emblée ce qu'est un corps, ni même qu'il en existe, ni non plus de connaître, avec la rigueur requise, la nature des événements. Il nous suffit de supposer qu'il y a eu dans le monde une rupture réelle, que nous appelons un événement, une trace de cette rupture, ϵ , et enfin un corps C, corrélé à ϵ (n'existant comme corps que sous la condition de la trace événementielle). La théorie formelle du sujet est alors, sous condition de ϵ et de C (trace et corps), théorie des opérations (figures) et des destinations (actes).

2. Référents et opérations du sujet fidèle

Nous avons affirmé que la théorie du sujet n'est ni descriptive (phénoménologie), ni expérimentation pratique (moralisme), ni ne relève d'une critique matérialiste (imaginaire, idéologique). Nous sommes donc acculés à dire : la théorie du sujet est axiomatique. On ne saurait la déduire, puisqu'elle est affirmation de sa propre forme. Mais on ne saurait non plus l'expérimenter. On en décide la pensée sur l'horizon d'une empirie irrécusable, que nous avons illustrée dans la préface : il y a des vérités, et il faut qu'il y ait une forme active et identifiable de leur production (mais aussi de ce qui entrave ou annule cette production). Cette forme a pour nom : *sujet*. Dire « sujet » ou dire « sujet au regard d'une vérité » est redondant. Car il n'y a de sujet que d'une vérité, à son service, au service de son déni, ou de son occultation. Et donc, « sujet » est une catégorie de la dialectique matérialiste. Le matérialisme démocratique ne connaît que des individus et des communautés, c'est-à-dire des corps passifs, mais aucunement des sujets.

Telle est la signification directement idéologique de la déconstruction post-heideggerienne, sous l'accusation de « métaphysique », de la catégorie de sujet : préparer une « démocratie » sans sujet (politique). Livrer les individus à l'organisation sérielle des identités, ou au face-à-face avec la désolation de leur jouissance. Dans la France

des années soixante, seuls Sartre (sur un mode réactif) et Lacan (sur un mode inventif) refusent de jouer un rôle dans cette pièce. L'un et l'autre se trouvent dès lors confrontés à la dialectique entre le sujet (comme structure) et la subjectivation (comme acte). Qu'est-ce que le sujet « subjective » ? Nous l'avons dit, il vient à la place du « sinon que ». Cependant, cette détermination syntaxique n'éclaire pas sa relation formelle au corps qui le supporte.

Reprenons les choses plus analytiquement.

Nous avons la trace de l'événement, et nous avons un corps. Le sujet est-il « subjectivation » d'un lien entre la physique du corps et le nom (ou la trace) de l'événement ? Par exemple : supposons qu'à la suite de la révolte d'une poignée de gladiateurs autour de Spartacus, en 73 av. J.-C., les esclaves — ou plutôt *des* esclaves, mais en grand nombre — fassent corps, au lieu d'être dispersés en troupeaux. Admettons que la trace de l'événement-révolte soit l'énoncé : « Nous, esclaves, nous voulons retourner chez nous. » La forme sujet est-elle l'opération par laquelle le « corps » nouveau des esclaves (leur armée et ses dépendances) se conjoint à la trace ?

En un sens, oui. Car cette conjonction est bien ce qui commande les stratégies, du reste fatales, de Spartacus : d'abord, chercher un passage vers le nord, une frontière de la République romaine ; ensuite, aller vers le sud pour trouver des bateaux et quitter l'Italie. Ces stratégies sont bien la forme subjective que supporte le corps sous l'énoncé « Nous, esclaves, nous voulons rentrer chez nous ». Cependant, en un autre sens, non. Car l'identité subjective qui se façonne dans et par ces mouvements militaires ne leur est pas identique ; elle passe par des opérations d'une autre nature, qui constituent la délibération, la division, la production subjectives. D'abord, les esclaves « en corps » (en armée) se meuvent dans un nouveau présent. Car ils ne sont plus esclaves. Et ainsi ils montrent (aux autres esclaves) qu'il est possible, pour un esclave, de ne plus l'être, et de ne plus l'être *au présent*. D'où la croissance, vite périlleuse, du corps. Cette institution du possible comme présent est typiquement une production subjective. Sa matérialité, ce sont les conséquences tirées jour après jour du tracé événementiel, c'est-à-dire d'un principe *indexé au possible* : « Nous, esclaves, nous voulons *et pouvons* retourner chez nous. »

Ces conséquences affectent et réorganisent le corps, par le traitement de points successifs dans la situation. Par « point », nous

entendons seulement ici ce qui confronte la situation globale à des choix singuliers, à des décisions où sont engagés le « oui » et le « non ». Faut-il réellement marcher vers le sud, ou attaquer Rome ? Affronter les légions, ou se dérober ? Inventer une nouvelle discipline, ou imiter les armées régulières ? Ces oppositions, et le traitement qui en est fait, mesurent l'efficacité des esclaves rassemblés en corps combattant, et finalement déploient le formalisme subjectif que ce corps est apte à porter. En ce sens, un sujet existe, comme localisation d'une vérité, *pour autant qu'il affirme tenir un certain nombre de points*. C'est pourquoi le traitement des points est le devenir-vrai du sujet, en même temps que le filtre des aptitudes du corps.

On appellera *présent*, et on notera π , l'ensemble des conséquences de la trace événementielle, telles que réalisées par le traitement successif des points.

Le sujet, au-delà de la conjonction entre le corps et la trace, est rapport au présent, effectif pour autant que le corps en a les aptitudes subjectives, dès qu'il dispose ou impose des *organes du présent*. Ainsi des détachements militaires spécialisés que les esclaves, dirigés par Spartacus, tentent de constituer parmi eux pour affronter la cavalerie romaine. Pour cette raison, on dit que les éléments du corps sont incorporés au présent événementiel. C'est évident si l'on considère, par exemple, un esclave qui s'échappe pour rallier les troupes de Spartacus. Ce qu'il rejoint ainsi est empiriquement une armée. Mais, subjectivement, c'est la réalisation au présent d'un possible antérieurement inconnu. En ce sens, c'est bien au présent, au nouveau présent, que l'esclave évadé s'incorpore. On voit que le corps est ici subjectivé pour autant qu'il se subordonne à la nouveauté du possible (contenu de l'énoncé « Nous, esclaves, voulons et pouvons rentrer chez nous »), ce qui est une subordination du corps à la trace, mais uniquement dans la visée d'une incorporation au présent, qui est aussi bien une production de conséquences : plus il y a d'esclaves évadés, plus le sujet-Spartacus s'amplifie et change de nature. Plus s'accroît sa capacité à traiter de multiples points.

Nous avons ici besoin de symboles pour marquer le corps, la trace, la conséquence (comme opération) et le présent (comme résultat). Nous devons aussi marquer la subordination, ou conjonction orientée, finalement essentielle. Nous avons déjà noté ε la trace, C le corps et π le présent ; nous symboliserons par \Rightarrow la conséquence et

par — (la barre) la subordination. Mais ce n'est pas tout. Puisque le corps n'est subjectivé qu'autant que, décision après décision, il traite des points, nous devons indiquer qu'un corps n'est jamais tout entier au présent. Il est divisé en une région efficace, un organe, approprié au point traité, et une vaste composante inerte, ou même négative, quant à ce point. Si, par exemple, les esclaves affrontent la cavalerie romaine, le petit détachement discipliné préparé pour cette tâche est incorporé au présent, mais le désordre général du reste, avec la multiplicité des peuples et des langues (Gaulois, Grecs, Hébreux...), la présence des femmes, la rivalité des chefs improvisés, tire l'ensemble vers la résiliation, ou l'impraticabilité, du nouveau possible. Cependant, cette multiplicité sans ordre, ce cosmopolitisme inédit et improvisé seront, dans une autre circonstance — par exemple l'organisation dans le camp d'une forme nouvelle de vie civile —, une ressource inappréciable, contrariée par l'arrogance des détachements de gladiateurs bien entraînés. C'est dire que, soumis à la généralité du principe issu de la trace, le corps n'en est pas moins toujours divisé par les points qu'il traite. Nous marquerons cette très importante caractéristique, sur laquelle Lacan a insisté à très juste titre, par la rature, la barre oblique, /, qui écrit le clivage : sous sa forme subjective, le corps est alors inscrit comme ϕ .

Nous pouvons formaliser ce que nous disions à propos de l'esclave rallié. En tant que forme subjective pure, nous avons un corps raturé (l'armée en voie de formation, mais qui demeure sans unité) subordonnée à la trace (« Nous, esclaves... »), mais seulement en vue d'une incorporation au présent, laquelle est toujours une conséquence (cette bataille risquée contre des légions neuves qu'il faut décider, ou refuser). Et ces conséquences, traitant quelques points majeurs du monde historique romain, fondent au présent une vérité nouvelle : que le sort des damnés de la terre n'est jamais une loi de la nature, et qu'il peut, fût-ce le temps de quelques combats, être révoqué.

Tout ceci se récapitule dans le mathème du sujet fidèle :

$$\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi$$

Il importe de comprendre que le sujet fidèle n'est comme tel en aucune des lettres de son mathème, mais qu'il est la formule en son

entier. Formule où un corps divisé (et nouveau) devient, sous la barre, comme l'inconscient actif d'une trace d'événement, activité qui, explorant les conséquences de ce qui est arrivé, engendre l'élargissement du présent et expose, fragment par fragment, une vérité. Un tel sujet s'accomplit dans la production des conséquences et c'est pourquoi on le dit fidèle. Fidèle à ϵ et donc à cet événement évanoui dont ϵ est la trace. L'œuvre de cette fidélité est le nouveau présent qui accueille, point par point, la nouvelle vérité. On peut aussi dire qu'il est le sujet au présent.

Fidèle, il l'est à la trace, et donc à l'événement, de ce que la division de son corps tombe sous la barre, pour qu'advienne enfin le présent où il surgira dans sa propre lumière.

3. Déduction du sujet réactif : les nouveautés réactionnaires

Considérons la grande masse des esclaves qui n'ont pas rallié Spartacus et ses armées. L'interprétation courante de leur disposition subjective est qu'ils maintiennent en eux les lois du vieux monde : tu es esclave, résigne-toi, ou cherche une issue légale (fais-toi apprécier de ton maître assez pour qu'il t'affranchisse). J'ai partagé moi-même longtemps cette conviction que ce qui résiste au nouveau est l'ancien. Mao, dans sa subtile investigation structurelle de la différence entre les contradictions antagoniques (bourgeoisie / prolétariat) et les contradictions au sein du peuple (ouvriers / paysans) accordait une place importante, dans les dernières, à « la lutte du nouveau contre l'ancien ». Composante par excellence du peuple fondamental, les esclaves n'en sont pas moins divisés par l'initiative des gladiateurs entre ceux qui s'incorporent au présent événementiel (le nouveau) et ceux qui n'y croient pas, qui résistent à son appel (l'ancien).

Mais cette vision des choses sous-estime ce que je pense qu'il faut appeler les *nouveautés réactionnaires*. Pour résister à l'appel du nouveau, encore faut-il créer des arguments de résistance ajustés à la nouveauté elle-même. De ce point de vue, toute disposition réactive est contemporaine du présent auquel elle réagit. Certes, elle refuse catégoriquement de s'y incorporer. Elle voit le corps — comme un esclave conservateur voit l'armée de Spartacus — et refuse d'en être un élément. Mais elle est prise dans un formalisme subjectif qui n'est pas, et ne peut pas être, la pure permanence de l'ancien.

Dans ma propre expérience, j'ai vu comment, à la fin des années soixante-dix, les « nouveaux philosophes », avec André Glucksmann à leur tête, ont inventé de toutes pièces un dispositif intellectuel destiné à légitimer le brutal retournement réactionnaire qui a suivi la séquence rouge initiée au milieu des années soixante, séquence dont le nom, en Chine, fut « Révolution culturelle », aux États-Unis refus de la guerre du Vietnam, et en France « Mai 68 ».

Certes, la forme générale des constructions réactives portées par les nouveaux philosophes n'avait rien de nouveau. Elle consistait à dire que la vraie contradiction politique n'oppose pas la révolution à l'ordre impérialiste, mais la démocratie à la dictature (au totalitarisme). Ce que les idéologues américains clamaient haut et fort depuis les années trente au moins. Mais l'atmosphère intellectuelle, le style des arguments, le pathétique humanitaire, l'inclusion du moralisme démocratique dans une généalogie philosophique, tout cela était contemporain du gauchisme de l'époque, tout cela était nouveau. Pour tout dire, seuls des maoïstes de la veille, comme A. Glucksmann et les « nouveaux philosophes », pouvaient peindre aux couleurs du temps ce genre de pavillon noir. Et cependant, ce coloris novateur était bien destiné à infliger à l'épisode maoïste un affaiblissement mortel, à en *éteindre* les lumières, à servir, au nom de la démocratie et des droits de l'homme, une restauration contre-révolutionnaire, un capitalisme déchaîné et, finalement, l'hégémonie brutale des États-Unis. Ce qui signifie qu'il existe non seulement des nouveautés réactionnaires, mais une forme subjective appropriée à produire les conséquences de cette nouveauté. Il n'est nullement indifférent de constater que Glucksmann, presque trente ans après l'irruption de la « nouvelle philosophie », monte en ligne pour défendre, avec une rare violence, l'invasion de l'Irak par les troupes de Bush. À sa manière, il est dévoué au présent : pour en dénier la vertu créatrice, il doit tous les jours alimenter le journalisme en sophismes nouveaux.

Il existe donc, outre le sujet fidèle, un sujet réactif. À coup sûr, il inclut un opérateur de négation, dont nous n'avons pas encore fait usage : l'esclave conservateur nie qu'un corps efficace puisse être l'inconscient matériel d'une maxime de rébellion, et les « nouveaux philosophes » nient que l'émancipation puisse passer par les avatars de la révolution communiste. C'est donc bien « non à l'événement », comme négation de sa trace, qui est l'instance dominante (au-dessus

de la barre) de la forme-sujet réactive. Si on note \neg la négation, on a quelque chose comme :

$$\frac{\neg \varepsilon}{()}$$

Mais la figure réactive ne saurait se résumer à cette négation. Elle n'est pas pure négation de la trace événementielle, puisqu'elle prétend elle aussi produire quelque chose. Et même, souvent sous couvert de modernité, produire du présent. Bien entendu, ce présent n'est pas le présent affirmatif et glorieux du sujet fidèle. Il est un présent mesuré, un présent négatif, un présent « un peu moins pire » que le passé, ne serait-ce que parce qu'il a résisté à la tentation catastrophique dont le sujet réactif déclare qu'elle est contenue dans l'événement. Nous le nommerons un *présent éteint*. Et nous utiliserons, pour le marquer, une double barre, la double barre d'extinction : =.

Par exemple, un esclave conservateur trouvera une justification de son attitude dans les minuscules améliorations que lui vaudra, en récompense de son inaction, la peur intense éprouvée par son maître au vu des premières victoires de Spartacus. Ces améliorations, qui sont de petites nouveautés, le confirmeront dans l'idée qu'il participe à la nouvelle époque, tout en évitant sagement de s'y incorporer. Il sera dans une forme sans éclat du présent. Évidemment, la terrible issue de la séquence — les milliers de rebelles crucifiés tout du long de la route qui conduit Crassus vainqueur à Rome — confirmera et amplifiera la conviction que la voie véritable des nouveautés par tous acceptables, la voie « réaliste », passe par la négation de la trace événementielle et par la répression intime de tout ce qui ressemble à la forme subjective dont le nom est Spartacus. Disons que le présent dont se réclame le sujet réactif est un présent confus, partagé qu'il est entre les conséquences désastreuses de la production subjective post-événementielle et leur contre-effet raisonnable. Entre ce qui a été fait, et ce que, d'avoir refusé toute incorporation à ce faire, on a reçu. Et quand bien même il ne s'agirait que d'une raisonnable survie, n'est-elle pas préférable à l'échec total et au supplice ? On peut donc noter π , avec la double barre d'extinction, le présent que déclare produire la subjectivité réactive.

Le mathème du sujet réactif consiste alors à inscrire ceci : quand la loi de la négation de toute trace de l'événement s'impose, la forme

du sujet fidèle passe sous la barre, et la production du présent expose sa rature :

$$\frac{\neg \varepsilon}{\varepsilon} \Rightarrow \pi$$

$$\frac{}{\phi} \Rightarrow \pi$$

On remarquera deux choses. D'abord, que le corps est tenu à la plus extrême distance de la déclaration (négative) où se fonde le sujet réactif. C'est en effet sous une double barre qu'il se tient, comme si le « Non, pas ça ! » ne devait même pas toucher à ce corps proscrit. C'est du reste bien ce qu'on imagine que la police romaine exige des esclaves conservateurs terrorisés : qu'ils affirment n'avoir aucun rapport, pas même mental, avec les troupes de Spartacus, et qu'ils le prouvent si possible par la délation et la participation aux rafles et aux tortures. La deuxième remarque, c'est que, cependant, la forme du sujet fidèle reste l'inconscient du sujet réactif. C'est elle qui est sous la barre, autorisant la production du présent éteint, du présent faible, elle aussi qui porte positivement la trace ε , sans la négation de laquelle il n'y aurait aucune venue dans l'apparaître du sujet réactif. Et en effet, sans le dire, ni souvent se le dire, l'esclave conservateur terrorisé sait bien que tout ce qui lui adviendra, y compris le présent raturé des « améliorations » auxquelles il se raccroche, est mis en branle par l'insurrection des amis de Spartacus. En ce sens, inconsciemment, il subordonne π à π . En sorte que sa propre contemporanéité lui est dictée par ce qu'il refuse et combat. Exactement comme l'indubitable contemporanéité du milicien vichyste, entre 1940 et 1944, lui était dictée, non par les nazis ou par Pétain, mais par l'existence des résistants.

Il y a un théoricien — involontaire mais tout à fait didactique — de la subjectivité réactive, qui est François Furet, historien de la Révolution française, et auteur, dans la même veine, d'un mauvais livre sur l'histoire « subjective » du communisme et des communistes (*Le Passé d'une illusion*). Tout l'effort de Furet vise à montrer que les résultats de la Révolution française étant identiques, au long cours, voire inférieurs (selon, évidemment, les critères économistes et démocratiques qui sont les siens) à ceux des pays européens qui ont évité un tel traumatisme, cette révolution est en son fond contingente et inutile. Autrement dit, Furet nie que la connexion de l'événement, de sa trace et du corps « sans-culotte » ait quelque rapport

que ce soit avec la production du présent. Il prétend que le présent π s'obtient sans ε . On aurait donc, à l'en croire, quelque chose comme :

$$\neg\varepsilon \Rightarrow \pi$$

Mais il est clair que ses « démonstrations » reposent sur deux artifices. Premièrement, la logique du résultat impose le présent faible, le présent éteint, en lieu et place du présent fort qu'induit la séquence révolutionnaire. Est-ce que, sous le nom de Vertu, Robespierre entendait uniquement le respect des contrats commerciaux ? Est-ce que, quand il parlait des institutions, Saint-Just avait en vue notre parlementarisme délabré, ou son ancêtre anglais, qu'en bon disciple de Rousseau il haïssait ? Certainement pas. Le schème sous-jacent de Furet est donc, bien entendu :

$$\neg\varepsilon \Rightarrow \varkappa$$

En outre, en tant qu'historien, et comme malgré lui, Furet sait bien que la trace événementielle ε n'a d'activité qu'autant qu'elle se soutient du corps populaire révolutionnaire et de ces organes efficaces étonnants que furent la Convention, le club des Jacobins, ou l'armée révolutionnaire. En sorte que ce qu'il entend soumettre à révision critique (ce qu'il va faire passer sous la barre, en position de subordination) est bel et bien la productivité au présent manifestée par ce corps sous l'injonction de maximes (« Vertu ou Terreur », « Le gouvernement restera révolutionnaire jusqu'à la paix »).

Enfin, nous retrouvons au complet le mathème du sujet réactif. On voit bien, dans toute cette affaire, le rôle joué par la différence entre présent actif (π) et présent éteint (\varkappa). Il est frappant que ce soit au contact de cette différence que Glucksmann, dès le début de l'entreprise réactive, bizarrement nommée « nouvelle philosophie » (mais, nous l'avons dit, nouvelle, elle l'était), ait forgé les instruments de son intervention. La thèse axiale de Glucksmann est en effet que tout vouloir du Bien conduit au désastre et que la juste ligne est toujours de résistance au Mal. On passera sur la circularité : le Mal est d'abord le totalitarisme communiste, effet d'un vouloir dévoyé du Bien. En sorte que le Bien (véritable) consiste à résister au vouloir du Bien. Cette circularité, après tout, se comprend aisément : ce qui est mal, c'est la révolution, c'est qu'un corps soit sous la juridiction affirmative d'un événement, que φ tombe sous ε . Le présent qu'engendre le rapport ε / φ est, pour Glucksmann, nécessai-

rement monstrueux. Le Bien véritable réside dans une autre production, qui refoule le premier rapport, à l'enseigne de la négation explicite de ce qui le fonde. Cette production est certes un peu pâle, un peu éteinte, et souvent ne consiste qu'en la restauration de l'état pré-révolutionnaire des choses. C'est \varkappa et non π . Peu importe, on tient là le Bien comme résistance au Mal, sous la forme pure du sujet réactif.

4. Le sujet obscur : corps plein et occultation du présent

Quel rapport peut avoir un patricien de la Rome antique aux nouvelles alarmantes qui l'assaillent concernant la révolte des esclaves ? Ou un évêque vendéen apprenant la déchéance et l'emprisonnement du roi ? Il ne saurait cette fois être question, comme dans le cas de l'esclave peureux, ou de François Furet, d'une simple subjectivité réactive, qui dénie la puissance créatrice de l'événement au profit d'un présent raturé. Il est évidemment requis de penser à une abolition du nouveau présent, considéré en son entier comme maléfique et, de droit, inexistant. C'est le présent lui-même qui tombe sous la barre, et ce, à titre d'effet d'une action souveraine, invoquée par le sujet dans ses prières, ses lamentations, ses imprécations.

On aura certainement un schème du genre :

$$\frac{(\quad)}{\pi}$$

La production n'est ni celle du présent, ni celle de sa rature, mais bien celle de la descente de ce présent dans la nuit de l'inexposition. Est-ce à dire qu'il n'y a là que retour au passé ? Encore une fois, nous devons proposer une réponse duplice. Pour part, évidemment oui. Ce que veulent patriciens et évêques est sans aucun doute la pure et simple conservation de l'ordre antérieur. En ce sens, le passé s'illumine pour eux de la nuit du présent. Mais, d'un autre côté, cette nuit doit être produite dans les conditions toutes nouvelles qu'exposent dans le monde le corps rebelle et son emblème. L'obscurité où il faut enclorre le présent nouvellement produit est machinée par un obscurantisme de type nouveau. C'est en vain, par exemple, qu'on tente d'éclairer généalogiquement l'islamisme politique contemporain, et singulièrement ses variantes ultra-réactionnaires, qui disputent aux Occidentaux les fruits de la carte pétrolière par des moyens criminels inédits. Cet islamisme politique est une instrumentation

neuve de la religion — dont il ne dérive par aucune filiation naturelle (ou « rationnelle ») — aux fins d'occulter le présent post-socialiste et d'opposer une Tradition ou une Loi pleines aux tentatives fragmentaires à travers lesquelles se réinvente l'émancipation. De ce point de vue, l'islamisme politique est absolument contemporain, tant des sujets fidèles qui produisent le présent de l'expérimentation politique, que des sujets réactifs, qui s'affairent à dénier que des ruptures soient nécessaires pour inventer une humanité digne de ce nom et vantent l'ordre établi comme porteur miraculeux d'une émancipation continue. L'islamisme politique n'est qu'un des noms subjectivés de l'obscurantisme d'aujourd'hui.

C'est pourquoi, outre la forme du sujet fidèle et celle du sujet réactif, nous devons faire droit à celle du sujet obscur.

Dans l'effroi où le mettent Spartacus et ses troupes, le patricien — et l'évêque vendéen, et le comploteur islamiste, et le fasciste des années trente — ont systématiquement recours à l'invocation d'un Corps transcendant, plein et pur, un corps anhistorique, ou anti-événementiel (Cité, Dieu, Race...), d'où procède que la trace sera niée (là, le labeur du sujet réactif est utile au sujet obscur), et, par voie de conséquence, le corps réel, le corps divisé, également supprimé. Invoqué par les prêtres (les imams, les chefs...), le Corps essentiel a le pouvoir de réduire au silence ce qui affirme l'événement, et donc d'interdire au corps réel d'exister.

Le pouvoir transcendant tente de produire un double effet, qu'on peut fictionner à la place d'un notable de Rome. Tout d'abord, dira-t-il, il est totalement faux que les esclaves veuillent et puissent retourner chez eux. Ensuite, il n'existe pas de corps légitime qui puisse porter cet énoncé faux. L'armée de Spartacus doit donc être anéantie, la Cité y veillera. Ce double anéantissement, spirituel et matériel — qui explique que tant de prêtres aient béni tant de troupes d'égorgeurs —, est, lui, exposé dans l'apparaître, au-dessus de ce qui est occulté et qui est le présent comme tel.

Si l'on note C (sans rature) le corps plein dont la transcendance couvre l'occultation du présent, nous obtenons le mathème du sujet obscur :

$$\frac{C \Rightarrow (\neg \varepsilon \Rightarrow \neg \phi)}{\pi}$$

On voit comment est ici organisé le paradoxe d'une occultation du présent elle-même au présent. Matériellement, il y a ces nouveautés radicales que sont ε et C. Mais elles sont arrachées à leur forme subjective créatrice (ε/ϕ , le sujet fidèle), et ainsi exposées dans l'apparaître à leur totale négation, propagandiste pour ε , militaire ou policière pour ϕ (dans le cas des exemples choisis). Et l'effet attendu le plus important est l'occultation de ε comme nouveauté.

Le sujet obscur en appelle certes de manière décisive à un fétiche intemporel, le sur-corps incorruptible et indivisible, Cité, Dieu ou Race. Aussi bien, le Destin pour l'amour, le Vrai sans image admissible pour l'art, la Révélation pour la science correspondent aux trois types de sujet obscur que sont la fusion possessive, l'iconoclastie et l'obscurantisme. Cependant, la visée du sujet obscur est de rendre ce fétiche contemporain du présent qu'il convient d'occulter. Par exemple, l'unique fonction du Dieu de l'islamisme comploteur est d'occulter, au sein des peuples, le présent des politiques rationnelles d'émancipation, en disloquant l'unité de leurs énoncés et de leurs corps militants. Cela pour disputer localement le pouvoir aux puissances « occidentales », sans que l'invention politique en profite. En ce sens, C n'entre en scène que pour que la négation de ϕ , souvent violente, soit l'apparaître de ce qui est occulté, le présent émancipateur π . Le fictif corps transcendant légitime que, visible, la destruction du corps événementiel assigne à l'invisible et à l'inopérant le pur présent que, point par point, tramait le sujet fidèle.

On trouvera dans la section 8 quelques développements supplémentaires sur les opérations du sujet obscur. Ce qui est capital, c'est de prendre la mesure de l'écart entre le formalisme réactif et le formalisme obscur. Si violente soit-elle, la réaction conserve la forme du sujet fidèle comme son inconscient articulé. Elle ne se propose pas d'abolir le présent, seulement de montrer que la rupture fidèle (qu'elle nomme « violence » ou « terrorisme ») est inutile pour l'engendrement d'un présent modéré, c'est-à-dire éteint (qu'elle nomme « moderne »). Aussi bien cette instance du sujet est-elle portée par des débris de corps : esclaves peureux ou déserteurs, renégats des groupes révolutionnaires, artistes d'avant-garde recyclés dans l'académisme, vieux scientifiques devenus aveugles au mouvement de leur science, amoureux asphyxiés par la routine conjugale.

Il n'en va pas de même pour le sujet obscur. Car c'est directe-

ment le présent qui est son inconscient, son trouble mortifère, cependant qu'il désarticule dans l'apparaître les données formelles de la fidélité. Le monstrueux Corps plein qu'il fictionne est le remplissement intemporel du présent aboli. En sorte que ce qui le porte se rattache directement au passé, même si le devenir du sujet obscur broie aussi ce passé au nom du sacrifice du présent : vieux soldats des guerres perdues, artistes ratés, intellectuels pervers par l'amertume, matrones desséchées, jeunes gens analphabètes et musculeux, petits commerçants ruinés par le Capital, chômeurs désespérés, couples rances, délateurs célibataires, académiciens envieux du succès de poètes, professeurs atrabilaires, xénophobes en tout genre, bandits convertis en milices, mafieux avides de décorations, prêtres féroces, maris trompés. À ce borborygme de l'existence ordinaire, le sujet obscur offre la chance d'un nouveau destin, sous le signe incompréhensible mais salvateur d'un corps absolu, qui demande seulement qu'on le serve en entretenant partout la haine de toute pensée vive, de toute langue transparente et de tout devenir incertain.

Il y a donc bien, dans la théorie du sujet, trois agencements formels distincts. Certes, le champ subjectif général est nécessairement initié par quelque sujet fidèle, afin que le travail point par point des conséquences soit visible comme pur présent ; cependant sont en général à l'œuvre, dès les premiers signes qu'il nous est fait don d'un présent, le sujet réactif et le sujet obscur, rivaux et complices pour, de ce présent, affaiblir la substance ou occulter l'apparaître.

5. Les quatre destinations subjectives

Récapitulons. Il y a trois figures du sujet : fidèle, réactif, obscur. Elles sont autant d'agencements formels de lettres, ε , C et π (la trace, le corps, le présent) et des signes $—$, /, \neg , = \Rightarrow (la barre, la rature, la négation, l'extinction et la conséquence). Ces agencements formalisent la figure, sans pour autant en désigner l'usage synthétique, puisque les opérations requises, par exemple la négation ou l'implication, sont incluses dans cette formalisation.

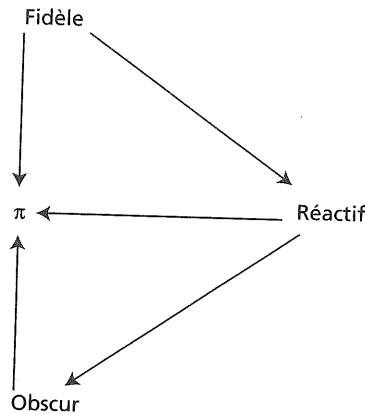
Nous avons cependant pu voir que l'enjeu actif d'une figure du sujet est le présent comme tel. Le sujet fidèle en organise la *production*, le sujet réactif, le *déni* (sous les espèces de sa rature), et le sujet obscur, l'*occultation* (le passage sous la barre). Nous appelons *destination* d'une figure subjective cette opération synthétique, où le sujet

s'avère contemporain du présent événementiel, sans avoir nécessairement à s'y incorporer.

Faut-il donc conclure que par «sujet» on entendra, sous condition d'une trace et d'un corps, ce qui est destiné à produire un présent, ou à le dénier, ou à l'occulter ? Oui, sans doute, sinon qu'une destination surnuméraire est en jeu, si l'on examine non plus chaque figure séparément, mais la complexité du champ subjectif, dans sa scansion historique. Il s'agit de la *résurrection* (d'une vérité), à laquelle il faut maintenant introduire.

Remarquons pour commencer que la contemporanéité d'une figure de type réactif ou de type obscur est suspendue à une production minimale de présent par une figure fidèle. D'un point de vue subjectif, ce n'est pas parce qu'il y a la réaction qu'il y a la révolution, c'est parce qu'il y a la révolution qu'il y a la réaction. On élimine ainsi du champ subjectif vivant toute la tradition «de gauche», qui croit que la politique progressiste «lutte contre l'oppression». Mais aussi, par exemple, une certaine tradition moderniste, qui croit que l'art a pour critère la «subversion» des formes établies, pour ne rien dire de ceux qui pensent articuler la vérité amoureuse au phantasme d'une émancipation sexuelle (contre les «tabous», le patriarcat, etc.). Disons que les destinations procèdent dans un certain ordre (en fait : production — déni — occultation), pour des raisons tout à fait claires dans le formalisme : le déni du présent en suppose la production, et son occultation suppose une formule du déni.

Par exemple : il n'y a eu les «nouveaux philosophes», qui niaient le présent du communisme (en son sens idéal) et prêchaient la résignation au capitalo-parlementarisme, que parce qu'il y avait eu, entre 1966 et 1976, l'activisme révolutionnaire de toute une génération. Et il n'y a l'occultation de tout devenir réel par le gouvernement américain ou par les «islamistes» (deux faces, ou deux noms, du même Dieu obscur) que sur un terrain préparé par le déni du communisme politique. Formellement, pour avoir $\neg\varepsilon$, il faut avoir ε , pour avoir π , il est utile d'avoir π , pour inscrire $C \Rightarrow (\neg\varepsilon \Rightarrow \neg\phi)$, on doit requérir ϕ , et ainsi de suite. On pourrait donc croire que le schéma des destinations figurales est le suivant :



Si ce schéma est incomplet, c'est que l'excès formel nous fait oublier de quoi le présent est le présent : d'une vérité, dont le sujet agence l'exposition dans l'apparaître, ou dont il est la forme logique active, mais qui, elle, demeure ensuite dans la matérialité multiforme où elle se construit comme partie générique d'un monde. Or, un fragment de vérité enkysté sous la barre par la machinerie obscure peut en être extrait à tout moment.

Nul doute que la révolte de Spartacus soit l'événement d'où procède pour le monde antique, au présent, une maxime d'émancipation (l'esclave veut et peut décider d'être libre de retourner chez lui). Nul doute aussi que, affaibli par le déni de trop d'esclaves craintifs (sujet réactif) et finalement anéanti au nom des règles transcendantes de la Cité (l'esclavage en est un état naturel), ce présent ne tombe, auprès des masses d'esclaves, dans un oubli pratique de plusieurs siècles. Est-ce à dire qu'il a disparu pour toujours, et qu'ainsi une vérité, si éternelle qu'elle puisse être, peut, créée dans l'histoire, retourner au néant ? Il n'en va pas ainsi. Songeons à la première révolte victorieuse d'esclaves, celle qu'a dirigée l'étonnant Toussaint-Louverture dans la partie occidentale de Saint-Domingue (partie aujourd'hui appelée Haïti). Celle qui a rendu réel le principe de l'abolition de l'esclavage, conféré aux Noirs le statut de citoyens, et, dans l'enthousiasmant contexte de la Révolution française, créé le premier État dirigé par d'anciens esclaves noirs. En somme, la révolution qui libère entièrement les esclaves noirs de Saint-Domingue constitue un nouveau présent pour la maxime d'émancipation qui anime les compagnons de Spartacus : « Les esclaves veulent et peuvent, par leur

propre mouvement, décider d'être libres. » Et cette fois, les propriétaires blancs ne pourront rétablir leur pouvoir.

Or, que se passe-t-il le 1^{er} avril 1796, quand le gouverneur Laveaux, un énergique partisan de l'émancipation des esclaves, rassemble le peuple du Cap ainsi que l'armée des insurgés noirs, pour solder les manœuvres contre-révolutionnaires de certains mulâtres, largement soutenues et financées par les Anglais ? Laveaux fait venir auprès de lui Toussaint-Louverture, il le nomme « adjoint du gouverneur », et enfin, et surtout, il l'appelle le « Spartacus noir ». Les dirigeants révolutionnaires français étaient des hommes nourris d'histoire grecque et romaine. Laveaux comme les autres. Comme aussi Sonthonax, grand ami lui aussi de Toussaint-Louverture. Certes, en janvier 1794, la Convention, lors d'une séance mémorable, avait décrété que l'esclavage était aboli dans tous les territoires sur lesquels elle avait juridiction. Et qu'en conséquence tous les hommes domiciliés dans les colonies, sans distinction de couleur, étaient des citoyens, et jouissaient de tous les droits garantis par la Constitution. Mais Laveaux et Sonthonax, face à une situation violente et complexe, où les puissances étrangères intervenaient militairement, avaient pris bien des mois avant, n'en répondant que devant eux-mêmes, la décision de déclarer sur place l'abolition de l'esclavage. Et c'est dans ce contexte qu'ils saluaient le « Spartacus noir », dirigeant révolutionnaire des esclaves en voie de libération, et futur fondateur d'un État libre.

Un bon siècle plus tard, quand les insurgés communistes de Berlin, en 1919, sous la direction de Karl Liebknecht et de Rosa Luxemburg, brandissent le nom de « Spartakus » et se nomment eux-mêmes « spartakistes », ils font eux aussi que l'« oubli » (ou l'échec) de l'insurrection des esclaves soit oublié, que la maxime soit restituée, jusqu'au point où l'assassinat sordide des deux dirigeants par les troupes de choc du « socialiste » Noske — coups de crosse et corps jetés dans le canal — fait écho aux milliers de crucifiés des routes romaines.

On verra pour preuve de cette réappropriation, dans les décennies qui suivent, le déni du sens affirmatif de la révolte dans le portrait subtilement réactif qu'Arthur Koestler fait de Spartacus. On sait en effet que Koestler, sorte de Glucksmann des années quarante, un certain génie en plus, après avoir été un agent stalinien pendant la guerre d'Espagne, projette dans ses romans son retournement intime et devient le spécialiste littéraire de l'anti-communisme. Le premier de ces romans de la renégation, *The Gladiators* (1939), traduit en fran-

çais en 1945 sous le titre *Spartacus*, nous montre un chef des esclaves situé quelque part entre Lénine et Staline. Il est en effet contraint, pour établir un ordre acceptable dans son propre camp, une sorte de cité utopique dont il est le dirigeant tourmenté, d'utiliser les méthodes des Romains, et, finalement, de faire crucifier en public des esclaves dissidents. À quoi répond, dans les années cinquante, l'admirable livre affirmatif d'Howard Fast, *Spartacus*, relancé par le film qu'en a tiré Stanley Kubrick, où Kirk Douglas incarne le héros dans une version humaniste touchante.

On voit que la vérité politique, portée fragmentairement par Spartacus, interminablement occultée par le triomphe sanglant de Crassus et de Pompée, est ici tirée de sous la barre pour être ré-exposée dans l'apparaître des convictions communistes modernes et de leur déni. Comme elle l'avait été à Saint-Domingue dans l'exaltation mondiale provoquée par la mise au travail, pendant la Révolution française, de principes universels égalitaires. C'est dire qu'avec la vérité dont il est le corrélat (« L'esclavage n'est pas naturel »), le sujet dont le nom est « Spartacus » transite de monde en monde à travers les siècles. Spartacus antique, Spartacus noir, Spartacus rouge.

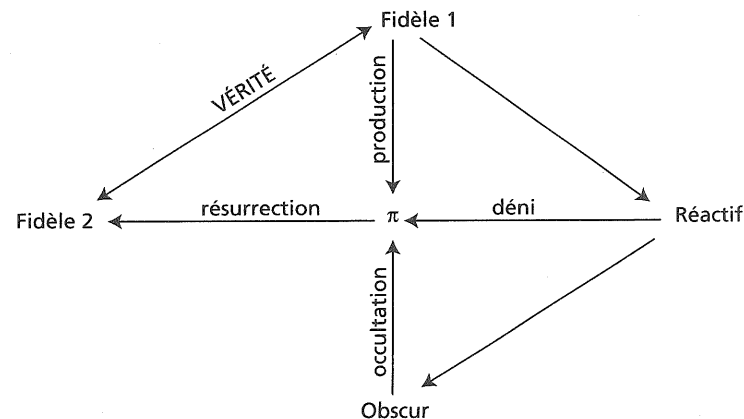
On appellera *résurrection* cette destination, qui réactive un sujet dans une autre logique de son apparaître-en-vérité. Bien entendu, une résurrection suppose un nouveau monde, qui prodigue le contexte d'un nouvel événement, d'une nouvelle trace, d'un nouveau corps, bref, d'une procédure de vérité à laquelle le fragment occulté se réor-donne, après avoir été extrait de son occultation.

Un autre exemple frappant est celui des prodigieuses découvertes mathématiques d'Archimède. De l'intérieur de la discipline géométrique, et dans des écrits formellement impeccables, Archimède anticipe le calcul différentiel et intégral. Il est à peu près certain qu'en Occident (l'histoire arabe de la question est beaucoup plus complexe), en particulier parce que soumis durant toute la période scolastique à l'obscur hostilité d'Aristote au « mathématisme » platonicien, ces écrits (du III^e siècle av. J.-C., rappelons-le) devinrent illisibles, illisibles en un sens précis : inaccordés à tous les formalismes subjectifs, et donc impossibles à articuler au présent. Or, au XVI^e et au XVII^e siècle, la lecture d'Archimède illumine la relance des mathématiques, puis de la physique. Il n'est pas exagéré de dire que, croisés à la reconstitution d'un platonisme essentiel, par exemple celui de Galilée (« Le monde est écrit en langage mathématique »), les écrits

d'Archimède ont servi à eux seuls de maîtres à plusieurs générations de savants. Cet écart de presque vingt siècles donne à penser et consone avec ce que je disais dans la préface de ce livre : toute vérité est éternelle, d'aucune vérité on ne peut dire, sous le prétexte que son monde historique s'est disloqué, qu'elle est à jamais perdue. Ce qui suspend les conséquences d'une vérité ne peut être seulement le changement des règles de l'apparaître. Il y faut un acte, de déni ou d'occultation. Et cet acte est toujours captif d'une figure subjective. Mais ce qu'un acte a fait dans un monde, ce qu'une figure subjective a machiné, cela peut être défait dans un autre monde par un autre acte qu'articule une autre figure. La production galiléenne en physique, la production de Pascal ou de Fermat en mathématiques inscrivent dans le corps textuel qui porte la trace du nouveau toute une réactivation, toute une mise au présent de cet Archimède dénié et occulté, dont n'existaient plus, objets inaltérables, que des grimoires opaques. Nous dirons donc que tout sujet fidèle peut aussi réincorporer au présent événementiel le fragment de vérité dont l'ancien présent était passé sous la barre de l'occultation. C'est cette réincorporation que nous appelons *résurrection*. Et c'est d'une destination supplémentaire des formes subjectives qu'il s'agit.

De tout présent véritable on est en droit d'espérer qu'un présent nouveau, activant la désoccultation, fera apparaître l'éclat perdu à la surface salvatrice d'un corps.

De sorte que le schéma complet des figures et des destinations est celui-ci :



Pris dans son ensemble, le schème des figures et des destinations est donc une circulation du présent, ce qui veut dire : une historicisation empirique de l'éternité des vérités.

6. La question finale

Dans tout cela, reste un point entièrement inélucidé : le corps. Utilisé deux fois, comme corps raturé (forme fidèle) et comme corps plein (forme obscure), le corps reste une énigme. Nous comprenons bien qu'il est, dans l'apparaître, ce qui porte et exhibe le formalisme subjectif. Comment il le porte n'est pas la question. Ce peut être en tant qu'inconscient naturel actif de la trace (sujet fidèle), au plus loin de sa négation réactive (sujet réactif), ou sous l'effet d'une négation violente (sujet obscur). Mais ce qu'est un corps, voilà qui n'est en rien décidé. Bien entendu, comme tout ce qui est, un corps est certainement un multiple. Mais cette détermination faible ne saurait nous contenter. Les attributs d'un corps-de-vérité doivent être tels qu'on puisse à partir d'eux penser, point par point la visibilité du Vrai dans l'évidence d'un monde. Et, pour produire cette visibilité, il faut des caractéristiques de séparation, de cohésion, d'unité synthétique, pour tout dire d'organicité, dont nous n'avons pour l'instant pas la moindre idée de comment elles peuvent exister et être pensables. Ajoutons que, sur ce point, la conception spontanée du matérialisme démocratique (un corps est l'institution vivante d'une jouissance commercialisable et/ou d'une souffrance spectaculaire) ne nous est d'aucun secours. Cette conception rabat immédiatement l'apparaître d'un corps sur des formes empiriques et individuelles. Elle ignore et la dimension ontologique des corps (multiplicités pures), et leur dimension logique (cohésion transcendante de l'apparaître-dans-un-monde).

Il est clair que la dialectique matérialiste, lorsqu'elle pense un corps subjectivable, ne se rapporte qu'exceptionnellement à la forme d'un corps animal, à un organisme doté d'une identité biologique. Un tel corps peut être aussi bien l'armée de Spartacus, la sémantique d'un poème, l'état historique d'un problème d'algèbre... Notre idée du sujet est tout sauf « bio-subjective ». Mais dans tous les cas nous devons pouvoir penser :

— la compatibilité des éléments du multiple que ce corps est dans son être ;

— l'unité synthétique par quoi ce multiple, unifié dans l'apparaître, ou comme phénomène « mondain », l'est aussi dans son être ;

— l'appropriation des parties du corps au traitement de tel ou tel point (et aussi, au passage, ce qu'est un point) ;

— l'efficacité locale des organes du corps.

Pour ressaisir tout cela dans notre exemple canonique :

— Comment, dans le monde « Rome au 1^{er} siècle av. J.-C. », les esclaves de la révolte arrivent-ils à composer une armée ?

— Quel est le nouveau principe de commandement par quoi cette armée peut être désignée comme « l'armée de Spartacus » (et de quelques autres) ?

— Comment s'organisent, de façon immanente, les détachements spécialisés de cette armée ?

— Quelles sont, point par point, les forces et les faiblesses du corps militaire des esclaves ?

Il est clair que, pour trouver à ces questions des réponses formelles (et non empiriques), nous devons établir ce qu'est la *logique* du corps : règles de compatibilité de ses éléments, synthèse réelle exhibée dans l'apparaître, termes dominants, parties efficaces ou organes...

Mais dans une ontologie des multiplicités, qu'est-ce que la logique ? Et comment la logique peut-elle envelopper le changement réel qu'ouvre un événement ? On comprend pourquoi c'est de loin, de très loin, que nous devons reprendre la question. De rien de moins que d'une mesure prise, pour notre temps, de ce que peut être une Grande Logique.

Avant de nous y engager et de franchir ainsi des étapes philosophiques denses et nouvelles, pointons ce qui, d'un sujet, touche aux modes typiques d'une procédure de vérité. Par quoi nous nous rattachons encore aux conceptions déjà établies, en particulier dans *L'Être et l'événement*.

7. Procédures de vérité et figures du sujet

Le caractère formel de la théorie du sujet induit que, sinon par le détour didactique des exemples, elle n'entre pas dans la qualification de ses termes. C'est que cette qualification dépend de la singularité du monde, de l'événement qui en perturbe les lois transcendantales, du dérèglement observable dans l'apparition des objets, de la nature

de la trace où perdue l'événement évanoui, et finalement de ce qui est susceptible de s'incorporer au présent sous le signe de cette trace. Tout cela, nous le savons, compose une procédure de vérité, activée dans son devenir par un sujet, soit un corps disposé comme support d'un formalisme. Le formalisme subjectif est toujours investi dans un monde, au sens où, porté par un corps réel, il procède selon les déterminations inaugurales d'une vérité. Une classification complète des formalismes subjectifs requiert donc, si elle est possible, une classification des types de vérité, et pas seulement la classification, que nous avons construite, des figures du sujet. Par exemple, dès lors que nous savons que ε est une maxime égalitaire (« Nous, esclaves, voulons et pouvons, comme tout le monde en a le droit, retourner chez nous »), que C est un corps de combat (l'armée de Spartacus), nous sommes dans l'idée que le sujet fidèle de cet épisode est de nature politique. Pour en être complètement assurés, il faut voir de quel biais la procédure s'inscrit dans le monde de la République romaine. On verra vite que ce qui est en jeu est la tension maximale entre d'un côté l'exposition de la vie des gens, en l'occurrence les esclaves et les pensées affirmatives qu'ils parviennent à former, et de l'autre l'État, dont la puissance n'a nul égard particulier pour ce genre d'affirmations. Cette distance, entre la puissance de l'État et la possible pensée affirmative des gens, a pour caractéristique d'être errante, ou sans mesure.

On le comprendra mieux si l'on se réfère à cette dimension de l'État qu'est l'économie capitaliste contemporaine. Tout le monde sait qu'on doit s'incliner devant ses lois et sa puissance inflexible (il faut être « réaliste » et « moderne », et « faire des réformes », ce qui veut dire : détruire les services publics et tout disposer dans les circuits du Capital), mais on sait aussi que cette fameuse puissance n'a aucune mesure fixe. Elle est comme une surpuissance sans concept. On dira que le monde où apparaît une telle puissance (l'État), sans mesure et infiniment distante de toute capacité affirmative de la masse des gens, est un monde où peuvent exister des sites politiques. Un site événementiel (on en donnera la théorie complète dans le livre V) est, s'il est politique, un bouleversement local du rapport entre la masse des gens et l'État, tel qu'en subsiste, comme trace, une mesure fixe de la puissance de l'État, un arrêt (pour la pensée) de l'errance de cette puissance. Si le monde de départ est bien l'écart entre l'exposition simple ou présentation (disons un multiple A) et

une représentation étatique (disons Et (A)) dont la surpuissance au regard de A est sans mesure, et si l'événement a pour trace une mesure fixe de cette surpuissance, soit :

$$\text{(Puiss (Et (A)) = } \alpha \text{)}$$

alors tout corps référé à ε porte un formalisme subjectif politique. C'est évidemment le cas dans l'exemple de Spartacus. Le monde initial, celui des écuries de gladiateurs, organise au nom de la Cité le sacrifice délibéré et gratuit (ce sont des jeux) de vies d'esclaves. La puissance publique qui garantit de tels sacrifices est au regard de ce que peuvent penser les gladiateurs — au-delà de leur « métier » — dans une distance incommensurable. La révolte de Spartacus et de ses amis laisse comme trace que cette puissance est mesurable et mesurée : on peut oser affronter et vaincre des légions romaines. D'où la qualification politique des différentes figures subjectives qui se constituent en Italie entre 73 et 71 av. J.-C. : le sujet fidèle, porté par l'armée de Spartacus, le sujet réactif, porté par l'immense masse des esclaves conservateurs, le sujet obscur, sous le signe meurtrier de la Cité et de ses dieux, crucifiant des milliers de vaincus pour que soit aboli jusqu'au souvenir du présent créé, pendant deux ans, par la levée des esclaves.

La résurrection de ce présent, par Rosa Luxemburg, Howard Fast et tant d'autres activistes du mouvement communiste, est elle aussi politique. Certes, elle réincorpore ce que l'antique sujet obscur a occulté. Mais elle ne le peut que sous la condition d'une nouvelle maxime égalitaire, créée pour l'éternité dans le monde bourgeois du XIX^e siècle. En l'occurrence : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »

Je n'ai pas l'intention ici d'entrer dans les détails, souvent complexes, relatifs à la typologie des procédures de vérité et à son croisement avec celle des figures du sujet. Je l'ai fait — avec des bonheurs sans doute variables (je ne disposais pas encore de la Grande Logique) — en ce qui concerne les vérités artistiques dans *Petit manuel d'inesthétique* (1997), les vérités politiques dans *Abrégé de métapolitique* (1997), les vérités amoureuses dans *Conditions* (1992), les vérités mathématiques, ou ontologiques, dans *Court traité d'ontologie transitoire* (1997) et *Le Nombre et les nombres* (1990).

Une remarque préalable s'impose, qui concerne la contingence des types de vérités. Une procédure de vérité n'a rien à voir avec les

limites de l'espèce humaine, notre « conscience », notre « finitude », nos « facultés » et autres déterminations du matérialisme démocratique. Si l'on pense une telle procédure selon les seules déterminations formelles — comme on pense les lois du monde matériel à travers le formalisme mathématique —, on trouve des séquences de signes, A , ε , C , π , et des relations diverses, $—$, $/$, \Rightarrow , \neg , $=$, qui s'agencent de façon productive ou contre-productive, sans qu'il faille jamais passer par le « vécu » humain. En fait, une vérité est ce par quoi « nous », de l'espèce humaine, sommes engagés dans une procédure trans-spécifique, une procédure qui nous ouvre à la possibilité d'être des Immortels. De sorte qu'une vérité est certainement une expérience de l'inhumain. Cependant, que ce soit de « notre » point de vue que se fasse (en philosophie) la théorie des vérités et des figures subjectives a un prix : nous ne pouvons pas savoir si les types de vérités que nous expérimentons sont les seuls possibles. Soit d'autres espèces, de nous inconnues, soit même notre espèce, à un autre stade de son histoire (par exemple, transformée par le génie génétique), peuvent, peut-être, accéder à des types de vérités dont nous n'avons aucune idée, et même aucune image.

Le fait est qu'aujourd'hui — et sur ce point les choses n'ont pas bougé depuis Platon — nous ne connaissons que quatre types de vérités : la science (mathématique et physique), l'amour, la politique et les arts. Nous pouvons comparer cette situation au constat de Spinoza concernant les attributs de la Substance (les « expressions » de Dieu) : il y a sans doute, dit Spinoza, une infinité d'attributs, mais nous, les hommes, n'en connaissons que deux, la pensée et l'étendue. Il y a peut-être, dirons-nous, une infinité de types de vérités, mais nous, les hommes, n'en connaissons que quatre.

Cependant, nous les connaissons véritablement. En sorte que notre rapport aux vérités, si même des expressions typiques du vrai nous échappent, est absolu. Si, comme il est convenable, et comme on le fait depuis toujours, nous appelons « Immortel » celui qui accède absolument à quelque vérité, « nous », de l'espèce humaine, avons le pouvoir d'être des Immortels. Pouvoir que n'entame aucunement qu'il puisse y avoir d'autres moyens, inconnus de nous, de le devenir.

8. Typologie

Voyons maintenant, de façon très succincte, les articulations classificatoires des quatre types de vérités dans leur rapport aux figures du sujet. Dans tous les cas, le sujet fidèle n'est que l'activation du présent de la vérité concernée. Il n'a donc pas d'autre nom que celui de la procédure elle-même. Les autres figures reçoivent, selon les procédures, des noms particuliers.

a) *Sujets politiques*. Nous avons déjà dit l'essentiel sur ce point : le monde expose une variante de l'écart entre l'État et la capacité affirmative de la masse des gens, entre A (présentation) et $Et(A)$ (représentation). La surpuissance de $Et(A)$ est errante. L'événement la fixe : $\varepsilon \Rightarrow \{Et(A) = \alpha\}$. Un corps se construit sous l'injonction de ε , qui est toujours une organisation. Articulé point par point, le corps subjectivé permet la production d'un présent, qu'on peut appeler, c'est un concept de Sylvain Lazarus, un « mode historique de la politique ». Empiriquement, c'est une séquence politique (73-71 av. J.-C. pour Spartacus, 1905-1917 pour le bolchevisme, 1792-1794 pour les Jacobins, 1965-1968 pour la Révolution culturelle en Chine...).

Le sujet réactif porte au sein du peuple, ou des gens, les inventions réactionnaires de la séquence (la forme nouvelle de résistance au nouveau). On le nomme depuis longtemps déjà la *réaction*. Les noms de la réaction sont quelquefois typiques de la séquence. Ainsi « thermidorien » pour la Révolution française, ou « révisionnistes modernes » pour la Révolution culturelle chinoise.

Le sujet obscur machine la destruction du corps ; le mot approprié est *fascisme*, en un sens plus large que celui des années trente. On parlera de fascisme générique pour décrire la politique de destruction du corps organisé par lequel transitait la construction du présent (de la séquence).

La ligne d'analyse des autres procédures procède identiquement : singularité du monde, événement, trace, corps, production, sujet réactif, sujet obscur.

b) *Sujets artistiques*. Dans le cas des vérités artistiques, le monde exhibe une forme singulière de la tension entre l'intensité du sensible et le calme de la forme. L'événement est une rupture du

régime établi de cette tension. La trace ε de cette rupture est que ce qui semblait participer de l'informe est reçu comme forme, soit globalement (le cubisme en 1912-1913), soit par excès local (les distorsions baroques du Tintoret au Caravage, en passant par le Greco). La formule serait donc du type : $\neg f \Rightarrow f$. Un corps se constitue sous le signe de ε , corps qui est un ensemble d'œuvres, de réalisations effectives, qui traitent point par point les conséquences de la nouvelle capacité à informer le sensible, constituant dans le visible une sorte d'école. La production du présent est celle d'une configuration artistique (le sérialisme en musique après Webern, le style classique entre Haydn et Beethoven, ou le montage lyrique, au cinéma, de Griffith à Welles, en passant par Murnau, Eisenstein et Stroheim).

Le sujet réactif organise, de l'intérieur d'une configuration, le déni de sa nouveauté formelle, en la traitant comme une simple déformation des formes admises, et non comme un élargissement en devenir de la mise en forme. C'est un mixte de conservatisme et d'imitation partielle, comme sont tous les impressionnistes du xx^e siècle, ou les cubistes des années trente ; on le nommera *académisme*, en notant que toute configuration nouvelle est escortée par un académisme nouveau.

Le sujet obscur vise la destruction, en tant qu'infamie informe, et au nom de sa fiction du Corps sublime, du divin ou de la pureté, des œuvres qui composent le corps du sujet artistique fidèle. Des statues païennes martelées par les chrétiens aux Bouddhas géants canonnés par les Talibans, en passant par les autodafés nazis (contre l'art « dégénéré ») et — plus discrètement — la disparition dans les caves de ce qui n'est plus à la mode. Le sujet obscur est essentiellement *iconoclaste*.

c) *Sujets amoureux*. Un monde pour une vérité amoureuse fait apparaître un Deux absolu, une incompatibilité foncière, une énergétique séparation. La formule en serait : $m \perp f$, les sexes n'ont nul rapport. Ils sont ordinairement (c'était du reste l'expression de Lacan) comme deux espèces différentes. L'événement (la rencontre amoureuse) fait surgir une scène du Deux, dont l'énoncé est qu'il y a quelque chose de commun à ces deux espèces, un « objet universel », auquel l'un et l'autre participent. Disons que l'énoncé ε serait dans ce cas : « Il existe u tel que m et f participent de u . » Ou, plus formel-

lement : $(\exists u) [u \leq f \text{ et } u \leq m]$. Cependant, nul ne sait ce qu'est u , seule son existence est affirmée — c'est la fameuse et évidente contingence de la rencontre amoureuse. Le corps qui se constitue est donc un corps bi-sexué noué par l'énigmatique u , qu'on peut appeler *couple*, si on décharge ce nom de toute connotation légale. La production est celle d'une *existence enchantée* où s'accomplit de façon a-sociale la vérité du Deux.

Le sujet réactif travaille, de l'intérieur des possibles de l'existence enchantée, à leur légalisation abstraite, à leur réduction routinière, à leur soumission à des garanties et à des contrats. Tendanciellement, il résorbe le présent pur de l'amour dans le présent mutilé de la famille. Le nom le plus commun de ce sujet, par quoi le couple de la puissance infinie du Deux devient familialiste, est *conjugalité*.

Le sujet obscur soumet l'amour à l'épreuve mortelle d'un Corps fusionnel unique, d'un savoir absolu de toutes choses. Il réfute que la disjonction $m \perp f$ soit seulement entamée par l'objet u , par la rencontre. Il exige un destin intégré originaire et ne voit donc d'avenir à l'amour que dans l'extorsion chronique d'une allégeance détaillée, d'un aveu perpétuel. Il a, de l'amour, une vision *destinée*. Au-delà de la conjugalité, qu'il instrumente (comme le sujet obscur le fait toujours du sujet réactif), il instaure une réciprocité possessive mortifère. Comme Wagner en a, dans *Tristan et Isolde*, écrit le poème décisif, le sujet obscur de l'amour, qui change en nuit l'effet de la présence enchantée au nom d'un corps fictif, peut se nommer *fusion*.

d) *Sujets scientifiques*. Un monde de science est la pure exposition de l'apparaître comme tel, posée, non dans sa donation, mais dans son schème (dans les lois, ou formules, de l'être-là). Cela seul atteste qu'on parvient à cette exposition, que les concepts où elle se dispose soient mathématisables. « Mathématisable » veut dire : soumis à la puissance littérale des inférences et donc entièrement indifférent à la naturalité comme à la multiplicité des langues. Ce critère va de soi, si l'on se souvient que les mathématiques sont l'exposition de l'être en tant qu'être, et donc de *ce qui* vient à apparaître. En sorte que toute pensée réelle de l'apparaître, le saisissant dans le pur être de son apparaître, revient à étendre à l'apparaître les modalités (mathématiques) de la pensée de l'être.

Disons que, pour les sciences, un monde pertinent est donné par une certaine frontière entre ce qui est déjà soumis aux inférences

littérales (et aux dispositifs artificiels de l'expérimentation, qui sont des littéralités machiniques) et ce qui y semble rebelle. Un événement est un brusque déplacement général de cette frontière, et la trace détient ce déplacement sous la forme suivante : une disposition abstraite du monde, mettons **m**, qui était comme le fond insoumis de la littéralisation, advient à la transparence symbolique. On ne peut ici dissimuler la parenté avec le jeu des traces dans l'art : la trace d'un événement scientifique est de la forme : $-1(\mathbf{m}) \Rightarrow 1(\mathbf{m})$. Parenté que généralement obnubile que dans l'art il soit question du sensible et de la variance de ses formes, alors que dans la science c'est de l'intelligible du monde qu'il est question et de l'invariance de ses équations. Par quoi la science s'avère être l'envers de l'art, ce qui explique l'isomorphie spectaculaire de leurs traces événementielles.

Le corps qui se constitue pour soutenir, après le surgissement de ϵ , les conséquences d'un remaniement mathématico-expérimental, s'appelle des *résultats* (principes, lois, théorèmes...), dont l'enchevêtrement consistant expose dans l'apparaître tout ce qui se regroupe autour de ϵ . Le présent complet qu'engendre point par point (difficulté par difficulté) le sujet fidèle dont le formalisme est porté par la consistance des résultats initiaux, on le nomme communément une *théorie* (nouvelle).

De l'intérieur du mouvement théorique, le sujet réactif propose l'alignement didactique de ce mouvement sur les principes antérieurs, au titre de complément hasardeux. Il filtre l'incorporation du devenir au présent de la science selon les grilles épistémologiques de la transmission, telles qu'il en a hérité de la période pré-événementielle. C'est pourquoi on peut nommer ce sujet le *pédagogisme* : il croit pouvoir ramener le nouveau à la continuation de l'ancien. Une forme particulière de pédagogisme, conforme à l'esprit du matérialisme démocratique, est l'empilement de résultats mis sur le même plan et selon le vieux concept empirique du résultat, de façon à ce que l'absence de discrimination rende le présent illisible. On propose ainsi une exposition atone des sciences, dont la norme réelle ne peut qu'être, à la fin, les profits qu'on en attend (les « applications » rentables).

Le sujet obscur entend ruiner le corps des sciences par l'invocation, en général, d'un fétiche humaniste (ou religieux : c'est la même chose) dont l'abstraction scientifique aurait oblitéré l'exigence. La

dislocation des composantes du sujet fidèle est ici opérée par l'incorporation de questions dépourvues de tout sens scientifique, de questions entièrement hétérogènes, comme la « moralité » de tel ou tel résultat, ou le « sens de l'humain » qu'il faudrait réinjecter dans les théories, les lois et le contrôle de leurs conséquences. Comme la science est une procédure de vérité particulièrement inhumaine, ce genre de sommation, qu'on arme de redoutables commissions d'éthique nommées par l'État, ne vise qu'à la décomposition des énoncés et à la ruine des corps littéraires ou expérimentaux qui les portent. Depuis toujours on a fort bien appelé cette surveillance des sciences par les prêtres quels qu'ils soient, l'*obscurantisme*.

Deux considérations terminales.

D'abord, la production globale du sujet fidèle des quatre types de vérités, ou le nom de leur présent (séquence, configuration, enchantement et théorie), ne doit pas faire perdre de vue les signes locaux de ce présent, l'expérience immédiate et immanente de ce qu'on participe, fût-ce élémentairement, au devenir d'une vérité, à un corps-sujet créateur. Ces signes sont, dans leur contenu, de nouvelles relations intra-mondaines, et dans leur forme anthropologique, des affects. C'est ainsi qu'une séquence politique se signale point par point par un *enthousiasme* pour une nouvelle maxime de l'égalité, l'art par le *plaisir* d'une nouvelle intensité perceptive, l'amour par le *bonheur* d'une nouvelle intensité existentielle, la science par la *joie* de nouvelles lumières.

Ensuite, la quatrième destination, la résurrection, est elle aussi singularisée par son contenu de vérité. En politique, la résurrection met au jour les invariants égalitaires de toute séquence, ce que j'ai appelé autrefois, dans *De l'idéologie* (Maspero 1976), les *invariants communistes*. En art, elle autorise les formes éclatantes — et créatrices — du *néo-classicisme* : imitation des Anciens dans la tragédie française, « romanité » de David en peinture, retour à Gluck de Berlioz, leçons prises par Ravel chez les clavecinistes du XVIII^e siècle, visée cosmologique, à la Lucrèce, des plus grands livres de Guyotat, etc. En amour, la résurrection prend la forme d'une deuxième rencontre, d'une ressaisie de l'enchantement au point où il s'est obscurci, là où routine et possession l'avaient oblitéré. C'est tout le sujet, admirablement repéré par Stanley Cavell, des « comédies de re-mariage » dans le cinéma américain des années quarante. Enfin,

dans les sciences, c'est toujours au moment d'une renaissance que sont réincorporées les subtiles théories qu'une scolastique a rendues inopérantes.

Nous pouvons récapituler tout ce parcours elliptique dans deux tableaux, qui ne le sont pas moins.

Tableau 1 — Les procédures de vérité et leur activation singulière

Vérités	Fond ontologique (A)	Trace événementielle (ε)	Corps ε	Présent (local)	Affect	Présent (global) (π)
Politique	État et gens (représentation et présentation) $A < Et (A)$	Fixation de la surpuissance de l'État $\varepsilon \Rightarrow (Et (A) = \alpha)$	Organisation	Nouvelle maxime égalitaire	Enthousiasme	Séquence
Arts	Intensité sensible et calme des formes $S \leftrightarrow f$	Ce qui était informe peut être forme $\neg f \rightarrow f$	Œuvre	Nouvelle intensité perceptive	Plaisir	Configuration
Amour	Disjonction sexuée $m \perp f$	Objet indéterminé (rencontre) $(\exists u) [m \leq u \text{ et } f \leq u]$	Couple (bi-sexué)	Nouvelle intensité existentielle	Bonheur	Enchantement
Science	Lisière entre le monde saisi ou non saisi par la lettre $I(m) \mid \neg I(m)$	Ce qui était rebelle à la lettre s'y soumet $\neg I(m) \rightarrow I(m)$	Résultat (loi, théorie, principes...)	Nouvelles lumières	Joie	Théorie

Tableau 2 — Figures et destinations du sujet, croisées aux types de vérités

La figure subjective fidèle anime les connexions du tableau 1, qui portent comme destination la production du présent. Nous rappelons ici les trois autres destinations subjectives : déni (sujet réactif), occultation (sujet obscur), résurrection (sujet fidèle 2).

	Politique	Art	Amour	Science
Déni	Réaction	Académisme	Conjugalité	Pédagogisme
Occultation	Fascisme	Iconoclastie	Fusion possessive	Obscurantisme
Résurrection	Invariants communistes	Néo-classicisme	Deuxième rencontre	Renaissance

SCOLIE

Une variante musicale de la métaphysique du sujet

UNE FOIS DÉPLIÉ tout ce qui précède, on peut en donner une version compacte quelque peu décalée.

On part directement des composantes ontologiques sous-jacentes : monde et événement, le second faisant rupture dans la logique représentative du premier. La forme subjective est alors assignée à une localisation dans l'être qui est ambiguë. D'un côté, le sujet n'est qu'un ensemble d'éléments du monde, et donc un objet de la scène où le monde présente des multiplicités ; d'un autre côté, le sujet oriente cet objet, quant aux effets qu'il est capable de produire, dans une direction dont la provenance est un événement. Le sujet peut donc être dit l'unique forme connue de « compromis » pensable entre la persistance phénoménale d'un monde et son remaniement événementiel.

On convient d'appeler « corps » la dimension mondaine du sujet. Et « trace » ce qui, à partir de l'événement, détermine l'orientation active du corps. Un sujet est donc une synthèse formelle entre la statique du corps et sa dynamique, entre sa composition et son effectuation.

Les treize points qui suivent organisent ces données.

1. Un sujet est une relation indirecte et créatrice entre un événement et un monde

Choisissons comme monde la musique allemande à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e : ultimes effets de Wagner suspendus entre un burlesque virtuose et des adagios exagérément sublimes, dans les symphonies et lieder de Mahler, certaines zones des symphonies de Bruckner, Richard Strauss avant le tournant néo-classique, le premier Schönberg (*Gurrelieder*, ou *Pelléas et Mélisande*, ou *La Nuit transfigurée*), le tout jeune Korngold... L'événement est

l'événement-Schönberg, soit ce qui casse en deux l'histoire de la musique, en affirmant qu'un monde sonore est possible qui ne soit pas réglé par le système tonal. Événement aussi laborieux que radical, qui met presque vingt ans pour s'affirmer et disparaître. On passe en effet de l'atonalité du deuxième quatuor (1908) au sérialisme organisé des *Variations pour orchestre* (1926) par le dodécaphonisme systématique des *Pièces pour piano* de 1923. Il a fallu tout ce temps pour la seule douloureuse ouverture d'un nouveau monde-musique, dont Schönberg écrivait qu'il assurait « la suprématie de la musique allemande pour les cent prochaines années ».

2. Dans le contexte d'un devenir-sujet, l'événement (dont tout l'être est de disparaître) est représenté par une trace, le monde (qui comme tel n'admet aucun sujet) est représenté par un corps.

Littéralement, la trace sera ce qui se laisse extraire des pièces de Schönberg en tant que formule abstraite d'organisation des douze sons constitutifs. Là où il y avait le système des gammes et des accords fondamentaux d'une tonalité, on aura le choix libre d'une succession de notes distinctes, fixant l'ordre dans lequel ces notes doivent apparaître ou se combiner, succession qu'on appelle une série. L'organisation sérielle des douze sons est aussi nommée « dodécaphonisme », pour indiquer que les douze sons de la vieille gamme chromatique (ainsi : do, do dièse, ré, ré dièse, mi, fa, fa dièse, sol, sol dièse, la, la dièse, si) ne sont plus hiérarchisés par la construction tonale et les lois de l'harmonie classique, mais traités également dans un principe de succession choisi comme structure sous-jacente pour telle ou telle œuvre. Cette organisation sérielle ne réfère les notes qu'à leur organisation interne, à leurs rapports réciproques dans un espace sonore déterminé. Comme le disait Schönberg, le musicien travaille avec « douze notes qui n'ont de rapport qu'entre elles ».

En réalité, la trace de l'événement n'est pas identique à la technique dodécaphonique ou sérielle. Elle est comme presque toujours un énoncé en forme de prescription, dont la technique est une conséquence (parmi d'autres). Cet énoncé serait, dans le cas qui nous occupe : « Il peut exister une organisation des sons apte à définir un univers musical sur une base entièrement soustraite à la tonalité classique. » Le corps est l'existence effective de pièces musicales, d'œuvres, écrites et exécutées, qui tentent de construire un univers conforme à l'impératif que détient la trace.

3. Un sujet est l'orientation générale des effets du corps conformément à ce qu'exige la trace. Il est donc la forme-en-trace des effets du corps.

Notre sujet sera le devenir d'une musique dodécaphonique ou sérielle, soit d'une musique qui légifère sur les paramètres musicaux — et d'abord sur les successions licites de notes — à partir de règles sans rapport avec les harmonies licites de la tonalité ou les enchaînements académiques de la modulation. C'est de l'histoire d'une nouvelle forme, incorporée dans des œuvres, qu'il est ici question sous le nom de sujet.

4. Le réel d'un sujet réside dans les conséquences (conséquences *dans un monde*) de la relation, qui constitue ce sujet, entre une trace et un corps.

L'histoire de la musique sérielle entre les *Variations pour orchestre* de Schönberg (1926) et, disons, la première version de *Répons* de Pierre Boulez (1981) n'est pas une histoire anarchique. Elle traite une suite de problèmes, bute sur des obstacles (les « points », voir plus loin), élargit son assise, combat des ennemis. Cette histoire est coextensive à l'existence d'un sujet (souvent bizarrement nommé « musique contemporaine »). Elle réalise un système de conséquences de la donnée initiale : trace (nouvel impératif d'organisation musicale des sons) formellement inscrite dans un corps (suite effective d'œuvres). Si elle est saturée en un demi-siècle à peu près, ce n'est pas qu'elle échoue, c'est que tout sujet, quoique intérieurement infini, constitue une séquence dont on peut fixer après coup les bornes temporelles. Ainsi du nouveau sujet musical. Ses possibilités sont intrinsèquement infinies. Mais vers la fin des années soixante-dix, ses capacités « corporelles », soit ce qui peut s'inscrire dans la dimension de l'œuvre, sont de plus en plus restreintes. On ne trouve plus guère de déploiements « intéressants », de mutations significatives, d'achèvements locaux. C'est ainsi qu'un sujet infini vient à sa *finition*.

5. Au regard d'un groupe donné de conséquences conformes à l'impératif de la trace, il arrive pratiquement toujours qu'une partie du corps soit disponible ou utile, une autre passive, voire nuisible. Par conséquent, tout corps subjectivable est clivé (raturé).

Dans le développement de la « musique contemporaine », c'est-à-dire de cela seul qui, au xx^e siècle, a mérité le nom de « musique »

— si du moins la musique est un art, et non ce qu'un ministre a cru devoir subordonner à une éprouvante fête —, l'organisation sérielle des hauteurs (la règle de succession des notes de la gamme chromatique) est une règle qui autorise aisément une forme globale. Mais la hauteur n'est qu'une des trois caractéristiques locales de la note, dans un univers musical donné. Les deux autres sont la durée et le timbre. Or, le maniement sériel des durées et des timbres pose de redoutables problèmes. On voit assez tôt que le traitement contemporain des durées, donc des rythmes, passe par Stravinski (*Le Sacre du printemps*) et Bartok (*Musique pour cordes, percussions et célesta*), qui ni l'un ni l'autre ne sont incorporés à la musique dodécaphonique ou sérielle. On mesure aussi, dans cette histoire, l'importance de Messiaen (invention et théorie des rythmes « non rétrogradables »). Or, même s'il a montré, dans les *Quatre études de rythme* (1950), qu'il savait pratiquer un sérialisme étendu à tous les paramètres musicaux, Messiaen, compte tenu de son attachement aux thèmes et de son usage des accords classiques, ne peut être entièrement tenu pour un des noms du sujet « musique sérielle ». Ainsi, le traitement de la question du rythme suit une trajectoire qui ne coïncide pas avec le sérialisme. Tout de même, la question du timbre, si elle est abordée avec rigueur par Schönberg (théorie de la « mélodie de timbres ») et surtout par Webern, n'en a pas moins des origines pré-sérielles, singulièrement avec Debussy, à cet égard « père fondateur » au même titre que Schönberg. Elle suit entre les deux guerres, *via* Varèse et derechef Messiaen, une ligne complexe. C'est du reste autour de la question du timbre que le groupe français *L'Itinéraire* (Gérard Grisey, Michaël Levinas, Tristan Murail...) a rompu avec les orientations « structurales » de Pierre Boulez et contesté l'héritage du sérialisme. On peut donc dire que le corps musical « sérialisme » s'est trouvé clivé, au moins pour certains développements, entre la forme écrite pure et la sensation auditive. Comme le dirait Lacan, le timbre nomme en effet, dans la musique d'aujourd'hui, « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire ».

6. Il existe deux espèces de conséquences, et donc deux modalités du sujet. La première prend la forme d'ajustements continus à l'intérieur du vieux monde, d'appropriations locales du nouveau sujet aux objets et aux relations de ce monde. La seconde traite de clôtures imposées par le monde, de situations où la complexité des identités et des différences est brutalement ramenée, pour le sujet, à l'exigence d'un choix entre deux possibilités et deux seulement. La première modalité est

une *ouverture* : elle opère en continu l'ouverture d'un nouveau possible au plus près des possibilités du vieux monde. La seconde modalité — que nous étudierons en détail dans le livre VI — est un *point*. Dans le premier cas, le sujet se présente comme une *négociation* infinie avec le monde, dont il distend et ouvre les structures. Dans le second cas, il se présente comme une *décision*, dont la localisation est imposée par l'impossibilité de l'ouvert, et le forçage obligé du possible.

Si, comme sait le faire Berg, par exemple dans son concerto pour violon dit *À la mémoire d'un ange* (1935), vous traitez une série presque comme un segment mélodique reconnaissable, vous vous donnez la possibilité que dans l'architecture de l'œuvre elle ait une double fonction : d'une part, elle assure, en remplacement des modulations tonales, l'homogénéité globale de la pièce ; mais d'autre part, sa récurrence peut être entendue comme un thème et renoue ainsi avec un principe majeur de la composition tonale. On dira dans ce cas que le sujet (sériel) ouvre une négociation avec le vieux monde (tonal). Si au contraire, comme le fait avec génie Webern dans les *Variations pour orchestre* (1940), vous étendez la série aux durées, voire aux timbres, vous ne développez ni ne faites revenir aucun élément, et enfin vous concentrez l'exposition en quelques secondes ; alors il devient entièrement impossible d'identifier un segment sur le classique modèle du thème. Et alors le nouvel univers musical s'impose en force par le travers d'une alternative : ou bien un effet musical inouï persuade que l'événement créateur est bien ce qui porte le sujet aux lisières du silence ; ou bien il est impossible de saisir la cohérence d'une construction, et tout se disperse comme si n'existait qu'une ponctuation sans texte. Berg est un génial négociateur des ouvertures au vieux monde, de là qu'il est le plus « populaire » des trois Viennois, et aussi celui qui sait installer la nouvelle musique dans le royaume particulièrement impur de l'opéra. Webern ne s'intéresse qu'aux points, au forçage en douceur de ce qui se présente comme absolument fermé, aux choix sans appel. Le premier s'incorpore au sujet « musique sérielle » dans la guise d'un jeu éclatant, d'une féconde transaction. Le second y figure la mystique de la décision.

7. Un sujet est une séquence qui comporte des continuités et des discontinuités, des ouvertures et des points. Le « et » s'incarne en sujet. Ou encore (en-corps) : Un sujet est la forme conjonctive d'un corps.

Il nous suffira de dire que « Berg » et « Webern » ne sont que deux noms pour des composantes séquentielles du sujet « musique sérielle ». En sorte que le génie des ouvertures (des continuités théâtrales) et celui des points (des discontinuités mystiques) sont l'un et l'autre incorporés au même sujet. Sans quoi du reste il ne serait pas prouvé que l'événement-Schönberg est bien une césure du monde « musique tonale au début du xx^e siècle ». Car il se pourrait alors que ses conséquences soient trop étroites, ou incapables de traiter victorieusement des points stratégiques difficiles. L'antinomie locale, interne au sujet, de « Berg » et de « Webern » constitue la preuve essentielle de « Schönberg ». Tout comme, dans le cas du sujet que Charles Rosen a nommé « style classique », les noms « Mozart » et « Beethoven » prouvent avec une rigueur quasi mathématique que ce qui se tient inauguralement sous le nom « Haydn » est un événement.

8. La construction séquentielle d'un sujet est plus facile dans les moments d'ouverture, mais le sujet est alors souvent un sujet faible. Cette construction est plus difficile quand il est nécessaire de franchir des points ; mais le sujet est alors bien plus solide.

Remarque de bon sens. Si, comme Berg, vous négociez subtilement avec la théâtralité (ou le lyrisme) hérités du bord post-wagnérien du vieux monde, la construction du sujet séquentiel « musique arrachée à la tonalité » est plus facile, le public moins rétif, le consensus plus rapidement obtenu. Les opéras de Berg sont aujourd'hui des classiques du répertoire. Que le sujet ainsi disposé dans les ouvertures du vieux monde soit cependant fragile, on le voit à ce que Berg, insensiblement, multiplie les concessions (résolutions purement tonales dans *Lulu* et dans le concerto pour violon), et surtout à ce qu'il n'ouvre pas la voie à la continuation résolue de ce sujet, à la multiplication imprévisible des effets du corps musical nouvellement installé dans le monde. Berg est un immense musicien, mais si on se réfère à lui, c'est presque toujours pour justifier des mouvements réactifs internes à la séquence. Si au contraire, comme Webern, vous travaillez sur les points, et donc sur les arêtes discontinues du devenir-sujet, vous faites face à des difficultés considérables, vous êtes longtemps tenu pour un musicien ésotérique ou abstrait, mais c'est vous qui ouvrez l'avenir, vous au nom duquel on va généraliser et durcir la dimension constructive du nouveau monde sonore.

9. Un nouveau monde se crée subjectivement point par point.

C'est une variation sur le thème introduit en 8. Le traitement des continuités — des ouvertures — crée peu à peu des zones d'indiscernabilité relative entre les effets du corps subjectivé et les objets « normaux » du monde. Donc, en définitive, des zones d'indiscernabilité entre la trace (qui oriente le corps) et la composition objective ou mondaine du corps. Soit, à la fin, des zones où événement et monde se superposent dans un devenir confus. Ainsi de ceux (René Leibowitz par exemple) qui pensent, dans les années quarante, que la victoire est acquise, et qu'on peut « académiser » le dodécaphonisme. Seul le franchissement délicat, par des décisions non négociables, de quelques points stratégiques, avère la nouveauté en brisant ce que cette académisation faisait prendre pour un résultat établi. C'est ce que la génération de Darmstadt (Boulez, Nono, Stockhausen...) rappellera avec fracas dans les années cinquante, contre la dogmatique schönbergienne elle-même.

10. Le nom générique d'une construction subjective est : vérité.

Seule en effet la séquence sérielle ouverte par l'événement-Schönberg prononce la vérité du monde musical post-wagnérien de la fin du xix^e siècle et du début du xx^e. Cette vérité est dépliée point par point, elle ne tient dans aucune formule unique. Mais on peut dire que dans tous les domaines (harmonie, thèmes, rythmes, formes globales, timbres...) elle indique que les phénomènes dominants du vieux monde effectuent une distorsion extensive du style classique, pour enfin parvenir à ce qu'on peut appeler sa totalisation structurale, qui est aussi comme une saturation émotive, une angoissante recherche, finalement vaine, de l'effet. Il en résulte que la musique sérielle, vérité du style classique parvenu à la saturation de ses effets, est l'exploration systématique, dans l'univers sonore, de ce qui a valeur de contre-effet. C'est du reste à ce génie de la déception qu'on doit que cette musique soit si souvent tenue pour inaudible. Et certes, il ne lui servirait à rien de faire entendre une fois encore ce que le vieux monde déclarait convenir aux oreilles de l'animal humain. La vérité d'un monde n'est pas un simple objet de ce monde, puisqu'elle le supplémente d'un sujet où se croisent la puissance d'un corps et la destinée d'une trace. Comment faire entendre la vérité de l'audible sans transiter par l'in-audible ? C'est comme désirer que la vérité soit « humaine », quand c'est de son in-humanité que s'assure son existence.

Cela dit, on exagère l'ascétisme de l'univers sériel. Il n'interdit nullement les grands gestes, rythmiques, harmoniques, orchestraux. Soit qu'ils opèrent dramatiquement en contre-emploi au regard des techniques de l'effet, comme les brutales successions de *forte* et de *pianissimo* chez Boulez, soit qu'ils organisent la contamination de la musique par un insondable silence, comme si souvent chez Webern.

Le point essentiel est de comprendre qu'il n'y a aucune intelligence contemporaine du style classique et de son devenir-romantique, aucune vérité éternelle, et donc actuelle, du sujet musical initié par l'événement-Haydn, qui ne transite par une incorporation à la séquence sérielle, et donc au sujet familièrement nommé « musique contemporaine ». Ceux, nombreux, qui déclarent n'aimer que le style classique (ou romantique, c'est le même sujet) et que la musique sérielle rebute peuvent bien être dans la connaissance de ce qu'ils aiment, ils en ignorent la vérité. Cette vérité est aride ? Question d'usage et de continuation. C'est au corps de la nouvelle musique qu'il faut adjoindre patiemment sa propre écoute. Le plaisir viendra, par-dessus le marché. L'amour (« Je n'aime pas vraiment ça... »), qui est une procédure de vérité distincte, n'entre pas en ligne de compte. Car, comme le rappelle Lacan avec son ordinaire tranchant, c'est à l'obscurantisme religieux et aux philosophies qui s'y fourvoient qu'il faut abandonner le motif d'un « amour de la vérité ». Il nous suffit, pour désirer nous incorporer au sujet d'une vérité quelconque, qu'elle soit éternelle, et qu'ainsi, par la discipline que lui impose d'y participer, l'animal humain se voie accorder la chance, dont il importe peu qu'elle soit aride, d'un devenir Immortel.

11. Quatre affects signalent l'incorporation d'un animal humain au processus subjectif d'une vérité. Le premier témoigne du désir d'un Grand Point, d'une discontinuité décisive, qui installerait d'un seul coup le nouveau monde, et achèverait le sujet. Nous le nommerons *la terreur*. Le second témoigne de la peur des points, du recul devant l'obscurité de tout ce qui est discontinu, de tout ce qui impose un choix sans garantie entre deux hypothèses. Ou encore, cet affect signe le désir d'une continuité, d'un abri monotone. Nous le nommerons *l'angoisse*. Le troisième affirme l'acceptation de la pluralité des points, de ce que les discontinuités sont à la fois impérieuses et multiformes. Nous le nommerons *le courage*. Le quatrième affirme le désir de ce que le sujet soit une constante intrication de points et d'ouvertures. Il affirme l'équivalence, au regard de la prééminence du devenir-sujet, de ce qui est continu et négocié, et de

ce qui est discontinu et violent. Ce ne sont là que des modalités subjectives, qui dépendent de la construction du sujet dans un monde et des capacités du corps à y produire des effets. Elles n'ont pas à être hiérarchisées. La guerre peut valoir autant que la paix, la négociation autant que la lutte, la violence autant que la douceur. Cet affect par lequel les catégories de l'acte sont subordonnées à la contingence des mondes, nous le nommerons *la justice*.

On a très tôt stigmatisé le terrorisme de Pierre Boulez, au début des années cinquante. Et il est vrai qu'il était sans égards pour la « musique française » de l'entre-deux-guerres, qu'il concevait son rôle comme celui d'un censeur, qu'il condamnait au néant ses adversaires. Oui, on peut le dire : dans son inflexible volonté d'incorporer la musique, en France, à un sujet qui en Autriche et en Allemagne avait un demi-siècle d'âge, Boulez n'hésitait pas à introduire, dans la polémique publique, une certaine dose de terreur. Même l'écriture n'en était pas exempte, comme on le voit dans les *Structures* (pour deux pianos) de 1952 : sérialisme intégral, discursivité violente ; le contre-effet poussé à l'extrême.

L'angoisse de ceux qui, tout en admettant la nécessité d'un partage subjectif nouveau, et en saluant la puissance à venir du sérialisme, ne voulaient pas rompre avec l'univers antérieur et tenaient pour acquise l'existence d'un seul monde-musique, se déchiffre aussi bien derrière les sympathiques rodomontades des ralliés tardifs (la conversion de Stravinsky au dodécaphonisme, initiée par le ballet *Agon*, date de 1957...), que dans les constructions négociées d'un Dutilleux, le plus inventif de ceux qui restent dans le sillage de Berg (qu'on écoute par exemple les *Métaboles* de 1965). Où l'on voit que par « angoisse » on entend ici un affect créateur, pour autant que cette création reste normée par l'ouverture plutôt que par l'abrupt des points.

Le courage d'un Webern est de chercher les points dont le nouveau monde-musique doit faire la preuve qu'il peut en décider l'issue dans toutes les directions de ce monde. Pour ce faire, il consacre de façon centrale à tel ou tel point telle ou telle pièce, dont on voit aisément qu'elle opère un choix pur quant aux rythmes, quant aux timbres, quant à la construction d'ensemble, etc. Le côté elliptique de Webern (comme, en poésie, de Mallarmé) tient à ce qu'une œuvre n'a pas à se poursuivre au-delà de l'exposition de ce qu'elle décide au point où elle est parvenue.

On dira que Boulez a appris la justice, entre 1950 et 1980, de ce qu'il a acquis le pouvoir de détendre quand il le faut l'abrupt de la

construction, de développer ses propres ouvertures sans les renier féroce­ment par un point hétérogène ; tout en relançant l'œuvre par des décisions concentrées, quand il est nécessaire que le hasard soit « vaincu mot par mot ».

12. Opposer la valeur du courage et de la justice au « Mal » de l'angoisse et de la terreur n'est qu'un effet d'opinion. Pour que se déploie l'incorporation d'un animal humain dans un processus subjectif — pour qu'advienne à cet animal, dans la discipline d'un Sujet et la construction d'une vérité, la grâce d'être Immortel —, tous les affects sont nécessaires.

Pas plus Boulez ne pouvait ni ne devait éviter une certaine dose de terreur pour désembourber la prétendue « musique française », pas plus il n'avait d'avenir créateur hors d'un apprentissage de la justice. La singularité créatrice de Dutilleux tient précisément à l'invention, aux lisières du sujet (aux marges de son corps), de ce qu'on pourrait appeler une angoisse feutrée (d'où le remarquable éclat aérien de son écriture). Webern n'est que courage.

On dira : la terreur ! Pas en politique, tout de même, où contre le crime d'État nous n'avons d'autre recours que les droits de l'homme. Pas dans l'abstraction pure, les mathématiques, par exemple.

Mais si. On connaît la terreur politique. Il existe aussi bien une terreur du mathème. De ce que l'une s'en prend aux corps vivants et l'autre aux pensées établies, on ne conclura à la supérieure nuisance de la première que si on tient que vie, souffrance et finitude sont les seuls repères absolus de l'existence. Ce qui suppose que n'existe aucune vérité éternelle à la construction de laquelle le vivant puisse s'incorporer — parfois, il est vrai, au prix de sa vie. Conclusion, par conséquent, du matérialisme démocratique.

La dialectique matérialiste assumera sans joie particulière que jusqu'à présent aucun sujet politique ne soit parvenu à l'éternité de la vérité qu'il déplie sans des moments de terreur. Car, comme le demande Saint-Just : « Que veulent ceux qui ne veulent ni Vertu ni Terreur ? » Sa réponse est connue : ils veulent la corruption — autre nom de la défaite du sujet.

La dialectique matérialiste fera aussi quelques remarques d'histoire des sciences. Dès les années trente, constatant le retard pris par la France en mathématiques suite à la saignée de la guerre de 14-18, de jeunes génies comme Weil, Cartan, Dieudonné entreprirent une sorte de refondation totale du dispositif mathématique, en y intégrant

toutes les saisissantes créations de leur temps : théorie des ensembles, algèbre structurale, topologie, géométrie différentielle, algèbres de Lie, etc. Ce gigantesque projet collectif, qui se donna le nom de « Bourbaki », a légitimement exercé un effet de terreur sur la « vieille » mathématique pendant au moins vingt ans. Et cette terreur était nécessaire pour incorporer deux ou trois nouvelles générations de mathématiciens au processus subjectif ouvert à grande échelle à la fin du XIX^e siècle (si même anticipé par Riemann, Galois, voire Gauss).

Rien de ce qui, le subordonnant à l'éternité du Vrai par son incorporation à un sujet en devenir, surmonte en l'animal humain la finitude, n'a jamais pu advenir sans angoisse, courage et justice. Mais non plus, en règle générale, sans terreur.

13. L'éthique du sujet, dont « éthique des vérités » est l'autre nom, revient à ceci, quand c'est de l'incorporation d'un animal humain qu'il s'agit : trouver point par point un ordre des affects qui autorise la *continuation* du processus.

On ne fera ici que citer Beckett, à la fin de *L'Innommable*. Dans ce texte, le « personnage » vaticine, entre dérélition et justice (Beckett écrira plus tard, dans *Comment c'est* : « En tout cas on est dans la justice, je n'ai jamais entendu dire le contraire »). Les larmes de l'angoisse ruissellent sur son visage. Il exerce à son propre égard une indicible terreur (les liens entre vérité et terreur sont une des grandes préoccupations de Beckett). Le courage de la parole infinie est ce qui fait trembler la prose. Alors, ce « personnage » peut dire : « Je dois continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer. »

Aujourd'hui, le monde-musique est défini négativement. Le sujet classique et ses avatars romantiques sont entièrement saturés, et ce n'est pas le pluriel des « musiques » — folklore, classicisme, variétés, exotisme, jazz et réaction baroqueuse dans le même sac festif — qui vont les ressusciter. Cependant, le sujet sériel est également sans ressort, depuis au moins une vingtaine d'années. Le musicien d'aujourd'hui, livré à la solitude de l'intervalle où se dispersent, dans des corps inorganisés et de vaines cérémonies, le vieux monde cohérent de la tonalité ainsi que le dur monde dodécaphonique qui prodigua la vérité du premier, ne peut que répéter héroïquement, dans ses œuvres mêmes : « Je continue, pour penser et porter à leur paradoxal éclat les raisons que j'aurais de ne pas continuer. »

AVANT-PROPOS DES LIVRES II, III ET IV

La Grande Logique

Avant-propos

LES LIVRES II, III et IV ont en commun d'examiner à quelles conditions l'être-multiple peut être pensé dans un monde, et non pas seulement dans son être comme tel. Il s'agit en somme de déterminer les concepts par lesquels s'appréhende l'apparaître, ou être-là, d'une multiplicité quelconque. Penser le multiple comme multiple est la tâche de l'ontologie pure. Si cette tâche est mathématique dans son effectivité, elle est philosophique dans sa détermination générale. Les mathématiques en effet n'ont pas à s'identifier comme cette ontologie que, cependant, elles réalisent historiquement. J'ai assumé la part philosophique de l'ontologie pure dans *L'Être et l'événement*. Penser le multiple « mondain » selon son apparaître, ou sa localisation, est la tâche de la logique, théorie générale des objets et des relations. On la conçoit ici comme Grande Logique, laquelle se subordonne entièrement la petite logique langagière et grammaticale.

Arracher la logique à la contrainte du langage, de la proposition, de la prédication, qui n'en est qu'une enveloppe dérivée, est sans doute un des enjeux de *Logiques des mondes*. La section 4 du livre II démontre avec précision que la logique formelle usuelle, sa syntaxe et sa sémantique ne sont que des cas spéciaux de la Grande Logique (transcendantale) ici déployée. Cela dit, le but principal de la Grande Logique n'est pas cette démonstration. Certes, son avantage polémique est de ruiner les prétentions positives de la totalité des philosophies dites « analytiques ». Le but principal, comme je l'ai déjà indiqué dans la préface, reste néanmoins de rendre possible, par une théorie rationnelle de la logique des mondes, ou théorie de l'être-là, l'intelligence du changement. Et en particulier du changement réel, qui recevra dans le livre V le nom d'événement, par contraste avec trois autres formes du changement empirique : la modification, le fait et la singularité (faible). Tout cela préparant la nouvelle théorie du corps-de-vérité, par laquelle la dialectique matérialiste s'assure un avantage décisif sur le matérialisme démocratique.

Cet avantage mérite le labeur dont on sait, depuis Aristote et

Hegel, qu'il s'impose à quiconque entend exposer dans sa rationalité immanente une Grande Logique.

Le plan de notre propre parcours dans la logique, pensée comme philosophie de l'être-là, est le suivant :

— Le livre II expose les propriétés fondamentales du transcendantal d'un monde. Après une introduction générale, on procède d'abord de façon conceptuelle (section 1) et à l'aide d'exemples, ensuite, en discutant la présentation de l'être-là dans la *Science de la logique* de Hegel (section 2), enfin de façon plus formelle (section 3), à l'aide de quelques repères mathématisés. On termine par deux sections d'importance inégale, l'une sur le statut de la logique en son sens usuel (section 4), l'autre sur la définition des mondes « classiques », catégorie qui recouvre aussi bien un sens ontologique qu'un sens logique (section 5).

— Le livre III propose une doctrine complète de l'être-là, sous les espèces d'une théorie transcendantale de l'objet. C'est évidemment le cœur de la Grande Logique, et d'autant plus qu'on y démontre une sorte d'effet en retour de l'apparaître sur l'être : le fait pour un multiple d'apparaître dans un monde entraîne une structuration immanente de ce multiple en tant que tel. Là encore, on trouve une introduction, une exposition conceptuelle exemplifiée (section 1), une discussion de la théorie kantienne de l'objet (section 2), une exposition formelle (section 3). La section 4 montre que la mort est une dimension de l'apparaître, et non de l'être. Enfin, un appendice technique complète trois démonstrations laissées en suspens dans la section 3.

— Le livre IV éclaire ce qu'est une relation (dans un monde déterminé, et donc au regard d'un transcendantal déterminé). On trouvera derechef une introduction, une exposition conceptuelle, la discussion d'un auteur (Leibniz), une exposition formelle. Un appendice donne la démonstration complète du « deuxième principe » du matérialisme.

C'est que la Grande Logique est avant tout théorie exhaustive de ce que c'est qu'une pensée matérialiste des mondes, ou, puisque « apparaître » et « logique » sont une seule et même chose, une théorie matérialiste de la cohérence de ce qui apparaît. C'est pourquoi on y rencontre, dans les sections 1 et 3 du livre III, un « postulat du matérialisme » (qui se dit : « Tout atome d'apparaître est réel »), puis, dans les sections 1 et 3 du livre IV, un « principe du matérialisme », ou « second principe », qui se dit : « Tout monde étant ontologiquement clos est aussi logiquement complet. »

Saisir les exigences d'un matérialisme contemporain sans succomber aux sirènes du matérialisme démocratique est à soi seul une entreprise qui vaut la peine qu'on s'y engage. Je n'ai pas ménagé mes efforts pour que la didactique soit à la hauteur de l'enjeu. Les formalismes sont présentés et déployés sans qu'on pré suppose quelque connaissance spéciale que ce soit. Et les exemples, au moins deux pour chaque concept crucial, composent une série baroque de mondes distincts, qu'on peut goûter pour eux-mêmes : un paysage de campagne en automne, l'opéra de Paul Dukas *Ariane et Barbe-Bleue*, une manifestation populaire place de la République, le tableau d'Hubert Robert *La Baignade*, l'histoire du Québec, la structure d'une galaxie... Ajoutons qu'au livre V, pour penser le changement, on s'appuiera sur le roman de Rousseau *La Nouvelle Héloïse* et sur l'histoire de la Commune de Paris. Au livre VI, pour penser la notion de point, sur le théâtre de Sartre, le roman de Julien Gracq *Le Rivage des Syrtes* et la forme architecturale de Brasilia. Au livre VII, pour éclairer la complexe notion de corps subjectivable, sur un poème de Valéry, sur l'histoire de l'algèbre entre Cauchy et Galois et sur la naissance de l'Armée rouge dans les campagnes chinoises en 1927.

En sorte que le courage requis pour la traversée des formalismes arides obtient, comme toute vraie traversée du désert, sa récompense immanente.

LIVRE II

Grande Logique, 1.
Le transcendantal

Introduction

LE PRÉSENT LIVRE est tout entier consacré à un seul concept, celui de transcendantal. C'est que ce dont se soutient ici le mot « transcendantal » concentre le remaniement auquel je soumetts, par rapport à *L'Être et l'événement*, la notion primitive de « situation », à laquelle du reste je substitue celle de « monde ». Là où le livre ancien tenait le fil de l'ontologie, mon entreprise en cours, sous le signe du transcendantal, déroule aujourd'hui celui de la logique. J'identifiais les situations (les mondes) à leur stricte neutralité-multiple. Je les envisage désormais aussi comme site de l'être-là des étants. J'assumais la dissémination du multiple indifférent comme le fond de tout ce qu'il y a, et j'affirmais par conséquent le non-être ontologique de la relation. Sans revenir sur ce jugement, je montre qu'il y a une consistance relationnelle de l'être-là comme apparaître-en-un-monde.

J'ai établi que « mathématiques » et « être » sont une seule et même chose, dès lors qu'on se soumet, comme doit le faire n'importe quelle philosophie, à l'axiome de Parménide : le même est penser et être. Il s'agit maintenant de montrer que « logique » et « apparaître » sont aussi une seule et même chose. « Transcendantal » nomme les opérateurs cruciaux de cette seconde identité. On verra ensuite que cette équation spéculative transforme assez profondément la troisième identité constitutive de ma philosophie, celle qui, sous le signe du hasard événementiel, fait de « sujet » une simple détermination locale de « vérité ». Elle oblige en effet à médier cette détermination par une théorie entièrement originale du corps-sujet.

Les trois premières sections du présent livre obéissent à la règle de la triple exposition : conceptuelle (et exemplifiante), historique (un auteur) et formelle. La substance de ce qui est aussi trois fois présenté est aussi bien articulable selon trois motifs : nécessité d'une organisation transcendantale des mondes ; exposition du transcendantal ; question de ce qu'est, dans l'apparaître, la négation.

Comme je déclare que par « logique » il faut entendre purement et simplement la cohésion de l'apparaître, je ne peux éviter de confron-

ter cette assertion avec l'incroyable fortune de la logique en son sens usuel (régulation formelle des énoncés) dans les philosophies qui ont cru pouvoir faire de l'examen du langage le centre de toute pensée, et ont voué la philosophie à de fastidieux exercices de grammaire. On sait bien qu'il s'agissait là, en définitive, de faire rentrer la philosophie dans l'espace du discours universitaire, dont les conservateurs, à toutes les époques, se sont accordés à penser qu'elle n'aurait jamais dû sortir. Aussi bien voit-on aujourd'hui que, si nous nous laissions intimider, la philosophie ne serait plus qu'une querelle scolastique entre grammairiens libéraux et phénoménologues pieux. Mais je ne me contenterai pas, en ce qui concerne la logique, de la polémique politique. Après tout, j'admire les grands logiciens, ceux qui, comme Gödel, Tarski ou Cohen, ont déployé une admirable incorporation mathématique des formes héritées de la fidélité déductive. Aussi j'établirai, avec le soin nécessaire, que la logique en son sens langagier usuel est entièrement réductible à des opérations transcendantales. Ce sera l'objet de la section 4 de ce livre.

On verra ensuite — c'est l'objet de la section 5 — que la seule considération des structures transcendantales permet de définir ce qu'est un monde classique, soit un monde qui obéit à ce qu'Aristote tenait déjà pour un principe logique majeur : le tiers exclu. Ce principe déclare que, étant donné un énoncé fermé *A*, on a forcément, quand on interprète cet énoncé dans un monde, ou bien la vérité de *A*, ou bien celle de non-*A*, sans troisième possibilité. Un monde pour lequel il en va ainsi est un monde classique, ce qui est un « cas de monde » tout à fait particulier. Sans entrer dans les détails, je montrerai que le monde de l'ontologie, soit la mathématique du multiple pur, est classique. Ce point a eu, dans l'histoire de la pensée jusqu'à aujourd'hui, des conséquences proprement innombrables.

Le compagnon « historique » du présent livre est Hegel, penseur par excellence de la corrélation dialectique entre être et être-là, entre essence et existence. C'est à sa *Science de la logique* qu'ici nous nous mesurons.

Présentons rapidement l'enjeu de chacun des trois motifs qui font le contenu principal des trois premières sections.

1. Nécessité d'une organisation transcendantale des situations d'être

La première section est une longue démonstration. Il s'agit de forcer la pensée à admettre que toute situation d'être — tout « monde » —, loin de se réduire au multiple pur (qui en est cependant l'être comme tel), contient une *organisation transcendantale*.

Le sens de cette expression se dégagera de la démonstration elle-même. Il s'agit bien, comme pour Kant, de résoudre un problème de possibilité. Non pas toutefois « comment la science est-elle possible », ou « comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles », mais : comment est-il possible que la neutralité, l'inconsistance, la dissémination indifférente de l'être en tant qu'être adviennent à consister comme être-là ? Ou encore : comment la déliaison essentielle de l'être-multiple peut-elle se donner comme liaison locale et, finalement, comme stabilité des mondes ? Pourquoi, et comment, y a-t-il des mondes, plutôt que le chaos ?

Pour Kant, comme on sait, le transcendantal est une construction subjectivée. On parle à bon droit d'un sujet transcendantal, qui investit en quelque manière la puissance cognitive des sujets empiriques. C'est là, depuis Descartes, la marque essentielle d'une philosophie *idéaliste* : que le sujet *y* soit requis, non comme problème, mais comme solution de l'aporie de l'Un (le monde n'est que multiplicité informe, or il en existe un *Dasein* unifié). L'élan matérialiste de ma propre pensée (mais aussi bien, paradoxalement, de celle de Hegel, comme le remarquait Lénine dans ses *Cahiers*) provient de ce que le sujet *y* est une construction tardive et problématique, et nullement le lieu de la solution d'un problème de possibilité ou d'unité (possibilité de la certitude intuitive pour Descartes, des jugements synthétiques *a priori* pour Kant).

Le transcendantal dont il s'agit dans ce livre est de loin antérieur à toute constitution subjective, car il est une donnée immanente des situations quelconques. Il est, comme on le verra, ce qui impose à toute multiplicité située la contrainte d'une logique, qui est aussi la loi de son apparaître, ou la règle par quoi le « là » de l'être-là fait advenir le multiple comme essentiellement lié. Que tout monde possède une organisation transcendantale singulière revient à ceci que la pensée de l'être ne pouvant, à elle seule, rendre raison de sa manifestation, il faut que l'intelligibilité de cette manifestation soit *rendue*

possible par des opérations immanentes. « Transcendental » est le nom de ces opérations. La maxime finale se dira : au regard de l'inconsistance de l'être, « logique » et « apparaître » sont une seule et même chose.

Il n'en résulte cependant pas, comme pour Kant, que l'être-en-soi soit inconnaissable. Il est, au contraire, absolument connaissable, voire connu (la mathématique historique). Mais cette connaissance de l'être — l'onto-logie — n'induit pas celle de l'apparaître — l'onto-logie. C'est cette disjonction que les arguments de cette section tentent de forcer. Les étapes de cette contrainte ont pour point de départ l'impossibilité de déterminer un être du Tout, et finalement la thèse selon quoi *il n'y a pas* le Tout. Contrairement à une proposition heideggérienne, il est irrationnel d'invoquer l'« étant-en-totalité ». Il en résulte que tout étant singulier n'est manifesté dans son être que *localement* : l'apparaître de l'être de l'étant est être-là. C'est cette nécessité du « là » qui, pour un étant pensé dans son être-multiple, induit une constitution transcendantale (sans sujet). Cette constitution autorise à penser l'étant localisé, à inclure le « là » dans la pensée de l'être, ce que la théorie mathématique (ontologique) du multiple pur, bien qu'elle délivre *tout* l'être de l'étant, ne permet pas. Dans la suite, on appellera *univers* le concept (vide) d'un être du Tout. On appellera *monde* une situation d'être « complète » (ce que nous clarifierons peu à peu). Évidemment, comme nous montrons qu'*il n'y a pas* d'univers, il appartient à l'essence du monde qu'il y ait plusieurs mondes, car s'il n'y en avait qu'un il serait l'univers.

2. Exposition du transcendantal

Par « exposition du transcendantal » il faut entendre la description des opérateurs logiques capables de donner cohérence à l'apparaître « dans » tel ou tel des mondes où adviennent les multiples.

J'écris « dans » un monde (avec guillemets) pour indiquer qu'il s'agit d'une métaphore de la localisation des multiples. En tant que situation d'être, un monde n'est pas un lieu vide — comparable à l'espace de Newton — que viendraient peupler des étants multiples. Car un monde n'est justement qu'une logique de l'être-là, et il s'identifie à la singularité de cette logique. Un monde articule, autour d'un opérateur structuré (le transcendantal), la cohésion des multiples.

Le cœur des questions transcendantales est l'évaluation des degrés

d'identité ou de différence entre un multiple et lui-même, ou entre un étant-là et d'autres étants. Le transcendantal doit donc rendre possible le « plus » et le « moins ». Il doit exister des valeurs d'identité qui indiquent, pour un monde déterminé, dans quelle mesure un étant-multiple est identique à lui-même ou à tel ou tel autre étant du même monde. Cela exige clairement que le transcendantal ait une structure d'ordre.

Les autres opérations nécessaires à la cohésion des multiples dans un monde constituent une *phénoménologie minimale* de l'apparaître abstrait. Nous entendons par là ce qui est requis conceptuellement pour que l'apparaître soit lié. Nous parlons ici de n'importe quel apparaître dans n'importe quel monde. Autant dire que notre phénoménologie opératoire dégage la condition de possibilité de la mondanité d'un monde, ou encore la logique de la localisation pour l'être-là d'un étant quelconque.

Il est très remarquable que cette phénoménologie soit absolument complète avec trois opérations seulement, liées par une axiomatique simple :

- a) La donnée d'un minimum d'apparition.
- b) La possibilité de conjoindre les valeurs d'apparition de deux multiples (et donc d'un nombre fini quelconque de multiples).
- c) La possibilité de synthétiser globalement les valeurs d'apparition d'un nombre quelconque de multiples, même s'il y en a une infinité.

Quand nous disons que la description de ces opérations est une phénoménologie complète, nous voulons dire que la détermination transcendantale du minimum, de la conjonction et de l'enveloppe (ou synthèse) donne tout ce dont on a besoin pour que l'être-là consiste comme monde.

À bien y réfléchir, cette économie est naturelle. L'apparaître est certainement lié (et non chaotique) si je peux, premièrement, disposer des degrés d'apparition à partir de la non-apparition (minimum); deuxièmement, savoir ce que deux multiples ont ou n'ont pas en commun lorsqu'ils co-apparaissent (conjonction); et enfin, pouvoir globaliser l'apparition de telle sorte qu'il y ait sens à parler, dans un monde quelconque, d'une région de l'apparaître (enveloppe). La forme de l'apparaître est dès lors homogène, en sorte que la réciprocité entre logique et apparaître, entre consistance et être-là, est bien fondée.

L'exposition du transcendantal se fera donc en trois moments successifs. Le premier force pour la pensée l'existence, dans le trans-

cependant, d'un minimum. Le second (domaine opératoire fini) fixe les lois relatives à la conjonction de deux étants-là. Le troisième enfin (domaine opératoire infini) pose l'existence d'une enveloppe pour toute région du monde. Un temps supplémentaire portera non plus sur les opérations qui font consister l'apparaître, mais sur l'apparaître consistant de ces opérations elles-mêmes.

Compte tenu de l'importance exceptionnelle de la notion de lien causal, ou de nécessité, dans la tradition transcendantale, nous montrerons enfin qu'on peut dériver des trois opérations fondamentales une mesure de la corrélation entre l'apparaître d'un multiple et celui d'un autre dans un monde donné. Autrement dit, on peut mesurer le degré d'intensité phénoménale selon lequel l'apparition d'un multiple particulier est dépendante de celle d'un autre. Nous appellerons cette corrélation la dépendance. La dépendance, quant au statut logique de l'apparaître, interprète dans un monde la relation logique d'implication.

3. L'origine de la négation

Dans toute théorie transcendantale de l'être-là, la question de la négation est d'une grande complexité. En témoigne en particulier le très dense passage que Kant consacre à la conceptualisation du «rien» dans la *Critique de la raison pure*, à l'extrême fin de l'«Analytique transcendantale». Kant prétend que la question n'a pas par soi-même «une importance extraordinaire». Et de fait, trois pages lui suffisent, qui ouvrent sans désespérer à la Dialectique, après une formule absolument impénétrable : «La négation, aussi bien que la simple forme de l'intuition, sans un réel, ne sont pas des objets.» Ce qui laisse bien entendre que l'apparaître, ou phénoménalité, où tout se présente à l'intuition sous la forme de l'objet, ignore la négation. Mais la question est en réalité beaucoup plus complexe. Kant n'a pas trop de mal à identifier la négation du côté du concept : il y a le «concept vide sans objet», soit ce qui, cohérent pour la pensée, ne se rapporte cependant à aucun objet intuitionnable. Par exemple, la notion kantienne de noumène. Et il y a le concept qui se contredit lui-même, comme le cercle carré, qui rend tout objet impossible. Dans ces deux cas, le concept pointe l'absence de tout objet : rien n'apparaît, rien n'est là. Ou — dans le cas du mot «noumène» — rien n'est là que de l'être sans être-là, de l'être hors monde. Seulement, Kant veut

étendre aussi la question du négatif à l'intuition. Et là nous tombons dans des embarras considérables. Il isole d'un côté la «forme pure de l'intuition» s'exerçant à vide, ou désignée à vide, c'est-à-dire «sans objet». Ainsi des formes *a priori* de la sensibilité, le temps et l'espace. Faut-il accorder à ces formes un réel trans-phénoménal ? Kant veut-il dire que les formes de l'objectivité sont des «riens» actifs ? Cette voie est très obscure et renvoie à la théorie des facultés, singulièrement à l'imagination transcendantale. Du reste, cette forme du rien est nommée «*ens imaginarium*». Symétriquement, et de façon pour notre question décisive, il pose qu'il y a des «objets vides d'un concept», soit des objets désignés par le seul concept de leur manque. Cette fois, il semble que nous touchions à la négation d'un réel, à ce qui, dans l'apparaître, exhibe le négatif. Kant écrit du reste, pour désigner ce cas : «La réalité est *quelque chose*, la négation n'est *rien*, c'est-à-dire le concept du manque d'un objet.» Le but semble atteint : il y a le rien de ce qui est, le négatif apparaît comme intuition dérivée.

Malheureusement, les références concrètes de Kant sont totalement décevantes : l'ombre, le froid... Plus loin il dira pauvrement : «Si la lumière n'a pas été donnée aux sens, on ne peut se représenter l'obscurité.» Cette classification subtile n'aboutit à la fin qu'aux paralogismes traditionnels de la sensation. Pourquoi le froid serait-il plus négatif que la chaleur, la nuit que le jour ? Il semble que Kant échoue à disposer l'apparaître du rien sous la catégorie du « *nihil privativum*», ou «objet vide d'un concept». Car le manque réel ne peut pas être illustré par le froid ou l'ombre, qui ne sont eux-mêmes que des degrés transcendants appliqués à des objets neutres : la température, la luminosité. La raison fondamentale de cette difficulté tient à ce que l'apparaître est en soi une affirmation, celle de l'être-là. Comment, dès lors, définir de l'intérieur de l'apparaître la négation de quoi que ce soit ? Certes, on peut penser le non-apparaissant dans un monde déterminé. C'est justement le but de la première opération transcendantale (le minimum). L'affirmation sous-jacente est celle d'un multiple, dont il sera seulement dit que le degré d'apparition dans un monde a une valeur transcendantale nulle. Autrement dit, nous appuyons la négation de l'apparition sur l'être d'un multiple. De ce multiple, ontologiquement identifié, nous pouvons penser, grâce à l'ordre des degrés transcendants, la non-apparition dans tel ou tel monde. La négation de l'être-là est étayée par l'identification affirmative de l'être en tant qu'être.

Mais le non-apparaissant n'est pas négation apparaissante de l'apparaissant. Ce qui nous importe ici est la difficulté qu'il y a — comme le voit fort bien Kant — à faire apparaître la négation. Cette question, à vrai dire, hante la philosophie depuis ses origines. Parménide concluait de l'impossibilité que la négation vienne au jour de l'apparaître, qu'elle n'était qu'une fiction dont il fallait détourner la pensée. Platon part d'un fait tout contraire : il y a un apparaître du négatif, qui n'est autre que le sophiste, ou le mensonge, ou encore Gorgias, avec son traité du non-être. Il faut donc poser une catégorie apte à saisir l'être-là de la négation, et pas seulement, comme le fait l'interdit parménidien, le non-être-là du non-être. C'est ce qu'on peut appeler la première enquête transcendantale de l'histoire de la pensée, qui culmine avec l'introduction, dans *Le Sophiste*, de l'Idée de l'Autre. Cependant, Platon laisse encore en suspens le mode propre d'apparition de l'Autre. Je veux dire que, s'il établit que l'Autre permet de penser que le non-être puisse apparaître, il ne dit rien de la façon dont cette apparition est effective. Comment l'Autre, déterminé comme catégorie, soutient-il la venue à l'apparaître, non seulement de l'altérité (deux vérités différentes par exemple), mais de la négation (le faux et le vrai) ? Je vois bien que l'Autre autorise la pensée que ceci n'apparaît pas comme cela. Mais non que ceci soit la négation de cela. Un passage très dense du *Timée* — il s'agit de la confection, par le démiurge, de l'âme du monde — porte sur ce point.

« De la substance indivisible et qui se comporte toujours d'une manière invariable, et de la substance divisible qui est dans les corps, il a composé entre les deux, en les mélangeant, une troisième sorte de substance intermédiaire comprenant et la nature du Même et celle de l'Autre. Et ainsi il l'a formée, entre l'élément indivisible de ces deux réalités et la substance divisible des corps. Puis, il a pris ces trois substances et les a combinées toutes trois en une forme unique, harmonisant par force avec le Même la substance de l'Autre qui se laissait difficilement mêler. Il a mélangé les deux premières avec la troisième et des trois en a fait une seule. Puis, ce tout, il l'a partagé en autant de portions qu'il convenait, chacune d'elles étant mêlée de Même, d'Autre et de cette troisième substance susdite. »

Ce texte, sous la forme d'une narration (de ce que, dès le début du *Timée*, Platon nomme une « fable plausible »), traite expressément de l'origine de l'être-là de la négation. Plus précisément, de la négation telle qu'elle est originellement immanente à l'âme du monde. Le

démiurge en effet compose cette âme avec une substance qui comprend le Même et l'Autre, et qui vient s'intercaler entre l'indivisibilité des Idées (Idée du Même et Idée de l'Autre) et la divisibilité des corps. Nous sommes au cœur d'une investigation sur l'être-là. Le mixte de Même et d'Autre (d'affirmation et de négation) est bien la structure transcendantale qui, permettant l'articulation de l'indivisible et du divisible, va approprier l'âme au gouvernement cosmique de l'être-là.

La question devient alors : comment se conjoignent, dans la substance de l'âme du monde, le Même et l'Autre ? La réponse de Platon est cette fois décevante : le démiurge, qui, comme nous, constate que l'Autre se mêle « difficilement » au Même, agit « par force ». De sorte que l'origine de l'être-là reste assignée à un moment irrationnel de la narration. L'effort de Platon n'aboutit, comme souvent, qu'à une fable où s'énonce que si le problème « ontologique » est soluble (comment penser que le non-être est ?), le problème « phénoménologique » (comment le non-être peut-il apparaître ?) ne l'est pas.

Citons encore, pour déplier la complexité du problème, Sartre, puisque la question de l'effectivité de la négation est véritablement ce qui ordonne toute la construction de *L'Être et le néant*, assurant la corruption du pur être-en-soi (massif et absurde) par la trouée néantisante du pour-soi (conscience ontologiquement identique à sa liberté). La solution de Sartre, pour brillantes qu'en soient les conséquences (une théorie absolutiste de la liberté), est en un certain sens tautologique : la négation vient au monde de ce que « le monde » comme tel suppose une constitution par le néant. Sinon il n'y aurait que l'amorphie absurde de l'être-en-soi. Donc, la négation apparaît parce que seul le néant fonde qu'il y ait l'apparaître.

La ligne que nous allons suivre consiste à étayer dans l'apparaître la possibilité logique de la négation, sans pour autant poser que la négation comme telle apparaît. En effet, le concept approprié à l'apparaissant ne sera pas, dans un monde donné, sa négation, mais ce que nous nommerons son *envers*.

Les trois propriétés fondamentales de l'envers vont être les suivantes :

1) L'envers d'un étant-là (ou, plus précisément, de la mesure d'apparition d'un multiple dans un monde) est en général un étant-là dans le même monde (une autre mesure d'intensité d'apparition dans ce monde).

2) L'envers a ceci de commun avec la négation qu'on peut dire qu'un étant-là et son envers n'ont, dans le monde, rien de commun (la conjonction de leurs degrés d'intensité est nulle).

3) En général, l'envers n'a cependant pas toutes les propriétés de la négation classique. En particulier, l'envers de l'envers d'un degré d'apparition n'est pas forcément identique à ce degré. Et encore, l'union d'un apparaissant et de son envers n'est pas forcément égale à la mesure d'apparition du monde en son entier.

On peut dire, en définitive, que le concept d'envers soutient dans l'apparaître une pensée élargie de la négation, et qu'on ne retrouve la négation classique que pour certains transcendants particuliers.

SECTION 1

Le concept de transcendantal

1. Inexistence du Tout

Si l'on suppose qu'existe un être du Tout, de ce que n'importe quel étant, pensé dans son être, est multiplicité pure résulte que le Tout est un multiple. Multiple de quoi ? Multiple de tout ce qui est. Soit, puisque «ce qui est» est comme tel multiple, *multiple de tous les multiples*.

Si ce multiple de *tous* les multiples ne se compte pas lui-même dans sa composition, il n'est pas le Tout. Car on aura le «vrai» Tout seulement en adjoignant à cette composition-multiple *ce* multiple supplémentaire identifiable qu'est la récollection de tous les autres multiples.

Donc, le Tout entre dans sa propre composition multiple. Ou : le Tout se présente lui-même, comme *un* des éléments qui le constituent comme multiple.

On conviendra d'appeler *réflexif* un multiple qui a la propriété de se présenter lui-même dans sa composition-multiple. Nous venons de dire (ce qui est une considération tout à fait classique) que l'être du Tout, si on le suppose, on doit le supposer réflexif. Ou que le concept d'Univers induit, quant à son être, le prédicat de réflexivité.

S'il y a un être du Tout, ou si (c'est la même chose) le concept d'Univers est consistant, alors on doit admettre qu'il est consistant d'attribuer à certains multiples la propriété de réflexivité, puisqu'au moins un la possède, nommément le Tout (qui est). On sait par ailleurs qu'il est consistant de ne pas l'attribuer à certains multiples. Ainsi l'ensemble des cinq poires qui sont dans cette coupe à fruits n'étant pas une poire, ne peut se compter lui-même dans sa composition (il n'y a en effet, dans cette composition, que des poires). Il y a donc certainement des multiples non réflexifs.

Si l'on revient maintenant au Tout (au multiple de tous les

multiples), on voit qu'il est logiquement possible, dès lors qu'on suppose qu'il est (ou que le concept d'Univers consiste), de le diviser en deux parties : d'une part, tous les multiples réflexifs (il y en a au moins un, le Tout lui-même, qui, nous l'avons vu, entre dans la composition du Tout), d'autre part, tous les multiples non réflexifs (il y en a certainement un très grand nombre). Il est donc consistant de considérer le multiple défini par la phrase « Tous les multiples non réflexifs ». Ou : tous les multiples qui sont absents de leur propre composition. Que ce multiple soit n'est pas douteux, puisqu'il est une partie du Tout, dont on suppose l'être. Il est par conséquent présenté par le Tout, lequel est multiple de tous les multiples qui sont.

Nous savons donc que, dans le Tout, il y a le multiple de tous les multiples non réflexifs. Nommons ce multiple *la Chimère*. La Chimère est-elle réflexive ou non réflexive ? La question est pertinente, de ce que « réflexif » ou « non réflexif » est, nous l'avons dit, un partage en deux du Tout. Et ce partage est sans reste. Car pour un multiple donné, ou il se présente lui-même (il figure dans sa propre composition), ou non.

Si maintenant la Chimère est réflexive, c'est qu'elle se présente elle-même. Elle est dans sa composition multiple. Or, qu'est-ce que la Chimère ? Le multiple de tous les multiples non réflexifs. Si la Chimère est parmi ces multiples, c'est donc qu'elle n'est pas réflexive. Mais nous venons de supposer qu'elle l'est. Inconsistance.

Donc la Chimère n'est pas réflexive. Cependant, elle est par définition le multiple de tous les multiples non réflexifs. Si elle n'est pas réflexive, elle est dans ce « tous », et donc elle se présente elle-même. Elle est réflexive. Inconsistance derechef.

La Chimère ne pouvant être ni réflexive ni non réflexive et ce partage n'admettant aucun reste, il faut conclure que la Chimère n'est pas. Mais son être suivait nécessairement de celui qu'on supposait au Tout. Donc, le Tout n'a pas d'être.

Nous venons de conclure par voie démonstrative. Est-ce bien nécessaire ? Ne serait-il pas plus simple de considérer l'inexistence du Tout comme une évidence ? Supposer l'existence du Tout relève, semble-t-il, des conceptions antiques périmées concernant le cosmos, la belle totalité finie du monde. C'est bien ainsi que l'entend Koyré quand il titre ses études sur la « coupure épistémologique » galiléenne : *Du monde clos à l'univers infini*. L'argument de dé-clôture du Tout

s'enracine alors dans l'infinité euclidienne de l'espace et dans la neutralité isotrope de ce qui le peuple.

Il y a cependant de sérieuses objections à ce traitement purement axiomatique de la détotalisation.

D'abord, c'est de l'être comme tel que nous déclarons ici qu'il ne peut faire tout, et non du monde, de la nature, de l'univers physique. Il s'agit bien d'établir qu'est inconsistante toute considération de l'étant-en-totalité. La question des limites de l'univers visible n'est qu'un aspect secondaire de la question ontologique du Tout.

Ensuite, à supposer même qu'on s'en tienne au monde, on verra vite que la cosmologie contemporaine tranche plutôt pour sa finitude (ou sa clôture) que pour sa dé-totalisation radicale. Cette cosmologie rétablit même, avec la théorie du big-bang, le cheminement métaphysique bien connu qui va de l'Un initial (en l'occurrence, le « point » de matière infiniment dense et son explosion) au Tout-multiple (en l'occurrence, les amas galactiques et leur composition).

C'est que l'infini dont argue Koyré est encore trop indifférencié pour prendre, quant à la question du Tout, une valeur de coupure irréversible. Nous savons aujourd'hui, spécialement depuis Cantor, que l'infini peut tout à fait être local, caractériser un étant singulier, et qu'il n'est pas seulement — comme l'espace de Newton — la propriété du lieu global de toute chose.

En définitive, la question du Tout, étant d'essence logique ou onto-logique, n'a pas d'évidence physique ou phénoménologique. Elle requiert un argument, celui-là même que les mathématiciens ont découvert au début du siècle, et que nous avons reformulé.

2. Dérivation de la pensée d'un multiple à partir de celle d'un autre multiple

Un multiple singulier n'est pensé qu'autant qu'est déterminée sa composition, soit les éléments qui lui appartiennent. Se trouve donc immédiatement déterminé le multiple qui n'a aucun élément : le Vide. Tous les autres multiples ne sont déterminés que médiatement, par la considération de la provenance de leurs éléments. Leur pensabilité suppose donc qu'au moins un multiple soit déterminé dans la pensée « avant eux ».

En règle générale, l'être d'un multiple est pensé à partir d'une opération qui indique comment ses éléments proviennent d'un autre

multiple, dont la détermination est déjà effective. Les axiomes de la théorie du multiple, ou ontologie rationnelle, visent pour la plupart à régler de telles opérations. Mentionnons deux opérations classiques. On dira que, étant donné un multiple, il est consistant de penser un autre multiple dont les éléments sont les éléments des éléments du premier (opération de dissémination immanente). Et on dira que, étant donné un multiple, est garantie la pensabilité de cet autre dont les éléments sont les parties du premier (opération de « prise des parties », ou de re-présentation).

On voit finalement que tout être pensable se tire d'opérations appliquées tout d'abord au seul vide. Un multiple sera d'autant plus complexe que la chaîne opératoire qui, à partir du vide, conduit à sa détermination, est plus longue. Le degré de complexité est techniquement mesurable : c'est la théorie du rang ontologique.

S'il y avait un être du Tout, on pourrait sans doute y séparer n'importe quel multiple par les propriétés qui le singularisent. Il y aurait en outre un lieu universel des étants-multiples, à partir duquel se disposeraient et l'existence de ce qui est, et les relations entre étants. En particulier, la séparation prédicative déterminerait de façon uniforme les multiplicités par identification et différenciation dans le Tout. Mais, comme nous venons de le voir, il n'y a pas de Tout. Donc il n'y a pas de procédure uniforme d'identification et de différenciation de ce qui est. La pensée d'un multiple quelconque est toujours locale, en ceci qu'elle est dérivée de multiples singuliers, et ne s'inscrit dans aucun multiple dont la valeur référentielle serait absolument générale.

Raisonnons un peu autrement. De ce qu'il n'y a pas de Tout s'ensuit que tout étant-multiple entre dans la composition d'autres multiples, sans que ce pluriel (les autres) puisse jamais se replier sur un singulier (l'Autre). Car si tous les multiples étaient éléments d'un même Autre, il y aurait le Tout. Mais puisque le concept d'Univers inconsiste, si vaste soit le multiple en qui s'inscrit un multiple singulier, il en existe d'autres, non enveloppés par le premier, dans lesquels il s'inscrit aussi.

Il n'y a donc en définitive ni uniformité possible des dérivations de la pensabilité des multiples, ni lieu de l'Autre où tous sont situables. Les identifications et relations des multiples sont toujours locales.

Nous conviendrons de dire qu'un multiple, rapporté à une loca-

lisation de son identité et de ses relations avec d'autres, est un étant (pour le distinguer de son pur être-multiple, qui est l'être de son être).

Quant à un site local d'identification des étants, nous l'appellerons, de manière encore assez vague, un monde.

Autrement dit : Dans le contexte d'opérations de pensée par lesquelles l'identité d'un multiple est assurée à partir de ses relations à d'autres multiples, on appelle « étant » le multiple ainsi identifié, et « monde », relativement aux opérations considérées, le lieu-multiple où opèrent ces opérations. On dira aussi que le multiple identifié est un « étant du monde ».

3. Un étant n'est pensable qu'autant qu'il appartient à un monde

La pensabilité d'un étant résulte, s'il n'est pas le Vide, de deux choses : un autre étant (au moins) dont l'être est assuré, et une opération (au moins) qui légitime pour la pensée qu'on passe de l'autre étant à celui dont il s'agit d'établir l'identité. Mais l'opération suppose que soit présentable son espace d'exercice, soit le multiple (implicite) à l'intérieur duquel se fait le passage opératoire. Ou encore : on peut bien dire que l'identité d'un étant est assurée, de façon toujours locale, à partir de celle d'un autre étant, et ce, en définitive, parce qu'il n'y a pas de Tout. Mais quel est justement le lieu du local, si ce n'est pas le Tout ? Ce lieu est à coup sûr là où opère l'opération. Nous sommes assurés d'un point de ce lieu : l'autre étant (ou les autres étants) à partir de quoi l'opération (ou les opérations) donne accès à l'identité de l'étant nouveau. Et l'étant ainsi garanti dans son être nomme un autre point du lieu. Entre les deux points il y a le passage opératoire, sur fond du lieu comme tel.

Finalement, ce qui indique le lieu est l'opération. Mais qu'est-ce qui localise une opération ? C'est, par définition, un monde (pour cette opération). Là où ça opère sans sortir de là, là est le lieu où l'étant advient à son identité — à sa consistance relative. Donc, un étant n'est exposé au pensable que pour autant que, invisiblement, dans la guise d'une opération qui le localise, il nomme, dans un monde, un nouveau point. Par quoi il apparaît dans ce monde.

On peut alors penser ce qu'est la situation d'un étant.

Nous appelons « situation d'être », pour un étant singulier, le

monde où l'inscrit une procédure locale d'accès à son identité à partir d'autres étants.

Il est clair qu'autant qu'il est, un étant est situé par un monde, ou apparaît dans un monde.

Si l'on parle d'une situation d'être pour un étant, c'est qu'il serait ambigu, et finalement erroné, de parler trop vite *du* monde d'un étant. Il va en effet de soi qu'un étant, déterminé abstraitement dans son être comme multiplicité pure, peut apparaître dans des mondes différents. Il serait absurde de penser qu'il y a un lien intrinsèque entre tel multiple et tel monde. La « mondanisation » d'un multiple (formel), qui est son être-là, ou son apparaître, est en définitive une opération logique : l'accès à une garantie locale de son identité. Cette opération est susceptible de se produire de bien des façons différentes et d'emporter, comme fond des opérations qu'elle instruit, des mondes tout à fait distincts. Non seulement il y a pluralité des mondes, mais le même multiple — « même » ontologiquement — co-appartient en général à plusieurs mondes.

En particulier, l'homme est cet animal qui apparaît dans un très grand nombre de mondes. Empiriquement, il n'est même que cela : l'étant qui, de tous ceux dont nous constatons l'être, apparaît le plus multiplement. L'animal humain est l'étant aux mille logiques. Étant capable d'entrer dans la composition d'un sujet de vérité, l'animal humain peut même contribuer à l'apparition d'un être (générique) de tel ou tel monde. C'est-à-dire s'inclure dans une remontée de l'apparaître (la pluralité des mondes, la construction logique) vers l'être (le multiple pur, l'universalité), et ce, à propos d'un nombre virtuellement illimité de mondes.

Cela étant, l'animal humain ne peut espérer une prolifération mondaine aussi exhaustive que celle de son principal concurrent : le vide. De ce que le vide est le seul étant immédiat s'ensuit qu'il figure dans n'importe quel monde. En son absence, en effet, aucune opération n'a de point de départ dans l'être, donc aucune opération n'opère. Il n'y a alors nul monde, si par « monde » on entend le lieu clos d'une opération. Réciproquement, là où ça opère, donc là où il y a un monde, le vide est attestable.

L'homme est finalement l'animal qui désire l'ubiquité mondaine du vide. Il est — en tant que puissance logique — l'animal *vidé*. Tel est l'Un évasif de ses apparitions infinies.

La difficulté de ce motif (multiplicité mondaine d'une unité

d'être) est la suivante : quand un étant est pensé dans sa pure forme d'être, in-située, sinon dans l'ontologie intrinsèque (la mathématique), on ne prend nullement en considération la possibilité qui est la sienne d'appartenir à des situations (à des mondes) différents. L'identité d'un multiple n'est considérée que du strict point de vue de sa composition multiple. Et certes, nous l'avons rappelé, cette composition n'est elle-même pensée que médiatement — sauf dans le cas du vide pur. Elle n'est validée dans la consistance de son être que par dérivation à partir d'étants-multiples dont l'être est garanti. Et les dérivations sont réglées par des axiomes. Mais la possibilité pour un étant d'être situé dans des mondes hétérogènes ne se réduit pas au caractère médiat, ou dérivé, de toute assertion quant à son être.

Considérons par exemple des animaux humains singuliers — mettons Ariane et Barbe-Bleue. On connaît la fable-monde où depuis le conte de Perrault ils se donnent : un seigneur séquestre et tue des femmes. La dernière d'entre elles, sans doute parce que son rapport à la situation est différent, découvre la vérité et, selon les variantes, s'enfuit, fait tuer Barbe-Bleue, bref, interrompt la série des destins féminins. Cette femme, qui est ainsi l'Autre-femme de la série, est anonyme dans le récit de Perrault (à sa sœur uniquement est accordée la grâce d'un nom propre, « Anne, ma sœur Anne... »). Elle se nomme Judith dans le bref et dense opéra de Bartok, *Le Château de Barbe-Bleue*. Elle se nomme Ariane dans la pièce de Maeterlinck, *Ariane et Barbe-Bleue*, dont Paul Dukas a tiré un opéra magnifique et cependant presque ignoré.

On aurait tort de s'étonner que nous prenions pour exemple de la logique de l'apparaître l'opéra de Maeterlinck-Dukas. Car il porte essentiellement sur la visibilité de la délivrance, sur ceci qu'il ne suffit pas à la liberté d'être (en la circonstance sous le nom et les actes d'Ariane), qu'il lui faut encore apparaître, et singulièrement à ceux ou celles qui en sont privés. Ainsi des cinq femmes de Barbe-Bleue, qui ne voudront pas être délivrées. Et ce, bien qu'Ariane les délivre de fait (mais non subjectivement), elle qui, dès le début de la fable, chante cette étonnante maxime : « D'abord il faut désobéir : c'est le premier devoir quand l'ordre est menaçant et ne s'explique pas. »

Dans un brillant et amical commentaire d'*Ariane et Barbe-Bleue*, Olivier Messiaen, qui fut l'élève respectueux de Paul Dukas, souligne une réplique de l'héroïne : « Mes pauvres, pauvres sœurs ! Pourquoi

voulez-vous donc qu'on vous délivre, si vous adorez vos ténèbres ? » Et Messiaen de rapprocher cette adresse aux femmes soumises de la fameuse sentence de saint Jean : « La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. » C'est bien, d'un bout à l'autre, des rapports entre l'être-vrai (Ariane) et son apparition (le château de Barbe-Bleue, les autres femmes) qu'il est question dans cette fable musicale. Comment la lumière se fait-elle présence, ou être-là, dans un monde réglé transcendentalement par les puissances de l'ombre ? On peut suivre le sensible intellectualisé de ce problème pendant toute la durée du deuxième acte, qui est, à l'orchestre et dans les élans vocaux d'Ariane, une terrible montée vers la lumière, et comme la manifestation du devenir-manifeste de l'être, une localisation effervescente de l'être-libre dans le palais de la servitude.

Mais commençons simplement. Sous les noms propres, « Ariane » et « Barbe-Bleue », se donne d'abord la capacité d'apparaître dans des situations narratives, musicales ou scéniques, tout à fait discontinues : Ariane avant qu'elle connaisse Barbe-Bleue, la rencontre entre Ariane et Barbe-Bleue, Ariane quittant le château, Barbe-Bleue meurtrier, Barbe-Bleue enfant, Ariane délivrant les captives, Barbe-Bleue et Ariane dans l'arène sexuelle, etc. Cette capacité n'est nullement réglée par l'ensemble des constructions généalogiques nécessaires pour fixer dans le réel le référent des noms propres. Certes, les péripéties qui, de monde en monde, affectent les deux personnages, supposent que, sous les noms propres, une invariance généalogique autorise la pensée du même. Mais ce « même » n'apparaît pas ; il est strictement réduit aux noms. L'apparaître est toujours transitif d'un monde, et le monde à son tour règle logiquement ce qui s'y montre, en tant qu'être-là. De la même façon, l'ensemble N des nombres entiers naturels, une fois donnée la procédure de succession qui en autorise le concept, n'indique pas par lui-même qu'il puisse être, soit le lieu infini transcendant des calculs finis, soit un sous-ensemble discret du continu, soit la réserve de signes pour la numérotation des pages de ce livre, soit ce qui permet de savoir quel candidat est, aux élections présidentielles, majoritaire, soit encore autre chose. Ce sont bien, ontologiquement, les « mêmes » nombres entiers, ce qui veut seulement dire que, si j'en reconstruis le concept à partir des axiomes de l'ontologie rationnelle, j'obtiendrai les mêmes assertions d'être. Mais cette invariance constructive est absente,

excepté dans l'univocité assumée des signes, quand les nombres apparaissent dans des situations proprement incomparables.

Il est donc assuré que l'identité d'un étant saisi dans l'effectivité de son apparaître inclut autre chose que la construction ontologique, ou mathématique, de son être-multiple. Mais quoi ? La réponse est : une logique, par quoi tout étant se trouve contraint et disposé dès lors qu'il apparaît localement, et qu'ainsi son être s'affirme comme être-là.

Que veut dire en effet, pour un étant singulier, être là, dès lors que son être, pure multiplicité mathématique, ne prescrit rien quant à ce « là » où il est dispensé ? Cela veut nécessairement dire :

a) Différer de soi. L'être-là n'est pas « le même » que l'être-en-tant-qu'être. Il n'est pas le même, puisque la pensée du second n'enveloppe pas celle du premier.

b) Différer des autres étants qui sont du même monde. Car l'être-là est bien cet étant, qui — ontologiquement — n'est pas un autre, et son inscription avec d'autres dans ce monde ne saurait abolir cette différenciation. D'un côté, l'identité différenciée d'un étant ne peut à elle seule rendre raison de l'apparaître de cet étant dans un monde. Mais d'un autre côté, l'identité du monde ne peut non plus rendre raison à elle seule de l'être différencié de ce qui y apparaît.

La clef de la pensée de l'apparaître est de pouvoir déterminer à la fois, s'agissant d'un étant singulier, la différence-à-soi qu'impose que l'être-là ne soit pas l'être-en-tant-qu'être, et la différence aux autres qu'impose que l'être-là, ou loi du monde, partagée par ces autres, n'abolisse pas l'être-en-tant-qu'être.

Si l'apparaître est une logique, c'est qu'il n'est rien d'autre que le codage, monde par monde, de ces différences.

Ainsi la logique du conte est de déplier en quel sens, situation après situation, amour, sexe, mort, vaine prédication de la liberté, Ariane est autre chose qu'« Ariane », Barbe-Bleue autre chose que « Barbe-Bleue », mais aussi Ariane autre chose que les autres femmes de Barbe-Bleue, bien qu'aussi l'une d'entre elles, et Barbe-Bleue autre chose qu'un maniaque, bien que transi par son choix répétitif, etc. Le conte ne peut consister qu'autant que cette logique est effective, en sorte que nous savons à la fois qu'Ariane est « elle-même », et différente de Sélysette, d'Ygraine, de Mélisande, de Bellangère et d'Alladine (ce sont dans l'opéra les autres femmes de la série, qui ne sont pas mortes et qui refuseront d'être délivrées par Ariane),

mais aussi qu'elle est différente d'elle-même dès lors qu'affectée au monde de ce conte. Il en ira de même de 327, pour autant que, nombrant une page, ou des votants, il est bien ce nombre mathématiquement constructible, mais aussi ne l'est pas, pas plus qu'il n'est 328, qui cependant, tout à côté, partage son sort : apparaître aux feuillets du livre.

Puisqu'un étant, dès que mondanisé, est et n'est pas ce qu'il est, et diffère de ceux qui, identiquement, sont de son monde, il s'ensuit que, dans l'apparaître, les différences (et les identités) relèvent du plus ou du moins. La logique de l'apparaître règle nécessairement des degrés de différence, d'un étant à lui-même et du même à d'autres. Ces degrés attestent le marquage de l'étant-multiple par sa venue-en-situation dans un monde. La consistance de cette venue est garantie de ce que les connexions d'identités et de différences sont logiquement réglées. L'apparaître, pour un monde donné, n'est jamais chaotique.

L'identité ontologique ne comporte, quant à elle, aucune différence d'avec soi-même, ni aucun degré de différence à quelque autre. Un multiple pur est entièrement identifié par sa composition immanente, en sorte qu'il n'y a aucun sens à dire qu'il est « plus ou moins » identique à lui-même. S'il diffère d'un autre, ne fût-ce que par un seul élément sur une infinité, il en diffère absolument.

C'est dire que la détermination ontologique de l'étant et la logique de l'être-là (de l'étant en situation, ou de l'apparaître-dans-un-monde) sont foncièrement distinctes. Ce qu'il fallait établir.

4. Apparaître et transcendantal

Nous appellerons « apparaître » ce qui, d'un multiple mathématique, est pris dans un réseau relationnel situé (un monde), en sorte que ce multiple advient à l'être-là, ou au statut d'étant-dans-un-monde. Il est alors possible de dire que cet étant est plus ou moins différent d'un autre étant qui appartient au même monde. Nous appelons « transcendantal » l'ensemble opératoire qui permet de donner sens au « plus ou moins » des identités et des différences, dans un monde déterminé.

Nous posons que la logique de l'apparaître est une algèbre transcendantale pour l'évaluation des identités et des différences qui constituent le lieu mondain de l'être-là d'un étant.

La nécessité de cette algèbre résulte de tout ce qui précède. Sauf à supposer que l'apparaître est chaotique, supposition aussitôt défaite par l'existence avérée d'une pensée des étants, il faut qu'il y en ait une logique, capable de lier dans le monde des évaluations identitaires qui ne soient plus soutenues par la rigide identité extensionnelle des multiples purs (donc, de l'être-en-soi des étants). Comme nous le savons immédiatement, tout monde prononce des degrés d'identité et de différence, sans qu'il y ait aucune raison recevable de croire que ces degrés, pour autant qu'ils sont intelligibles, dépendent d'un « sujet » quelconque, voire de l'existence de l'animal humain. Nous savons de source sûre que tel ou tel monde a précédé l'existence de notre espèce, et que, tout comme « nos » mondes, il statuait sur des identités et des différences et avait puissance de déployer l'apparaître d'innombrables étants. C'est ce que Quentin Meillassoux appelle « l'argument du fossile », argument matérialiste irrécusable pour interrompre le dispositif idéaliste (et empiriste) de la « conscience » et de « l'objet ». Le monde des dinosaures a existé, il a déployé l'infinie multiplicité de l'être-là des étants, des millions d'années avant qu'il puisse être question d'une conscience ou d'un sujet, empirique aussi bien que transcendantal. Nier ce point relève d'une axiomatique idéaliste déchaînée. Il est assuré qu'il n'y a nul besoin d'une conscience pour témoigner de ce que les étants sont tenus d'apparaître, c'est-à-dire de se tenir là, sous la logique d'un monde. L'apparaître, quoique irréductible à l'être pur (accessible à la pensée par la seule mathématique), n'en est pas moins ce que l'étant se voit imposer pour assurer son être, dès lors que le Tout est impossible : de toujours se manifester localement, sans récollection possible des innombrables mondes de cette manifestation. La logique d'un monde est ce qui règle cette nécessité, en affectant l'étant d'un degré variable d'identité (et donc de différence) aux autres étants du même monde.

Cela exige que, dans la situation, existe une échelle de ces degrés, le transcendantal de la situation, et que tout étant ne soit dans un monde qu'autant qu'il est indexé à ce transcendantal.

Cette indexation concerne aussitôt la double différence dont nous avons précédemment parlé. D'abord, quel est, dans un monde donné, le degré d'identité d'un étant à tel ou tel autre étant du même monde ? Ensuite, où en est, dans ce monde, l'identité d'un étant à son propre être ? L'organisation transcendantale du monde est le protocole de

réponse à ces questions. Elle fixe ainsi la singularité mouvante de l'être-là d'un étant dans un monde déterminé.

Si, par exemple, je demande en quel sens Ariane est semblable aux autres victimes de Barbe-Bleue, je dois pouvoir répondre par une nuance de l'évaluation — elle est réflexivement ce que les autres sont aveuglément — qui est disponible dans l'organisation du récit, ou sa langue, ou (dans la version Maeterlinck-Dukas) sa musique, au titre de transcendantal de la situation (esthétique) considérée. En revanche, les autres femmes (Sélysette, Ygraine, Mélisande, Bellangère et Alladine) composent une série, elles sont substituables l'une à l'autre dans leur rapport à Barbe-Bleue : elles sont transcendantalement identiques, ce que marque leur traitement « choral » dans l'opéra, leur très faible identification musicale. Dans le même ordre d'idées, je sais immédiatement évaluer le Barbe-Bleue amoureux d'Ariane selon son décalage à lui-même (il lui est impossible de traiter Ariane comme les autres femmes, donc il se tient hors de ce qu'implique l'être référentiel du nom « Barbe-Bleue »). Ce décalage est en quelque manière chiffré, dans l'opéra, par une extravagance : pendant tout le dernier acte, Barbe-Bleue reste en scène, mais ne chante pas une seule note, ne dit pas un seul mot. Valeur véritablement limite (en fait, exactement minimale) d'un transcendantal d'opéra : Barbe-Bleue est absent à soi.

Je sais de même qu'entre le nombre 327 et le nombre 328, s'ils sont affectés aux pages d'un livre, il y a certes une différence qui en un sens est absolue, mais qu'aussi, vus « comme pages », ils sont très proches, nombrent peut-être des variantes du même thème, voire une répétition ennuyeuse, en sorte qu'il y a sens, dans le monde qui institue une lecture, à dire — évaluation transcendantale propre à ce livre — que les nombres 327 et 328 sont quasiment identiques. Valeur cette fois maximale de ce qu'un transcendantal peut infliger d'identité à l'apparaître des nombres.

Ainsi, la valeur des identités et différences d'un étant à lui-même et d'un étant aux autres varie transcendantalement entre l'identité quasi nulle et l'identité totale, entre la différence absolue et l'in-différence.

On voit en quel sens nous appelons *transcendantal* ce qui autorise une évaluation locale (intra-mondaine) des identités et des différences. Pour saisir la singularité de cet emploi du mot « transcendantal », il faut remarquer que sans doute il concerne, comme pour Kant,

une question de possibilité, mais aussi qu'il ne s'agit que de dispositions locales, et non d'une théorie universelle des différences. Pour le dire très simplement : il y a plusieurs transcendants, la régulation intra-mondaine de la différence est elle-même différenciée. C'est une des grandes raisons pour lesquelles il est impossible d'arguer ici d'un « centre » unifié de l'organisation transcendantale, comme l'est, pour Kant, le Sujet.

Historiquement, le premier grand exemple de ce qu'on pourrait appeler une enquête transcendantale (comment la différence est-elle possible ?) a été proposé, je l'ai déjà dit, par Platon, dans *Le Sophiste*. Prenons, nous dit-il, deux Idées cruciales (des « genres suprêmes »), par exemple le mouvement et le repos. Que veut dire que ces deux Idées ne sont pas identiques ? Puisque ce qui rend possible l'intelligibilité du mouvement et du repos est précisément leur Idée, il est tout à fait impossible de répondre à la question de leur différence idéale par le prétendu constat d'une différence empirique (l'évidence de ce qu'un corps en mouvement n'est pas au repos). Une solution possible est de s'appuyer sur une troisième grande Idée, héritée de Parménide, et qui semble toucher au problème de la différence. Il s'agit de l'Idée du Même, qui supporte l'opération d'identification des étants, y compris des idées (un étant quelconque est même que lui-même). Ne pourrait-on pas dire que le mouvement et le repos sont différents de ce que le Même ne les subsume pas simultanément ? C'est alors que Platon prend une décision remarquable, une décision vraiment transcendantale. Il décide qu'on ne peut penser la différence comme simple absence de l'identité. C'est dès cette décision, avant sa conséquence inéluctable (l'existence du non-être) que Platon rompt avec Parménide : la loi de l'être rend pour lui impossible, contrairement à ce que soutient l'Éléate, de penser la différence uniquement avec l'Idée du même. Il faut qu'il y ait une Idée propre de la différence, Idée qui n'est pas réductible à la négation de celle du même. Platon nomme cette Idée : l'Autre. À partir de quoi, dire que le mouvement est autre que le repos met en jeu dans la pensée une *affirmation* sous-jacente (celle de l'existence de l'Autre, et finalement de l'existence du non-être), au lieu de seulement signifier que le mouvement n'est pas identique au repos.

La configuration transcendantale platonicienne est constituée par le triplet de l'être, du Même et de l'Autre, genres suprêmes qui permettent d'accéder à la pensée de l'identité et de la différence dans

n'importe quelle configuration de pensée. En réalité, il y a une disposition transcendantale, quel que soit le nom qu'on lui donne, dès qu'on pratique le repérage d'une positivité de la différence, dès qu'on refuse de poser que la différence n'est que la négation de l'identité. Ce que Platon déclare, en « doublant » le Même par l'existence de l'Autre.

Ce qu'il y a de commun à Platon, à Kant et à ma propre tentative, c'est de constater que la saisie rationnelle des différences dans l'être-là, ou des différences intra-mondaines, n'est pas déductible de l'identité ontologique des étants concernés, parce que cette identité ne nous donne rien à connaître de la localisation de l'étant. Platon dit : pour seulement penser la différence du mouvement et du repos, je ne peux me satisfaire d'une interprétation parménidienne qui renvoie toute entité à son identité à elle-même. Je ne peux passer par le seul chemin du Même, dont cependant la vérité est indiscutable. J'introduis donc un opérateur diagonal : l'Autre. Kant dit : la chose-en-soi ne peut rendre compte, ni de la diversité des phénomènes, ni de l'unité du monde phénoménal. J'introduis donc un opérateur singulier, le sujet transcendantal, qui noue l'expérience dans ses objets. Et je dis : la théorie mathématique du multiple pur épuise sans doute ce qu'il en est de l'être de l'étant, à ceci près que son apparaître, logiquement localisé par des relations avec d'autres étants, n'est pas déductible ontologiquement. Il faut donc une machinerie logique spéciale pour rendre raison de la cohésion intra-mondaine de l'apparaître.

Confiance est ici faite à cette filiation, de ce qu'est repris, détaché de sa valeur constituante et subjective, le vieux mot « transcendantal ».

5. On doit pouvoir penser, dans un monde, ce qui n'apparaît pas dans ce monde

Il y a bien des façons d'argumenter ce point. La plus immédiate est que, à supposer qu'il soit impossible de penser la non-apparition d'un étant dans un monde donné, il faudrait que tout étant y soit pensable comme apparaissant. Ce qui signifie que le monde en question localiserait tout étant. Il serait par conséquent l'Univers, ou le Tout, dont nous avons dit l'impossibilité.

On peut aussi argumenter à partir de la pensée de l'être-là comme incluant de toute nécessité, sauf à être identique à la pensée de l'être-

en-tant-qu'être, la possibilité du « ne-pas-être-là ». Pour que cette possibilité soit transcendantale effective, il faut que puisse venir à exposition un degré zéro de l'apparaître. Autrement dit, que l'apparaître soit consistant requiert qu'existe un marquage transcendantal du non-apparaître, ou une marque logique de la non-apparition. La pensabilité de la non-apparition repose sur ce marquage, qui est l'indice intra-mondain du non-là d'un multiple.

On peut enfin dire que l'évaluation du degré d'identité ou de différence entre deux étants serait ineffective si ces degrés n'étaient pas eux-mêmes situés à partir de leur minimum. Que deux étants soient fortement identiques dans un monde déterminé a du sens pour autant que la mesure transcendantale de cette identité est « grande ». Mais « grand » n'a à son tour de sens que rapporté à « moins grand » et finalement à « nul », qui, désignant l'identité-zéro, autorise aussi bien la pensée de la différence absolue. La nécessité d'un degré minimal de l'identité provient donc finalement de ce que les mondes ne sont en général pas parménidiens (comme l'est, en vérité, l'être comme tel, ou la situation ontologique, c'est-à-dire mathématique) : ils admettent des différences absolues, lesquelles ne sont pensables dans l'apparaître qu'autant qu'est aussi pensable le non-apparaître.

Les trois arguments autorisent à conclure qu'il existe pour tout monde une mesure transcendantale du non-apparaissant-dans-ce-monde, qui est évidemment un minimum (une sorte de zéro) dans l'ordre des évaluations de l'apparaître.

Prenons garde cependant que, à strictement parler, une mesure transcendantale porte toujours sur l'identité ou la différence de deux étants dans un monde déterminé. Quand nous parlons d'une « évaluation de l'apparaître », comme nous le faisons depuis le début, ce n'est qu'une commodité. Car *ce qui est mesuré ou évalué par l'organisation transcendantale d'un monde est en fait le degré d'intensité de la différence d'apparition dans ce monde de deux étants, et non une intensité d'apparition prise « en soi ».*

Pour autant que le transcendantal est concerné, il en résulte que la pensée du non-apparaissant revient à dire que l'identité entre un étant ontologiquement déterminé et tout étant qui apparaît réellement dans un monde est minimale (donc nulle pour qui est à l'intérieur de ce monde). Ainsi, identique à rien de ce qui apparaît dans un monde, ou (ce qui revient au même) absolument différent de tout ce qui y apparaît, cet étant peut être dit n'y pas apparaître. Il n'est pas là. Ce

qui veut dire que, dans la mesure où son être est attesté, donc est localisé, c'est ailleurs que là (dans un autre monde).

Ce livre ayant moins de 700 pages, 721 n'y apparaît pas, de ce qu'aucun des nombres qui collationnent sa substance paginée ne peut être dit, même faiblement, identique à 721 quant à ce livre comme monde.

Cette considération n'est pas arithmétique (ontologique). Nous avons déjà noté qu'après tout, deux pages arithmétiquement différenciées — la 445 et la 446, par exemple — peuvent, par leur côté ressassant et stérile, être considérées comme transcendentale-ment «très identiques» du point du monde qu'est le livre. Le transcendantal peut faire surgir des identités intra-mondaines là où il y a des différences ontologiques absolues. Et d'autant plus qu'il joue — là procède l'intelligibilité de la localisation des étants — sur des degrés d'identité : mes deux arguments sont «voisins», les pages 455 et 446 «se répètent», etc.

Mais pour ce qui concerne la page 721, elle n'est pas au livre au sens suivant : aucune page n'est susceptible d'être, fortement ou faiblement, identique à la page 721. Ou encore : à supposer qu'on veuille forcer la page 721 à être co-pensable dans et pour le monde qu'est ce livre, on pourra tout au plus dire que la mesure transcendantale de l'identité entre «721» et toute page de ce livre-monde — et à elle-même en particulier — est nulle (minimale). On conclura donc que le nombre 721 n'apparaît pas dans ce monde.

Le point délicat est que c'est toujours à travers une évaluation d'identité minimale que je prononce le non-apparaissant. Il n'y a aucun sens à transformer le jugement «Tel étant n'est pas là» en jugement d'être. Il n'y a pas d'être du ne-pas-être-là. Ce que je peux dire de tel étant, quant à sa localisation — quant à sa situation d'être — est que son identité à tel ou tel étant de cette situation ou de ce monde est minimale, c'est-à-dire nulle selon le transcendantal de ce monde. L'apparaître, qui est l'attestation locale, ou mondaine, d'un étant, est de part en part logique, donc relationnel. Il en résulte que le non-apparaissant relève d'un degré nul de la relation, et jamais d'un non-être pur et simple.

Si telle très belle femme — disons Ava Gardner — je la suppose de force au monde des épouses claustrées (ou mortes?) de Barbe-Bleue, c'est de la nullité éventuelle de son identité à la série de ces épouses (son identité à Sélysette, Ygraine, Mélisande, Bellangère et

Alladine a pour mesure le minimum), et aussi du degré zéro de son identité à l'autre-femme de la série, Ariane, que je conclurai qu'elle n'y apparaît pas, et non de quelque absurdité ontologique supposée de son mariage avec Barbe-Bleue. Absurdité du reste aussitôt controuvée si Ava Gardner en était venue à jouer le rôle d'Ariane dans la pièce de Maeterlinck, en sorte qu'il aurait bien fallu, selon le transcendantal du monde-théâtre, se prononcer, *via* son jeu, sur le degré d'identité entre «elle» et Ariane, et donc sur son intériorité-apparaissante à la version scénique du conte. Problème déjà posé par la maîtresse de Maeterlinck, Georgette Leblanc, dont c'est à bon droit qu'on demande si, et jusqu'à quel point, Ariane lui est identique, puisqu'elle a revendiqué en être et le modèle, et même la véritable créatrice, singulièrement quand Ariane constate (Dukas écrit ici un air admirable) que la plupart des femmes ne veulent pas être délivrées. Identité d'autant plus affirmée que Georgette Leblanc, qui était cantatrice, a créé le rôle d'Ariane — après s'être vu refuser, ce qui la blessa gravement, celui de Mélisande dans l'opéra de Debussy. Oui, il y a sens à dire que le degré d'identité d'Ariane (fiction) et de Georgette Leblanc (réel) est très élevé.

Par quoi, finalement, aurait pu venir à être là, dans une connexion mondaine logiquement instituée entre écriture, amour, musique, théâtre et cinéma, la question d'un degré d'identité non nul entre Georgette Leblanc et Ava Gardner. S'il n'en est rien, c'est que, en tout monde attesté, l'identité transcendantale d'Ava Gardner et des femmes de Barbe-Bleue prend la valeur minimale prescrite par ce monde.

Ce dont résulte aussi qu'il y a une différence absolue entre le torero Luis Miguel Dominguin, amant notoire d'Ava Gardner, et Barbe-Bleue. Au moins dans tout monde attesté, y compris *La Comtesse aux pieds nus*, le très beau film de Mankiewicz, où toute la question est de savoir si la beauté d'Ava Gardner peut transiter sans dommage du torero au comte italien Torlato-Favriani. La réponse transcendantale du film est : non. Elle meurt. Comme nous le verrons, mourir ne signifie jamais que cesser d'apparaître, dans un monde déterminé.

6. Conjonction de deux apparaissants dans un monde

C'est un point crucial de la consistance d'un monde qu'y soit immédiatement lisible ce qui soutient la co-apparition de deux étants. Que signifie cette lisibilité? En tout cas que se laisse évaluer

l'intensité d'apparition de la part « commune » aux deux étants, commun au sens de l'apparaître. Soit ce que deux étants ont en commun, pour autant qu'ils sont là, dans ce monde.

Grossièrement, l'enquête phénoménologique ou allégorique — prise ici comme guide subjectif et non comme vérité — discerne aussitôt trois cas.

Cas 1. Deux étants sont là, dans le monde, selon une connexion nécessaire de leur apparition. Ainsi par exemple d'un étant qui est partie identifiante d'un autre. Le feuillage rougi d'une vigne vierge sur un mur, en automne, je le dirai vraisemblablement constitutif, dans ce monde automnal, de l'être-là « vigne vierge », qui, pourtant, en soi, dispose bien d'autres choses, y compris non apparaissantes, comme ses profondes et tortueuses racines. Dans ce cas, la mesure transcendantale de ce qu'il y a de commun à l'être-là « vigne vierge » et à l'être-là « feuillage-déployé-rougi » est identique à la valeur logique de l'apparition de « feuillage-déployé-rougi », puisque c'est celle-ci qui identifie dans l'apparaître celui-là. L'opération du « commun » est en fait une sorte de constat inclusif. Un étant, pour autant qu'il est là, emporte avec lui l'identité apparaissante d'un autre, qui le déploie dans le monde comme sa partie, mais dont il réalise l'intensité identifiante.

Cas 2. Deux étants ont, dans le mouvement logicisé de leur apparaître, rapport à un même troisième, qui est le plus évident (le plus « grand ») de ce à quoi ils ont une référence commune dès qu'ils co-apparaissent dans ce monde. Ainsi cette maison de campagne dans le soir d'automne et le feuillage ensanglanté de la vigne vierge ont « en commun » la bande pierreuse, visible, près du toit, comme matière sourde de l'architecture, mais aussi comme fond lacunaire de la plante qui s'y agrippe. On dira que le mur de façade est ce qui conjoint maximale-ment l'apparaître général de la vigne vierge et celui, tuiles et pierres, de la maison.

Dans le cas 1, un des deux apparaissants dans le monde de l'automne (le rouge feuillage) était la part commune de sa co-apparition avec la vigne vierge. Dans le cas présent, aucun des deux apparaissants, ni la maison ni la vigne, n'a cette fonction. Un troisième terme est maximale-ment sous-jacent, dans la stabilité du monde, aux deux autres, et c'est le mur pierreux de la façade.

Cas 3. Deux étants sont situés dans un même monde, sans cependant que le commun de leur apparition soit lui-même identifiable dans l'apparaître. Ou encore : l'intensité d'apparition de ce qu'il y a de commun à l'être-là des deux étants est nulle (« nulle » voulant évidemment dire : indexée sur la valeur minimale — le zéro — du transcendantal). Ainsi du rouge feuillage de la vigne vierge, là, devant moi, dans l'éclat du jour qui s'incline, et brusquement, derrière moi, sur le chemin, du bruit furieux d'une moto qui dérape sur les cailloux. Ce n'est pas que le monde automnal se disloque, ou se sépare en deux mondes. C'est seulement que, dans ce monde, et selon la logique qui en assure la consistance, la part commune de l'apparaissant « rouge feuillage » et de l'apparaissant « ronflement de la motocyclette », elle, n'y apparaît pas. Ce qui veut dire qu'elle y prend la valeur d'apparition minimale, que sa valeur mondaine étant d'inapparaître, la mesure transcendantale de son intensité d'apparition est zéro.

Les trois cas, pris allégoriquement selon le voir d'une conscience, peuvent s'objectiver, indépendamment de toute symbolique idéaliste, de la façon suivante : soit la conjonction de deux êtres-là, ou part commune maximale de leur apparition, est mesurée par l'intensité d'apparition de l'un des deux ; soit elle l'est par l'intensité d'apparition d'un troisième étant-là ; soit enfin sa mesure est nulle. On dira, dans le premier cas, que la conjonction mondaine des deux étants est *inclusive* (car l'apparition de l'un porte celle de l'autre). Dans le second cas, on dira que les deux étants ont une conjonction mondaine *intercalaire*. Dans le troisième, on dira que les deux étants sont *disjoints*.

L'inclusion, l'intercalation et la disjonction sont trois modes de la conjonction, comme opération logique de l'apparaître. On voit clairement le lien qui va s'établir avec la mesure transcendantale des intensités d'apparition. Le mur de façade apparaît comme porté, dans son apparaître, à la fois par la totalité visible de la maison et par la vigne vierge qui le masque, le découpe et le révèle. La mesure de son intensité d'apparition est donc certainement comparable à celle de la maison et de la vigne. Comparable au sens où le rapport différentiel des intensités est lui-même mesuré dans le transcendantal. En fait, on peut dire que l'intensité d'apparition du mur de pierre dans le monde automnal est « inférieure ou égale », et à celle de la maison,

et à celle de la vigne vierge. Elle est la plus « grande » surface visible à être dans ce rapport commun aux deux autres étants.

Abstraitement, on a donc la situation suivante. Soit deux étants qui sont là dans un monde. Ils ont chacun une valeur d'apparition indexée dans le transcendantal de ce monde, lequel est une structure d'ordre. La conjonction de ces deux étants, ou part commune maximale de leur être-là, est elle-même mesurée dans le transcendantal par la plus grande valeur qui soit inférieure ou égale aussi bien à l'une qu'à l'autre des deux mesures d'intensité initiale.

Il se peut naturellement que cette « plus grande valeur » soit en fait nulle (cas 3). Cela veut dire qu'aucune part commune de l'être-là des deux étants n'est elle-même là. La conjonction inapparaît : les deux étants sont disjoints.

Plus la mesure de l'intensité d'apparition de la part commune des deux apparaissants est proche de leur propre valeur d'apparition, plus la conjonction des deux étants est là dans le monde. On a une valeur intercalaire forte. Cette valeur toutefois ne peut dépasser l'une quelconque des deux mesures initiales d'intensité. Si elle l'atteint, on a le cas 1, ou cas inclusif. La conjonction est « portée » par un des deux étants.

Dans le détail, la question de la conjonction est un peu plus compliquée, de ce que, comme nous en avons déjà fait la remarque, les valeurs transcendantales ne mesurent pas directement des intensités d'apparition « en soi », mais des différences (ou des identités). Quand nous parlons de la valeur d'apparition d'un éstant, nous désignons en réalité une sorte de relevé synthétique des valeurs d'identité transcendantale entre cet éstant, dans ce monde, et tous les autres étants qui y apparaissent. Je ne dirai pas directement que l'intensité d'apparition de Mélisande, une des femmes de Barbe-Bleue, est « très faible » dans l'opéra de Maeterlinck-Dukas. Je dirai plutôt, d'une part que sa différence d'apparition avec Ariane est très grande (de fait, Ariane chante constamment, et elle, presque pas), d'autre part que sa différence d'apparition avec les autres femmes (Ygraine, Alladine, etc.) est très faible, ce qui indistingue, dans ce monde-opéra, son apparition. Ce dont je vais avoir la conjonction relève de ce réseau différentiel. Ainsi, je vais pouvoir demander quelle est la mesure de la conjonction entre deux différences. C'est cette procédure qui dessine le « commun » logique de l'apparaître.

Soit, par exemple, la mesure transcendantale, très élevée, de la différence entre Mélisande et Ariane, et celle, très faible, de la diffé-

rence entre Mélisande et Alladine. Il est assuré que la conjonction, qui dispose le terme « Mélisande » dans une double différence, sera très proche de la plus faible des deux (celle entre Mélisande et Alladine). Ce qui veut bien dire ultimement que l'ordre de grandeur de l'apparition de Mélisande dans ce monde est tel que, pris selon sa co-apparition avec Ariane, il est peu modifié. Au contraire, la mesure transcendantale de l'apparaître d'Ariane est si enveloppante que, à la prendre selon sa conjonction à l'une quelconque des autres femmes, on la réduit de façon drastique. Car ce qui a puissance n'a que peu en commun avec ce qui apparaît faiblement : la faiblesse ne peut proposer au « commun » que sa faiblesse.

On pourrait aussi bien prendre ces parcours conjonctifs de la cohésion transcendantale des mondes du côté de l'identité. Si, par exemple, on dit que les pages 445 et 446 de ce monde-livre sont presque identiques (à raison de ce qu'elles ressassent le même argument), et si en revanche les pages 446 et 245 sont très faiblement identiques (il y a une brutale césure dans l'argumentation), la conjonction des deux mesures transcendantales d'identité (445/446 et 446/245) fera certainement apparaître la plus basse des valeurs. Ce qui signifiera finalement que les pages 445 et 245 sont elles aussi très faiblement identiques.

Tout ceci indique que la stabilité logique d'un monde déploie des réseaux identitaires (ou différentiels) conjoints, les conjonctions étant elles-mêmes déployées depuis la valeur minimale (disjonction) jusqu'à des valeurs maximales (inclusion) en passant par la gamme — qui dépend de la singularité de l'ordre transcendantal — des valeurs intermédiaires (intercalation).

7. Stabilité régionale des mondes : l'enveloppe

Reprenons, selon notre méthode dite de phénoménologie objective, l'exemple de la disjonction (soit la conjonction égale au minimum d'apparaître). Au moment où je suis perdu dans la contemplation du mur qu'inonde le rouge automnal de la vigne vierge, il y a derrière moi, sur le gravier du chemin, une moto qui dérape et dont le bruit, quoique là dans le monde, ne se joint à ma vision que selon la valeur nulle de l'apparaître. Ou : dans ce monde, l'éstant-là bruit-de-la-moto n'a « rien à voir » avec l'éstant-là « rouge-déployé » de la vigne sur le mur.

J'ai cependant dit : il s'agit de la valeur nulle d'une conjonction, et non d'une dislocation du monde. Le monde dispose l'inapparition dans un monde de quelque Un que ce soit de deux êtres-là, et non l'apparition d'un étant (la moto) dans un autre monde que celui déjà-là. Il est temps de rendre raison de ce point.

En réalité, l'orientation de l'espace, fixée par le chemin qui mène à la façade, les arbres qui le bordent, la maison comme ce vers quoi il y a ce chemin, tout cela enveloppe et le rouge de la vigne et mon regard (ou mon corps), et tout l'arrière invisible qui cependant y conduit, et finalement aussi le bruit de la moto qui dérape. En sorte que si je me retourne, ce n'est pas que j'imagine entre le monde et le bruit incongru, qui se disjoint du rouge de l'automne, une sorte d'abîme entre deux mondes. Non, je ne fais que situer mon attention, polarisée jusqu'ici par la vigne vierge, dans une corrélation plus vaste, qui inclut à la fois la maison, le chemin, le silence fondamental de la campagne, le gravier qui crisse, la moto...

C'est du reste dans le mouvement même de cet élargissement de la corrélation que je situe la valeur nulle de la conjonction entre le bruit de la moto et l'éclat de la vigne sur le mur. Elle est nulle, cette conjonction, mais dans un fragment infini de monde qui en domine les deux termes, et beaucoup d'autres : ce coin de campagne en automne, avec maison, allée, collines et le ciel, dont la disjonction du moteur et du pur rouge est impuissante à scinder les nuages. En définitive, la valeur d'apparition du fragment de monde disposé par le ciel et ses nuages, le chemin, la maison, est supérieure à celle de tous les ingrédients disjonctifs, vigne, maison, moto, gravier. Et c'est pourquoi la synthèse qu'opère de ces ingrédients l'être-là du coin de monde où s'indique la conjonction nulle interdit que cette nullité vaille scission du monde, ce qui veut dire décomposition de sa logique.

Tout cela n'a pas besoin de mon regard, de ma conscience, de ma volte-face, qui constate la densité de la terre sous la liquidité du ciel. La stabilité régionale du monde revient à ceci : étant donné un fragment quelconque d'un monde donné, les étants qui sont là dans ce fragment ont, chacun pour leur propre compte, et entre eux, des degrés différentiels d'apparition indexés sur l'ordre transcendantal de ce monde. Que rien de ce qui apparaît dans ce fragment, y compris des disjonctions (conjonctions à valeur nulle), ne puisse briser l'unité du monde signifie que la logique du monde assure qu'existe une

valeur synthétique qui subsume tous les degrés d'apparition des étants qui co-apparaissent dans ce fragment.

Nous appelons « enveloppe » d'une partie d'un monde l'étant qui a pour valeur différentielle d'apparition la valeur synthétique appropriée à cette partie.

L'existence systématique de l'enveloppe suppose que l'ordre transcendantal, étant donné une collection quelconque de degrés (ceux qui mesurent l'intensité d'apparition des étants dans une partie du monde), comporte un degré supérieur ou égal à tous ceux de la collection (il les subsume tous) et qui est le plus petit à avoir cette propriété (il « serre » du plus près possible la collection des degrés assignés aux différents êtres-là de la partie considérée).

Il en va ainsi dans l'expérience élémentaire qui nous a servi de guide. Lorsque je me retourne pour constater que le bruit de la moto est bien « de ce monde », que là est son site d'apparition, bien qu'il n'ait aucun rapport avec la vigne vierge sur le mur, je n'ai nul besoin de convoquer la planète entière, ou le ciel jusqu'à l'horizon, ou même la courbe des collines aux lisières de la nuit. Il me suffit d'intégrer la dominante d'un fragment mondain capable d'absorber la disjonction moteur/vigne rouge dans la consistance logique de l'apparaître. Ce fragment (l'allée, quelques arbres, la façade...) a une valeur d'apparition suffisante pour garantir la co-apparition des termes disjoints dans le même monde. On dira, de ce fragment, qu'il a pour valeur l'enveloppe des étants — en toute rigueur, du degré d'apparition des étants — qui en constituent la complétion comme être-là. Cette enveloppe renvoie bien à la plus petite valeur d'apparition capable de dominer celles des étants concernés (la maison, le gravier du chemin, le rouge de la vigne, le bruit de la moto qui dérape, l'ombre des arbres, etc.).

Dans la scène finale de l'opéra qui nous guide, Ariane, après avoir tranché les liens de Barbe-Bleue, vaincu et muet, s'apprête à partir « là-bas, où l'on m'attend encore ». Elle demande aux autres femmes si elles veulent partir avec elle. Toutes refusent : Sélysette et Mélisande, après avoir hésité, Ygraine, sans même tourner la tête, Bellangère, sèchement, Alladine, en sanglots. Elles préfèrent leur servitude auprès de l'homme. Ariane en appelle alors à l'ouverture entière du monde. Elle chante magnifiquement :

« La lune et les étoiles éclairent toutes les routes. La forêt et la mer nous appellent de loin et l'aurore se penche aux voûtes de l'azur, pour nous montrer un monde inondé d'espérance. »

C'est vraiment la puissance de l'enveloppe qui est ici mise en œuvre, au regard de faibles valeurs conservatrices, dans le château ouvert sur la nuit illimitée. La musique se gonfle, la voix d'Ariane plane dans l'aigu, et tous les autres protagonistes, Barbe-Bleue défait, ses cinq femmes, les paysans, tous sont signifiés, de façon décisive et toute proche, par cet emportement lyrique qui leur est adressé. C'est là ce qui assure la consistance artistique de ce finale, lors même qu'aucun conflit n'y est résolu, aucun drame dénoué, aucun destin scellé. La visitation par Ariane du château de Barbe-Bleue aura servi uniquement à fixer, dans la magnificence du chant, qu'au-delà de chaque figure, de chaque destin, au-delà des choses qui persévèrent dans leur apparaître, il y a ce qui les enveloppe et en fait, pour toujours, un moment lié du semblant artistique, un fragment fascinant d'opéra.

8. Conjonction d'un étant-là et d'une région de son monde

Quand, distrait de la contemplation du mur qu'inonde le rouge de la vigne par le bruit incongru d'une motocyclette qui dérape sur le gravier, je me retourne, et que l'unité globale du fragment de monde concerné se reconstitue, enveloppant ses ingrédients disparates, je traite en réalité la conjonction du bruit inattendu et de la totalité fragmentaire (la maison, le soir d'automne) à laquelle il semblait au premier instant tout à fait étranger. La question phénoménologique est simple : que vaut — en intensité d'apparition — la conjonction, non pas, comme précédemment, du bruit de la moto et d'un autre apparaissant singulier (le rouge déployé sur le mur), mais de ce bruit et de l'apparaissant global, de l'enveloppe déjà là qu'est le fragment de monde automnal ? La réponse est que cette valeur est suspendue à celle qui mesure la conjonction du bruit et de tous les apparaissants enveloppés pris un par un. Supposons, par exemple, que déjà, dans le soir d'automne, on entende régulièrement — interrompu mais toujours recommencé — le miaulement lointain d'une tronçonneuse dans la forêt qui couvre les collines. Alors, le bruit subit de la moto, dont la conjonction au rouge de la vigne est mesurée par le zéro transcendantal, soutiendra, avec ce ronflement périodique, une conjonction peut-être faible, mais non nulle. Et sans doute même se jointra-t-il, dans ma mémoire immédiate, avec une valeur cette

fois nettement plus élevée, à un précédent passage de moto, sans dérapage, rapide, presque aussitôt oublié, mais que le bruit présent ranime selon un appariement que la nouvelle unité de ce fragment de monde doit envelopper.

Or, l'enveloppe désigne la valeur d'apparition d'une région du monde comme supérieure à tous les degrés d'apparition qu'elle contient. Supérieure, en particulier, à toutes les conjonctions qu'elle contient. Si l'on s'interroge sur la valeur, en tant qu'être-là, de la conjonction entre le bruit de la moto qui dérape et le fragment d'automne disposé devant la maison, on devra en tout cas considérer toutes les conjonctions singulières (le mur et la vigne, la moto et la tronçonneuse, le deuxième et le premier passage de la moto...) et poser que la nouvelle enveloppe est celle qui est appropriée à toutes. Ainsi, elle devra être supérieure au minimum (à zéro), valeur de la conjonction du bruit et de la vigne, puisque la valeur d'autres conjonctions (la moto et la tronçonneuse, par exemple) n'est pas nulle, et que l'enveloppe domine toutes les conjonctions locales.

Conceptuellement, on dira seulement que la valeur de la conjonction d'un apparaissant et d'une enveloppe est la valeur de l'enveloppe de toutes les conjonctions locales entre cet apparaissant et, pris un par un, tous les apparaissants de l'enveloppe considérée.

La densité de la formule appelle sans doute un autre exemple. Quelle est, dans notre monde-opéra, la valeur de la conjonction de Barbe-Bleue et de ce qui enveloppe la série de ses cinq femmes (Sélysette, Ygraine, Mélisande, Bellangère et Alladine) ? Elle est évidemment dépendante de ce que vaut le rapport de Barbe-Bleue à chacune des cinq femmes. La thèse de l'opéra est que ce rapport est à peu près invariable, quelle que soit la femme considérée (c'est du reste pourquoi les cinq femmes sont malaisément discernables). Il en résulte que la valeur de la conjonction de Barbe-Bleue à l'enveloppe sérielle de la région du monde, « les femmes de Barbe-Bleue », étant l'enveloppe de la conjonction de Barbe-Bleue et de chacune, sera à son tour peu différente de la valeur moyenne de ces conjonctions : puisqu'elles sont voisines l'une de l'autre, celle qui les domine « du plus près » — et qui est ici la plus élevée d'entre elles (l'opéra suggère que c'est le lien Barbe-Bleue / Alladine) — est à son tour voisine de toutes les autres.

Si maintenant on prend en compte le fragment de monde constitué des cinq femmes et d'Ariane, la situation se complexifie. Car ce

que l'opéra soutient, y compris musicalement, est qu'il n'y a pas de commune mesure entre la conjonction Barbe-Bleue/Ariane et les cinq autres. On ne peut même pas dire que cette conjonction est « plus forte » que les cinq autres. Si tel était le cas, la conjonction de Barbe-Bleue et de l'enveloppe de la série des six femmes s'égaliserait à la plus élevée des conjonctions locales, la conjonction avec Ariane. Mais en réalité, dans le réseau différentiel du monde-opéra, Ariane et les autres femmes ne sont pas ordonnées, elles sont incomparables. Du coup, il faut chercher un terme qui domine à la fois les cinq conjonctions très voisines (Barbe-Bleue/Sélysette, Barbe-Bleue/Mélanie, etc.) et la conjonction incomparable Barbe-Bleue/Ariane. L'élan final de l'opéra montre que ce terme est la féminité comme telle, mélange dialectique instable de servitude et de liberté. C'est elle qui, matérialisée par le départ d'Ariane et le demeurer des autres, enveloppe toutes les conjonctions singulières de Barbe-Bleue aux femmes, et finalement, par la puissance enchevêtrée de l'orchestre, sert d'enveloppe à l'opéra tout entier.

9. La dépendance, mesure du lien entre deux étants dans un monde

Nous avons annoncé, dans l'introduction de ce livre II, que le système d'opérations composé du minimum, de la conjonction et de l'enveloppe était phénoménologiquement complet. Ce principe de complétude revient à supposer que toute relation logique dans l'apparaître, tout mode de la consistance de l'être-là, est dérivable à partir des trois opérations fondamentales.

La phénoménologie objective, qui nous sert de principe d'exposition, un peu comme la logique d'Aristote sert à Kant dans la *Critique de la raison pure*, fait grand cas des relations de causalité ou de dépendance, du type : si tel apparaissant est dans le monde avec un fort degré d'existence, alors tel autre apparaissant y insiste également. Ou, au contraire : si tel étant-là se manifeste, il interdit à tel autre d'insister dans le monde. Et finalement, si Socrate est un homme, il est mortel. Ainsi la puissance colorée de la vigne vierge sur le mur affaiblit-elle, pour ce qui regarde la couleur, la donation calcaire du mur de la façade. Ou encore, l'intensité de la présence d'Ariane impose, par contraste, une certaine monotonie du chant des cinq femmes de Barbe-Bleue.

Peut-on exhiber le support de ce type de connexion — causalité physique ou, en logique formelle, implication — à partir des trois opérations qui constituent l'algèbre transcendantale ? La réponse est positive.

Nous allons introduire une opération transcendantale dérivée, la *dépendance*, qui servira de support aux connexions causales dans l'apparaître et à la célèbre implication de la logique formelle. La « dépendance » d'un apparaissant B au regard d'un autre, A, est l'apparaissant de plus forte intensité qu'on peut conjoindre au second tout en restant en deçà de l'intensité du premier. La dépendance est ainsi l'enveloppe des étants-là dont la conjonction avec A reste de mesure moindre que celle de B. Plus la dépendance de B au regard de A est forte, plus cette enveloppe est grande. Ce qui veut dire qu'il y a des étants dont le degré d'apparition est très élevé dans le monde considéré, et dont cependant la conjonction à A reste inférieure à B.

Considérons la vigne vierge rouge sur le mur et la maison dans le soleil couchant. Il est clair, par exemple, que le mur de façade, conjoint à la vigne qui s'y accroche, produit une intensité qui reste inférieure à celle de la maison tout entière. Par conséquent, ce mur entrera dans la dépendance de la maison au regard de la vigne vierge. Mais aussi, l'inclinaison dorée des tuiles au-dessus de la vigne : sa conjonction colorée avec la vigne n'est pas nulle et reste incluse dans, donc inférieure à, l'intensité d'apparition de la maison tout entière. La dépendance de la maison au regard de la vigne enveloppera ces deux termes (le mur, le toit) et beaucoup d'autres. C'est ainsi que même le miaulement lointain de la tronçonneuse en fera partie. Car nous avons dit que sa conjonction avec le rouge de la vigne était égale au minimum, et que le minimum, mesure de l'inapparaissant, est sûrement inférieur à la valeur d'apparition de la maison.

En fait, pour une raison que la formalisation éclairera d'un jour cru, la dépendance de l'étant-là « maison » au regard de l'étant-là « vigne vierge rouge » sera l'enveloppe du monde automnal entier.

Est-ce que le mot « dépendance » est pertinent ? Assurément. Car si un étant B dépend « fortement » de A, ce qui veut dire que la mesure transcendantale de la dépendance est élevée, c'est qu'on peut conjoindre à A « presque » le monde entier, en restant encore en deçà de la valeur d'apparition de B. En somme, si quelque chose d'assez général vaut pour A, alors il vaut *a fortiori* pour B, vu que B est

beaucoup plus enveloppant que A. Ainsi, ce qui vaut (en termes globaux d'apparaître) pour la vigne vierge — on la voit de loin, elle est baignée par les reflets du soir, etc. — vaut aussi à coup sûr pour la maison, dont la dépendance au regard de la vigne est très élevée (en fait, maximale). «Dépendance» signifie : la situation prédicative ou descriptive de A vaut à peu près pour B, dès lors que la valeur transcendante de la dépendance est élevée.

On attendra, par voie de conséquence, des propriétés évidentes de la dépendance. En particulier que la dépendance d'un degré d'intensité par rapport à lui-même soit maximale, puisque la situation prédicative d'un étant A étant *absolument* la sienne, la valeur de cette dépendance «tautologique» doit impérativement être maximale. L'exposition formelle déduira cette propriété, et quelques autres, du seul concept de la dépendance.

Outre la dépendance, une autre dérivation capitale concerne la négation. Certes, nous avons introduit une mesure de l'inapparaissant comme tel, le minimum. Mais sommes-nous en état de dériver, à partir de nos trois opérations, de quoi penser ce qu'est, dans un monde, la négation d'un étant-là de ce monde? La question mérite à elle seule un développement complet.

10. L'envers d'un apparaissant dans un monde

Nous allons montrer qu'étant donné le degré d'apparition d'un étant, on peut définir l'envers de ce degré, et donc le support de la négation logique, ou négation *dans l'apparaître*, comme simple conséquence des trois opérations fondamentales.

Qu'est-ce d'abord qu'un degré d'apparition «extérieur» à un degré donné? C'est un degré dont la conjonction avec le degré donné est égale à zéro (au minimum). Ainsi du degré d'apparition du bruit de la moto au regard de celui du rouge de la vigne vierge.

Qu'est-ce maintenant que la région du monde extérieure à un apparaissant donné? C'est celle qui rassemble tous les apparaissants dont le degré d'apparition est extérieur au degré d'apparition de l'étant-là initial. Ainsi, au regard du rouge sur le mur automnal, la collection disparate que composent les degrés du bruit de la moto qui dérape, les arbres sur la colline derrière moi, le miaulement périodique de la tronçonneuse, peut-être même la blancheur du gravier, ou la forme aussitôt défaite d'un nuage, etc. Mais sans doute n'appar-

tiennent pas à la même région le mur pierreux, trop intriqué à la vigne, ou les tuiles du toit que le soleil couchant dore juste au-dessus : ces données ne sont pas «sans rapport» avec la couleur de la vigne, leur conjonction avec elle n'est pas nulle.

Et enfin, une fois donné l'ensemble hétéroclite des étants qui sont là, dans le monde, mais n'ont quant à leur apparaître rien de commun avec la vigne écarlate, qu'est-ce qui fait synthèse de leurs degrés d'apparition et en domine, du plus près possible, toutes les mesures? C'est l'enveloppe de cet ensemble. Soit l'étant dont le degré d'apparition est supérieur ou égal à tous ceux des étants étrangers, phénoménologiquement, à l'étant initial (la vigne vierge en l'occurrence). Cette enveloppe prescrira précisément l'envers de la vigne vierge, dans le monde «un soir d'automne à la campagne».

On appelle «envers» du degré d'apparition d'un étant-là dans un monde l'enveloppe de la région du monde constituée par tous les étants-là dont la conjonction avec le premier prend la valeur zéro (le minimum).

Étant donné un apparaissant dans le monde (le gravier, les arbres, le nuage, le miaulement de la tronçonneuse...), sa conjonction avec la vigne écarlate est toujours transcendentalement mesurable. On sait toujours si elle vaut ou non le minimum, minimum dont l'existence est requise par tout ordre transcendantal. Et enfin, donnés tous les étants dont la conjonction avec la vigne est nulle, l'existence de l'enveloppe de cette région singulière du monde est assurée par le principe de la stabilité régionale des mondes. Or, cette enveloppe est par définition l'envers de la vigne écarlate. On voit donc que l'existence de l'envers d'un étant est réellement une conséquence logique des trois données fondamentales de l'être-là : minimalité, conjonction et enveloppe.

Il est remarquable que ce qui va, dans l'ordre de l'apparaître, supporter la négation, soit la première conséquence des opérations transcendantales, et nullement une donnée première. La négation, sous la forme élargie et «positive» de l'existence de l'envers d'un étant, est un résultat. On peut dire que, dès lors qu'il est de l'être de l'être d'être-là, et donc d'apparaître comme tenu dans la logique d'un monde, il s'ensuit que l'envers d'un étant existe, au sens où existe un degré d'apparition «contraire» au sien.

Il vaut la peine de se tenir encore une fois au plus près de cette dérivation.

Soit le personnage d'Ariane, à l'extrême fin d'*Ariane et Barbe-Bleue*, quand elle s'en va solitaire, les autres femmes ayant refusé d'être délivrées du lien d'amour et d'esclavage qui les cloue à Barbe-Bleue. Quel est, à ce moment du monde-opéra, l'envers d'Ariane ? Barbe-Bleue, plus que jamais fasciné par la splendide liberté de celle qu'il n'a pu asservir, se tient dans un silence dont on peut soutenir qu'il est intérieur à l'éclat du chant féminin, en sorte que la valeur de la conjonction Barbe-Bleue/Ariane n'est certainement pas nulle. Celle des paysans alentour, qui ont capturé et livré Barbe-Bleue, qui n'obéissent plus qu'à Ariane, et qui lui disent : « Madame, vrai, vous étiez trop belle, ce n'était pas possible... », n'est pas égale à zéro non plus. La Nourrice est comme une part exotique d'Ariane, son corps sans concept. En fait, au moment de la proposition extrême de liberté, quand Ariane chante : « Vois, la porte est ouverte et la campagne est bleue », celles qui n'ont subjectivement rien de commun avec Ariane, qui composent son extérieur, son « fond » féminin absolument hétérogène, ce sont les femmes de Barbe-Bleue, qui ne pensent le rapport à l'homme que dans les catégories de la conservation et de l'identité. Elles manifestent leur étrangeté radicale à l'impératif auquel Ariane soumet le nouveau monde féminin — celui qui s'ouvre, contemporain de Freud, au début de ce siècle : l'opéra est de 1906. Elles la manifestent par le refus, le silence ou l'angoisse. Il est alors musicalement clair qu'à l'envers du chant triomphal d'Ariane, auquel s'identifient paradoxalement les hommes (les paysans et Barbe-Bleue), il y a le groupe des cinq femmes, Ygraine, Mélisande, Bellangère, Sélysette et Alladine. Et comme l'enveloppe du groupe de ces cinq femmes est donnée — nous l'avons déjà dit — par le degré d'existence d'Alladine, très légèrement supérieur au degré des quatre autres, nous pouvons conclure : dans ce monde, le finale de l'opéra, l'envers d'Ariane est Alladine.

La preuve nous en est fournie par la mise en scène de cette négation préférentielle. Je cite l'extrême fin du livret :

ARIANE : Je m'en irai seule, Alladine ?
 À ces mots, Alladine court à Ariane, se jette dans ses bras, et parmi des sanglots convulsifs, la tient longuement et fiévreusement enlacée.
 Ariane l'embrasse à son tour et, se dégageant doucement tout en larmes :
 Reste aussi, Alladine... Adieu, soyez heureuses...

Elle s'éloigne, suivie de la Nourrice. — Les femmes se regardent, puis regardent Barbe-Bleue qui relève lentement la tête. — Un silence.

On voit que le monde-opéra atteint son bord de silence, ou d'éclat juste avant le silence, quand la solitude de cette femme, Ariane, se sépare dans les larmes de son envers féminin.

Dukas, qui a écrit sur son opéra une notice étrange, vaguement sarcastique, publiée en 1936, donc après sa mort, avait une conscience tout à fait précise de ce que le groupe des cinq femmes de Barbe-Bleue constituait le négatif d'Ariane. Le rapport d'Ariane à ces femmes, écrit-il, est « clair si l'on veut bien songer qu'il repose sur une opposition *radicale* [souligné dans le texte], et que tout le sujet est basé sur la confusion que fait Ariane de son propre besoin de liberté dans l'amour, et du peu de besoin qu'en éprouvent ses compagnes, esclaves nées du désir de leur opulent tortionnaire ». Et il ajoute, à propos de la scène finale que nous venons de citer : « C'est là que l'opposition absolue entre Ariane et ses compagnes deviendra pathétique par l'écroulement du rêve de liberté qu'elle avait fait pour toutes. »

Qu'Alladine synthétise cet envers féminin d'Ariane, cette négation latente absolue, Dukas le dira sous la forme appropriée aux effets de l'art musical : Alladine, écrit-il en effet, est, au moment de la séparation, « la plus touchante ».

11. Il existe un degré maximal d'apparition dans un monde

C'est une conséquence qui combine l'existence (axiomatique) d'un minimum, chargé de mesurer la non-apparition d'un étant dans un monde, et l'existence (dérivée) de l'envers d'un degré transcendantal quelconque. Que peut en effet mesurer le degré d'apparition qui est l'envers du degré minimal ? Que vaut l'envers de l'inapparaissant ? Eh bien, il vaut l'apparaissant comme tel, l'apparaissant indubitable, bref, ce dont l'être-là dans tel monde est absolument avéré. Un tel degré est nécessairement maximal. Car on ne saurait avoir un degré d'apparition supérieur à celui qui valide l'apparition comme telle.

Le maximum transcendantal s'attribue à l'étant qui est absolument là.

Par exemple, le nombre 1 033 inapparaît quant à la pagination de ce livre. Sa valeur transcendante dans le monde « pages de ce livre » est nulle. Si l'on cherche l'envers de cette mesure, on trouvera d'abord toutes les pages qui, elles, sont dans le livre, et dont, par conséquent, la conjonction avec la page 1 033 est certainement nulle (elles ne peuvent pas raconter la même chose, la contredire, la recouper, etc.), puisqu'elle n'est pas au livre. Mais qu'est-ce qui enveloppe tous les nombres des pages du livre ? Son « nombre de pages », qui est, en réalité, le nombre affecté à sa dernière page. Mettons que ce soit 650. On voit alors clairement que l'envers du minimum d'apparition, affecté comme « zéro-quant-au-livre » au nombre 1 033, n'est autre que 650, nombre maximum des pages du livre. En fait, 650 est « le nombre du livre » au sens où tout nombre inférieur ou égal à 650 marque une page. Il est le maximum transcendantal de la pagination, et l'envers du minimum, lequel indexe tout nombre qui n'est pas au livre (en fait, tout nombre supérieur à 650).

L'existence d'un maximum (déduite ici comme envers du minimum) est un principe mondain de stabilité. L'apparaître n'est jamais indéfiniment amendable, il n'y a pas d'ascension infinie vers la lumière de l'être-là. Le maximum d'apparition distribue aux étants qui lui sont indexés la calme et égale certitude de leur mondanité.

C'est aussi qu'il n'y a pas d'Univers, seulement des mondes. Dans chaque monde, l'existence immanente d'une valeur maximale pour les degrés transcendants signale que ce monde n'est jamais le monde. La puissance de localisation d'un monde est déterminée : si un multiple apparaît dans ce monde, il y a un degré absolu de cette apparition, ce degré marque, pour un monde, l'absolu de l'être-là.

12. Qu'est-ce que l'envers du degré maximal d'apparition ?

Ce point est sans doute mieux éclairé par l'exposition formelle qui va suivre (cf. les numéros 9 et 10 de la section 3) que par les artifices phénoménologiques. Ce qui est intéressant est d'entrer dans le problème par la remarque suivante : la conjonction du maximum, dont nous venons d'établir l'existence, et d'un degré transcendantal quelconque est égale à ce degré. Que l'envers du maximum soit le minimum n'est qu'une conséquence de cette remarque.

Soit le monde « fin d'après-midi automnale à la campagne ». Le degré d'apparition maximal mesure l'apparition comme telle, soit le monde entier pour autant qu'il fait être une mesure de l'apparaître. On peut dire que le degré maximum fixe le « là » de l'être-là dans sa certitude fixe. C'est la mesure, en somme, de l'enveloppement automnal de la scène entière, son apparaître absolu, sans la découpe d'aucun témoin. Ce que les poètes cherchent à nommer comme qualité « atmosphérique » du paysage, ou les peintres comme tonalité générale, subsume les gradations singulières du coloris et la répétition des lumières.

Il est évident que ce que cette généralité enveloppante a en commun avec un étant-là singulier du monde est justement que cet étant soit là, avec l'intensité propre de son apparaître. Ainsi le rouge de la vigne, que le soleil déclinant frappe à l'horizontale, est une figure intense du monde. Mais cette intensité, si on la rapporte à celle de la scène automnale entière, qui l'inclut, si on la conjoint à cette ressource totale de l'apparaître, on ne fait que l'identifier, la répéter, la restituer à elle-même. Il est donc bien vrai que la conjonction d'une intensité singulière d'apparition et de l'intensité maximale redonne la première intensité. Conjointe à l'automne, la vigne est son rouge déjà-là comme « vigne-en-automne ».

Et de même, dans la finale de l'opéra, nous savons que la féminité-chant qui se détache d'Ariane, dans les nappes musicales, après le triste « Soyez heureuses » qu'elle lègue à la servitude volontaire des autres femmes, est mesure suprême de l'apparaître artistique dans ce monde-opéra. En sorte que, rapportées à cet élément qui enveloppe toutes les composantes dramatiques et esthétiques du spectacle, conjointes à sa transcendance, que porte le timbre extatique et sourd de l'orchestre, les femmes, Ariane, Barbe-Bleue, ne sont que répétition captive de leur propre identité-là, matériau épars pour une suprématie globale enfin déclarée.

L'équation *La conjonction du maximum et d'un degré est égale à ce degré* est donc phénoménologiquement limpide. Mais alors, que l'envers de la mesure suprême — le degré transcendantal maximum — soit l'inapparaissant va de soi. Car cet envers, par définition, ne doit avoir rien de commun avec ce dont il est l'envers, sa conjonction avec le maximum doit être nulle. Mais cette conjonction, nous venons de le voir, n'est autre que lui-même. C'est donc lui dont le degré d'apparition dans le monde est nul, lui qui inapparaît dans ce monde.

Comment quoi que ce soit de l'opéra pourrait-il n'avoir aucun rapport avec l'extatique finale, quand justement tous les ingrédients de l'œuvre — thèmes, voix, signification, personnages — s'y rapportent et y font insister leur identité latente ? Cela seul qui, dans cet opéra, n'est jamais apparu, peut avoir avec son finale une conjonction égale à zéro. Et donc, le seul degré transcendantal apte à chiffrer l'envers des ciels ouverts à ce moment par l'orchestre de Dukas est bien le degré minimal.

Ainsi il est assuré que, dans un transcendantal quelconque, l'envers du maximum est le minimum.

SECTION 2

Hegel

1. Hegel et la question du Tout

Hegel est sans nul doute le philosophe qui a poussé le plus loin l'intériorisation de la Totalité dans le moindre mouvement de la pensée. On pourrait soutenir que là où nous prenons le départ d'une théorie transcendantale des mondes en disant : « Il n'y a pas de Tout », Hegel assure celui de l'odyssée dialectique en posant : « Il n'y a que le Tout. » Il est du plus grand intérêt d'examiner les conséquences d'un axiome aussi radicalement opposé à ce qui est l'axiome inaugural de ce livre. Mais cet intérêt ne peut résider dans la simple comparaison extérieure ou la confrontation des résultats. Ce qui est décisif est de suivre l'idée hégélienne dans son mouvement, soit au moment où elle commande explicitement la méthode de la pensée. Ce suivi seul autorise qu'au nom de la dialectique matérialiste nous rendions justice à notre père : le maître de la dialectique « idéaliste ».

Dans notre cas, l'inexistence du Tout fragmente l'exposition en concepts qui, si enchaînés soient-ils, font tous revenir que les situations, ou les mondes, sont disjoints, ou qu'il n'y a de vérité que locale. Tout cela culmine dans la question complexe de la pluralité des vérités éternelles, qui est celle de la pluralité (infinie) des corps subjectivables, dans la pluralité (infinie) des mondes. Pour Hegel, la totalité comme réalisation d'elle-même est l'unité du Vrai. Le Vrai est « le devenir de lui-même » et doit être pensé « non seulement comme substance, mais aussi et en même temps comme sujet ». C'est dire que le Vrai rassemble ses déterminations immanentes — les étapes de son déploiement total — dans ce que Hegel appelle « l'Idée absolue ». Si la difficulté, pour nous, est de ne pas verser dans le relativisme (puisque'il y a *des* vérités), la difficulté pour Hegel, puisque la vérité est le Tout, est de ne pas verser soit dans la mystique (subjective) de l'Un, soit dans le dogmatisme (objectif) de la Substance.

De la première, qui a pour nom propre principal Schelling, il dira que celui « qui ne veut se trouver qu'au-delà et immédiatement dans l'absolu n'a comme connaissance rien devant soi que le négatif vide, l'infini abstrait ». Du second, qui a pour nom propre principal Spinoza, il dira qu'il reste « un penser extérieur ». Certes, la « vue véritable et simple » de Spinoza — à savoir que « la détermination est négation » — « fonde l'unité absolue de la substance ». Spinoza a parfaitement vu que toute pensée doit présupposer le Tout comme contenant en lui-même, par négation-de-soi, les déterminations. Mais il a manqué l'absoluité *subjective* du Tout, qui seule garantit l'immanence intégrale : « Sa substance ne contient pas elle-même la forme absolue, et le connaître de cette substance n'est pas un connaître immanent. »

Le défi hégélien tient finalement en trois principes.

— Il n'y a de vérité que du Tout.

— Le Tout est déploiement de soi et non absoluité-une extérieure au sujet.

— Le Tout est venue immanente de son propre concept.

Cela signifie que la pensée du Tout est l'effectuation du Tout lui-même. Et, par conséquent, ce qui exhibe le Tout dans la pensée n'est rien d'autre que le chemin de la pensée, soit sa méthode. Hegel est le penseur méthodique du Tout. C'est sur ce point qu'il clôt son immense livre métaphysico-ontologique, la *Science de la logique* :

« La méthode est le concept pur qui n'est en relation qu'à soi-même ; elle est par conséquent le *rapport simple à soi* qui est être. Mais il est maintenant aussi être *empli*, le *concept se comprenant*, l'être comme la totalité *concrète*, aussi bien purement-et-simplement *intensive*. — À propos de cette idée il faut encore mentionner pour conclure que dans elle *en premier lieu* la *science logique* a saisi son concept propre. En l'être, le commencement de son *contenu*, son concept apparaît comme un savoir extérieur à ce même [contenu], en réflexion subjective. Mais, dans l'idée du connaître absolu, il est parvenu à son contenu propre. Elle est elle-même le concept pur, qui a soi pour objet, et qui, en tant que pour soi comme objet, parcourt la totalité de ses déterminations, s'élabore jusqu'au tout de sa réalité, jusqu'au système de la Science, et du même coup finit par saisir ce comprendre de soi-même, donc par sursumer sa position comme contenu et objet, et par connaître le concept de la Science. »

Ce texte appelle à mon avis trois remarques.

1) Contre l'idée (qui est la mienne) d'une philosophie toujours sous condition des vérités extérieures (mathématiques, poétiques,

politiques, etc.), Hegel pousse à son comble l'idée d'une autonomie inconditionnée de la spéculation : « le concept pur qui n'est en relation qu'à soi-même » décline aussitôt, dans sa forme simple (et vide), la catégorie initiale, celle de l'être. Placer la philosophie sous l'autorité immanente du Tout, c'est aussi rendre possible et nécessaire son auto-fondation, puisqu'elle doit être l'exposition *du* Tout, identique au Tout *comme* exposition (de soi).

2) Cependant, le mouvement de cette auto-fondation va de l'extériorité (apparente) à l'intériorité (vraie). Le commencement, parce qu'il n'est pas encore le Tout, semble étranger au concept : « En l'être [...] son concept apparaît comme un savoir extérieur. » Mais, par subsomptions successives, la pensée s'approprie le mouvement du Tout comme son être propre, comme son identité : « Dans l'idée du connaître absolu, il est parvenu à son contenu propre. » L'idée absolue est « à elle-même le concept pur, qui a soi pour objet, et qui [...] parcourt la totalité de ses déterminations [...] jusqu'au système de la Science. » Elle n'est pas seulement, du reste, l'exposition de ce système, elle en est la réflexion achevée, elle finit « par connaître le concept de la Science ».

On voit ici que l'axiome du Tout conduit à une figure de la pensée comme saturation des déterminations conceptuelles, de l'extérieur vers l'intérieur, de l'exposition vers la réflexion, de la forme vers le contenu, au fur et à mesure que, comme le dit Hegel, on a l'« être empli » et « le concept se comprenant ». Cela s'oppose absolument aux conséquences axiomatiques et égalitaires de l'absence de Tout. Pour nous, il est impossible de hiérarchiser les mondes, ou de saturer la dissémination des étants-multiples. Pour Hegel, le Tout est aussi une norme, il donne mesure de là où en est la pensée, il configure la Science comme système.

Certes, nous partageons avec Hegel la conviction d'une identité de l'être et de la pensée. Mais, pour nous, cette identité est une occurrence locale et non un résultat totalisé. Nous partageons aussi avec Hegel la conviction d'une universalité du Vrai. Mais, pour nous, cette universalité s'assure de la singularité des événements-de-vérité, et non de ce que le Tout est l'histoire de sa réflexion immanente.

3) Le premier mot de Hegel est : « l'être comme totalité concrète ». L'axiome du Tout revient à distribuer la pensée entre l'universalité purement abstraite et le « purement-et-simplement intensif » qui caractérise le concret, entre le Tout comme forme et le Tout comme

contenu intériorisé. Le théorème du non-Tout revient, nous le verrons, à distribuer la pensée tout autrement, selon un repérage à trois termes : la pensée du multiple (ontologie mathématique), la pensée de l'apparaître (logique des mondes) et la pensée-vraie (procédures post-événementielles portées par un corps-sujet).

Certes, la triplicité est aussi un grand motif hégélien. Mais c'est ce que nous pourrions appeler le triple du Tout : l'immédiat, ou chose-selon-son-être, la médiation, ou chose-selon-son-essence, le surmonter de la médiation, ou chose-selon-son-concept. Ou encore : le commencement (le Tout comme pur bord de la pensée), la patience (le travail négatif d'intériorisation), le résultat (le Tout en soi et pour soi).

Le triple du non-Tout, qui est le nôtre, se dira : multiplicités indifférentes, ou dé-liaison ontologique ; mondes de l'apparaître, ou liaison logique ; procédures de vérité, ou éternité subjective.

Hegel remarque que la pensée complète du triple du Tout fait quatre, car le Tout lui-même, comme immédiat-du-résultat, est encore au-delà de sa construction dialectique. De même, nous avons besoin, pour que les vérités (troisième terme, la pensée) supplémentent les mondes (deuxième terme, la logique) dont le multiple pur est l'être (premier terme, l'ontologie), d'une cause évanouissante, qui est l'exact contraire du Tout : un éclair aboli, que nous nommons l'événement, et qui est le quatrième terme.

2. Être-là et logique du monde

Hegel pense avec une acuité toute particulière la corrélation entre l'extériorisation locale de l'être (l'être-là) et la logique de la détermination comme figure cohérente de la situation d'être. C'est un des premiers temps dialectiques de la *Science de la logique*, un de ceux qui fixent le style de la pensée.

Qu'est-ce d'abord que l'être-là ? C'est l'être déterminé par son couplage avec ce qui n'est pas lui. Exactement comme pour nous l'étant-multiple se sépare de son pur être dès qu'il est assigné à un monde, pour Hegel l'être-là « n'est pas simple être, mais être-là ». Il s'établit alors un écart entre l'être pur (le « simple être ») et l'être-là, écart qui revient à ceci que l'être est déterminé par ce qui, en lui, n'est pas lui, donc par le non-être : « Selon son devenir, l'être-là est en général être avec un non-être, mais de telle sorte que ce non-être est assumé en unité simple avec l'être ; l'être-là est être déterminé en

général. » Le parallèle peut se poursuivre. Pour nous, dès que posé, non plus seulement dans la rigidité mathématique de son être-multiple, mais aussi dans et par sa localisation mondaine, l'étant se donne comme à la fois autre que soi et autre que d'autres. D'où la nécessité d'une logique qui intègre et donne consistance à ces différenciations. Pour Hegel, la survenue immanente de la détermination — c'est-à-dire de la négation spécifiée à un être-là — fait que l'être-là devient être-autre. Le texte est ici tout à fait remarquable :

« Le non-être-là n'est pas néant pur ; car il est un néant *comme néant de l'être-là*. Et cette négation est prise de l'être-là lui-même ; mais dans celui-ci elle est unifiée avec l'être. Par conséquent, le non-être-là est lui-même un être ; il est *non-être-là étant*. Mais un non-être-là étant est lui-même être-là. En même temps, cependant, *ce deuxième être-là* n'est pas être-là de la même manière qu'auparavant ; car il est tout aussi bien non-être-là ; être-là comme non-être-là ; être-là comme le néant de soi-même, de sorte que ce néant de soi-même soit également être-là. — Ou l'être-là est essentiellement *être-autre*. »

Bien entendu, que l'être-là soit « essentiellement être-autre » contraint une disposition logique qui va conduire, *via* la dialectique exemplaire de l'être-pour-autre-chose et de l'être-en-soi, au concept de réalité. La réalité est en effet le moment de l'unité de l'être-en-soi et de l'être-autre, ou encore le moment où l'être déterminé a en lui-même le support d'être de toute différence d'avec l'autre, ce que Hegel appelle l'être-pour-autre-chose. Pour nous aussi, l'étant « réel » est celui qui, apparaissant localement (dans un monde), est à la fois son identité-multiple — celle que pense l'ontologie rationnelle — et les degrés divers de sa différence d'avec les autres étants du même monde. Ainsi, nous convenons avec Hegel que le moment de la réalité de l'étant est celui où l'être, effectué localement comme être-là, est aussi bien identité à soi et aux autres que différence d'avec soi et d'avec les autres. La formule de Hegel est excellente, qui déclare : « L'être-là comme réalité est la différenciation de lui-même en être-en-soi et être-pour-autre-chose. »

Qu'enfin la régulation de tout cela soit une logique — la logique de l'effectivité de l'être —, le titre du livre de Hegel suffit à le prouver, comme aussi l'affirmation selon laquelle, à partir de l'être-là, « la détermination ne se détachera plus de l'être », car — c'est le point décisif — « le vrai qui se trouve désormais au fondement est cette

unité du non-être avec l'être». Et en effet, pour nous, dans la logique (transcendantale) de l'apparaître des étants, ce qui est exposé à la pensée est un jeu réglé de l'être-multiple «en soi» et de sa différenciation variable. La logique, en tant que consistance de l'apparaître, organise l'unité aléatoire, sous la loi du monde, de la mathématique du multiple et de l'évaluation locale de ses relations tant à soi-même qu'aux autres.

Si l'accord en pensée avec Hegel est ici si manifeste, c'est évidemment que pour lui l'être-là reste une catégorie encore très peu saturée, très éloignée de l'intériorisation du Tout. Comme souvent, on admirera chez lui la puissance des dialectiques locales, la justesse des fragments logiques où il articule quelques concepts fondamentaux (ici, l'être-là et l'être-pour-l'autre).

Remarquons que nous aurions pu aussi bien prendre comme support comparatif la dialectique du phénomène, plutôt que celle de l'être-là. Contrairement à nous en effet, Hegel n'identifie pas l'être-là (détermination initiale de l'être) et l'apparaître (qui est pour lui une détermination de l'essence). Cependant, la contrainte logique qui mène de l'être-là à la réalité est pratiquement la même que celle qui mène de l'apparaître à la «relation essentielle». Tout comme nous posons que la législation logique de l'apparaître est constitution de la singularité d'un monde, Hegel pose :

- 1) que l'essence apparaît et devient apparence réelle ;
- 2) que la loi est l'apparaître essentiel.

L'idée est très profonde, et nous nous en inspirons. Il faut à la fois comprendre que l'apparaître, quoique contingent au regard de la composition-multiple de l'étant, est absolument réel, et que l'essence de ce réel est purement logique.

Cependant, contrairement à Hegel, nous ne posons pas qu'existe un «royaume des lois», encore moins que «le monde étant en et pour soi est la totalité de l'existence ; il n'y a rien d'autre en dehors de lui». Pour nous, il est de l'essence d'un monde de n'être pas la totalité de l'existence et d'endurer hors de lui l'existence d'une infinité d'autres mondes.

3. Hegel ne peut admettre une détermination minimale

Pour Hegel, il ne saurait y avoir ni détermination minimale (ou nulle) de l'identité entre deux étants, ni différence absolue entre

deux étants. C'est donc en ce point la doctrine exactement opposée à la nôtre, qui articule la différence intra-mondaine absolue de deux étants sur la mesure «nulle» de leur identité. Cette opposition entre la logique de la dialectique idéaliste et la logique de la dialectique matérialiste est éclairante parce qu'elle est constructive, comme l'est pour Hegel toute opposition (*Gegensatz*). L'opposition n'est en effet pour lui rien de moins que «l'unité de l'identité et de la diversité».

La question d'un minimum d'identité entre deux étants, ou entre un étant et lui-même, ne saurait avoir de sens pour une pensée qui assume le Tout, car, s'il y a le Tout, il n'y a pas de non-apparaissant comme tel. Un étant peut ne pas apparaître dans un monde déterminé, mais il n'est pas pensable qu'il n'apparaisse pas dans le Tout. C'est pourquoi Hegel insiste toujours sur l'immanence et la proximité de l'absolu dans un étant quelconque. Ce qui veut dire : l'être-là de tout étant est d'avoir à apparaître comme moment du Tout. Pour Hegel, l'apparaître n'est jamais mesurable par zéro.

Certes, il peut être d'intensité variable. Mais il y a toujours, en dessous de cette variation de l'apparaître, une détermination fixe qui affirme la chose comme telle selon le Tout.

Voyez ce texte, à la fois net et subtil, qui est consacré à la grandeur :

«Habituellement, on définit une grandeur comme quelque chose que l'on peut *augmenter* ou *diminuer*. Mais augmenter veut dire faire quelque chose plus *grand*, diminuer, le faire moins *grand* — et le plus se résout à nouveau de la même manière en *plus grand*, et le moins en *moins grand*. En cela se trouve une *différence* de la grandeur en général par rapport à elle-même, et la grandeur serait donc ce dont on peut changer la grandeur. La définition s'avère maladroite pour cette raison qu'en elle est utilisée la détermination même qui devait être définie. Cependant, dans cette expression imparfaite, il ne faut pas méconnaître le moment capital qui importe ; je veux dire l'indifférence du changement, tenant à ce que dans son concept même se trouve son propre plus / moins ; son indifférence en regard de soi-même.»

L'embarras provient ici directement de l'inexistence d'un degré minimal, qui permet de déterminer ce qui a une grandeur effective. Hegel est alors astreint à poser que l'essence du changement de grandeur est la Grandeur comme élément «en soi» du changement. Ou encore : au plus loin de s'enraciner dans la prescription localisée d'un minimum, les degrés d'intensité (le plus ou le moins) sont la

surface du changement comme puissance immanente du Tout en chaque chose. En ce qui me concerne, je subordonne l'apparition comme telle à la mesure transcendantale des identités entre un étant et tous les autres étants qui sont-là, dans un monde déterminé. Tandis que Hegel, lui, subordonne cette mesure (le plus/moins, *Mehr/Min-der*) à l'absoluité du Tout, qui règle en chaque chose son changement et l'exhausse au concept.

Pour moi, le degré d'apparition d'un étant a son réel dans la minimalité (le zéro), qui seul autorise qu'on en considère la grandeur. Pour Hegel, au contraire, le degré a son réel dans le changement (qualitatif) qui avère le Tout, et il n'y a donc pas de minimum d'identité concevable.

Maintenant, qu'il existe en tout monde de la différence absolue entre étants (au sens d'une mesure nulle de l'identité intra-mondaine de ces étants ou d'un degré minimal d'identité de leur être-là), c'est ce que Hegel ne va pas non plus accorder. Il appelle cette thèse (fausse à ses yeux) « la proposition de la diversité ». Elle se dit : « Il n'y a pas deux choses qui soient parfaitement égales. » À ses yeux, elle a pour essence de produire sa propre « dissolution et nullité ». Voici la démonstration :

« Là se trouve aussi la dissolution et nullité de la proposition de la diversité. Deux choses ne sont pas parfaitement égales ; ainsi sont-elles égales et inégales en même temps ; égales déjà en ce qu'elles sont des choses ou deux en général, car chacune est une chose et un Un aussi bien que l'autre, chacune donc la même chose que ce qu'est l'autre ; mais inégales elles le sont par hypothèse. Est ainsi présente la détermination selon laquelle les deux moments, l'égalité et l'inégalité, sont divers dans *Une seule et même-chose*, ou selon laquelle la différence se divisant est en même temps un seul et même rapport. Ainsi est-elle passée dans l'*opposition*. »

Nous retrouvons ici le classique mouvement dialectique par lequel Hegel relève l'identité dans et par la différence elle-même. De ce que deux choses sont inégales résulte l'égalité immanente pour laquelle il y a cette inégalité. Par exemple, elles n'exposent leur différence qu'en tant que chacune est Une à se différencier de l'autre, donc, sous cet angle, est la même que l'autre.

C'est précisément ce que la clause de minimalité, comme premier moment de la phénoménologie de l'être-là, rend pour nous impossible. Certes, nous n'adoptons pas non plus « la proposition de la diversité ».

Il se peut que, dans un monde déterminé, deux étants apparaissent absolument égaux. Mais nous ne procédons pas pour autant à une relève de l'Un des deux étants, nous n'exhibons rien comme « une seule et même chose ». Il se peut que, dans tel ou tel monde, deux étants apparaissent comme étant absolument inégaux. Il peut y avoir du Deux-sans-Un (c'est, comme nous l'avons établi ailleurs, le grand problème des vérités amoureuses).

En fait, la clause de non-être du Tout disjoint irrémédiablement la logique de l'être-là (degrés d'identité, théorie des relations) de l'ontologie du multiple pur (mathématique des ensembles). Le propos de Hegel, sous l'axiome de la Totalité, est au contraire d'attester, pour toute catégorie (ici, l'égalité des étants), son caractère ontologique unifié.

4. L'apparaître de la négation

Hegel affronte avec son impétuosité ordinaire le problème millénaire dont nous avons souligné l'obscurité : qu'en est-il, non de la négation de l'être, mais de celle d'un étant-là ? Comment peut-il y avoir apparition de la négation ? Qu'est-ce que la négation, non pas sous les espèces du néant, mais sous celles du non-étant dans un monde, et selon la logique de ce monde ? Dans son lexique post-kantien, la forme la plus radicale de la question se dira : qu'en est-il du caractère phénoménal de la négation d'un phénomène ?

Pour Hegel, le phénomène est « l'essence dans son existence », soit — dans notre propre langage — l'étant-déterminé-dans-son-être (une multiplicité pure) pour autant qu'il est là, dans un monde. La négation du phénomène ainsi conçu va donc être négation essentielle de l'existence. Il est facile en effet de voir que Hegel va faire « travailler », dans le phénomène, ceci que l'essence lui est intérieure, et aussi étrangère (puisque le phénomène est l'essence, mais seulement pour autant qu'elle existe). On va donc voir le côté inessentiel de la phénoménalité (l'existence comme diversité extérieure pure) entrer en contradiction avec l'essence dont le phénomène est l'existence, l'unité immanente de ce divers. Ainsi la négation du phénomène va-t-elle être son subsister-un *dans* la diversité existentielle. C'est ce que Hegel nomme la loi du phénomène.

Nous tenons la solution du problème. Elle se dit : la négation phénoménale du phénomène est que tout phénomène a une loi. On voit ici

clairement que la négation reste elle-même (comme c'est le cas pour notre concept de l'envers) une donnée positive, et intra-mondaine.

Voici comment Hegel articule le passage négatif de la diversité phénoménale à l'unité de la loi :

«Le phénomène est d'abord l'existence entendue comme la médiatisation *négative* avec soi, de telle sorte que l'existant est médiatisé avec soi par son *non-subsister propre*, par un autre, et de nouveau par le *non-subsister de cet autre*. Dans cela est contenu *premièrement* le simple paraître et le disparaître des deux, le phénomène inessentiel ; *deuxièmement* aussi le *demeurer* ou la *loi* ; car *chacun* des deux *existe* dans ce sursumer de l'autre ; et leur être-posé, entendu comme leur négativité, est en même temps l'être-posé des deux *identique, positif*. Ce subsister qui-demeure, que le phénomène a dans la loi, est ainsi, tel qu'il s'est déterminé, *op-posé en premier lieu* à l'*immédiateté* de l'être qu'à l'existence.»

On voit que le phénomène, étant le non-subsister de l'essence, n'est que «paraître et disparaître». Mais, du coup, il soutient comme son autre intérieur le demeurer de l'essence dont il est l'existence. Cette négation propre du non-subsister phénoménal par le demeurer en lui de l'essence est la loi. Non pas l'essence seulement, mais l'essence devenue loi du phénomène, et, par là même, positivité de son apparaître-disparaître.

Ainsi la vigne ensoleillée dans le soir d'automne est pur phénomène pour «l'automne» essentiel qu'elle détient, l'automne comme chimie obligée des feuilles. Son apparaître-rouge est certes l'essentiel de cette chimie végétale, mais aussi bien en atteste la permanence comme négation invariable de sa fugacité. Finalement, la loi d'automne des plantes, la chimie qui ordonne qu'à telle température telle pigmentation du feuillage soit nécessaire, est négation immanente, sur le mur de la maison, du phénomène «rouge de la vigne». Elle est l'invariable invisible de la fugacité du visible. Comme le dit Hegel, «le royaume des lois est la reproduction *en-repos* du monde phénoménal».

Ce qu'on doit accorder à Hegel se dit en deux points.

1) La négation d'un phénomène ne saurait être son anéantissement. Il faut que cette négation soit elle-même phénoménale, ou du phénomène. Il faut qu'elle touche à l'apparaissant de l'apparaître, à son existence, et non qu'elle s'accomplisse comme simple suppression de son être.

Hegel voit dans la positivité de la loi du phénomène la négation

intra-mondaine. Je propose certes un tout autre concept, celui de l'envers d'un étant-là. Ou plus exactement : l'envers d'un degré transcendantal d'apparition. Mais nous nous accordons sur la réalité affirmative de la «négation», dès lors qu'on opère selon une logique de l'apparaître. Il y a un être-là de l'envers, comme de la loi. Loi et envers n'ont guère à voir avec le néant.

2) La négation phénoménale n'est pas classique. En particulier, la négation de la négation n'équivaut pas à l'affirmation. Pour Hegel, la loi est négation du phénomène, mais la négation de la loi ne redonne nullement le phénomène. Cette seconde négation, dans la *Science de la logique*, ouvre en fait au concept d'effectivité.

De même, si Alladine est l'envers d'Ariane, l'envers d'Alladine n'est pas Ariane. Il est plutôt, nous l'avons suggéré, la féminité-chant prise pour elle-même.

Les ressemblances s'arrêtent cependant là. Car, pour Hegel, la négation du phénomène n'est jamais que l'effectuation de la contradiction qui constitue son immédiateté. Si la loi advient comme négation du phénomène, si, comme il le dit, «le phénomène a son contraire en la loi, qui est son unité négative», c'est en définitive parce que le phénomène détient la contradiction de l'essence et de l'existence. La loi est l'unité de l'essence faisant retour par négation dans la dispersion de sa propre existence. Pour Hegel, il y a un apparaître de la négation, parce que l'apparaître, l'existence, est intérieurement son autre, l'essence. Ou encore : la négation est là, de ce que le «là» est déjà négation.

Cette solution axiomatique, qui met le négatif à l'origine même de l'apparaître, ne peut nous satisfaire. Comme je l'ai dit, la négation est pour nous dérivée et non primitive. L'envers est un concept construit à partir des trois grandes opérations transcendantales, le minimum, la conjonction et l'enveloppe.

Il en résulte que l'existence de l'envers d'un degré d'apparition n'a rien à voir avec une dialectique immanente de l'être et de l'être-là, ou de l'essence et de l'existence. Qu'Alladine soit l'envers d'Ariane tient à la logique de ce monde singulier qu'est l'opéra *Ariane et Barbe-Bleue* et ne saurait se tirer de l'être en soi d'Ariane. Plus généralement, l'envers d'un apparaissant est une extériorité mondaine singulière, dont on prend l'enveloppe, et qui ne peut se tirer d'une considération de l'étant-là pris selon son pur être multiple. Autrement dit, l'envers est bien une catégorie logique (donc relative à la

mondanité de l'étant) et non une catégorie ontologique (liée à la composition multiple intrinsèque de l'étant, ou, si l'on veut, au monde mathématique).

Si grande qu'en soit la beauté conceptuelle, nous ne pouvons admettre la sentence qui ouvre la section de la *Science de la logique* intitulée « Le monde phénoménal et le monde étant en soi » :

« Le monde existant s'élève calmement jusqu'à un royaume de lois ; le contenu vain de son être-là varié a son subsister dans quelque chose d'autre ; son subsister est par conséquent sa dissolution. Mais dans cet autre le phénoménal coïncide aussi avec soi-même ; ainsi le phénomène, dans sa mutabilité, est-il aussi un demeurer, et son être-posé est loi. »

Non, le monde existant ne « s'élève » à nul royaume. Son « être-là varié » n'a pas de subsister séparé qui en serait l'effectuation négative. Ce qui fait l'existence n'est que la logique contingente d'un monde que rien ne relève, et où, sous les espèces de l'envers, la négation apparaît comme extériorité pure.

Du rouge de la vigne étalé sur le mur on ne tirera jamais, fût-ce comme sa loi, l'ombre automnale sur les collines, qui enveloppe, de cette vigne, l'envers transcendantal.

SECTION 3

Algèbre du transcendantal

1. Inexistence du Tout : affirmer l'existence d'un ensemble de tous les ensembles est intrinsèquement contradictoire

Puisque la pensée formelle des étants s'est accomplie, en mathématiques, comme théorie des ensembles, établir l'inexistence d'un étant total revient à démontrer, à partir de l'axiomatique de cette théorie, que ne peut exister un ensemble de tous les ensembles. « Ensemble de tous les ensembles » est en effet le concept mathématique du Tout.

Le noyau de cette démonstration — comme le lecteur instruit l'aura vu dès l'exposition conceptuelle de ce point — est le paradoxe de Russell, qui porte sur le partage entre les ensembles qui sont éléments d'eux-mêmes (on a $(\alpha \in \alpha)$), et ceux qui ne le sont pas : $\neg(\alpha \in \alpha)$.

Ce paradoxe, transmis par Russell à Frege en 1902, a une portée beaucoup plus générale que celle qui s'attache au Tout, ou à l'inconsistance du concept d'univers. Il signifie en effet qu'il n'est pas vrai qu'à un concept bien défini corresponde nécessairement l'ensemble des objets qui tombent sous ce concept. Ce qui fait barrage (réel) à la souveraineté du langage : à un prédicat bien défini, qui consiste dans la langue, peut ne correspondre qu'une inconsistance réelle (un défaut d'être-multiple).

Pour le montrer, on considère le prédicat « ne pas être élément de soi-même », qu'on notera P_p (« p » pour « paradoxal »). La définition s'écrit :

$$P_p(\alpha) \leftrightarrow \neg(\alpha \in \alpha)$$

Ce prédicat est parfaitement clair, et sans aucun défaut formel. Supposons qu'il existe un ensemble (un étant) qui effectue ce

concept. Ce sera l'ensemble, soit M_p , de tous les ensembles qui ont la propriété P_p . Donc l'ensemble de tous les ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes, ou ensembles non réflexifs. Soit :

$$(I) (\alpha \in M_p) \leftrightarrow P_p(\alpha) \leftrightarrow \neg(\alpha \in \alpha)$$

On montre alors que M_p , ni ne peut être élément de lui-même, ni ne le peut pas. Il suffit d'appliquer les équivalences du (I) ci-dessus, postulées pour un α quelconque, au multiple M_p . Il vient alors :

$$(M_p \in M_p) \leftrightarrow P_p(M_p) \leftrightarrow \neg(M_p \in M_p)$$

L'équivalence ainsi obtenue d'un énoncé $(M_p \in M_p)$ et de sa négation $(\neg(M_p \in M_p))$ est une contradiction formelle explicite. Elle ruine toute consistance logique. Donc, M_p ne peut pas être. Ce qui veut dire que le prédicat P_p n'a aucune extension, pas même une extension vide (car le vide est un ensemble). De la langue à l'être-multiple, la conséquence, quant à ce qui existe, n'est pas bonne. Le réel de l'être est en coupure de la consistance prédicative.

L'inexistence du Tout est alors une conséquence. Car si le Tout existe, il faut que, à titre de sous-ensemble du Tout, existe l'ensemble M_p des multiples qui satisfont la propriété P_p , donc des multiples α tels que $\neg(\alpha \in \alpha)$. Ceci s'infère, cette fois, d'un axiome fondamental, l'axiome de séparation, ou de Zermelo.

L'axiome de séparation tire les conséquences conceptuelles du paradoxe de Russell. Ce paradoxe montre qu'on ne peut aller directement d'un prédicat au multiple des étants qui tombent sous ce prédicat. Soit. On va donc introduire une condition ontologique : *étant donné un ensemble et un prédicat*, il existe le sous-ensemble de cet ensemble composé des éléments qui tombent sous le prédicat. Vous ne dites plus : étant donné P , existe M_p , tel que $(\alpha \in M_p) \leftrightarrow P(\alpha)$. Car cela fait inconsister la langue entière (paradoxe de Russell). Vous dites : étant donné E (quelconque) et P , il existe toujours $E_p \subseteq E$ tel que $(\alpha \in E_p) \leftrightarrow P(\alpha)$. Vous pouvez séparer dans E tous les $\alpha \in E$ tels qu'ils tombent sous le prédicat P . Il y a un «il y a» donné avec P : l'ensemble E . Alors le paradoxe ne peut plus fonctionner.

Sauf, bien entendu, si vous forcez l'existence d'un ensemble total U . Alors, la propriété « $\neg(\alpha \in \alpha)$ » sépare, dans U , tous les α qui ont cette propriété, et le paradoxe ruine à nouveau toute consistance. Formellement, si U est l'ensemble de tous les ensembles :

$$\exists M_p [(\forall \alpha) [(\alpha \in U) \rightarrow (\neg(\alpha \in \alpha) \leftrightarrow (\alpha \in M_p))]] \quad \text{ax. sép.}$$

$$M_p \in U \quad U \text{ est total}$$

$$(M_p \in M_p) \leftrightarrow \neg(M_p \in M_p) \quad \text{conséquence}$$

La dernière formule est une contradiction explicite, qui ruine la langue. Il faut donc poser que ce M_p n'existe pas. Ce qui veut dire, M_p étant tiré de U par le légitime axiome de séparation, que U n'existe pas. Ainsi s'achève la démonstration formelle de l'inexistence du Tout.

2. Fonction d'apparaître et définition formelle du transcendantal

Ontologiquement, un multiple ne saurait différer «plus ou moins» d'un autre. Un multiple n'est identique qu'à lui-même, et c'est une loi de l'être-en-tant-qu'être (l'axiome d'extensionnalité) que la moindre différence locale, portant par exemple sur un seul élément au milieu d'une infinité d'autres, entraîne une différence globale absolue.

L'axiome d'extensionnalité déclare que deux étants-multiples sont égaux si et seulement s'ils ont *exactement* la même composition multiple, donc les mêmes éléments. Formellement :

$$(\alpha = \beta) \leftrightarrow \forall x [(x \in \alpha) \leftrightarrow (x \in \beta)]$$

A contrario, l'existence d'un seul élément qui appartient à l'un et pas à l'autre entraîne que les deux étants sont absolument distincts :

$$\exists x [(x \in \alpha) \text{ et } \neg(x \in \beta)] \rightarrow \neg(\alpha = \beta)$$

Il s'ensuit également, ce qui s'avérera essentiel, que si deux étants sont globalement différents, il existe certainement au moins un élément de l'un qui n'est pas élément de l'autre. Donc, il existe une différence *locale*, ou différence «en un point», qui peut servir à tester la différence globale, ou absolue, entre les deux étants.

C'est dire que la théorie ontologique de la différence circule univoquement entre le local et le global. Toute différence en un point entraîne la différence absolue des deux étants. Et toute différence absolue implique qu'il existe au moins une différence en un point. En particulier, il ne saurait exister de différence purement globale, ce qui veut dire : il n'y a pas, dans l'être comme tel, de différenciation purement intensive, ou qualitative.

Selon l'apparaître, il n'en va pas de même. Il est clair que, en situation, les multiples peuvent différer plus ou moins, se ressembler, voisiner, etc. Il faut donc admettre que ce qui régit l'apparaître n'est pas la composition ontologique d'un étant particulier (un multiple), mais les évaluations relationnelles que fixe la situation et qui le localisent en elle. Ces évaluations n'identifient pas toujours, comme le fait la législation du multiple pur, la différence locale et la différence globale. Elles ne sont pas ontologiques. C'est pourquoi *on appellera « logique » les lois du réseau relationnel qui fixent l'apparaître mondain de l'être-multiple*. Tout monde possède une logique propre, qui est législation de l'apparaître, ou du « là » de l'être-là.

Le réquisit minimal pour toute localisation est qu'on puisse fixer un degré d'identité (ou de non-identité) entre un élément α et un élément β , supposés l'un et l'autre appartenir au même monde. On est donc fondé à penser qu'existe, dans tout monde, ce que nous appellerons une *fonction d'apparaître*, qui, étant donné deux éléments de ce monde, mesure leur degré d'identité. Nous écrivons $\text{Id}(\alpha, \beta)$ la fonction d'apparaître. Elle désigne la mesure selon laquelle, d'après la logique du monde, nous pouvons dire que les multiples α et β apparaissent identiques.

La fonction d'apparaître est l'indexation transcendantale première : il s'agit de savoir quel est le degré d'identité entre deux étants du même monde, donc le degré selon lequel ces deux étants *apparaissent identiques*.

Mais quelles sont les valeurs de la fonction d'apparaître ? Qu'est-ce qui *mesure* le degré d'identité entre deux apparitions de multiplicités ? Là encore, il n'y a pas de réponse générale, ou totalisante. L'échelle d'évaluation de l'apparaître, et donc la logique d'un monde, dépendent de la singularité du monde lui-même. Ce que l'on peut dire, c'est que dans tout monde existe une telle échelle. C'est elle que nous appelons le transcendantal.

Comme tout ce qui est, le transcendantal est un multiple, qui, évidemment, appartient à la situation d'être dont il est le transcendantal. Mais ce multiple est doté d'une structure qui autorise qu'à partir d'elle on dispose les valeurs (les degrés) d'identité entre les multiples qui appartiennent à la situation, qu'on fixe la valeur de la fonction d'apparaître $\text{Id}(\alpha, \beta)$, quels que soient α et β .

Cette structure a des propriétés variables selon les mondes. Mais elle a aussi des propriétés générales invariantes, sans lesquelles elle

ne pourrait opérer. Il y a une mathématique générale du transcendantal, que nous déplierons dans la suite.

L'idée, très simple, est que, dans tout monde, étant donné deux étants α et β qui sont là, il existe une valeur p de $\text{Id}(\alpha, \beta)$. Dire que $\text{Id}(\alpha, \beta) = p$ signifie que, *quant à leur apparaître dans ce monde*, les étants α et β , par ailleurs parfaitement et univoquement déterminés dans leur composition multiple, sont identiques « au degré p », ou qu'ils sont p -identiques. Le réquisit essentiel est alors que les degrés p soient tenus dans une structure d'ordre, de sorte qu'il puisse y avoir sens à dire, par exemple, que dans un monde référentiel fixé, α est plus identique à β qu'il ne l'est à γ . Formellement, si $\text{Id}(\alpha, \beta) = p$ et $\text{Id}(\alpha, \gamma) = q$, cela veut dire que $p > q$.

Remarquons que « il peut y avoir sens à dire que α est plus identique à β qu'il ne l'est à γ » n'indique pas une obligation : le rapport d'identité de α à β peut aussi ne pas être comparable au rapport d'identité de α à γ : l'ordre n'est pas nécessairement total. Il nous suffit pour l'instant de retenir que la logique de l'apparaître se présente comme un ordre, et les opérations transcendantales comme des indexations des étants sur les ressources algébriques et topologiques que recèle cet ordre.

3. Structure d'équivalence et structure d'ordre

On rappellera ici ce qu'est un ordre, puisque, de toute façon, le transcendantal rend possibles les évaluations et les comparaisons, qu'il compose une échelle de mesure du plus et du moins et que la forme abstraite la plus simple d'un tel pouvoir est la relation d'ordre, soit ce qui permet de dire que tel élément α est « plus grand » (ou situé « plus haut » dans l'échelle de comparaison, ou d'une intensité supérieure, etc.) que tel autre élément β .

Pour bien saisir l'essence de la relation d'ordre, il est utile de la comparer à l'autre relation primitive, celle qui fixe l'identité stricte (ou rigide) entre deux éléments. On l'appelle la relation d'équivalence. Elle règle axiomatiquement l'identité (l'équivalence) de deux éléments α et β de la façon suivante :

- a) Un élément α est toujours identique à lui-même (réflexivité).
- b) Si α est identique à β , et β à γ , alors α est identique à γ (transitivité).
- c) Si α est identique à β , alors β est identique à α (symétrie).

On remarquera que la relation d'équivalence règle une symétrie rigoureuse, que formalise l'axiome bien nommé «axiome de symétrie». Dans cette relation, le rapport d'un élément à un autre est le même que le rapport de cet autre au premier. C'est pourquoi l'usage le plus fréquent de la relation d'équivalence est d'autoriser la *substitution* de β à α dans une formule, dès qu'on sait que β est équivalent à α . On pourrait même dire que nos trois axiomes (réflexivité, transitivité et symétrie) sont des axiomes de substituabilité.

Mais il faut en conclure que l'essence même de la relation, l'essence de toute évaluation différenciée, ou de toute comparaison, n'est pas encore capturée par la «relation» d'équivalence. Car une évaluation comparative suppose qu'on puisse confronter des éléments réellement distincts, c'est-à-dire insubstituables. Il faut pour cela rejeter le troisième axiome, celui qui déclare la symétrie des éléments reliés. En substance, la relation d'ordre est le résultat de ce rejet. Elle est «comme» la relation d'équivalence, à ceci près qu'elle remplace la symétrie par l'antisymétrie.

La relation d'ordre assume que la différence soit axiomatiquement perceptible. Certes, qu'un terme soit relié à lui-même peut être une donnée primitive. De même que la relation transite (au sens où si $\alpha = \beta$ et $\beta = \gamma$, alors $\alpha = \gamma$) est une propriété d'expansion utile. On gardera donc la réflexivité et la transitivité. Mais, en définitive, c'est là où deux termes ne sont pas substituables dans ce qui les lie que s'affirme le rapport entre relation et singularité et que les évaluations différenciées deviennent possibles. On rejettera donc explicitement la symétrie.

Une relation entre éléments d'un ensemble A est une relation d'ordre, notée \leq , si elle obéit aux trois dispositions axiomatiques suivantes :

- a) Réflexivité : $x \leq x$.
- b) Transitivité : $[(x \leq y) \text{ et } (y \leq z)] \rightarrow (x \leq z)$.
- c) Antisymétrie : $[(x \leq y) \text{ et } (y \leq x)] \rightarrow (x = y)$.

L'antisymétrie est ce qui distingue l'ordre de l'équivalence, et c'est elle qui nous fait réellement entrer dans le domaine de la relation entre singularités insubstituables. Dans la relation (d'ordre) que x soutient avec y , l'élément x ne peut échanger sa place avec y que si ces deux éléments sont rigoureusement «les mêmes». La relation d'ordre est en réalité la toute première inscription d'une exigence de l'Autre, de ce que les places qu'elle fixe (avant \leq ou après \leq) ne sont

en général pas échangeables. Réflexivité et transitivité sont des dispositions cartésiennes : rapport à soi et chaîne de raisons. Mais ce sont des propriétés qui valent aussi bien pour l'identité, ou l'équivalence. La relation d'ordre garde ces propriétés cartésiennes. Mais, avec l'antisymétrie, elle formalise un certain type d'insubstituabilité.

Par commodité intuitive, et puisqu'on a en vue des comparaisons, on convient de lire $x \leq y$ de l'une des deux manières suivantes : « x est inférieur ou égal à y », « y est supérieur ou égal à x ». On dira même «plus petit que», ou «plus grand que». On prendra cependant garde à ce que la dialectique du grand et du petit ne subsume nullement tout le champ, axiomatiquement fixé, de la relation d'ordre. Ce ne sont là que des façons de lire le symbolisme. Car l'essence de la relation d'ordre est la comparaison «en soi».

Il n'est pas contenu dans le concept d'une relation d'ordre qu'elle lie entre eux tous les éléments de l'ensemble de base A . C'est pourquoi, dans le cas général, un ensemble muni d'une relation d'ordre s'appelle un *ensemble partiellement ordonné*, ou EPO. Dans un EPO, on a trois cas possibles pour deux éléments x et y quelconques : soit $x \leq y$, soit $y \leq x$, soit ni $x \leq y$ ni $y \leq x$. Dans ce dernier cas, on dit que x et y sont *incomparables* (ou non reliés).

La relation est dite *totale* dans le cas particulier où deux éléments quelconques sont toujours comparables : on a soit $x \leq y$, soit $y \leq x$.

Tout transcendantal T d'un monde quelconque est un ensemble partiellement ordonné (un EPO), étant entendu que dans certains mondes, au vrai très spéciaux, le transcendantal porte une relation d'ordre totale.

L'existence, dans tout monde, d'un EPO, est ce à quoi se résume ce qu'on pourrait appeler l'ontologie du transcendantal.

4. Première opération transcendantale : le minimum, ou zéro

La formalisation de l'exposition du transcendantal, ou présentation formelle des opérations fondamentales rendant possible la cohésion de l'apparaître, prend la forme de propriétés particulières d'une structure d'ordre, puisque le fond de tout transcendantal est ce type de structure.

L'existence d'un minimum — d'un degré zéro de la grandeur — est une propriété très simple.

Soit, désormais, T (pour «transcendental»), un ensemble muni d'une relation d'ordre notée \leq . Cette relation obéit aux trois axiomes de l'ordre : réflexivité, transitivité et antisymétrie. Il s'agit de formaliser l'idée raisonnable que le transcendental T , supportant dans ce qui apparaît les évaluations d'intensité, est capable de fixer une intensité nulle.

Bien entendu, le nul, ou le zéro, sont des déterminations relatives à un monde, et donc au transcendental de ce monde. Dans l'ordre de l'apparaître (ou de la logique), une intensité nulle en soi n'a aucun sens. Nous savons qu'il existe dans l'ordre de l'être une vacuité intrinsèque, celle de l'ensemble vide, ou ensemble de rien, qui est en soi le multiple minimum. Mais l'ensemble vide est en réalité un nom qui ne prend sens que dans une situation très particulière, la situation ontologique, qui est la mathématique historiquement développée. Dans cette situation, «ensemble vide», ou \emptyset , est le nom propre de l'être-en-tant-qu'être. Au regard de ce qui apparaît dans un monde quelconque, tout ce que nous pouvons espérer est de pouvoir évaluer transcendentale-ment une intensité minimale. Évidemment, pour qui habite ce monde, un tel minimum équivaudra à zéro, puisqu'on n'aura connaissance d'aucune intensité inférieure à ce minimum. Mais pour le logicien de l'apparaître ce minimum sera relatif au transcendental considéré.

Nous posons donc que le transcendental T d'une situation quelconque comporte un minimum pour l'ordre qui structure T . Soit μ ce minimum. Il s'agit d'un élément tel que, pour tout élément p de T , on a $\mu \leq p$ (μ est «plus petit» que tout élément p de T).

Un point tout à fait remarquable, quoique déductivement très simple, est l'unicité du minimum. La démonstration de cette unicité est une conséquence presque immédiate de l'axiome d'antisymétrie. C'est dire qu'elle est vraiment inhérente à la structure d'ordre, dont l'antisymétrie est la caractéristique majeure.

Supposons que μ et μ' soient l'un et l'autre minimum. Alors, par la définition du minimum, qui est d'être inférieur à tout autre élément du transcendental, $\mu \leq \mu'$ et $\mu' \leq \mu$. L'axiome d'antisymétrie exige que μ et μ' soient les mêmes, soit $\mu = \mu'$.

Voici donc notre premier motif phénoménologique corrélé à l'Un : de ce qu'existe la capacité d'un degré zéro d'identité dans l'apparaître s'ensuit que ce degré, en tout cas, est unique. Il existe en général une infinité de mesures de l'apparition, mais une seule de la non-apparition.

5. Deuxième opération transcendantale : la conjonction

La formalisation de l'idée phénoménologique de conjonction en éclaire le concept, en même temps qu'elle en précise la nature purement algébrique. L'idée phénoménale sous-jacente, nous l'avons vu, est d'exprimer ce qu'il y a de commun à deux étants, pour autant qu'ils co-apparaissent dans un monde. Plus précisément, il s'agit de ce qui apparaît comme étant commun à deux apparaissants. La traduction transcendantale du «commun» de deux apparaissants, et donc de l'opérateur de conjonction, passe par la comparaison, à partir de la structure d'ordre du transcendental, de leurs intensités d'apparition. Étant donné la mesure des intensités d'apparition (en fait, des différentiels d'apparition) de deux étants qui sont là dans ce monde, on va voir quelle est l'intensité d'apparition de ce qui leur est maximale-ment commun dans le monde concerné. Pour que le transcendental puisse opérer dans cette direction, il faut tout simplement que, étant donné deux degrés de son ordre, existe toujours le degré immédiatement «enveloppé» par les deux autres. Soit le plus grand degré que les deux autres dominent simultanément.

On réalise ainsi cette idée, pour un EPO quelconque (ici, pour un transcendental T) : étant donné deux éléments p et q de T , soit deux degrés transcendantaux, on suppose qu'existe toujours, et on note $p \cap q$, un élément qui est le plus grand de tous ceux qui sont inférieurs à la fois à p et à q . Autrement dit, si $r \leq p$ et $r \leq q$ (r est inférieur ou égal à p et à q), on a d'une part $p \cap q \leq p$ et $p \cap q \leq q$ ($p \cap q$ est lui aussi inférieur et à p et à q), et d'autre part $r \leq p \cap q$ ($p \cap q$ est supérieur ou égal à tout r qui a cette propriété). Si un tel $p \cap q$ existe, on dit qu'il est la conjonction de p et de q .

Que, pour p et q donnés, leur conjonction soit unique est, comme pour le minimum μ , une conséquence immédiate de l'axiome d'antisymétrie.

On voit que, dans le transcendental T , la conjonction, soit $p \cap q$, mesure le degré d'apparition «immédiatement inférieur» aux degrés p et q . C'est pourquoi elle est convoquée comme mesure de ce qu'il y a de commun à deux étants qui co-apparaissent dans un monde si le différentiel d'intensité quant à leur apparaître est mesuré par p et par q . On nomme aussi «conjonction» l'opération $p \cap q$, bien qu'elle ne porte pas sur les étants-là comme tels, mais sur les mesures transcendantales de l'apparaître, fondement de sa liaison logique.

Il est intéressant de formaliser à partir de l'opération \cap les trois cas qui nous ont servi de guide phénoménologique pour l'introduction de la conjonction.

Dans le cas 1, celui du rouge feuillage de la vigne vierge et de la vigne vierge dans son ensemble, il est convenu que l'évidence de l'être-là de la seconde, dans le monde campagnard de l'automne, porte celle du premier. Si donc, puisant dans les ressources du transcendantal et de sa structure d'ordre, nous affectons conventionnellement la valeur q à l'apparaître de la vigne et la valeur p à celui du rouge feuillage, nous avons l'ordination transcendantale suivante, qui exprime la subordination des évidences phénoménales : $p \leq q$. Nous en concluons que la valeur d'apparition de ce qu'il y a de commun aux deux est p lui-même, soit $p \cap q = p$. Ce qui est certain, par la définition de \cap . Car p est inférieur ou égal tant à p (par $p \leq p$, axiome de réflexivité de la relation d'ordre) qu'à q (par la subordination des évidences). Et il est certainement le plus grand dans ce cas, car si un autre est plus grand que lui, donc que p , il ne saurait évidemment être inférieur tant à q qu'à p . Finalement, $p \cap q = p$.

Le lien entre la subordination $p \leq q$ et l'équation conjonctive $p \cap q = p$ est du reste encore plus étroit. Nous venons de montrer que si $p \leq q$, alors $p \cap q = p$. Mais la réciproque est tout aussi vraie : si $p \cap q = p$, alors $p \leq q$. Car la définition de $p \cap q$ impose que $p \cap q \leq q$. Alors, si $p \cap q = p$, on a $p \leq q$.

Nous voyons donc que l'ordre transcendantal, qui autorise la comparaison des intensités d'apparition dans un monde, et la conjonction, qui exhibe le degré d'apparaître de ce qu'il y a de commun à deux apparaissants, sont liés par l'équivalence $p \leq q \leftrightarrow (p \cap q = p)$. Cette équivalence est si souvent utilisée dans la suite qu'elle mérite d'avoir un nom. Elle sera pour nous la proposition P.0.

Avec la proposition P.0, il serait parfaitement possible de commencer l'exposition du transcendantal par une axiomatique de la conjonction, et de faire de l'ordre une structure induite, en utilisant l'équivalence ci-dessus comme une définition de cet ordre. On mettrait ainsi en évidence l'immédiateté relationnelle et opératoire de l'apparaître, mais on perdrait l'intelligibilité véritable de sa logique et du chemin le plus sûr qui y conduit à partir de l'ontologie du multiple.

Dans le cas 2, celui du rouge feuillage de la vigne vierge et de l'architecture visible de la maison, on indiquait que c'est un troisième

terme, le mur de pierre, qui apparaît comme la plus grande surface visible entrant dans la composition de l'être-là des deux premiers. Si t est l'indexation transcendantale du mur, p celle du rouge feuillage, et q celle de la maison, on a évidemment $t \leq p$ et $t \leq q$, t étant le plus grand degré du transcendantal à tenir ce double rapport. Il y aura donc, tout simplement, $t = p \cap q$, avec t différent tant de p que de q .

Dans le cas 3 enfin, celui du mur de la maison couvert par le rouge feuillage et du bruit de la motocyclette, il y a, avons-nous vu, disjonction, ce qui veut dire que le plus grand apparaissant commun à ces deux étants-là vaut le zéro du transcendantal de la campagne en automne. Si, comme nous en avons convenu, nous notons μ ce zéro (qui marque le minimum d'apparaître dans le monde concerné), p la valeur du mur de la maison, et q celle du bruit de la moto qui dérape, nous avons, pour inscrire la conjonction nulle, l'équation : $p \cap q = \mu$.

Il est utile de considérer d'un peu plus près les relations entre l'opération de conjonction et l'existence du minimum, puisque ce sont les deux premières données fondamentales de la structure du transcendantal (nous allons exposer bientôt la troisième et dernière, l'enveloppe). Nous venons de voir qu'on pourra dire que p et q sont des valeurs disjointes, si $p \cap q = \mu$. Nous pouvons ajouter que la conjonction de quoi que ce soit et d'un étant dont la valeur d'apparition dans un monde est le minimum est à son tour égale au minimum. En effet, le minimum marque le non-apparaissant dans un monde. Ce qu'un tel non-apparaissant a de commun, dans l'ordre de l'apparaître, avec quoi que ce soit, ne peut évidemment non plus apparaître. Quelle que soit la valeur transcendantale p , nous avons de toute nécessité l'équation : $p \cap \mu = \mu$.

6. Troisième opération transcendantale : l'enveloppe

La détermination analytique des éléments p et q , pris dans le commun de leur apparaître, est exprimée par la conjonction $p \cap q$ (degré d'intensité situé juste au-dessous des degrés p et q). Nous avons besoin, pour construire la logique comme législation de l'apparaître, d'une détermination synthétique. L'idée phénoménale intuitive, que nous avons exposée ci-dessus, est d'exprimer, par une intensité unique, toute l'intensité détenue dans un fragment, ou une partie, d'un monde. Mais aussi de l'exprimer « au plus juste », de serrer au plus près possible cette somme d'intensités. Il s'agit de trouver

l'intensité d'apparition d'un élément qui *enveloppe* — c'est le mot que nous avons proposé — l'apparence globale de la partie concernée. Ou encore de fixer le degré d'apparition immédiatement supérieur à celui de chaque élément contenu par cette partie.

L'intuition phénoménologique peut être ainsi formalisée : soit m un monde, T son transcendantal. Considérons le sous-ensemble B du transcendantal qui représente toutes les intensités d'apparition du fragment de monde considéré. Si $S \subseteq m$ est ce fragment — cette partie finie ou infinie — du monde et si T est le transcendantal de ce monde, $B \subseteq T$ sera la partie du transcendantal qui contient toutes les mesures d'intensité d'apparition des éléments de la partie S .

Par exemple, si S est le coin de campagne en automne avec la maison, la vigne vierge, l'allée, le bruit de la moto, etc., B sera l'ensemble des intensités d'apparition de tous ces étants, depuis le déploiement rouge de la plante sur le mur jusqu'aux ombres du soir près des arbres, en passant par le blanc du gravier ou le dur crissement des pneus de la moto, ou l'inclinaison des tuiles sous le ciel. On va alors chercher directement une mesure d'intensité qui enveloppe toutes ces intensités. Ce sera en somme l'intensité d'apparition de tout cela « pris ensemble », avec un changement d'échelle. Quelque chose comme un fragment de l'automne lui-même.

Supposons qu'il existe au moins un élément t de T qui soit plus grand que (supérieur ou égal à) tous les éléments de B . Autrement dit, si $b \in B$, alors $b \leq t$. On dira que t est un *majorant* de B . On peut imaginer par exemple que l'atmosphère du soir d'automne, déjà prise dans la déchirure lumineuse qui oppose les ombres au faste rouge du mur, comme le signe de la venue du froid dans la déclinaison du jour, domine tous les ingrédients du fragment de monde concerné. Ainsi, la mesure transcendantale de son apparaître est supérieure à celle de tous ces ingrédients, donc supérieure à tous les éléments de B .

Supposons maintenant qu'existe un élément u qui soit *le plus petit de tous les majorants de B* . Autrement dit, u est un majorant de B , et si t est un autre majorant de B , on a $u \leq t$. Ce peut être justement l'atmosphère dont nous parlions, mais strictement rapportée, et comme accrochée, au fragment local du monde. Le jeu des ombres et des lumières, du fond silencieux et du cri, tel qu'il opère là, devant cette maison, sur ce chemin, et non plus loin, vers l'horizon. L'élément u est l'enveloppe de B . Soit un degré d'intensité qui domine tous les degrés qui appartiennent à B , mais au plus juste. On pose

que B est un *territoire* pour u . Par abus de langage, on pourra même dire que le fragment de situation S , dont B somme les intensités d'apparition, est enveloppé par l'intensité u , ou par tout élément dont l'intensité d'apparition est u . Ou encore que l'intensité u a la partie S du monde comme territoire.

Si, pour un sous-ensemble B du transcendantal T , l'enveloppe u existe, elle est unique, par l'axiome d'antisymétrie.

Nous posons alors que, *dans un transcendantal T , toute collection de degrés d'intensités, donc tout sous-ensemble B de T , admet une enveloppe u . Ou qu'il existe toujours un u pour lequel B est un territoire.*

Cette propriété peut s'envisager comme propriété de complétude phénoménale. Nous sommes capables de penser (de mesurer) l'enveloppe (la synthèse intensive) de toute présentation phénoménale, quelle qu'en soit la caractéristique ontologique.

Nous écrirons en général $u = \sum B$ pour indiquer que u est l'enveloppe de B , ou que B est un territoire pour u .

B peut être défini par une certaine propriété d'éléments de T . Par exemple, B peut être « tous les éléments de T qui ont la propriété P ». On peut ainsi imaginer que nous cherchons l'enveloppe d'un fragment de monde dont les intensités sont toutes inférieures à celle du rouge de la vigne vierge. Ou que P est la propriété « être un degré d'intensité inférieur à celui du rouge de la vigne ». Nous écrirons alors $B = \{q \in T/P(q)\}$. À lire : « B est l'ensemble des éléments q de T qui possèdent la propriété P ».

Dans ce cas, l'enveloppe de B se notera : $u = \sum \{q/P(q)\}$.

On voit alors nettement que u est l'élément de T :

- supérieur ou égal à tous les éléments q de T qui ont la propriété P (majorant) ;
- inférieur ou égal à tout élément t qui, comme lui, est supérieur ou égal à tous les éléments q ayant la propriété P (plus petit des majorants).

Un cas particulier est celui où B est réduit à deux éléments, p et q . Un majorant est alors simplement un élément t supérieur à la fois à p et à q . Et l'enveloppe est le plus petit des majorants, soit le plus petit de tous les éléments supérieurs ou égaux à la fois à p et à q . On l'appelle l'union de p et de q , et on le note en général $p \cup q$. Puisque, dans un transcendantal, l'enveloppe existe pour tout sous-ensemble B de T , évidemment l'union de p et de q existe toujours.

7. Conjonction d'un étant-là et d'une enveloppe : distributivité de \cap par rapport à Σ

La formalisation est ici très éclairante, car elle montre que la subordination du motif phénoménologique de la conjonction à celui de l'enveloppe se résout, très simplement, en une propriété algébrique classique : la distributivité de l'opération conjonction (l'opération \cap) par rapport à l'opération enveloppe (l'opération Σ).

Soit O le monde-opéra *Ariane et Barbe-Bleue*, de Maeterlinck-Dukas. Écrivons f_1, f_2, \dots, f_5 les cinq femmes de Barbe-Bleue, et F le fragment de monde « les femmes de Barbe-Bleue », soit : $F = \{f_1, f_2, \dots, f_5\}$. L'enveloppe de F sera notée ΣF . En fait, c'est la femme de Barbe-Bleue qui a la plus grande intensité différentielle des cinq, soit Alladine. Mais peu importe. Notre question, si bb note Barbe-Bleue en personne, est de savoir ce que vaut sa conjonction avec l'enveloppe de « les femmes de Barbe-Bleue ».

Écrivons $bb \cap \Sigma F$, comme il se doit, cette conjonction. Ce que nous avons vu dans l'exposition conceptuelle est qu'elle vaut l'enveloppe de toutes les conjonctions locales, en la circonstance, l'enveloppe des conjonctions de Barbe-Bleue avec chacune des cinq femmes, soit :

$$bb \cap \Sigma F = \Sigma \{bb \cap f_1, bb \cap f_2, \dots, bb \cap f_5\}$$

De façon générale, on posera que la relation entre l'opérateur local (ou fini) \cap et l'enveloppe globale Σ est de *distributivité*. Le commun d'un élément et d'une enveloppe est l'enveloppe du commun entre cet élément et tous ceux que l'enveloppe enveloppe. Ce qui s'écrit :

$$p \cap \Sigma B = \Sigma \{(p \cap x) / x \in B\}$$

Redisons-le en langue vulgaire : la conjonction d'un élément p et de l'enveloppe d'un sous-ensemble B est égale à l'enveloppe du sous-ensemble de T composé de toutes les conjonctions de p avec tous les éléments x de B .

8. L'algèbre transcendantale

Nous pouvons maintenant récapituler ce qu'est une structure transcendantale.

1) Soit m un monde. Il existe toujours dans ce monde un étant $T \in m$ appelé le *transcendental* du monde. Les éléments de T sont

souvent appelés des *degrés*, car ils mesurent le degré d'identité de deux étants qui apparaissent dans le monde considéré.

2) *Ordre*. T est un ensemble doté d'une structure d'ordre, soit une relation \leq , obéissant aux axiomes suivants :

- | | |
|---|--------------|
| 1) $x \leq x$ | réflexivité |
| 2) $[(x \leq y) \text{ et } (y \leq z)] \rightarrow (x \leq z)$ | transitivité |
| 3) $[(x \leq y) \text{ et } (y \leq x)] \rightarrow (x = y)$ | antisymétrie |

On lit $x \leq y$ « le degré x est inférieur ou égal au degré y ». Ou : « le degré y est supérieur ou égal au degré x ».

3) *Minimum*. Il existe dans T un degré minimal μ , inférieur ou égal à tout élément de T :

$$(\forall x)(\mu \leq x)$$

On appelle souvent μ le degré zéro ou le degré nul (du monde concerné).

4) *Conjonction*. Étant donné deux degrés de T , p et q , il existe le degré $p \cap q$ qui est le plus grand des degrés à être simultanément inférieur ou égal et à p , et à q . $p \cap q$ s'appelle la *conjonction* de p et de q .

5) *Enveloppe*. Soit B un ensemble quelconque de degrés de T . Donc, $B \subseteq T$. Il existe toujours dans T un degré, noté ΣB , qui est le plus petit de tous ceux qui sont supérieurs ou égaux à tous les éléments de B . On appelle *enveloppe* de B le degré ΣB . On dit aussi que B est un *territoire* pour ΣB .

Si B ne se compose que de deux degrés, mettons p et q , l'enveloppe de B se nomme l'union de p et de q , et se note $p \cup q$.

6) *Distributivité*. Soit B une partie de T ($B \subseteq T$) et d un degré. La conjonction de d et de l'enveloppe de B est égale à l'enveloppe des conjonctions de d et de chacun des éléments de B . Soit :

$$d \cap \Sigma B = \Sigma \{d \cap x / x \in B\}$$

Nous pouvons, avec ces propriétés de l'ordre T , pourvoir aux besoins d'une formalisation intégrale de l'apparaître. Comme on le

verra par la suite, cette structure du transcendantal permet une phénoménologie formelle complète. C'est-à-dire une logique achevée de l'être-là.

Une structure conforme aux points 2 à 6 ci-dessus est connue des logiciens sous le nom d'*algèbre de Heyting complète*. En langue anglaise, on l'appelle souvent, dans la littérature récente, «a locale».

9. Définition et propriétés de l'envers d'un degré transcendantal

La formalisation de l'envers découle clairement de la conceptualisation. On y lit à quel point le concept d'envers — et donc la négation — est une synthèse opératoire des données axiomatiques de l'ordre transcendantal.

L'envers d'un étant-là est, avons-nous dit, l'enveloppe de la région du monde constituée de tous les étants-là du même monde qui sont disjoints du premier.

Soit un degré p d'un transcendantal T . Un degré disjoint de p est un degré q dont la conjonction avec p est nulle. On a alors l'équation : $p \cap q = \mu$. L'ensemble des degrés qui ont cette propriété s'écrit : $\{q/p \cap q = \mu\}$, soit l'ensemble des q dont la conjonction avec p est la valeur minimale. Et enfin, l'enveloppe de cet ensemble (et donc l'envers de p) se note : $\sum \{q/p \cap q = \mu\}$. C'est le plus petit degré dans T qui est supérieur ou égal à tous les degrés q tels que $p \cap q = \mu$.

On conviendra de noter $\neg p$ l'envers de p . La définition s'écrit :

$$\neg p = \sum \{q/p \cap q = \mu\}$$

On voit que $\neg p$ combine l'altérité, ou étrangeté ($p \cap q = \mu$), avec la maximalité (opération \sum). Il désigne l'altérité maximale, et c'est ce qui le voue à porter dans l'apparaître les connexions négatives.

Les deux principales propriétés formelles de l'envers se démontrent aisément par le simple calcul.

a) La conjonction d'un degré et de son envers est toujours égale au minimum. Formellement : $p \cap \neg p = \mu$.

$$p \cap \neg p = p \cap \sum \{q/p \cap q = \mu\} \quad \text{déf. de } \neg p$$

$$p \cap \neg p = \sum \{p \cap q/p \cap q = \mu\} \quad \text{distributivité}$$

Mais l'enveloppe de termes tous égaux à μ est certainement μ lui-même. Donc $p \cap \neg p = \mu$.

Ainsi, à la fin de l'opéra de Dukas, la conjonction d'Ariane et de son envers Alladine n'est plus que larmes, néant de toute affirmation.

Le logicien, même peu instruit, reconnaîtra quant à lui dans cette formule une variante du principe de non-contradiction. Qu'un apparaissant et son «autre» maximal aient une conjonction nulle peut aussi se dire : l'énoncé «A et non-A» ne vaut rien (est toujours faux). L'apparaître, comme logique de l'être-là, obéit à ce principe.

b) L'envers de l'envers d'un degré est toujours supérieur ou égal à ce degré lui-même. Formellement : $p \leq \neg \neg p$.

$$\neg \neg p = \sum \{q/q \cap \neg p = \mu\} \quad \text{déf. de l'envers}$$

Mais nous venons de voir que $p \cap \neg p = \mu$. Donc, p fait partie des q tels que $q \cap \neg p = \mu$. Et comme $\neg \neg p$ doit être supérieur ou égal à tous ces q (définition de \sum), il en résulte que $p \leq \neg \neg p$.

À supposer qu'Alladine, envers d'Ariane, ait à son tour un envers, celui-ci ne saurait avoir une moindre valeur qu'Ariane elle-même. Cet envers est la pure puissance musicale d'Ariane, le chant d'Ariane détaché d'Ariane, sa féminité-chant, dont la valeur dans l'opéra est très élevée.

Dans ce résultat sur l'envers de l'envers, on reconnaît aussi un aspect de la loi logique dite de double négation, à savoir que la négation de la négation d'un énoncé vaut au moins autant que cet énoncé lui-même. Ou : non-non-A n'est certainement pas «moins vrai» que A.

Cependant, il faut ici faire une remarque d'une importance considérable. En logique classique, on apprend que non-non-A a exactement la même valeur de vérité que A. La négation de la négation équivaut à l'affirmation. Ici, il n'en va pas de même. En général (dans un transcendantal quelconque), il n'y a pas $\neg \neg p \leq p$. Il n'est pas vrai, la plupart du temps, que l'envers de l'envers de p soit inférieur ou égal à p . Cela n'est pas déductible des structures fondamentales du transcendantal. S'il y avait $\neg \neg p \leq p$, comme il y a $p \leq \neg \neg p$, l'antisymétrie entraînerait $\neg \neg p = p$. On serait donc dans le cas «classique», où l'envers de l'envers n'est autre que l'endroit. Ce qui se dit, dans une interprétation logique triviale : la logique de l'apparaître n'est pas nécessairement classique, puisque la négation de la négation n'est pas toujours égale à l'affirmation.

Un monde (il y en a) où le transcendantal est tel que l'envers de l'envers de tout degré est égal à ce degré peut à bon droit être dit un monde classique.

Un cas toutefois nous intéresse particulièrement : que vaut l'envers du minimum ? En logique, le minimum de vérité, c'est le faux. Et la négation du faux, c'est le vrai, lequel, si l'on peut dire, est le maximum quant aux valeurs de vérité. Mais nous n'avons pas (encore) défini formellement un maximum dans l'ordre transcendantal.

10. Dans tout transcendantal, l'envers du minimum μ est un degré maximal d'apparition, soit M , pour le monde dont ce transcendantal règle la logique

Il s'agit d'établir que, pour tout degré p d'un transcendantal T dont le minimum est μ , le degré p reste inférieur ou égal à l'envers de μ , soit $\neg\mu$. Autrement dit, on doit avoir, quel que soit $p \in T$, $p \leq \neg\mu$. Il vient :

$$\neg\mu = \sum \{q/q \cap \mu = \mu\} \quad \text{déf. de } \neg$$

Mais, nous l'avons vu, c'est une propriété évidente de μ que, pour *tout* q , on a $q \cap \mu = \mu$ (la conjonction avec zéro vaut zéro). Il en résulte que ce dont $\neg\mu$ est l'enveloppe est le transcendantal T tout entier, soit : $\neg\mu = \sum T$.

Mais la définition de l'opération \sum impose que $\sum T$ soit supérieur ou égal à tout élément de T , donc à tout degré de ce transcendantal. Il est donc bien vrai que, quel que soit $p \in T$, on a $p \leq \neg\mu$.

Le degré $\neg\mu$ est ainsi maximal dans T . Et il est certainement le seul à l'être, par l'axiome d'antisymétrie. Nous désignerons désormais par M le degré maximal d'un transcendantal quelconque.

Nous pouvons alors établir des propriétés fondamentales du minimum et du maximum au regard de l'envers (donc de la négation) :

L'envers de l'envers du degré minimal est égal à ce même degré. Et de même, l'envers de l'envers du degré maximal est égal au degré maximal. Dans ces cas particuliers, la double négation équivaut à l'affirmation. Formellement, $\neg\neg\mu = \mu$, et $\neg\neg M = M$. Le minimum et le maximum se comportent, quant à la double négation, de façon classique.

La démonstration peut se faire ainsi :

a) Nous venons de voir que $\neg\mu = M$ (par définition). On a donc aussi bien $\neg\neg\mu = \neg M$.

Nous avons montré plus haut, à propos de la conjonction, et c'est la proposition P.O, que $p \leq q$ est strictement équivalent à $p \cap q = p$. Or, on a toujours $p \leq M$, puisque M est le degré maximal. Donc, on a toujours $p \cap M = p$.

Maintenant, par la définition de \neg , on sait que

$$\neg M = \sum \{q/q \cap M = p\}$$

Ce qui veut dire, en vertu de la remarque précédente, laquelle impose $q \cap M = q$:

$$\neg\neg\mu = \neg M = \sum \{q/q = \mu\} = \sum \{\mu\} = \mu$$

b) Des écritures ci-dessus ressort que $\neg\neg M = \neg\mu$. Mais, par définition, $\neg\mu = M$. Donc $\neg\neg M = M$.

11. Définition et propriétés de la dépendance d'un degré transcendantal au regard d'un autre

Soit p et q deux éléments de T . Considérons le sous-ensemble B de T ainsi défini : « Tous les éléments t de T dont la conjonction avec p est inférieure à q . » Ce qui s'écrit : $B = \{t/p \cap t \leq q\}$. On remarquera que B n'est jamais vide, puisque $p \cap q \leq q$, et que donc B a au moins pour éléments q , $p \cap q$, et, bien entendu, le minimum μ .

La détermination conceptuelle de la dépendance nous amène à considérer qu'elle n'est rien d'autre que l'enveloppe de B . Posons donc que *la dépendance d'un degré q au regard d'un degré p est l'enveloppe de tous les degrés t tels que $t \cap p \leq q$.*

Nous noterons $p \Rightarrow q$ la dépendance de q au regard de p . La définition formelle est :

$$p \Rightarrow q = \sum \{t/p \cap t \leq q\}$$

Rappelons l'idée sous-jacente. L'enveloppe du B ci-dessus est (en fait) le plus grand élément t tel que $p \cap t \leq q$. Il s'agit en somme du « morceau » le plus grand qu'on puisse connecter à p tout en restant « proche » de q . On a donc là une mesure du degré de dépendance de q par rapport à p , ou du degré de proximité causale possible entre p et q . Ou encore, dans un autre langage : le plus grand degré d'intensité qui, combiné à celui mesuré par p , reste inférieur à l'intensité mesurée par q .

Il est important de noter que, p et q étant fixés, la dépendance

$p \Rightarrow q$ est elle-même un terme fixe de T , et non une relation entre p et q . Ce qui veut dire que $p \Rightarrow q$ est le résultat fixe de l'opération-enveloppe donnée par $\sum \{t/p \cap t \leq q\}$, opération qui porte sur p et q .

Nous allons maintenant montrer que si $p \leq q$, alors la dépendance de q au regard de p a la valeur maximale dans T . Ce qui s'écrit : $p \Rightarrow q = M$. C'est le cas du mur de façade, dont le degré d'apparition est inférieur à celui de la rouge vigne vierge qu'il supporte. Dès lors, tout ce qui peut se dire, quant à la puissance d'apparaître, du mur, se dira *a fortiori* de la vigne. Par conséquent, aller du degré d'apparition du mur et de ce qu'il détient dans l'apparaître à celui de la vigne est un mouvement logique à valeur maximale.

Voici une démonstration :

Quel que soit t , on a $p \cap t \leq p$ (définition de \cap). Si maintenant $p \leq q$, quel que soit t , on a $p \cap t \leq q$ (transitivité de \leq). Il en résulte que le sous-ensemble $B = \{t/p \cap t \leq q\}$ est égal à T tout entier (puisque tout $t \in T$ a la propriété qui définit les éléments de B). Son enveloppe est alors le maximum M , qui a été précisément défini comme enveloppe de T . Mais l'enveloppe de B est, par définition, la dépendance de q au regard de p . Il est donc établi que si $p \leq q$, alors $p \Rightarrow q = M$.

On tire aussitôt, de cette remarque, une propriété attendue : *la dépendance de p au regard de lui-même est maximale*. En effet, on a toujours $p \leq p$ (réflexivité). Donc $(p \Rightarrow p) = M$.

En vérité, la connexion entre une dépendance maximale et une subordination transcendantale des degrés d'apparition est encore plus serrée. On peut en effet démontrer la réciproque de la propriété ci-dessus, laquelle se dira : si la dépendance de q au regard de p vaut le maximum, alors $p \leq q$.

Si en effet $p \Rightarrow q = M$, comme $p \Rightarrow q$ est le plus grand t tel que $p \cap t \leq q$, on a forcément $p \cap M \leq q$. Mais $p \cap M = p$. Donc $p \leq q$.

On constate que la valeur de la dépendance pour deux degrés transcendants ordonnés est au moins évidente *dans le sens de l'ordre* : si $p \leq q$, alors $(p \Rightarrow q) = M$. C'est le cas des inclusions catégorielles classiques. Si « homme » est un sous-ensemble de « mortels », ce qui indique une subordination transcendantale, alors l'implication qui va de « Socrate est homme » à « Socrate est mortel » est absolument vraie.

Les cas de dépendance nuancés, non classiques, concerneront en particulier les étants-là dont les degrés d'apparition sont incomparables.

SECTION 4

Grande Logique et logique ordinaire

Nous allons montrer que la logique en son sens usuel, soit le calcul formel des propositions et des prédicats, reçoit, pour un monde donné, ses valeurs de vérité et la signification de ses opérateurs du seul transcendantal de ce monde. En ce sens, la logique n'est que la transcription langagière de certaines des règles de cohérence de l'être-là. Il n'y a pas d'autre logique que celles des mondes.

Si on considère que « Grande Logique » revient en somme à « logique transcendantale », et « logique usuelle » à « logique formelle », le titre de cette section évoque celui d'un livre fameux de Husserl. La comparaison n'est pas absurde. Husserl cherche à fonder les opérations de la logique, à son époque en voie de formalisation mathématisante, sur un réseau d'intentionnalités conscientes dont la valeur constituante autorise qu'on les rattache à la tradition transcendantale kantienne. Pour ce qui me concerne, je veux établir que, pour un monde quelconque, le transcendantal qui y règle l'intensité d'apparition des étants, et donc la logique de l'apparaître, est aussi la clef de la logique en son sens langagier usuel, pour autant qu'une telle logique vient à s'établir dans le monde considéré. Husserl et moi-même entreprenons bien l'un et l'autre de subordonner la logique formelle à des opérations transcendantales. Mais, finalement, les mots s'inversent. Je tiens l'interprétation langagière usuelle de la logique pour un subjectivisme anthropomorphe tout à fait secondaire, et dont il faut rendre raison par la constitution intrinsèque de l'être-là. Alors que Husserl ne voit le sérieux ultime de toute logique qu'une fois constitué le socle subjectif (conscient) des opérations formelles. Le réel, pour le phénoménologue, c'est en dernier ressort la conscience. Pour moi, la conscience est au mieux un lointain effet des agencements réels et de leur césure événementielle, et le sujet est de part en part, l'examen de ses formes dans le livre I l'a montré, non pas constituant, comme il l'est pour Husserl, mais constitué.

Constitué par une vérité. Finalement, la logique est certes pour Husserl et pour moi d'essence transcendantale. Mais cela veut dire, pour Husserl, qu'elle relève, quant à sa saisie scientifique, d'une théorie des actes constituants de la conscience, et pour moi, d'une théorie ontologique des situations d'être. Certes, cette théorie isole des opérations fondamentales de liaison dans l'apparaître : conjonction et enveloppe. Mais ces opérations sont indifférentes à tout sujet, et ne requièrent rien que la venue, là, d'étants-multiples.

On voit clairement sur ce point l'opposition de la dialectique matérialiste aux deux traditions académiques qui prétendent aujourd'hui à la domination : la phénoménologie et la philosophie analytique. Ces deux courants ont l'un et l'autre besoin d'une assertion constituante quant à l'originarité du langage. Et l'un et l'autre s'accordent à voir, soit dans la rhétorique, soit dans la logique, en tout cas dans les formes intentionnelles de contrôle des syntagmes, le schème de cette originarité. La dialectique matérialiste destitue ce schème, en lui substituant les opérations pré-langagières qui fondent la consistance de l'apparaître. Suite à quoi la logique, y compris la logique formelle, pour ne rien dire de la rhétorique, apparaissent pour ce qu'elles sont : des constructions dérivées, dont l'étude détaillée relève de l'anthropologie.

Pour établir qu'on peut retrouver toute la logique formelle académique, ou langagière, à partir des opérations transcendantales, il suffit de montrer que les connexions logiques ordinaires (*A ou B*, *A et B*, *A implique B*), la négation logique (*non-A*), les quantificateurs (*pour tout x*, *x a la propriété P*; *il existe un x qui a la propriété P*), que tout cela n'est que manipulation transcendantale sur des termes et des opérations que nous avons déjà répertoriés : le minimum, le maximum, la conjonction et l'enveloppe. Ce qui nous donnera une légitimation syntaxique. Il faut aussi montrer que les valeurs de vérité (le vrai, le faux), mais éventuellement aussi toutes les espèces de nuances possibles de ces valeurs, ce qu'on appelle usuellement les modalités, comme le nécessaire, le probable, le vrai-dans-certains-cas-mais-pas-toujours, le possiblement-vrai, l'inéluctablement-incertain, le notoirement-faux-sauf-qu'il-y-a-des-exceptions, etc., sont également représentables par des opérateurs transcendantsaux. Ce qui nous donnera cette fois une légitimation sémantique.

En substance, nous montrerons que, dans un monde déterminé où l'on suppose que doit être pensée et interprétée la logique ordinaire, le vrai est représenté par le degré maximal d'apparition, le faux par le degré minimal, et les valeurs modales par d'autres degrés, s'ils existent dans le transcendantal du monde considéré. Nous montrerons aussi que le connecteur « et » est représenté par la conjonction, le quantificateur existentiel par l'enveloppe (en son sens complet), la négation par l'envers, l'implication par la dépendance et le connecteur « ou » par l'enveloppe (de deux degrés), ou union. Ce sont là des exercices qui relèvent d'une exposition semi-formelle.

L'achèvement du travail portera sur le quantificateur universel, lequel, comme l'envers, se déduit des opérations transcendantales originaires.

1. Sémantique : les valeurs de vérité

Nous procédons, comme annoncé, selon un régime semi-formel.

Considérons un énoncé prédicatif élémentaire, de type $P(x)$, qu'on lira : « x a la propriété P », et supposons que cet énoncé soit rapporté à un monde déterminé, dont le transcendantal est T . La lettre x désigne ici une variable, un étant quelconque du monde. S'agissant d'une variable, on ne sait pas si elle possède ou non la propriété en question. C'est pourquoi une expression comme $P(x)$ sera dite *ouverte* : sa valeur (vraie, ou fausse, ou probable, ou peu probable, etc.) dépend en fait du terme *déterminé* qu'on substitue à x . La variable x , elle, sera dite *libre*.

Si maintenant la lettre a désigne un étant-là déterminé, si en somme « a » est le nom propre d'un apparaissant, alors on doit pouvoir savoir si cet apparaissant possède ou non la propriété P . On dit dans ce cas que $P(a)$ est une expression *close*. Et quant à a , on l'appelle (par opposition à la variable x) une *constante*. C'est toute la différence entre la phrase hors contexte « cette chose est rouge », dont, à défaut de savoir de quelle chose il s'agit, on ne peut connaître la valeur de vérité, et la phrase rapportée au monde automnal « la vigne vierge est rouge », qui est vraie.

Supposons maintenant que nous disposions d'un langage avec des variables (x, y, \dots), des constantes (a, b, c, \dots) et des prédicats (P, Q, R, \dots). Nous pouvons interpréter les énoncés construits dans ce langage dans un transcendantal T , de la façon suivante :

1) Si $P(a)$ est vrai, nous lui attribuerons la valeur M (le maximum, dans T).

2) Si $P(a)$ est faux, nous lui attribuerons la valeur μ (le minimum, dans T).

3) S'il existe, dans le transcendantal du monde considéré, d'autres éléments que μ et M , mettons p , alors $P(a) = p$ signifie que l'énoncé, ni vrai ni faux, a une valeur «intermédiaire», par exemple «une forte probabilité d'être vrai», ou «vrai dans quelques cas particuliers, mais le plus souvent faux», etc.

Ainsi de «le gravier du chemin est gris», qui n'est, absolument parlant, ni vrai ni faux, car, bien que ce gravier soit blanc, l'énoncé peut être vrai s'il a plu, si je vois le chemin dans la brume, etc.

2. Syntaxe : conjonction («et»), implication («si... alors»), négation, alternative («ou»)

La structure du transcendantal, exposée dans les sections 1 et 3 du livre II, va nous servir à interpréter des connexions logiques.

1) Quelle est la valeur de $[P(a) \text{ et } Q(b)]$, qui consiste à affirmer simultanément $P(a)$ et $Q(b)$? Intuitivement, on voit bien que $[P(a) \text{ et } Q(b)]$ est vrai pour autant que a possède la propriété P et que b possède aussi la propriété Q . Si un seul d'entre eux n'a clairement pas la propriété, si par exemple $Q(b)$ est faux, alors $[P(a) \text{ et } Q(b)]$ est certainement faux. En généralisant, on dira que $[P(a) \text{ et } Q(b)]$ ne peut être plus vrai que celui des deux qui a la valeur de vérité la plus faible, si ces valeurs sont comparables. Ainsi, si $P(a)$ est vrai mais que $Q(b)$ est seulement probable, la conjonction des deux n'est que probable.

Il est donc tout à fait raisonnable d'interpréter la valeur de $[P(a) \text{ et } Q(b)]$ comme étant, dans le transcendantal, la conjonction des valeurs supposées de $P(a)$ et $Q(b)$. En effet, la conjonction de p et de q , soit $p \cap q$, est le plus grand de tous ceux qui sont inférieurs ou égaux à p et à q . Si par exemple $P(a) = M$ et $Q(b) = M$ (les deux sont vrais), alors $[P(a) \text{ et } Q(b)]$ vaudra $M \cap M = M$. Si $P(a) = M$ et $Q(b) = \mu$, alors $[P(a) \text{ et } Q(b)] = M \cap \mu = \mu$, puisque M interprète le vrai et μ le faux.

Maintenant, si $P(a) = M$ (vrai) et $Q(b) = p$ (probable), alors $[P(a) \text{ et } Q(b)] = M \cap p = p$, puisque $p \leq M$ dans tout transcendantal (on applique P.0).

2) La question de l'implication suit la même figure et conduit naturellement à son interprétation par la dépendance, telle que définie ci-dessus.

Intuitivement, que $P(a)$ implique $Q(b)$ signifie seulement que la vérité de $P(a)$ entraîne, de façon contraignante, la vérité de $Q(b)$. Ce qui se dit, en langue naturelle, «si $P(a)$, alors $Q(b)$ ». Ce point est validé par l'opérateur $p \Rightarrow q$ (la dépendance) d'un transcendantal.

Supposons que $P(A) = M$ et que $[P(a) \Rightarrow Q(b)] = M$. Nous allons vérifier que $Q(b) = M$, et nous aurons alors l'interprétation de la dépendance en termes d'implication.

Nous savons (ci-dessus, II.3.11) que si $[P(a) \Rightarrow Q(b)] = M$, on a nécessairement $P(a) \leq Q(b)$. Il est alors requis, puisque $P(a) = M$, que $Q(b) = M$.

Les médiévaux avaient déjà remarqué que *ex falso sequitur quodlibet* (du faux suit n'importe quoi), ce qui veut dire que si $P(a)$ est faux, l'implication de $Q(b)$ par $P(a)$ est toujours vraie quel que soit $Q(b)$. Cela aussi est valide dans un transcendantal. On montre très simplement que si $p = \mu$, alors $(p \Rightarrow q) = M$, quel que soit q : si $p = \mu$, alors $p \leq q$, d'où s'infère que $(p \Rightarrow q) = M$.

Pour couvrir le cas général, on posera tout de go que la valeur de « $P(a)$ implique $Q(b)$ » est $p \Rightarrow q$, si p est la valeur de $P(a)$, et q celle de $Q(b)$. Disons que la dépendance (transcendantale) interprète l'implication (logique).

3) Occupons-nous maintenant de la négation, ou valeur dans le monde considéré de «non- $P(a)$ ». Le lecteur aura déjà compris que nous allons l'interpréter par l'envers de la valeur de $P(a)$. Il n'y a là aucun problème particulier. La valeur de «la vigne vierge n'est pas rouge» sera la valeur de l'envers du degré d'apparition assigné au rouge de la vigne vierge. Si, comme nous en avons fait la supposition, dans le monde automnal la vigne vierge est effectivement rouge, le degré d'apparition est maximal, soit M , et, comme nous l'avons établi, l'envers de M étant μ , la valeur finale de «la vigne n'est pas rouge» étant minimale, on tiendra que, dans ce monde, cet énoncé est faux. Il importe seulement de remarquer que nous ne pouvons prévoir, sauf à connaître les particularités du transcendantal, ce qu'il en est de la négation d'énoncés dont la valeur est intermédiaire. Par exemple, «le gravier n'est pas gris» vaudra bien l'envers de la valeur assignée à «le gravier est gris». Mais si nous supposons que cette

valeur est p , nous n'avons aucune règle générale nous permettant de savoir ce que vaut $\neg p$. La seule chose assurée est que la conjonction de p et de $\neg p$ vaut le minimum μ , comme nous l'avons démontré dans la section 3.

4) Parlons brièvement de l'alternative, le connecteur «ou», dont l'interprétation classique est que «A ou B» est vrai si A est vrai, ou alors B, ou encore les deux. En fait, nous pouvons le considérer comme un cas particulier (fini) de l'enveloppe. Soit, par exemple, deux apparaissants, mettons la vigne vierge et le toit de tuiles de la maison. Considérons la propriété «être d'une couleur qui contient du violet». Les deux apparaissants considérés ni ne valident vraiment cette propriété, ni ne la réfutent absolument. Disons que si a est la vigne, b le toit de tuiles, P la propriété en question, la valeur de vérité de $P(a)$ sera intermédiaire, mettons p , et la valeur de $P(b)$ aussi, mettons q . Que dire alors de la valeur de « $P(a)$ ou $P(b)$ »? Il est tout à fait raisonnable de lui accorder la valeur immédiatement supérieure à celle de $P(a)$ et à celle de $P(b)$, ou égale simultanément à elles deux si elles sont égales. Cette valeur est donnée par l'enveloppe de l'ensemble constitué par les degrés p et q . En effet, le connecteur «ou» désigne une phrase complexe vraie «dans la mesure» de la plus haute valeur de ses composantes. On posera donc que, lorsque $P(a)$ vaut p et que $P(b)$ vaut q , la valeur de « $P(a)$ ou $P(b)$ » est $\sum\{p, q\}$. On retrouve aisément le cas classique de ce que si l'un quelconque de p ou de q vaut M — ce qui signifie «vrai» —, alors $\sum\{p, q\}$ vaut certainement M , puisque l'enveloppe doit être supérieure ou égale à ce dont elle est l'enveloppe.

Pour rejoindre la notation classique, nous avons déjà décidé d'écrire $\sum\{p, q\}$ sous la forme $p \cup q$ et de l'appeler l'union des degrés p et q .

Tout de même que nous avons noté qu'il n'était pas toujours vrai, dans le transcendantal d'un monde quelconque \mathbf{m} , que la négation de la négation soit la même chose que l'affirmation, il importe ici de remarquer qu'il n'est pas non plus vrai en général, dans un monde donné, que l'union d'un degré et de son envers vaille toujours le maximum M . Autrement dit, l'équation $p \cup \neg p = M$ n'est pas une loi transcendantale. Ce qui signifie qu'il n'est pas acquis que, dans tout monde, l'énoncé « $P(a)$ ou non- $P(a)$ » soit vrai. Ce n'est le cas que dans les mondes classiques, dont nous parlerons dans la section 5.

3. Le quantificateur existentiel

Enrichissons notre langage, en admettant des expressions comme «il existe x tel que $P(x)$ », ou «au moins un x possède la propriété P », expressions souvent formalisées par $\exists x(Px)$.

Comment l'interpréter dans un transcendantal T ? Pour toutes les constantes de notre langage, a, b, c, \dots , et pour un prédicat P , nous avons dans T des valeurs de vérité correspondant à $P(a), P(b), P(c), \dots$. Ce sont par exemple les valeurs accordées aux énoncés «la vigne est rouge», «le gravier est rouge», «le bruit de la motocyclette est rouge», etc. Ces valeurs forment un sous-ensemble, mettons A_p , de T (avec $A_p \subseteq T$). Autrement dit, pour tous nos termes déterminés nommés par les noms propres a, b, c, \dots (les constantes), nous savons s'ils ont la propriété P , ou ne l'ont pas, ou l'ont peut-être, ou probablement pas, etc. Et ces valeurs composent un sous-ensemble de T , qui est A_p .

Considérons l'enveloppe de A_p , soit $\sum A_p$. Elle désigne le plus petit des éléments de T supérieur ou égal à tous les éléments de A_p . Donc la valeur «maximale» de tous les énoncés $P(a), P(b), \dots$. On peut dire que $\sum A_p$ désigne une valeur de vérité «au moins aussi grande» que toutes celles assignées à $P(a), P(b), \dots$. Et que, par conséquent, il existe un x qui a la propriété P dans la mesure $\sum A_p$ ou «au degré fixé» par $\sum A_p$.

Nous poserons donc qu'«il existe x tel que $P(x)$ » a pour valeur $\sum A_p$. Valeur, naturellement, dans T , ce qui veut dire dans le monde \mathbf{m} dont T est le transcendantal. Cette valeur est justifiée de ce que, pour tout a , on a :

$$\text{valeur de } P(a) \leq \sum A_p$$

Ce qui veut dire : $\sum A_p$ désigne «au moins autant» de vérité que celle assignée à $P(a)$, si a est la constante à laquelle P convient «le plus».

Si, en particulier, il existe un a qui possède absolument la propriété P , ou si a désigne une entité qui possède la propriété désignée par P , ce qui a pour sens que $P(a)$ est vrai, comme l'est dans le monde automnal «la vigne vierge est rouge»; si l'on a donc $P(a) = M$, M appartient à A_p (qui est la collection de toutes les valeurs des énoncés de type $P(a)$). Mais alors $\sum A_p = M$. Ce qui s'interprète :

$$\exists x P(x) = M$$

Il existe donc un x tel que $P(x)$. En la circonstance, au moins la vigne vierge, ce qui veut dire que dans le monde automnal ce jugement existentiel est vrai : il existe bien un apparaissant qui a la propriété d'être rouge.

Nous voyons donc comment (de façon encore très informelle) le quantificateur existentiel, \exists , peut s'interpréter comme enveloppe dans le transcendantal : « il existe x » a pour valeur l'enveloppe dont le domaine d'interprétation des x est le territoire.

Nous disposons finalement d'une projection possible dans un transcendantal des connecteurs logiques : *et* (la conjonction), *implique* (l'implication), *non* (la négation) *ou* (l'alternative) et *il existe* (le quantificateur existentiel). Ces projections sont elles-mêmes corrélées à des assignations de valeur de vérité aux énoncés élémentaires de type $P(a)$. Ces valeurs incluent nécessairement μ (le faux) et M (le vrai), mais éventuellement d'autres, selon le transcendantal considéré. Pris selon cette fonction, T peut être appelé un *espace logique*.

4. Le quantificateur universel

Nous n'avons pas encore abordé la question des énoncés universels du genre « tout x a la propriété P », ou encore $\forall x P(x)$. Il s'agit cette fois d'interpréter le quantificateur universel. Comme par exemple l'énoncé : « Tout apparaissant [dans ce monde automnal] est marqué d'une sorte de tristesse. »

Nous allons prendre un détour un peu technique, mais dont le sens intuitif deviendra vite clair. Considérons un sous-ensemble A d'éléments de T ($A \subseteq T$), et soit l'ensemble B ainsi défini : « tous les éléments de T qui sont plus petits que tous les éléments de A ». On peut appeler B : ensemble des minorants de A . Autrement dit si, pour tout élément y de A , x est tel que $x \leq y$, alors x est élément de B . Ou encore :

$$B = \{x/y \in A \rightarrow x \leq y\}$$

On notera que B n'est jamais vide, puisque le minimum μ est sûrement inférieur à tous les éléments de A . Puisque nous sommes dans un transcendantal, il existe $\sum B$, l'enveloppe de B . Ce $\sum B$ est par définition le plus petit élément de T qui est plus grand que tous les éléments de B (lesquels sont plus petits que tous les éléments y

de A). Nous allons montrer que $\sum B$ est lui aussi plus petit que tous les éléments de A .

Soit a un élément de A . L'axiome de distributivité donne :

$$a \cap \sum B = \sum \{a \cap x/x \in B\}$$

Mais, par la définition de B (ensemble des minorants de A), et puisque a est un élément de A , $a \geq x$ pour tout $x \in B$. Ce qui veut dire que a est un majorant de B , et qu'il est donc supérieur ou égal à l'enveloppe de B (plus petit des majorants par définition). Si bien que, pour tout a de A , on a $\sum B \leq a$, ce qui veut dire que $\sum B$, enveloppe de tous les minorants de A , est aussi un minorant de A : le plus grand des minorants de A . Nous le noterons $\prod A$.

Considérons maintenant l'ensemble des valeurs assignées dans T aux énoncés de type $P(x)$. C'est-à-dire les valeurs de $P(a)$, $P(b)$... pour toutes les constantes a , b ... Par exemple, les valeurs des énoncés « les collines à l'horizon sont marquées d'une grande tristesse », « le bruit de la moto est marqué d'une grande tristesse », etc.

Soit, comme tout à l'heure, A_p cet ensemble (on a $A_p \subseteq T$). Le degré $\prod A_p$ est inférieur ou égal à toutes les valeurs assignées dans T aux énoncés de type $P(a)$, et il est le plus grand à avoir cette propriété. En somme, tout énoncé de type $P(a)$ est « au moins aussi vrai » que le degré de vérité fixé par $\prod A_p$. Quelle que soit la constante a , l'énoncé $P(a)$ a un degré de vérité au moins égal à $\prod A_p$, et $\prod A_p$ est la plus grande valeur à avoir cette propriété. C'est dire que *tous les termes* ont la propriété P au moins au degré fixé par $\prod A_p$.

On peut donc soutenir que la valeur de vérité de $\forall x P(x)$ est fixée par $\prod A_p$.

Si, par exemple, « pour tout x , $P(x)$ » est vrai absolument — en effet, dans le monde d'automne, tous les apparaissants sont marqués par une grande tristesse —, cela signifie que $P(a) = M$, quelle que soit la constante a . Dans ce cas $A_p = \{M\}$ (aucun $P(a)$ n'a une autre valeur que M). Mais il est évident alors que $\prod A_p = M$. Ce qui est la projection dans T de ce que $\forall x P(x)$ est vrai.

S'il existe une constante a (ne fût-ce qu'une seule) qui est telle que $P(a)$ soit absolument faux — le glorieux rouge de la vigne vierge n'est aucunement triste, mais au contraire signe éclatant de joie —, nous avons $P(a) = \mu$. Mais alors $\mu \in A_p$. Et comme $\prod A_p$ est inférieur à tout élément de A_p , on a $\prod A_p \leq \mu$, et donc $\prod A_p = \mu$. Projection

cette fois de ce que « pour tout x , $P(x)$ » est absolument faux, car un seul cas (ici nommé par la constante a , la vigne vierge) fait objection à la totalisation universelle, l'existant nommé par a n'ayant pas la propriété P .

Il peut bien entendu y avoir des cas intermédiaires, où $\prod A_p = p$. Comme si, par exemple, rien, pas même la vigne vierge, n'est vraiment joyeux, ou ne nie absolument le prédicat « tristesse », sans que pour autant tout soit réellement triste, ou qu'il y ait validation universelle de cette morosité des choses. Dans ce cas, on dira que, « pour tout x , $P(x)$ » n'est vrai qu'au degré p (fortement, mais pas totalement, etc.).

Finalement, l'opérateur \prod (l'union globale, ou contre-enveloppe) est une interprétation cohérente du quantificateur universel.

C'est pour des motifs de simplicité d'exposition que nous n'avons mentionné que des formules prédicatives, de type $P(x)$. On pourrait aussi bien envisager des formules relationnelles, de type $\mathfrak{R}(x, y)$, dans le genre : « x est situé à la droite de y ». Il est possible de donner valeur à ce type d'énoncé dans un transcendantal à partir des constantes. On demandera par exemple ce que vaut $\mathfrak{R}(a, b)$. On peut ensuite utiliser les opérations \cap , \sum (par exemple), pour donner valeur à « et » ou à « il existe ».

La présentation absolument générale, et non naïve, de ce genre de choses, en utilisant des relations à n termes, occupe beaucoup de logiciens. Elle est pleine de subtilités d'écriture extraordinairement ennuyeuses, surtout quand on traite en détail des quantificateurs. Si en effet on cherche à fixer le protocole d'évaluation des formules du type « pour tous les x , il existe y tel que pour tous les z on a $\mathfrak{R}(x, y, z)$ », soit $(\forall x) (\exists y) (\forall z) [\mathfrak{R}(x, y, z)]$, il faut faire attention ! Et bien plus encore si l'on veut éclaircir le cas d'une formule quelconque. Mais on y arrive.

Nous n'avons pour l'instant comme but que de marquer comment un transcendantal est « lisible » en tant qu'espace logique, et de ramener la logique formelle à sa véritable essence : une algèbre transcendantale. Algèbre qui est aussi, nous le verrons, et peut-être plus essentiellement, une topologie. Ce qui ne saurait surprendre, dès lors qu'un monde n'est jamais qu'une machine à localiser de l'être.

SECTION 5

Les mondes classiques

1. Qu'est-ce qu'un monde classique ?

Nous avons déjà indiqué que, dans un transcendantal quelconque, il n'est pas vrai en général que l'envers de l'envers d'un étant-là soit cet étant lui-même. On sait seulement que l'envers de l'envers d'un étant-là est une valeur transcendantale supérieure ou égale à la valeur assignée à cet étant. Dans le lexique logique, il n'est pas vrai en général (ou dans tout monde où l'on interprète les connecteurs logiques) que la négation de la négation équivaut à l'affirmation. Un monde dont le transcendantal est tel qu'en effet il y ait cette équivalence est un monde classique. Le mot vient de ce que les logiques qui admettent à la fois le principe de non-contradiction et la « loi de la double négation » sont dites classiques, par opposition aux logiques intuitionnistes et aux logiques para-consistantes.

On réfère aussi l'idée de logique classique à une tout autre propriété, le fameux principe du tiers exclu : étant donné une proposition p fermée, ou bien p est vrai, ou bien non- p , et il n'y a pas de troisième possibilité. Une logique classique valide à la fois le principe du tiers exclu et le principe de la non-contradiction (on ne peut avoir en même temps la vérité de l'énoncé p et celle de l'énoncé non- p). Une logique intuitionniste valide le principe de non-contradiction, mais non le principe du tiers exclu. Une logique para-consistante valide le principe du tiers exclu, mais non la forme générale du principe de non-contradiction. Il s'agit à chaque fois de variations importantes quant à la définition et au sens de l'opérateur de négation.

Le tiers exclu n'est certainement pas un principe valide dans n'importe quel monde, ou pour n'importe quel transcendantal. La phénoménologie objective illustre à merveille ce point. Si je considère la vigne vierge sur le mur au moment où le soleil décline, et que j'examine l'énoncé « le rouge de la vigne continue à être dans tout

son éclat», je vois bien que cet énoncé n'est pas absolument vrai, ou du moins pas dans la durée qu'il implique. Il n'est pas non plus absolument faux, car, sur un temps initial court, quand le rayonnement oblique du soleil n'est pas encore trop affaibli, l'énoncé a une certaine validité. Finalement, ni l'énoncé n'est vrai (il ne prend pas la valeur maximale dans le transcendantal considéré), ni il n'est faux (il ne prend pas la valeur minimale). Il ne satisfait pas, dans le monde concerné, au principe du tiers exclu. Nous avons déjà remarqué que ce monde ne validait pas davantage la «loi» de double négation : l'envers de l'envers de l'intensité transcendantale d'apparition du bruit de la motocyclette n'est pas forcément ce bruit. Le monde de la maison dans le soir d'automne n'est pas classique, au sens où il ne valide ni la double négation, ni le tiers exclu.

Considérons maintenant un monde tout à fait artificiel (il est douteux qu'il s'agisse réellement d'un monde), celui qui serait composé de Barbe-Bleue et d'une seule de ses cinq femmes, mettons Mélisande. Si — en termes d'intensités d'apparition — l'envers de l'un est l'autre, on voit aussitôt que ce tout petit monde est classique. Car l'envers de l'envers de Barbe-Bleue, par exemple, est l'envers de Mélisande, soit Barbe-Bleue lui-même. Et si je prononce, autre exemple, que «tout étant est sexué», je vérifierai qu'il en va ainsi pour Barbe-Bleue et pour Mélisande, et je conclurai sans ambiguïté à la vérité de la proposition dans le monde qu'ils constituent. Pareillement si je dis «il existe une femme».

On note au passage la solidarité qui existe entre la «loi» de double négation et le «principe» du tiers exclu. Ils semblent toujours co-validés dans un monde classique. Cette solidarité est assez intuitive, si on examine les choses du côté des mondes non classiques. Car si une proposition, mettons «il existe une femme», n'obéit pas, dans un monde donné, au tiers exclu, cela signifie par exemple que l'existence d'une femme, dans ce monde, est telle que, bien qu'il soit impossible d'en douter, il est cependant excessif de la déclarer absolument certaine. Une femme mi-existe, peut-on dire. Soit ϕ la valeur, dans le transcendantal d'un tel monde, accordée à la mi-existence, donc à l'énoncé «une femme existe». Par ailleurs, la valeur de l'énoncé «il n'existe aucune femme» est, nous l'avons vu, le minimum μ puisqu'il est impossible de douter de cette existence. En vertu des règles sémantiques dégagées dans la section 4, la valeur transcendantale de «il n'existe aucune femme» est l'envers de la valeur

assignée à «il existe une femme». Par conséquent, l'envers de ϕ est μ . Il en résulte que l'envers de l'envers de ϕ est l'envers de μ , lequel est obligatoirement le maximum M , et ne peut donc être ϕ . Finalement, on voit que l'envers de l'envers de la valeur assignée à la mi-existence des femmes dans le monde considéré n'est nullement égal à cette valeur elle-même : la non-validité du tiers exclu induit la non-valeur de la «loi» de double négation.

Nous montrerons un peu plus loin la stricte équivalence des deux énoncés (tiers exclu et double négation), en sorte que tout monde classique les valide obligatoirement l'un et l'autre.

Un exemple fondamental de monde classique est l'ontologie, ou théorie du multiple pur, ou mathématique historique. Cela tient pour l'essentiel à ce que la définition d'un ensemble se fait de manière extensionnelle : un ensemble est identifié à la collection de ses éléments. Cette définition ne prend réellement sens que si l'on admet de façon rigide le principe suivant : étant donné un élément, ou bien il appartient à un ensemble, ou bien il ne lui appartient pas. Il n'y a pas de tierce possibilité.

En fait, le transcendantal de l'ontologie est réduit à deux éléments, capables de discriminer l'appartenance ou la non-appartenance. Ces deux éléments sont donc le minimum, qui indexe la non-appartenance, et le maximum, qui indexe l'appartenance.

2. Propriétés transcendantales du monde de l'ontologie

Considérons deux étants quelconques, nommés 1 et 0. Si nous posons l'ordre $0 \leq 1$, nous allons voir que l'ensemble à deux éléments $\{0, 1\}$ possède une structure transcendantale. Nous appellerons T_0 ce transcendantal.

Le minimum de T_0 est clairement 0.

La conjonction, dans T_0 , de 0 et de 1 est évidemment 0.

T_0 a en tout quatre sous-ensembles, qui sont : le singleton $\{0\}$, le singleton $\{1\}$, T_0 lui-même et enfin l'ensemble vide. L'enveloppe de ces sous-ensembles est respectivement 0, 1, 1 et 0 (bon exercice quant à l'intuition des enveloppes).

On voit aisément que l'envers de 0 est 1 (qui est donc le maximum) et que l'envers de 1 est 0.

Si un monde a pour transcendantal T_0 , il est clair qu'il n'existe dans ce monde que deux valeurs d'apparition pour un élément x

quelconque du monde. L'une est maximale (1), signifiant que x apparaît absolument, et l'autre minimale (0), signifiant, comme toujours le degré zéro, la non-apparition de x . C'est bien ce qui fait de T_0 un transcendantal minimal : il tranche, sans aucune nuance, entre apparition et non-apparition. Par quoi il ne fait que redoubler la discrimination fondatrice de l'ontologie parménidienne, à savoir que l'être est exclusif du non-être.

Le classicisme de T_0 est particulièrement évident, tant en ce qui concerne la double négation qu'en ce qui concerne le tiers exclu.

D'une part, puisque $\neg 1 = 0$, on a $\neg\neg 1 = \neg 0 = 1$.

Et de même, puisque $\neg 0 = 1$, il vient $\neg\neg 0 = 0$.

Le transcendantal T_0 valide donc la « loi » de double négation.

Pour traiter du tiers exclu, nous ferons une remarque préliminaire importante. Que le choix entre p et $\neg p$ soit exclusif veut dire que si on totalise ces deux choix, on a la totalité des choix possibles. Autrement dit, l'addition de la valeur de p et de la valeur de $\neg p$ est forcément la valeur maximale, sinon il devrait y avoir, outre p et $\neg p$, encore une troisième valeur, que justement (tiers *exclu*) nous supposons qu'il n'y a pas.

Mais que signifie l'addition, ou totalisation, dans une structure transcendantale ? C'est évidemment l'enveloppe, opération synthétique par excellence. Et l'enveloppe de deux degrés transcendantsaux seulement n'est autre que leur union, notée $p \cup q$. Si donc un transcendantal valide le principe du tiers exclu, c'est que, dans ce transcendantal, et si M note le maximum, on a toujours l'équation $p \cup \neg p = M$.

Or, il est certain que dans T_0 : $0 \cup \neg 0 = 0 \cup 1 = 1$.

De même, $1 \cup \neg 1 = 1 \cup 0 = 1$.

Et comme 1 est le maximum, nous sommes bons : T_0 valide le tiers exclu.

Il est donc établi que le transcendantal du monde de l'ontologie est classique, ce qui a, tout au long de l'histoire de la philosophie, entraîné la conviction générale d'un classicisme de tout monde. En sorte que, quand, dans l'ordre de l'apparaître, un monde était à l'évidence non classique, le choix n'était plus qu'entre le discrédit jeté sur ce monde (il était non-vrai, ou illusoire), ou le discrédit sceptique jeté sur la consistance ontologique elle-même.

La vérité est qu'il existe des transcendantsaux non classiques, hétérogènes à la règle logique de l'ontologie, et qui n'en assurent pas

moins à l'apparaître, dans les mondes qu'ils structurent, une consistance logique tout à fait expérimentable. De ce que l'être-là est réglé par une autre logique que celle de son être ne s'ensuit aucunement qu'il introduise dans l'être la moindre inconsistance.

Tout monde consiste. « Logique » et « apparaître » sont une seule et même chose.

3. Propriétés formelles des mondes classiques

Nous allons montrer l'équivalence formelle entre le tiers exclu et la « loi » de double négation. Nous allons ainsi caractériser les mondes classiques, comme mondes dont le transcendantal valide l'un ou l'autre de ces énoncés, et par conséquent les deux.

Nous allons même en ajouter un troisième, qui nous servira de médiation.

Considérons l'équation formelle $\neg p = \mu$, qui pose l'égalité de l'envers de x au minimum. Cette équation a en tout cas une solution, qui est $x = M$ (le maximum). Nous savons en effet que, dans tout transcendantal, l'envers du maximum est le minimum. Nous avons donc bien — solution en quelque sorte universelle de l'équation —, quel que soit le transcendantal, $\neg M = \mu$. Mais est-ce l'unique solution ? Pas du tout. Nous avons nous-même proposé ci-dessus un exemple, celui de la mi-existence des femmes dans un monde supposé, dont la valeur, notée ϕ , était telle que $\neg\phi = \mu$, bien que ϕ soit différent de M . Dans des mondes non classiques, il est tout à fait possible que $\neg p = \mu$, bien que p soit différent de M .

Notons que, dans le transcendantal du monde (classique) de l'ontologie, soit T_0 , l'équation en question n'a que le maximum comme solution. En effet, dans ce monde, si $\neg p = 0$, il faut que $p = 1$, car seul $\neg 1 = 0$ (en effet, $\neg 0 = 1$, et il n'y a rien d'autre dans ce transcendantal que 1 et 0).

On dispose donc de trois propriétés qui, en tout cas, sont celles de T_0 :

- la « loi » de double négation, ou $\neg\neg p = p$;
- le « principe » du tiers exclu, ou $p \cup \neg p = M$;
- l'équation $\neg p = \mu$ n'a qu'une seule solution, qui est M .

On démontre que ces trois propriétés sont équivalentes, et que donc n'importe laquelle des trois, si elle est validée par un transcendantal, suffit pour conclure que tout monde dont les intensités

d'apparition sont réglées par ce transcendantal est, comme le monde de l'ontologie, un monde classique.

Deux énoncés sont équivalents si chacun est la conséquence de l'autre. Autrement dit, α et β sont équivalents si α implique β ($\alpha \rightarrow \beta$) et β implique α ($\beta \rightarrow \alpha$). C'est pourquoi l'équivalence se note comme une double implication (son symbole le plus courant est \leftrightarrow). Un instant de réflexion montrera au lecteur que si l'on veut démontrer l'équivalence de trois énoncés (ou plus), on peut procéder ainsi : on démontre que le premier énoncé implique le second, le second le troisième, etc. Puis que le dernier implique le premier. C'est exactement ce que l'on fait pour les trois propriétés ci-dessus. Nous laissons les détails de ces calculs pour l'appendice. Ils montrent que les trois propriétés (double négation, tiers exclu et unicité de la solution de l'équation $\neg p = \mu$) sont équivalentes.

Un transcendantal qui vérifie l'une quelconque de ces trois propriétés — et par conséquent les deux autres — sera dit « booléen ».

Un monde classique est un monde dont le transcendantal est booléen.

APPENDICE

Démonstration de l'équivalence des trois propriétés caractéristiques d'un monde classique

IL S'AGIT D'ÉTABLIR que sont équivalentes les trois propriétés suivantes :

Double négation : $\neg\neg p = p$.

Tiers exclu : $p \cup \neg p = M$.

L'équation $\neg p = \mu$ n'a que M comme solution.

1. Nous montrons tout d'abord que dans un transcendantal T, si $p \cup \neg p = M$, alors $\neg\neg p = p$.

$\neg\neg p \cup p = M$ hypothèse

$\neg\neg p \cap (\neg p \cup p) = \neg\neg p \cap M = \neg\neg p$ application

$(\neg\neg p \cap \neg p) \cup (\neg\neg p \cap p) = \neg\neg p$ distributivité

$\mu \cup (\neg\neg p \cap p) = \neg\neg p$ $\neg\neg p \cap p = \mu$

$\neg\neg p \cap p = \neg\neg p$ pour tout x, $\mu \cup x = x$

$\neg\neg p \leq p$ P.0

$p \leq \neg\neg p$ section 3

$p = \neg\neg p$ antisymétrie

2. Nous montrons ensuite que dans un transcendantal T, si $\neg\neg p = p$, alors l'équation $\neg p = \mu$ a pour unique solution $p = M$.

$\neg p = \mu$ équation supposée

$\neg\neg p = \neg\mu$ conséquence

$\neg\neg p = M$ déf. de M

$p = M$ hypothèse $\neg\neg p = p$

3. Nous montrons enfin que dans un transcendantal T , si l'équation $\neg p = \mu$ a $p = M$ comme unique solution, alors, pour tout p , on a $p \cup \neg p = M$.

Nous allons établir que $\neg(p \cup \neg p)$ est égal au minimum μ dans tout transcendantal. Il en résultera que si, dans un transcendantal, toute équation de type $\neg p = \mu$ a pour unique solution $p = M$, alors $p \cup \neg p = M$.

$$\neg(p \cup \neg p) = \sum \{t / t \cap (p \cup \neg p) = \mu\} \quad \text{déf. de } \neg$$

$$\neg(p \cup \neg p) = \sum \{t / (t \cap p) \cup (t \cap \neg p) = \mu\} \quad \text{distributivité}$$

Mais la définition de l'union \cup de deux éléments r et s — le plus petit des éléments supérieurs et à r et à s — implique évidemment que si $r \cup s = \mu$, c'est que et r et s sont égaux à μ . Il vient finalement :

$$\neg(p \cup \neg p) = \sum \{t / (t \cap p) = \mu \text{ et } (t \cap \neg p) = \mu\}$$

De ce que les t de la formule ci-dessus doivent satisfaire à $t \cap p = \mu$ s'ensuit qu'ils sont inférieurs ou égaux à $\neg p$, lequel, étant l'enveloppe de tous les t qui vérifient cette égalité, est supérieur ou égal à tous. On a donc $t \leq \neg p$. Et de ce que ces t doivent satisfaire à $t \cap \neg p = \mu$, s'ensuit, pour la même raison, que $t \leq \neg\neg p$. Mais alors, par la définition de la conjonction \cap de $\neg p$ et de $\neg\neg p$, on doit avoir $t \leq \neg p \cap \neg\neg p$. Or, la conjonction d'un élément, ici $\neg p$, et de son envers est égale au minimum (cf. section 3). Donc $t \leq \mu$, ce qui veut dire $t = \mu$.

Finalement, $\neg(p \cup \neg p)$ est égal, dans tout transcendantal T , à l'enveloppe d'un sous-ensemble dont tous les termes sont égaux à μ , donc à l'enveloppe du sous-ensemble $\{\mu\}$. Nous avons déjà remarqué qu'une telle enveloppe est elle-même égale à μ .

Si notre transcendantal de référence vérifie la propriété, «l'équation $\neg p = \mu$ a pour unique solution $p = M$ », de ce que dans tout transcendantal on a $\neg(p \cup \neg p) = \mu$ s'ensuit, dans ce cas particulier, que $p \cup \neg p = M$.

LIVRE III

Grande Logique, 2.
L'objet

Introduction

CE LIVRE PROPOSE UN concept entièrement nouveau de ce que c'est qu'un objet. Il s'agit évidemment, dans notre analyse, du moment de l'Un. Car par « objet » il faut entendre ce qui compte pour un dans l'apparaître, ou ce qui autorise à parler de *cet* être-là comme étant inflexiblement « lui-même ».

La nouveauté principale de l'approche est que la notion d'objet est ici entièrement indépendante de celle de sujet. Certes, dès le livre I, nous avons introduit et donné leur force et leur importance aux motifs conjoints des vérités et des formalismes subjectifs. Nous y reviendrons au livre VII, sous les espèces de la doctrine du corps. Cependant, ces « non-objets » exemplaires (forme-sujet et procédure de vérité) dépendent directement, non des lois objectives de l'apparaître, mais de celles du changement. Le concept d'objet, lui, relève de l'analytique de l'être-là et ne suppose — comme le transcendantal — aucun sujet.

Notre pensée va donc à construire de l'objet sans sujet, après avoir esquissé, dans une théorie purement formelle, une doctrine des dimensions pré-objectives du sujet. Cette construction s'intercale, dans la théorie complète des sujets-de-vérité, entre la métaphysique (types subjectifs formels) et la physique (théorie des corps subjectivables). C'est donc le principal moment logique de la dialectique matérialiste. Seule en effet une logique de l'objet, comme unité de l'apparaître-en-un-monde, permet de soutenir les formalismes subjectifs de ce qui est leur dimension objective : le corps, qui supporte l'apparaître et la durée de tout sujet, et rend intelligible qu'une vérité éternelle soit créée dans un monde particulier.

En somme, notre trajectoire peut se résumer ainsi : formalisme subjectif (sans objet); objet (sans sujet); objectivité du sujet (les corps). L'ensemble inscrit dans la logique de l'apparaître ce devenir générique des vérités que *L'Être et l'événement* tenait dans l'ontologie du multiple pur.

C'est dire à quel point elle s'écarte de Kant, maître d'œuvre,

après Descartes et Hume, de la corrélation *immédiate* sujet-objet comme horizon indépassable de toute connaissance. Aussi bien Kant sera-t-il, dans les connexions de ce livre III, notre interlocuteur, et singulièrement les passages si controversés qu'il consacre, dans les deux premières éditions de la *Critique de la raison pure*, à ce qu'il appelle la « déduction des concepts purs de l'entendement ».

La construction du concept d'objet part évidemment des résultats du livre II. On suppose d'un bout à l'autre la situation d'être des étants sous la forme d'un monde, et donc du transcendantal de ce monde. Le mouvement de la pensée prend alors la forme suivante. On définit d'abord ce qu'est l'indexation d'un étant-multiple quelconque sur le transcendantal d'un monde. Cette indexation est une seule et même chose que l'apparition de cet étant dans ce monde. Elle est ce qui localise l'être de l'étant sous les espèces d'*un* être-là-dans-un-monde.

Fondamentalement, l'indexation est une fonction qui relie toute différence immanente au multiple à l'évaluation de son intensité d'apparition dans le monde. Sur ce point l'exposition formelle est ce qu'il y a de plus simple et de plus clair : si x et y sont deux éléments d'un étant A , et que T est le transcendantal du monde considéré, l'indexation est une fonction d'identité $\mathbf{Id}(x, y)$ qui mesure dans T le degré d'identité « apparaissante » de x et de y . Autrement dit, si $\mathbf{Id}(x, y) = p$, cela veut dire que x et y sont « identiques au degré p » quant à leur puissance d'apparition dans le monde. C'est le résultat de cette évaluation transcendantale des différences que nous nommons *phénomène*. Il est remarquable que, dans l'espace de la phénoménalité, on puisse entièrement déployer la question de l'existence, comme question tout à fait distincte de celle de l'être. C'est pourquoi l'étude conceptuelle et formelle de l'existence vient tout de suite après celle du phénomène, et avant celle de l'objet. En effet, à ce stade, il est question de l'apparaître comme pure logique — du phénomène, de l'existence —, puisque l'algèbre transcendantale légifère sur les différences mondaines ; mais il n'est pas encore question d'objet, ou d'objectivité, car nous n'avons pas encore de quoi rendre raison du réel de l'Un.

C'est que, pour qu'on puisse dire d'*un* multiple qu'il s'objective dans un monde (et non pas seulement qu'on y peut attester une existence), il faut encore s'assurer d'un lien effectif entre l'être-multiple et les schémas transcendantsaux de son apparition — ou de son exis-

tence. Sous quelles conditions pouvons-nous affirmer, au terme du processus logique de réglementation mondaine des différences, que c'est bien ce multiple, ontologiquement déterminé, qui est là comme objet-du-monde ? Notre question est sur ce point tout à fait parallèle à celle que pose Kant dans un passage crucial de la *Critique*, passage titré « Réfutation de l'idéalisme », et auquel il a tenu à donner la forme particulièrement dogmatique d'un « théorème ». Il s'agit pour lui d'établir que « notre expérience *interne* [...] n'est possible que sous la supposition de l'expérience *externe* », et que donc il existe « des objets dans l'espace hors de moi ».

Pour nous qui posons que l'apparaître n'a rien à voir avec un sujet (empirique ou transcendantal), mais nomme la logique de l'être-là, il ne saurait évidemment être question d'opposer une expérience interne à une expérience externe. Il n'est ici question d'aucune expérience. Mais il est requis d'établir qu'un objet est bien l'être-là d'un étant déterminé dans son être. Ou que la logique de l'apparaître ne constitue pas de part en part l'intelligibilité des objets, laquelle suppose en outre une butée ontologique, qui est au fondement de l'apparaître comme détermination des objets-dans-le-monde.

La simple position rigoureuse du problème oblige à un détour dont on peut aisément expliquer la nécessité. Qu'est-ce qu'un étant saisi dans son être ? C'est un multiple pur. Qu'est-ce que sa détermination (ontologique) ? C'est l'ensemble des éléments qui lui appartiennent. Si donc l'objet est la localisation dans un monde d'un multiple déterminé, et si cette localisation n'est pas une constitution, il doit exister une clause logique qui rattache la nature de l'objet aux éléments de l'étant-multiple dont il est l'objectivation.

Cette clause suppose une analyse de l'objet en ses composantes, menée jusqu'au point où elle se suture à l'analyse du multiple en ses éléments. Autrement dit, nous devons :

- a) identifier ce qu'est, dans l'apparaître, une composante (en fait, une partie) de l'indexation transcendantale d'un étant ;
- b) identifier la forme minimale (que nous dirons atomique) de ces composantes ;
- c) trouver (ou poser) une intersection intelligible entre un « atome d'apparaître » et un « atome d'être », soit entre une composante minimale de ce qui se donne comme localisé dans un monde, et la composition élémentaire de l'étant-multiple sous-jacent à cette donation.

Nous sommes là dans une axiomatique matérialiste, qui suppose

qu'il existe un point d'articulation obligé entre la logique de l'apparaître et l'ontologie du multiple. Aucun monde n'est tel que sa puissance transcendante puisse entièrement dé-réaliser l'ontologie du multiple. L'Un (ou atomicité) est le point de l'articulation ontologique.

Une fois en possession de cette clause logico-matérialiste, nous pouvons définir ce qu'est un objet. L'enquête de pensée va alors s'orienter vers la subtile logique de l'Un (onto-logique), que nous nommons la logique atomique.

Le mouvement de pensée principal est de remonter de l'être-là vers l'être-en-soi, en établissant que toute objectivation est une sorte de marquage transcendantal des étants. Techniquement, cela veut dire qu'à partir de l'apparition transcendantale des objets dans un monde, on peut penser des caractéristiques singulières des étants «eux-mêmes», tels qu'ils sont sous-jacents aux objets. Ces caractéristiques s'organiseront autour de trois opérateurs fondamentaux. Le premier, de nature topologique, est la localisation d'un élément (ontologie), ou d'un atome (logique de l'apparaître) sur un degré transcendantal. Le second, plus algébrique, est une relation de «compatibilité» (mondaine) entre deux éléments d'un étant-multiple. Le troisième est une relation d'ordre directement définie sur les éléments d'un étant (un multiple qui apparaît dans un monde). Cette relation est comme la projection sur l'être de la caractéristique fondamentale du transcendantal (la structure d'ordre partiel). Intuitivement, ces trois opérateurs indiquent qu'aucun multiple ne sort indemne de son apparition dans un monde. S'il est là — dans tel monde —, il s'expose «en personne» à une intelligibilité singulière, que ne délivre pas sa pure composition ontologique. Ainsi, des ressources d'harmonie interne, de localisation régionale ou de hiérarchie viennent à apparaître dans l'organisation intime d'un étant, du seul fait qu'il est objectivé dans tel monde et sous telle prescription transcendantale.

À qui apparaît advient d'être autrement pensable dans son être.

Cette nouvelle intelligibilité de l'étant selon l'objet qu'il est devenu dans un monde culmine quand on démontre que l'étant lui-même peut, sous certaines conditions, être synthétisé (enveloppé), et donc se voir attribuer une unité autre que celle qui compte pour un sa multiplicité pure. Tout se passe comme si l'apparition dans un monde dotait la multiplicité pure — le «temps» d'exister dans ce

monde — d'une forme d'homogénéité inscriptible dans son être. Ce résultat (démonstrable), qui atteste que l'apparaître infecte l'être pour autant qu'il advient à un monde, est si frappant que je lui ai donné le nom de «théorème fondamental de la logique atomique».

Au prix d'une confiance renforcée dans la mathématique de l'objectivité, il est possible de mener plus loin encore la pensée du logico-ontologique, du chiasme entre la mathématique de l'être et la logique de l'apparaître. Il faut s'armer cette fois d'une intuition plus topologique et traiter les degrés du transcendantal comme des opérateurs de localisation des étants-multiples. On voit alors peu à peu se construire sous nos yeux une corrélation fondamentale entre le transcendantal et certaines formes de cohérence internes à l'étant-multiple. Cette corrélation est — dans le langage technique des mathématiques contemporaines — un *faisceau*. Il y a un faisceau de l'apparaître vers l'être, tel est le dernier mot de la question. Nous ne donnons les détails de la construction que pour les curieux, les connaisseurs, ou les endurants. Nous en faisons un grand scolie, tout à la fin de ce livre III.

Par-delà les découpages thématiques ou méthodiques (en particulier la distinction entre les exposés conceptuels et les exposés plus formels), ce livre comporte trois mouvements principaux, correspondant aux contenus qui précèdent.

1) Indexation transcendantale des étants-multiples. Ce mouvement s'achève sur les concepts pré-objectifs de phénomène et d'existence.

2) Analytique des phénomènes et définition de l'objet à partir des propriétés de l'indexation transcendantale : on y identifie des composantes phénoménales et, finalement, des atomes. On peut alors donner une définition matérialiste de l'objet, sous le signe de l'Un.

3) Marqueurs algébriques, dans l'être, de son apparaître — localisation, compatibilité et ordre. Enveloppe d'une multiplicité pure : avènement, selon l'apparaître, de l'Unité comme rétroaction de l'étant-comme-objet sur l'étant-en-son-être.

La forme complète de la synthèse générale (le foncteur transcendantal) constitue un mouvement surnuméraire.

Il est certain qu'en raison de l'extrême rigueur des enchaînements, l'exposition formelle est ici souvent plus éclairante que la didactique phénoménologique qui la précède. Cette exposition est autosuffisante. Nous avons cependant rejeté en appendice, outre la

construction du foncteur transcendantal, quelques démonstrations intermédiaires.

L'ultime section est consacrée à la question de la mort, qui est, nous le verrons dans le sillage de Spinoza, une question purement logique. Cette section est un prolongement de la théorie formelle de l'existence.

SECTION 1

Pour une nouvelle pensée de l'objet

1. Indexation transcendantale : le phénomène

Supposons un monde, par exemple la lente constitution d'une manifestation sur la place de la République. Comme la manifestation réunit des forces politiques et des organisations très disparates, on se demandera comment apparaissent ces forces et ces organisations dans le progressif remplissage de l'esplanade par des milliers de gens. Un «œil ontologique» ne voit que du multiple plutôt indistinct : des hommes et des femmes, des supports de banderoles, des discussions, des essais de sonorisation, des vendeurs de journaux... Mais ce n'est pas ce multiple indistinct qui a réellement pouvoir d'apparaître dans le processus singulier d'une manifestation, dans le monde «manifestation en voie de constitution». Pour un œil plus phénoménologique, il y a des différences significatives, qui seules disposent réellement le lieu, les gens, les journaux, les banderoles, les slogans dans le monde considéré. Par exemple, deux sonos, entendues de loin, semblent aboyer identiquement. Le «fait-sono» ne fait guère apparaître la différence. Tout de même que deux groupes de très jeunes gens — des lycéens ? — ont des façons identiques de piétiner la boue avec leur baskets-ventouses (il a plu récemment), ou de rire, ou de parler très vite en avalant les voyelles comme si elles étaient des marrons trop chauds. Mais déjà, un drapeau d'un certain rouge, ici, d'un certain noir, là, c'est — faisons cette hypothèse — que l'apparaître-manif rassemble une fois de plus les fraternels et teigneux adversaires que sont les héritiers de Lénine et ceux de Bakounine. Plus loin, ces messieurs sveltes, fort préoccupés de leurs téléphones, pourraient bien être des inspecteurs des Renseignements généraux, fragment obligé de ce qui apparaît dans un tel monde. Et ces grosses filles, dont plusieurs africaines, là, tout contre la statue ? Des employées de fast-food ? N'oublions pas la statue elle-

même, qui, tendant au-dessus de cette agitation son intemporel rameau d'olivier, semble un peu trop bénisseuse, un peu trop certaine d'être au-dessus de tout ça, comme est en France la République.

Pour autant que ces étants-multiples participent au monde, ils diffèrent plus ou moins. En définitive, la joie innumérable de leurs identités fortes (les sonos, les pas, les applaudissements, les rangs...) et de leurs différences non moins prononcées (les drapeaux rouges ou noirs, le fauilé des flics, la cadence des djembés africains contre les slogans misérabilistes des syndicats déplumés, etc.) est ce qui constitue le monde comme être-là des gens et des choses qui y sont incessamment brassés.

Reste à penser l'unité « mondaine » de toutes ces différences qui déploient l'apparaître de la manifestation.

Nous appelons *fonction d'apparaître* ce qui donne mesure à l'identité d'apparition de deux étants dans un monde. Pour ce faire, nous supposons qu'un transcendantal existe dans la situation d'être qu'est cette manifestation, avec toutes les propriétés opératoires que nous lui avons reconnues. C'est ce transcendantal qui fixe les valeurs d'identité entre deux étants quelconques du monde. À tout couple d'étants qui appartiennent à ce monde est attribué un degré transcendantal, qui mesure dans l'apparaître l'identité des deux étants. Si ce degré est p , on dira qu'ils sont « p -identiques ». Si ce degré est le maximum M , qu'ils sont absolument identiques. Si c'est le minimum μ , qu'ils sont entièrement différents, etc. C'est cette attribution à toute paire d'étants d'un degré transcendantal qu'on appelle « fonction d'apparaître » ou « indexation transcendantale ».

Par exemple, les groupes de jeunes lycéens sont suffisamment indistincts dans leur conduite pré-manifestante pour que, étant donné deux de ces groupes — disons ceux de Buffon et ceux de Michelet —, on soit tenté de dire que leur identité est égale au maximum de l'ordre transcendantal. Par contre, on pourrait croire à la parfaite non-identité des drapeaux rouges post-bolcheviks et des drapeaux noirs post-Cronstadt. Faut-il poser que la fonction d'apparaître évalue leur identité au zéro du transcendantal ? Ce serait aujourd'hui fort excessif. Ils ne s'aiment pas, c'est entendu, mais ils sont toujours fourrés ensemble. Il sera prudent de supposer que leur identité a une valeur faible, mais non nulle, qu'elle est mesurée par un degré sans doute proche du minimum, mais non pas égal à ce minimum.

Ainsi se constitue, comme réseau infini d'évaluation des identités

(et donc des différences), le phénomène de chacun des étants qui viennent se localiser dans le monde « manifestation place de la République ».

Par exemple, un drapeau rouge, si nous le considérons comme phénomène, aura été confronté différenciellement non seulement, bien sûr, aux drapeaux noirs mais aussi à d'autres drapeaux rouges — peut-être cette fois l'indexation transcendantale de l'identité approche-t-elle du maximum — et, finalement, à tout ce qui apparaît comme emblème, pancarte, banderole, bombage, et aussi comme l'absence de tels emblèmes, et même comme cette fenêtre fermée, barricadée, au quatrième étage d'un immeuble cossu, qui semble dire, à l'aplomb de la foule, qu'elle relève de l'absence hostile, du non-apparaître en ce monde coloré, qu'elle est irréductiblement réfractaire aux drapeaux du désordre, en sorte qu'on a, très vraisemblablement, une mesure transcendantale nulle pour l'identité de la fenêtre et de quelque drapeau rouge que ce soit.

Étant donné un étant quelconque, qui apparaît dans un monde, nous appellerons « phénomène » de cet étant le système complet d'évaluation transcendantale de son identité à tous les étants qui co-apparaissent dans ce monde.

On le voit, l'indexation transcendantale est la clef du phénomène comme système infini d'identifications différentielles.

Y a-t-il, pour que la constitution phénoménale reste consistante, quelques règles à penser dans ce qui fait une fonction d'apparaître ? Certinement, et nous allons voir pourquoi.

Considérons un réseau différentiel singulier : à droite de la statue républicaine qui bénit tout le monde, un groupe de barbus et de femmes aux cheveux en nid-à-rats coagule autour d'un drapeau noir. Plus à droite encore, de maigres Kurdes à moustache, tels des rois des montagnes descendus dans la plaine, déplient une banderole qui vitupère les crimes de l'armée turque. Deux multiplicités viennent ainsi à apparaître dans le monde-manifestation. Il est certain que l'indexation transcendantale de l'identité de ces deux étants — les Kurdes et les anarchistes — a une valeur intermédiaire, entre minimum et maximum. Car ni les anarchistes ne diffèrent absolument des Kurdes, vu leur commun désir d'apparaître farouches, ni ils ne sont du tout identiques, ce qui se marque du reste par le rouge de la banderole opposé au noir des drapeaux. Mais surtout, cette valeur est indépendante de l'ordre dans lequel on considère les étants en question.

Nous pouvons ici faire une incise sur la phénoménologie objective que nous avons plusieurs fois mentionnée comme une de nos méthodes, et que, dès la préface, nous avons distinguée de la phénoménologie intentionnelle. Du point de vue d'une supposée conscience, on dira que l'acte intentionnel de discrimination entre le groupe des anarchistes et celui des Kurdes se fait forcément dans un ordre temporel défini : un regard conscient passe de l'un à l'autre et récapitule la différence phénoménale, en inscrivant dans la langue le mouvement temporalisé de l'évaluation. Si nous suspendons toute référence à la conscience intentionnelle, il ne subsiste que la véridicité immédiate d'une évaluation identitaire, de la forme « le groupe des Kurdes et le groupe des anarchistes sont identiques au degré p », évaluation qui ne peut retenir quelque référence que ce soit au temps ou à l'ordre temporel, pour la raison majeure qu'aucun temps n'est impliqué dans l'indexation transcendantale de l'être-là. Le temps n'est ici qu'un parasite introduit par l'usage métaphorique, ou didactique, de la phénoménologie vulgaire. La phénoménologie objective revient à supprimer ce parasitage en ne retenant que le résultat identitaire ou différentiel du parcours qu'on suppose à une conscience. Elle conclura donc à une valeur transcendantale déterminée, dans le monde, « manifestation place de la République », de ce qui apparente et différencie le groupe des Kurdes et le groupe des anarchistes, sans qu'aucun ordre soit attestable quant à cette valeur.

Ce qui se dit simplement : la fonction d'indexation transcendantale est symétrique, en ceci que la valeur de l'identité de deux étants-là est la même, quel que soit l'ordre dans lequel on les inscrit.

Compliquons maintenant un peu la situation, en envisageant, encore plus à droite, vers l'avenue de la République, un troisième groupe en formation, composé à l'évidence de postiers grévistes, reconnaissables à la veste professionnelle bleu-jaune qu'ils ont revêtue pour que tout un chacun les identifie. Le réseau différentiel comporte cette fois trois étants-multiples, les anarchistes, les Kurdes, les postiers. Ces étants sont tous pris dans la naissance de leur apparition dans le monde concerné, dans la lisibilité progressive de leur être-là. La règle de symétrie, précédemment établie, fait que nous avons également trois indexations transcendantales : celle, déjà scrutée, de l'identité des anarchistes et des Kurdes, celle des Kurdes et des postiers, et enfin celle des postiers et des anarchistes. Y a-t-il une règle transcendantale opérant sur ce triplet ? Oui, certainement. Cette

règle tient à ce qu'il existe toujours une évaluation transcendantale de « ce qu'il y a de commun » à deux évaluations données. C'est l'opérateur transcendantal de conjonction. Ainsi, le groupe des anarchistes et le groupe des Kurdes, qui co-apparaissent dans le monde, font apparaître l'un et l'autre la volonté de faire peur, le masque farouche du rebelle. Et d'un autre côté, le groupe des Kurdes et celui des postiers font apparaître en commun l'uniforme, ou l'uniformité, comme signe extérieur d'appartenance. Tous les Kurdes sont en costume gris et tous les postiers en veste bleue à liseré jaune. Et enfin, le groupe des anarchistes et le groupe des postiers ont un air « français » très reconnaissable, une même jactance masculine à la fois sympathique et faible, arrogante et puérile, projetée dans des slogans que leur volonté conviviale rend légèrement ridicules, comme « Âne, ananas, anarchiste ! » d'un côté, et « Pot-pot, pot-post, popo — pos-tier ! » de l'autre.

Eu égard à ce qu'aucun ordre temporel n'interfère dans les évaluations, on voit bien alors que ce qui soutient l'identité commune des postiers et des anarchistes ne saurait être plus faible, moins donné dans l'apparaître, que la conjonction de ce qui soutient l'identité des anarchistes et des Kurdes d'un côté, l'identité des Kurdes et des postiers de l'autre. Autrement dit, l'intensité d'apparition, dans le monde « manifestation place de la République », de l'uniformité vestimentaire (commune aux Kurdes et aux postiers) est certainement au moins aussi forte que la conjonction de l'air farouche (commun aux Kurdes et aux anarchistes) et de l'allure française-masculine-comique (commune aux anarchistes et aux postiers). S'il n'en était pas ainsi, cela voudrait dire que, transitant par le commun d'un groupe et d'un autre, puis de cet autre et d'un troisième, on produirait une intensité d'apparition inférieure au commun du premier et du troisième, ce qui est évidemment impossible. Car l'intensité de co-apparition des Kurdes et des anarchistes, combinée à celle des anarchistes et des postiers, ne peut qu'atténuer, ou égaler, mais certainement jamais surpasser, l'intensité de co-apparition directement saisissable entre Kurdes et postiers. L'intervention d'un tiers terme ne saurait augmenter l'intensité de co-apparition, puisqu'elle expose les deux premiers termes au filtre différentiel d'une singularité supplémentaire.

Cela veut dire que la conjonction du degré transcendantal qui mesure l'identité des Kurdes et des anarchistes et de celui qui mesure

l'identité des anarchistes et des postiers donne une valeur transcendante toujours inférieure ou égale à celle qui mesure l'identité des Kurdes et des postiers.

Cette règle atteste une sorte d'inégalité triangulaire de la conjonction transcendante, appliquée à des évaluations identitaires : le degré d'identité de deux étants x et y , conjoint au degré d'identité de y et de z , reste borné par le degré d'identité de x et de z .

Finalement, le phénomène connaît deux lois.

a) Symétrie. Dans la construction du phénomène d'un étant, le rapport identitaire à un autre étant participe tout aussi bien de la construction du phénomène de ce second étant. Ainsi, ce qui différencie le drapeau noir et le drapeau rouge est identique à ce qui différencie le drapeau rouge et le drapeau noir.

b) Inégalité triangulaire. Une évaluation qui, engageant un second étant, participe de la construction du phénomène d'un premier, si on la conjoint à une évaluation qui, engageant un troisième étant, participe de la construction du phénomène du second, reste alors inférieure ou égale à l'évaluation identitaire du premier étant et du troisième — laquelle participe de la construction du phénomène du premier étant. Ainsi, pour autant que l'intensité d'apparition de l'aspect farouche résume la co-apparition conjonctive des Kurdes et des anarchistes, et l'aspect un peu franchouillard, celle des anarchistes et des postiers, on dira que l'intensité d'apparition accordée au complexe « farouche-franchouillard » ne peut excéder celle de l'uniformité vestimentaire qui récapitule la co-apparition des Kurdes et des postiers.

Symétrie et inégalité triangulaire sont les lois nécessaires de toute indexation transcendante.

2. Le phénomène, deuxième parcours

Considérons le tableau d'Hubert Robert : *La Baignade* (cf. illustration n°5 du cahier hors texte). À le traiter comme un monde, nous y retrouvons sans difficulté la construction transcendante des phénomènes. Toute la question de l'agencement pictural est en effet de répartir les identités et les différences selon les degrés qui prescrivent le dessin des formes, le nuancier des couleurs, la lumière générale, etc. Cette prescription invisible est le travail du peintre dans la succession de ses gestes (telle touche, puis telle autre...), mais

n'existe dans l'espace achevé de la toile que comme le transcendantal qui en organise l'apparaître. On remarquera au passage que ce point est indifférent au caractère figuratif ou abstrait de l'œuvre considérée. Dans tous les cas, la construction temporelle comme enchevêtrement de décisions artistiques est finalement récapitulée comme le transcendantal d'une visibilité close. À ce titre, elle ne se laisse plus reconnaître, de tableau en tableau, que comme le style propre du peintre. On dira que le style est ici comme un air de famille des transcendants.

Relevons dans le tableau d'Hubert Robert les traits déjà discernés sur l'exemple de la manifestation place de la République.

1) La fonction d'identité opère conjointement sur les formes, sur les couleurs, sur les indices représentatifs, etc. On voit aisément, par exemple, que les colonnes du temple circulaire central doivent à la fois être harmonieusement semblables et cependant distinctes. Ainsi, le bleuté des colonnes du fond est destiné à porter leur recul par rapport à celles du premier plan, mais aussi leur identité, eu égard à la variation des lumières (si le temple tournait, ce sont les deux colonnes mordorées du premier plan qui deviendraient floues et bleutées). Autre exemple de cette différenciation (colorée) dans l'identité formelle : prises dans l'ombre des arbres, les colonnes de l'extrême gauche sont presque noires. Le travail est ici d'obtenir, dans le champ transcendantal du style, un effet de forte identité, cependant non maximale, puisque les colonnes apparaissent comme distinctes, non seulement individuellement (on peut entreprendre de les compter), mais par groupes (colonnes dorées en face, plus claires à droite, bleutées vers le fond, noires à gauche...). Tout de même que, dans la manifestation, les drapeaux anarchistes et kurdes étaient plus distincts par leur assignation locale que par leur apparence symbolique (le noir et le rouge). On ferait la même remarque en ce qui concerne les quatre fontaines qui crachent dans la piscine avec femmes nues une eau venue sans doute du centre de la terre. À droite et à gauche, ce sont deux socles de statues qui portent la bouche jaillissante de lions en bronze. Au centre, deux socles de vasques à fleurs. Dans tous les cas, le jeu des symétries discordantes fixe la solidité transcendante de ces petites cascades. La statue de droite est masculine, celle de gauche féminine. À droite une ombre légère, à gauche un fond de feuilles jaune tendre, etc. Disons que l'eau blanche naît ici

selon un fin réseau transcendantal d'identités que les différences figuratives exaltent plus qu'elles ne les nient (ce qui, sans doute, inscrit tout cela dans le néo-classicisme).

2) On vérifiera que les différences de degré d'apparition ne sont pas prescrites par l'extériorité du regard. Certes, celui-ci est supposé faisant face au tableau, et à une distance qui ne doit être ni trop grande, ni trop courte. Mais tout comme rien dans le monde-manifestation comme lieu de l'être-là n'exigeait que la considération du groupe des postiers précède celle des lycéens, de même, sous l'arche végétale qui ensevelit à demi le vieux temple — dévoué sans doute à Vénus, comme l'indique la statue centrale, blancheur de pierre bénissant les nudités —, rien ne contraint d'examiner la femme qui s'essuie les jambes, à gauche, ou la robe rouge pâle de sa servante, avant les deux femmes qui sont encore dans l'eau. Le jeu identitaire est vaguement érotique, il porte la dénudation comme le geste commun invisible de la femme rhabillée et de la femme nue. Il est attesté, ce geste, par les robes déposées contre une des fontaines. Il organise transcendantalement le degré d'identité de la femme assise à gauche et des deux baigneuses. Il met en suspens la fonction des six femmes (habillées) de l'arrière-plan, en haut des marches du temple. On peut alors recomposer les règles de toute indexation transcendantale (de toute fonction d'apparaître).

Symétrie. Le degré d'identité « gestuelle » entre les femmes nues qui se baignent et la femme assise à gauche ne dépend pas de l'ordre dans lequel on considère ces deux fragments du tableau. Dans tous les cas, la distance habillée-nue est ce qui « mesure » ici l'apparaître.

Transitivité. Si je considère les trois groupes : les deux femmes nues dans l'eau, la femme retroussée qui s'essuie à gauche, les femmes habillées en haut des marches du temple, je vois bien que le degré d'identité entre les nues et la retroussée (qui est fort, porté par l'invisible dénudation), pris en conjonction avec le degré d'identité entre la retroussée et les habillées du fond (plus faible, évidemment, de ce que le motif de la dénudation s'y absente), reste finalement inférieur au degré d'identité entre les nues et les habillées. Pourquoi ? Parce que ce dernier degré transcendantal ne passe plus du tout par l'allusion au geste (la dénudation), mais, si l'on peut dire, se remplit de la force picturale pure d'un motif immédiatement reconnaissable, celui de l'opposition-conjonction du nu et du vêtu. Paradoxalement,

d'un point de vue pictural, le nu est plus identique à l'habillé, par relation directe, qu'il ne peut l'être, par le détour gestuel, au retroussé. Car le référent latent de l'identification n'est pas le même. Le détour par la retroussée affaiblit, sous l'effet de l'interpolation d'une idée non connexe (l'opération du déshabillage), la force simple du motif du nu, qui ne se pense que dans son apparition contrastante avec celui du vêtement.

Parlons dans le langage des prédicats. La conjonction du degré qui mesure l'identité du nu et du retroussé et de celui qui mesure la conjonction du retroussé et de l'habillé reste inférieure ou égale au degré qui mesure l'identité du nu et de l'habillé.

On le voit, le transcendantal du tableau assigne la fonction d'identité à être, comme requis, symétrique et transitive.

Tout cela trame l'apparaître de la nostalgie néo-classique des ruines, dans son appariement singulier à une sorte de recouvrement naturel, d'enfouissement végétal, lui-même convoqué à n'être qu'une arche pour le triple du nu, de la dénudation et du vêtement, par quoi le regardeur est aussi, *volens nolens*, un voyeur libertin. Le monde, par la supercherie des fontaines, est ici le raccord de l'érotisme du XVIII^e siècle et du préromantisme antiquisant. Et ce qui apparaît dans ce monde, le phénomène du nu, ou des fontaines, s'y construit comme entrelacs réglé d'évaluations différentielles.

3. L'existence

Nous avons appelé « phénomène » d'un étant-multiple, relativement au monde où il apparaît, la donnée des degrés d'identité qui mesurent son rapport d'apparition à tous les autres étants du même monde (ou plus exactement, nous le verrons, du même objet-du-monde).

Cette définition est relative, elle ne s'appuie nullement, du moins de façon immédiate, sur l'intensité d'apparition d'un étant dans un monde. Soit par exemple la statue de gauche dans le tableau d'Hubert Robert. Nous pouvons percevoir que son rapport d'identité aux deux autres statues du tableau (celle du centre du temple et celle de la fontaine de gauche) inscrit qu'elle est la plus « discrète » des trois, n'étant ni la Vénus qui veille sur les femmes nues, comme celle du temple, ni exaltée par la lumière dorée, comme celle de gauche. On peut aussi saisir le réseau tournant des identités entre les statues et les femmes

vivantes. Il y a trois statues, comme trois groupes de femmes (les nues dans l'eau, la retroussée et sa servante au bord de l'eau, les habillées en haut des marches), mais les correspondances spatiales — l'être-là pictural — sont croisées : la Vénus du fond, qui est toute proche des femmes habillées, veille en réalité sur les baigneuses. La statue de droite surplombe les baigneuses, mais partage avec les habillées une sorte de pénombre, ou de flou. Enfin, la femme retroussée s'appuie sur le socle de la statue de gauche, et c'est bien avec elle qu'elle dialogue, d'autant que la sculpture est, comme elle, une allusion terrestre au nu. On voit le tourniquet des similitudes dans le tableau-monde, mais l'intensité d'apparition de telle ou telle figure, ou de telle ou telle zone lumineuse, n'est pas accessible directement dans ce tourniquet. Ainsi du feuillage en bas de l'arbre penché, à gauche, qui sert de fond à la statue : doré, tendu, presque réduit à de la poussière lumineuse, il apparaît intensément, bien que ses rapports d'identité à la scène libertine, au vieux temple circulaire, aux eaux jaillissantes paraissent tout à fait latéraux.

Ce qu'il faut, c'est prendre en compte l'évidence identitaire du feuillage, l'éclaircie qu'il dispose à la gauche du tableau, tout de même que, déjà, le temple est décalé de ce côté. Cette force d'apparition mesure tout simplement le degré d'identité à soi-même du feuillage vert-doré, comme ponctuation d'un lieu du monde (ici, le coin gauche inférieur de la toile). Il est clair en effet que plus le rapport d'identité à soi-même d'un étant est transcendentalelement élevé, plus cet étant affirme son appartenance au monde concerné, plus il atteste la force de son être-là-dans-ce-monde. Plus, en somme, il existe-dans-le-monde, ce qui veut dire : il y apparaît plus intensément.

Étant donné un monde et une fonction d'apparaître ayant ses valeurs dans le transcendantal de ce monde, nous appellerons « existence » d'un étant x qui apparaît dans ce monde le degré transcendantal assigné à l'identité de x à lui-même. Ainsi définie, l'existence n'est pas une catégorie de l'être (de la mathématique), c'est une catégorie de l'apparaître (de la logique). En particulier, « exister » n'a aucun sens en soi. Conformément à une intuition de Sartre, qui l'emprunte à Heidegger, mais aussi à Kierkegaard, voire à Pascal, « exister » ne se dit que relativement à un monde. En effet, l'existence n'est qu'un degré transcendantal. Elle indique l'intensité d'apparition d'un étant-multiple dans un monde déterminé, et cette intensité

n'est nullement prescrite par la pure composition multiple de l'étant considéré.

Ainsi, que veut dire l'existence du groupe des lycéens de Buffon dans la manifestation qui se forme place de la République ? Uniquement ceci que le rassemblement que peu à peu ils forment, autour de leur banderole (« Les Buffons bouffent les bouffons »), est suffisamment constitué et identifiable pour que la mesure de son identité — de son rapport à soi — relativement au monde de la manifestation soit sans nul doute transcendentalelement élevé, ce qui, évidemment, ne peut se déduire d'une pure collection de lycéens. En revanche, si l'on tente, dans le tableau d'Hubert Robert, de compter pour un l'ensemble central constitué par la Vénus du temple, la colonne connexe et les femmes habillées, on se heurte à une dissémination de l'apparaître, à un rapport à soi de faible intensité. Comme être-là dans le monde-tableau, ce multiple existe faiblement (contrairement, par exemple, au groupe des deux baigneuses nues et de la fontaine contre laquelle sont jetés leurs habits.) Preuve que ce n'est pas la séparation spatiale qui importe ici, mais bien l'existence, transcendentalelement constituée par la logique picturale.

L'existence d'un élément peut se voir comme l'assignation à cet élément d'un degré transcendantal. En effet, la valeur de l'identité d'un x quelconque à lui-même est une fonction qui, à cet x , assigne le degré de cette identité. On peut donc parler de l'existence comme d'un degré transcendantal, et on voit alors que l'existence se déploie, comme le font ces degrés, entre le minimum et le maximum.

Si l'existence de x prend, dans le transcendantal, la valeur maximale, c'est que x existe absolument dans le monde considéré. Ainsi de la statue de la République dans le monde de la manifestation, impavide, compacte et bénisseuse, donnant son signifiant capital au lieu, elle apparaît là sans nuances ni faiblesses. On dira la même chose du temple circulaire dans le monde-tableau, tout comme des baigneuses, et même de la combinaison des deux, connexion interne de l'Antiquité en ruines et de l'érotisme installé. Étant entendu qu'« exister absolument dans un monde » signifie « y apparaître avec le degré transcendantal d'intensité le plus élevé que connaisse ce monde ».

Si l'existence de x prend dans le transcendantal la valeur minimale, c'est que x n'existe absolument dans le monde considéré ; ainsi d'un fort détachement prolétaire de l'usine Renault de Flins, espéré

par les manifestants, anticipé par une malheureuse pancarte que tient un escogriffe attristé (« Les Flins sont aussi là »), mais, à la différence des lycéens, ou des Kurdes, totalement inconstitué et manquant — du moins au moment de ce monde d'où je vous parle. Tout de même qu'un mâle vivant, nu ou habillé, est l'absent essentiel du tableau libertin d'Hubert Robert. Et sans doute le sexe masculin inexiste au tableau parce qu'il est l'œil dont on attend qu'il le regarde; mais c'est, à inclure cet œil, d'un autre monde qu'il serait question, d'un autre régime de l'apparaître que celui qui est clos par les bords de la toile.

Si enfin l'existence de x a une valeur intermédiaire, c'est que l'étant x considéré existe « à un certain degré », qui n'est ni l'existence « absolue » (intensité d'apparition, ou degré d'identité à soi, maximal), ni l'inexistence avérée (intensité d'apparition minimale). Ainsi du groupe des postiers, reconnaissable, mais mal constitué, toujours prêt à se défaire; ou de la forêt tout au fond du tableau, derrière le temple ou vers la droite, réduite à un bleu-vert si indistinct qu'elle communique verticalement, sans presque de césure, avec les nuages du ciel, en dessous d'une lumière qui, très haut, à nouveau dorée, rappelle la poussière d'or au-dessus des baigneuses. Cette forêt existe certes, mais selon un degré d'identité-à-soi très affaibli par la logique picturale des arrière-plans.

Nous allons maintenant établir une propriété fondamentale de l'existence : dans un monde donné, un étant ne peut apparaître plus identique à un autre qu'il ne l'est à soi. L'existence norme la différence.

Cette propriété est un théorème de l'existence, que nous démontrerons dans l'exposition formelle de la section 3 du présent livre III; on peut toutefois la légitimer phénoménologiquement sans la moindre difficulté.

Considérons par exemple, dans le monde-manifestation, l'aléatoire identité du groupe des libraires, lesquels ne sont que trois, dont deux prêts à s'enfuir, venus là réclamer la fixation par l'État du prix des livres d'art; on peut sans doute tenir que ce « groupe », par son inconsistance, a une forte identité transcendantale au « groupe » à peu près inexistant des ouvriers de l'usine Renault de Flins. Il est cependant exclu que cette identité soit un phénomène d'intensité supérieure à celui de l'apparition du groupe des libraires. Car l'intensité phénoménale différentielle des libraires et des ouvriers de

Flins — en tant que composantes dérisoires de la manifestation — inclut, quant à l'apparaître, l'existence de ces deux groupes.

De la même façon, la statue de Vénus au centre du temple circulaire, et aussi les deux femmes qui semblent contempler cette statue, sont dans une tonalité comparable aux vêtements des baigneuses abandonnés le long d'une des fontaines. Le phénomène des unes et des autres inclut cette identité de ton comme un degré transcendantal plutôt élevé. Mais, bien entendu, chacun des termes prenant en lui-même ce qui fonde l'élévation de ce degré, à savoir la blancheur un peu nacrée, l'incorpore à l'évaluation de sa propre nécessité d'apparition dans le tableau, et donc à sa propre existence. Il en résulte que le degré transcendantal qui mesure l'existence de la statue, tout comme du reste celui qui mesure celle des deux femmes ou des vêtements, ne saurait être inférieur à la mesure transcendantale de leur identité.

Finalement, l'évaluation du degré d'identité de deux étants d'un même monde reste inférieure ou égale à l'évaluation de l'existence de chacun de ces étants; encore une fois, on existe au moins autant qu'on est identique à un autre.

Retenons cependant l'essentiel : si l'être d'un étant-là, sa forme multiple pure, est pensable (mathématiquement) comme un invariant ontologique, l'existence de cet étant est en revanche une donnée transcendantale, relative aux lois de l'apparaître dans un monde déterminé. L'existence est un concept logique, et non, comme l'être, ontologique. Que l'existence subsume (par son degré transcendantal) la différence ne fait pas, de l'existence, l'Un de l'apparaître. Si elle n'est pas une forme de l'être, l'existence n'est pas non plus la forme-une de l'apparaître. Purement phénoménale, l'existence précède l'objet et ne le constitue pas. La pensée de l'objectivité (ou de l'Un de l'apparaître) requiert encore un détour spéculatif.

4. Analytique des phénomènes : composante et atome d'apparaître

Supposons fixé un ensemble (au sens ontologique, un multiple pur) qui apparaît dans un monde déterminé. Par exemple, le groupe des anarchistes dans la manifestation, considéré comme collection abstraite d'individus, ou l'ensemble des colonnes du temple circulaire dans le tableau, considéré comme série répétitive nombrable (au moins en droit). Pour autant que de tels multiples apparaissent,

ils sont élémentairement indexés sur le transcendantal d'un monde. Ainsi, de ces deux anarchistes savamment mal rasés et vêtus de noir on mesure le degré (élevé) d'identité, cependant que, picturalement appréhendées, les colonnes du devant du temple, massives et de couleur orange, ne réalisent leur identité sérielle à celles du fond que par les moyens perspectifs de la différence (taille très supérieure) et les moyens colorés du *sfumato* (les colonnes du fond se perdent dans le bleuissement forestier). Tout cela consiste transcendentalement pour autant que la fonction d'apparaître assigne des degrés à l'identité de deux éléments quelconques des ensembles (« les anars » ou « le vieux temple »).

La première question que nous posons maintenant est de savoir si l'on peut analyser les ensembles du point de vue de leur apparaître, discerner l'être-là de certaines parties de ces ensembles. Ontologiquement (selon l'être en tant qu'être), nous savons que tout ensemble a des sous-ensembles, ou parties. Mais, logiquement, peut-on également discerner des « composantes » d'un phénomène donné ? Il semble bien en effet que, par exemple, les colonnes du fond, où le doré de la pierre est captif du bleu-vague, soient, dans le tableau, une composante de l'apparition du vieux temple. Mais quel peut bien être le concept rigoureux d'une telle analytique des parties ?

Cette première question n'est là cependant que pour en préparer une seconde, qui est de savoir si cette analyse, supposée praticable, admet un point d'arrêt, une sorte de composante minimale de tout étant-là.

Ontologiquement, il existe une double butée. D'une part, l'unique ensemble vide, qui est partie obligée de tout multiple pur, n'admet pas d'autre partie que lui-même. D'autre part, étant donné un élément a d'un multiple A quelconque, le singleton de a , noté $\{a\}$, soit l'ensemble dont l'unique élément est a , est comme une partie « minimale » de A , au sens où cette partie est prescrite par un élément — a —, dont elle compte pour un l'appartenance à A .

Logiquement, ou selon l'apparaître, avons-nous un point d'arrêt de la décomposition analytique des étants-dans-un-monde ? Il semble bien que, s'agissant du groupe des anarchistes, tel individu singulier, qui fait de gros efforts pour paraître patibulaire, soit une composante indécomposable de ce qui apparaît ultimement comme « les anars-dans-la-manifestation ».

Ces indications phénoménologiques restent cependant indécisées tant que l'on n'a pas reconstruit le concept de composante d'apparaître, ou de composante minimale, à partir de l'indexation transcendantale des multiples qui sont là dans un monde.

Ce qui nous importe ultimement est au fond de savoir si l'apparaître admet une instance de l'Un, ou de l'un-au-plus. Y a-t-il, dans un monde déterminé, un seuil minimal de l'apparaître, en deçà duquel rien n'est là ? Vieille question de l'atomicité perceptive, que les empiristes ont sans cesse remaniée et que toute doctrine des localisations cérébrales, si sophistiquée soit-elle (comme dans les neurosciences contemporaines), retrouve, comme sa croix : quelle est l'unité de compte de l'apparaître ou de la trace cérébrale qui lui correspond ? Quel est l'atome factuel et/ou mondain d'une saisie perceptive ? Quel est le *point* d'apparition qui est, soit inducteur du phénomène (du côté de ce qui apparaît), soit induit par le phénomène (du côté de la réception mentale) ? Pour ce qui nous concerne, il ne s'agit ni de perception, ni de cerveau, mais de savoir si l'on peut donner sens, le monde et son transcendantal étant fixés, à une unité minimale de l'apparaître-en-ce-monde.

Une telle minimalité n'existe ici que comme correspondance entre les éléments-là du monde et le transcendantal. Ainsi de la valeur transcendantale, au regard du groupe des anarchistes, de l'individu patibulaire, ou de celle, au regard du temple, des colonnes pratiquement invisibles du fond gauche de ce temple. Nous sentons bien que nous sommes là aux lisières analytiques de l'apparaître. Mais quel est le concept de cette lisière, pour autant qu'elle retient encore l'unité d'une apparition ?

Considérons une fonction de l'ensemble initialement pris comme référentiel (les anarchistes, le temple...) vers le transcendantal, soit une fonction qui, à tout élément de l'ensemble associe un degré transcendantal. Une telle fonction peut s'interpréter intuitivement comme le degré selon lequel un élément appartient à une composante d'apparaître de l'ensemble initial. Supposons par exemple que la fonction associe aux colonnes du temple la valeur maximale si elles sont très nettes et dorées, ou orange, la valeur minimale si elles sont noires, une valeur intermédiaire si elles ne sont clairement ni l'un ni l'autre, mais dissolvent leur lumière dans le bleu forestier. On voit bien que cette fonction va séparer, dans l'ensemble-apparaissant nommé « les colonnes du temple », les deux colonnes du premier

plan, comme prenant la valeur d'appartenance maximale à une composante. En revanche, les colonnes de gauche seront exclues de cette composante, leur degré d'appartenance étant minimal. Les colonnes de droite seront traitées comme mixtes, en ce qu'elles appartiennent à la composante « à un certain degré », de même celles du fond, mais à un degré moindre.

Nous appellerons « composante phénoménale » une fonction d'un étant-là-dans-un-monde sur le transcendantal de ce monde. Si pour un élément de l'étant-là considéré, la fonction vaut le degré p , cela signifie que l'élément appartient « au degré p » à la composante définie par la fonction. Les éléments qui composent « absolument » la composante phénoménale sont ceux auxquels la fonction attribue le degré transcendantal maximal.

Autre exemple. La fonction peut assigner, dans le monde « manifestation », parmi les membres de la nébuleuse en marche autour du noyau militant des anars, la valeur maximale à ceux qui sont vêtus de vestes noires et (1) ont l'air patibulaire, (2) reprennent les slogans des anars (« Détruisons le salariat ! Un revenu garanti pour qui-conque existe ! »), (3) tiennent un drapeau noir, (4) brocardent les trotskistes et (5) lancent des cailloux dans les vitrines des banques. La fonction attribuera une valeur un peu inférieure au maximum à ceux qui n'ont que quatre de ces propriétés, plus faible à ceux qui n'en ont que trois, encore moindre à ceux qui n'en ont que deux, déjà très faible à ceux qui n'en ont qu'une, enfin la valeur minimale à ceux qui n'en ont aucune, ou qui ont une propriété absolument contradictoire avec l'une des cinq (comme de brandir un drapeau rouge, ou d'appeler le service d'ordre contre tout lanceur de cailloux). On voit qu'ainsi sera dessinée, par la valeur maximale, la composante « dure » de la nébuleuse anarchiste, et par les valeurs intermédiaires, des composantes moins déterminées.

On peut alors dégager les caractéristiques d'une composante phénoménale qui est atomique. Il suffit de postuler ceci : si un étant-là x appartient absolument à la composante, alors un autre étant-là y ne peut lui appartenir absolument que si x et y sont, quant à leur apparaître, absolument identiques. Ou encore, si x et y ne sont pas absolument identiques dans l'apparaître et que x appartient absolument à la composante, alors y n'appartient pas absolument à cette composante. Sous ces conditions, on voit bien que la composante ne contient « absolument » qu'un élément au plus.

Le « au plus » est ici capital. Dans l'ordre de l'être, on appelle spontanément atome un multiple qui a un seul élément, et qui est, en ce sens, indivisible (on ne peut le séparer en parties disjointes). Mais nous ne sommes pas dans l'ordre de l'être. Nous partons du discernement formel de composantes phénoménales du monde et nous nous demandons ce qui peut venir au monde, ou venir à l'apparaître-dans-un-monde, sous cette composante. Elle sera certes atomique si deux apparaissants n'y viennent apparaître qu'au prix de leur stricte identité intra-mondaine. Mais elle le sera aussi si aucun apparaissant n'y peut venir absolument, car alors la composante phénoménale est exclusive du multiple, étant déjà exclusive de l'un. C'est pourquoi un atome d'apparaître est une composante phénoménale telle que, si un apparaissant s'y établit absolument dans le monde, alors tout autre qui serait dans ce cas est identique au premier (« identique » au sens de l'apparaître, donc de l'indexation transcendantale). L'atome, dans l'apparaître, ou au sens logique (et non ontologique), c'est, non pas « un et un seul, qui est indivisible », mais « si un, pas plus qu'un, et sinon aucun ».

Soit par exemple, pour le monde-tableau, la composante prescrite par « imposer la couleur rouge sur une surface importante ». Le seul apparaissant du tableau répondant à cette condition est la robe de la femme assise contre le pilier central du temple. Ce n'est pas qu'elle soit le seul indice phénoménal du rouge dans le monde-tableau. Il y a les fleurs rouges des deux vasques, la robe rouge pâle de la servante de la femme retroussée, le ruban qui retient les cheveux d'une des baigneuses, d'autres fleurs d'un rouge très sombre sur le buisson qui est au tout premier plan en bas à gauche... Mais on peut cependant dire que la composante « rouge imposé en surface » est atomique, de ce qu'un seul apparaissant valide maximale ce prédicat.

Si maintenant on prescrit une autre composante par « exhiber le sexe masculin », il est clair qu'aucun apparaissant ne peut associer une valeur d'apparition maximale à ce prédicat. Certes, dans le tableau, la statue de droite représente un héros masculin, et en ce sens elle valide la composante à un certain degré. Mais outre le flou qui enveloppe cette statue, un drapé voile l'organe, en sorte que ce degré n'est aucunement maximal. Il en résulte automatiquement que cette composante est atomique. Ce qui ne signifie pas qu'elle soit intégralement vide : la statue peut être dite lui appartenir. C'est que le « ne pas exhiber le sexe masculin » n'est pas phénoménalement

applicable de la même manière à tous les apparaissants du tableau. C'est ainsi que la statue l'exhibe et le voile en même temps, si bien qu'on ne peut pas dire qu'elle ne l'exhibe pas du tout. Elle l'exhibe, oui, avec un degré différentiel qui n'est pas absolu, mais qui est aussi non nul. Disons que cet apparaissant est p-sexe-mâle, ce qui veut dire « exhibant l'organe mâle au degré p ». Il figurera donc dans la composante considérée, mais seulement avec le degré p. En revanche, les robes jetées contre la fontaine avec négligence attestent précisément qu'aucun mâle n'assiste à la scène, que les femmes sont entre elles et n'ont à prendre, quand elles se déshabillent, aucune précaution particulière. On dira que ces robes n'appartiennent à la composante qu'au degré minimal, ce qui veut dire, dans le monde concerné, pas du tout. Finalement, la composante prescrite par « exhiber le sexe masculin » est atomique, parce qu'elle contient sans doute au moins un apparaissant qui y figure au degré p, mais aucun qui lui appartient absolument.

Insistons sur le fait que l'unicité est ici unicité dans l'apparaître. Il se peut très bien que deux étants-multiples ontologiquement distincts appartiennent à la même composante atomique — soient éléments du même atome. Supposons par exemple que, dans le monde-manifestation, on n'admette comme étants-là que des groupes, des pluralités politiques, ce qui est rendre justice à la phénoménalité collective d'un tel monde. Il se peut bien alors que le noyau dur des anarchistes soit un atome, en ceci que les propriétés fonctionnelles qui l'identifient dans l'apparaître (costumes, allure, slogans...) ne permettent pas de pousser plus loin l'analyse, de distinguer un noyau supra-dur des durs. Il se peut même que la logique transcendantale de la manifestation, qui est la visibilité politique, induise l'inséparabilité « mondaine » des anarchistes durs de Montreuil et de ceux de Saint-Denis, quoi qu'y puissent faire leurs banderoles. Certes, dans leur provenance géographique et selon leurs corps disparates, ils sont distincts. Mais quant à la logique politique de l'apparaître, ils sont identiques, et peuvent donc les uns comme les autres être co-présentés dans l'atome « anarchistes durs ». Ils n'y feront pas multiplicité selon l'être-là, si distincts soient-ils selon l'être-en-tant-qu'être.

On pourrait faire le même exercice quant à l'atomicité possible des colonnes du temple dans le tableau. Les deux colonnes du premier plan sont suffisamment identiques quant à l'exécution picturale pour entrer dans un atome d'apparition, « colonne romaine typique »,

dont seront en revanche exclues les colonnes bleues évanouissantes — ou romantisées — de l'arrière-plan, non moins que les colonnes noires (purement « fonctionnelles », ou vouées à soutenir l'ensemble) du côté gauche.

Il est donc avéré qu'un atome d'apparaître peut être une composante phénoménale ontologiquement multiple. Il suffit que la logique de l'apparaître prescrive l'identité-dans-le-monde de ses éléments pour que lui soit reconnue son atomicité.

Nous pouvons analyser la propriété d'atomicité à partir de la différence tout autant qu'à partir de l'identité. Par exemple, on peut isoler dans le tableau d'Hubert Robert une composante obéissant à la prescription picturale « tracer une diagonale verte, noire et jaune à partir du bas du tableau à gauche ». On voit bien que seul le grand arbre, penché et interrompu, symbole de l'enfouissement végétal des ruines, appartient dans le tableau à cette composante. Si l'on considère une des inapparaissantes colonnes de gauche du temple, on peut bien dire que son identité à l'arbre, somptueux premier plan, rature naturelle de toute la culture antique, est nulle, vaut picturalement zéro. Il s'ensuit évidemment que l'appartenance à la composante « diagonale colorée », qui est absolue pour l'arbre, est également nulle pour la colonne. Que ceci soit vrai pour tout ingrédient du tableau absolument différent du grand arbre indique que la composante « diagonale colorée » est atomique (elle ne contient, absolument parlant, que l'arbre).

Abstraitement, cela se dira : si l'évaluation transcendantale de l'identité de deux apparaissants dans un monde est le degré minimal, donc si ces deux apparaissants sont, dans le monde considéré, absolument différents ; si en outre l'un des deux apparaissants appartient absolument à une composante atomique ; alors le deuxième apparaissant n'appartient pas absolument à cette composante.

Finalement, nous appelons « atome d'apparaître » une composante d'un étant A qui apparaît dans un monde, telle que, si pour deux éléments x et y de A, ontologiquement distincts, x et y appartiennent absolument l'un et l'autre à cette composante, alors x et y sont absolument identiques dans le monde. Ou encore : si x et y ne sont pas absolument identiques, et si x appartient absolument à la composante, alors y n'y appartient pas absolument.

5. Atomes réels

Soit un élément (au sens ontologique) d'un multiple A qui apparaît dans un monde. Par exemple, une des colonnes de l'ensemble « temple circulaire » dans le tableau. Nommons c cet élément. Le phénomène de c est, outre c « lui-même » (comme multiple pur), l'ensemble des degrés donnant valeur à l'identité de c et de x, où x parcourt toutes les intensités possibles du monde. Donc l'ensemble des valeurs qui identifient c par ses autres, et aussi par lui-même, puisque, dans le phénomène de c, nous aurons le degré qui mesure l'identité de c à lui-même, degré qui n'est autre que l'existence de c.

Restreignons à l'ensemble « temple » le phénomène de c. On dira alors en particulier que si c_1, c_2, \dots sont les autres colonnes du temple, les degrés d'identité de c_1, c_2, \dots à c participent du phénomène de c, vu cette fois selon un multiple référentiel (le temple). Or, et c'est une remarque capitale, la fonction phénoménale ainsi restreinte, qui assigne à toute colonne du temple son degré d'identité à une autre colonne ou à elle-même, est un atome pour l'apparaître du temple, ou une composante minimale de cet apparaître. Pourquoi ? Tout d'abord, il est clair que, c étant fixé, la fonction phénoménale en question est une fonction du multiple « temple » vers le transcendantal — à chaque valeur d'un étant x du temple correspond bien un degré de T, qui est la valeur de son identité à la colonne c. Nous savons, par exemple, que si c est la colonne gauche au premier plan, et c_1 sa voisine à droite, la fonction a une valeur transcendante élevée. Tandis que, si c_6 est la colonne visible du fond vers la droite, la fonction a une valeur faible. Donc, cette fonction identifie certainement une composante phénoménale du temple.

Maintenant, que se passe-t-il si un élément appartient absolument à cette composante ? Posons, par exemple, comme nous l'avons déjà fait, que, picturalement, les deux colonnes du premier plan sont identiques dans leur apparaître (l'indexation transcendante de leur identité vaut le maximum). À supposer qu'une autre composante, mettons la colonne c_2 , juste à droite de c_1 , ne soit elle aussi rien d'autre qu'une colonne romaine typique, on aura également une mesure maximale pour son identité à c. Nous pouvons alors être sûrs que les étants c_1 et c_2 sont aussi maximalement identiques, car deux apparaissants absolument identiques à un même troisième sont certainement contraints d'être identiques entre eux.

On voit alors que la fonction phénoménale considérée (le degré d'identité à la colonne c) définit un atome d'apparaître du temple, puisque, d'abord, elle identifie une composante phénoménale, et, ensuite, est telle que si deux apparaissants appartiennent absolument à cette composante, c'est qu'ils sont transcendantalelement identiques. Il y a donc bien, pour la satisfaction de l'appartenance absolue, une clause d'unicité.

La conséquence de ce point est la suivante : *Étant donné un multiple A qui apparaît dans un monde, tout élément a de A identifie un atome d'apparaître, par le biais de la fonction de A vers T définie, comme ci-dessus, par le degré d'identité de tout élément x de A à l'élément a singulier. Un tel atome sera dit « réel ».*

Mesurons la portée de l'existence des atomes réels : elle atteste une apparition, dans l'apparaître, de l'être de l'apparaître. Pour toute multiplicité pure A amenée à être là dans un monde, on est assuré qu'à la composition ontologique de A (l'appartenance élémentaire d'un multiple a au multiple A) correspond une donnée de sa composition logique (une composante atomique de son être-là-dans-ce-monde). Nous rencontrons en ce point une connexion onto-logique, qui, à la différence du dualisme kantien du phénomène et du noumène, ancre la logique de l'apparaître — au point subtil de l'Un — dans l'ontologie des multiplicités formelles.

La question qui alors s'impose est celle de la validité de la réciproque. Il est avéré que tout élément constitutif d'un étant mondain prescrit un atome d'apparaître. Est-il vrai, réciproquement, que tout atome d'apparaître est prescrit par un élément d'un multiple qui apparaît ? Autrement dit, y a-t-il, au point de l'Un ou de l'unicité, identité, ou suture complète, entre logique de l'apparaître et ontologie du multiple ?

Nous allons répondre oui. Et poser ainsi, pour reprendre une image de Lacan, que l'Un — l'atome — est le point de capiton de l'apparaître dans l'être. Il s'agit là d'un postulat, qu'on appellera le « postulat du matérialisme », et qui se dit très simplement : *tout atome d'apparaître est réel*. Ou, plus techniquement : étant donné une fonction atomique entre un multiple et le transcendantal d'un monde, c'est-à-dire une composante de l'apparaître de ce multiple qui comporte au plus un élément (au sens de l'appartenance « absolue »), il existe toujours un élément (mathématique) de ce multiple qui identifie cet atome (logique, ou atome d'apparaître).

Examinons d'abord cette exigence matérialiste à la lumière de la phénoménologie objective. Nous avons dit : tel individu, marqué de tous les signes caractéristiques de l'anarchiste en représentation publique, identifie comme atomique la composante induite par la fonction « arborer les cinq insignes de l'anarchiste pur et dur ». Or, un individu est, pour le groupe des anarchistes, un élément du pur multiple qu'est ce groupe. La réciproque sera : étant donné n'importe quelle composante atomique du groupe des anarchistes, elle est finalement identifiée par un individu du groupe. Cette réciproque, on le voit bien, est très probable pour qui tient que, en définitive, il n'y a, hormis le vide, que du multiple. Elle n'est cependant pas une conséquence obligée de la logique de l'apparaître. Disons qu'elle en donne la version matérialiste.

Nous sommes ici au point d'une décision spéculative, dont il n'existe aucune déduction transcendantale. Cette décision exclut que l'apparaître puisse s'enraciner dans du virtuel. Elle exige en effet qu'une dimension actuelle du multiple (de la composition ontologique) soit engagée dans l'identification de toute unité de l'apparaître. Là où l'un apparaît, l'Un est. C'est ce qui explique que l'apparaître, là où il est Un, ne puisse être autre qu'il n'est. Élémentairement, il y a un « c'est comme ça » de ce qui apparaît, là où le « c'est » est un « c'est-un ». Car le postulat du matérialisme (« tout atome est réel ») exige que le « c'est-un » soit soutenu par de l'un-qui-est. Dont ce n'est pas en vain qu'on le dira *l'inquiet*, pour autant que c'est bien là où la logique tient sa consistance de l'onto-logique, que la pensée peut entrer dans sa plus féconde in-quiétude (l'un-qui-étudie).

Redisons l'exigence matérialiste sous une forme plus sophistiquée. « Imposer l'idée d'une symétrie verticale » définit, semble-t-il, une composante virtuelle (invisible) du tableau d'Hubert Robert. L'unique élément de cette composante serait la ligne, non figurée comme telle dans les formes et les coloris, qui partage la surface en deux zones égales. Le postulat matérialiste dira : oui, cette composante atomique existe. Mais elle est prescrite par la colonne du temple exactement située au centre du tableau (celle au pied de laquelle il y a les femmes habillées), colonne qui est élément réel de la multiplicité-apparaissante « temple circulaire ». Tout apparaissant qui, en situation centrale et en direction verticale comme cette colonne, lui est à cet égard transcendentalelement identique, co-participera à la composante

atomique. Ou encore : le nom transcendantal de cet atome, dans le monde du tableau, est la colonne, pour autant qu'elle assigne ce qui lui est identique-dans-l'apparaître à l'atome « axe vertical ». On voit la portée de l'axiome du matérialisme : il exige que ce qui est compté atomiquement pour un dans l'apparaître l'ait été dans l'être. Nous voulons dire : ait été compté — et donc puisse toujours être compté : les lois ontologiques du compte sont inflexibles — parmi les éléments d'un multiple apparaissant dans le lieu considéré de l'apparaître (dans tel monde).

L'un de l'apparaître est l'être-un d'un qui apparaît. L'un paraît pour autant qu'il est l'un de ce qui, dans l'apparaître, *par-est*.

Au terme de cette analyse régressive (définition des opérations transcendantales) et progressive (butée réelle sur les composantes atomiques), nous sommes à même de définir ce qu'est un objet.

6. Définition d'un objet

Étant donné un monde, nous appelons objet du monde le couple formé par un multiple et une indexation transcendantale de ce multiple, sous la condition que tous les atomes d'apparaître dont le référentiel est le multiple considéré soient des atomes réels du multiple référentiel.

Par exemple, le groupe des anarchistes est un objet du monde « manifestation place de la République », pour autant :

- a) que sa visibilité de groupe politique identifiable soit assurée par une indexation transcendantale adéquate au monde considéré (donc par des indices collectifs);
- b) que toute composante atomique du groupe soit finalement identifiable par un individu du groupe (prescrite par une identité transcendantale à cet individu).

De même, le temple circulaire est un objet du tableau d'Hubert Robert, pour autant que sa consistance est assurée par des opérations picturales qui le font apparaître comme tel (formes, perspectives, contrastes, etc.), mais aussi parce que toute instance de l'Un dans cet apparaître (une verticale, par exemple) est suturée à la composition élémentaire des multiplicités apparaissantes (une des quatorze — ou quinze — colonnes, par exemple).

De façon abstraite, on soulignera qu'un objet est la donnée conjointe d'un couple conceptuel (un multiple et une indexation

transcendantale) et d'une prescription matérialiste sur l'Un (tout atome est réel). Ce n'est donc ni une donnée substantielle (puisque l'apparaître d'un multiple A suppose une indexation transcendantale qui varie selon les mondes et peut aussi varier à l'intérieur du même monde), ni une donnée purement fictionnelle (puisque tout effet d'un dans l'apparaître est prescrit par un élément réel de ce qui apparaît).

L'objet est par excellence une catégorie onto-logique. Il est pleinement logique, en ce qu'il désigne l'étant comme étant-là. «Apparaître» n'est rien d'autre, pour un étant — d'abord pensé, dans son être, comme multiple pur —, qu'un devenir-objet. Mais «objet» est aussi une catégorie pleinement ontologique, en ce qu'il ne compose ses atomes d'apparaître, ou butées-selon-l'Un du multiple-là, que sous la loi mathématique de l'appartenance, ou de la présentation pure.

La fiction mondaine de l'être-là n'a pour vérité inflexible de sa dé-composition intime que celle de l'être-en-tant-qu'être. L'objet objecte à la fiction transcendantale, que cependant il est, la «fixion» de l'Un dans l'être.

7. Logique atomique, 1 : la localisation de l'Un

Le postulat du matérialisme autorise que nous considérions un élément d'un multiple qui apparaît dans un monde de deux façons différentes. Soit comme «lui-même», cet élément singulier qui appartient — au sens ontologique — au multiple initial. Soit comme ce qui définit, dans l'apparaître, un atome réel. Dans le premier sens, l'élément est seulement dépendant de la pensée pure (mathématique) du multiple. Dans le second sens, il est rapporté, non seulement à ce multiple, mais à son indexation transcendantale. Il est donc une dimension de l'objet, ou de l'objectivation du multiple, et non du seul être-multiple de l'étant-qui-apparaît.

Désormais, nous parlerons librement d'un élément quelconque comme d'un élément de l'objet ou, plus abstraitement encore, d'un élément d'objet. Cette expression est onto-logique, tirant «élément» de la doctrine de l'être, et «objet» de celle de l'apparaître. Elle désigne un élément réel d'un multiple, pour autant qu'il identifie un atome d'apparaître, donc une composante atomique d'objet.

Nous appelons «logique atomique» la théorie des relations qui sont pensables entre les éléments d'un objet. Nous allons voir que cette logique inscrit le transcendantal dans l'être-multiple lui-même.

Ce vers quoi nous nous orientons est la rétroaction de l'apparaître sur l'être. Le concept d'objet est le pivot de cette rétroaction. Il s'agit en effet de savoir ce qui advient à un multiple pur dès lors qu'il aura été là, dans un monde. Et donc de demander ce qui survient à l'étant dans son être, de ce qu'il est devenu objet, forme matérielle de la localisation dans un monde. Qu'en est-il de l'être pensé dans l'effet en retour de son apparaître ? Ou, quelles sont les conséquences onto-logiques de la saisie logique ?

De ce que tel individu a été saisi par les évaluations identitaires du monde «manifestation», par exemple en tant que figure générale, ou maximale, du groupe des anarchistes, que résulte-t-il quant à sa détermination-multiple intrinsèque et sa capacité à transiter dans d'autres registres de l'apparaître ? Ou, de ce que telle tache de couleur — un blanc à la fois doré et nacré — est affectée par Hubert Robert aux deux femmes nues qui se baignent dans la fontaine, quel est le résultat quant au doublet, pictural et trans-pictural, de la féminité et de la nudité ? Et qu'est-ce qui advient aux usages possibles du blanc nacré-doré ?

Ce point est essentiel pour la raison suivante. Nous verrons plus loin qu'un événement, affectant un monde, a toujours pour effet un remaniement local du transcendantal de ce monde. Cette modification des conditions de l'apparaître peut être vue comme une altération de l'objectivité, ou de ce qu'est un objet dans le monde. Le problème est alors de savoir dans quelle mesure cette transformation de l'objectivité affecte les étants du monde jusque dans leur être. En fait, nous savons déjà que le devenir-sujet est précisément une telle rétroaction, notamment sur des animaux humains particuliers, des modifications événementielles de l'objectivité. Devenir un sujet, dans un monde déterminé, a pour condition que la logique de l'objet soit perturbée. C'est dire si l'identification générale des effets sur l'être-multiple de son objectivation mondaine est importante.

Un objet est certes une figure de l'apparaître (un multiple et une indexation transcendantale), mais sa composition atomique est réelle. Ce qui va disposer le contre-effet sur le multiple (réel, étant) de son apparition comme objet touche nécessairement à la composition atomique, puisque c'est elle qui «porte» l'incise du réel sur l'objet. Toute la question est donc d'approfondir ce que veut dire qu'un atome d'apparaître soit «là», dans ce monde. C'est bien tout l'enjeu de la logique atomique, qui est le cœur de la Grande Logique.

De façon générale, un atome est un certain rapport réglé entre un élément a d'un multiple A et le transcendantal d'un monde. En substance, un atome réel est une fonction dont les valeurs sont des degrés transcendants. Si un atome est réel, c'est que la fonction est opératoirement prescrite par un élément a du multiple A , au sens où, quel que soit x , la valeur transcendantale de la fonction, pour x , est identique au degré d'identité de cet x et de a .

Le postulat du matérialisme est que tout atome est réel. Il s'ensuit que la logique des atomes d'apparaître concerne finalement un certain type de corrélation entre les éléments d'un multiple A et les degrés transcendants, qui sont eux-mêmes des éléments du transcendantal T . Cette corrélation a pour essence la localisation de A dans un monde, pensée comme capture logique de son être. Que, par exemple, le groupe des anarchistes soit, sous le postulat du matérialisme, réellement là dans le monde « manifestation » se résout en dernière instance en un certain rapport entre des individus (éléments) du groupe et le transcendantal qui évalue le degré d'apparaître effectif des étants dans ce monde.

À ce niveau, c'est l'approche topologique qui est la plus pertinente. L'atome est onto-logique pour autant qu'il se distribue entre la composition multiple d'un étant (les individus du groupe des anarchistes, les colonnes du temple circulaire...) et les valeurs transcendantales de localisation et d'intensité qui sont assignables à cette composition (« absolument typique des anarchistes », « indexant une verticale du tableau », etc.).

Les liens formels très étroits qui unissent le concept de transcendantal à celui de topologie seront mis en évidence dans le livre VI, consacré à la théorie des « points » d'un transcendantal. Il nous suffira pour l'instant de considérer — un peu métaphoriquement — un degré du transcendantal comme une puissance de localisation. Nous circulerons ainsi entre le registre de l'apparaître (plutôt global) et celui de l'être-là (plutôt local), étant entendu que l'unité profonde de ces deux registres est leur co-appartenance à la logique, c'est-à-dire au transcendantal.

Étant donné un monde, choisissons arbitrairement un degré transcendantal. Nous pouvons poser la question de savoir ce qu'est un atome d'apparaître relativement à ce degré. Ainsi de l'atome prescrit par « marquer l'axe vertical du tableau », relativement à un degré d'intensité pictural faible. Celui, par exemple, qui correspond à la

présence de la couleur « bleu vif », seulement évoquée, au pied de la fontaine de gauche, par une pièce de vêtement de la femme retroussée. Quelle est la mesure transcendantale de cette assignation de l'atome à un degré (une localisation) particulier ? Étant donné un étant quelconque repérable dans le monde, cette assignation sera obtenue en prenant ce qu'il y a de commun entre la valeur de l'atome pour cet étant et le degré considéré. Par exemple, la valeur de l'atome « marquer l'axe vertical » vaut le maximum pour la colonne du temple qui est à droite au premier plan. Le degré assigné à l'apparaître du bleu vif est très proche du minimum (cette couleur n'est « presque pas là », ou « là par allusion »). Ce qui apparaît en commun aux deux et qui localise l'atome selon ce degré (ou cette instance du là-dans-le-monde) est évidemment la conjonction des deux valeurs. Or, la conjonction du maximum et d'un degré quelconque est égale à ce degré. On dira donc, dans ce cas particulier, que, pour l'étant « colonne en avant à droite », l'assignation de l'atome à la localisation « lieu du bleu vif dans le monde-tableau » est égale à cette localisation.

De façon générale, nous appellerons « localisation d'un atome sur un degré transcendantal » la fonction qui, à tout étant du monde, associe la conjonction du degré d'appartenance de cet étant à l'atome, et du degré assigné.

Il apparaît alors que toute assignation d'un atome à un degré — toute localisation — est elle-même un atome. Maîtriser l'intuition de ce point est très important et assez difficile. Il signifie en substance qu'un atome « relativisé » à une localisation particulière donne un nouvel atome.

Rappelons que si un étant est « absolument » dans une composante atomique (comme la colonne avant droite dans la composante atomique « marquer l'axe vertical »), un autre étant ne peut y être absolument que s'il est transcendantalement identique au premier (si, du point de l'apparaître, il est indiscernable du premier). La localisation de l'atome sur un degré p maintient cette propriété. Elle le fait négativement, de ce que, en général, il est impossible qu'aucun étant donne à l'atome localisé la valeur maximale. En effet, pour un atome localisé, la plus grande valeur possible d'appartenance est la localisation. C'est une propriété constitutive de la conjonction qu'elle soit inférieure ou égale aux deux termes conjoints. Donc, un étant quelconque ne peut donner à la conjonction d'une valeur atomique et

d'un degré une valeur qui soit supérieure à ce degré. Il en résulte que la valeur de l'atome « marquer l'axe vertical du tableau », localisé sur le degré qui évalue « bleu vif » dans le monde-tableau, ne peut surpasser ce (faible) degré. En particulier, il est exclu qu'un étant donne à cette localisation la valeur maximale. Autant dire qu'il n'existe aucun étant du tableau qui puisse appartenir « absolument » à l'atome localisé. Ce qui fait de cette localisation un atome : puisqu'un atome exige seulement qu'un étant *au plus* lui appartienne absolument, toute composante qu'aucun étant ne peut « absolument » occuper est un atome. On fera ici jouer à plein la remarque faite dans la sous-section 5 ci-dessus (sur les atomes réels) : dans l'ordre de l'apparaître, une composante qui n'est occupée absolument par aucun apparaissant est atomique. Il en résulte qu'en général la localisation d'un atome sur un degré transcendantal est en effet un atome.

La seule exception est évidemment la localisation sur le degré maximal. Pour illustrer ce cas, on prendra une variante retournée de l'exemple précédent. Soit la composante du monde-tableau prescrite par « imposer la couleur rouge sur une surface importante ». Elle est atomique, puisque seule la robe sur l'escalier appartient absolument à cette composante. Si maintenant on localise cet atome sur le degré maximal, on obtient, pour un étant déterminé, la conjonction entre le degré assigné à cet étant par « imposer la couleur rouge » et le degré maximal. Or, la conjonction d'un degré quelconque et du maximum est le degré concerné. Donc, on a formellement la valeur maximale pour l'unique étant qui valide absolument « imposer la couleur rouge par une surface importante », soit la robe sur l'escalier. Ce qui prouve que la conjonction considérée est bien un atome.

Donc, toute localisation d'un atome sur un degré transcendantal est un atome. Mais, d'après le postulat du matérialisme, tout atome est réel. Un atome donné est prescrit par un élément (au sens ontologique) d'un multiple A du monde. Soit a cet élément. Si cet atome est localisé par un degré, on a un nouvel atome, lequel, derechef, doit être prescrit par un élément b du multiple considéré. On dira que b est une localisation de a. Ainsi, par la médiation du transcendantal, nous définissons une relation immanente au multiple. C'est bien l'esquisse d'une rétroaction de l'apparaître sur l'être. De ce que A apparaît dans un monde où le transcendantal est fixé, résulte que des éléments de A sont des localisations d'autres éléments du même

multiple. Nous pouvons par exemple dire : localisée sur le degré d'intensité assigné à la robe rouge de l'escalier, la colonne avant droite du temple est transcendantalement liée à tout élément du tableau qui possède ce degré. Ce qui est bien une relation immanente aux étants « picturaux » assignables sur la surface de la toile.

Redisons plus explicitement cette définition : *Soit un objet pré-senté dans un monde. Soit un élément a du multiple A qui est l'être sous-jacent à l'objet. Et soit p un degré transcendantal. On dit qu'un élément b de A est la « localisation de a sur p » si b prescrit l'atome réel résultant de la localisation sur le degré p de l'atome prescrit par l'élément a.*

8. Logique atomique, 2 : compatibilité et ordre

Il est très important de souligner une fois encore, au point où nous en sommes, que la localisation est une relation entre éléments de A, et donc une relation qui structure directement l'être du multiple. Bien entendu, cette relation dépend de la logique du monde où le multiple apparaît. Mais, dans la rétroaction de cette logique, c'est bien d'une saisie organisatrice (ou relationnelle) de l'être-en-tant-qu'être qu'il s'agit. Dans le dernier de nos exemples, la logique picturale fait retour sur la neutralité de ce qui est là, en sorte qu'il y a sens à parler d'une relation entre la robe rouge et la colonne du temple, ou, dans le monde-manifestation, d'une relation entre tel ou tel individu et tel ou tel autre.

À partir de cette relation primitive entre deux éléments d'un étant-multiple tel qu'il apparaît dans un monde, nous allons tenter de déployer une *forme relationnelle de l'être-là* apte à faire consister le multiple dans l'espace de son apparaître, en sorte que finalement il y ait solidarité entre le compte pour un ontologique de telle ou telle région de la multiplicité et la synthèse logique de cette même région.

Il faut bien comprendre la nature du problème, qui est, en substance, celui que Kant a désigné du nom barbare d'« unité originairement synthétique de l'aperception » et qu'il a été en définitive dans l'impossibilité de résoudre, faute d'avoir pensé la rationalité (mathématique) de l'ontologie elle-même. Il s'agit de montrer que, si grand soit l'écart entre la présentation pure de l'être dans la mathématique des multiplicités d'une part et la logique de l'identité qui prescrit la consistance d'un monde d'autre part, il existe entre les deux un double système de liaison.

— Au point de l'Un, sous le concept d'atome d'apparaître, et en assumant le postulat du matérialisme, on voit que la plus petite composante de l'être-là est prescrite par un élément réel du multiple qui apparaît. C'est un point de capiton analytique entre l'être comme tel et l'être-là, ou apparaître d'un étant quelconque.

— Globalement, et par rétroaction de la logique transcendantale sur la composition multiple de ce qui apparaît, il existe des relations immanentes à un étant quelconque inscrit dans un monde. Ces relations autorisent finalement de concevoir (sous certaines conditions) ce qu'est l'unité synthétique d'un multiple qui apparaît, unité corrélée à l'analyse existentielle du multiple considéré. Cette unité est simultanément dépendante de la composition-multiple de l'étant, donc de son être, et du transcendantal, donc des lois de l'apparaître. Elle est exactement ce que Kant cherchait vainement : une synthèse ontico-transcendantale.

Cette synthèse est en définitive réalisable sous la forme d'une relation, elle-même globale, entre la structure du transcendantal et la structure rétroactivement assignable au multiple pour autant qu'il apparaît dans tel ou tel monde. Nous nommerons plus loin, pour des raisons théoriques profondes, cette relation globale le *foncteur transcendantal*.

Le but de ce qui suit est de préciser les étapes de la construction du foncteur transcendantal comme opérateur de consistance régionale onto-logique. Il est certain que ce qui ici fait loi est la présentation formelle. Nous tentons seulement d'y introduire le lecteur. Partons d'une considération très simple. Nous cherchons les connexions entre la logique et l'ontologie, entre le transcendantal et les multiplicités. Quel est le lien primordial entre un élément x d'un multiple qui apparaît dans un monde et un degré p particulier du transcendantal de ce monde ? Réponse : c'est l'existence. En effet, à tout élément x d'un objet correspond le degré transcendantal p qui évalue son existence. On peut donc considérer qu'une existence est une puissance de localisation, puisqu'elle est un degré transcendantal. Si, par exemple, nous identifions l'existence de la colonne avant droite du temple dans le monde-tableau, nous pouvons dire qu'elle a pouvoir de localiser la diagonale esquissée par l'ombre penchée au-dessus de la fontaine. La colonne est ici pensée, bien entendu, comme composante atomique de l'objet-temple, et l'arbre comme point réel de l'atome prescrit par «dessiner une diagonale du coin

gauche en bas vers le centre en haut». L'existence de la colonne étant un degré transcendantal (en fait très proche du maximum), on a l'atome nouveau obtenu par localisation sur cette existence de l'atome réel prescrit par l'arbre. L'inclinaison, mélancolique et naturelle, de l'arbre est en quelque sorte redressée par sa conjonction mesurable avec la puissante existence, antique et verticale, de la colonne. Ou encore : le temps végétal précaire est mesuré par le temps éternel de l'art.

Étant donné deux éléments réels de l'apparaître-monde, on peut localiser l'un sur l'existence de l'autre. On obtient ainsi un atome, forcément réel, en vertu du postulat du matérialisme. Mais on peut renverser la construction. Par exemple, on peut considérer la localisation de la colonne du temple sur l'existence de l'arbre penché, ce qui nous donne un autre atome. Cette fois, c'est le temps de l'art antique, le temps solennel de la ruine, qui est mesuré à la force d'existence, naturelle et transitoire, du vieil arbre que ses racines ne parviennent plus à tenir droit. L'idée relationnelle est alors la suivante : si ces deux localisations symétriques sont égales, on dira que les éléments réels sont transcendantalement compatibles. Autrement dit : *Étant donné un objet qui apparaît dans un monde, on dira que deux éléments (réels) de cet objet sont « compatibles » si la localisation de l'un sur l'existence de l'autre est égale à la localisation de l'autre sur l'existence de l'un.*

Dans le monde-manifestation, choisissons l'atome qu'est un anarchiste typique. Supposons que nous le localisons sur l'existence d'un postier qui marche tout seul sur le trottoir. Cela veut dire que nous exprimons ce qu'il y a de commun entre la valeur fonctionnelle d'un élément quelconque «saisi» par l'anarchiste — cette infirmière qui a tenu à venir avec son voile blanc, quel est son degré d'identité à l'anarchiste ? — et l'existence du postier, somme toute plutôt évasive, puisqu'il ne se présente pas comme composante d'un sous-groupe consistant. La résultante de cette évaluation est-elle égale à son symétrique ? Le symétrique est la valeur fonctionnelle de l'infirmière saisie par le postier solitaire — jusqu'à quel point partage-t-elle sa solitude ? — dans sa conjonction à la solide existence de l'anarchiste typique. L'inégalité est probable et on conclura alors que l'anarchiste typique et le postier perdu sont, dans le monde concerné, incompatibles. Ce qui exprime finalement une sorte de disjonction existentielle interne à la co-apparition dans le monde. Inversement,

La compatibilité signifie, non seulement que deux étants co-apparaissent dans le même monde, mais en outre qu'ils y ont une sorte d'apparement existentiel, puisque, si chacun opère atomiquement dans sa conjonction à l'existence de l'autre, le résultat des deux opérations est exactement le même atome.

Nous voici donc en possession d'un opérateur de similitude qui agit rétroactivement sur la composition élémentaire d'une multiplicité, pour autant qu'elle apparaît dans un monde. Nous pouvons désormais donner sens à des expressions comme « la colonne avant droite du temple, saisie dans son être, est assez peu compatible avec l'habit bleu de la femme retroussée », ou, nous transportant place de la République, « le postier solitaire qui déambule sur le trottoir est compatible avec l'infirmière voilée ».

Pour disposer d'un opérateur de synthèse, ou d'une fonction d'unité, nous devons rapprocher plus encore les relations internes aux étants des structures du transcendantal. Quel est en effet le paradigme transcendantal de la synthèse ? C'est l'enveloppe, qui mesure la consistance d'une région de l'apparaître, qu'elle soit finie ou infinie. Mais pour construire le concept synthétique de l'enveloppe, nous avons besoin du concept analytique de l'ordre. Or, il se trouve que nous sommes en état de définir directement, sur les éléments « atomisés » de tel ou tel multiple-dans-un-monde, une relation d'ordre.

Le principe de cette définition est simple. Nous considérons d'abord deux éléments compatibles. Ainsi, le postier solitaire et l'infirmière sous le voile, ou les deux colonnes avant droite et avant gauche du temple rond. Si — et seulement si — l'existence de l'un de ces éléments est inférieure ou égale à celle de l'autre (inégalité décidée selon l'ordre transcendantal, puisque toute existence est un degré), alors on dira que l'être-là du premier est inférieur ou égal à l'être-là du second. Un peu plus formellement : *Un élément d'un objet du monde possède un type d'être-là inférieur à celui d'un autre étant si les deux sont compatibles, et si le degré d'existence du premier est inférieur au degré d'existence du second.*

Si nous supposons que l'intensité d'existence politique du postier solitaire sur le trottoir est inférieure à celle — déjà peu élevée — de l'infirmière, laquelle promène au moins son égarement sur la chaussée, comme ces deux éléments du monde-manifestation sont compatibles, on dira que l'être-là du postier est inférieur à celui de l'infirmière — qu'il s'agisse réellement d'une relation d'ordre est

intuitivement clair. On notera que si, bien évidemment, cette ordination élémentaire des objets du monde implique une inégalité d'existence — l'existence est en effet le lien immédiat entre l'intensité d'apparition d'un étant-là dans un monde et la hiérarchie des degrés transcendantsaux —, elle ne s'y réduit pas, puisqu'il faut en outre que les éléments ainsi ordonnés soient compatibles. Et la compatibilité est une relation localisante, ou topologique.

Dans l'exposition formelle, nous montrerons du reste qu'il est possible de définir directement la relation d'ordre entre éléments d'un objet à partir de la fonction d'apparaître et de l'existence, sans avoir à passer explicitement par la compatibilité. Il y a donc une essence purement transcendantale de l'ordre élémentaire sur les objets. Il y en a aussi une essence topologique, car on peut définir cet ordre à partir de la localisation, comme nous l'indiquons dans l'exposition formelle et le démontrons dans l'appendice. Finalement, cet ordre est un concept « total ». Il prépare la synthèse réelle.

9. Logique atomique, 3 : synthèse réelle

Pour obtenir la synthèse réelle d'un objet — ou d'une région objective —, il nous suffit d'appliquer à l'ordre objectif la démarche qui nous a permis de définir l'enveloppe de degrés transcendantsaux. Considérons une région objective, par exemple l'ensemble constitué par les colonnes presque dissimulées, ou invisibles, du temple circulaire. Supposons, ce qui est loin d'être évident, que toutes les colonnes du temple soient compatibles. Il résulte de la définition de l'ordre objectif qu'elles sont ontologiquement ordonnées par leur degré d'existence picturale. On demande alors si existe, pour l'ordre objectif, un plus petit des majorants de l'ensemble initialement considéré. Dans cet exemple, la réponse est assez claire : la colonne du fond, largement visible derrière la statue centrale, entre les deux colonnes situées en avant et qui fixent la verticalité axiale, si pâle et bleutée qu'elle soit, n'en a pas moins, au regard de la dizaine d'autres colonnes « cachées », une évidence picturale incontestable. Son degré d'existence étant immédiatement supérieur à celui des autres, elle en assure certainement la synthèse réelle. On peut vraiment dire que cette colonne soutient toute la part invisible ou peu visible du temple. On voit donc que l'enveloppe d'une zone objective pour la relation d'ordre supporte l'unité de l'être-là, ou de l'objet, au-delà des inégalités de son apparaître.

Nous construisons donc ici, sous des conditions précises — notamment de compatibilité —, une unité d'être de l'objet, ou au moins de certaines zones objectives. C'est le point clef de la rétroaction de l'apparaître sur l'être, qu'on puisse ainsi ré-unifier la composition multiple de l'étant. Ce qui était compté pour un dans l'être et qui disséminait cet Un dans les nuances de l'apparaître, il peut lui arriver d'être re-compté unitairement, pour autant que sa consistance relationnelle est avérée.

SECTION 2

Kant

«La pensée précède tout arrangement possible des représentations.»

KANT est sans aucun doute le créateur, en philosophie de la notion d'objet. En gros, il appelle «objet» ce qui représente, dans l'expérience, une unité de la représentation. On voit bien alors que le mot «objet» désigne la résultante locale de la confrontation entre la réceptivité («quelque chose» m'est donné dans l'intuition) et la spontanéité constituante (je structure ce donné au moyen des opérateurs subjectifs à valeur universelle, qui, tous ensemble, font le transcendantal). Dans ma propre conception, il n'y a ni réception, ni constitution, puisque le transcendantal est, ni plus ni moins que le multiple pur, une détermination intrinsèque de l'être, que je nomme l'apparaître, ou être-là. On pourrait donc penser que la comparaison avec Kant n'a pas lieu d'être, et que le mot «objet», entre lui et moi, ne recouvre qu'une homonymie. Pour Kant, l'objet est le résultat de l'opération synthétique de la conscience :

«L'unité transcendantale de l'aperception est celle par laquelle tout le divers donné dans une intuition est réuni dans le concept de l'objet.»

Pour moi, l'objet est l'apparaître d'un étant-multiple dans un monde déterminé, et son concept (indexation transcendantale, atomes réels...) n'implique aucun sujet. Cependant, la question est beaucoup plus compliquée. Pourquoi ? Parce que la notion d'objet cristallise les ambiguïtés de l'entreprise de Kant. En un mot, elle est le point d'indécidabilité entre l'empirique et le transcendantal, entre la réceptivité et la spontanéité, entre l'objectif et le subjectif. Or, dans ma propre entreprise, et sous condition du postulat du matérialisme, le mot «objet» désigne aussi un point de jonction, ou de réversibilité,

entre l'ontologique (appartenance à un multiple) et la logique (indexation transcendante) entre l'invariance du multiple et la variation de son exposition mondaine. Qui plus est, dans les deux cas, cette réversibilité — ou ce contact entre deux modes d'existence du « il y a » — se fait sous le signe de l'Un. L'énoncé sans doute le plus important de Kant dans l'« Analytique transcendantale », celui que, du reste, il appelle le « principe suprême de tous les jugements synthétiques », est le suivant :

« Tout objet est soumis aux conditions de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible. »

Mais mon propre postulat du matérialisme indique aussi bien que tout objet, quant à la possibilité de son apparition dans un monde, est soumis à la condition synthétique d'une réalité des atomes. Bien entendu, le mot « expérience » fait ici partage. Il importe cependant de comprendre que, par expérience possible, Kant désigne le corrélat général de l'objectivité et le rapporte à une synthèse — à une fonction d'Un, dirais-je dans ma langue — qui est antérieure à toute intuition effective :

« Sans ce rapport originaire à l'expérience possible, dans laquelle se présentent tous les objets de la connaissance, le rapport de ces concepts à un objet quelconque ne pourrait plus être compris. »

En somme, l'indécidabilité empirico-transcendantale de la notion d'objet est ici exprimée par sa division en « objet en général », lequel est en réalité la forme pure de l'objet, unité synthétique normale de l'expérience possible, et « objet quelconque » réellement donné — comme phénomène — dans une intuition. C'est pourquoi Kant demande « s'il n'y a pas aussi antérieurement des concepts *a priori*, comme conditions sous lesquelles seulement quelque chose est non pas intuitionné, mais bien pensé comme objet en général ». Mon propre but est aussi, non de faire voir ce qui est connu dans un monde, mais comment penser l'apparaître, ou comment penser la mondanité d'un monde quelconque ; on voit la parenté avec l'idée kantienne de l'expérience possible. On pourrait dire que l'expérience possible, lieu de la pensée d'un objet « en général », est la même chose que le monde possible, lieu où l'unité atomique est ce qui rend lisible l'objet en général.

Le rapprochement est encore plus significatif si l'on se rapporte à la première édition de la *Critique de la raison pure*. Car, dans cette

édition, l'ambivalence onto-logique de l'objet prend la forme particulièrement frappante de l'opposition entre un objet transcendantal et un objet empirique. Kant commence par redire — ce qui correspond assez exactement à la valeur synthétique pour nous du foncteur transcendantal — que « nous connaissons l'objet quand nous avons opéré une unité synthétique dans le divers de l'intuition ». Mais, après avoir annoncé que « nous pouvons maintenant déterminer d'une manière plus exacte nos concepts d'un objet en général », Kant — le passage est aussi célèbre qu'obscur — oppose l'indistinction formelle de l'objet « non empirique » = X à la détermination de l'objet intuitionné :

« Le concept pur de cet objet transcendantal (qui en réalité dans toutes nos connaissances est toujours de même sorte = X) est ce qui peut procurer à tous nos concepts empiriques en général un rapport à un objet, c'est-à-dire à la réalité objective. Or, ce concept ne peut contenir aucune intuition déterminée, et par conséquent il ne concernera rien d'autre que cette unité qui doit se rencontrer dans un divers de la connaissance, en tant que ce divers est un rapport avec un objet. »

Il est très frappant de voir que la nécessité de l'objet transcendantal, comme condition logique des objets empiriques, n'est rien d'autre que la pure capacité d'unité (il ne « concerne rien d'autre que cette unité »). Tout de même que dans mon parcours la pensée de l'objet « en général », comme indexation transcendante d'un étant-multiple, désigne la consistance locale de l'apparaître, dans sa connexion possible avec le multiple pur. Dans les deux cas, il s'agit de ce que Kant nomme — à propos justement de « l'objet en général » — « une simple forme logique sans contenu », et que je désigne comme le point où se montre la réciprocité entre l'apparaître et la logique.

Nous avons les corrélations que voici :

KANT	BADIOU
Expérience possible	Monde possible
Unité de la conscience de soi	Unité structurelle du transcendantal d'un monde
Objet transcendantal = X	Forme générale (ou logique) de l'objectivité de l'apparaître
Unité synthétique	Postulat de l'un réel (des atomes)
Objet empirique	Unité d'apparaître dans un monde effectif

En partant de ce tableau, on peut construire une définition de l'objet commune à Kant et à moi : l'objet est ce qui est compté pour un dans l'apparaître. Et, à ce titre, il est équivoquement distribué entre le transcendantal (la forme logique de sa consistance) et la «réalité», cette réalité étant, pour Kant, l'empirique (la phénoménalité reçue dans l'intuition), et, pour moi, l'être-multiple (l'en-soi reçu dans la pensée). C'est que l'épreuve de l'Un, dans l'apparaître, est aussi bien celle de ce que c'est qu'un étant-là. Dès lors, il faut que ce qui est compté pour un provienne, et de l'être, et des structures du transcendantal comme formes du «là». Ou encore, dans le lexique de Kant, que se croisent dans l'objet la réceptivité et la spontanéité, et, dans le mien, l'ontologique et le logique.

Comme l'analogie porte sur le point d'indécidabilité entre le transcendantal et son autre (l'empirique pour Kant, l'être-en-tant-qu'être pour moi), on ne s'étonnera pas qu'elle puisse s'étendre à des notions relevant de l'un ou de l'autre des domaines. C'est le cas des notions de degré d'apparaître, d'existence, et enfin de pensée (distinguée ici de la connaissance).

1. Degré transcendantal

J'ai posé que l'essence même du transcendantal d'un monde est de fixer le degré, ou l'intensité, des différences (ou des identités) de ce qui vient à apparaître dans ce monde. Admettons un instant qu'on puisse lire le mot kantien «intuition» comme désignant, non une faculté «subjective», mais l'espace de l'apparaître comme tel, où ce par quoi l'apparaître de l'être est apparaître. Alors, il y a une très exacte correspondance entre le motif d'un degré transcendantal et ce que Kant appelle les «axiomes de l'intuition» et les «anticipations de la perception». Le principe des axiomes de l'intuition se dit :

«Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.»

Celui des anticipations de la perception :

«Dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré.»

Ma conception fusionne en réalité, sous les espèces d'une algèbre générale de l'ordre, la «grandeur extensive» et la «grandeur intensive». Les ressources de l'algèbre et de la topologie modernes — évidemment inconnues de Kant — autorisent l'enveloppement des deux

notions dans celle, unique, de «degré transcendantal», pour autant qu'on lui accorde, outre la forme générale de l'ordre, le minimum, la conjonction et l'enveloppe. Reste que Kant a parfaitement vu qu'il est de l'essence du phénomène de se donner comme nuance, ou variation. L'objet lui-même, s'il était conçu hors de cette variation possible (ce que j'appelle l'indexation transcendantale d'un multiple pur), serait, pour lui, soustrait à toute unité dans l'apparaître et se disposerait dans un chaos élémentaire. Car la conscience de l'unité synthétique du divers homogène dans l'intuition en général, en tant que par là la représentation d'un objet devient d'abord possible, est le concept d'une grandeur (d'un quantum). Et, de même, il a vu que l'apparaître, quoiqu'il soit pour lui regrettamment indexé à la sensation, n'en est pas moins d'abord assigné à une corrélation intensive, qui le situe entre une évaluation minimale et une évaluation positive :

«Mais toute sensation est susceptible de diminution, si bien qu'elle peut décroître et ainsi disparaître peu à peu. Il y a donc un enchaînement continu de nombreuses sensations intermédiaires possibles, entre lesquelles la différence est toujours plus petite que la différence entre la sensation donnée et le zéro, ou l'entière négation. [...]

Or, j'appelle cette grandeur, qui n'est appréhendée que comme unité, et dans laquelle la pluralité ne peut être représentée que par l'approche de la négation = 0, une grandeur intensive. Toute réalité dans le phénomène a donc une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré.»

Ces textes indiquent bien que, pour Kant, le concept d'objet est subordonné à une appréhension du transcendantal comme régissant des variations ordonnées. C'est pourquoi, du reste, l'entendement pur, récapitulateur, en termes de capacité subjective, des opérations transcendantales, sera appelé par lui la faculté des règles, tout de même que pour moi le transcendantal est la régulation formelle des identités, à partir d'un certain nombre d'opérations comme la conjonction ou l'enveloppe.

On ne dira pas que Kant propose une conception réellement novatrice de ce que c'est qu'un degré, qu'il soit extensif ou intensif. Car, en dépit du peu d'empressement des commentateurs à souligner ce point, Kant supporte dans l'élaboration de ses concepts une nette insuffisance, soit d'usage, soit de pur et simple accès, quant à la maîtrise des mathématiques de son temps. En particulier, sa conception de l'infini, et, partant, des évaluations quantitatives, reste arriérée. Il

est bien en deçà, à cet égard, non seulement de Descartes ou de Leibniz, qui sont de grands mathématiciens, mais même de Malebranche ou de Hegel. Ce dernier connaît et discute en détail, dans la *Logique*, des traités de Lagrange ou des conceptions d'Euler, alors qu'on ne voit pas que Kant engage sa pensée bien au-delà des notions d'arithmétique, de géométrie ou d'analyse les plus élémentaires, voire les plus approximatives. Il est à cet égard un peu comme Spinoza : très respectueux du paradigme mathématique, mais assez éloigné d'en pouvoir traiter philosophiquement les auteurs contemporains. Il ne paraît pas que le transcendantal kantien, très étayé sur la vieille logique d'Aristote, fasse place, dans l'intime de la construction catégorielle, à des nouveautés aussi saisissantes, au temps même de Kant, que la géométrie projective, l'algèbre des nombres complexes, la re-création de l'arithmétique par Gauss, la stabilisation de l'analyse par d'Alembert, ou les inventions multiformes d'Euler. Il y a, pour tout dire, une sorte de niaiserie mathématique de Kant, qui est probablement l'envers de sa religiosité provinciale.

Donnons deux exemples très connus. Dans l'introduction de la *Critique*, la « démonstration » de ce que « les jugements mathématiques sont tous synthétiques » s'appuie lourdement sur la remarque concernant $7 + 5 = 12$, à savoir que c'est sans aucun doute un jugement synthétique, de ce que « le concept de douze n'est aucunement pensé du fait que je pense simplement cette réunion de sept et de cinq, et j'aurai beau prolonger l'analyse de mon concept d'une telle somme possible, je n'y trouverai cependant pas le nombre douze ». Après quoi Kant utilise assez piteusement l'intuition des doigts de la main pour passer de sept à douze. Il dira d'ailleurs beaucoup plus loin, à propos du concept de grandeur, que la mathématique « cherche sa consistance et son sens dans le nombre, et celui-ci dans les doigts, les grains de la tablette à calculer, ou dans les traits et les points placés sous les yeux ». Ce qui est enfermer « l'intuition » des structures mathématiques dans un empirisme naïf que, de toute évidence, elles ont eu pour propos, depuis les Grecs, de renverser.

En vérité, la remarque décisive de Kant sur la « synthèse » dans $7 + 5 = 12$ est totalement creuse. Et il ne faut certes pas attendre l'axiomatisation par Peano de l'arithmétique élémentaire pour se convaincre de sa vacuité. Presque un siècle plus tôt, à des cartésiens prenant le jugement « deux et deux sont quatre » comme exemple d'une connaissance claire et distincte par intuition (donc synthé-

tique), Leibniz objectait le caractère purement analytique de cette égalité et en proposait une démonstration « par des définitions dont la possibilité est reconnue », démonstration en substance identique à celle des logiciens modernes. Ce n'est pas du reste le seul « détail » sur lequel Kant, croyant abattre le « dogmatisme » de la métaphysique de Leibniz, est en deçà des anticipations formelles contenues dans ce prétendu dogmatisme.

Un autre exemple. La « preuve » proposée par Kant du principe des axiomes de l'intuition suppose qu'une grandeur extensive est celle « dans laquelle la représentation des parties rend possible la représentation du tout ». À ce compte, les nombres entiers ne constituent nullement un champ extensif ! Car la définition de leur tout est fort simple (le premier ordinal limite), tandis que ce que c'est exactement qu'une partie (un sous-ensemble quelconque des nombres entiers), et combien il y en a, est un problème aujourd'hui encore indécidable (théorèmes de Gödel et de Cohen). Descartes, en posant que l'idée de l'infini est plus claire que celle du fini, Leibniz, en posant le principe de continuité, ou Hegel, en posant que l'essence active du fini est l'infini et non pas l'inverse, sont tous trois plus proches du réel mathématique que ne l'est Kant. On voit donc que la technique conceptuelle de Kant reste encore, sur le problème de *cé* que c'est qu'une grandeur, assez grossière. Cependant, si l'on s'en tient à la question de la constitution transcendantale de l'objet, on peut dire que la conception kantienne, qui fait de l'apparaître le lieu des intensités variables et normées, est bien ajustée.

2. Existence

J'ai posé que l'existence n'est rien d'autre que le degré d'identité à soi-même d'un étant-multiple, tel qu'il est fixé par une indexation transcendantale. Il en résulte qu'au regard de l'étant-multiple pensé dans son être, l'existence est contingente, puisqu'elle dépend — en tant qu'intensité mesurable — du monde dans lequel il y a apparition de l'étant dont on dit qu'il existe. Cette contingence de l'existence est cruciale pour Kant, puisqu'elle intervient comme détermination de l'opération transcendantale elle-même. Cette opération est en effet définie comme « l'application des concepts purs de l'entendement à l'expérience possible », ce qui, dans mon lexique, se dirait, hors, évidemment, de toute « application » : constitution logique de l'apparaître pur, indexation d'un multiple pur sur un transcendantal mondain. Mais

Kant va aussitôt, comme pour l'objet, distinguer dans cette opération sa face proprement transcendantale, ou *a priori*, et sa face réceptive, ou empirique.

« Elle [la synthèse, ou l'opération] se rapporte en partie simplement à l'intuition, en partie à l'existence d'un phénomène en général. »

Or, les conditions *a priori* de l'intuition sont purement transcendantales, et à ce titre elles sont nécessaires. Je m'exprimerais ainsi : les lois du transcendantal (ordre, minimum, conjonction, enveloppe) et les axiomes de l'indexation transcendantale (symétrie et inégalité triangulaire pour la conjonction) sont en effet nécessaires pour que l'être advienne comme être-là. Sont en revanche purement contingentes les conditions « de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ». Ce que je dirais ainsi, conformément au tableau donné ci-dessus, des correspondances conceptuelles : que ce soient tels étants-multiples qui apparaissent dans tel monde est contingent au regard des lois transcendantales de l'apparaître. Mais qu'un étant-multiple apparaisse effectivement dans un monde dépend du degré de son identité à soi-même dans ce monde. Et semblablement, pour Kant, l'existence est tout simplement la continuité dans l'apparaître de ce qui s'y laisse compter pour un sous le nom de « substance » ; c'est tout le contenu de ce qu'il appelle la première « analogie de l'expérience », et qui se dit :

« Dans tout changement des phénomènes, la substance persiste. »

Car cette « persistance » n'est rien d'autre que le fait d'être là, dans le champ de l'expérience. Comme il l'écrit explicitement :

« Cette permanence n'est pas autre chose que la manière dont nous nous représentons l'existence des choses (dans le phénomène). »

On laissera de côté le motif idéaliste de la représentation et l'on conviendra avec Kant que l'existence n'est rien d'autre que le degré d'identité (de permanence) d'un étant « dans le phénomène » (selon l'être-là-dans-un-monde).

3. Pensée

Pour mener à bien une enquête transcendantale (celle de Platon sur l'Idée de l'autre, celle de Descartes sur l'existence, celle de Kant sur la possibilité du jugement synthétique, celle de Husserl sur la perception...), il est toujours requis de distinguer l'élément dans

lequel on procède à l'enquête de celui qui est l'enjeu de l'enquête. Il y a donc, au principe de la démarche, une séparation, qui isole une sorte de pensée pure, dont on a retiré tout ce qui, pourtant, va faire l'objet de l'enquête annoncée. Ainsi, Platon doit se séparer de Parménide et identifier la pensée autrement que par sa pure coextension à l'être. Descartes, par le doute hyperbolique, Husserl par l'*epochè* transcendantale, séparent la réflexion immanente de toute position d'objet. Kant, tout de même, distingue la pensée (élément dans lequel procède la philosophie transcendantale) de la connaissance (qui détermine des objets particuliers). Pour ce qui me concerne, je distingue la méta-ontologie spéculative de l'ontologie mathématique, et l'ontologie mathématique de la logique de l'apparaître. Mais, plus essentiellement, je distingue aussi la pensée (figure subjective des vérités) et le savoir (organisation prédicative des effets de vérité). Cette distinction est constante dans l'enquête transcendantale en cours, puisqu'il s'agit de désigner et d'activer, dans des savoirs disparates (phénoménologie vulgaire ou mathématique enseignée), la dimension de pensée qui autorise la mise à jour de leur axiomatique formelle.

On accordera donc entièrement à Kant, non seulement la distinction entre pensée et connaissance, mais aussi une sorte d'antécédence de la pensée transcendantale sur la singularité contingente de l'être-là. Il faut qu'il y ait des concepts *a priori* « comme conditions sous lesquelles seulement quelque chose est non pas intuitionné, mais bien pensé comme objet en général ». Il doit exister une identification formelle de l'objet, tel qu'il est constitué dans son être-là mondain, ou tel qu'il apparaît. Et cette identification est pensée, comme le dit remarquablement Kant, en vis-à-vis des opérateurs transcendantsaux comme tels. Soit, pour moi, de l'algèbre transcendantale. Soit, pour Kant, des catégories pures :

« Au moyen d'une pensée d'une catégorie pure, où l'on fait abstraction de toute condition de l'intuition sensible, en tant qu'elle est la seule possible pour nous, on ne détermine donc aucun objet, mais on exprime, suivant divers modes, la pensée d'un objet en général. »

Cependant, de l'intérieur de sa validité générale, pour Kant comme pour moi, l'usage exact du mot « pensée » introduit ici une divergence essentielle. Pour Kant, en effet, la pensée par concepts purs n'a aucune espèce de rapport à un réel déterminé. En fait, la pensée est ici identique à une forme (vide). Les catégories transcendantales « ne sont que des formes de la pensée, qui contiennent simplement le

pouvoir logique d'unir *a priori* dans une conscience le divers qui est donné dans l'intuition». J'accorderai à Kant que le pouvoir de pensée des catégories transcendantales est de nature logique, puisque la consistance de l'apparaître est la logique de l'être, en tant qu'être-là. Mais je ne lui accorderai absolument pas que par «logique» il faille seulement entendre l'indéterminé, ou la forme vide du possible. Dans la première édition, Kant écrivait ceci, qui est un peu plus clair :

«Un usage pur de la catégorie est sans doute possible, c'est-à-dire sans contradiction, mais il n'a aucune validité objective, puisqu'elle ne se rapporte à aucune intuition, qui recevrait par là l'unité d'un objet car la catégorie est une simple fonction de pensée, par laquelle aucun objet ne m'est donné, mais par laquelle seulement est pensé ce qui peut être donné dans l'intuition.»

L'expression «fonction de pensée» est intéressante. Contrairement à Kant, je pose en effet qu'une telle fonction est un objet pour la pensée, au sens où ce n'est pas par des facultés différentes (par exemple l'entendement et la sensibilité) que nous sont donnés les fonctions et les valeurs ou arguments des fonctions, mais par l'unique capacité générique de la pensée. Dire que les opérateurs transcendants ne se rapportent, pris tels quels, qu'à la forme vide de l'objet en général, ou à l'indistinction des objets possibles, c'est oublier que la détermination de l'objet se fait dans la pensée, tant par l'élucidation de son être-multiple (mathématique pure) que par la logique de son être-là (logique transcendantale, subsumant la logique formelle). En sorte que l'apparaître, qui est le lieu de l'objet, est — pour la pensée — dans le même rapport réel à son organisation transcendantale, que l'être pur l'est à son organisation mathématique.

Kant a raison de remarquer :

«[...] si je retranche toute l'intuition, il reste encore la forme de la pensée, c'est-à-dire la manière de déterminer un objet pour le divers d'une intuition possible.»

Et c'est ce qui rend rationnelle à ses yeux, quoique purement régulatrice et limitative, l'idée d'un être nouménal des objets, et non pas seulement phénoménal. Car la forme de la pensée s'étend en effet au-delà des limites de la sensibilité. Ce qu'il ne voit pas, c'est que précisément la pensée n'est rien d'autre que l'aptitude à penser synthétiquement le nouménal et le phénoménal ; ou encore — ce sera de fait l'ambition hégélienne — à déterminer l'être comme être-là.

Peut-être, en définitive, au-delà même de son attachement obscurantiste au moralisme pieux, lequel suppose, dans le réel, le trou de l'ignorance, Kant est-il victime de son attachement académique irraisonné, et là encore pré-leibnizien, voire pré-cartésien, à la logique formelle héritée d'Aristote. Car la thématique de la «forme vide» suppose la distinction originaire entre les jugements analytiques, dépourvus de contenu (seuls visés, si l'on s'en tient à l'héritage scolastique, par la logique), et les synthétiques (qui appellent finalement une constitution transcendantale de l'expérience). J'ai en revanche montré, dans la section 4 du livre II, que la logique formelle (ou analytique) est une simple dérivation de la logique transcendantale (ou synthétique). En sorte qu'il n'y a jamais à distinguer, dans l'activité créatrice d'une pensée, entre sa forme et son contenu. Kant se donne beaucoup de mal pour éviter ce qu'il croit chimérique : l'existence en nous d'une «intuition intellectuelle» qui nous donnerait accès à l'en-soi des objets, ou à leur dimension nouménale. Mais en montrant que l'intuition d'un objet suppose que soit pensé le concept transcendantal d'un objet «en général», il passe tout près de la vérité, laquelle tient dans l'exact renversement de sa prudence : le concept d'objet désigne précisément le point où phénomène et noumène sont indistinguables, le point de réciprocité entre le logique et l'onto-logique.

Tout objet est l'être-là de l'être d'un étant.

SECTION 3

La logique atomique

L'EXPOSITION formelle des concepts tels que « fonction d'apparaître » (ou « indexation transcendantale »), « phénomène », « atome d'apparaître », etc., a le mérite de clarifier la cohérence des lois logiques de l'être-là. On a le sentiment de progresser selon une ligne qui impose à une logique générale (celle du rapport entre les multiplicités et un ordre transcendantal) des restrictions matérialistes pertinentes (comme celle qui impose que tout atome soit réel). Puis on « remonte » de l'apparaître à l'être, en étudiant comment la composition atomique d'un objet affecte l'être-multiple sous-jacent à cet objet. Cette démarche culmine lorsqu'on démontre que toute partie (réelle, ontologique) d'un multiple A possède, sous certaines conditions, une enveloppe unique. Ce qui veut dire, au rebours des conclusions de Kant, que l'apparaître autorise des synthèses réelles. Que tout multiple soit tenu d'apparaître dans la singularité d'un monde ne rend nullement impossible une science de l'être-là.

1. Fonction d'apparaître

Soit A un ensemble (donc une multiplicité pure, une forme pure de l'être comme tel). Nous supposons que ce multiple A apparaît dans un monde \mathbf{m} , dont le transcendantal est T. Nous appellerons « fonction d'apparaître » une indexation de A sur le transcendantal T ainsi définie : c'est une fonction $\mathbf{Id}(x, y)$, à lire « degré d'identité de x et de y », qui à toute paire $\{x, y\}$ d'éléments de A fait correspondre un élément p de T.

Nous avons vu que l'idée intuitive est que la mesure dans laquelle les éléments x et y de A, tels qu'ils apparaissent dans le monde \mathbf{m} , sont identiques, est fixée par l'élément p du transcendantal qui est assigné à la paire $\{x, y\}$ par la fonction \mathbf{Id} . Que T ait une structure d'ordre est ce qui autorise, et cette mesure d'identité (phénoménale),

et la comparaison de ces mesures. On peut alors dire que x apparaît plus ou moins identique, ou semblable, à y .

Par exemple, si $\text{Id}(x, y) = M$ (M étant, comme on l'a vu en II,3,10, le maximum de T), on dira que x et y sont «aussi identiques qu'ils peuvent l'être». De l'intérieur du monde dont T est le transcendantal, cela revient à dire que x et y sont absolument identiques. Si en revanche $\text{Id}(x, y) = \mu$ (le minimum), on peut dire que, relativement à T , et donc au monde où x et y apparaissent, ces deux éléments sont absolument non identiques, ou absolument différents. Si enfin $\text{Id}(x, y) = p$, avec p «intermédiaire», soit $\mu < p < M$, on dira que x et y sont « p -identiques», ou que la mesure de leur identité est p .

Pour que Id soutienne l'idée d'identité de façon cohérente, on lui impose deux axiomes, fort semblables à ceux qui règlent la relation d'équivalence. En substance : le degré d'identité de x et de y est le même que celui de y et de x (axiome de symétrie) ; et la conjonction du degré d'identité de x et de y avec le degré d'identité de y et de z reste inférieure ou égale au degré d'identité de x et de z . Il s'agit d'une espèce de transitivité : si x est identique à y dans la mesure p , et y identique à z dans la mesure q , x est au moins autant identique à z que ce qu'indique le degré qui «conjoint» p et q , soit $p \cap q$. La formule s'apparente aussi, avec des inversions, à l'inégalité triangulaire, caractéristique des espaces métriques : la somme de deux côtés d'un triangle est supérieure au troisième côté.

Formellement, on écrira :

$$\text{Ax. Id.1 : } \text{Id}(x, y) = \text{Id}(y, x)$$

$$\text{Ax. Id.2 : } \text{Id}(x, y) \cap \text{Id}(y, z) \leq \text{Id}(x, z)$$

Remarquons que nous laissons de côté la réflexivité, qui est cependant le premier axiome de la relation d'équivalence. C'est précisément que nous ne voulons pas d'une conception rigide de l'identité, puisque si celle-ci convient à la détermination de l'être-multiple comme tel, elle ne convient pas à son apparition, ou à sa localisation, qui exige qu'on puisse disposer de degrés dans l'identité et la différence.

L'axiome d'identité rigide (ou réflexive) s'écrirait : $\text{Id}(x, x) = M$. Il indiquerait que c'est absolument (selon le maximum de T) qu'un élément x est identique à lui-même. C'est certainement vrai si on veut parler de l'identité «en soi» du multiple pur qu'est x . Mais ce qui nous importe est l'apparaître de x dans le monde \mathbf{m} , et donc le degré selon lequel l'élément x apparaît dans cette situation. Nous

mesurerons précisément ce degré d'apparition de x dans \mathbf{m} par la valeur dans le transcendantal de la fonction $\text{Id}(x, x)$. Cela nous conduira au concept d'existence.

2. Le phénomène

Étant donné un élément fixe de A , mettons $a \in A$, on appelle «phénomène de a relativement à A » (dans le monde \mathbf{m} considéré) l'ensemble des valeurs de la fonction d'apparaître $\text{Id}(a, x)$ pour tous les x qui co-apparaissent avec a dans l'ensemble A . Autrement dit, pour $x_1 \in A$, $x_2 \in A$, ..., $x_\alpha \in A$, ..., on a les valeurs transcendantales d'identité de a à x_1 , x_2 , ..., x_α , ..., définies par $\text{Id}(a, x_1)$, $\text{Id}(a, x_2)$, ..., $\text{Id}(a, x_\alpha)$, ... L'ensemble formé par a et par tous ces degrés transcendantsaux constitue le phénomène de a (relativement à A). Nous noterons :

$$\Phi(a/A) = \{a, [\text{Id}(a, x_1), \text{Id}(a, x_2), \dots, \text{Id}(a, x_\alpha), \dots]/x_\alpha \in A\}$$

Il faut remarquer que nous ne considérons pas directement la présentation de a dans le monde, mais celle de a dans un multiple A présenté dans le monde. C'est toute la discussion conceptuelle autour de la considération identitaire, par exemple, d'un jeune anarchiste dans le groupe des anarchistes, sous leur drapeau noir, et de cette même considération quant à son appartenance phénoménale au monde «manifestation place de la République». Comme nous l'avons vu, ce qui nous intéresse est le phénomène de ce jeune anarchiste pour autant qu'il se différencie de ceux qui co-apparaissent avec lui sous le même drapeau noir. Puisque d'abord il n'apparaît que comme «jeune anarchiste», sa véritable identité phénoménale est ce qui le distingue des autres anarchistes. On posera donc que le référentiel identitaire est A (l'ensemble des anarchistes), et que le phénomène d'un jeune anarchiste singulier, soit a , est le total des degrés d'identité aux autres éléments de A , donc aux autres anarchistes.

Bien entendu, on peut considérer des ensembles plus vastes, ou plus restreints. Mais la précaution formelle est de toujours inscrire l'apparition dans un monde sous le signe d'un multiple référentiel, dont on est assuré qu'il est élément (au sens ontologique) du monde considéré. Au fond, le référentiel A n'est qu'une garantie d'être-dans-le-monde pour l'apparaître de ses éléments. C'est pourquoi nous avons ci-dessus une définition formelle du phénomène qui passe par le référentiel $A \in \mathbf{m}$.

On notera que le phénomène de a est finalement le couple formé par a lui-même d'un côté, et, de l'autre, par un ensemble de degrés transcendants. C'est ce qui fait du phénomène une notion ontologico-transcendantale, puisque a « lui-même » n'est autre que a au sens de l'être-multiple (a comme élément de A), cependant qu'une collection de degrés transcendants dépend évidemment du transcendantal T , donc du monde considéré et de ce qui y organise la logique de l'apparaître.

3. L'existence

Nous appellerons *degré d'existence de x* dans l'ensemble A , et donc dans le monde \mathbf{m} , la valeur que prend dans le transcendantal de ce monde la fonction $\mathbf{Id}(x, x)$. Ainsi, pour un multiple quelconque, l'existence est-elle le degré selon lequel il est identique à lui-même *en tant qu'il apparaît dans le monde*. Nous avons insisté, dans l'exposition conceptuelle, sur le fait que l'existence est relative à un monde et qu'elle est dans son concept une mesure, ou un degré.

Nous résumons ici les données conceptuelles.

L'idée intuitive est qu'un étant-multiple x a d'autant plus d'existence phénoménale dans le monde qu'il y affirme plus vigoureusement son identité. En sorte que le rapport réflexif de la fonction d'apparaître, soit $\mathbf{Id}(x, x)$, est une bonne évaluation de la puissance d'apparition d'un étant. C'est ainsi que si $\mathbf{Id}(x, x) = M$ (le maximum), nous soutiendrons que x existe absolument (relativement à A , et donc à \mathbf{m} et au transcendantal T). Tandis que si, pour tout A (qui appartient au monde), $\mathbf{Id}(x, x) = \mu$ (le minimum), nous pourrions dire que x n'existe pas du tout (dans ce monde) ou que x n'existe pour \mathbf{m} . Pour symboliser cette interprétation, nous écrirons $\mathbf{E}x$ à la place de $\mathbf{Id}(x, x)$ et nous lirons cette expression « existence de x », en nous souvenant toutefois de deux choses :

— $\mathbf{E}x$ n'est nullement un terme absolu, puisqu'il dépend, non seulement du transcendantal T , mais de la fonction d'apparaître qui indexe sur le transcendantal le multiple A dont x est élément.

— $\mathbf{E}x$ est un degré transcendantal, donc un élément de T .

Une propriété immédiate de la fonction d'apparaître est la suivante : le degré d'identité entre deux éléments x et y est inférieur ou égal au degré d'existence de x et au degré d'existence de y . Autrement dit : on ne peut pas être « plus identique » à un autre qu'on ne

l'est à soi-même. Ou : la force d'une relation ne peut l'emporter sur le degré d'existence des termes reliés. Nous appellerons cette propriété P.1. Nous l'avons justifiée dans l'ordre du concept. Mais nous pouvons ici la déduire, comme un théorème de l'existence. C'est en effet une conséquence immédiate des axiomes de la fonction d'apparaître. Il s'agit d'un petit calcul élémentaire, qui illustre parfaitement l'usage de ces axiomes :

Démonstration de P.1 :

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(y, x) \leq \mathbf{Id}(x, x) \quad \text{axiome Id.2}$$

$$\mathbf{Id}(y, x) = \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{axiome Id.1}$$

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{E}x \quad \text{conséquence, et déf. de } \mathbf{E}x$$

$$\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{E}x \quad p \cap p = p$$

Pour les mêmes raisons, $\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{E}y$. Il s'ensuit :

$$\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{E}x \cap \mathbf{E}y \quad \text{déf. de } \cap$$

Une conséquence importante de ce théorème d'existence est que si un élément x n'existe dans un monde \mathbf{m} , soit si $\mathbf{E}x = \mu$ (x est, du point de vue de l'apparaître, absolument non identique à soi), alors l'identité de x à quelque apparaissant du même monde que ce soit, mettons y , ne peut également qu'être nulle. Car $\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{E}x$ devient dans ce cas $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$. C'est dire que ce qui n'existe dans un monde n'y est identique à rien (ou plutôt, ne fait apparaître aucune identité à un autre).

4. Composante phénoménale et atome d'apparaître

Soit un ensemble A qui apparaît dans un monde \mathbf{m} dont le transcendantal est T . Une « composante phénoménale » de A est une fonction qui à tout élément x de A associe un degré transcendantal p . Autrement dit, si π est la fonction en question de A vers T , on a pour tout x de A un degré p tel que $\pi(x) = p$.

L'idée intuitive sous-jacente est que $\pi(x) = p$ mesure le degré selon lequel l'élément x appartient à la composante de A dont π est l'opérateur caractéristique. Si par exemple, pour un $x \in A$ donné, on a $\pi(x) = M$ (le maximum), on pourra dire que x appartient « absolument » à la composante construite par la fonction π . Si $\pi(x) = \mu$ (le minimum), on dira que x n'appartient nullement à la composante.

Si $\pi(x) = p$, on dira que x lui p -appartient : il est dans cette composante phénoménale de A « dans la mesure p ». Nous avons donné de ces différences d'appartenance à une composante des exemples significatifs, au regard des ensembles « groupe des anars » dans le monde « manifestation », ou « colonnes du temple » dans le monde « tableau d'Hubert Robert ».

Nous allons maintenant définir des composantes minimales, pour un ensemble A qui supporte un phénomène. Une telle composante est, dans l'ordre de l'apparaître, le point de l'Un : ce en dessous de quoi il n'y a plus d'apparition possible.

On appelle composante d'objet atomique, ou tout simplement « atome », une composante d'objet qui, intuitivement, a au plus un élément au sens suivant : s'il y a un élément de A dont on peut dire qu'il appartient absolument à la composante, il n'y en a qu'un. Ce qui veut dire que tout autre élément appartenant absolument à la composante est identique, dans l'apparaître, au premier (la fonction d'apparaître vaut le maximum M quand elle évalue l'identité des deux éléments concernés).

Ainsi de deux anarchistes individuels tout à fait génériques, ou des deux colonnes du temple au premier plan : elles valident une composante atomique donnée par des fonctions du genre « être un anarchiste vraiment typique de l'ensemble des anarchistes », ou « être une colonne du temple nettement dessinée et plus orange que bleue ». Ce n'est pas que, ontologiquement, il n'y ait qu'un seul multiple à valider ces caractéristiques (ou à donner à la fonction la valeur M). C'est que, du point de vue de l'apparaître dans le monde concerné, s'il y en a plusieurs (deux colonnes, une centaine d'anarchistes), ils sont phénoménalement identiques. Il s'agit donc bien d'un atome d'apparaître.

Tout le point est de coder correctement la fonction qui identifie la composante, de manière à prescrire la simplicité atomique de sa composition. Nous noterons désormais $\alpha(x)$ toute fonction qui identifie une composante, puisque nous avons principalement en vue les composantes atomiques.

Tout d'abord, pour que la fonction $\alpha(x)$ supporte de façon cohérente l'idée générale de composante phénoménale, ou de sous-phénomène du phénomène de A , on lui impose l'axiome suivant :

$$\text{Ax. } \alpha.1 : \alpha(x) \cap \text{Id}(x, y) \leq \alpha(y)$$

Cet axiome indique que le degré d'appartenance de y à une composante d'objet quelle qu'elle soit, atomique ou non, ne peut être inférieur à son degré d'identité à x combiné au degré d'appartenance à la composante de cet x . Autrement dit : si x appartient « fortement » à la composante identifiée par la fonction $\alpha(x)$, et si y est « très identique » à x , il faut que y appartienne lui-même assez fortement à cette composante.

Prenons des cas particuliers significatifs. Si x appartient absolument à la composante phénoménale, cela veut dire que $\alpha(x) = M$. Supposons que le degré d'identité $\text{Id}(x, y)$ de y à x soit mesuré par p . L'axiome $\alpha.1$ dit alors : $M \cap p \leq \alpha(y)$. Ce qui veut dire, puisque $M \cap p = p$, que $p \leq \alpha(y)$. On vérifie bien que le degré d'appartenance de y à la composante, degré mesuré par $\alpha(y)$, doit en tout cas être au moins égal à son identité à x , mesurée par p .

Supposons maintenant que y n'appartienne pas du tout à la composante identifiée par la fonction α , comme c'est le cas pour un porteur de drapeau rouge avec faucille et marteau au regard de la composante « anarchistes durs » du groupe des anarchistes dans le monde-manifestation. On a alors $\alpha(y) = \mu$. L'axiome impose que, quel que soit x , on ait $\alpha(x) \cap \text{Id}(x, y) = \mu$. Si en particulier x appartient, lui, absolument à la composante des anarchistes durs, si donc on a $\alpha(x) = M$, il faut en conclure que $\text{Id}(x, y) = \mu$, car $M \cap \mu = \mu$. Ce qui signifie que l'identité dans l'apparaître du monde-manifestation entre un anarchiste dur et un porteur de drapeau à faucille est nulle, quelles que puissent être par ailleurs leurs similitudes ontologiques, voire leur pure et simple identité dans l'apparaître d'un autre monde (un monde par exemple où « être jeune » fonderait aussitôt une puissante identité dans l'apparaître, disons le monde proposé par un asile de vieillards).

Ce premier axiome vaut en fait pour toute composante phénoménale. Celui que nous allons maintenant écrire identifie les composantes atomiques :

$$\text{Ax. } \alpha.2 : \alpha(x) \cap \alpha(y) \leq \text{Id}(x, y)$$

Cet axiome indique clairement que le degré d'appartenance « conjointe » de x et de y à la composante identifiée par la fonction α dépend du degré d'identité de x et de y . C'est ce qui va « atomiser » toute composante qui obéit à l'axiome. Le but est de rendre impossible que deux éléments différents puissent l'un et l'autre appartenir

«absolument» à une composante atomique. Supposons que x et y soient absolument distincts. Leur degré d'identité dans le monde est nul, ce qui, en situation, s'écrit : $\mathbf{Id}(x, y) = \mu$. Il en résulte que, si x appartient absolument à la composante, autrement dit si $\alpha(x) = M$, alors y n'y appartient pas du tout, soit $\alpha(y) = \mu$. En effet, on doit avoir par l'axiome ci-dessus $\alpha(x) \cap \alpha(y) \leq \mu$. Ce qui, si $\alpha(x) = M$, impose que $\alpha(y) = \mu$. L'axiome prescrit que deux éléments absolument distincts ne peuvent appartenir l'un et l'autre «absolument» à la même composante atomique. En ce sens, un atome est bien une composante simple (ou marquée par l'Un).

5. Atome réel et postulat du matérialisme

Nous faisons alors une remarque fondamentale. Pour $a \in A$, ou pour une composante d'être de A (un élément du multiple A au sens ontologique), on peut définir une fonction $a(x)$ qui est un atome. Il suffit pour cela de poser qu'à tout $x \in A$, cette fonction associe la mesure transcendantale de l'identité de x et de a . Soit : $a(x) = \mathbf{Id}(a, x)$. Ainsi, associer à toute colonne du temple circulaire son degré d'identité à une colonne fixe, mettons c , est une fonction atomique, mettons $c(x)$, de l'ensemble «temple» vers le transcendantal du tableau d'Hubert Robert.

Pour établir que toute fonction $a(x)$ ainsi définie à partir d'un élément réel a de l'ensemble référentiel A détermine un atome d'apparaître, il suffit de vérifier les deux axiomes des atomes énoncés ci-dessus.

1) $a(x)$ vérifie l'axiome $\alpha.1$:

$$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) = \mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{déf. de } a(x)$$

$$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Id}(a, y) \quad \text{axiome Id.2}$$

$$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{Id}(a, y) \quad \text{conséquence}$$

$$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq a(y) \quad \text{déf. de } a(y)$$

2) $a(x)$ vérifie l'axiome $\alpha.2$:

$$a(x) \cap a(y) = \mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(a, y) \quad \text{déf. de } a(x) \text{ et de } a(y)$$

$$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{Id}(a, y) = \mathbf{Id}(x, a) \cap \mathbf{Id}(a, y) \quad \text{axiome Id.1}$$

$$\mathbf{Id}(x, a) \cap \mathbf{Id}(a, y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{axiome Id.2}$$

$$a(x) \cap a(y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{déf. de } a(x) \text{ et de } a(y)$$

Dans un tel cas, la composante phénoménale atomique $a(x)$ est entièrement déterminée, dans l'apparaître — à partir de la fonction d'apparaître \mathbf{Id} — par une composante d'être, l'élément $a \in A$. Le réel élémentaire (au sens ontologique) prescrit l'atomicité dans l'apparaître (au sens de la logique du monde).

Si un atome quelconque, défini par une fonction $\alpha(x)$, est identique à un unique atome de type $a(x)$, autrement dit, s'il existe un unique $a \in A$ tel que, pour tout $x \in A$, on ait $\alpha(x) = a(x) = \mathbf{Id}(a, x)$, on dit que l'atome $\alpha(x)$ est réel.

Un atome réel est une composante phénoménale, donc une sorte de sous-apparaissant de l'apparaissant référentiel qui, d'une part, est une composante atomique (elle est simple, ou indécomposable), et, qui, d'autre part, est strictement déterminée par un élément sous-jacent $a \in A$, qui en est la substructure ontologique. Au point d'un atome réel, l'être et l'apparaître se conjoignent sous le signe de l'Un.

Il ne reste plus qu'à formuler notre «postulat du matérialisme», qui autorise une définition de l'objet. Ce postulat, comme nous le savons, se dit : tout atome est réel. Il s'oppose directement au présupposé bergsonien, ou deleuzien, d'un primat du virtuel. Il stipule en effet que c'est toujours dans la composition ontologique *actuelle* d'un apparaissant que s'enracine la virtualité de son apparaître dans tel ou tel monde.

6. Définition de l'objet

Sous condition du postulat du matérialisme, nous sommes en état de donner une définition technique précise de ce que c'est qu'un objet dans un monde.

Par «objet», nous entendons le couple d'un multiple A et d'une indexation transcendantale \mathbf{Id} , couple noté (A, \mathbf{Id}) , sous la condition que tout atome dont A est le support soit réel, autrement dit, que toute composante atomique de l'apparaître de A soit équivalente à un atome réel $\mathbf{Id}(a, x)$ prescrit par un élément a de A .

Il faut ici prendre garde à ce que la connexion onto-logique n'efface pas la différence des deux registres. Que tout atome d'apparaître soit réel veut certes dire qu'il est prescrit par un élément a de A , et donc par la composition ontologique de A . Il ne s'ensuit pas que deux

éléments a et b ontologiquement différents prescrivent des atomes différents. « Atome » est un concept de l'objectivité, donc de l'apparaître, et les lois de la différence n'y sont pas celles de la différence ontologique. Nous avons par exemple dit que la composante atomique « avoir tous les traits d'un anarchiste typique » était prescrite, dans le monde-manifestation, par un individu du groupe des anarchistes. Mais deux individus de ce groupe peuvent parfaitement prescrire le même atome, dès lors qu'ils sont autant l'un que l'autre des anarchistes typiques, ou génériques, et sont donc, en ce qui concerne l'apparaître politique des groupes dans la manifestation, parfaitement identiques.

Le formalisme permet d'établir dans quel cas deux éléments différents prescrivent le même atome. En substance, les fonctions partitives atomiques $a(x)$ et $b(x)$ (ce qui veut dire $\text{Id}(a, x)$ et $\text{Id}(b, x)$) sont les mêmes si les éléments a et b ont le même degré d'existence, et si le degré de leur identité est précisément le degré de leur existence. C'est un résultat profond. Il indique que nos deux anarchistes sont l'un et l'autre typiques, si leur intensité d'existence est la même (si en effet l'un d'entre eux était moins présent dans le monde, il incarnerait à un moindre degré les attributs de l'anarchiste exemplaire) et si cette intensité d'existence norme leur identité (ils sont exactement aussi identiques qu'ils existent, ou : étant typiques, ils sont aussi identiques à eux-mêmes dans cette typicité qu'ils sont identiques à tout autre individu également typique).

Voici la démonstration de ce point, qui récapitule certaines propriétés de l'indexation transcendantale. Nous nommons cette proposition P.2.

— Proposition directe (on suppose que les atomes sont identiques, et on montre qu'ils ont la propriété d'égalité de leur existence à leur degré d'identité) :

$\text{Id}(a, x) = \text{Id}(b, x)$	les atomes réels sont égaux
$\text{Id}(a, a) = \text{Id}(b, a)$	conséquence (si $x = a$)
$\text{Id}(a, b) = \text{Id}(b, b)$	conséquence (si $x = b$)
$\text{Id}(a, b) = \text{Id}(b, a)$	axiome Id.1
$\text{Id}(a, a) = \text{Id}(b, b) = \text{Id}(a, b)$	conséquence
$Ea = Eb = \text{Id}(a, b)$	déf. de E

— Proposition réciproque (on suppose $Ea = Eb = \text{Id}(a, b)$, et on montre que les atomes sont égaux) :

$\text{Id}(a, x) \cap \text{Id}(a, b) \leq \text{Id}(b, x)$	axiome Id.2
$\text{Id}(a, x) \cap Ea \leq \text{Id}(b, x)$	hypothèse ($\text{Id}(a, b) = Ea$)
$\text{Id}(a, x) \leq Ea$	par P.1
$\text{Id}(a, x) \cap Ea = \text{Id}(a, x)$	par P.0
$\text{Id}(a, x) \leq \text{Id}(b, x)$	(I) conséquence

Le même calcul exactement peut être fait en permutant a et b (on part cette fois de $\text{Id}(b, x) \cap \text{Id}(b, a) \leq \text{Id}(a, x)$). Le résultat de cette permutation est :

$$\text{Id}(b, x) \leq \text{Id}(a, x) \quad (\text{II})$$

La confrontation de (I) et de (II) donne, par antisymétrie : $\text{Id}(a, x) = \text{Id}(b, x)$, soit, par la définition des atomes réels, $a(x) = b(x)$, ou $a = b$.

7. Logique atomique, 1 : localisations

Nous avons jusqu'à présent utilisé surtout des métaphores qualitatives : un degré transcendantal mesure l'intensité selon laquelle tel étant apparaît dans un monde. Nous allons peu à peu nous engager dans une détermination plus fondamentale, celle qui est contenue dans l'expression « être-là » et qui est de nature topologique. Car un monde étant, en substance, le lieu de l'apparaître, un degré transcendantal est l'index d'une localisation dans le lieu, d'un « là » singulier tel qu'il est prescrit par la logique générale du lieu.

En nous laissant guider par cette compréhension localisante des degrés transcendantsaux, nous pouvons revenir sur la définition des atomes, et finalement sur celle des objets.

Considérons une composante phénoménale $\pi(x)$. Nous avons vu qu'elle est, globalement, une fonction d'un multiple A sur le transcendantal du monde. Comment passer du global au local ? Nous pouvons essayer de localiser cette composante, ou partie d'objet, dans le transcendantal, en considérant $\pi(x) \cap p$, soit « ce que vaut $\pi(x)$ dans p », ou « ce qu'il y a de commun à $\pi(x)$ et au point p ». Cela peut aussi s'interpréter comme : qu'est-ce qui apparaît de commun

entre le degré selon lequel x appartient à la composante considérée et le degré p ? On localise ainsi sur p une intensité d'apparition dans une région objective du monde. Ceci nous permet en quelque sorte d'analyser les composantes d'objet selon une décomposition locale du spectre des intensités. Nous aurons tout aussi bien le problème inverse (problème de «recollement») : étant donné une analyse locale des composantes d'un objet, pouvons-nous reconstituer l'objet tout entier?

Bien entendu, les composantes les plus fondamentales d'un objet étant les atomes d'apparaître, ce qui nous importe est l'analyse locale des atomes. Et comme, en vertu du postulat du matérialisme, tout atome d'un objet est réel, nous devons étudier la localisation d'un atome réel.

La définition de base pour ce mouvement analytico-synthétique est la suivante : *On appelle « localisation d'un atome (réel) sur p », et on note $a \int p$, la fonction de A (auquel appartient a) sur le transcendantal T définie, pour tout x de A , par $a(x) \cap p$. On rappelle une fois de plus au passage que $a(x)$ n'est autre que $\mathbf{Id}(a, x)$, et qu'il nous arrivera de plus en plus souvent, quand toute ambiguïté est écartée, de le noter simplement a .*

La remarque fondamentale pour la conduite de tout le mouvement de pensée est alors donnée dans la proposition très simple qui établit que toute localisation d'un atome est un atome.

Nous devons donc démontrer que si $a(x)$ est un atome de A , et si l'on note $(a \int p)(x)$ la fonction $a(x) \cap p$, alors cette fonction est un atome, ce qui se dira, conformément à nos conventions d'écriture : $a \int p$ est un atome.

Il suffit pour cela de vérifier que la fonction $(a \int p)(x)$ vérifie les deux axiomes des composantes atomiques, axiomes fixés dans la sous-section 4 ci-dessus.

— Axiome $\alpha.1$. Il faut montrer que :

$$(a \int p)(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq (a \int p)(y)$$

$$a(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq a(y) \quad \text{ax. } \alpha.1 : a \text{ est un atome}$$

$$a(x) \cap p \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq a(y) \cap p \quad \text{conséquence}$$

$$(a \int p)(x) \cap \mathbf{Id}(x, y) \leq (a \int p)(y) \quad \text{déf. de } a \int p$$

— Axiome $\alpha.2$. Il faut montrer que :

$$(a \int p)(x) \cap (a \int p)(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

$$a(x) \cap a(y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{ax. } \alpha.2 : a \text{ est un atome}$$

$$[a(x) \cap p] \cap [a(y) \cap p] \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad q \cap p \leq q$$

$$(a \int p)(x) \cap (a \int p)(y) \leq \mathbf{Id}(x, y) \quad \text{déf. de } a \int p$$

On voit donc que l'analyse globale des objets, dont les atomes réels sont le fondement en même temps qu'ils assurent la connexion entre logique de l'apparaître et mathématique de l'être, peut ouvrir à une analyse locale sans perdre son fil conducteur. Localisé par un élément du transcendantal, un atome reste un atome.

Si $\alpha(x)$ est un atome (réel), il existe toujours $a \in A$ tel que $\mathbf{Id}(a, x) = \alpha(x)$. C'est bien pourquoi nous nous accordons le droit de noter tout atome de l'objet (A, \mathbf{Id}) par le nom, mettons a , de l'élément de A qui l'identifie. Nous venons de voir que, a étant en ce sens un atome, $a \int p$ est aussi un atome. Le postulat du matérialisme exige alors qu'existe $b \in A$ tel que $(a \int p)(x) = \mathbf{Id}(b, x)$. Donnant un être à ce qui n'était qu'une opération, on appellera b la localisation de a sur p et on écrira $b = a \int p$. Cette écriture est onto-topologique, elle «topologise» le multiple a à partir des localisations transcendantales. On ne perdra pas de vue que, techniquement, cette écriture signifie en fait : $\mathbf{Id}(b, x) = \mathbf{Id}(a, x) \cap p$.

Ainsi, $b = a \int p$ est une relation entre éléments de A , qui peut se lire «l'élément b est la localisation transcendantale de l'élément a , relativement au degré p ». Nous sommes donc bien dans la voie qui consiste à rétrograder de la constitution transcendantale de l'apparaître vers la constitution ontologique de ce qui apparaît. Ou encore, nous passons de l'objet, mode d'apparaître d'un étant multiple dans un monde, à une sorte de structuration du multiple comme tel.

Les sections qui suivent explorent systématiquement cette voie, en définissant une forme générale de relation «de proximité» entre éléments d'un objet, puis une relation d'ordre entre ces éléments.

8. Logique atomique, 2 : compatibilité

Nous définissons entre éléments d'un objet (A, \mathbf{Id}) la relation dite de compatibilité. *On dira que deux éléments de A , mettons a et b ,*

sont « compatibles » (relativement à un monde m , au transcendantal T de ce monde, et à l'indexation transcendantale \mathbf{Id} de A sur T), si la localisation de a sur le degré d'existence de b est égale à la localisation de b sur le degré d'existence de a . Formellement, en notant \ddagger la relation de compatibilité :

$$a \ddagger b \leftrightarrow [a \int \mathbf{E}b = b \int \mathbf{E}a]$$

Cette relation exprime, dans l'apparaître, un apparentement existentiel des éléments a et b , ressaisis dans la dimension atomique qu'ils prescrivent. C'est comme « noms d'atomes » que a et b sont ici mentionnés. Il faut toujours pouvoir revenir mentalement à ceci, que a , par exemple, est identifié à la composante atomique $\mathbf{Id}(a, x)$, et qu'une écriture comme $a \int \mathbf{E}b$ désigne en réalité la composante (atomique) d'objet qu'est la fonction $a(x) \cap \mathbf{E}b$, où $\mathbf{E}b$ est un degré transcendantal, celui qui mesure l'intensité d'existence de b . La compatibilité exprime finalement que a et b sont transcendantalement « de même sorte », pour autant qu'on les localise, chacun, sur l'existence de l'autre. C'est ainsi que, dans le monde-manifestation, le groupe des anarchistes, localisé sur le degré d'existence du groupe des Kurdes, est égal au groupe des Kurdes localisé sur le degré d'existence des anarchistes. En effet, ce qui apparaît de la part commune d'existence des deux groupes, ou la co-existence des deux groupes, est à peu près identique à leur degré d'identité. Ou, plus empiriquement : leur co-existence dans la manifestation est rendue manifeste par la forte identité formelle de leur présentation (désir de paraître menaçant, machisme superficiel, etc.). De sorte que, quand on exprime la différence entre un élément quelconque de la manifestation et le groupe des anarchistes d'une part, et d'autre part la différence de ce même élément avec le groupe des Kurdes, on obtient l'égalité en localisant ces différences, de façon croisée, sur l'intensité d'existence de l'autre groupe. C'est pourquoi nous dirons que les deux groupes, ou plutôt les composantes génériques atomiques de ces deux groupes (l'anarchiste et le Kurde typiques), sont compatibles dans l'apparaître.

Nous allons donner toute sa rigueur à cette remarque en montrant que de la définition de la compatibilité s'ensuit que le « commun » de l'existence de a et de l'existence de b (c'est-à-dire la conjonction de ces degrés existentiels) est en fait égal à leur degré d'identité. Ce qui se dira : les atomes a et b sont compatibles s'ils co-existent exacte-

ment dans la mesure où ils sont identiques. Telle est la proposition P.3.

Notons tout d'abord que la proposition P.1 nous dit que :

$$\mathbf{Id}(a, b) \leq \mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b$$

(c'est la proposition « on ne peut pas être identique à un autre plus qu'à soi »). Nous allons montrer que si a est compatible avec b , alors $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b \leq \mathbf{Id}(a, b)$ (ce qui veut dire : « deux éléments compatibles ne peuvent pas être plus identiques à eux-mêmes qu'ils ne le sont l'un à l'autre »). Il en résultera, par antisymétrie, que $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$.

Nous revenons au début à l'écriture fonctionnelle des atomes (soit $a(x)$ plutôt que a), afin de rendre la preuve plus claire.

$a(x) \int \mathbf{E}b = b(x) \int \mathbf{E}a$	hypothèse : $a \ddagger b$
$\mathbf{Id}(a, x) \int \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(b, x) \int \mathbf{E}a$	déf. de $a(x)$ et $b(x)$
$\mathbf{Id}(a, b) \int \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(b, b) \int \mathbf{E}a$	cas $x = b$
$\mathbf{Id}(a, b) \cap \mathbf{E}b = \mathbf{E}b \cap \mathbf{E}a$	déf. de \int et de \mathbf{E}
$\mathbf{Id}(a, b) \cap \mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b$	conséquence
$\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b \leq \mathbf{Id}(a, b)$	par P.0

Il est donc bien vrai que la compatibilité (égalité atomique par localisation croisée sur les existences) entraîne que le « commun » des degrés d'existence est égal au degré d'identité des termes concernés. Mais la relation est plus forte. On peut en effet démontrer la réciproque : que si le commun des existences est égal au degré d'identité, si la coexistence des deux termes se mesure exactement comme leur identité dans l'apparaître, alors ces deux termes sont compatibles (tout cela passant par les atomes d'apparaître prescrits par ces deux termes, selon le monde et le transcendantal de référence). Finalement — et c'est la proposition P.3 —, l'équation $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$ peut servir de définition pour $a \ddagger b$.

La démonstration de cette réciproque, un peu technique, est renvoyée à l'appendice de ce livre III, pour les amateurs, que nous espérons nombreux, d'autant que nous accompagnons les indispensables calculs de quelques considérations phénoménologiques supplémentaires.

Le grand intérêt de tout cela est de montrer que la compatibilité entre deux éléments, qui est, dans un multiple, une relation induite par son apparaître dans un monde, admet deux définitions équiva-

lentes. La première, de caractère topologique, passe par la localisation croisée de chacun des deux éléments sur le degré d'existence de l'autre, et le constat de l'égalité de ces deux localisations : il y a égalité de l'être-là des deux éléments, pour autant qu'ils sont pris chacun « selon » l'existence de l'autre. La deuxième, de caractère algébrique, dit que la mesure de la coexistence des deux éléments est strictement égale à leur degré d'identité. Dans les deux cas, la compatibilité engage les atomes prescrits par les éléments ainsi que leurs degrés d'existence. On peut donc conclure que la compatibilité est une sorte d'affinité dans l'apparaître, portée par les relations sous-jacentes entre la puissance d'Un des atomes et l'intensité d'existence, dans le monde considéré, des éléments réels qui prescrivent ces atomes.

9. Logique atomique, 3 : ordre

Nous allons, pour exposer les propriétés de l'ordre, nous écarter quelque peu de la présentation conceptuelle. Nous avons directement raccordé l'ordre dans l'être-là à la compatibilité, en le définissant comme inégalité des degrés d'existence entre deux éléments (saisis comme atomes) compatibles. Nous allons voir qu'une définition formelle très simple de l'ordre onto-logique est possible, qui n'implique plus directement ni la localisation, ni la compatibilité, mais se rapporte aux catégories fondamentales de l'apparaître — l'existence et l'identité —, de sorte qu'on peut parler d'une définition transcendantale. Nous allons en effet démontrer que la relation de a à b , qui inscrit que l'existence de a est égale à son degré d'identité à b , est une relation d'ordre. *On posera $a < b$ si a existe exactement autant qu'il est identique à b , soit si l'on a $Ea = Id(a, b)$.* La structuration du multiple se fait ici par une rétroaction immédiate de ce qui légifère sur l'apparaître.

La proposition qui dit que la relation en question est bien une relation d'ordre, et qu'elle est identique à la conjugaison de la compatibilité et de l'inégalité des existences, sera la proposition P.4.

Par la proposition P.1, nous savons que a ne saurait en tout cas exister moins qu'il n'est identique à b (nous avons toujours $Id(a, b) \leq Ea$). Il nous suffit donc de montrer que a ne saurait non plus exister plus qu'il n'est identique à b pour être certains (c'est le sens de l'antisymétrie) que son degré d'existence est égal à son degré d'identité à b .

Formellement, il s'agit donc d'établir :

1) Que la relation $Ea \leq Id(a, b)$ est équivalente à celle que nous avons proposée dans l'exposition conceptuelle, soit la combinaison de $a \ddagger b$ et de $Ea \leq Eb$.

2) Que la relation $Ea = Id(a, b)$ est bien une relation d'ordre (réflexive, transitive et antisymétrique) entre les éléments a et b .

Commençons par l'équivalence des relations.

— Proposition directe. On suppose que $Ea \leq Id(a, b)$, et on prouve la vérité de $a \ddagger b$ et de $Ea \leq Eb$.

$$Id(a, b) \leq Eb \quad \text{P.1}$$

$$Ea \leq Id(a, b) \quad \text{hypothèse}$$

$$Ea \leq Eb \quad \text{(I)} \quad \text{transitivité de } \leq$$

$$Ea \cap Eb \leq Id(a, b) \quad p \cap q \leq p$$

$$a \ddagger b \quad \text{(II)} \quad \text{par P.3}$$

— Proposition réciproque. On suppose que $a \ddagger b$ et $Ea \leq Eb$, et on démontre qu'alors $Ea \leq Id(a, b)$.

$$Ea \leq Eb \quad \text{hypothèse}$$

$$Ea \cap Eb = Ea \quad \text{par P.0}$$

$$Ea \cap Eb \leq Id(a, b) \quad \text{hypothèse } a \ddagger b$$

$$Ea \leq Id(a, b) \quad \text{conséquence}$$

Montrons maintenant que la relation entre éléments d'objet, a et b , de la forme $Ea = Id(a, b)$, est bien une relation d'ordre, que nous noterons désormais $<$.

— Réflexivité. Nous avons certainement $a < a$, de ce que $Ea = Id(a, a)$ n'est rien d'autre, par la définition de E , que $Ea = Ea$.

— Transitivité. Supposons que nous ayons $a < b$ et $b < c$. Nous montrons que $a < c$ de la façon suivante :

$$Ea = Id(a, b) \quad \text{(I)} \quad a < b$$

$$Eb = Id(b, c) \quad b < c$$

$Ea \cap Eb = Id(a, b) \cap Id(b, c)$	conséquence
$Id(a, b) \cap Id(b, c) \leq Id(a, c)$	ax. Id.2
$Ea \cap Eb \leq Id(a, c)$ (II)	conséquence
$Id(a, b) \leq Eb$	par P.1
$Ea \leq Eb$	conséquence par (I)
$Ea \cap Eb = Ea$	par P.0
$Ea \leq Id(a, c)$	conséquence par (II)
$a < c$	déf. de <

— Antisymétrie. Supposons que nous ayons $a < b$ et $b < a$. Il s'agit de montrer que $a = b$. Mais attention ! Il faut ici prendre garde à l'amphibologie onto-logique, à la double référence des lettres « a » et « b ». L'égalité $a = b$ dont il s'agit n'est pas l'identité ontologique des éléments a et b considérés dans leur pur être-multiple. C'est l'identité dans l'apparaître, ou identité purement logique, des atomes $a(x)$ et $b(x)$ prescrits par les éléments a et b.

Une condition fondamentale pour que deux atomes prescrits par deux éléments éventuellement distincts dans leur être soient néanmoins égaux dans l'apparaître (égaux comme composantes atomiques d'objet) n'est autre que la propositions P.2 : les atomes $a(x)$ et $b(x)$ sont égaux — ce qui veut dire que les fonctions $Id(a, x)$ et $Id(b, x)$ prennent les mêmes valeurs transcendantales pour tous les x — si et seulement si $Ea = Eb = Id(a, b)$. Or, si $a < b$, alors $Ea = Id(a, b)$ par définition, et si en outre $b < a$, il vient $Eb = Id(b, a)$. De sorte que les atomes sont bien les mêmes.

Il est ainsi établi que la relation $Ea = Id(a, b)$ est une relation d'ordre. Cette relation projette rétroactivement la constitution transcendantale d'un monde, laquelle est originairement un ordre, sur les éléments d'un multiple qui apparaît dans ce monde. On dira, par exemple, dans le monde-tableau d'Hubert Robert, que le vêtement bleu de la femme retroussée, contre la fontaine de gauche, est, pris dans son être, « inférieur en être-là » à la colonne avant droite (celle qui « réalise » l'atome de verticalité médiane) s'il est vrai que la valeur de l'existence picturale du bleu de l'habit est égale au degré d'identité entre cette venue du bleu dans le monde et la puissance verticale de la colonne. Cette égalité est probable, puisque l'exis-

tence de l'habit est de faible amplitude, mais que l'est aussi le degré d'identité entre le côté latéral et décoratif de cette tache bleue d'une part, la puissance constructive de la colonne du temple d'autre part. Dans l'apparaître organisé transcendantalement par l'ordination, consciente et inconsciente, des gestes du peintre, ce qui soutient de son être la valeur colorée « bleu vif » est de moindre importance que ce qui impose l'axe vertical et la symétrie. C'est du reste pourquoi le tableau est, jusque dans son être, plus architectural que symphonique.

10. Logique atomique, 4 : relation entre les relations

Comment sont connectées la relation de compatibilité (\ddagger), la relation d'ordre ($<$) et l'opération de localisation (\hat{f}) ? Une théorie des relations intra-objectives doit pouvoir être aussi une théorie de la relation entre relations. D'autant plus que nous pouvons considérer la localisation comme essentiellement topologique, la compatibilité, dans sa seconde définition (donnée par P.3), comme essentiellement algébrique, et la relation d'ordre, telle qu'ici introduite, comme purement transcendantale. De là que le lien entre ces relations explore et connecte des types de pensée différents.

S'agissant de la compatibilité, nous savons déjà qu'elle subsume l'ordre. Nous avons en effet démontré ci-dessus que si $a < b$, alors $a \ddagger b$. Cette subsumption va nous introduire à une connexion relationnelle tout à fait classique : la similitude de deux termes placés dans une identique dépendance au regard d'un troisième. Si en effet deux éléments d'objet endurent une même domination, ils sont apparentés quant à leur être-au-monde. Ainsi, dans le monde-manifestation, un postier quasiment fuyard et un ouvrier de l'usine Renault-Flins tout à fait isolé peuvent n'avoir que très peu de traits objectifs communs. Ils auront cependant en partage que leur faible existence manifeste est à peu près égale à leur faible identité, mettons, au tonitruant personnage qui conduit le cortège anarchiste. D'où, au regard de l'atomicité du prédicat « vociférer des slogans quelque peu lubriques », atomicité prescrite dans le réel par le personnage en question, une identique subordination du postier et de l'ouvrier, selon l'ordre ontologique. Dans la logique de l'apparaître, qui est ici la logique manifestante, les êtres-là du postier et de l'ouvrier sont compatibles, de ce que leurs existences sont l'une comme l'autre mesurables par leur très faible identité à tout manifestant ostentatoire.

Formellement, le trait commun induit par une commune infériorité onto-logique se trouve être la compatibilité. C'est une organisation harmonieuse des relations induites dans le multiple par son devenir-objet.

Nous démontrons que si a et b sont dominés l'un et l'autre par c , au sens où il est simultanément vrai que $a < c$ et $b < c$, alors a et b sont compatibles ($a \ddagger b$). Nous appellerons P.5 cette proposition.

$a < c$ et $b < c$	hypothèse
$\mathbf{E}a \leq \mathbf{I}d(a, c)$ et $\mathbf{E}b \leq \mathbf{I}d(b, c)$	déf. de $<$
$\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b \leq \mathbf{I}d(a, c) \cap \mathbf{I}d(c, b)$	conséquence et ax. Id.1
$\mathbf{I}d(a, c) \cap \mathbf{I}d(c, b) \leq \mathbf{I}d(a, b)$	ax. Id.2
$\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b \leq \mathbf{I}d(a, b)$	transitivité de \leq
$a \ddagger b$	par P.3

La proposition P.5 est fort importante. Elle montre en effet que si, dans un multiple qui apparaît, un des éléments (soit l'atome d'apparaître prescrit par cet élément) « domine » une partie, au sens où il est un majorant (par $<$) de tous les éléments qui appartiennent à cette partie, nous pouvons affirmer que tous ces éléments sont deux à deux compatibles (par \ddagger). Ce qui indique la force, et aussi la condition, d'une synthèse rétroactive de l'étant-multiple par la logique transcendantale du monde où il apparaît.

Que dire maintenant du lien entre l'ordre et la localisation ? Là encore, il existe une équivalence de définitions possibles. On peut en effet poser que a est inférieur à b si a (considéré comme atome) est égal à la localisation de b sur l'existence de a . Soit $a = b \int \mathbf{E}a$. Que cette définition soit équivalente aux deux autres déjà rencontrées, l'algébrique ($a \ddagger b$ et $\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b$) et la transcendantale ($\mathbf{E}a = \mathbf{I}d(a, b)$), est démontré dans l'appendice du livre III, dont nous recommandons une fois encore la lecture. Cette lecture permet en effet d'anticiper les développements ultimes de cette section, qui contiennent ce que nous nommerons le théorème fondamental de l'apparaître. Or, dans ce théorème, se nouent, sur le fond de l'intime identité entre l'être et l'être-là, les orientations de pensée topologique, algébrique et transcendantale.

11. Logique atomique, 5 : synthèse réelle

Nous avons clairement défini les structures relationnelles (localisation, compatibilité et ordre) qui affectent les étants-multiples dès lors qu'ils sont pensés dans la rétroaction de leur devenir-objet. Notre but est de montrer que, sous certaines conditions, des objets, ou des régions de l'objectivité, peuvent supporter une synthèse réelle au sens suivant : il existe une enveloppe de la relation d'ordre $<$, soit un plus petit des majorants de la région objective considérée pour cette relation. Cette enveloppe assigne évidemment à l'objet, ici pensé comme collection d'atomes, et donc — en vertu du postulat du matérialisme — pensé dans son être-multiple, une unité de type nouveau, qui est, pour faire court, une rétroaction de la logique de l'apparaître sur l'ontologie du multiple. Cette unité est réellement onto-logique.

La condition pour l'existence de la synthèse onto-logique se déduit aussitôt de la proposition P.5 ci-dessus. Soit B une partie d'un objet ($A, \mathbf{I}d$). Supposons que B puisse être unifié, et donc qu'il ait une enveloppe pour la relation $<$. Soit ε cette enveloppe. Puisque toute enveloppe est un majorant, nous savons que pour deux éléments, mettons b et b' , de B , nous avons $b < \varepsilon$ et $b' < \varepsilon$. P.5 impose alors la compatibilité de b et de b' . Autrement dit : ne peut avoir une enveloppe, et donc faire l'objet dans le monde d'une synthèse réelle, qu'un objet, ou une région objective, dont les éléments (au sens ontologique) sont deux à deux compatibles.

Nous allons maintenant démontrer que si une région objective d'un monde est telle que ses éléments sont deux à deux compatibles, alors elle admet une synthèse réelle. Nous aurons ainsi entièrement résolu le problème de l'Un onto-logique. Nous avons besoin, pour cette démonstration, d'une propriété supplémentaire de la compatibilité, propriété qui nous permette de passer de la structure relationnelle immanente de l'objet aux déterminations transcendantales du monde, et en particulier au statut de l'identité. Cette propriété est par elle-même d'un grand intérêt. Elle établit en effet une connexion entre la compatibilité de deux éléments b et b' d'un multiple B et la composition atomique d'un objet dont B est le multiple sous-jacent. C'est déjà une liaison onto-logique, ou une corrélation entre présentation pure du multiple et législation de l'apparaître. Elle se construit évidemment à partir du postulat du matérialisme. Cette remarquable

propriété se dit : si b et b' sont deux éléments compatibles de B , et que l'on note $b(x)$ et $b'(x)$ les atomes correspondant à b et à b' , pour deux éléments quelconques x et y de B on aura toujours $b(x) \cap b'(y) \leq \text{Id}(x, y)$. Nous l'appellerons P.6.

Pour éclairer la signification et l'importance de P.6, remarquons ceci : si $\text{Id}(x, y) = \mu$, donc si le degré d'identité de x et de y est minimal, ce qui, en situation, veut dire qu'il est nul, ou que x et y sont absolument différents, l'énoncé ci-dessus prescrit, pour que, en tout cas, b et b' puissent être compatibles : $b(x) \cap b'(y) = \mu$. En particulier, si x est «absolument» dans la composante atomique b , autrement dit si $b(x) = M$, alors y doit être absolument absent de la composante atomique b' , soit $b'(y) = \mu$. Faute de quoi on ne saurait avoir $b(x) \cap b'(y) = \mu$. C'est dire que les composantes atomiques b et b' , si elles sont compatibles, ne peuvent recevoir dans leur composition des éléments totalement non identiques. Si, par contre, $b(x) \cap b'(y) = M$, cela signifie que $b(x) = b'(y) = M$, et que donc x et y sont absolument éléments, respectivement, des composantes atomiques b et b' . La compatibilité de b et de b' impose alors $\text{Id}(x, y) = M$, soit l'absolue identité de x et de y . C'est dire que si b et b' sont compatibles, ils peuvent recevoir «absolument» dans leur composition des éléments x et y différents (ontologiquement), pourvu que ces éléments soient «absolument» identiques dans l'apparaître, ou en tant qu'êtres-là.

La démonstration de P.6, très instructive, est laissée pour l'appendice. En assumant ce résultat, nous sommes maintenant en état de démontrer le *théorème fondamental de la logique atomique* :

Étant donné une région objective B de l'ensemble support A d'un objet (A, Id) , si les éléments de B sont deux à deux compatibles, il existe une enveloppe ε de B pour la relation d'ordre ontologique $<$ définie sur l'objet.

Pour le repérer, notamment dans le scolie consacré au foncteur transcendantal, nous donnerons à ce théorème le nom bien trop modeste de «proposition P.7».

La démonstration du théorème dépend d'un lemme fondamental, que nous appellerons le lemme Ψ , et qui est en réalité la construction de l'enveloppe de B sous les espèces d'un atome. On part, comme

toujours, d'un objet (A, Id) , et l'on considère une partie (ontologique) de A , soit $B \subseteq A$. Nous avons alors le lemme Ψ :

Si les éléments de B sont deux à deux compatibles, la fonction de A dans le transcendantal T définie par l'équation

$$\pi(x) = \sum \{\text{Id}(b, x) / b \in B\}$$

est un atome.

Pensons bien ce que représente cette fonction. Étant donné un élément x de l'ensemble A , elle considère *tous* les degrés d'identité entre cet x et *tous* les éléments du sous-ensemble B . Autrement dit, elle «situe» l'élément x par rapport à la région objective B . Cette situation est synthétisée par l'enveloppe \sum , laquelle fixe au plus juste le maximum des degrés d'identité considérés. Finalement, $\pi(x)$ dit quelque chose comme : «la proximité identitaire la plus grande entre x et les éléments de B », ou «le degré d'identité le plus élevé par quoi x se rapproche de ce qui compose B ».

L'intérêt extrême de cette construction est qu'elle donne le moyen de comparer un élément isolé à un sous-ensemble, ou à une région objective, à partir de la mesure de la plus ou moins grande identité entre cet élément et les éléments du sous-ensemble considéré. Cependant, elle fixe une condition pour que cette comparaison aboutisse à une mesure bien déterminée : que les éléments de B soient deux à deux compatibles. Ce qui, vu la définition algébrique de la compatibilité (proposition P.3), revient à dire que le degré d'existence des éléments ne saurait excéder leur degré d'identité, quand ils sont pris deux à deux. On peut donc affirmer que B est un sous-ensemble existentiellement homogène, en ceci que les écarts d'existence n'y peuvent dépasser les différences. Nul n'y existe, qui ne voie cette existence normée par les réseaux d'identité aux autres éléments. Le lemme revient alors à dire que tout sous-ensemble existentiellement homogène autorise la construction d'un atome singulier, dont le théorème montrera ensuite qu'il est bien une enveloppe pour B , et donc la synthèse ponctuelle d'une région objective.

Voici la démonstration du lemme Ψ . Il s'agit de vérifier que la fonction $\pi(x)$ vérifie les deux axiomes $\alpha.1$ et $\alpha.2$ des composantes phénoménales atomiques.

— Sous la condition constante d'envisager tous les $b \in B$, on a :

$$\text{Id}(x, y) \cap \sum \{\text{Id}(b, x)\} = \sum \{\text{Id}(x, y) \cap \text{Id}(b, x)\} \quad \text{distrib.}$$

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(b, x) \leq \mathbf{Id}(b, y)$$

ax. **Id.1** et **Id.2**

$$\sum \{\mathbf{Id}(x, y) \cap \mathbf{Id}(b, x)\} \leq \sum \{\mathbf{Id}(b, y)\}$$

conséquence

$$\mathbf{Id}(x, y) \cap \pi(x) \leq \pi(y)$$

déf. de π

Ce dernier énoncé est l'axiome $\alpha.1$ (pour π).

Soit maintenant deux éléments quelconques de A , mettons x et y .
La définition de la fonction π nous donne :

$$\pi(x) \cap \pi(y) = \sum \{\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) / b \in B \text{ et } b' \in B\}$$

Mais puisque nous faisons l'hypothèse que les éléments de B sont deux à deux compatibles, b et b' , qui sont deux éléments quelconques (ou « génériques ») de B , sont compatibles. Nous pouvons donc appliquer le résultat contenu dans la proposition P.5 ci-dessus. À savoir :

$$\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

Il s'ensuit que $\mathbf{Id}(x, y)$ est supérieur à tous les éléments de type $\mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y)$ contenus dans l'accolade qui sert à l'écriture, ci-dessus, de $\pi(x) \cap \pi(y)$, éléments successivement obtenus quand b et b' parcourent l'ensemble B . $\mathbf{Id}(x, y)$ est donc un majorant de tous ces éléments. Mais l'enveloppe est par définition le plus petit de tous les majorants. Il s'ensuit que cette enveloppe doit être inférieure ou égale à $\mathbf{Id}(x, y)$. Or, l'enveloppe n'est autre que $\pi(x) \cap \pi(y)$. Nous obtenons donc finalement :

$$\pi(x) \cap \pi(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$$

Ce qui est exactement l'axiome $\alpha.2$ des composantes atomiques.

Il est ainsi prouvé que la fonction $\pi(x)$ est un atome. Il existe donc un élément réel qui prescrit cet atome. Appelons cet élément ε . Que ε prescrive π veut dire que, pour un x quelconque de A , son degré d'identité à ε est le même degré transcendantal que $\pi(x)$.

On va alors montrer que ε est enveloppe de B pour la relation d'ordre onto-logique \leq , et donc établir la proposition P.7. On procède en deux temps. On établit d'abord que ε est un majorant de B . Puis, sous condition d'un lemme qui porte sur l'existence de ε , et que nous nommerons en conséquence $e(\Psi)$, que ε est le plus petit des majorants.

— L'élément ε majore tous les $b \in B$:

$$\mathbf{Id}(\varepsilon, x) = \sum \{\mathbf{Id}(b, x) / b \in B\}$$

 ε prescrit l'atome π

Cette égalité signifie que, pour un $x \in A$ fixé, on a $\mathbf{Id}(b, x) \leq \mathbf{Id}(\varepsilon, x)$. Car $\mathbf{Id}(\varepsilon, x)$, enveloppe de tous les $\mathbf{Id}(b, x)$, les majore tous. En particulier, dans le cas où $x = b$, il vient :

$$\mathbf{Id}(b, b) \leq \mathbf{Id}(\varepsilon, b)$$

ci-dessus

$$\mathbf{E}b \leq \mathbf{Id}(\varepsilon, b)$$

de \mathbf{E}

$$b < \varepsilon$$

par P.4

Que « vaut » l'existence de ε ? La réponse à cette question — c'est le lemme $e(\Psi)$ — est très révélatrice : l'existence de ε est exactement l'enveloppe (au sens transcendantal) de l'ensemble de degrés constitué par les valeurs d'existence des éléments de B . Soit :

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum \{\mathbf{E}b / b \in B\}$$

La démonstration du lemme $e(\Psi)$ se fait ainsi, b étant un élément quelconque de B :

$$b < \varepsilon$$

 ε est majorant de B

$$\mathbf{E}b = \mathbf{Id}(\varepsilon, b)$$

(I)

déf. de $<$

$$\mathbf{Id}(\varepsilon, x) = \pi(x) = \sum \{\mathbf{Id}(b, x) / b \in B\}$$

déf. de ε

$$\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \sum \{\mathbf{Id}(b, \varepsilon) / b \in B\}$$

cas $x = \varepsilon$

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum \{\mathbf{Id}(\varepsilon, b) / b \in B\}$$

(II)

déf. de \mathbf{E} et ax. **Id.1**

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum \{\mathbf{E}b / b \in B\}$$

par (I) et (II)

Avec ce résultat, nous pouvons conclure en démontrant que ε est bien le plus petit des majorants de B . Voici comment :

Soit c un majorant de B . Pour tout $b \in B$, on a $b < c$. Il vient :

$$b < c$$

hypothèse

$$\mathbf{E}b = \mathbf{Id}(b, c)$$

déf. de $<$

$$\sum \{\mathbf{E}b / b \in B\} = \sum \{\mathbf{Id}(b, c) / b \in B\}$$

(I)

conséquence

$$\mathbf{Id}(\varepsilon, c) = \sum \{\mathbf{Id}(b, c) / b \in B\}$$

déf. de ε ; cas $x = c$

$$\mathbf{E}\varepsilon = \sum \{\mathbf{E}b / b \in B\}$$

(II)

lemme $e(\Psi)$ ci-dessus

$$\mathbf{E}\varepsilon = \mathbf{Id}(\varepsilon, c)$$

I et II

$$\varepsilon < c$$

déf. de $<$

Finalement, l'élément ε , défini comme prescrivant l'atome $\pi(x)$, est bien le plus petit des majorants de B: Il est ainsi, pour la relation \triangleleft , une enveloppe de B, et en assure donc, dans le monde considéré, la synthèse réelle. La proposition P.7, ou théorème fondamental de la logique atomique, est démontrée.

On rappellera une fois de plus que cette synthèse onto-logique ne se laisse construire que si les éléments de B sont deux à deux compatibles. Ce n'est en effet que dans ce cas que la fonction $\pi(x) = \sum \{\text{Id}(b, x) / b \in B\}$ est un atome et identifie un élément réel de B.

SECTION 4

L'existence et la mort

1. Existence et mort selon la phénoménologie et selon le vitalisme

Il y a une secrète complicité philosophique entre les théories qui enrachinent le sens dans les intentionnalités de la conscience (disons, pour faire court, les orientations phénoménologiques) et des théories, en apparence tout à fait adverses, qui font de la vie le nom actif de l'être (disons les vitalismes : Nietzsche, Bergson, Deleuze). Cette complicité repose sur l'admission axiomatique d'un terme qui a puissance de transcender les états qui le déploient, ou le déplient, en sorte que toute singularité d'être n'est exactement pensée que dans la description la plus fine possible de l'acte unique qui la constitue et qui la rapporte à l'Un, dont elle est un mode transitoire. Certes, le terme-Un est dans un cas la conscience intentionnelle, dont les figures réelles sont les actes constituants, et, dans l'autre, la vie inorganique, sa puissance ou son élan, dont les organismes, et finalement toutes les singularités actuelles, sont des modalités évanescences. Mais le mouvement de pensée est le même, qui pose aux lisières de l'in-existant (le néant libre de la conscience, l'informe chaotique de la vie comme telle) une sorte de sur-existence dont l'infinie multiplicité de ce qui est (les états de conscience, ou figures du sujet, et les individus vivants) déploie l'activité créatrice. Exister veut alors dire : être dans le mouvement constituant de la sur-existence originaire. Ou encore : exister, c'est être constitué (par la conscience, par la vie).

Mais être constitué veut aussi bien dire être néantisé. Car l'acte constituant n'avère sa sur-existence que dans la déposition (la précarité, la mortalité) de ce qu'il constitue. Un état de conscience n'est en définitive que sa dissolution dans le temps, et c'est pourquoi Husserl a conduit son entreprise vers une infinie description du flux temporel comme tel. La « conscience intime du temps », qui est le passage de

la mort dans la conscience constituée, affirme exemplairement la sur-existence (l'intemporalité) de la conscience constituante. Et la mort d'une vie singulière est la preuve nécessaire de l'infinie puissance de la vie.

Nous pouvons donc dire que le terme commun à la phénoménologie et au vitalisme — à Husserl et à Bergson, à Sartre et à Deleuze — est la mort, comme attestation de l'existence finie, laquelle est simple modalité d'une sur-existence infinie, ou d'une puissance de l'Un que nous n'expérimentons qu'au revers d'elle-même : dans la limitation passive de tout ce qu'il lui a plu de constituer, ou, dirait Leibniz, de fulgurer.

Au fond, dans un cas comme dans l'autre, la garantie de l'Un comme puissance constituante (*natura naturans*, écrivait Spinoza) est la mortalité, ou la finitude, du multiple comme configuration constituée (*natura naturae* : états de conscience, individus actuels). Seule la mort fait preuve de la vie. Seule la finitude fait preuve de la constitution transcendantale de l'expérience. Et, dans un cas comme dans l'autre, à l'arrière-plan, un Dieu laïcisé, ou sublimé, opère, coulissier sur-existant de l'être. On peut l'appeler Vie, ou — comme Spinoza — Substance, ou Conscience. C'est toujours de Lui qu'il s'agit, cet infini sous-jacent dont la mort est l'écriture terrestre.

Arracher l'existence ici-bas à sa corrélation mortelle exige qu'on s'arrache axiomatiquement aussi bien à la constitution phénoménologique de l'expérience, qu'à la nomination nietzschéenne de l'être comme vie. Penser l'existence *sans finitude*. Tel est l'impératif libérateur, qui dissocie l'exister de son épingleage au signifiant ultime de la soumission, qui est la mort. Il est vrai, comme le disait Hegel, que la vie de l'esprit (entendons : la vie libre) est celle qui « ne recule pas devant la mort et se maintient dans la mort même ». Ce qui veut dire : la vie indifférente à la mort. Celle qui ne mesure son actualité, ni à la constitution transcendantale de l'expérience, ni à la souveraineté chaotique de la vie.

À quelles conditions l'existence, la nôtre, la seule que nous puissions attester et penser, est-elle celle d'un Immortel ? C'est, Platon et Aristote étaient au moins d'accord sur ce point, l'unique question dont on puisse dire qu'elle relève de la philosophie, et d'elle seule.

2. Axiomatique de l'existence et logique de la mort

Nous avons donné, dans ce livre, une définition rigoureuse de l'existence. L'existence d'un multiple quelconque, relativement à un monde, est le degré selon lequel, dans ce monde, le multiple apparaît comme identique à lui-même. Formellement, l'existence d'un étant ε , relativement au monde \mathbf{m} , est la valeur de l'indexation transcendantale $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon)$ dans le transcendantal de ce monde.

Redonnons les repères fondamentaux. Si $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = M$ (l'identité à soi de l'apparaître de ε est maximale), alors, dans le monde \mathbf{m} , ε existe absolument, ou encore : l'existence de ε est coextensive à son être. Si en revanche $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mu$, l'existence de ε dans le monde \mathbf{m} est nulle : ε n'existe en \mathbf{m} . Ce qui veut dire que son existence est totalement décrochée de son être. Et puis il y aura les cas intermédiaires, où l'élément ε existe « dans une certaine mesure ».

Il est essentiel de rappeler que l'existence n'étant pas comme telle une catégorie de l'être, mais une catégorie de l'apparaître, ce n'est que selon son être-là qu'un être existe. Et cette existence est celle d'un *degré* d'existence, situé entre l'inexistence et l'existence absolue. L'existence est à la fois un concept logique et un concept intensif. C'est ce double statut qui permet de repenser la mort.

On est d'abord tenté de dire qu'un étant est mort quand, dans le monde de référence, son degré d'existence est minimal, ou quand il n'existe dans ce monde. Affirmer d'un étant ε qu'il est mort reviendrait à constater qu'on a l'équation : $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mu$. Ce qui signifie aussi bien que la mort est l'absolue non-identité à soi, la perte de ce minimum logique d'existence qu'est une valeur non nulle de l'identité. Ce serait toutefois méconnaître que la mort est autre chose que l'inexistence. La mort *survient*. Et elle survient nécessairement à un existant. C'est toute la profondeur de la lapalissade canonique : « Un quart d'heure avant sa mort, il était encore en vie », qui résiste à toute moquerie, de ce qu'on en expérimente avec stupéfaction et douleur la vérité quand on est auprès d'un agonisant. Ainsi la mort est la venue d'une valeur minimale de l'existence pour un étant doté d'une évaluation positive de son identité. Formellement, il y a mort de l'étant ε quand on « passe » de l'équation existentielle $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = p$ (où p est une valeur non minimale, soit $p \neq \mu$) à l'équation $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mu$.

Tout comme l'existence, la mort n'est pas une catégorie de l'être. Elle est une catégorie de l'apparaître, ou, plus précisément, du deve-

nir de l'apparaître. Ou encore : la mort est un concept logique et non un concept ontologique. Tout ce qu'on peut affirmer du « mourir », c'est qu'il est une affection de l'apparaître, qui fait passer d'une existence en situation positivement évaluable (même si elle n'est pas maximale) à une existence minimale, c'est-à-dire nulle *relativement au monde*. Nul « en soi » n'a du reste aucun sens pour un multiple donné. Seul peut être dit nul ontologiquement l'ensemble vide, lequel, présenté ou imprésenté, n'est jamais exposé à mourir, ni même à passer d'un degré d'existence à un autre. Tout le problème est de savoir en quoi consiste un tel « passage ». Est requis, pour avoir l'intelligence complète de ce point, rien de moins qu'une théorie des multiples naturels, accompagnée d'une théorie de l'événement. Nous nous contenterons de deux remarques.

1) Le passage d'une valeur d'identité, ou d'existence, à une autre, ne saurait être un effet immanent de l'étant concerné. Car cet étant n'a justement pas d'autre immanence à la situation, et par conséquent à sa propre identité, que son degré d'existence. Le passage résulte nécessairement d'une cause extérieure, qui affecte, localement ou globalement, les évaluations logiques, ou la législation de l'apparaître. Autrement dit, ce qui se passe avec la mort est un changement en extériorité de la fonction d'apparaître d'un multiple donné. Ce changement est toujours imposé à l'étant qui meurt, et cette imposition est contingente.

La formule juste étant celle de Spinoza : « Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure », il est impossible de dire d'un étant qu'il est « mortel », si l'on entend par là qu'il lui est intérioritément nécessaire de mourir. Tout au plus peut-on admettre que la mort est pour lui possible, au sens où peut lui advenir un brusque changement de la fonction d'apparaître, ce changement pouvant être une minimalisation de son identité, et donc de son degré d'existence.

2) Il s'ensuit que la méditation de la mort est en soi vaine, comme également Spinoza le déclare : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation de la vie, et non une méditation de la mort. » C'est que la mort n'est qu'une conséquence. Ce vers quoi la pensée doit se tourner est l'événement dont a dépendu que les fonctions d'apparaître soient localement altérées.

Considéré hors de toute dépendance à quelque événement surnuméraire, le mourir, comme l'exister, est un mode de l'être-là, et donc une corrélation purement logique.

APPENDICE

Trois démonstrations

1. Sur la compatibilité : définition algébrique et définition topologique

Nous avons montré dans l'exposition formelle (section 3) que la définition topologique de la compatibilité à partir de la localisation ($a \ddagger b$ signifie que $(a \int \mathbf{E}b = b \int \mathbf{E}a)$) impliquait que $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{I}d(a, b)$, formule plus algébrique. Nous avons annoncé qu'on pouvait démontrer la réciproque, et donc établir l'équivalence des deux approches. Voici la démonstration de cette réciproque.

Commençons par un lemme utile sur les localisations. Il exprime l'idée suivante : si je localise un élément a (donc l'atome réel prescrit par cet élément) sur le degré de son identité à un élément b , j'obtiens la même chose que si je localise b sur cette même identité (qui est aussi celle de b à a , en vertu du caractère symétrique des identités, contenu dans l'axiome $\mathbf{I}d.1$). Ainsi l'anarchiste typique rapporté à son degré d'identité au Kurde typique, c'est la même chose que le Kurde typique rapporté à son degré d'identité à l'anarchiste typique.

Formellement, il s'agit d'établir que $a \int \mathbf{I}d(a, b) = b \int \mathbf{I}d(a, b)$. Nommons ce résultat le lemme A. Voici sa démonstration.

Posons $g = a \int \mathbf{I}d(a, b)$, et $h = b \int \mathbf{I}d(a, b)$. On écrira aussi $a(x)$ pour la fonction atomique réelle $\mathbf{I}d(a, x)$, et $b(x)$ pour la fonction atomique $\mathbf{I}d(b, x)$. Il vient alors :

$$g(x) = a(x) \cap \mathbf{I}d(a, b) = a(x) \cap a(b) \quad \begin{array}{l} \text{déf. de } \int \\ \text{et de l'atome } a(x) \end{array}$$

$$a(x) \cap a(b) \leq \mathbf{I}d(b, x) \quad \text{axiome } \alpha.2$$

$$g(x) \leq \mathbf{I}d(b, x) \quad \text{conséquence}$$

$$g(x) \leq b(x) \quad \text{déf. de } b(x)$$

$$g(x) \leq \mathbf{I}d(a, b) \quad \text{première ligne et déf. de } \cap$$

$$g(x) \leq b(x) \cap \mathbf{Id}(a, b) \quad \text{déf. de } \cap$$

$$g(x) \leq h(x) \quad \text{déf. de } h$$

Un raisonnement exactement symétrique, où l'on remplace au début $g(x)$ par $h(x)$, aboutit à $h(x) \leq g(x)$. Par antisymétrie, on a $g(x) = h(x)$. Soit, comme souhaité, $a \int \mathbf{Id}(a, b) = b \int \mathbf{Id}(a, b)$. Le lemme A est démontré.

Dans le même ordre d'idées, un lemme technique (lemme B) montre que la localisation d'un élément sur la conjonction de deux degrés est égale à la localisation de cet élément sur le premier degré, elle-même localisée sur le second. Soit : $a \int (p \cap q) = (a \int p) \int q$. Voici la démonstration du lemme B, que le lecteur pourrait utilement anticiper comme exercice :

$$((a \int p) \int q)(x) = (\mathbf{Id}(a, x) \cap p) \cap q \quad \text{déf. de } \int$$

$$\mathbf{Id}(a, x) \cap (p \cap q) = a \int (p \cap q) \quad \text{déf. de } \int$$

$$((a \int p) \int q)(x) = a \int (p \cap q)(x) \quad \text{conséquence}$$

$$(a \int p) \int q = a \int (p \cap q) \quad \text{convention d'écriture}$$

Du lemme B se tire une autre considération, phénoménologiquement intéressante. Soit un atome d'apparaître (par exemple un anarchiste typique dans le monde-manifestation). Supposons qu'on le localise sur ce qu'il y a de commun entre l'existence de l'élément qui le prescrit et l'existence d'un autre élément (par exemple un postier typique). Alors, c'est comme si on le localisait uniquement sur l'existence du deuxième élément (le postier). Cela résulte de ce que la localisation d'un atome sur sa propre existence (l'existence de l'élément qui le prescrit) est identique à cet élément (à cet atome). En sorte que, dans sa localisation sur l'apparaître commun des deux existences, l'existence propre d'un élément n'entre pas en ligne de compte. Si vous localisez un anarchiste typique (barbu, vociférant, etc.) sur le commun de son existence et de celle d'un postier typique (vêtu de bleu et de jaune, badgé syndicalement, etc.), vous n'avez à prendre en compte que l'existence du postier. Ce qui formellement s'écrit : $a \int (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b) = a \int \mathbf{E}b$. Appelons ce résultat le lemme C. En voici la démonstration, tout à fait suggestive.

$$a \int \mathbf{E}a(x) = \mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{E}a \quad \text{(I)} \quad \text{déf. de } \int$$

$$\mathbf{Id}(a, x) \leq \mathbf{E}a \quad \text{par P.1}$$

$$\mathbf{Id}(a, x) \cap \mathbf{E}a = \mathbf{Id}(a, x) \quad \text{(II)} \quad \text{par P.0}$$

$$a \int \mathbf{E}a(x) = \mathbf{Id}(a, x) \quad \text{(I) et (II)}$$

$$a \int \mathbf{E}a = a \quad \text{(III)} \quad \text{convention d'écriture}$$

$$a \int (p \cap q) = (a \int p) \cap q \quad \text{lemme B}$$

$$a \int (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b) = (a \int \mathbf{E}a) \cap \mathbf{E}b \quad \text{application}$$

$$a \int (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b) = a \int \mathbf{E}b \quad \text{par (III)}$$

Nous sommes maintenant en état de prouver la réciproque annoncée : si la mesure de la coexistence de deux éléments est égale à celle de leur identité, alors ils sont compatibles. Ce qui achève la démonstration de P.3.

$$a \int \mathbf{Id}(a, b) = b \int \mathbf{Id}(a, b) \quad \text{lemme A ci-dessus}$$

$$\mathbf{Id}(a, b) = \mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b \quad \text{hypothèse}$$

$$a \int (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b) = b \int (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b) \quad \text{conséquence}$$

$$a \int \mathbf{E}b = b \int \mathbf{E}a \quad \text{lemme C ci-dessus}$$

$$a \ddagger b \quad \text{déf. de } \ddagger$$

2. Définition topologique de l'ordre onto-logique <

Nous avons annoncé qu'on pouvait donner finalement trois définitions équivalentes de l'ordre onto-logique < : la définition, de caractère algébrique, donnée dans l'exposition conceptuelle (on a $a < b$ quand a est compatible avec b et que $\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b$), la définition transcendantale donnée dans l'exposition formelle (on a $a < b$ quand l'existence de a est égale à son identité à b), et enfin une définition directement topologique : on a $a < b$ quand l'atome prescrit par a est égal à la localisation de b sur l'existence de a , soit $a = b \int \mathbf{E}a$.

Nous allons donner la démonstration complète de l'équivalence entre la définition topologique et la définition transcendantale. Il s'agit donc de démontrer que $[(\mathbf{E}a = \mathbf{Id}(a, b)) \leftrightarrow (a = b \int \mathbf{E}a)]$. On notera la libre circulation entre l'usage des lettres (a ou b) pour désigner des éléments, au sens ontologique, et pour désigner des atomes, au sens logique.

La démonstration utilise les lemmes démontrés dans la sous-section 1 de cet appendice.

— Proposition directe : la définition transcendantale implique la définition topologique.

$$\begin{aligned} a \int \mathbf{Id}(a, b) &= b \int \mathbf{Id}(a, b) && \text{lemme A ci-dessus} \\ \mathbf{E}a &= \mathbf{Id}(a, b) && \text{déf. transcendantale de } \triangleleft \\ a \int \mathbf{E}a &= b \int \mathbf{E}a && \text{conséquence} \\ a \int \mathbf{E}a &= a && \text{(III) dans preuve lemme C} \\ a &= b \int \mathbf{E}a && \text{conséquence} \end{aligned}$$

— Proposition réciproque : la définition topologique implique la définition transcendantale.

Nous commençons par un lemme technique sur les localisations, dont l'évidence conceptuelle est assurée, au prix d'un instant de réflexion. Nommons-le le lemme D. Le lemme D affirme que l'existence d'une localisation de a sur un degré p est égale à la conjonction de l'existence de a et de ce degré. Soit $\mathbf{E}(a \int p) = \mathbf{E}a \cap p$. Voici la démonstration. Posons (postulat du matérialisme) $b = a \int p$. Il vient :

$$\begin{aligned} \mathbf{Id}(b, x) &= \mathbf{Id}(a, x) \cap p && \text{déf. de } b \\ \mathbf{Id}(b, b) &= \mathbf{Id}(a, b) \cap p && \text{cas } x = b \\ \mathbf{E}b &= \mathbf{Id}(a, b) \cap p && \text{(I) déf. de } \mathbf{E} \\ \mathbf{Id}(b, a) &= \mathbf{Id}(a, a) \cap p && \text{cas } x = a \\ \mathbf{Id}(a, b) &= \mathbf{E}a \cap p && \text{déf. de } \mathbf{E} \text{ et ax. Id.1} \\ \mathbf{E}b &= \mathbf{E}a \cap p \cap p && \text{par (I)} \\ \mathbf{E}(a \int p) &= \mathbf{E}a \cap p && \text{déf. de } b \text{ et } p \cap p = p \end{aligned}$$

Pour démontrer notre réciproque — que la définition topologique de \triangleleft entraîne la transcendantale —, nous allons tout d'abord établir, résultat attendu mais par lui-même intéressant, que cette définition topologique implique la compatibilité de a et de b . Voici comment.

$$\begin{aligned} a &= b \int \mathbf{E}a && \text{(I) déf. topologique de } \triangleleft \\ \mathbf{E}a &= \mathbf{E}(b \int \mathbf{E}a) && \text{conséquence} \\ \mathbf{E}a &= \mathbf{E}b \cap \mathbf{E}a && \text{(II) lemme D ci-dessus} \\ a \int \mathbf{E}b &= (b \int \mathbf{E}a) \int \mathbf{E}b && \text{par (I)} \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} a \int \mathbf{E}b &= b \int (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b) && \text{lemme B ci-dessus} \\ a \int \mathbf{E}b &= b \int \mathbf{E}a && \text{par (II)} \\ a \ddagger b &&& \text{déf. de la compatibilité} \end{aligned}$$

Mais si $a \ddagger b$, nous savons, par P.3, que $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b)$. Et comme on sait, par le (II) dans la démonstration ci-dessus, que $\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{E}a$, on a finalement $\mathbf{E}a = \mathbf{Id}(a, b)$, ce qui est la définition transcendantale de \triangleleft .

3. Démonstration de la proposition P.6

Il s'agit d'établir que si b et b' sont compatibles, alors, pour toute paire d'éléments du multiple référentiel A , mettons x et y , on a $b(x) \cap b'(y) \leq \mathbf{Id}(x, y)$.

Une preuve peut s'écrire ainsi (on rappelle que $b(x)$ est une écriture pour l'atome b , lequel a pour définition exacte, que nous reprenons ci-dessous, $\mathbf{Id}(b, x)$).

$$\begin{aligned} \mathbf{Id}(b, x) &\leq \mathbf{E}b \text{ et } \mathbf{Id}(b', y) \leq \mathbf{E}b' && \text{P.1} \\ \mathbf{Id}(b, x) &= \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{E}b && \text{par P.0} \\ \mathbf{Id}(b', y) &= \mathbf{Id}(b', y) \cap \mathbf{E}b' && \text{par P.0} \\ \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) &= \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \cap \mathbf{E}b \cap \mathbf{E}b' && \text{conséquence} \\ \mathbf{E}b \cap \mathbf{E}b' &= \mathbf{Id}(b, b') && b \ddagger b' \text{ et P.3} \\ \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) &= \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) \cap \mathbf{Id}(b, b') && \text{conséquence} \\ \mathbf{Id}(b, b') \cap \mathbf{Id}(b, x) &\leq \mathbf{Id}(b', x) && \text{ax. Id.1 et ax. Id.2} \\ \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) &\leq \mathbf{Id}(b', x) \cap \mathbf{Id}(b', y) && \text{conséquence} \\ \mathbf{Id}(b', x) \cap \mathbf{Id}(b', y) &\leq \mathbf{Id}(x, y) && \text{ax. Id.1 et ax. Id.2} \\ \mathbf{Id}(b, x) \cap \mathbf{Id}(b', y) &\leq \mathbf{Id}(x, y) && \text{conséquence} \\ b(x) \cap b'(y) &\leq \mathbf{Id}(x, y) && \text{écriture des at. réels} \end{aligned}$$

SCOLIE AUSSI IMPRESSIONNANT QUE SUBTIL

Le foncteur transcendantal

1. Phénoménologie objective de l'analyse existentielle d'un objet et de la construction du foncteur transcendantal

Dans la section 3 du livre III, nous avons d'abord raisonné localement : localisation d'un atome, compatibilité de deux éléments, ordre onto-logique. Nous opérons sur des composantes atomiques d'objets, donc sur de l'Un-dans-le-monde, dont le postulat du matérialisme pose qu'il croise toujours de l'Un-dans-l'être. Nous avons ensuite procédé régionalement : synthèse réelle, par enveloppement, d'une région de l'apparaître. Sous une condition de compatibilité, nous avons montré qu'un élément réel assure la cohésion synthétique de la région objective. C'est le théorème fondamental de la logique atomique.

Nous allons maintenant en venir à l'analyse globale d'un objet. Soit, par exemple, le temple circulaire dans le tableau d'Hubert Robert. Comment mener, au sens cartésien, sa décomposition (ici, transcendantale) en parties claires et distinctes ? L'appui le plus immédiat est l'existence, le degré d'existence des colonnes. Nous pouvons en effet toujours regrouper les éléments (réels) de l'objet par degrés d'existence. Nous associons ainsi à tout degré p le sous-ensemble de l'objet composé des éléments qui ont le degré d'existence p . Nous conviendrons que les trois colonnes entièrement visibles au premier plan ont le degré d'existence maximale, qu'en revanche les colonnes entièrement masquées, au fond à gauche, ont un degré d'existence très faible. Les colonnes du fond à droite ont un degré d'existence intermédiaire, etc. On voit que nous découpons l'objet-temple, à partir du transcendantal, en strates existentielles rigoureusement homogènes. Il y a là une sorte d'opérateur, qui associe à tout degré du transcendantal l'ensemble des éléments de l'objet qui ont en commun d'avoir une existence mesurée par ce degré. On appelle cet opérateur *le foncteur transcendantal de l'objet*.

Nous verrons identiquement que le foncteur transcendantal du groupe des postiers analyse ce groupe en strates selon leur degré d'existence proprement manifestante. Ainsi, ceux qui reprennent les mots d'ordre, tiennent la banderole, qui sont, bleu et jaune, vraiment déguisés en postiers, etc., seront collectivement assignés par le foncteur à un degré très élevé d'existence, cependant que celui qui fait bande à part et traîne les pieds dans le caniveau sera épinglé, avec ses confrères en timidité native, par un degré d'existence aux lisières de la nullité.

Le foncteur transcendantal n'est pas exactement une fonction, puisqu'il associe à des degrés transcendants, non pas des éléments de l'objet, mais des sous-ensembles, comme « les colonnes que masquent les feuillages », ou « les postiers les plus manifestants ». Pour mener à son terme l'analyse existentielle d'un objet, nous aimerions d'abord trouver une procédure qui associe à un degré transcendantal un élément « représentatif » de sa classe existentielle. Ainsi, à un degré presque maximal, correspondrait ce postier exemplairement manifestant, cependant qu'à un degré très faible correspondrait celui qui, carrément en débandade sur le trottoir, cherche à disparaître dans le flot apaisant des badauds ; nous aimerions ensuite et surtout que cette analyse respecte les synthèses. Ce point est d'une exquise profondeur. Nous savons en effet qu'étant donné un ensemble de degrés transcendants, existe toujours, comme ponctualité synthétique, l'enveloppe de cet ensemble. Supposons que nous parvenions à « représenter » dans un objet tel ou tel degré par un élément typique, doté précisément de ce degré d'existence. Nous aurons là une sorte d'analyse existentielle sélective de l'objet. Par exemple, à quatre degrés transcendants différents, échelonnés entre le minimum et le maximum, correspond une et une seule colonne du temple, exemplaire quant à la façon dont elle fait exister picturalement ce degré. L'ensemble des degrés admet évidemment une enveloppe, pour la relation d'ordre qui organise le transcendantal. Le groupe des colonnes admet-il lui aussi une enveloppe, valant synthèse réelle, pour la relation d'ordre qui structure, dans la rétroaction de leur apparaître, les éléments d'un objet ? Mieux : le terme synthétique est-il justement celui qui correspond, par la procédure de sélection typique, au degré qui fait enveloppe dans le transcendantal ?

Si la réponse à toutes ces questions est positive, cela voudra dire que l'analyse existentielle d'un objet peut à la fois sélectionner, à

partir d'un ensemble de degrés transcendants, des existants typiques et que l'unité de ces existants correspond à l'unité enveloppante des degrés. Nous aurons alors obtenu une sorte de projection des lois du transcendantal sur l'analyse existentielle — et réelle — de l'objet.

Essayons d'imager cette projection. Prenons comme objet le groupe des postiers, avec son noyau dur (degré d'existence élevé), ses troupes anonymes, ses marges (faible degré), etc. Pour chaque degré qui mesure une existence, nous sélectionnons un « représentant » typique. Nous avons alors une sorte de métonymie interne de l'objet : un existant maximal (ce « chef » particulièrement visible), un existant minimal (l'égaré des trottoirs), un existant « moyen » pour chaque strate existentielle nuancée de cette moyenne. Si l'unité synthétique réelle de ce groupe métonymique (peut-être, justement, le chef, dont le degré d'existence suppose celui des autres) correspond à l'enveloppe des degrés (peut-être, dans ce cas, le degré maximal), alors le foncteur transcendantal pourra être dit « fidèle ». La question est alors : peut-il exister des foncteurs fidèles ?

La réponse à la question, exemplifiée dans la sous-section qui suit, et rigoureusement construite dans la démonstration formelle finale, est à la fois restrictive et surabondante.

Restrictive, car nous ne parviendrons à nos fins que si la métonymie sélective de l'objet (le choix des représentants typiques d'une classe d'existence) donne un sous-ensemble de l'objet dont tous les éléments sont deux à deux compatibles. La question sera donc de savoir si le chef tonitruant des postiers jaune-bleu et l'égaré des trottoirs sont compatibles, au sens de la relation réelle dont nous rappelons qu'elle se dit : la localisation de l'un sur l'existence de l'autre est égale à la localisation de l'autre sur l'existence du premier.

Surabondante, car, sous cette condition de compatibilité, nous aurons en prime le remarquable phénomène suivant : chaque élément typique de chaque strate existentielle est la localisation de l'élément synthétique sur le degré existentiel correspondant. Ainsi, sous la supposition de la compatibilité de tous les éléments représentatifs de chaque degré d'existence assignable aux postiers, chacun de ces éléments — par exemple le fuyard timide — est égal à la localisation sur son degré d'existence (en la circonstance, presque rien) du terme qui fait la synthèse réelle du sous-ensemble « postiers » et qui est en la circonstance le sur-visible chef. Ce terme est en outre lui-même la

projection de la synthèse formelle des degrés, obtenue, dans le transcendantal, par l'enveloppe. Ou encore : si vous localisez le grand postier rubicond qui dirige le groupe sur le degré d'existence du fuyard des caniveaux, vous aurez, comme atome résultant, ce fuyard lui-même (la fonction qui assigne à tout x du groupe son degré d'identité à ce fuyard). Lorsque la condition de compatibilité l'auto-rise, nous avons donc une synthèse topologique sous-jacente au foncteur transcendantal.

C'est le plus haut exploit possible de la pensée, que de retrouver, dans l'être affecté par son apparaître, comme projetée sur lui à partir du transcendantal, la puissance d'Un et de localisation globale dont cet apparaître même semblait devoir le déposséder.

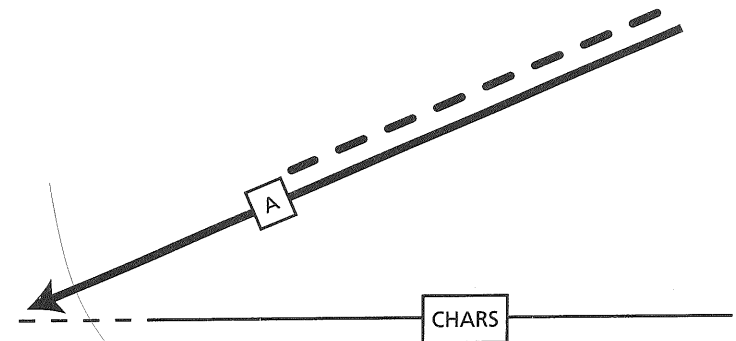
2. Un exemple de foncteur : évaluation logique d'une bataille

Les engagements militaires classiques, à la différence des guerres « totales » du xx^e siècle, peuvent être considérés comme des œuvres, et donc comme des mondes fermés. On cherchera ici à décrire le foncteur transcendantal de la bataille de Gaugamèles (1^{er} octobre 331 av. J.-C.), où Alexandre a détruit irréversiblement l'armée perse et le pouvoir de Darius III.

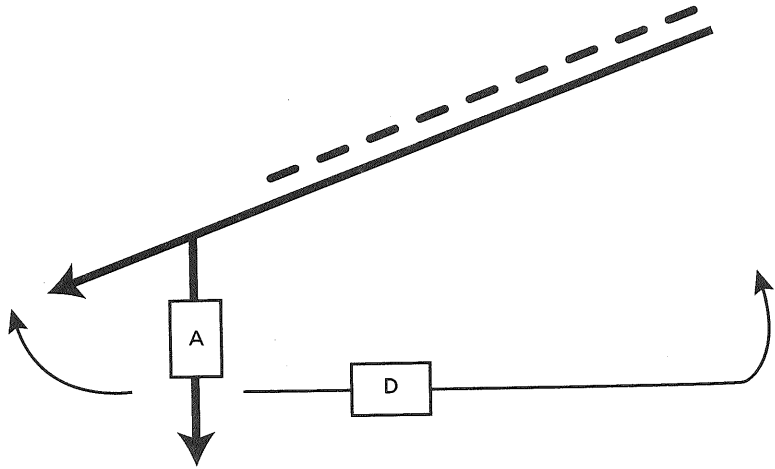
De façon générale, le transcendantal d'une bataille supporte l'évaluation différentielle de la capacité au combat des différents sous-ensembles des deux armées en présence. Par exemple, à un moment donné de l'engagement, que valent les unités de cavalerie lourde disposées par Darius sur son aile gauche, sous le commandement de Bessos (lequel, après la déroute, assassina Darius), ou par Alexandre, tant sur son aile gauche (commandant Parménion, plus tard assassiné par Alexandre) que sur son aile droite (les fameux « Compagnons », autour d'Alexandre en personne) ? Les armes nouvelles de Darius, 200 chars à faux au centre et 15 éléphants (engagés pour la première fois dans l'histoire), introduisent-elles un avantage qualitatif ? Les 2000 mercenaires grecs soutenant les 2000 membres de la garde royale de Darius sont-ils en état de tenir le choc contre les 12000 soldats de la phalange macédonienne, armés de la redoutable sarissa, une lance de plus de 4 mètres de long ? Ces évaluations, bien entendu, concernent aussi des multiples plus enveloppants. Que signifie, militairement, la levée générale, par Darius, de près de

50000 paysans de l'endroit ? Remarquons que cet « endroit » est en plein Irak moderne, à 30 kilomètres de Mossoul. Mais passons... Dans quelle mesure la supériorité numérique écrasante de la cavalerie perse (35000 cavaliers contre 7000 environ) est-elle diminuée de ce qu'elle rassemble une vingtaine de nationalités différentes ? Toutes ces intensités différentielles reviennent en définitive à la synthèse transcendantale qui affecte un degré d'existence combattante locale à des unités prédéfinies, comme la cavalerie lourde arménienne à l'extrême droite de la ligne perse, ou la deuxième ligne de réserve disposée par Alexandre derrière la phalange, etc. Ce degré rassemble dynamiquement des facteurs comme le nombre, l'armement, la détermination, la place dans la ligne, la portion du terrain occupée, la mobilité, etc. Les généraux cherchent à en anticiper l'assignation par des reconnaissances, des retranchements, ou des remaniements du dispositif.

Donnons deux exemples frappants s'agissant de la bataille de Gaugamèles. Darius fait aplanir la partie centrale du champ de bataille qu'il prévoit pour que les chars à faux puissent manœuvrer facilement. Alexandre est largement informé de ce plan, par des interrogatoires de prisonniers et par des patrouilles de reconnaissance, auxquelles il a tenu à participer personnellement. Sa riposte est subtile : pour approcher Darius, il adopte l'ordre oblique. Au lieu de se présenter en ligne, front contre front, il avance son aile droite vers la gauche de Darius, et laisse sa propre aile gauche en retrait. En outre, pour compenser ce retrait et prévoir une percée des chars, il double sa ligne d'infanterie lourde en profondeur :



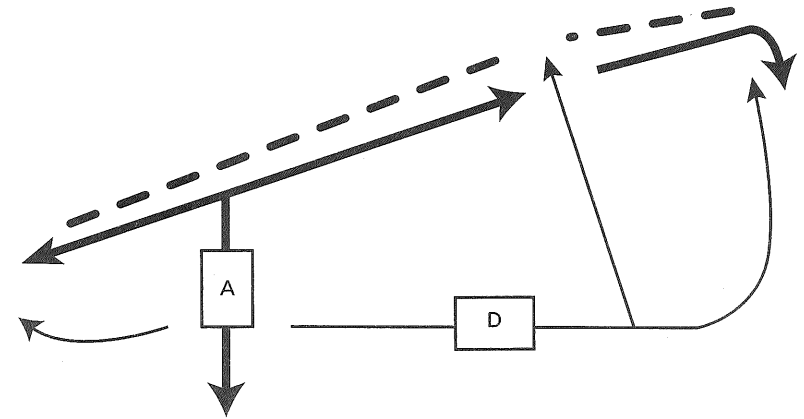
Les Perses sont obligés d'étirer leur ligne vers la gauche pour ne pas être enveloppés. Mais s'ils déplacent trop cette ligne, les chars ne bénéficieront plus du terrain préparé. Ils doivent donc engager le combat contre la droite d'Alexandre. Ce faisant, ils créent une rupture dans leur infanterie au centre gauche, et une charge de la cavalerie lourde d'Alexandre les disloque :



On voit clairement comment par sa manœuvre (l'ordre oblique et le glissement le long de la gauche de l'ennemi) Alexandre vise à affaiblir la capacité combattante de l'infanterie lourde perse en utilisant le renforcement par Darius de la capacité manœuvrière de ses chars. C'est en ce sens que toute stratégie militaire revient à exploiter les intensités différentielles du « monde-bataille », donc à lier l'occupation de l'espace par les unités combattantes à des spéculations intellectuelles sur le transcendantal de ce monde.

On définira alors le foncteur de la façon suivante : intégrant les modifications incessantes introduites par l'action elle-même, il affecte à un degré d'intensité — un degré de capacité combattante — les sous-ensembles des armées en présence qui ont effectivement cette capacité. Nous venons de voir qu'au moment où les Perses sont contraints d'engager le combat sur leur gauche, leur infanterie lourde au centre gauche correspond à une intensité nettement plus faible que celle de la cavalerie lourde située sur la droite macédonienne, parce que sa ligne est trop étirée, alors que la cavalerie d'Alexandre qui la charge reste compacte. Au même moment ou à peu près, cepen-

dant, la cavalerie perse se lance tout à fait à droite, contre la gauche macédonienne que l'ordre oblique situe en retrait. Elle parvient à isoler deux unités de la phalange et, passant dans la brèche, à mener un raid à l'intérieur des lignes, jusqu'au train des équipages, paralysant ainsi toute avance de l'aile gauche macédonienne.



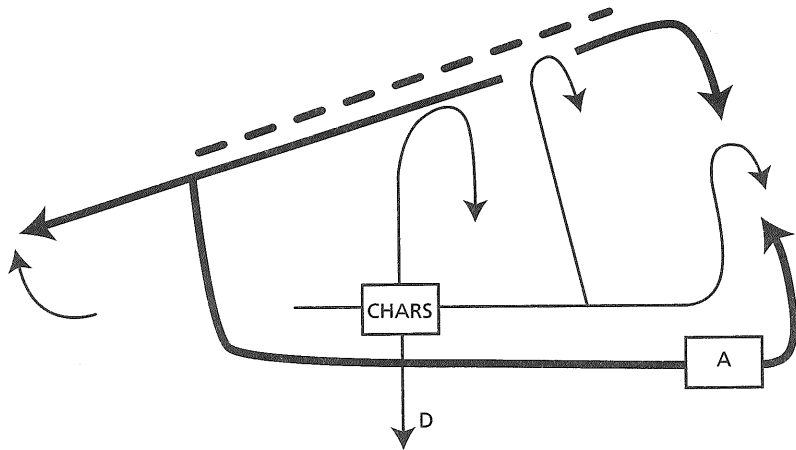
On peut dire qu'à une telle configuration correspond, par le foncteur, l'assignation à l'aile droite d'une valeur d'existence transcendante nettement supérieure à celle de l'aile gauche des Macédoniens. Bien entendu, on peut détailler l'action du foncteur à la totalité des composantes des deux armées et de leur devenir. Par exemple, le pillage partiel du train des équipages par le raid derrière les lignes de la cavalerie lourde perse (en fait, des Albanais, des Sacessiniens et des Hyrcaniens) signifie une assignation de la multiplicité « réserves et matériels macédoniens » à un degré d'existence affaibli, cependant que le multiple « cavalerie albanaise » correspond à un degré élevé d'existence combattante.

Il est clair, à ce stade, qu'une partie cruciale du dispositif de l'une ou de l'autre armée, voire des armées entières prises comme parties du « monde-bataille », correspond à un ensemble de degrés transcendants. Par exemple, la droite macédonienne correspond par le foncteur à un échelonnement de degrés qui va d'une capacité combattante très élevée (la dislocation du front perse en son centre gauche) à une capacité médiane (résistance front contre front à l'extrême droite de la ligne); tandis que l'armée perse dans son ensemble correspond à des degrés très écartés, allant de l'extrême faiblesse (l'attaque des

chars à faux n'a eu aucun effet, ou encore le centre gauche est en déroute) à des degrés presque maximaux (la charge de la cavalerie derrière les lignes macédoniennes). On rappelle au passage que ces degrés ne sont en général que partiellement ordonnés : il existe, dans une bataille, des ressources qui demeurent incomparables.

Convenons en tout cas d'appeler ces ensembles de degrés (de capacité combattante) des *territoires* (transcendants). On voit qu'à de tels territoires correspondent par le foncteur des parties du monde (aile droite macédonienne, réserve, armée perse, cavalerie albanaise, etc.). Ce sont ces parties qui constituent en réalité les objets significatifs du monde-bataille. Ils correspondent à des territoires dans les degrés de capacité militaire locale qui régissent transcendentale-ment la bataille. Bien entendu, ces objets sont modifiés par le devenir de ce monde, qui est aussi bien la mobilité de son apparence. Tout monde peut en effet être considéré (on étudiera ce point au livre V) comme la somme de ses modifications.

Au regard de la situation presque équilibrée qu'illustre le schéma de la page 299, Alexandre, à Gaugamèles, modifie radicalement la situation par deux manœuvres décisives. La première, préparée dès l'approche, engage contre la percée de la cavalerie adverse la deuxième ligne de la phalange ainsi que des réserves de troupes légères, interdisant toutes les conséquences de cette percée. La deuxième, improvisée, est une chevauchée d'Alexandre en personne et de la cavalerie lourde de ses Compagnons, qui traverse tout le champ de bataille derrière les lignes perses pour voler au secours de son aile droite menacée :



Au terme de ces mouvements, l'armée perse finit par se décomposer, en sorte que les valeurs transcendantales de sa capacité combattante tendent uniformément vers le minimum. Ce qui, en fait, signe la disparition du monde-bataille comme tel, résilié dans la victoire complète d'Alexandre.

En intégrant la dynamique du monde, qui est le réel de l'apparence et qui détermine l'extension du foncteur, concentrons-nous sur un objet, correspondant à un territoire de degrés transcendants. À savoir le centre du dispositif de Darius, qui inclut les mercenaires grecs, la garde royale, les éléphants, les chars à faux, les cavaleries hyrcanienne (à droite) ou indienne (à gauche). Notons qu'en général, à un degré fixé du territoire correspondent plusieurs éléments d'un objet : tous ceux qui ont la même intensité d'existence combattante dans le devenir de la bataille. L'objet «le centre de l'armée perse» n'échappe pas à cette règle. Ainsi, les mercenaires grecs et la garde royale synthétisent, au final, le même degré moyen-faible. Valeureux au début de l'engagement, ils perdent pied et s'enfuient avec le roi dès que sont avérés la percée d'Alexandre au centre gauche et l'échec de l'assaut des chars. La cavalerie hyrcanienne correspond à un degré d'existence élevé, attesté par sa vive résistance quand Alexandre, au cours de sa traversée du champ de bataille pour soutenir sa droite, la prend à revers. Soixante Compagnons sont tués. Elle partage cette intensité d'apparition dans la bataille avec les archers situés en avant de la ligne et qui assurent avec vaillance la protection des conducteurs de chars.

Pour organiser l'analyse du foncteur, nous allons choisir pour les éléments de l'objet «centre de l'armée perse» un représentant «typique» de chaque degré du territoire correspondant. Cet élément sera typique au sens où l'importance globale de son existence, quant au devenir de l'apparition de l'objet dans le monde-bataille, est supérieure à celle des éléments de même intensité existentielle. Par exemple, des archers ou de la cavalerie hyrcanienne, qui correspondent par le foncteur au même degré transcendantal (assez élevé), lesquels sont les plus importants quant au devenir du centre de l'armée perse ? Certainement la cavalerie. Les archers ont parfaitement rempli leur fonction de protection des chars à faux, mais les chars se sont avérés une fausse bonne idée. En revanche, la résistance acharnée de la cavalerie hyrcanienne a surpris Alexandre, et aurait pu, si elle avait duré un peu plus longtemps, entraîner la déroute de la droite

macédonienne. C'est donc cette cavalerie qu'on considérera comme « typique » de l'intensité combattante qui a été la sienne. Et de même, si les chars à faux, et les éléphants, n'ont ni les uns ni les autres, en dépit de leur nouveauté, pesé sur l'issue du conflit (ils n'étaient pas les « armes de destruction massive » imaginées...), ce sont les chars qu'on choisira pour représenter le degré (faible) de capacité combattante qui leur est commun. Car ils étaient la pièce essentielle du plan de bataille de Darius, en sorte que leur échec a eu un effet désastreux sur le moral de tout le centre, à commencer par celui de Darius en personne. Les éléphants, peu nombreux du reste, n'étaient qu'un appoint. Les chars seront donc l'élément typique de l'objet « centre de l'armée perse » correspondant par le foncteur au faible degré transcendantal qui a été le leur dans le monde-bataille.

Finalement, à chaque degré du territoire correspond un et un seul élément « typique » de l'objet. Nous obtenons ce que nous appelons une projection du transcendantal sur l'objet.

Existe-t-il alors un élément de cet objet qu'on puisse considérer comme globalement typique, soit un objet qui a une valeur synthétique, une valeur d'enveloppe, quant à l'apparaître objectif du multiple dans le monde ? Dans le cas concerné, existe-il un élément de l'objet « centre de l'armée perse » qui se subordonne tous les autres quand il s'agit du destin, dans le monde-bataille, de l'objet tout entier ? On sait que le centre perse s'est effondré bien avant qu'à droite la cavalerie, presque victorieuse, finisse par céder du terrain. Un élément de ce centre est-il parfaitement représentatif de cette déroute que signe la fuite prématurée du roi ? À n'en pas douter, la réponse est positive. C'est l'échec des chars à faux qui est la clef de l'effondrement, matériel, et plus encore moral, de l'état-major perse autour de Darius. N'oublions pas que c'est pour les chars que Darius a choisi et fait aplanir le champ de bataille ; que pour cela même, instruit par son remarquable service de renseignements, Alexandre a décidé d'avancer en ordre oblique, de disposer sa phalange sur deux rangs et de tirer la ligne des Perses vers leur gauche, espérant la décaler par rapport au terrain préparé. Il en a résulté que les Perses ont dû engager prématurément leur cavalerie à l'aile gauche et distendre leur ligne, et que la force de frappe centrale des Macédoniens, les 2 100 Compagnons, se sont engouffrés dans la brèche. Il est donc certain que de tous les éléments de l'objet « centre de l'armée perse », tel qu'il apparaît dans le monde-bataille « Gaugamèles », l'élément « chars à faux » possède

une valeur synthétique au regard de tous les autres. C'est en effet cet élément qui, principalement, décide les modifications successives de l'objet jusqu'à sa minimalisation terminale.

Résumons :

1) Le foncteur transcendantal du monde-bataille fait correspondre à un degré de capacité combattante les sous-multiples organiques de l'une ou l'autre armée (phalanges, régiments de cavalerie, archers, chars, etc.) qui ont cette capacité.

2) Cette assignation intègre naturellement le devenir de la bataille, son apparence mobile intégrale. Le degré auquel correspond une unité militaire est la capacité combattante telle qu'effectivement manifestée dans la durée de son engagement.

3) Un objet est un sous-multiple d'une armée corrélaté aux degrés que le foncteur assigne aux éléments de ce sous-multiple, degrés qui constituent dans le transcendantal un territoire.

4) Il est en général possible de corréler à un degré du territoire un élément typique de l'objet considéré. Cet élément manifeste exemplairement la capacité combattante fixée par le degré en question, du point de vue du devenir de l'objet (consistance, avancée, effondrement, fuite...) dans le monde-bataille.

5) Cette corrélation entre un territoire transcendantal et une collection d'éléments typiques d'un objet s'appelle une projection.

6) La projection peut elle-même être synthétisée ou enveloppée par un élément globalement typique, qui décide en réalité du destin de l'objet dans le monde-bataille.

Cette analyse conduit à remonter du transcendantal (évaluation des capacités combattantes locales, territoires) vers le multiple (objets du monde-bataille) en déterminant une synthèse immanente du multiple lui-même, soit l'élément d'un objet qui décide de l'apparence finale de cet objet dans un monde déterminé.

On remarquera pour finir qu'il semble bien y avoir, pour que l'analyse aboutisse, une condition formelle. En effet, pourquoi avons-nous pu dire que l'élément « chars à faux » avait la position d'une synthèse, ou d'une enveloppe, pour l'objet « centre de l'armée perse » dans le monde-bataille « Gaugamèles » ? Parce qu'il était la pièce essentielle d'un calcul stratégique qui lui subordonnait les autres éléments de l'objet. En effet, si les troupes d'élite (mercenaires grecs et garde royale) occupaient cette position dans l'espace, c'est qu'elles devaient en principe avancer dans la brèche ouverte par les chars sur

un terrain préparé ; si les archers étaient un peu en avant, c'était pour protéger les conducteurs de ces chars ; si la meilleure cavalerie lourde jouxtait le centre à gauche et à droite, c'est qu'elle devait protéger l'avancée de l'infanterie derrière les chars, etc. Autrement dit : tous les éléments de l'objet étaient, dans leur disposition spatiale et leurs évaluations différentielles, compatibles entre eux. Ils l'étaient sous l'effet d'un plan de bataille qui les articulait tous à l'action, supposée décisive, des 200 chars à faux. Nous ajouterons donc un septième point analytique :

7) C'est sous réserve qu'ils soient compatibles que les éléments de l'objet sélectionnés dans une projection pour représenter les degrés d'un territoire sont synthétisés par l'un d'entre eux.

L'ironie, dans le cas du monde-bataille Gaugamèles, est que le destin de l'objet « armée perse » ait été décidé, dans le sens de la déroute et de l'annulation, par le multiple même, les chars, autour duquel se construisait la compatibilité d'une supposition victorieuse. Mais nous avons montré que c'est bien sur ce point que s'étayait le génie d'Alexandre. L'ordre oblique, les deux rangs d'infanterie lourde, le glissement à gauche, l'écart, la charge : c'est à déjouer la synthèse réelle à laquelle Darius subordonne les évaluations d'intensité de sa disposition militaire qu'Alexandre s'emploie, en sorte que si l'élément qui vaut enveloppe n'opère plus, c'est au développement de tout l'apparaître qu'on assiste, soit l'effondrement de l'armée perse.

En quoi le génie militaire est vraiment génie du foncteur transcendantal, génie de la remontée des mesures d'intensité vers l'effectivité des masses en présence, génie du défaut des synthèses réelles et de leur conversion en inconsistance, en déroute des multiplicités déliées.

Génie de l'apparaître, aussi bien. Ce qui explique qu'à la longue les grands capitaines, Alexandre, Hannibal, Napoléon, soient toujours vaincus. Restent leurs œuvres, les batailles, qu'on ne cesse de contempler, parce qu'elles ont le statut immatériel, universel et local, des vérités.

C'est que, pensées comme foncteur transcendantal, ces batailles-mondes ne sont qu'une des innombrables localisations d'un énoncé, dont la profondeur est sans égale. Un énoncé qui concerne rien de moins que la corrélation entre les synthèses de l'apparaître (les enveloppes de degrés transcendants) et la possibilité de synthèses de

l'être (les enveloppes de l'ordre qu'on peut constituer directement sur les multiplicités qui apparaissent).

Dans le cas d'espèce, cet énoncé se dit : De toute projection, sur un groupe d'unités militaires réelles, d'un ensemble de degrés évaluant les capacités combattantes dans un monde-bataille déterminé, on peut extraire une projection sur des représentants typiques de ces unités. La seule condition est que ces unités typiques soient rendues compatibles entre elles par un plan de bataille ordonné. Alors, non seulement à chaque degré de capacité combattante correspond une unité militaire représentative, mais ces unités sont synthétisées ou enveloppées par l'une d'entre elles, qui décide du sort de l'objet tout entier dans la bataille.

Abstraitement, on dira : Soit un objet qui est là dans un monde : pour tout ensemble de degrés transcendants, on peut définir une projection sur l'objet qui, à chaque degré, fait correspondre un et un seul élément réel du multiple sous-jacent à l'objet. Si ces éléments sont compatibles entre eux, ils sont enveloppés par un élément de l'objet qui en assure la synthèse selon l'ordre ontologique immanent au multiple, en correspondance avec l'enveloppe qui synthétise les degrés dans le transcendantal du monde.

Le foncteur assure ainsi une remontée intelligible de la synthèse transcendantale dans l'apparaître vers une synthèse réelle dans l'être-multiple.

3. Démonstration formelle : existence du foncteur transcendantal

Nous désirons obtenir les résultats globaux les plus complets possibles quant à la constitution intime de l'être-là dans la rétroaction de son apparaître. Sous une condition de compatibilité, nous allons voir que la capacité synthétique du transcendantal (l'enveloppe) peut être projetée, terme à terme, dans la composition multiple qui est l'être de tout objet.

Nous allons donc partir du transcendantal, et « remonter » vers l'être-multiple. Si l'on a un objet (A, Id), il est tout naturel d'associer à un élément p du transcendantal tous les éléments de A qui ont le degré d'existence p. On procède ainsi à une analyse d'existence de l'objet, qui y découpe, au fur et à mesure du « balayage » transcendantal, des parties disjointes dont l'apparaître est homogène (tous les

éléments d'une partie ayant le même degré d'existence). Nous avons vu, à propos de l'objet «centre de l'armée perse», ce type de procédure qui regroupe les unités militaires selon leur capacité combattante effectivement manifestée. Ainsi, au maximum M correspondrait la partie de A composée de tous les x tels que $\mathbb{E}x = M$, soit les x qui existent absolument dans l'apparaître de A . Ou, à μ , correspondront tous les x de A qui inexistent dans son apparaître.

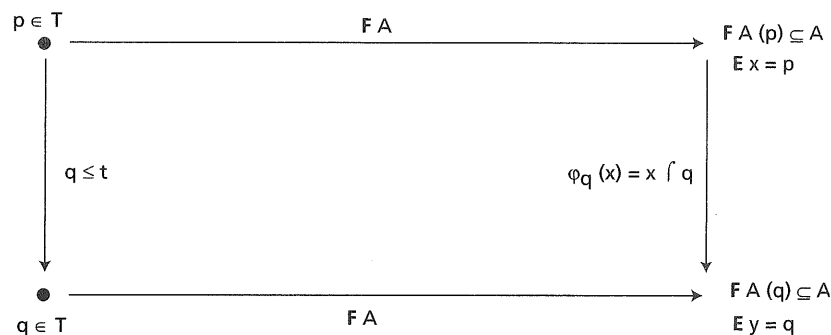
Nous avons appelé cette analyse des strates d'existence d'un objet son foncteur transcendantal. Le «foncteur transcendantal» de l'objet (A, \mathbf{Id}) , noté \mathbf{FA} , associe à tout élément p de T la partie de A composée des x tels que $\mathbb{E}x = p$. Soit :

$$\mathbf{FA}(p) = \{x/x \in A \text{ et } \mathbb{E}x = p\}$$

On constate que la corrélation assurée par \mathbf{FA} se fait d'un élément du transcendantal T vers un sous-ensemble de A . Le foncteur transcendantal est le schème d'une pensée qui s'empare analytiquement des objets, selon la stratification existentielle de leur apparaître. Cette pensée localise l'objet (l'apparaître du multiple pur) à partir du, et dans le, transcendantal. Tout comme nous avons localisé dans le monde-bataille les multiples qui y apparaissent (cavalerie, archers, etc.) à partir de leur capacité combattante.

Que se passe-t-il pour les valeurs du foncteur transcendantal \mathbf{FA} si $q \leq p$? Quelle est la corrélation entre $\mathbf{FA}(p)$ et $\mathbf{FA}(q)$? Ce point est fondamental, car il touche au lien entre la relation constitutive du transcendantal (l'ordre) et l'analyse existentielle de l'objet. Il porte sur le rapport entre les strates existentiellement homogènes de l'objet, vu depuis la structure d'ordre du transcendantal.

Soit $y \in \mathbf{FA}(p)$. Par définition, ceci veut dire : $\mathbb{E}y = p$. Prenons la localisation sur q de l'atome prescrit par y , soit $y \int q$. Un facile résultat technique sur les localisations, démontré dans la première partie de l'appendice sous le nom de lemme D, dit que $\mathbb{E}(a \int p) = \mathbb{E}a \cap p$. On a donc $\mathbb{E}(y \int q) = \mathbb{E}y \cap q$. Mais puisque y est de la strate existentielle p , il vient finalement $\mathbb{E}(y \int q) = p \cap q$. Maintenant, si $q \leq p$, on a, par l'inusable P.O, $q \cap p = q$. Dans ce cas, par conséquent, $\mathbb{E}(y \int q) = q$, et donc $(y \int q) \in \mathbf{FA}(q)$. Finalement : si $q \leq p$, tout élément de $\mathbf{FA}(p)$ localisé sur q appartient à $\mathbf{FA}(q)$. En posant $\varphi_q(y) = y \int q$, nous avons le diagramme commutatif que voici :



Nous allons vérifier que le foncteur \mathbf{FA} a de très remarquables propriétés. En fait, il porte la possibilité d'une synthèse de l'analyse existentielle. Il opère ce que, avec les topologues, nous pourrions appeler un *recollement* de l'analyse transcendantale.

Pour aller de l'avant, topologisons plus encore notre parcours du transcendantal. Nous allons, pour cela, prendre les éléments de T d'un autre point de vue que celui de leur stricte appartenance à T . Nous allons les saisir dans leur fonction de synthèse, ou d'enveloppe. Rappelons que, dans les sections 1 et 3 du livre II, nous avons nommé *territoire* de p toute partie de T dont p est l'enveloppe. L'ensemble des territoires de p s'écrit : $\{\Theta/\Theta \subseteq T \text{ et } p = \Sigma\Theta\}$. Un territoire Θ est ce dont p est susceptible de mesurer synthétiquement l'apparaître global.

Notre problème est alors le suivant : peut-on synthétiser une analyse existentielle qui se fait à partir d'un territoire dans T ? C'est le moment de l'analyse où nous remontons, par exemple, d'un ensemble de mesures de la capacité combattante vers les unités militaires qui apparaissent effectivement dans la bataille. Supposons que soit fixé un territoire Θ pour p . Soit (A, \mathbf{Id}) un objet et \mathbf{FA} le foncteur transcendantal de cet objet. À chaque élément q du territoire ($q \in \Theta$), correspond une strate existentielle de l'objet A , soit $\mathbf{FA}(q) = \{x/\mathbb{E}x = q\}$. On peut dire qu'au territoire Θ , le foncteur associe une collection de parties de l'objet, collection dont chaque membre $\mathbf{FA}(q)$ est homogène quant au degré d'apparaître (ou d'existence).

Nous souhaitons passer analytiquement de cette collection de parties de A à une collection d'éléments de A , de façon à ce qu'au territoire Θ soit associée une partie de l'objet. Cette partie serait en quelque sorte la projection du territoire Θ dans l'être même de l'objet, avec cette vertu que chaque élément de la projection représenterait un degré d'existence. Ou encore : étant donné un élément q du

territoire, nous souhaitons sélectionner dans $FA(q)$ un élément x_q de A , tel que $\mathbf{E}x_q = q$ (ou $x_q \in FA(q)$). La collection des x_q ainsi sélectionnés, lorsque q parcourt le territoire Θ , sera une partie de A «représentative» du territoire selon l'analyse existentielle, puisque tous les x_q ont des degrés d'existence différents. C'est ce que nous avons fait quand, traitant selon le foncteur l'objet «centre de l'armée perse», nous avons choisi un élément «typique» d'une capacité combattante donnée : les chars plutôt que les éléphants, la cavalerie hyrcanienne plutôt que les archers, etc. On «projette» aussi le territoire sur l'objet.

Puisque Θ est territoire pour p ($p = \Sigma \Theta$), la projection analytique n'est fidèle que si elle est complétée par une synthèse qui se fait autour de p , ou à partir de p . Mais qu'est-ce que la projection transcendantale de p ? C'est le foncteur FA appliqué à p , donc la partie de A , notée $FA(p)$, qui réunit tous les éléments de A dont le degré d'existence est p . Là encore, nous souhaitons ramener l'association à p (qui est synthèse du territoire Θ) d'une partie de A , soit $FA(p)$, à l'association à p d'un unique élément de A . Et cet élément doit opérer synthétiquement au regard de tous les x_q , qui représentent dans A le territoire Θ .

Si nous résolvons ce double problème :

— sélection des x_q représentant les éléments du territoire Θ (analyse);

— détermination d'un unique élément $\varepsilon \in FA(p)$ qui soit en position collectivisante au regard des x_q (synthèse);

nous aurons réellement achevé la pensée transcendantale de l'objet, d'un point de vue topologique (p et ses territoires).

L'idée, quant à la synthèse, résulte clairement de l'inspection du diagramme ci-dessus. En effet, la corrélation entre $FA(p)$ et $FA(q)$ repose entièrement sur la fonction ϕ , qui, à $y \in FA(p)$, associe $y \int q$. Supposons résolu notre problème analytique (ou représentatif) : à chaque élément q d'un territoire Θ est associé un élément x_q de $FA(q)$. Notre problème synthétique sera résolu si nous trouvons, dans $FA(p)$, un unique élément ε tel que, pour chaque $q \in \Theta$, et chaque élément x_q de $FA(q)$ associé à q , on ait $\varepsilon \int q = x_q$. Autrement dit, nous souhaitons que, quand on balaie le territoire Θ , quand, à chaque élément q , est associé $FA(q)$ et que, dans chaque partie $FA(q)$, on a sélectionné un élément x_q , alors, pour l'élément ε invariable, on ait, pour chaque q , $\varepsilon \int q = x_q$, et qu'en outre ε soit enveloppe des x_q pour l'ordre ontologique \triangleleft . Du coup, ε assure une saisie intégrale de l'unité du

multiple en tant qu'être-là : selon la localisation, puisque $\varepsilon \int q = x_q$; selon la compatibilité, puisque $x_q \ddagger x_{q'}$; selon l'ordre, puisque $x_q \triangleleft \varepsilon$.

C'est dire que ε opère, dans A , la récollection des x_q , tout comme, dans le transcendantal, p opère la récollection du territoire Θ . Analyse et synthèse sont projetées, *via* le foncteur, du transcendantal dans l'objet. Nous avons vu que dans le monde-bataille l'élément «chars à faux» occupait la position synthétique. Il était le terme ε de l'objet «centre de l'armée perse».

Supposons maintenant que, dans le cas général, nous puissions de même résoudre le problème : il existe un tel ε synthétique. Pour $q \in \Theta$ et $q' \in \Theta$, on a sélectionné x_q et $x_{q'}$ dans $FA(q)$ et $FA(q')$. Par définition, on sait que :

$$\mathbf{E}x_q = q, \mathbf{E}x_{q'} = q', \varepsilon \int q = x_q, \varepsilon \int q' = x_{q'}$$

Mais alors on a, en utilisant un petit lemme (le lemme B) démontré dans l'appendice :

$$x_q \int \mathbf{E}x_{q'} = (\varepsilon \int q) \int q' = \varepsilon \int (q \cap q') \quad \text{lemme B}$$

$$x_{q'} \int \mathbf{E}x_q = (\varepsilon \int q') \int q = \varepsilon \int (q' \cap q) \quad \text{lemme B}$$

$$x_q \int \mathbf{E}x_{q'} = x_{q'} \int \mathbf{E}x_q \quad p \cap q = q \cap p$$

$$x_q \ddagger x_{q'} \quad (x_q \text{ et } x_{q'} \text{ sont compatibles}) \quad \text{déf. de } \ddagger$$

Ce point est crucial : si la synthèse d'un territoire Θ par un point p du transcendantal se laisse projeter dans l'objet, alors les éléments x_q , qui «représentent» dans l'objet le transcendantal, sont deux à deux compatibles.

Rappelons (proposition P.3) qu'une définition plus algébrique de la compatibilité est :

$$\mathbf{E}x_q \cap \mathbf{E}x_{q'} = \mathbf{Id}(x_q, x_{q'})$$

Ce qui veut dire que le degré d'existence «commun» à x_q et à $x_{q'}$, c'est-à-dire leur existence «commune» maximale (la conjonction de $\mathbf{E}x_q$ et de $\mathbf{E}x_{q'}$), ne saurait excéder la mesure de leur différence. Être compatible signifie : les deux éléments coexistent autant, et pas plus, qu'ils ne diffèrent. Ce n'est que sous cette condition de compatibilité que nous pouvons espérer résoudre complètement le problème de la projection transcendantale, ou parachever le retour sur l'être pur de la capacité synthétique du transcendantal. Tout de même que nous avons remarqué que la valeur synthétique de l'élément «chars

à faux » supposait une règle de compatibilité : celle qu'impliquait le plan de bataille de Darius.

Reformulons maintenant notre question.

Soit Θ un territoire pour p . Nous appellerons « représentation projective » de Θ l'association, à tout élément $q \in \Theta$, d'un élément x_q de $FA(q)$ (donc, d'un élément x_q de A tel que $\mathbf{E}x_q = q$). Nous dirons qu'une représentation projective est « cohérente » si, pour toute paire $q \in \Theta$ et $q' \in \Theta$, on a $x_q \ddagger x_{q'}$ (x_q et $x_{q'}$ sont compatibles).

Nous demandons si, dans ces conditions, il est possible de trouver dans $FA(p)$ un unique élément ε (donc $\mathbf{E}\varepsilon = p$) qui soit en position synthétique pour une représentation cohérente donnée. Cela veut dire que, pour tout $q \in \Theta$, la localisation de ε en q est x_q , soit $\varepsilon \int q = x_q$, et que ε est enveloppe des x_q (pour \triangleleft) tout comme p est enveloppe des $q \in \Theta$ (pour \leq).

La réponse est positive. La proposition qui suit est une sorte de récapitulation de tous nos efforts, et sa signification philosophique, que ce scolie n'a fait qu'esquisser, est à peu près inépuisable. Elle livre la forme complète de la constitution onto-logique des mondes.

Forme complète de l'onto-logie des mondes

Soit A un ensemble qui sous-tend ontologiquement un objet (A, \mathbf{Id}) dans un monde \mathbf{m} dont le transcendantal est T . On note FA le foncteur transcendantal de A , qui associe à tout élément p de T le sous-ensemble de A composé de tous les éléments de A dont le degré d'existence est p , soit $FA(p) = \{x/x \in A \text{ et } \mathbf{E}x = p\}$. On appelle territoire de p , et on écrit Θ , tout sous-ensemble de T dont p est l'enveloppe, soit $p = \sum \Theta$. On appelle enfin représentation projective cohérente de Θ l'association, à tout élément q de Θ , d'un élément de $FA(q)$, soit x_q (on a évidemment $\mathbf{E}x_q = q$) qui possède la propriété suivante : pour $q \in \Theta$ et $q' \in \Theta$, les éléments de $FA(q)$ et $FA(q')$ correspondants, x_q et $x_{q'}$, sont compatibles entre eux, soit $x_q \ddagger x_{q'}$. Sous ces conditions, il existe toujours un et un seul élément ε de $FA(p)$ — p étant l'enveloppe de Θ — qui est tel que, pour tout $q \in \Theta$, la localisation de ε sur q est uniformément égale à l'élément x_q de la représentation cohérente, soit $\varepsilon \int q = x_q$. Cet élément ε est la synthèse réelle du sous-ensemble constitué par les x_q , au sens où il est leur enveloppe pour la relation d'ordre onto-logique notée \triangleleft .

Supposons qu'existe une projection cohérente d'un territoire Θ pour p , et nommons P cette projection. Comme les éléments de P (les x_q qui correspondent aux éléments q de Θ) sont deux à deux compatibles (définition de la cohérence), il existe une enveloppe ε de P pour la relation \triangleleft , comme nous l'avons établi dans la proposition P.7.

1) Nous montrons pour commencer que $\mathbf{E}\varepsilon = p$, et que donc, comme il est requis, $\varepsilon \in FA(p)$.

Nous avons vu plus haut (c'est le contenu du lemme $e(\Psi)$) que $\mathbf{E}\varepsilon = \sum \{\mathbf{E}x_q/x_q \in P\}$. Mais la définition d'une représentation projective impose $\mathbf{E}x_q = q$. Donc, $\mathbf{E}\varepsilon = \sum \{q/x_q \in P\}$. Et comme à chaque $q \in \Theta$ correspond en fait un et un seul x_q , et que si $q \neq q'$ on a $x_q \neq x_{q'}$, en définitive $\mathbf{E}\varepsilon = \sum \{q/q \in \Theta\}$. Mais puisque p est supposé avoir Θ pour territoire, on a $\sum \{q/q \in \Theta\} = p$. Et donc, en bout de course, $\mathbf{E}\varepsilon = p$.

2) Nous montrons ensuite que, pour tout $q \in \Theta$, $\varepsilon \int q = x_q$.

Puisque ε est enveloppe de P , pour tout $x_q \in P$, on a $x_q \triangleleft \varepsilon$. Mais la définition topologique de \triangleleft impose alors $x_q = \varepsilon \int \mathbf{E}x_q$, et comme $\mathbf{E}x_q = q$ (puisque $x_q \in FA(q)$), il vient finalement $\varepsilon \int q = x_q$.

Il existe donc bien un unique élément ε , tel que $\mathbf{E}\varepsilon = p$, dont la localisation q est, pour tout q , identique à l'élément sélectionné x_q , et cela, quelle que soit la sélection, pourvu que les éléments sélectionnés soient deux à deux compatibles. Ou encore : toute représentation projective cohérente d'un territoire transcendantal Θ est synthétisée dans le multiple pur sous-jacent à l'apparition de l'objet par un élément unique, dont le degré d'existence est égal à l'élément transcendantal p dont Θ est le territoire. Les mathématiciens, ces ontologues inconscients, diront que le foncteur transcendantal FA est un « faisceau ».

L'être de l'objet est intérieurement organisé, à partir de l'analyse existentielle, par des synthèses qui correspondent aux enveloppes transcendantales (aux territoires). Ce qui peut aussi bien se dire : il existe, du transcendantal vers les multiplicités pures dont il règle l'être-là, cette corrélation intelligible qu'est un faisceau. Et donc il y a, si l'on considère le monde en son entier, la catégorie de tous les faisceaux qui vont du transcendantal T vers tous les objets de type (A, \mathbf{Id}) qui sont là dans ce monde. Ce qui est une des structures

mathématiques les plus remarquables parmi celles qui virent le jour dans les années cinquante et soixante. Cette structure se nomme «topos de Grothendieck». Un monde, comme site de l'être-là, est un topos de Grothendieck.

LIVRE IV

Grande Logique, 3.
La relation

Introduction

CE LIVRE ACHÈVE la Grande Logique, et donc ce qu'on peut nommer la part analytique de *Logiques des mondes*. Par « analytique », il faut entendre que l'étude ne porte que sur les lois transcendantales de l'être-là, tel qu'il appartient à son être d'apparaître, ou de se manifester. Elle réserve le problème d'un changement véritable, soit la possibilité, non seulement d'une localisation mondaine des multiplicités, mais d'une rupture, d'une discontinuité, dans le protocole de l'apparition des étants (ou de leur existence).

L'analytique peut aussi être définie comme la théorie des mondes, la mise au jour des lois les plus abstraites de ce qui constitue un monde, en tant que forme générale de l'apparaître. Elle complète la mathématique de l'être-multiple par la logique de l'être-là. On peut donc aussi bien conclure que l'analytique n'est rien d'autre que l'*exposition* de la logique des mondes. Par quoi, bien que leur fournissant le domaine objectif de leur surgissement, elle ne peut encore s'élever jusqu'à la compréhension des termes qui singularisent la dialectique matérialiste : les vérités comme exceptions, et les sujets comme formes actives de ces exceptions. De là que la Grande Logique est précisément située entre la théorie formelle du sujet (la métaphysique) et sa théorie matérielle : l'intelligence des corps (la physique).

L'exposition des lois objectives d'un monde quelconque a dans un premier temps déployé les opérations qui rendent possible qu'une multiplicité vienne à l'être-là, ou soit tenue d'apparaître. C'est la logique transcendantale proprement dite. Nous avons ensuite construit le concept de ce qui advient comme existant dans des conditions transcendantales. C'est le concept d'objet, en tant qu'il désigne la conjonction onto-logique : son support d'être (onto-) est une multiplicité, son apparaître, sa logique mondaine (-logique) est une valeur d'intensité d'apparition, ou valeur d'existence. Finalement, l'analytique de l'objet, dans les subtilités de sa composition atomique, revient à quatre énoncés :

— Ce qui existe dans un monde est un multiple pur.

— Qu'un multiple existe n'est que l'indexation contingente de ce multiple sur un transcendantal. Donc, l'existence n'est pas.

— Cependant, d'avoir à exister (ou à apparaître) affecte rétro-activement l'être d'une consistance nouvelle distincte de sa propre dissémination multiple.

— Ainsi, le non-être de l'existence fait que c'est autrement que selon son être que l'être est. Il est, précisément, l'être d'un objet.

L'objet épuise la dialectique de l'être et de l'existence, qui est aussi bien celle de l'être et de l'apparaître, ou celle de l'être-là, ou enfin celle de la multiplicité extensive, ou mathématique, et de la multiplicité intensive, ou logique. Pour achever la construction du concept de « monde », il ne nous reste plus qu'à penser ce qui se donne « entre » les objets. C'est le problème de la co-existence dans un même monde (ou selon le même transcendantal) d'une collection d'objets.

Ce problème a un aspect proprement ontologique, ou purement extensif : « combien » d'objets y a-t-il dans un monde ? Quel est le type d'être, donc le type de multiplicité, des étants qui co-apparaissent dans un monde ? Cette question hante la philosophie depuis ses premiers tâtonnements cosmologiques. Il semble que les atomistes anciens, entre Démocrite et Lucrèce, aient entrevu la possibilité d'une pluralité infinie de mondes. Ils ont même peut-être, sous le nom de « vide », affecté d'infini le « fond » de l'être-là. Il est clair, en revanche, que la disposition du monde est, pour Aristote, essentiellement finie. Peut-on décider, quant à l'extension du monde, entre le fini et l'infini ? Le problème reste au cœur de la dialectique kantienne, laquelle le résout dans le sens de l'indécidabilité : rien ne permet à l'entendement de choisir entre la thèse d'une finitude essentielle du monde et l'antithèse de son infinité dans le temps et dans l'espace. On verra que nous rejetons la thèse critique de l'indécidabilité. Nous proposons une démonstration, non seulement de l'infinité de tout monde, mais du type de cette infinité : le cardinal d'un monde est un cardinal inaccessible.

L'autre aspect du problème de la co-existence des objets est transcendantal, ou logique : que sont les objets les uns pour les autres ? Ou encore : qu'est-ce qu'une relation ? L'investigation suit une ligne prudente, plutôt restrictive. On ne saurait en effet admettre, puisque la logique des objets n'est que législation de l'apparaître, qu'il y ait une puissance d'être des relations entre objets. La définition d'une relation doit être sous la stricte dépendance de celle des objets, et

non l'inverse. Sur ce point, nous nous accordons avec Wittgenstein, lequel, ayant défini « l'état » comme une « liaison d'objets », pose que « si la chose peut se présenter dans le cadre de l'état, il faut que la possibilité de l'état soit déjà impliquée dans la chose ». Autrement dit, si un objet entre en liaison avec d'autres, cette liaison est sinon impliquée, en tout cas normée, par les objets. On verra qu'il suffit, pour avoir un clair concept de la relation, de spécifier sa dépendance aux objets : une relation est un lien entre multiplicités objectives — une fonction — qui ne crée rien, dans l'ordre des intensités d'existence, ou dans l'ordre des localisations atomiques, qui ne soit déjà prescrit par le régime d'apparition de ces multiplicités (par les objets dont elles sont le support d'être). À partir de quoi se pose la question de l'universalité d'une relation. On dira qu'une relation est universellement exposée dans un monde si elle est clairement « visible », en un sens qui sera précisé, de l'intérieur de ce monde.

Nous retrouvons ici un classique problème platonicien. La part universelle d'un objet sensible est sa participation à l'Idée. Ce que je traduis : la part ontologique d'un objet est la multiplicité pure, mathématiquement pensable, qui lui est sous-jacente. Cependant, que peut bien être l'universalité d'une relation ? Telle est la question traitée par Platon dans *Le Sophiste*, question à laquelle il se trouve acculé, dès lors que le personnage du sophiste est identifié comme le maître des relations inexactes.

Nous, modernes, sommes en général, y compris sous la forme du relativisme langagier, sous la loi de la réponse kantienne. Cette réponse s'oriente vers l'universalité comme constitution subjective de l'expérience (le transcendantal au sens de l'idéalisme critique). Ou, pour les « post-modernes », vers la négation de toute universalité, au profit de la libre concurrence des appareils à produire du sens, notamment les appareils « culturels ». Cette réponse kantienne et ses avatars ne peuvent évidemment nous satisfaire, nous platoniciens. Ni le transcendantal n'est subjectif, ni il n'est par lui-même universel (il y a plusieurs mondes, plusieurs transcendants). Quant à résilier l'universel au profit de la parité démocratique des jeux de langage, il ne saurait en être question.

La solution de Platon est d'admettre l'existence, en tant que « genres suprêmes », d'Idées dont le contenu intelligible est relationnel, comme l'Idée du Même, ou l'Idée de l'Autre. Cette solution est féconde. Elle nous a servi de guide pour exhiber les grands opérateurs

de toute évaluation transcendantale de l'être-là (la conjonction, l'enveloppe, etc.) Mais s'agissant des relations entre objets, ou relations intra-mondaines, nous ne pouvons en fonder l'universalité ailleurs que dans le monde où apparaissent les objets liés par ces relations. Il n'y a pas de « genres suprêmes » garantissant, dans une sorte de Monde des mondes, l'universalité d'une relation mondaine. Il y a cependant une issue : dégager les conditions formelles auxquelles doit obéir une relation pour qu'on la considère comme universellement établie dans un monde déterminé. Métaphoriquement, il suffit pour cela qu'existe un point privilégié du monde d'où cette relation est observable, point tel qu'il est lui-même observable, en tant qu'il rend visible la relation de tout autre point supposé d'où l'on observerait aussi cette relation. Autrement dit, une relation est universelle si sa visibilité intra-mondaine est elle-même visible. Il est en effet impossible alors de douter de son existence. Elle est, dans l'étendue entière du monde, une relation *pour tous*.

Ces données permettent d'établir ce qui est un des résultats les plus frappants de l'analytique des mondes. On démontre en effet que toute relation est universelle. Plus précisément, on démontre que l'infinité d'un monde (caractéristique ontologique) entraîne l'universalité des relations (caractéristique logique). La loi extensive de l'être multiple subsume la forme logique des relations. Le dernier mot reste à l'être. Il y restait déjà au niveau de la logique atomique, quand nous avons, sous le nom de « postulat du matérialisme », affirmé que tout atome est réel. C'est pourquoi l'universalité des relations — qui, elle, n'est pas un postulat, mais une conséquence — se voit accorder le statut de « seconde thèse constitutive du matérialisme ».

Le mouvement de la pensée, dans ce livre, s'achève par l'identification, en tout objet, d'une trace élémentaire de la contingence de l'être-là. C'est la théorie de l'inexistant propre d'un objet : il y a un élément du multiple sous-jacent à tout objet dont la valeur d'existence dans le monde est nulle. Son lien avec ce qui précède est que toute relation entre objets relie l'inexistant de l'un à l'inexistant de l'autre. Les relations, qui sont conservatrices de l'existence le sont aussi de l'inexistence. On verra, au livre V, que le point de l'inexistant est mesure de ce qui peut arriver à un monde.

SECTION 1

Mondes et relations

1. La double détermination d'un monde :
ontologie et logique

Le 24 juillet 1534, Jacques Cartier plante une croix là où s'établira, plus tard, la petite ville de Gaspé, à l'extrême est du Québec. Il le fait comme mandataire, ou tenant lieu, du roi François I^{er}. Il s'agit évidemment d'une prise de possession, mais de quoi ? S'impose de dire que c'est d'un monde, et d'autant plus que Cartier n'en connaît presque rien, isolé, égaré, croyant avoir navigué vers les rivages de l'Asie. Quatre cent quarante-deux ans plus tard, on voit la victoire aux élections provinciales du Canada d'un parti qui a pris le nom du monde que Cartier a ouvert — et fermé — par un signe essentiel. C'est en effet René Levesque, chef du « Parti québécois » — le PQ — qui devient Premier ministre. Et, encore quatre ans plus tard, en 1980, son gouvernement demande aux habitants du Québec de lui donner le pouvoir de négocier avec l'autorité fédérale canadienne la « souveraineté » du Québec. Lesdits habitants se considèrent-ils tous comme « québécois », au sens où l'entend le PQ, c'est-à-dire comme les constituants atomiques d'entités qui, toutes, font partie d'un même monde, celui que Cartier a ouvert-fermé en tant qu'espace francophone et catholique ? C'est toute la question. De fait, une nette majorité, en 1980, vote « non ». La demande que le Québec reçoive la dignité étatique du monde qu'il déclare être est rejetée au nom d'un autre monde, lui déjà validé, et qui est la fédération canadienne à majorité anglophone.

Cependant, la « mondanisation » symbolique du Québec a déjà une longue histoire, de la sanglante révolte de 1837 (le Parti patriote de Paméneau contre les Anglais), aux émeutes contre la guerre de 14-18, de l'admission de la langue française dans certains documents officiels (1848) à la loi de 1977 qui fait du français la seule langue officielle

du Québec, du terrorisme du Front de libération du Québec (assassinat du ministre Pierre Laporte en 1970) au résultat indécis du référendum de 1995 (l'indépendance n'est rejetée que par 50,6% des votants). Il faut bien convenir que la pensée de cette histoire tourmentée est celle d'un devenir-monde, ou d'un monde-en-devenir. Sous ce nom, « Québec », se tient, qu'on la dise d'ailleurs « province », ou « nation », une figure complexe et mouvante, dont la consistance interne autorise qu'on la tienne pour un monde.

Quels sont dès lors les critères de cette identification ? La phénoménologie objective en distingue aussitôt de deux sortes.

1) Il y a des déterminations intrinsèques. Dans le cas du monde « Québec », l'usage majoritaire (plus de 80% aujourd'hui) de la langue française, l'unité territoriale, la statistique des populations (7 millions et demi d'habitants, un peu plus de 8% d'anglophones, etc.), l'extrême exigüité de la zone peuplée (90% des habitants sur 2% du territoire), la dimension fluviale de cette zone (toute rassemblée autour du Saint-Laurent) et une infinité possible d'autres prédicats.

2) Il y a des réseaux de relations. Dans le cas du monde « Québec », tout d'abord, le long antagonisme entre la concentration anglophone des pouvoirs, tant économiques que politiques et culturels, et la masse francophone, largement prolétaire. Mais aussi, comme en dessous de cette contradiction principale, le problème néo-colonial du statut des occupants primitifs, les « Indiens », ainsi nommés par Cartier de ce qu'il s'imaginait arrivé en Inde. Problème que la langue aussi manifeste, dès lors qu'aux noms des villes issues du peuplement colonial français (Sagnunay, Québec, Trois-Rivières, La Malboire...) sentant leur XVII^e siècle provincial, s'oppose la tout autre provenance langagière des bourgades du grand Nord, Kuujjuak, ou Ivajivik, comme de celles de l'Est, quand, au-delà de Baie-Corneau et de Sept-Îles, vient Natasquan.

Disons que ces relations (anglo-françaises et franco-anglo-« indiennes ») constituent une part significative de la régulation transcendantale de ce que c'est qu'être « du Québec ». Aussi bien ce sont elles qui, déjà, ont donné leur ton singulier, dès le XVII^e siècle, aux affrontements anglo-français, puisque chacun des camps a cherché à embrigader à son service tel ou tel peuple « indien », Hurons côté français, Iroquois côté anglais.

Très grossièrement, on dira qu'il y a « monde » pour autant qu'on peut identifier une configuration des étants-multiples qui apparais-

sent « là » et des relations, transcendantalelement réglées, entre ces étants. Un monde est assignable ontologiquement par ce qui apparaît, et logiquement par les relations entre apparaissants.

On objectera qu'après tout cette double détermination est celle de l'être-là en général. Que faut-il de plus pour qu'on puisse identifier un monde ? L'objection est pertinente et il faut reprendre l'analyse de plus loin.

Dans la section 1 du livre II, nous avons proposé une définition formelle de ce qu'est un monde pour une relation. L'idée centrale est très simple : si un objet est du monde et qu'un autre objet soutient avec le premier la relation considérée, alors cet autre objet est aussi du monde. On pourrait par exemple dire qu'au regard de la relation entre un individu et un couple, désignée par « être un enfant de ce couple », le Québec est un monde, pour autant que l'individu sera québécois comme ses parents. Ici, « relation » n'a pas de rapport particulier au transcendantal, pour une raison très simple : nous n'avons encore aucune idée de ce que c'est qu'une relation entre objets, si l'on prend « objet » en son sens le plus strict, soit un étant-multiple et son indexation transcendantale. En réalité, nous devons penser deux types de relations, pour assurer l'intelligibilité de ce que c'est qu'un monde :

a) les relations (ou opérations) constitutives de la théorie du multiple pur, ou théorie de l'être-en-tant qu'être ; en effet, tout monde se construit à partir d'étants-multiples, et il importe de savoir dans quelles conditions ces étants-multiples sont globalement exposés à constituer l'être d'un monde ;

b) les relations entre apparaissants du même monde, ce qui veut dire les relations entre objets.

Considérons par exemple « notre » galaxie (celle à laquelle appartiennent le soleil et son système de planètes). Sous quelles exigences relationnelles peut-on considérer que cette spirale céleste de 100 000 années-lumière de diamètre (1 milliard de milliards de kilomètres) est un monde ? N'oublions pas, après tout, que cette unité d'existence, si considérable numériquement qu'elle puisse être avec, au bas mot, ses 100 milliards d'étoiles, n'en est pas moins une petite région du « superamas local », qui lui-même subsume — poésie de l'illimité ! — les trois amas de la Vierge, tout comme ceux de la Coupe, du Lion et des Chiens de chasse.

Les conditions de consistance de la galaxie comme monde sont évidemment de deux ordres :

— On peut assigner de façon claire une étoile donnée à cette galaxie et non à une autre. Ainsi, l'étoile la plus proche du soleil, Proxima Centauri, est certainement du même monde que le soleil. De façon générale, on décrit les figures multiples qui composent cette galaxie : des milliards d'étoiles — les plus vieilles vers le centre, les plus jeunes dans les bras spiralés —, un halo de gaz et de poussières, d'autres constituants dispersés. Il s'agit là d'un dénombrement brut, lié à la composition-multiple de la galaxie. Ce dénombrement s'oriente en particulier vers une répartition des masses (70% pour les étoiles, 30% pour le reste, etc.).

— On peut penser les relations, internes à l'apparaître galactique, qui lient entre eux les objets (étoiles de tous les types, nuages de gaz, planètes...) assignés transcendentalement à se déployer là, dans cette galaxie. Et ces relations composent un certain type de différenciation et de consistance du monde considéré. Ainsi, la galaxie a un centre (le bulbe, plus épais que le reste du disque, et siège de très complexes mouvements d'expansion des gaz) et des bras, aux nominations agréables, tels le bras spirale majeur, dit du Sagittaire, le bras interne du Cygne, ou le bras externe de Persée. L'ensemble du disque, bulbe et bras, tourne autour du centre, selon les principes de la rotation différentielle (la vitesse de rotation dépend de la distance au centre). À partir de ces différenciations relatives, on peut, par exemple, rendre raison de ce que le soleil, et « nous » avec, faisons le tour complet de la galaxie, donc le tour de « notre » monde, en quelque chose comme 240 millions d'années.

On voit que nous devons orienter notre exposition conceptuelle de ce que c'est qu'un monde à partir de deux questions. Premièrement, dans quel cadre opératoire situer le dénombrement ontologique des étants-multiples convoqués à apparaître dans un monde déterminé ? Deuxièmement, qu'est-ce exactement qu'une relation entre objets ? Qu'est-ce, pour tout dire, que l'apparaître d'une liaison dans l'apparaître ?

2. Tout monde est infini, et son type d'infinité est l'inaccessible

L'énoncé « la mesure ontologique d'un monde quelconque est un infini de type inaccessible » ne sera clairement compris et démontré que dans l'exposition formelle. La phénoménologie objective peut cependant éclairer ce dont il s'agit. Considérons le Québec, assumé

provisoirement comme monde, et supposons que nous disposons d'une collection identifiable d'étants-multiples qui participent à la composition de ce monde, par exemple les villes de Montréal, de Trois-Rivières et de Gaspé. Il semble clair que les quartiers qui composent ces villes font aussi partie du monde-Québec, ce qui se dira : les éléments d'un étant-multiple ontologiquement sous-jacent à un monde sont eux aussi ontologiquement sous-jacents à ce monde. À supposer qu'une rue de Montréal soit majoritairement anglophone, elle n'en sera pas moins une rue (anglophone) du Québec. Tout de même que si l'on pense que pour l'essentiel la galaxie, constituée comme un monde, se compose d'étoiles — donc de centrales nucléaires qui brûlent de l'hydrogène pour en faire de l'hélium —, il faudra cependant admettre que les satellites des étoiles, les planètes « froides », comme notre Terre, font aussi partie de l'être multiple de ce monde. Cette propriété a un nom scientifique : un monde est transitif, au sens où un élément d'un élément du monde est encore de ce monde. Mieux même : étant donné un étant-multiple d'un monde, la collection constituée par les éléments de ses éléments est aussi un élément de ce monde. On le voit si on considère, par exemple, l'ensemble de tous les habitants de toutes les villes du Québec, qui est l'élément « population urbaine » du Québec. Ou tous les éléments de tous les « systèmes stellaires » (étoiles, planètes, astéroïdes, comètes, gaz captifs...) qui composent la galaxie. Les éléments disposent en tableaux la composition galactique : étoiles de population I ou II, géantes rouges, naines blanches ou brunes, trous noirs, étoiles à neutrons, planètes gazeuses, nuages de gaz des nébuleuses, etc. Ce tableau nomme la diversité du monde comme telle et enregistre que cette diversité, quel que soit le monde, lui appartient. Autrement dit, si vous disséminez une composante (ontologique) d'un monde, en examinant les éléments de ses éléments, le résultat de cette dissémination, compté pour un (rassemblé dans son être multiple), est encore une composante du même monde. Telle est la première propriété fondamentale quant à l'extension opératoire d'un monde pensé dans son être : un monde immanentise la dissémination de ce qui le compose. Le monde n'a pas un « en dessous » qui lui serait extérieur, une sorte de matière pré-mondaine. Il n'est monde qu'autant que ce qui compose sa composition est dans sa composition.

Mais un monde n'a pas non plus d'« en dessus » hétérogène. Car si vous mettez ensemble toutes les parties d'un moment temporel

du Québec, si hétéroclite que puisse être ce rassemblement — Indiens, Parti québécois, neiges, anglophones, chiens de traîneau, centrales hydroélectriques, sirop d'érable, exposition universelle de Montréal... —, il signifie une coupe sur ce qu'est l'état complet du Québec et, à ce titre, fait évidemment partie du monde « Québec ». Identiquement, les parties du système solaire, y compris l'attraction de la lune créatrice des marées, ou l'incessante décomposition naturelle de millions de cadavres d'êtres vivants, ou les complications inouïes du système des anneaux de Saturne, font, rassemblées, un état local (et infini) de la galaxie, comme tel registrable au monde qu'elle est. Autrement dit, si vous totalisez les parties d'une composante (ontologique) d'un monde, en comptant pour un le système de ces parties, vous obtenez une entité du même monde. Telle est la seconde propriété fondamentale quant à l'extension opératoire d'un monde pensé dans son être : un monde immanentise toute totalisation locale des parties de ce qui le compose. Son état (le compte pour un des sous-ensembles des étants qui sont là) est lui-même dans le monde et non pas transcendant à ce monde. Pas plus qu'il n'y a de matière informe ultime, il n'y a de principe de l'état des choses.

Ni matière (en dessous), ni principe (au-dessus), un monde absorbe toutes les multiplicités dont il est intelligible qu'elles lui sont intérieures.

La remarque essentielle est alors que cette propriété exige l'infinité actuelle de tout monde. Si en effet un monde était fini, il s'ensuivrait d'abord que tous les étants qui entrent dans sa composition seraient eux-mêmes finis. Car si l'un d'entre eux avait une infinité d'éléments, comme ces éléments sont aussi des éléments du monde, le monde aurait à être infini. Vous pouvez par exemple dire : le Québec urbain est un monde fini, puisqu'il se compose de, mettons, une dizaine de villes significatives. Mais alors, aucune de ces villes ne peut avoir une population infinie (quel que soit le sens concret de cette expression) puisque, en vertu de l'intériorité au monde de toute dissémination, les habitants des villes sont eux aussi des éléments du monde-Québec.

Supposons que le monde ne contienne, sur la scène de l'apparaître, qu'un nombre fini d'apparaissants (ce nombre pouvant bien sûr être très grand, par exemple 100 milliards d'étoiles pour une galaxie). Choisissons alors un des étants-multiples du monde qui ont le plus grand nombre d'éléments. Appelons cet élément « Bételgeuse », en référence à l'étoile géante de ce nom, qui est 1 600 fois plus grande que le soleil. Bien sûr, Bételgeuse ne peut avoir plus

d'éléments que le monde, comme le montre le raisonnement du paragraphe qui précède. Elle est seulement le plus grand étant fini du monde. Mais la deuxième propriété des mondes nous interdit d'en rester là. Cette propriété dit que l'ensemble des parties de Bételgeuse est encore un élément du monde. Or — c'est un théorème fondamental de Cantor —, l'ensemble des parties de Bételgeuse est « plus nombreux » que Bételgeuse elle-même. D'où une contradiction : Bételgeuse n'est pas, comme on le supposait, un des étants les plus grands du monde (supposé fini).

Qu'une collection finie ait plus de parties que d'éléments est assez facile à intuitionner. Si un couple québécois a quatre fils (tous québécois, donc), mettons Luc, Mathieu, Marc et Jean, vous verrez aisément que Luc-et-Mathieu, Luc-et-Jean, Luc-et-Marc, Mathieu-et-Marc, Mathieu-et-Jean, Marc-et-Jean, cela fait déjà six sous-ensembles différents du quatuor enfantin. Quand vous passez d'un multiple à ses parties, vous augmentez le nombre. Et si vous restez dans le même monde, cela veut évidemment dire qu'aucun étant de ce monde n'a un nombre maximal d'éléments. Ce qui finalement interdit que le monde lui-même soit fini. Car, en prenant les parties de Bételgeuse, puis les parties de ces parties, et ainsi de suite, vous créez une suite ascendante de nombres, laquelle surpassera forcément le nombre (fini) assigné au monde. Ce qui est impossible, puisque toute composition d'un étant du monde est du monde.

Le principe « ni sub-sistance, ni transcendance » aboutit finalement à la nécessité que tout monde soit ontologiquement infini. Certes, il y a 100 milliards d'étoiles dans la galaxie, 7 millions et demi d'habitants au Québec, et ces nombres, quoique respectables, sont finis. Cela veut seulement dire que, pour autant qu'on les considère comme des mondes ontologiquement déployés et transcendantement différenciés, la galaxie et le Québec ne se résument nullement à leurs étoiles ou à leurs habitants. Ce que la seule considération, pour la première, de sa législation sub-atomique depuis le big-bang (ou depuis la formation des galaxies, 1 milliard d'années plus tard), pour le second, de son histoire tourmentée pré- et post-coloniale, suffit à indiquer.

Cet infini n'est pas quelconque. Il est de type inaccessible au sens suivant : vous n'en construisez le concept par aucune des opérations de l'ontologie telles qu'on peut les redéployer dans le monde. Autrement dit, cet infini ne résulte ni de la dissémination, ni de la totalisation des parties d'une quantité inférieure ; les opérations de l'en

dessous (matière élémentaire disséminée) et de l'en dessus (état des sous-ensembles), puisque leurs résultats restent immanents au monde, ne peuvent atteindre — ou construire — le degré d'infinité de ce monde. L'extension d'un monde reste inaccessible aux opérations qui en ouvrent et en font rayonner l'être multiple. Comme l'Absolu hégélien, un monde est le dépli de sa propre infinité. Mais, contrairement à cet Absolu, il ne peut construire en intériorité la mesure, ou le concept, de l'infini qu'il est.

Cette impossibilité est ce qui assure qu'un monde est clos, sans pour autant, de l'intérieur de la scène d'apparition qu'il constitue, être représentable comme un Tout. Un monde est clos pour les opérations qui déploient l'être-en-tant-qu'être de ce qui y apparaît : transitivité, dissémination, totalisation des parties. En sorte que, de l'intérieur du monde, si j'applique aux étants-multiples qui y sont transcendentalelement indexés les lois de construction expansive du multiple, je ne sors jamais du monde. Mais le monde n'est pas non plus, pour qui existe dans ce monde, ou qui y possède une identité à soi-même non nulle, totalisable, puisque le « nombre du monde » — son type d'infinité, et donc lui-même, pensé dans son être multiple — reste inaccessible aux opérations de l'ontologie. En ce sens, un monde reste globalement ouvert pour toute figure locale de sa composition immanente. C'est à bon droit que, regardant le ciel nocturne, l'homme, ce résident de la galaxie, toujours porté à surestimer sa propre existence, voit dans toutes les directions l'ouverture illimitée de son monde. Mais, c'est à bon droit aussi qu'instruit par sa science, où l'ontologie proprement dite — la mathématique — est impliquée, il peut dire, mais non pas réellement voir, que la Voie lactée est la galaxie appréhendée par sa tranche, et que parmi les constellations figurent, traces d'abord indifférenciables, l'éclat de quelques autres mondes. Cette propriété paradoxale de l'ontologie des mondes — leur clôture opératoire, leur ouverture immanente — est proprement le concept de leur infinité. Nous la récapitulerons en disant : tout monde est affecté d'une clôture inaccessible.

3. Qu'est-ce qu'une relation entre objets ?

Une relation, dans l'apparaître, est nécessairement subordonnée à l'intensité transcendantale des apparaissants qu'elle relie. L'être-là — et non pas la relation — fait l'être de l'apparaître. C'est ce qu'on

pourrait appeler l'axiome des relations. Nous disons « axiome » de ce qu'il y a une évidence intuitive, ou phénoménologique, de son contenu : la relation tient son être de ce qu'elle relie. La formulation la plus rigoureuse de l'axiome pourrait alors être : une relation ne crée ni de l'existence, ni de la différence. Rappelons qu'un objet, unité de compte de l'apparaître, est le couple d'un étant-multiple et de son indexation transcendantale, ou fonction d'apparaître, dans un monde déterminé. On appellera alors « relation » entre deux objets d'un monde donné toute fonction des éléments de l'un vers les éléments de l'autre, telle qu'elle conserve les existences et maintient ou accroît les identités (donc maintient ou diminue les différences).

Prenons un exemple dans le Québec contemporain. Considérons comme objets de ce monde, d'une part ce qui subsiste de la communauté indienne des Mohawks, d'autre part l'administration gouvernementale à ses différents échelons. En 1990, la « crise d'Oka » établit une intense relation entre ces deux objets : les Mohawks barricadent le site d'un futur terrain de golf qui s'emparerait d'un fragment de ce qu'ils considèrent comme leur territoire ancestral. Cette révolte prend un tour violent. Il y aura intervention tant de la Sûreté québécoise que de l'armée, fusillades, un mort dans la police, des blessés. C'est une question décisive que de savoir ce qui apparaît là et constitue la relation. Faut-il dire que la révolte des Mohawks contre la mairie d'Oka, puis les organes étatiques provinciaux et fédéraux, est, dans le monde-Québec, l'apparition d'une intensité d'existence des Indiens auparavant absente ? Ou faut-il au contraire soutenir que la relation ne délivre en fait d'existence que celle qui, invisible pour qui la négligeait, n'en était pas moins une composante d'un objet du monde ? Au vrai, cette question ne sera complètement résolue que quand nous verrons comment un événement change le dispositif transcendantal d'un monde. Mais justement, une relation comme telle n'est pas un événement. Elle ne change pas les évaluations transcendantales, elle les suppose, en tant qu'elle-même apparaît dans le monde. Nous soutiendrons donc que la révolte des Mohawks, strictement pensée comme relation de l'objet « les Mohawks » à l'objet « administration québécoise », ne fait apparaître que des existences objectives déjà là, même si — et c'est une des raisons de la révolte — cette existence était minimisée, ou méprisée, par ses vis-à-vis officiels. De même, nous dirons que les différenciations internes déployées par les incidents violents et leur issue, tant du côté des Mohawks que du

côté des diverses tendances de l'administration, sont lisibles à partir de la relation, mais non point créées par elle. Ce n'est pas parce qu'on passe des objets aux relations qu'il faut oublier la fonction propre de l'apparaître : localiser des multiples selon un être-là transcendantal, et non faire advenir l'être-multiple comme tel.

C'est la même chose si nous examinons les relations d'un objet singulier de la galaxie — mettons le soleil — à d'autres objets du même monde. Si nous écrivons par exemple que le soleil est situé à 28000 années-lumière du centre de la galaxie, ou aux abords du bras spiral majeur, nous définissons des relations entre cette étoile particulière et d'autres apparaissants de la galaxie. Mais ces relations ne peuvent que préciser les modalités de l'être-là du soleil, elles n'en constituent ni l'intensité d'existence, ni le protocole de différenciation interne. C'est pourquoi, du reste, il y a sens à dire qu'elles sont des relations entre tel objet et tel autre (le soleil d'un côté, le bulbe galactique ou les bras spiralés de l'autre). Au demeurant, la physique sous-jacente à l'astrophysique ne cesse de ramener les relations à des paramétrages ontiques. Son problème actuel le plus vif est sans doute de comprendre la force gravitationnelle — exemple type de la relation entre objets d'un monde — dans les termes de la composition sub-atomique de ces objets. Et qu'il s'agisse de l'assertion de Lavoisier « rien ne se perd, rien ne se crée », ou des principes de la thermodynamique, la physique ne cesse de déclarer que les relations et leurs lois ne sont par elles-mêmes créatrices ni d'existence, ni de différence. Car le multiple est toujours ce qui est donné.

Finalement, la définition d'une relation de l'apparaître est essentiellement négative.

Une relation est un lien orienté d'un objet vers un autre, à condition que la valeur existentielle d'un élément du premier objet ne soit jamais inférieure à ce qui lui correspond par ce lien dans le second, et qu'à la mesure transcendantale d'une identité dans l'un corresponde, dans l'autre, une mesure transcendantale qui ne peut non plus être inférieure.

L'exposition formelle montrera de façon particulièrement claire que cette définition négative est une définition conservatrice. Une relation dans l'apparaître conserve, en gros, toute la logique atomique des objets. Et c'est bien naturel. Car la logique atomique exprime dans l'être même des apparaissants — dans les objets — les conditions de leur apparaître. Dès lors qu'à son tour il apparaît, un

lien entre deux objets n'est identifiable qu'autant que l'intelligibilité de l'être objectif de ce qui est relié demeure lisible, y compris selon la relation impliquée.

C'est ainsi, par exemple, que la révolte des Mohawks dispose sur les barricades ces composantes atomiques de l'objet « peuple mohawk » que sont des individus singuliers, lesquels déclarent — par leur présence même et leur action — que leur existence est celle, dans le Québec, d'une communauté indienne, et que leur identité aux autres Mohawks est de ce fait extrêmement forte. Cette logique atomique, tissée de compatibilités, d'ordre, de synthèses réelles, il est clair qu'elle est activée, mais non pas produite, par l'incident d'Oka. Il en résulte que c'est elle qui structurera en dernier ressort la relation aux administrations, à la police et à l'armée, et se projettera ultimement dans de très délicates négociations.

Si l'on veut alors passer à une définition positive des relations, on dira : une relation entre deux objets est une fonction qui conserve la logique atomique de ces objets, et en particulier la synthèse réelle qui affecte leur être à partir de leur apparaître. C'est du reste cette définition par la conservation, ou les invariants, que nous adopterons dans l'exposition formelle.

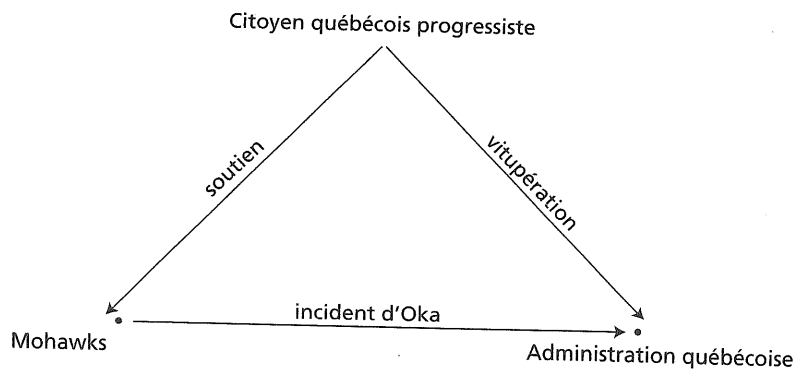
4. Complétude logique d'un monde

Nous avons établi ci-dessus qu'un monde est ontologiquement affecté d'une clôture inaccessible. Ce point concerne les étants multiples comme tels, et non les objets. Existe-t-il, dans l'ordre purement logique des relations entre objets, un principe de « fermeture » équivalent ? Cela suppose, encore une fois, un réseau opératoire qui permette de dire que, en un sens rationnellement défini, on ne « sort pas » de l'apparaître, donc de son organisation transcendantale, donc du monde. Il faut par conséquent examiner ce qu'il en est du rapport entre les relations et le monde. Ou encore penser la Relation entre le monde — qui est fait d'objets et de relations entre objets — et les relations. Grossièrement, il y aura complétude logique du monde s'il y a sens à dire que la Relation entre relations est elle-même dans le monde.

Le Québec va nous fournir sur ce point une métaphore phénoménologique. Nous avons pris comme exemple de relation la révolte des Indiens mohawks contre l'administration québécoise à propos du

terrain de golf envisagé sur leur territoire coutumier. Si nous considérons la grande émotion de l'opinion publique pendant toute la durée des barricades sur le site du golf — soit deux mois de tensions et de violences —, on peut dire que cette relation, la « crise d'Oka », est elle-même reliée au monde-Québec, de telle sorte que cette visibilité intérieure, exprimée par l'ardeur de l'opinion, est totalement immanente à ce monde. Ce n'est pas seulement la relation directe entre les révoltés mohawks et la Sûreté québécoise qui a un statut objectif dans le monde, mais aussi le système complexe des relations à cette relation, manifesté sous les innombrables formes de l'information, de la prise de parti, de l'émotion, des décisions politiques, etc. On voit clairement qu'une relation à la relation est à la fois une relation aux objets et une relation à leur lien. Ainsi, tel Québécois établira avec l'objet « les Mohawks » une relation fraternelle de soutien et vitupérera l'intransigeance des autorités, en même temps qu'il prendra position sur les étapes successives de la révolte. Tel autre pleurera amèrement le policier tué dans les fusillades et surveillera jour après jour la fermeté gouvernementale sur le site. Si nous considérons ces deux Québécois à leur tour comme des objets du monde, on voit qu'ils soutiennent chacun une relation à chacun des objets liés par « l'incident d'Oka » (les Indiens et les flics par exemple), et, par là même, une relation à ce lien lui-même, donc une relation à la relation.

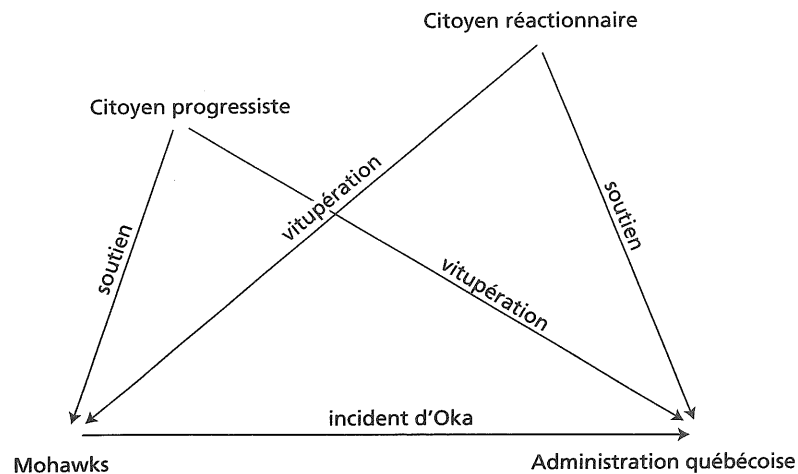
La figure élémentaire de cette disposition est finalement triangulaire. Il y a les deux objets initiaux, la relation qui les lie, et puis la relation d'un troisième objet aux deux premiers.



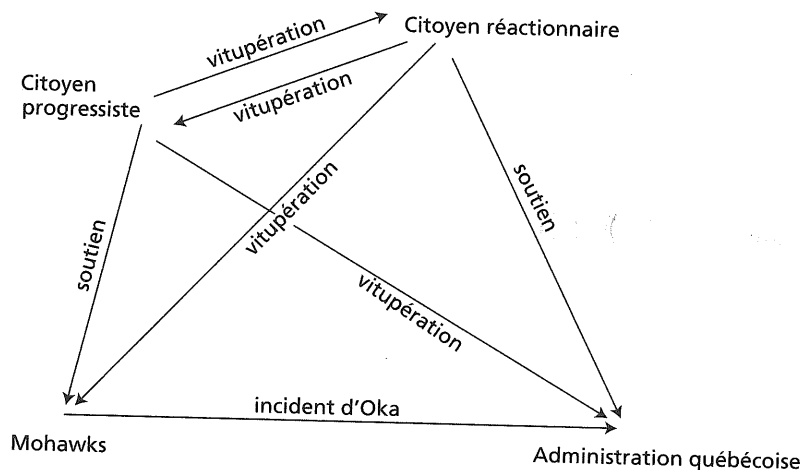
Nous appellerons un tel triangle un diagramme du monde.

Si les deux relations du citoyen progressiste aux objets impliqués dans la relation constituent une relation à la relation, c'est parce que son opinion et ses réactions circulent dans tout le triangle. Ainsi, le soutien inconditionnel aux Mohawks entraînera, au fil de la révolte, une hostilité grandissante envers les autorités provinciales. Ce qui veut dire que le trajet « soutien + révolte d'Oka » détermine l'intensité de la relation « vitupération de l'administration québécoise ». Que l'on passe du citoyen à l'administration par les Mohawks, ou directement du citoyen à l'administration, c'est, tout le temps que dure la révolte d'Oka, la même intensité subjective hostile. Ce qui se dit tout simplement : le diagramme triangulaire est commutatif. C'est là l'expression abstraite fondamentale d'une relation à une relation à partir d'un objet. Car finalement le triangle commutatif ci-dessus exprime tout simplement l'implication subjective du citoyen québécois par la relation conjoncturelle que fut, en 1990, l'incident d'Oka. En ce sens, elle désigne la co-apparition de ce citoyen et de cette relation dans le monde-Québec.

Bien entendu, un triangle commutatif est un diagramme tout à fait élémentaire. On peut aisément imaginer des dispositions plus complexes, où il y a relation à un complexe de relations. Nous avons plus haut convoqué le personnage d'un réactionnaire québécois hostile aux Indiens et favorable à la répression policière. On aurait alors le diagramme du monde-Québec en 1990 que voici :



Ce qui est intéressant, c'est que ce diagramme va aussitôt se compléter, par les lois les plus simples du monde. Car le citoyen progressiste va se mettre à vitupérer le réactionnaire, et inversement. Et cette vitupération réciproque sera certainement une relation, de ce que les intensités existentielles — la violence politique subjective — seront conservées, ainsi que toute la logique atomique des deux camps : les organisateurs des politiques adverses, donc ceux qui sont supérieurs selon la relation onto-logique, sont justement ceux qui s'affronteront durement à la télévision ou dans la rue, les compatibilités et les incompatibilités traverseront les familles, et ainsi de suite. On aura alors le diagramme complété que voici :

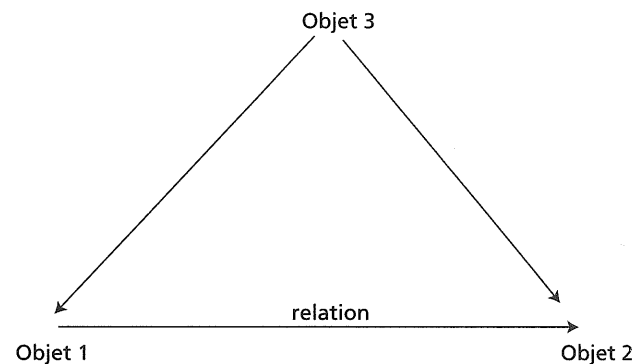


On voit aisément que ce diagramme est toujours commutatif : le soutien à la police du citoyen réactionnaire s'intensifie d'avoir à vitupérer la vitupération de cette même police par le citoyen progressiste. Et de même, quand il vitupère le soutien que le citoyen réactionnaire accorde à sa police, le citoyen progressiste accroît d'autant sa propre et directe vitupération de cette police.

On remarquera — et cette remarque anodine est néanmoins cruciale — que, dans le contexte de l'incident d'Oka, qui est notre relation primitive, la relation dérivée entre le progressiste et le réac-

tionnaire ne peut être que la vitupération, si le diagramme doit rester commutatif, et donc cohérent. Si en effet le réactionnaire soutient le progressiste, lequel soutient les Mohawks, on aura une contradiction flagrante avec la relation directe de vitupération que le réactionnaire entretient avec les Mohawks. Le diagramme ne sera plus commutatif. Il n'existe ainsi qu'une seule relation possible entre les deux citoyens qui s'engagent, selon des relations distinctes, dans la relation primitive, si du moins on conserve l'idée d'une circulation cohérente des opinions.

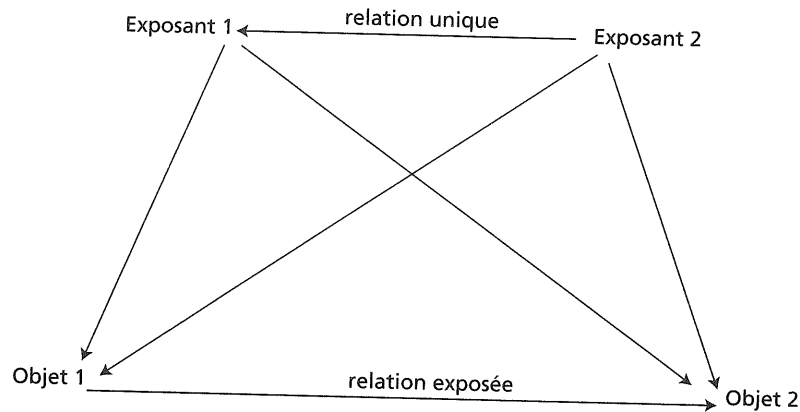
Cette situation métaphorique va nous servir à construire le concept de la complétude logique d'un monde. *Étant donné une relation entre deux objets d'un monde, on dit que cette relation est « exposée » s'il existe un objet du monde tel qu'il compose avec les deux objets initiaux un diagramme triangulaire commutatif :*



Ce diagramme sera appelé une exposition de la relation, et l'objet 3 sera appelé son exposant.

Ainsi, le citoyen progressiste, comme le citoyen réactionnaire, sont des exposants de la relation « incident d'Oka ».

On dira alors que *la relation est « universellement exposée » si, étant donné deux expositions distinctes de la même relation, il existe entre les deux exposants une et une seule relation telle que le diagramme reste commutatif :*



Nous avons précédemment remarqué que la relation « incident d'Oka » était, dans le monde-Québec, universellement exposée. Une exposition universelle combine en somme la saisie intra-mondaine d'une relation et une loi d'unicité. Elle est une mise en évidence intra-mondaine de la liaison entre objets, sous le signe de l'Un.

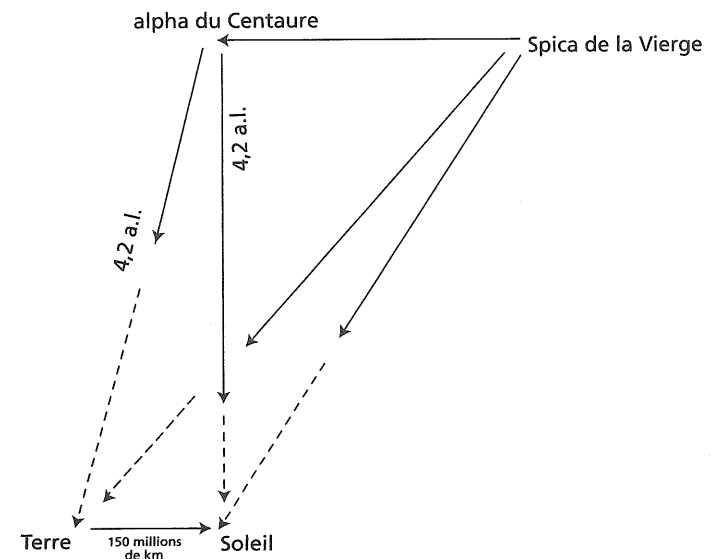
La définition de la complétude logique d'un monde se dit alors très simplement : toute relation est universellement exposée. Nous allons méditer cette définition et examiner quelques-unes de ses conséquences.

5. La seconde thèse constitutive du matérialisme : subordination de la complétude logique à la clôture ontologique

Pour comprendre ce que veut dire qu'une relation est exposée, la métaphore du visible est adéquate et nous l'utiliserons abondamment. On se souviendra cependant qu'elle est aussi absolument trompeuse, puisque les lois de l'apparaître sont intrinsèques et ne supposent aucun sujet. De ce point de vue, le réel de la pensée est ici entièrement contenu dans les diagrammes, abstraction faite de toute interprétation des flèches.

Soit la relation locale intra-galactique qui rapporte une planète à son étoile (la terre au soleil, par exemple) selon la résultante des forces gravitationnelles. Nous disons que cette relation apparaît dans le monde-galaxie pour autant qu'elle y est universellement exposée. Nous appelons métaphore du visible la traduction que voici : il existe un objet de ce monde duquel la relation en question est vue d'aussi

près qu'il est possible. « Vue » s'entendra au sens du diagramme élémentaire : de l'objet en question, on voit la planète et l'étoile, et ce « voir » appréhende la relation attractive entre les deux, sous la forme, par exemple, d'un « voir » de l'orbite planétaire. « Du plus près possible » s'entendra au sens du rapport entre les exposants de la relation. L'exposant privilégié — l'objet sélectionné d'où l'on « voit » la relation — est tel que, si d'un autre objet on « voit » également l'orbite de la terre autour du soleil, alors, de cet autre objet, on voit aussi le premier. Ce premier exposant de la relation est le plus proche d'où l'on « voit » la relation, en sorte qu'il est toujours, lui aussi, vu de tout autre point d'où cette relation est également visible. On peut par exemple soutenir que cet exposant « universel » est, dans « notre » galaxie, l'étoile alpha du Centaure. À 4,2 années-lumière du soleil, cette étoile est suffisamment loin de la relation terre-soleil pour que cette relation lui soit entièrement « visible », d'autant que la distance terre-soleil, avec ses 150 millions de kilomètres, n'est pas grand-chose. Mais on peut aussi se dire que, de toute autre étoile de la galaxie d'où l'on saisit la relation terre-soleil, on peut aussi « voir » alpha du Centaure. Il en résulte qu'alpha du Centaure expose universellement la relation terre-soleil. Nous avons par exemple le diagramme élémentaire que voici :



On constate en somme que, de Spica de la Vierge, on voit le voir de la relation terre-soleil, telle qu'elle est exposée au visible par alpha du Centaure. La métaphore du visible illustre ainsi la complétude logique d'un monde : qu'une relation soit universellement exposée signifie que cette relation est toujours, en un point du monde (pour un objet du monde), « donnée à voir », de telle sorte que ce donné-à-voir soit lui-même visible pour toute autre donation-au-visible de la relation. Une exposition est universelle si elle est elle-même exposée.

Il faut ajouter que l'universalité enveloppe l'unicité : c'est d'une seule façon qu'alpha du Centaure, en tant qu'exposant universel de la relation terre-soleil, se donne à voir — comme nous le supposons — depuis Spica de la Vierge. Si nous décalons la métaphore du visible vers la métaphore plus abstraite de la connaissance, on dira qu'une relation est exposée pour autant qu'il existe au moins un point, intérieur au monde, d'où elle est connue. Et on dira qu'elle est universellement exposée pour autant qu'il existe un point du monde et un seul d'où elle est connue le plus clairement et le plus distinctement possible.

L'exposition universelle d'une relation est clairement un indice quant à la dimension du monde. Car je dois avoir le recul nécessaire pour « voir » la totalité de la relation sans sortir du monde, ce qu'autorise ici que l'étoile du Centaure, quoique de la même galaxie, soit infiniment plus loin du soleil et de la terre que ne peut l'exprimer la distance terre-soleil. Et je dois avoir en outre la possibilité qu'à son tour l'exposant initial soit capturé dans le voir global qui se fait de tout autre exposant. Ce qui suppose, dans le cas de la galaxie, que sa dimension globale soit extraordinairement plus considérable que celles qui sont impliquées dans les relations véritablement locales (celles qui concernent, par exemple, une étoile et son système de planètes). Ce qui est le cas, le rapport étant de l'ordre (très approximatif) de 1 unité à 9 milliards d'unités. C'est cette extraordinaire dimension de la galaxie (ici chiffrée, et donc finie, mais intérieurement infinie) qui autorise que les relations locales y soient universellement exposées.

En vérité, la connexion entre la dimension d'un monde et sa complétude logique est tout à fait rigoureuse. Nous démontrerons en effet, dans l'appendice de ce livre, la remarquable propriété suivante : de ce que tout monde contient — en un sens ontologique — une infinité inaccessible d'objets s'ensuit que toute relation y est universellement

exposée. Autrement dit, la complétude logique de l'apparaître est une conséquence, quant aux mondes, de leur clôture ontologique. Nous pouvons considérer cette propriété comme la deuxième thèse fondamentale du matérialisme. La première (que nous avons appelée le postulat du matérialisme), de caractère local, se disait, nous le rappelons : tout atome est réel. Elle exprimait déjà un certain type de subordination de l'apparaître à l'être : l'objet est certes une figure de l'Un dans l'apparaître, mais ses ultimes composantes, les unités indécomposables de son apparition dans un monde, sont sous la loi de sa composition élémentaire et donc de l'ontologie du multiple. Cette fois, nous avons une thèse globale, qui ne touche pas à l'Un (aux atomes) mais à l'Infini (au monde) : la logique globale de l'apparaître légifère sur les objets et les relations entre objets. Puisque nous pouvons établir que cette logique est complète — au sens de l'exposition universelle de toute relation — du seul fait de l'infinité inaccessible d'un monde, nous pouvons affirmer, là encore, la subordination des principales propriétés de l'apparaître aux déterminations les plus profondes de l'être-multiple.

La preuve de ce que la complétude logique d'un monde est subordonnée à son inaccessible infinité n'atteint sa parfaite clarté que dans une exposition formelle. Nous pouvons cependant en donner une idée. Entre 1534 (« découverte » par Cartier) et le début du XVII^e siècle, ce qui sera plus tard le Québec n'est que la base côtière de la pêche à la morue, à quoi s'ajoutent quelques incursions dans l'intérieur, liées au commerce des fourrures. Tel est, vu du royaume de France, ce « nouveau monde ». Lorsque, en 1608, Champlain fonde une colonie de peuplement, il vise l'élargissement de l'assise commerciale et, bien entendu, l'évangélisation des Indiens. Il s'agit donc, dans nos termes, d'agrandir et de stabiliser la figure coloniale de ce monde, encore très obscur pour ses conquérants provisoires. La forme de cette stabilisation est exemplairement locale. Il s'agit d'une résidence fortifiée (« l'Abitation »), noyau de la ville de Québec, qui combine un important magasin et l'habitat de la totalité des coloniaux, soit, en 1608, 28 personnes, dont plus de la moitié mourront en moins d'un an. Considérons ce que peut être le système des relations entre les gens enfermés dans l'Abitation coloniale et tel ou tel objet présenté dans l'obscur du monde qui les entoure, par exemple les Indiens (il y aura alliance avec les Hurons), les animaux (l'obtention de fourrures est le point clef du dispositif), l'espace (fondation d'autres postes

comme Trois-Rivières en 1634), le climat (c'est pendant les terribles hivers du Nord que la maladie décime l'Abitation), etc. Que ces relations soient exposées ne fait aucun doute, dès lors que toutes sont prises dans le « voir » lié aux vrais habitants du lieu, soit les Indiens, mais aussi, singulièrement à partir de la fin du XVII^e siècle, au « voir » des Anglais et de leurs alliés iroquois. Que cette exposition soit universelle suppose ceci : que, dans ce monde colonial débutant, il existe toujours une observation rapprochée du petit groupe fondateur, observation fournie par le monde lui-même à partir de ses caractéristiques locales (autour de l'Abitation), étant entendu que le support objectif de cette observation (par exemple, les Hurons du territoire) est à son tour observé par quiconque saisit l'état, souvent précaire, des relations entre l'Abitation et son environnement. Ainsi, par exemple, des Anglais, cherchant à mesurer l'état d'implantation coloniale des Français, à travers en particulier le devenir de l'alliance de ces derniers avec les Hurons. On voit bien alors que l'universalité de l'exposition dépend entièrement des ressources du monde, de sa densité objective. Si l'Abitation est située de telle sorte que toutes ses relations avec l'obscur du monde (commerce, maladie, alliances...) sont « visibles » depuis tel ou tel co-apparaissant dans son monde, ce ne peut être que sous condition d'une surabondance intrinsèque d'objets dans le monde. C'est cette surabondance qui se déplie comme histoire de la colonisation française, et donc comme histoire de la constitution du Québec. Et cette histoire, qui est celle de l'apparition des objets et des relations, est finalement l'histoire de l'exposition universelle de toute relation entre les co-apparaissants du monde-Québec.

L'histoire d'un monde n'est que la figure temporelle de l'universalité de son exposition. Elle est en dernière instance le dépli de sa surabondance d'être. L'inaccessibilité infinie du support d'être d'un monde donne lieu à l'exposition universelle des relations et donc à la complétude logique de ce monde.

6. L'inexistant

Tout objet — considéré dans son être, comme multiple pur — est inévitablement marqué de ce qu'apparaissant dans ce monde il aurait pu aussi bien n'y pas apparaître et que, du reste, il se peut qu'il apparaisse dans un autre. Ainsi, cette étoile à neutrons, considérée dans sa

pure « stelléité » neutronique, soit ce qui fait d'elle une boule de matière ultra-concentrée très petite (pas plus de 10 kilomètres de rayon) et d'une stupéfiante densité (100 millions de tonnes au centimètre cube !), n'est pas immédiatement déchiffirable comme objet de cette galaxie. Il est toujours possible d'en isoler l'histoire : une étoile massive (de masse supérieure, disons, à dix fois celle du soleil) transite vers une géante rouge, explose en devenant jusqu'à 100 millions de fois plus brillante (ce sont les fameuses *supernovæ*) et décline en séparant dans les matières ainsi dispersées, d'une part un gigantesque nuage en expansion, poussières et gaz, une nébuleuse, d'autre part un minuscule « cœur » fait de gaz de neutrons, où le vide a quasiment disparu, et qui est précisément ce qu'on appelle une étoile à neutrons. Cette histoire, on en peut reconstituer les effrayantes complexités nucléaires, en approximer les états successifs, penser à travers eux l'incertitude de l'idée de matière, sonder la fonction organisatrice du vide, etc. Tout cela sans avoir à se soucier de ce qu'une étoile à neutrons singulière est toujours située dans une galaxie, elle-même repérable comme monde sur la carte du ciel universel. Il faut donc que, en un point au moins de son apparaître, le réel d'une étoile à neutrons atteste son indifférence à son site mondain. Autrement dit, la rationalité des mondes impose que la contingence de leur composition objective soit lisible sur les objets eux-mêmes. Ou encore qu'un multiple soit, pour la pensée, séparable du monde où il apparaît — comme la physique peut séparer la théorie de l'étoile à neutrons de l'appartenance de toute étoile de ce type à une galaxie particulière — exige que le multiple ne soit pas tout livré dans son apparition. Il y a une réserve d'être qui, en soustraction de l'apparence, trace, dans cette apparence, qu'il est toujours contingent que tel étant apparaisse là. On dira aussi bien qu'est tracé dans l'existence, laquelle mesure le degré d'apparition d'un objet dans un monde, un point réel d'inexistence, où se lit que l'objet tout entier aurait pu ne pas exister. Ainsi de notre étoile à neutrons, dont on dira que la neutralité atomique, ou l'in-différence matérielle (le fait qu'elle ne soit plus composée que de gaz « neutre », sans vide ni structure atomique identifiable), exprime qu'elle est pour part en voie d'inexistence dans la galaxie où cependant elle figure.

De façon générale, étant donné un monde, *nous appellerons « inexistant propre d'un objet » un élément du multiple sous-jacent dont la valeur d'existence est minimale. Ou encore, un élément d'un*

apparaissant qui, relativement à l'indexation transcendantale de cet apparaissant, inexiste dans le monde. La thèse de la rationalité de la contingence des mondes se dit alors : tout objet dispose, parmi ses éléments, un inexistant.

Le calcul formel montrera aisément qu'un objet n'admet qu'un seul inexistant propre, si on valide le postulat du matérialisme. Ainsi l'énoncé — à coup sûr matérialiste — qui pose la rationalité de la contingence s'avère être déductible de ce postulat, ce qui est très satisfaisant pour la pensée. On peut esquisser conceptuellement cette connexion. Soit l'inexistant propre, mettons, de la législation du suffrage au Québec entre 1918 et 1950. Le suffrage est « universel » (les femmes votent dès 1918), sinon qu'en sont exclus les Inuits (intégrés en 1950) et les autres Amérindiens (intégrés en 1960). L'objet « capacité civique des populations québécoises » admet comme inexistant propre, dans cette séquence temporelle, l'ensemble des « Indiens ». Cela signifie que lesdits « Indiens » n'ont aucune existence électorale. Leur apparition sur la scène du vote est nulle (ou indexée au minimum). Mais il en résulte que, relativement à l'indexation de l'objet « capacité civique des populations », les « Indiens » ont un degré d'identité à tout autre élément de la population qui est aussi nul. On traduit ainsi l'évidence que, si vous n'avez aucun droit (si vous n'existez quant au droit), votre degré d'identité à celui qui a tous les droits est nul. C'est du reste une propriété de la logique atomique : si un élément d'un objet inexiste dans un monde, il n'est que minimalement identique à un autre élément du même objet.

Maintenant, considérons la fonction qui, à tout élément de la population du Québec, pensée selon ses droits électoraux, attribue la minimalité transcendantale. Autrement dit, représentons-nous un décret (imaginaire) qui annulerait brutalement tous ces droits. On comprend aussitôt que ce décret reviendrait à identifier toutes les populations à celles qui n'ont déjà aucun droit, soit, au moins entre 1918 et 1950, les « Indiens ». Abstraitement, cela signifie deux choses. Premièrement, le décret d'annulation des droits définit en fait un atome : une sorte d'atome d'action législative, un décret indécomposable. La composante d'objet définie par cette annulation, à savoir ceux qui n'ont absolument aucun droit, est transcendantale sans parties : dans le droit, « n'avoir aucun droit », ou plus précisément « être en dehors de tout droit », fixe une catégorie juridiquement indifférenciable. Deuxièmement, conformément au postulat du matérialisme,

lisme, cet atome est en réalité prescrit par un élément réel de la population entre 1918 et 1950 : les « Indiens ». N'avoir aucun droit, c'est être transcendantalelement identique à un Indien.

On peut le dire à l'envers : le degré d'identité des « Indiens » à tout élément de la population québécoise entre 1918 et 1950, relativement au transcendantal « Québec » et à l'objet référentiel « droits civiques et politiques », est égal au minimum du transcendantal considéré. Du coup, « Indien » nomme un atome réel (l'identité constamment nulle à ce qu'il désigne), lequel, à son tour, représente la fonction atomique d'annulation des droits. « Indien » nomme ainsi l'élément inexistant de l'objet « droits civiques et politiques » au regard du transcendantal « Québec-entre-1918-et-1950 ». On voit bien que cette inexistence, quoique évidemment référée à un objet singulier du monde, dispose finalement un étant qui apparaît dans ce monde au bord du vide de l'apparition elle-même. Car « Indien » désigne un étant qui sans doute est — ontologiquement — « du monde », mais qui n'y est pas absolument selon la stricte logique de l'apparaître. Ceci s'infère de ce que les Indiens ne sont pas absolument québécois, puisqu'ils n'ont pas les droits politiques qui règlent dans le monde-Québec l'apparaître du citoyen québécois ; mais ils ne sont pas non plus absolument non-québécois, puisque le Québec est bel et bien leur site transcendantal d'apparition. L'inexistant d'un objet est suspendu entre l'être (ontologique) et une certaine forme de non-être (logique).

Nous pouvons conclure : étant donné un objet dans un monde, il existe un unique élément de cet objet qui inexiste dans ce monde. C'est cet élément que nous appelons l'inexistant propre de l'objet. Il avère, dans la sphère de l'apparence, la contingence de l'être-là. En ce sens, son être (ontologique) a le non-être (logique) comme être-là.

SECTION 2

Leibniz

«Le monde n'est pas seulement la plus admirable des machines [...], il est aussi la meilleure des républiques.»

DEUX FORMULES mesurent le projet de Leibniz. L'une, tirée d'une lettre de 1704 à Sophie-Charlotte, déclare que, tel Arlequin revenant de la lune, le philosophe peut dire : «C'est toujours et partout en toutes choses tout comme ici.» L'autre, d'une lettre à Sophie de 1696 : «Mes méditations fondamentales roulent sur deux choses, savoir sur l'unité et l'infini.» Il s'agit finalement de déterminer ce que peut bien être le monde pour que l'infini de son détail soit si fort enveloppé par l'Un que tout soit partout la même chose.

C'est pourquoi Leibniz est exemplairement un penseur du monde et de sa création par Dieu. Le monde est le plan d'épreuve réel d'un accord renouvelé entre l'un et l'infini, accord dont le principe général se trouve dans le «nouveau calcul» : si une suite converge vers une limite, on peut à la fois penser la suite comme l'infini détail de ses termes et comme l'un de la limite qui la récapitule. Le monde est une telle suite pour le Dieu qui en fulgure la réalité : spectaculairement divers et cependant tenu dans son unique Raison, dont Dieu, géomètre suprême, calcule la valeur. C'est pourquoi on peut aussi bien dire que chaque substance individuelle, chaque «point métaphysique» du monde, est identique à la totalité du monde.

Leibniz utilise, pour exprimer cette identité du local et du global, plusieurs espèces d'images. Il y a celle, dynamique, de la concentration : «Les unités de substance ne sont autre chose que des différentes concentrations de l'Univers, représenté selon les différents points de vue qui les distinguent.» Il y a celle, optique, du miroir : chaque substance — ou monade — est, de l'Univers, un «miroir actif indivisible». Il y a celle de la représentation : «L'âme représente finement

l'infinité de Dieu.» Il y a celle de la trace : «Chaque substance a quelque chose d'infini, dans la mesure où elle enveloppe sa cause, c'est-à-dire Dieu ; autrement dit, elle constitue une trace de son omniscience et de sa toute-puissance.» Il y a celle de l'abréviation : «[...] [les âmes] sont toujours des images de l'Univers. Ce sont des mondes en raccourci, des simplicités fécondes.» Il y a enfin celle, qui récapitule toutes les autres, de l'expression. Pour en «exprimer» un autre, un terme doit être constitué en toute indépendance, parfaitement séparable, et pourtant isomorphe à ce dont il est séparé. Voyez ces magnifiques formules :

«Tout Esprit étant comme un Monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, il est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'univers lui-même.»

Traduisons dans mon lexique : tout objet du monde exprime le monde parce qu'il en exprime la loi, ou raison, qui est comme la limite (divine) de la série réelle des objets. On peut donc avancer que la pensée leibnizienne du monde se fait — tout comme la mienne — d'une part selon la considération ontologique des objets (les unités d'existence, qu'il appelle des monades), d'autre part selon la considération logique de leur disposition, que j'appelle le transcendantal et que lui nomme tantôt «raison suffisante», tantôt «harmonie préétablie». On utilisera «raison suffisante» si l'on a en vue le caractère global de la série des objets (des monades), pour autant qu'ils apparaissent (ou existent) dans ce monde et non dans un autre :

«Il faut que la raison ou cause déterminante universelle qui fait que les choses sont, et ont été plutôt ainsi qu'autrement, soit hors de la matière.»

Ce qui est ici indiqué, c'est que le principe transcendantal de l'être-là (ou de l'être-ainsi, c'est la même chose) doit pouvoir être pensé comme séparé des objets, dont il fixe le degré d'existence. Leibniz utilise par contre «harmonie préétablie» quand il s'agit de penser la corrélation locale entre deux termes du même monde (par exemple, l'âme et le corps). Dans le monde, il n'y a aucune influence possible d'un terme sur un autre. Ce qu'il y a, c'est que, référés au même monde, deux termes s'accordent, quant à leur déploiement, parce qu'ils sont sous la même loi (harmonie pour Leibniz, opérations du transcendantal pour moi). Citons encore une fois les formules précises du penseur :

«Les efforts [dans les substances] ne sont proprement que dans la substance même ; et ce qui s'ensuit dans les autres, n'est qu'en vertu d'une Harmonie préétablie.»

Leibniz et le présent ouvrage partagent une même orientation quant à la théorie du monde. Premièrement, l'entrée ontologique dans la théorie est une sorte de mathématique métaphysique. Pour Leibniz, il s'agit de «points d'être» indivisibles, ou d'atomes métaphysiques. C'est que son paradigme est le calcul différentiel inventé par Newton et lui-même. Pour ce qui me concerne, ce sont des multiplicités pures, car mon paradigme est la théorie des ensembles de Cantor. Deuxièmement, l'entrée logique est l'indexation des étants réels sur une règle qui fixe les intensités d'existence ainsi que les rapports d'identité et de différence, pour tout ce qui compose le détail de l'apparaître. Comme le dit admirablement Leibniz : «Il faut qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change.» Cette règle est pour lui, au titre de calcul divin, l'harmonie préétablie. Au titre de législation anonyme de l'apparaître, elle est pour moi le transcendantal d'un monde.

Une frappante conséquence, qui nous est encore une fois commune, est que la relation se trouve dès lors étroitement subordonnée à la nature des termes reliés. Leibniz, on l'a vu, exclut toute action réelle d'un étant identifiable dans le monde en direction d'un autre étant. C'est la fameuse image négative de la monade «qui n'a point de fenêtre». Il est vrai que les objets épuisent leur virtualité dans l'être-là de leur création effective, et qu'ils sont, à leur place, dotés intérieurement de tout ce qui leur est nécessaire pour que leur indexation transcendantale fixe leur puissance d'apparaître. Cela se dit aussi comme dans cette section : une relation ne crée rien, ni dans l'ordre de l'existence, ni dans celui de la localisation. Dans la métaphysique classique, on peut convenir que l'existence est substantielle et que la localisation est accidentelle. Or, que dit Leibniz ? Que «ni substance, ni accident ne peut entrer du dehors dans une monade», ce qui est exactement le principe qui commande ma définition (négative) de la relation.

L'accord avec Leibniz sur la théorie de l'être-là, ou du monde, concerne donc les points suivants :

1) On pense le monde d'abord quant à son être (monades, multiplicités), ensuite quant à la cohérence de son apparaître (harmonie préétablie, transcendantal).

2) L'appartenance au monde n'a rien d'extrinsèque. Elle est

signée, dans les unités qui le constituent (individus ou objets), par leur composition interne (effort ou *conatus* dans la monade ; composition atomique des objets).

3) Dans l'ordre de l'apparaître, la relation est subordonnée aux termes reliés, et n'a aucune capacité créatrice.

À quel point je suis sur tout cela accordé à Leibniz se montre dans la pensée de la mort. J'ai soutenu à la fin du livre III que la mort était une catégorie de l'apparaître — ou de l'existence — et non une catégorie de l'être. Ce qui veut dire qu'en un certain sens la mort n'est pas. Elle est en effet, pour un étant déterminé, d'une part relative à un monde où cet étant apparaît (mais il peut apparaître dans un autre), d'autre part la mort est l'assignation à une existence de la valeur minimale d'un transcendantal. Mais la valeur minimale d'un transcendantal ne se confond pas avec le néant. Or, que dit Leibniz ? Qu'un vivant (un animal) est une donnée du monde telle qu'il n'y a pour cette donnée ni origine absolue (il faudrait qu'elle sorte du néant, mais il n'y a nul néant dans le monde), ni fin irrémédiable (car tout être persiste). De sorte que la mort n'a pas d'être :

« Puisque ainsi il n'y a point de première naissance ni de génération entièrement nouvelle de l'animal, il s'ensuit qu'il n'y en aura point d'extinction finale, ni de mort entière prise à la rigueur métaphysique. »

Plus exactement encore, mourir affecte l'apparaître, et non l'être. Citons l'étonnante formule :

« Les choses qu'on croit commencer et périr, ne font que paraître et disparaître. »

Où donc ces apparitions et disparitions ? Sur la scène d'un monde où tel ou tel étant vient figurer. On objectera alors que, pour Leibniz, il n'y a qu'un monde, une harmonie, un calcul divin, et non, comme pour moi, l'indifférence égalitaire d'une infinité de mondes, construite sur des transcendants distincts. Certes. Mais la question est en réalité plus complexe. Il y a bien pour Leibniz un seul monde existant (ou réellement apparu), mais il y a une infinité de mondes possibles. Or, ces mondes possibles sont loin d'inexister purement et simplement. Ils ont une double réalité.

Premièrement, il y a de l'être dans le possible, il ne saurait être pur néant : « Il y a, écrit Leibniz, dans les choses possibles, c'est-à-dire dans la possibilité même ou essence, quelque exigence d'exis-

tence, ou, pour ainsi dire, quelque prétention à l'existence. » De cela seul qu'il est possible, donc donné dans son essence, un monde « tend de lui-même à l'existence ».

Deuxièmement, l'infinité des mondes possibles a son lieu d'être propre, qui n'est autre que l'intellect divin : « Il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu. »

Leibniz reconnaît donc un certain type d'être à l'infinie multiplicité des mondes : « Chaque [monde] possible a droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe. » Il est sans doute le penseur qui a médité le plus continûment sur l'hypothèse d'une pluralité infinie de mondes essentiels, et sur la raison, ou la limite, au sens mathématique, de cette série infinie. Il est celui qui, tel un écrivain de science-fiction (et Guy Lardreau a eu raison de lui rendre hommage à ce titre), ne cesse de se demander ce que sont les « autres mondes », et comment auraient tourné les choses si César n'avait pas franchi le Rubicon. Il est vrai cependant qu'il affirme « qu'il ne peut en exister qu'un seul [monde] ». L'unicité existentielle balance la pluralité essentielle. Cet unique monde, fulguré par Dieu, sera évidemment celui qui a le plus de prétention à l'existence, soit celui qui enveloppe le plus grand degré de perfection : le meilleur des mondes possibles.

Gilles Deleuze a déjà parfaitement remarqué que c'est en ce point que nous divergeons, nous, modernes, d'avec le classique-baroque qu'est Leibniz. Il est assuré en effet que, pour nous, il y a plusieurs mondes, une série divergente de mondes, et qu'aucun ne peut prétendre être le meilleur, faute d'une norme transcendante qui autoriserait qu'on les compare. De là que, passées son extraordinaire analytique de l'infini et sa rigueur onto-logique, Leibniz finit par décevoir. À mon sens, le contenu véritable de cette déception est le maintien désespéré de la puissance de l'Un. Le génie de Leibniz est d'avoir compris que toute intelligence du monde s'appuie sur l'infinité des objets, elle-même « liée » par des opérations transcendantales. Mais sa limite est de vouloir toujours une convergence des suites, une récapitulation de l'infini dans l'Un. Et ce, tant « par en bas », dans la thèse de la pure simplicité monadique des étants (« la Monade [...] n'est autre chose qu'une substance simple, [...] c'est-à-dire sans parties »), que « par en haut », dans ce qui constitue le propre de Dieu (« Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire »). Chez Leibniz, l'admirable intuition de la dissé-

mination infinie des mondes et de leur organisation transcendantale se trouve en quelque sorte encadrée par deux postulats : celui des « atomes métaphysiques » (souveraineté fermée de l'individu, sur le modèle du vivant) et celui de l'Un transcendant (architectonique divine).

On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, qu'il soit tenté de renoncer à deux de ses plus grandes décisions ontologiques : l'existence de l'infini actuel, et le non-être des relations. Sur le premier point, l'hésitation est constante et lui fait par exemple écrire, au tout début de *De l'origine radicale des choses* : « Au-dessus du monde ou agrégat des choses finies, est donné quelque Être unique. » « Agrégat des choses finies » ? On voit la fragilité de la critique leibnizienne de la finitude, confrontée à la maintenance de la souveraineté de l'Un. Sur le second point, Leibniz finit par réintroduire, pour assurer la cohérence des monades complexes, une liaison à la fois immanente et surnuméraire. Il ne se confie plus aux seules ressources de la multiplicité et de l'harmonie (des objets et du transcendantal) pour soutenir l'existence d'un monde. C'est la fameuse et obscure doctrine du *vinculum substantiale*, ce seul vocable — « lien substantiel » — montrant à quel point il estime nécessaire de revenir sur l'inexistence des relations. Il y a bel et bien un être de ce genre de relation, une « réalité minimale » qui, écrit-il, « ajoute [aux monades] une nouvelle substantialité ».

Avec cette « adjonction aux monades », relation, dit Leibniz, « absolue (et partant substantielle) quoique en flux à ce qui doit être uni », c'en est fini de l'audace avec laquelle, ne la confiant qu'à la simplicité de l'être et aux régulations transcendantales, il détachait l'infinie multiplicité des mondes, comme l'infinie multiplicité des objets dans chaque monde, tant de la finitude que de l'obligation des liens.

C'est au-delà de Leibniz qu'il nous faut donc aujourd'hui retrouver la corrélation onto-logique, sans autre appui qu'elle-même, de la multiplicité disséminatrice et de la règle qui en objective les éléments.

SECTION 3

Diagrammes

1. Ontologie des mondes : clôture inaccessible

L'être sous-jacent à tout monde se compose d'étants-multiples dont l'être-là se réalise par leur indexation (ou fonction d'apparaître) sur le transcendantal du monde considéré. La question de savoir en quel sens ces étants sont ontologiquement « du même monde » revient à examiner pour quelles constructions de multiplicités un monde est clos. Il est clair que l'examen mathématique d'une clôture opératoire touche à la « dimension » de l'ensemble où l'on opère. Si vous appliquez à un multiple une opération très puissante et si le monde est très petit, il y a de bonnes chances que le résultat de l'opération ne puisse pas tenir dans le monde. Si par exemple vous vous situez dans le monde-Québec, et que l'opération soit « représenter le plan de la ville de Montréal dans 200 millions d'années », il y a de bonnes chances que vous excédiez les ressources du monde, car tout laisse prévoir qu'à cette échelle de temps, il n'y aura plus de ville de Montréal, ni de Québec, ni de Canada, ni même d'espèce humaine, du moins telle que nous la connaissons. L'examen proprement ontologique de la question des limites d'un monde suppose qu'on puisse faire des hypothèses sur le nombre de multiples contenus dans un monde, et ce, pour l'instant, tout à fait indépendamment de leur apparaître effectif et donc de la fonction d'identité qui les articule au transcendantal du monde.

Certes, nous avons vu, et nous confirmerons, que ces hypothèses ne sont pas à proprement parler formulables *de l'intérieur* d'un monde. C'est ce qui rend raison de ce que la clôture dont il s'agit reste inaccessible. Ce sont des hypothèses faites par le logicien, avec les ressources de la formalisation mathématique, à partir d'un monde tout à fait singulier, qui est le monde qu'on peut nommer « ontologie formelle des mondes ». Elles n'en sont pas moins rationnelles, en

tant qu'elles disposent les critères recevables pour tout dénombrement d'un monde.

Dans la théorie du multiple pur (ontologie des ensembles), la mesure d'un multiple quelconque est donnée par un nombre cardinal. Tout le monde connaît les cardinaux finis, qui nombrent et différencient, du point de la quantité pure, les ensembles finis : un, deux, trois, et ainsi de suite. Le génie de Cantor a été d'introduire des cardinaux infinis, qui font dans l'infini ce que les entiers naturels font dans le fini : dire « combien » d'éléments il y a dans un multiple donné. Le résultat fondamental de cette sous-section se dit simplement : *tout monde est mesuré par un cardinal infini inaccessible*. Nous allons esquisser la démonstration en quelques étapes.

Les deux opérations fondamentales de la théorie du multiple pur sont, comme nous l'avons rappelé dans l'exposition conceptuelle (section 1 du livre IV), la dissémination et la totalisation.

1) La dissémination consiste à considérer l'ensemble des éléments des éléments du multiple de départ. Si nous notons $\cup A$ cette dissémination, pour un étant A qui apparaît dans un monde \mathbf{m} , la définition formelle de $\cup A$, puisqu'un élément de $\cup A$ est un élément d'un élément de A , est :

$$x \in \cup A \leftrightarrow [\exists a(a \in A) \text{ et } (x \in a)]$$

Le propre d'un monde est que ce qui compose un multiple qui apparaît dans un monde fait aussi partie de ce monde (propriété de transitivité de \mathbf{m}). Sinon, l'être du monde, sa matière, serait hors-monde « par en bas », ce qui est une thèse constitutive de toute cosmologie idéaliste, depuis le *Timée*, où Platon affirme le caractère irrationnel et « errant » de la cause matérielle. Nous avons donc de façon générale :

$$[(A \in \mathbf{m}) \text{ et } (a \in A)] \rightarrow (a \in \mathbf{m})$$

Il résulte de la transitivité que tous les éléments des éléments de A appartiennent bien au monde \mathbf{m} . Car, de ce que a , élément de A , appartient à \mathbf{m} , s'ensuit que les éléments x de a appartiennent aussi. Nous savons donc que tous les éléments de $\cup A$ sont des éléments de \mathbf{m} . Que le monde soit monde pour l'opération de dissémination veut alors dire que le rassemblement des éléments de $\cup A$, soit $\cup A$ lui-même, est à son tour un élément du monde. Autrement

dit, la dissémination de tout étant A qui apparaît dans un monde appartient (au sens ontologique, et non pas dans la dimension de l'objet) à ce monde.

2) La totalisation consiste à compter pour un l'ensemble des parties du multiple de départ. Si nous la notons $\mathbf{P}(A)$, sa définition formelle, puisqu'un élément de $\mathbf{P}(A)$ est une partie, ou un sous-ensemble, de A , est la suivante :

$$x \in \mathbf{P}(A) \leftrightarrow \exists B [(B \subseteq A) \text{ et } (x = B)]$$

Le propre d'un monde est que les parties d'un étant qui y apparaît font aussi partie de ce monde. Sinon, la structuration du monde, soit l'agencement interne de l'être des objets qui y apparaissent — les parties constitutives de ces objets, ou leur état ontologique —, serait hors-monde « par en haut », ce qui est aussi une thèse constitutive de toute cosmologie idéaliste, depuis que Platon, dans le *Timée*, affirme que l'agencement du monde se fait à partir d'un modèle intelligible transcendant. Pour ce qui nous concerne, nous poserons que les parties d'un étant qui est là dans un monde sont aussi là dans ce monde. Toujours pour éviter la transcendance, cette fois la transcendance de l'Un, nous poserons de même que le compte pour un de ces parties est lui-même dans le monde. Le multiple constitué de toutes les parties de A appartient donc à tout monde dans lequel A vient apparaître. Soit :

$$(A \in \mathbf{m}) \rightarrow (\mathbf{P}(A) \in \mathbf{m})$$

À partir de ces deux propriétés, nous allons montrer que tout monde est infini. Le théorème fondamental utilisé dans cette démonstration est un fameux théorème de Cantor, dont j'ai fait le plus grand usage dans *L'Être et l'événement*, et qui dit que le cardinal qui « nombre » un ensemble A est toujours inférieur à celui qui nombre l'ensemble $\mathbf{P}(A)$ des parties de A . Pour l'intégration philosophique de ce résultat technique, le lecteur se reportera aux méditations 12, 13, 14, 26 et à l'appendice 3 de *L'Être et l'événement*. Il nous suffira ici de dire que nous appelons cardinalité d'un multiple le cardinal qui nombre ce multiple (qui en « compte » les éléments).

On montre d'abord qu'il est impossible qu'un étant qui apparaît dans un monde (qui est élément de ce monde, au sens ontologique) soit d'une grandeur égale à celle du monde lui-même. Soit en effet

κ le cardinal qui mesure la dimension de \mathbf{m} . Supposons que $A \in \mathbf{m}$, et que la cardinalité de A soit aussi κ . En vertu de la clôture opératoire de \mathbf{m} pour l'opération de totalisation, nous savons que $\mathbf{P}(A)$ appartient aussi à \mathbf{m} . En vertu du théorème de Cantor, la cardinalité de $\mathbf{P}(A)$, mettons η , est supérieure à celle de A . On a donc $\eta > \kappa$. Mais le monde \mathbf{m} est transitif : les éléments de ses éléments lui appartiennent aussi. Donc les éléments de $\mathbf{P}(A)$ appartiennent tous à \mathbf{m} . Ce qui veut dire qu'il y a au moins η étants dans le monde \mathbf{m} . C'est rigoureusement impossible, puisque ce nombre \mathbf{m} est κ , et que justement κ est plus petit que η . L'hypothèse initiale doit être rejetée : aucun étant-là de \mathbf{m} n'a la même cardinalité que \mathbf{m} lui-même. Ce qui signifie que la « puissance » d'un monde est intrinsèquement supérieure à celle de tous les étants qui composent ontologiquement ce monde.

Supposons maintenant qu'un monde \mathbf{m} soit fini. Il a, disons, n éléments (sa cardinalité est n , nombre fini). Tous les étants qui figurent dans \mathbf{m} ont, par le raisonnement qui précède, moins de n éléments. Il existe donc une cardinalité maximale pour les étants de ce monde, mettons q , avec $q < n$. Prenons un des étants qui a effectivement cette cardinalité maximale, soit $A \in \mathbf{m}$. Nous savons que $\mathbf{P}(A)$ est aussi un étant de la composition ontologique de \mathbf{m} . Mais c'est impossible, puisque la cardinalité de $\mathbf{P}(A)$ est supérieure à celle de A , donc au nombre q , lequel est justement la cardinalité maximale possible pour un élément de \mathbf{m} . Il faut donc abandonner l'hypothèse initiale : un monde \mathbf{m} , dès lors qu'il est clos pour l'opération \mathbf{P} de totalisation, ne peut être fini. Autrement dit, la cardinalité κ de tout monde est un nombre cardinal infini, et par conséquent au moins égal au tout premier cardinal infini, celui qui mesure l'ensemble des nombres entiers (la suite $1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots$ à l'infini), le fameux \aleph_0 .

Le caractère inaccessible du cardinal infini qui mesure l'extension d'un monde ne fait que synthétiser, dans l'adjectif « inaccessible », la clôture de ce monde pour les opérations fondamentales de l'ontologie, clôture (ou immanence opératoire) qui est elle-même la conséquence de ce qu'aucune transcendance ne gouverne l'intelligibilité de ces mondes. On constate en effet qu'il est impossible de « construire » (ou d'atteindre) la cardinalité *du* monde à partir des cardinalités disponibles *dans* le monde. C'est le ressort des démonstrations qui précèdent. Puisque la dissémination d'un multiple qui appartient à \mathbf{m} , comme la totalisation de ses parties, sont toujours

des éléments de ce même \mathbf{m} , et comme la cardinalité d'un élément de \mathbf{m} reste inférieure à celle de \mathbf{m} lui-même, on voit bien qu'il est impossible de construire dans un monde, ni par en bas (dissémination), ni par en haut (totalisation), quoi que ce soit qui puisse atteindre la puissance numérique de ce monde. Il est donc finalement bien établi que la grandeur d'un monde n'est mesurable, quel que soit ce monde, que par un cardinal infini inaccessible. Tel est le principe de clôture inaccessible qui règle l'ontologie des mondes.

On notera que « infini inaccessible » ne veut pas en soi dire « très grand infini ». Car le plus petit des infinis, soit \aleph_0 , est lui-même inaccessible. Cela se comprend aisément : les éléments de \aleph_0 sont justement les nombres naturels, soit les cardinaux finis. Il est certain que les opérations de dissémination et de totalisation, appliquées à des multiples finis, ne donnent que des résultats finis. Le cardinal \aleph_0 est donc certainement inaccessible, car il marque précisément la césure absolue entre le fini et l'infini. Et de fait, il est le nombre d'un monde : le monde des nombres entiers, ou monde de l'arithmétique, déjà longuement exploré par les Grecs. Cependant, un cardinal inaccessible plus grand que \aleph_0 devrait être réellement gigantesque. Cela se comprend tout aussi aisément, car il devrait avoir à la suite innombrable de cardinaux infinis qui le précèdent le même rapport que \aleph_0 aux cardinaux finis. En ce sens, un cardinal inaccessible plus grand que \aleph_0 opérerait une sorte de « finitisation » de tous les infinis plus petits que lui. D'où une puissance d'infinité presque irréprésentable. Du reste, affirmer l'existence ne serait-ce que d'un seul cardinal de ce genre exige un axiome spécial. On démontre — par des moyens qui excèdent la présente exposition — qu'il est absolument impossible de prouver, avec les axiomes usuels de la théorie du multiple, l'existence d'un tel cardinal.

Notre seule certitude est qu'un monde n'est mesurable que par un cardinal inaccessible. Ce qui veut aussi dire que tout « monde » qui prétendrait à moins ne serait pas un monde. C'est un des aspects de la lutte conceptuelle acharnée qu'il faut soutenir contre les différentes facettes de la finitude. Mais nous n'avons aucun moyen véritable, à l'heure qu'il est, de choisir entre deux hypothèses : soit tous les mondes ont pour cardinalité \aleph_0 , ou, comme disent les mathématiciens, tous les mondes sont certes infinis, mais dénombrables. Ou alors, il existe des mondes dont la cardinalité infinie inaccessible est supérieure à \aleph_0 . Cette seconde option a ma préférence, mais je dois

avouer que ce n'est qu'une préférence. Elle maintient l'horizon de mondes d'une puissance extensive au regard de laquelle les figures que nous connaissons de l'inaccessible sont encore dérisoires.

2. Définition formelle d'une relation entre objets dans un monde

Nous avons jusqu'à maintenant présenté la logique de l'apparaître du strict point de vue de la composition interne des objets, en particulier de leur sousstructure atomique. Nous avons en somme mené à bien une analytique de l'apparaître, dans le cadre de l'unité présentative qui constitue l'objectivité. Le but principal du présent livre est, nous le savons, de définir ce qu'est une relation entre objets, et donc de constituer pleinement la logique de l'apparaître, non seulement comme logique structurelle de l'objectivité, mais comme *logique de monde*. Pour rester dans le lexique de Kant, nous pouvons dire qu'il s'agit d'esquisser une dialectique de l'objectivité qui insère la donation logique des objets dans l'univers des relations.

Dans l'exposition conceptuelle, nous avons défini la relation au plus près de l'opération transcendantale essentielle : la mesure des identités et des différences, y compris ce degré d'identité à soi qu'est l'existence. Nous avons défini la relation entre objets comme une liaison orientée entre les étants sous-jacents à ces objets, liaison telle qu'elle ne peut créer ni différence, ni existence. On a pu alors observer qu'une relation conserve la logique atomique des objets. Nous allons cette fois partir directement de cette conservation, et donc d'une sorte d'invariance, ou de stabilité, ontologico-transcendantale. Nous poserons en effet qu'une liaison fonctionnelle entre objets n'est identifiable comme relation qu'autant qu'elle « conserve » les particularités transcendantales majeures de ces objets, en particulier les degrés d'existence et les localisations. Ce qui signifie qu'aucune relation n'a puissance de bouleverser la sousstructure atomique réelle de l'apparaître. Il y a une résistance de la matière.

Plus précisément. Soit deux objets (A, α) et (B, β) . Nous abandonnons ici la notation identitaire suggestive (A, Id) , car nous devons désigner plusieurs objets distincts, donc plusieurs fonctions d'apparaître possibles. D'où un usage étendu des lettres grecques pour désigner les diverses fonctions d'apparaître assignées aux divers objets. Une relation de l'objet (A, α) vers l'objet (B, β) est donnée dans

l'apparaître si elle conserve les données existentielles et topologiques fondamentales de cet apparaître. Sinon, la relation ne pourrait être pensée comme relation entre ces objets, et elle n'apparaîtrait pas. C'est dans l'exacte mesure où elle opère dans la maintenance globale des caractères transcendantsaux de l'objet, et donc des lois logiques de l'apparaître, que la relation elle-même apparaît et peut faire consister, dans l'apparence, le monde comme unité (inaccessible).

Nous avons déjà vu (III,1 et 3) que la principale donnée logique associée à un objet est le degré d'existence des éléments de son être-multiple sous-jacent (soit Ex) et que la donnée topologique majeure est la localisation d'un atome sur un indice transcendantal p . Soit, pour un objet, la restriction au degré p de la puissance d'Un (de la projection atomique) de ses éléments, notée $x \int p$. Il est donc requis, pour qu'une liaison du multiple A au multiple B apparaisse comme relation, qu'elle maintienne les degrés d'existence et les localisations. Sous cette condition, le plus simple est d'utiliser le vieux concept de fonction, soit ce qui fait correspondre à tout élément de l'ensemble A un élément de l'ensemble B. Si l'on écrit $\rho(x) = y$, il faut comprendre que ρ associe à tout x de A un y de B, selon des règles que la singularité de la fonction doit indiquer. Une relation de (A, α) vers (B, β) sera une fonction ρ de A vers B qui laisse invariantes les existences et les localisations. Nous poserons donc :

Une « relation » d'un objet (A, α) à un objet (B, β) est une fonction ρ de l'ensemble A vers l'ensemble B qui satisfait, pour tout $a \in A$:

$$E\rho(a) = E a,$$

$$\rho(a \int p) = \rho(a) \int p$$

Rappelons les conventions d'écriture : les lettres α et β obéissent aux règles des fonctions d'apparaître, lesquelles étaient en général notées Id dans les précédentes sections. Par exemple, $\beta[\rho(a), \rho(b)]$ désigne le degré d'identité des éléments qui, dans le multiple B, correspondent par la fonction ρ aux éléments a et b du multiple A. Le transcendantal T est supposé invariant, car nous restons dans le même monde \mathbf{m} , dont A et B sont des étants (A et B sont « là » dans \mathbf{m}).

Nous pouvons sans plus attendre retrouver, à partir de cette définition (la conservation des bases de la logique atomique), la propriété qui nous a servi de point de départ dans l'exposition conceptuelle :

une relation ne peut rendre les termes qu'elle lie moins identiques qu'ils ne l'étaient au départ. Cela s'écrit :

$$\alpha(a, b) \leq \beta [\rho(a), \rho(b)], \text{ pour } a \in A \text{ et } b \in A$$

Autrement dit : une relation ne peut diminuer le degré d'identité de deux termes. Les deux corrélats $\rho(a)$ et $\rho(b)$ sont au moins aussi identiques dans B que a et b le sont dans A. Ou encore : aucune relation ne donne à penser des différences plus grandes que celles qui sont données au départ. Une relation apparaît dans un monde pour autant que par elle l'identité est conservée ou renforcée, jamais réduite. Une relation ne crée pas de la différence. Voici la démonstration de cette conséquence (on suppose que ρ est une relation), que nous appellerons la proposition P.8.

$$a \int \alpha(a, b) = b \int \alpha(a, b) \quad \text{lemme A (III, appendice)}$$

$$\rho [a \int \alpha(a, b)] = \rho [b \int \alpha(a, b)] \quad \text{conséquence}$$

$$\rho(a) \int \alpha(a, b) = \rho(b) \int \alpha(a, b) \quad \text{conservation de } \int \text{ par } \rho$$

Ce qui veut dire que, pour tout y de B, on a :

$$\beta [\rho(a), y] \cap \alpha(a, b) = \beta [\rho(b), y] \cap \alpha(a, b) \quad \text{déf. des atomes réels et de } \int$$

En particulier, pour $y = \rho(a)$, il vient :

$$\mathbf{E}\rho(a) \cap \alpha(a, b) = \beta [\rho(b), \rho(a)] \cap \alpha(a, b) \quad \text{conséquence, déf. de } \mathbf{E}$$

$$\mathbf{E}a \cap \alpha(a, b) = \beta [\rho(a), \rho(b)] \cap \alpha(a, b) \quad \text{conservation de } \mathbf{E} \text{ par } \rho$$

$$\mathbf{E}a \cap \alpha(a, b) = \alpha(a, b) \quad \text{par P.0 et P.1}$$

$$\alpha(a, b) \cap \beta [\rho(a), \rho(b)] = \alpha(a, b) \quad \text{conséquence}$$

$$\alpha(a, b) \leq \beta [\rho(a), \rho(b)] \quad \text{par P.0.}$$

En fait, la puissance conservatrice d'une relation, fondée sur le maintien de \mathbf{E} et de \int , s'étend à toute la structuration transcendantale du multiple sous-jacent aux objets, ce qui veut dire que la logique atomique entière est conservée. Nous allons le montrer pour les deux relations constitutives de cette logique, la compatibilité et l'ordre onto-logique.

Proposition P.9 : une relation ρ conserve la relation de compatibilité. Si a est compatible avec b dans A — au sens, noté $a \ddagger b$, du III.3.8 — et si ρ est une relation entre (A, α) et (B, β), alors $\rho(a)$ est compatible avec $\rho(b)$ dans B. Soit :

$$a \ddagger b \rightarrow \rho(a) \ddagger \rho(b)$$

On suppose que $a \ddagger b$. Il vient :

$$a \int \mathbf{E}b = b \int \mathbf{E}a \quad \text{déf. topologique de } \ddagger$$

$$\rho(a \int \mathbf{E}b) = \rho(b \int \mathbf{E}a) \quad \text{conséquence}$$

$$\rho(a) \int \mathbf{E}b = \rho(b) \int \mathbf{E}a \quad \text{conservation de } \int \text{ par } \rho$$

$$\rho(a) \int \mathbf{E}\rho(b) = \rho(b) \int \mathbf{E}\rho(a) \quad \text{conservation de } \mathbf{E} \text{ par } \rho$$

$$\rho(a) \ddagger \rho(b) \quad \text{déf. topologique de } \ddagger$$

Proposition P.10 : une relation ρ conserve l'ordre onto-logique $<$, au sens où si $a < b$, alors $\rho(a) < \rho(b)$. Soit $a < b \rightarrow (\rho(a) < \rho(b))$.

On suppose que $a < b$. Il vient :

$$a \ddagger b \quad \text{hypothèse et P.4}$$

$$a \ddagger b \rightarrow \rho(a) \ddagger \rho(b) \quad \text{P.9 ci-dessus}$$

$$\rho(a) \ddagger \rho(b) \quad \text{(I) conséquence}$$

$$\mathbf{E}\rho(a) = \mathbf{E}a \text{ et } \mathbf{E}\rho(b) = \mathbf{E}b \quad \text{conservation de } \mathbf{E} \text{ par } \rho$$

$$\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b \quad \text{hypothèse et P.4}$$

$$\mathbf{E}\rho(a) \leq \mathbf{E}\rho(b) \quad \text{(II) conséquence}$$

$$\rho(a) < \rho(b) \quad \text{(I), (II) et P.4}$$

On voit finalement se dessiner les caractéristiques principales d'un monde, saisi simultanément dans son être et dans son apparaître.

1) Il y a d'abord une collection de multiples (d'ensembles), qui tous appartiennent au monde. Ceci compose l'être stable (et mathématiquement pensable) de toute situation. Nous notons ces multiples A, B, C, etc., et l'ontologue est en état de dire que $A \in \mathbf{m}$, $B \in \mathbf{m}$, etc. Il peut en outre énoncer la propriété « quantitative » fondamentale d'un monde : le nombre de \mathbf{m} (la quantité de multiples qui apparaissent en \mathbf{m}) est un cardinal infini inaccessible.

2) Parmi les multiples de \mathbf{m} , il y a le transcendantal T , doté d'une structure principalement uniforme : ordre partiel avec minimum, conjonction de tout couple d'éléments, enveloppe et distributivité de la conjonction par rapport à l'enveloppe. Évidemment, T peut varier considérablement d'une situation à une autre, depuis l'algèbre de Boole minimale $T_0 = \{M, \mu\}$ jusqu'à des topologies très sophistiquées.

3) Tout multiple A qui apparaît dans \mathbf{m} est indexé sur le transcendantal par une fonction d'apparaître \mathbf{Id} , et le résultat de cette indexation fixe un objet (A, \mathbf{Id}) . Cet objet a des composantes atomiques de type $\mathbf{Id}(a, x)$, où a est un élément réel de A .

4) Tout élément réel a d'un objet A est assignable à son degré d'existence dans A , soit Ea — qui est en réalité la valeur de la fonction d'apparaître $\mathbf{Id}(a, a)$; et il est aussi localisable par un élément de T , sous la forme de l'atome $a \int p$ (localisation de a sur p), lequel est, ontologiquement, défini par l'élément b tel que $b(x) = a(x) \cap p$.

5) Entre deux objets (A, α) et (B, β) peuvent exister des relations. Il s'agit de fonctions de A vers B qui conservent les données essentielles de l'apparaître : intensités d'existence et localisations.

6) Les multiples de la situation sont structurés en retour par leur objectivation dans l'apparaître : compatibilité, ordre, enveloppe. En particulier, il existe une synthèse réelle de toute partie d'un étant dont les éléments sont deux à deux compatibles. Les relations conservent cette structuration.

Un monde est finalement un système d'objets et de relations qui fait apparaître une collection infinie de multiples purs, et leur prescrit une composition atomique que les relations laissent invariante.

3. Deuxième thèse fondamentale du matérialisme : toute relation est universellement exposée

Nous allons esquisser ici, et compléter dans l'appendice du présent livre IV, la démonstration du résultat annoncé dans l'exposition conceptuelle, dont l'importance est considérable : la complétude logique d'un monde est une conséquence de sa clôture ontologique.

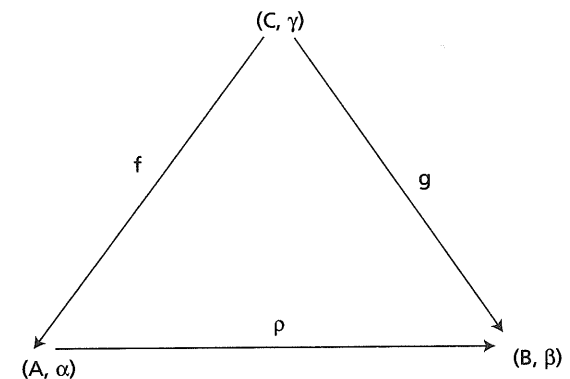
Commençons par les définitions formelles.

On dira qu'une relation ρ entre deux objets (A, α) et (B, β) est exposée s'il existe un objet (C, γ) tel que :

— Il y a une relation f entre (C, γ) et (A, α) .

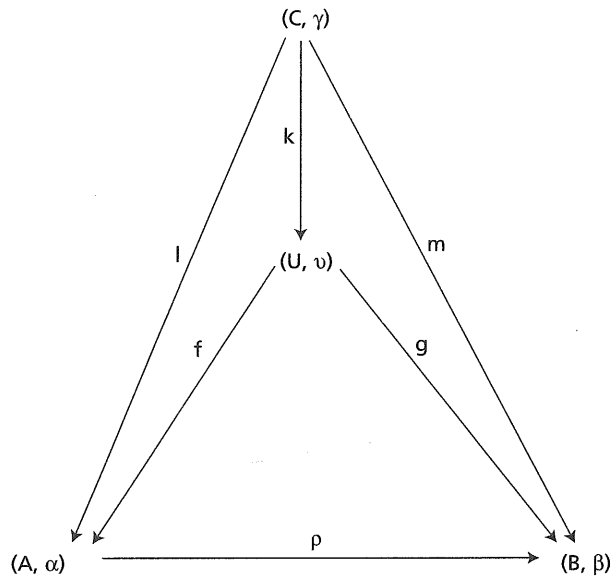
— Il y a une relation g entre (C, γ) et (B, β) .

— La combinaison des relations successives f puis ρ , que nous noterons désormais $\rho \circ f$, est égale à la relation g . Autrement dit, le triangle relationnel ci-dessous est commutatif :



De l'objet (C, γ) , on dit qu'il est un exposant de la relation ρ .

On dira qu'une relation ρ entre deux objets est universellement exposée s'il existe un exposant (U, ν) de la relation ρ tel que, pour tout autre exposant (C, γ) de la même relation, il existe, de (C, γ) vers (U, ν) , une unique relation qui fait commuter le diagramme inscrivant les deux expositions. Autrement dit, le diagramme qui suit est commutatif (ce qui veut fondamentalement dire que $f \circ k = l$, et que $g \circ k = m$) :



On dit qu'un monde est logiquement complet si toute relation y est universellement exposée.

La deuxième thèse fondamentale du matérialisme s'écrit alors : de ce que tout monde est ontologiquement clos (son type d'infinité est inaccessible) se déduit qu'il est logiquement complet (toute relation y est universellement exposée).

Nous donnons le détail de la démonstration, qui récapitule presque tout l'appareillage formel de la théorie logique des mondes, dans l'appendice de ce livre IV.

Finalement, de ce que tout monde est de cardinalité inaccessible, se tire que toute relation est universellement exposée.

4. L'inexistant

Il ne nous reste plus qu'à étudier formellement la construction, au titre d'élément de tout multiple qui apparaît dans un monde, de ce que nous avons appelé son inexistant propre, et qui est la marque, dans l'objectivité, de la contingence de l'existence.

Pour tout objet (A, δ) , la fonction $\alpha(x) = \mu$, qui attribue à tout élément $x \in A$ la valeur μ , est un atome, comme on peut le vérifier immédiatement, de ce que $\alpha(x) \cap \alpha(y) = \mu$, et $\alpha(x) \cap \delta(x, y) = \mu$,

ce qui vérifie les axiomes $\alpha.2$ et $\alpha.1$ des composantes atomiques d'objet.

En vertu du postulat du matérialisme, qui exige que tout atome soit réel, il existe un élément de A qui identifie cet atome. Si \emptyset_A est cet élément, on a, pour tout $x \in A$, $\delta(\emptyset_A, x) = \mu$. En particulier, $E\emptyset_A = \delta(\emptyset_A, \emptyset_A) = \mu$. Le degré d'existence de \emptyset_A est minimal, ou transcendantale nul. On peut du reste établir que la propriété d'inexistence caractérise l'élément \emptyset_A . Soit en effet un élément $a \in A$ qu'on suppose inexister, ce qui veut dire que $Ea = \mu$. Nous savons (proposition P.1) que, pour tout élément x de A , $\delta(a, x) \leq Ea$. Ce qui revient à dire que $\delta(a, x) = \mu$. Nous avons là un atome, le même que celui prescrit par \emptyset_A . Et donc notre élément a et \emptyset_A sont transcendantale ment identiques.

Une remarque intéressante est que, étant donné deux objets (A, α) et (B, β) et une relation ρ entre les deux, il est certain que la valeur de ρ pour l'inexistant propre de (A, α) est l'inexistant propre de (B, β) . Autrement dit : $\rho(\emptyset_A) = \emptyset_B$, quelle que soit la relation ρ .

Cela résulte immédiatement de la conservation des existences par les relations. En effet, on doit avoir $E\rho(\emptyset_A) = E\emptyset_A = \mu$. En conséquence, $\rho(\emptyset_A) = \emptyset_B$, de ce que, comme nous venons de le noter, la nullité de l'existence caractérise l'inexistant propre d'un objet. On dira simplement : toute relation conserve l'inexistence (avec un a et non un e , pour signifier qu'il s'agit d'une propriété des inexistants).

Il vaut la peine de s'attarder une dernière fois, après sa présentation conceptuelle, sur la signification de cet élément fantomatique qu'est l'inexistant propre d'un objet. Son « existence » est assurée dans tout objet, car le minimum μ existe dans tout transcendantal, donc aussi, pour tout multiple A du monde (ontologiquement pensé), l'atome prescrit par \emptyset_A . Cependant, comme son degré d'existence est nul et son identité à tout autre élément de A nulle aussi, c'est à bon droit qu'on le nomme l'inexistant propre de A . Les fonctions d'un tel inexistant local (distinct de l'ensemble vide, qui est l'être comme non-être et qui est un opérateur global) sont considérables, de même, comme nous l'avons vu, très importante est la méditation philosophique à son sujet. Nous avons alors insisté sur le fait que l'inexistant atteste dans un apparaissant la contingence de son apparition. On remarquera aussi que de \emptyset_A on peut aussi bien dire qu'il est (au sens ontologique) — puisqu'il appartient au multiple A — et qu'il n'est pas (au sens logique), puisque son degré

d'existence dans le monde est nul. Il est alors possible de dire, dans le lexique heideggérien, que \emptyset_A est dans le monde un étant dont l'être est attesté, mais non pas l'existence. Ou encore un être dont l'étantité est nulle. Ou encore un être qui vient «là» comme néant.

Nous verrons dans le livre V que la «relève» de ce néant, soit la bascule de l'intensité nulle d'une existence vers une intensité maximale, caractérise le changement réel. Une telle relève est en effet, parmi les nombreuses conséquences d'une secousse affectant un objet du monde, la signature de ce que nous appellerons un événement.

APPENDICE

Démonstration de la seconde thèse constitutive du matérialisme : de ce qu'un monde est ontologiquement clos s'ensuit qu'il est logiquement complet

NOUS DONNONS intégralement la démonstration, sous forme de lemmes successifs, eu égard à la fois à l'importance philosophique de la conclusion, et pour récapituler les propriétés formelles de l'exposition des relations.

Lemme 1. Étant donné deux multiples A et B qui apparaissent dans un monde, le produit de ces deux ensembles, soit l'ensemble constitué de toutes les paires ordonnées d'éléments de A et de B (dans cet ordre), doit aussi apparaître dans ce monde.

Si A et B sont l'un et l'autre dans un monde, ils sont, par la propriété de clôture ontologique des mondes, dans un niveau infini inaccessible de l'être-multiple. Un tel niveau est clos pour les opérations fondamentales de la théorie des ensembles, soit \cup (union), \mathbf{P} (ensemble des parties), et aussi la séparation, dans un ensemble, des éléments de cet ensemble ayant une propriété donnée, dès lors que cette propriété n'a pour paramètres que des objets du monde. Par conséquent, il existe dans ce niveau l'union $A \cup B$, ensemble constitué de tous les éléments de A et de tous les éléments de B. Il y existe aussi $\mathbf{P}(A \cup B)$, ensemble des parties (ou sous-ensembles) de cette union. Il y existe aussi, toujours en raison de la clôture, l'ensemble $A \cup (\mathbf{P}(A \cup B))$, composé de tous les éléments de A et de tous les éléments de l'ensemble des parties de l'union de A et de B. Considérons maintenant la propriété bien définie suivante : «être un ensemble à deux éléments, dont l'un est un élément de A et l'autre une paire composée de ce même élément de A et d'un élément quelconque de B». Si on remarque qu'une paire composée d'un élément

de A et d'un élément de B est certainement une partie de l'union $A \cup B$, on peut conclure que la propriété en question permet de séparer, dans l'ensemble $A \cup (\mathbf{P}(A \cup B))$, présent dans le niveau infini inaccessible considéré, tous les éléments de type $\{a, \{a, b\}\}$. Un tel élément est une paire ordonnée (a, b) , composée d'un élément de A et d'un élément de B. Ce qui veut dire que les éléments a et b sont insubstituables à leur place : si $\{a, \{a, b\}\} = \{c, \{c, d\}\}$, alors il faut nécessairement que $a = c$ et que $b = d$. La démonstration de ce point est laissée au lecteur curieux. Elle est fort instructive.

L'ensemble de toutes les paires ordonnées (a, b) d'éléments de A et de B est précisément appelé le produit, ou « produit cartésien », des ensembles A et B. Comme il est obtenu par séparation, selon une propriété définie, dans un ensemble lui-même existant dans le niveau infini considéré, l'ensemble $A \cup (\mathbf{P}(A \cup B))$, en vertu de la loi de clôture (ou d'inaccessibilité), ce produit existe aussi dans ce niveau.

Ce qui se dira : si A et B apparaissent dans un monde, leur produit y apparaît aussi. CQFD.

Lemme 2. Soit une relation ρ donnée dans un monde entre un objet (A, α) et un objet (B, β) . Il existe un multiple F_ρ dont les éléments sont toutes les paires $\{x, \rho(x)\}$, où x est un élément de A et $\rho(x)$ l'élément de B qui correspond à x par la relation ρ .

Puisque A et B sont des multiples qui apparaissent dans le monde, le produit $A \cdot B$ de A et de B existe aussi dans ce monde (par le lemme 1). Considérons la propriété bien définie « être une paire ordonnée dont le premier terme appartient à A et dont le second terme est le correspondant dans B du premier par la relation ρ ». Cette propriété définit un sous-ensemble, que nous notons F_ρ , de toutes les paires ordonnées composées d'un élément de A et d'un élément de B. L'ensemble de toutes ces paires n'est autre que le produit $A \cdot B$. En vertu de la clôture inaccessible d'un monde, l'ensemble des parties de $A \cdot B$, soit $\mathbf{P}(A \cdot B)$, apparaît dans le monde, puisque $A \cdot B$ y apparaît. Et en vertu de la transitivité d'un monde, tout élément de $\mathbf{P}(A \cdot B)$ apparaît aussi. Or, nous venons de voir que F_ρ , étant un sous-ensemble de $A \cdot B$, est un élément de l'ensemble de ses parties, soit $\mathbf{P}(A \cdot B)$. Donc F_ρ apparaît dans le monde.

Lemme 3. Soit une relation ρ d'un monde, entre deux objets (A, α) et (B, β) , et soit F_ρ l'ensemble défini dans le lemme 2. Il y a dans le monde un objet (F_ρ, ν) , l'indexation transcendantale ν

étant ainsi définie : si $(a, \rho(a))$ et $(a', \rho(a'))$ sont deux éléments de F_ρ (avec $a \in A, a' \in A$), le degré d'identité transcendantale de $(a, \rho(a))$ et $(a', \rho(a'))$ est défini par :

$$\nu \{(a, \rho(a)), (a', \rho(a'))\} = \alpha(a, a') \cap \beta(\rho(a), \rho(a'))$$

En somme, l'indexation transcendantale de F_ρ est donnée par la conjonction des mesures d'identité des éléments concernés dans les paires qui composent F_ρ , mesures prises à partir des indexations transcendantales de A et de B.

Remarque importante : Cette écriture de l'indexation transcendantale de F_ρ est donnée pour qu'on en voie la symétrie. Mais on peut immédiatement la simplifier en remarquant que

$$\alpha(a, a') \cap \beta(\rho(a), \rho(a'))$$

est en fait égal à $\alpha(a, a')$. En effet, puisque ρ est une relation, elle ne peut créer de différence, ce qui veut dire que le degré d'identité dans B entre $\rho(a)$ et $\rho(a')$ est au moins égal à celui, dans A, entre a et a' . On a donc : $\alpha(a, a') \leq \beta(\rho(a), \rho(a'))$.

Ce qui, par P.O, signifie que $\alpha(a, a') \cap \beta(\rho(a), \rho(a')) = \alpha(a, a')$. En définitive, l'indexation transcendantale de F_ρ s'écrit :

$$\nu \{(a, \rho(a)), (a', \rho(a'))\} = \alpha(a, a')$$

Nous pouvons maintenant démontrer, par étapes, le lemme 3.

Qu'il y ait dans un monde l'objet (F_ρ, ν) revient à dire, premièrement, que le multiple F_ρ y apparaît (condition ontologique), deuxièmement, que la fonction ν est effectivement une indexation transcendantale de F_ρ (condition logique), troisièmement, que tous les atomes de (F_ρ, ν) sont réels (condition matérialiste).

Le premier point n'est autre que le lemme 2, puisque nous supposons que A et B apparaissent dans le monde. Le second revient à vérifier que la fonction donnée par $\alpha(a, a')$, qui définit ν , obéit bien aux axiomes des indexations transcendantales, ou fonctions d'apparaître, ce qui est particulièrement trivial, vu que α est l'indexation transcendantale de A. Reste le troisième point, que traite le

Lemme 4. Tout atome de (F_ρ, ν) est réel.

Soit $\varepsilon(x, \rho(x))$ un atome de (F_ρ, ν) . Considérons la fonction ε^* de A vers le transcendantal T définie par $\varepsilon^*(x) = \varepsilon(x, \rho(x))$. Nous allons montrer que cette fonction est un atome de l'objet (A, α) . Nous le faisons en vérifiant directement que la fonction en question valide les axiomes $\alpha.1$ et $\alpha.2$.

Pour l'axiome $\alpha.1$, il faut montrer que $\varepsilon^*(x) \cap \alpha(x, y) \leq \varepsilon^*(y)$.

$$\varepsilon(x, \rho(x)) \cap \nu [(x, \rho(x)), (y, \rho(y))] \leq \varepsilon(y, \rho(y)) \quad \varepsilon, \text{ atome, valide } \alpha.1$$

$$\varepsilon^*(x) \cap \alpha(x, y) \leq \varepsilon^*(y) \quad \text{déf. de } \varepsilon^* \text{ et de } \nu$$

Pour l'axiome $\alpha.2$, il faut montrer que $\varepsilon^*(x) \cap \varepsilon^*(y) \leq \alpha(x, y)$.

$$\varepsilon(x, \rho(x)) \cap \varepsilon(y, \rho(y)) \leq \nu [(x, \rho(x)), (y, \rho(y))] \quad \varepsilon, \text{ atome, valide } \alpha.2$$

$$\varepsilon^*(x) \cap \varepsilon^*(y) \leq \alpha(x, y) \quad \text{déf. de } \varepsilon^* \text{ et de } \nu$$

Nous savons donc que ε^* est un atome de (A, α) . Mais nous supposons évidemment que (A, α) est un objet du monde, et donc que tout atome de (A, α) est réel. Il existe donc un élément $c \in A$ qui prescrit l'atome ε^* . Ce qui veut dire que, pour tout x de A , on a $\varepsilon^*(x) = \alpha(c, x)$. On voit alors que :

$$\varepsilon(x, \rho(x)) = \alpha(c, x) \quad \text{déf. de } \varepsilon^*$$

$$\nu [(c, \rho(c)), (x, \rho(x))] = \alpha(c, x) \quad \text{déf. de } \nu$$

$$\varepsilon(x, \rho(x)) = \nu [(c, \rho(c)), (x, \rho(x))] \quad \text{conséquence}$$

D'où l'on voit que l'atome ε de (F_ρ, ν) est réel, puisqu'il est prescrit par l'élément fixe $(c, \rho(c))$.

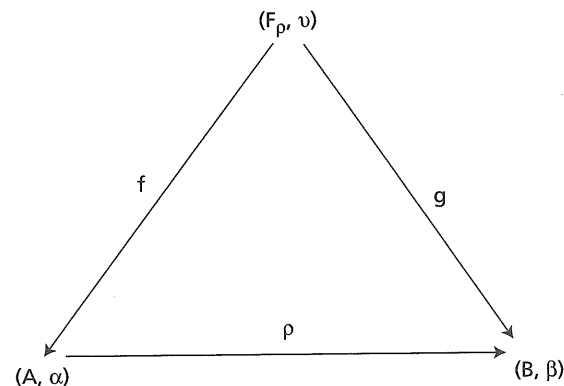
Pour être entièrement rigoureux (mais nous avons décidé de l'être dans cet appendice), il faut prouver que l'élément $(c, \rho(c))$ est le seul à prescrire l'atome ε . Si un autre élément, mettons $(d, \rho(d))$, le faisait aussi, il faudrait, au vu de la construction ci-dessus, que l'on ait pour tout x de A l'égalité $\alpha(c, x) = \alpha(d, x)$. Ce qui, (A, α) étant un objet, veut dire que, dans le monde, c et d apparaissent identiques. L'unicité est alors démontrée.

Lemme 5. L'objet (F_ρ, ν) est un exposant de la relation ρ .

Nous allons définir des relations f et g , respectivement de l'objet (F_ρ, ν) vers l'objet (A, α) et de l'objet (F_ρ, ν) vers l'objet (B, β) . Définir une relation, c'est d'abord considérer une fonction (au sens usuel) entre les ensembles-supports des objets (partie ontologique).

Les fonctions (au sens ontologique) sont très simples. Rappelons que tout élément de F_ρ est de la forme $(a, \rho(a))$, avec $a \in A$ et $\rho(a) \in B$. La fonction f fera correspondre à toute paire $(a, \rho(a))$

l'élément a , cependant que la fonction g lui fera correspondre $\rho(a)$. On remarque immédiatement que le diagramme ci-dessous est commutatif :



En effet, si vous partez d'un élément $(a, \rho(a))$ de F_ρ , vous obtenez, par f , l'élément a . À cet élément a , ρ fait correspondre $\rho(a)$, qui est exactement ce que, à l'élément initial de F_ρ , fait directement correspondre la fonction g . Donc $\rho \circ f = g$.

Si donc nous prouvons que f et g sont bien des relations, nous aurons prouvé du même coup que l'objet (F_ρ, ν) est un exposant de la relation ρ .

Commençons par la conservation des existences. Nous pouvons voir presque immédiatement, par les définitions des deux fonctions f et g , que, pour un élément quelconque $(a, \rho(a))$ de F_ρ , on a :

$$E(f(a, \rho(a))) = E a \quad \text{déf. de } f$$

$$E(g(a, \rho(a))) = E(\rho(a)) = E a \quad \text{déf. de } g \text{ et } \rho \text{ relation}$$

Nous avons donc uniquement à montrer que, dans (F_ρ, ν) , l'existence d'un élément $(a, \rho(a))$ est elle aussi égale à $E a$, si bien que f et g conservent les existences. Ce point n'est aucunement difficile. On a en effet (définition de l'objet (F_ρ, ν) et définition de l'existence) :

$$E(a, \rho(a)) = \nu \{(a, \rho(a)), (a, \rho(a))\} = \alpha(a, a) = E a$$

Montrons maintenant que f et g conservent les localisations, autrement dit que $f(a \uparrow p) = f(a) \uparrow p$, et que $g(a \uparrow p) = g(a) \uparrow p$.

Puisque tout atome de (F_ρ, ν) est réel, il s'ensuit que, pour tout

élément de (F_p, ν) , mettons $(a, \rho(a))$, et pour tout degré p du transcendantal, il existe un élément $b \in A$ tel que l'atome $(a, \rho(a)) \int p$ (localisation de l'élément de F_p sur p) est égal à l'atome réel que prescrit l'élément $(b, \rho(b))$. Or, si cet élément b n'est autre que $a \int p$ (localisation sur p de l'élément a de l'objet (A, α)), alors les fonctions f et g conservent les localisations. Montrons d'abord que c'est le cas pour f (il faut établir que $f[(a, \rho(a)) \int p] = f(a, \rho(a)) \int p$):

$$f[(a, \rho(a)) \int p] = f[a \int p, \rho(a \int p)] \quad \text{hypothèse } b = a \int p$$

$$f[a \int p, \rho(a \int p)] = a \int p \quad \text{(I) déf. de } f$$

$$a \int p = f(a, \rho(a)) \int p \quad \text{(II) déf. de } f$$

$$f[(a, \rho(a)) \int p] = f(a, \rho(a)) \int p \quad \text{(I) et (II)}$$

Vérifions maintenant qu'il en va de même pour g (il faut montrer que $g(a, \rho(a)) \int p$ est la même chose que $g[(a, \rho(a)) \int p]$).

$$g[(a, \rho(a)) \int p] = g[a \int p, \rho(a \int p)] \quad \text{hypothèse } b = a \int p$$

$$g[a \int p, \rho(a \int p)] = \rho(a \int p) \quad \text{déf. de } g$$

$$\rho(a \int p) = \rho(a) \int p \quad \rho \text{ est une relation}$$

$$g[(a, \rho(a)) \int p] = \rho(a) \int p \quad \text{conséquence}$$

$$g[(a, \rho(a)) \int p] = g(a, \rho(a)) \int p \quad \text{déf. de } g$$

Il ne nous reste donc plus qu'à démontrer qu'en effet $a \int p$ est bien l'atome prescrit par la localisation (relativement à l'objet E_p) de l'élément $(a, \rho(a))$. Pour cela, nous revenons à la définition originale des atomes. Nous devons établir que, pour tout $x \in A$, et compte tenu de la définition des localisations, on a :

$$\nu[(a \int p, \rho(a \int p), (x, \rho(x))] = \nu[(a, \rho(a), (x, \rho(x))] \cap p$$

Soit, compte tenu de la définition de ν :

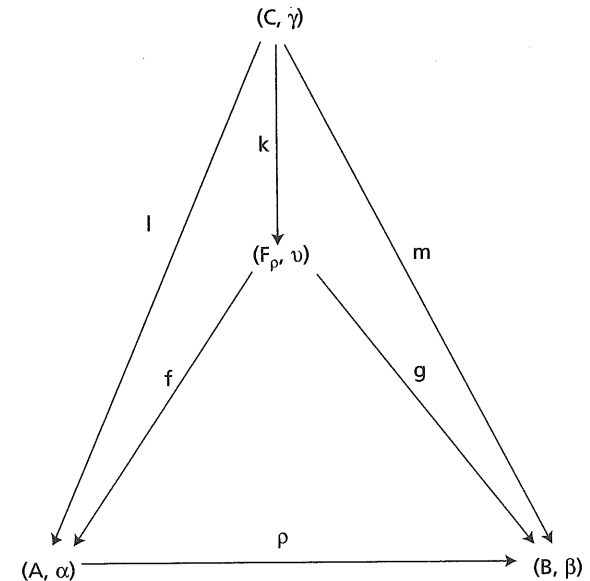
$$\alpha(a \int p, x) = \alpha(a(x)) \cap p$$

Ce qui n'est rien d'autre que la définition, dans l'objet (A, α) , de la localisation de l'élément a sur p .

Nous sommes ainsi assurés que f et g , qui conservent les existences et les localisations, sont bien des relations, respectivement entre (F_p, ν) et (A, α) et entre (F_p, ν) et (B, β) .

Lemme 6. La relation ρ est universellement exposée par l'objet (F_p, ν) et les relations f et g .

Puisque nous savons que (F_p, ν) , via f et g , expose la relation ρ , il ne nous reste plus qu'à montrer le caractère universel de cette exposition. Il faut donc établir, pour tout autre exposant (C, γ) de ρ , l'existence d'une relation unique k de l'objet (C, γ) vers (F_p, ν) telle que le schéma ci-dessous soit commutatif.



Il s'agit en somme de démontrer qu'il existe une relation k unique telle que $f \circ k = l$ et $g \circ k = m$.

On a supposé que l'objet (C, γ) était un exposant de la relation ρ . Cela veut dire que le triangle CAB commute, ou que $\rho \circ l = m$. Si donc on part d'un élément $c \in C$, on a nécessairement $\rho(l(c)) = m(c)$. Il en résulte que la paire $(l(c), m(c))$ est du type $(x, \rho(x))$, où x est un élément de A , ce qui veut dire que cette paire est un élément de F_p . On a donc le droit de définir une fonction k entre C et F_p de la façon suivante : $k(c) = (l(c), m(c))$. Il est alors évident que les triangles CF_pA et CF_pB commutent, comme demandé. Car, à un élément c de C correspond, par k , $(l(c), m(c))$, puis, à cet élément, par f , l'élément $l(c)$, qui

est justement celui qui correspond à c par la relation l . Le même constat impose que, partant de c , on aboutisse à l'élément $m(c)$ de B , qu'on passe par la combinaison $g \circ k$ ou directement par m .

Il faut cependant s'assurer que k est bien une relation, et donc conserve les existences et les localisations. Ce point s'infère de ce qu'on suppose que l et m sont des relations, et conservent donc, elles, existences et localisations. Par exemple, on a le calcul suivant :

$$k(c) = (l(c), m(c)) \quad \text{déf. de } k$$

$$E(k(c)) = E(l(c), m(c)) \quad \text{conséquence}$$

$$E(k(c)) = E(l(c)) \quad \text{déf. de } E \text{ et déf. de } v$$

$$El(c) = Ec \quad l \text{ est une relation}$$

$$E(k(c)) = Ec \quad \text{conséquence}$$

Donc, la fonction k conserve les existences. Montrer qu'elle conserve les localisations se fait identiquement, et ce sera le seul point que nous laissons en exercice au lecteur.

Pour conclure, il faut vérifier que la relation k est la seule à rendre commutatif le schéma qui définit l'exposition universelle de ρ . L'examen attentif de ce schéma suffit. Car si l'on a $l(c)$ dans A , et $m(c)$ dans B , et si le schéma commute, c'est à coup sûr que l'élément correspondant dans F_ρ , compte tenu de la définition de f et de g , est l'élément $(l(c), m(c))$. De sorte qu'une fonction entre C et F_ρ qui fait commuter le schéma est forcément définie comme k : à c de C correspond $(l(c), m(c))$.

Ainsi s'achève la démonstration intégrale de la deuxième thèse constitutive du matérialisme : dans un monde quelconque, toute relation est universellement exposée. Ou encore : de la clôture ontologique s'infère la complétude logique.

APPENDICE GÉNÉRAL DE LA GRANDE LOGIQUE

Les 11 propositions

Liste des propositions numérotées (de P.0 à P.10)

Nous donnons ici la liste des propositions utilisées sous un nom de code (de P.0 à P.10) dans divers calculs. Ces propositions sont toutes démontrées, et souvent par la suite utilisées, dans le livre II pour P.0 (étude de la conjonction), dans le livre III pour les propositions de P.1 à P.7 (étude de la logique atomique), enfin dans le livre IV pour les trois dernières propositions (étude formelle des relations). Certaines seront utilisées, sous leur nom de code, dans les livres V, VI et VII.

P.0. Que la conjonction de x et de a soit égale à x équivaut à ce que x soit lui-même inférieur ou égal à a . Soit :

$$(x \leq a) \leftrightarrow (x \cap a) = x$$

P.1. L'identité de x et de y est toujours inférieure ou égale à la conjonction des existences de x et de y . Soit :

$$\mathbf{Id}(x, y) \leq \mathbf{E}x \cap \mathbf{E}y$$

P.2. L'atome prescrit par a est le même que l'axiome prescrit par b si et seulement si l'existence de a et l'existence de b sont égales, et égales à leur degré d'identité. Soit :

$$\forall x [\mathbf{Id}(a, x) = \mathbf{Id}(b, x)] \leftrightarrow (\mathbf{E}a = \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b))$$

P.3. Les éléments a et b sont compatibles si la conjonction de leurs existences est égale au degré de leur identité. Soit :

$$(a \ddagger b) \leftrightarrow (\mathbf{E}a \cap \mathbf{E}b = \mathbf{Id}(a, b))$$

P.4. Que l'existence de a soit inférieure ou égale à son identité à b est une relation d'ordre entre a et b . Cette relation équivaut à celle-ci :

a et b sont compatibles et l'existence de a est inférieure ou égale à celle de b. Soit :

$$(\mathbf{E}a \leq \mathbf{I}d(a, b)) \leftrightarrow (a < b) \leftrightarrow [(a \ddagger b) \text{ et } (\mathbf{E}a \leq \mathbf{E}b)]$$

P.5. Si, selon l'ordre onto-logique $<$, deux éléments sont inférieurs ou égaux au même troisième, ils sont compatibles entre eux. Soit :

$$[(b < c) \text{ et } (b' < c)] \rightarrow (b \ddagger b')$$

P.6. Si deux éléments b et b' sont compatibles, la conjonction des valeurs des atomes qu'ils prescrivent reste inférieure, pour deux éléments x et y quelconques, au degré d'identité de cet x et de cet y. Soit :

$$(b \ddagger b') \rightarrow [(\mathbf{I}d(b, x) \cap \mathbf{I}d(b', y)) \leq \mathbf{I}d(x, y)]$$

P.7. Si tous les éléments d'une partie B d'un objet sont compatibles entre eux, il existe une enveloppe de B pour la relation d'ordre onto-logique $<$. Soit :

$$[(b \in B \text{ et } b' \in B) \rightarrow (b \ddagger b')] \rightarrow (\exists \varepsilon) (\varepsilon = \Sigma B)$$

P.8. Une relation entre deux objets ne peut diminuer le degré d'identité de deux éléments de ces objets. Soit, si (A, α) et (B, β) sont les deux objets et ρ la relation :

$$\alpha(a, b) \leq \beta[\rho(a), \rho(b)], \text{ pour } a \in A \text{ et } b \in A$$

P.9. Une relation conserve la compatibilité. Soit :

$$(a \ddagger b) \rightarrow [\rho(a) \ddagger \rho(b)]$$

P.10. Une relation conserve l'ordre onto-logique. Soit :

$$(a < b) \rightarrow [\rho(a) < \rho(b)]$$

LIVRE V

Les quatre formes du changement

Introduction

HAMM : Qu'est-ce qui se passe ?

CLOV : Quelque chose suit son cours.

Samuel BECKETT

1. La question du changement

L'analytique transcendantale de l'être-là, ou théorie formelle des mondes, ou Grande Logique, laisse inentamée la question du changement. Entendons par là le changement réel, soit celui qui impose au monde où il survient une discontinuité effective. On peut aussi dire qu'est encore devant nous la pensée de la singularité, si le mot « singularité » désigne un étant dont la pensée ne peut se réduire à celle de son contexte mondain. Une singularité est ce avec quoi une pensée commence. Mais si ce commencement est une simple conséquence des lois logiques d'un monde, il ne fait qu'apparaître à sa place et ne commence, à proprement parler, rien. En vérité, ni dans l'ordre de la mathématique, ou pensée de l'être en tant qu'être, ni dans celui de la logique, pensée de l'être-là ou de l'apparaître, on ne trouve de quoi identifier le changement. Pour le dire brutalement : la pensée du changement, ou de la singularité, n'est ni ontologique, ni transcendantale.

L'être, en tant qu'être, est multiplicité pure. À ce titre, il est absolument immobile, conformément à la puissante intuition originnaire de Parménide. La pensée mathématique d'une multiplicité peut certes envelopper la puissance ou l'excès. C'est même une loi de l'être (théorèmes de Gödel et de Cohen) que les parties d'un multiple soient en excès inassignable, ou errant, sur ses éléments. Cependant, cette inscription de l'excès ou de l'errance se fait de l'intérieur d'une thèse plus essentielle, qui contraint l'exposition du multiple à ne tolérer ni la génération, ni la corruption. L'être-multiple, si affecté qu'il soit par les paradoxes de sa propre infinité, reste inflexiblement immuable. Jamais il ne se dérobe à la visibilité potentiellement inté-

grale qui le présente aux injonctions du mathème. Que la pensée de l'être comme tel soit mathématique ne veut du reste rien dire d'autre : l'être, transparence intégrale, ne s'accorde qu'aux écritures qui l'enchaînent aux décisions axiomatiques et à leurs conséquences. L'être est immobile de ce qu'il ne saurait décevoir la déduction qui en illumine les lois.

Ce n'est pas, comme Parménide, pour soutenir son admirable concept, en formait la fiction, que l'être soit Un. Au contraire, il est l'inconsistance du multiple pur. Mais, comme le remarque Wittgenstein dans le *Tractatus*, la pure multiplicité objective est encore plus immobile que l'incertaine supposition de l'Un. Admis, selon sa formule, que « les objets forment la substance du monde », on posera comme une évidence que « l'objet est le stable, le réel ; la disposition est le changeant, l'instable ». La pure pensée de l'être est aussi éternelle que les formes multiples dont elle accueille le concept.

Mais, du côté de l'apparaître, ou de la constitution transcendantale de l'être-là, du côté, en somme, des mondes, le changement véritable ne nous est pas non plus donné. Car l'apparaître d'un étant dans un monde est la même chose que ses modifications dans ce monde, sans qu'aucune discontinuité, et donc aucune singularité, soit requise pour le déploiement de ces modifications. Là encore, Wittgenstein nous est un guide précieux. Dans le *Tractatus*, il n'admet encore l'existence que d'un seul monde. Mais il a parfaitement vu que la forme générale du monde, ou ce qui est intelligible de la mondanité du monde, est purement logique. La logique donne l'essence de la proposition. Or, « donner l'essence de la proposition veut dire donner l'essence de toute description, donc l'essence du monde ». Si l'essence du monde n'est intelligible que comme essence (logique) de la description en général, c'est évidemment parce que le monde n'est rien d'autre que tout ce qui apparaît. « Le monde est tout ce qui a lieu. » Finalement, les occurrences du devenir, ou ce que Wittgenstein nomme « l'ensemble des faits », constituent l'identité du monde, et nullement son changement.

Cette identité logique d'un monde est dans notre propos l'indexation transcendantale d'une multiplicité — un objet —, et le déploiement de ses relations à d'autres multiplicités qui apparaissent dans ce monde. Il n'y a aucune raison de supposer qu'il s'agisse d'un univers fixe d'objets et de relations, dont il faudrait séparer les modifications. Il s'agit des modifications elles-mêmes, situant l'objet comme

multiplicité, y compris temporelle, dans le monde et disposant les relations de cet objet avec tous les autres. Nous acceptons en particulier comme allant de soi les grandes leçons relativistes de la physique, de Galilée à Einstein et à Laurent Nottale : le phénomène intègre à sa phénoménalité les variations qui le constituent dans le temps, tout comme les différences d'échelle qui stratifient son espace.

Si, par exemple, comme nous l'avons fait dans le livre III, nous identifions comme « monde » une manifestation place de la République, c'est évidemment au devenir de la foule, depuis son rassemblement initial jusqu'à sa molle dispersion au ras des camions de la police, que nous pensons. Objets et relations ont leurs intensités mesurées selon un transcendantal temporel singulier, qui objective dans leur apparaître des multiplicités comme « la ferme tenue d'un bout à l'autre du groupe des anarchistes », ou « le rôle organisateur du syndicat des cheminots », ou « l'isolement croissant des communistes kurdes », etc. Autrement dit, l'objet absorbe, comme éléments de la multiplicité qu'il est, les modifications qui l'incluent dans le temps du monde, et par quoi il ne « change » qu'autant que ce « changement » est son apparaître-dans-le-monde.

Tant que la régulation transcendantale reste identique, on peut certes témoigner de variations considérables affectant le « même » élément, comme les colonnes du temple circulaire du tableau d'Hubert Robert peuvent être lumineuses au premier plan, ou bleu sombre pour celles que la perspective dispose vers le fond. Mais ces variations ne sont rien d'autre que le mouvement immanent de l'apparaître, tel que le transcendantal en prescrit les intensités possibles et l'amplitude. C'est ce que nous avons également souligné, dans le scolie du livre III, à propos du foncteur transcendantal et de son exemplification militaire : les assignations différentielles d'intensité — de capacité combattante — intègrent les modifications tactiques qui affectent les unités (cavalerie, archers, etc.) dans la durée de l'engagement. Nous avons proposé la formule : un monde est l'ensemble de ses modifications.

On appellera « modification » l'apparaître réglé des variations intensives qu'un transcendantal autorise dans le monde dont il est le transcendantal. La modification n'est pas le changement. Ou elle n'en est que l'absorption transcendantale, la part de devenir constitutive de tout être-là. Ni la pensée de l'être, ni celle de l'apparaître ne témoignent du changement, pour autant que celui-ci affecterait

l'être-là, soit dans son être, soit dans son « là », autrement que sous la règle qui le compose comme multiple et le localise comme objet.

D'où, alors, provient que des mondes soient réellement changés ? Il y faut une exception. Une exception tant aux axiomes du multiple qu'à la constitution transcendantale des objets et des relations. Une exception aux lois de l'ontologie comme à la régulation des conséquences logiques. C'est à la nature et aux formes possibles d'existence de cette exception qu'est consacré le présent livre V.

2. Subversion de l'apparaître par l'être : le site

La difficulté est évidemment que « être pur » et « être-là » figurent le partage absolu du « il y a » comme tel. Si le changement, en tout cas le changement qui est plus et autre chose que la simple modification, n'est possible ni comme être (ontologiquement) ni comme apparaître (logiquement), nous sommes exposés à ce qu'il demeure purement et simplement impensable. La figure générale de résolution du problème est la suivante. Un changement, s'il est une singularité et non une simple conséquence — une modification —, ne peut survenir ni selon l'ordre mathématique qui fonde la pensée du multiple, ni selon la régulation transcendantale qui règle la cohérence de l'apparaître. Certes, il n'y a que l'être-là des multiples. Mais il se peut que l'être-multiple, ordinairement support des objets, monte « en personne » à la surface de l'objectivité. Il se peut qu'advienne un mixte d'être pur et d'apparaître. Il suffit pour cela qu'un multiple prétende apparaître en tant que référé à lui-même, à sa propre indexation transcendantale. Il suffit, en somme, qu'il arrive à un multiple de jouer dans un monde où il apparaît un double rôle. Premièrement, il est objectivé, par l'indexation transcendantale de ses éléments. Deuxièmement, il (s')objective, en figurant parmi ses propres éléments et en étant ainsi lui-même pris dans l'indexation transcendantale dont il est le support d'être. L'objectivation mondaine fait de ce multiple une synthèse entre l'objectivant (support multiple et référé d'une phénoménalité) et l'objectivé (appartenant au phénomène). On appelle « site » un tel étant paradoxal.

3. Logique du site : vers la singularité

Cependant, cette caractérisation ontologique de l'exception qui soutient le changement ne suffit pas. Le multiple qui s'auto-appartient — le site — s'expose certes à sa propre indexation transcendantale. Mais il se peut que le degré d'apparition qui lui est ainsi conféré soit très faible, en sorte que les transformations du monde que cette apparition induit demeurent tout à fait limitées, voire inexistantes. Il faut de toute nécessité doubler la caractérisation ontologique de l'événement par une caractérisation logique, dont le point de départ réside dans l'intensité existentielle conférée au multiple affecté d'auto-appartenance.

Ce jeu entre être et existence (entre ontologie et logique) est évidemment la nouveauté principale, quant à la doctrine du changement, par rapport à *L'Être et l'événement*. À l'époque, en effet, ne disposant d'aucune théorie de l'être-là, je pensais qu'une caractérisation purement ontologique de l'événement était possible. D'avisés lecteurs (notamment Desanti, Deleuze, Nancy ou Lyotard) m'ont rapidement fait remarquer que, en fait, j'encadrais la définition ontologique du « ce-qui-arrive » aussi bien par le bas que par le haut. Par le bas, en posant l'existence, requise pour tout événement, d'un site événementiel, dont je donnais assez péniblement la structure formelle. Par le haut, en exigeant que tout événement reçoive un nom. On pouvait alors dire, d'une part qu'il y avait en réalité une structure « mondaine » de l'événement (son site, convoquant le vide de toute situation), d'autre part une structure transcendantale peu claire (le nom, attribué par un sujet anonyme). On verra que je peux désormais identifier fondamentalement « site » et « multiplicité événementielle » — évitant ainsi les apories banales de la dialectique entre structure et historicité —, et que j'économise tout recours à une mystérieuse nomination. En outre, à la place de l'opposition rigide entre situation et événement, je déplie les nuances de la transformation, depuis la mobile-immobile modification jusqu'à l'événement proprement dit, en passant par la neutralité du fait.

4. Plan du livre V

La construction en est très simple. L'exposition conceptuelle détermine par étapes le concept d'événement, ou de singularité forte,

d'abord sur le plan ontologique (auto-appartenance), puis sur le plan logique (intensité d'existence et étendue des conséquences). La discussion historique se fait avec Deleuze, seul philosophe contemporain à avoir fait de l'intuition du changement, dans le sillage de Bergson, la clef d'une proposition métaphysique renouvelée. Déjà Bergson se pensait comme le seul interlocuteur véritable de Parménide, et surtout le seul qui soit en position d'éviter les effets ravageurs, sur toute la tradition philosophique conceptuelle, des paradoxes de Zénon contre le mouvement. Tout de même, Deleuze se fait le chantre des devenirs divergents et des synthèses disjonctives. L'un comme l'autre tentent d'éviter les paradoxes du dualisme (devenir/mouvement, essence/apparence, un/multiple...) par la subordination des découpages qu'atteste le résultat visible à une virtualité créatrice pure, élan vital pour Bergson, chaos pour Deleuze. Nous concluons cependant qu'en restreignant la pensée du changement à la simplicité vitale de l'Un, fût-ce en prenant la précaution (classique) de penser l'Un comme puissance de différenciation — tout comme le firent avant lui les stoïciens, Spinoza, Nietzsche ou Bergson —, Deleuze ne peut réellement parvenir à rendre compte du changement *transcendantal* des mondes. Il demeure impossible de subsumer un tel changement sous le signe de la Vie, qu'on la renomme Puissance, Élan, ou Immanence. Il faut penser la discontinuité *comme telle*, que rien ne résorbe dans aucune univocité créatrice, si indistinct, ou chaotique, qu'en soit le concept.

On termine par une exposition formelle plutôt limpide, et presque dépourvue d'appareillage démonstratif.

SECTION 1

Devenir simple et changement vrai

1. Subversion de l'apparaître par l'être : le site

Soit un monde quelconque. *Un multiple qui est un objet de ce monde — dont les éléments sont indexés sur le transcendantal du monde — est un « site », s'il lui arrive de se compter lui-même dans le champ référentiel de sa propre indexation.* Ou encore : un site est un multiple auquel il arrive de se comporter dans le monde à l'égard de lui-même comme à l'égard de ses éléments, en sorte qu'il est le support d'être de sa propre apparition. Même si l'idée est encore obscure, on en voit le contenu : un site supporte le possible d'une singularité, parce qu'il convoque son être dans l'apparaître de sa propre composition multiple. Il se fait, dans le monde, l'être-là de son être. Entre autres conséquences, le site se dote d'une intensité d'existence. Un site, c'est un être auquel il arrive d'exister par soi-même.

On demandera : est-il possible de donner une idée plus concrète de ce que c'est qu'un site ? Un site existe-t-il ?

Considérons le monde « Paris à la fin de la guerre franco-prussienne de 1870 ». Nous sommes au mois de mars 1871. Après un semblant de résistance, taraudés par la peur du Paris ouvrier et révolutionnaire, les bourgeois « républicains » du gouvernement provisoire ont capitulé devant les Prussiens de Bismarck. Ils ont, pour consolider cette « victoire » politique — très comparable à la revanche réactionnaire de Pétain en 1940 (on préfère s'arranger avec l'ennemi extérieur plutôt que s'exposer à l'ennemi intérieur) —, fait élire par le monde rural effrayé une Assemblée à majorité royaliste, Assemblée qui siège à Bordeaux. Le gouvernement, dirigé par Thiers, entend bien profiter des circonstances pour réduire à néant la capacité politique ouvrière. C'est que, du côté parisien, le prolétariat est armé, car il a été mobilisé pendant le siège de Paris, sous les espèces de la Garde nationale. Il dispose même en théorie de plusieurs cen-

taines de canons. L'organisme militaire des Parisiens est le Comité central, où siègent les délégués des différents bataillons de la Garde nationale, eux-mêmes liés aux grands quartiers populaires de Paris, Montmartre, Belleville, etc. Nous avons donc un monde divisé, dont l'organisation transcendantale accorde les intensités d'existence politique selon deux critères antagonistes. En ce qui concerne les dispositions légales et électorales, représentatives, on ne peut que constater la prééminence de l'Assemblée des ruraux légitimistes, du gouvernement capitulaire de Thiers et des officiers de l'armée régulière qui, s'étant fait, sans trop insister, rosser par les soldats prussiens, rêvent d'en découdre avec les ouvriers parisiens. Là est le pouvoir, et d'autant plus que lui seul est reconnu par l'occupant. Du côté de la résistance, de l'invention politique, de l'histoire révolutionnaire française, il y a le fécond désordre des organisations ouvrières parisiennes, où s'entremêlent le Comité central des vingt arrondissements, la Fédération des chambres syndicales, les quelques membres de l'Internationale, les comités militaires locaux... En vérité, la consistance historique de ce monde, scindé et délié par les conséquences de la guerre, repose sur la conviction majoritaire de l'inexistence d'une capacité gouvernementale ouvrière. Pour l'écrasante majorité des gens, y compris souvent pour eux-mêmes, les ouvriers politisés de Paris sont incompréhensibles. Ils sont l'inexistant propre de l'objet «capacité politique», dans le monde incertain de ce printemps 1871. Pour les bourgeois, ils existent encore trop, au moins physiquement. La Bourse fait le siège du gouvernement sur le thème : « Vous ne ferez jamais d'opérations financières si vous n'en finissez pas avec ces scélérats. » Et pour commencer, un impératif apparemment aisé à soutenir : le désarmement des ouvriers, singulièrement la récupération des canons, que les comités militaires de la Garde nationale ont disposés dans tout Paris. C'est cette initiative qui va faire de l'objet «18 mars» — une journée —, tel qu'il est exposé dans le monde «Paris au printemps 1871», un site. Soit ce qui s'expose soi-même dans l'apparaître dont il est un support.

Le 18 mars est, exactement, le premier jour de cet événement énorme, appelé à guider la pensée de tous les révolutionnaires jusqu'à aujourd'hui, qu'on appelle (qui s'est lui-même nommé) : Commune de Paris, soit l'exercice du pouvoir, à Paris, par des militants politiques républicains ou socialistes et des organisations ouvrières armées, entre le 18 mars et le 28 mai 1871. Séquence que solde le massacre de

plusieurs dizaines de milliers de « rebelles » par les troupes du gouvernement Thiers et de l'Assemblée réactionnaire. Qu'est-ce au juste, en tant qu'objet, que ce début, le 18 mars ? On répondra : l'apparition de l'être-ouvrier — jusqu'à ce jour symptôme social, force brute des soulèvements ou menace théorique — dans l'espace de la capacité politique et gouvernementale. Que se passe-t-il ? Thiers a ordonné au général Aurelle de Paladines de se saisir des canons de la Garde nationale. Le coup est fait, vers 3 heures du matin, par quelques détachements sélectionnés. Succès complet, en apparence. On lit sur les murs la proclamation de Thiers et des ministres, porteuse des paradoxes d'une évaluation transcendantale scindée : « Que les bons citoyens se séparent des mauvais, qu'ils aident la force publique. » Cependant, à 11 heures du matin, le coup a entièrement échoué. Des centaines de femmes du peuple, puis des ouvriers anonymes et des gardes nationaux agissant de leur propre chef, encerclent les soldats. Beaucoup fraternisent. Les canons sont repris. Le général Aurelle de Paladines s'affole. Il y va du grand péril rouge : « Le gouvernement vous appelle à défendre vos foyers, vos familles, vos propriétés. Quelques hommes égarés, n'obéissant qu'à des chefs occultes, dirigent contre Paris les canons qui avaient été soustraits aux Prussiens. » Selon lui, il s'agit « d'en finir avec un comité insurrectionnel, dont les membres ne représentent que les doctrines communistes et mettraient Paris au pillage et la France au tombeau ». Peine perdue. Bien qu'elle soit sans véritable direction, la rébellion s'étend, occupe toute la ville. Les organisations ouvrières armées s'emparent des casernes, des bâtiments publics, finalement de l'Hôtel de ville, qui sera, sous le drapeau rouge, le lieu et le symbole du pouvoir nouveau. Thiers se sauve par un escalier dérobé, le ministre Jules Favre saute par la fenêtre, tout l'appareil gouvernemental disparaît et s'installe à Versailles. Paris est livré à l'insurrection.

Le 18 mars est un site en ce que, outre tout ce qui y apparaît sous l'évasif transcendantal du monde « Paris au printemps 1871 », il apparaît lui-même, en tant que début foudroyant, et totalement imprévisible, d'une rupture (encore, il est vrai, sans concept) avec cela même qui norme son apparition. On remarquera que « Le 18 mars » est le titre d'un des chapitres de la magnifique *Histoire de la Commune de 1871* publiée par le militant Lissagaray en 1876. Dans ce chapitre, il est question, très naturellement, des « femmes du 18 mars », des « gens du 18 mars », attestant par là l'inclusion de

« 18 mars », devenu un prédicat, dans l'évaluation de ce qui résulte des différentes péripéties qui composent cette journée. Lissagaray voit bien qu'à travers les aléas du 18 mars s'opère, sous la poussée de l'être, un basculement immanent des lois de l'apparaître. En effet, de ce que le peuple ouvrier de Paris, surmontant la dispersion de son encadrement politique, ait empêché un acte gouvernemental précis et exécuté de vive force (la saisie des canons), résulte finalement l'obligation qu'apparaisse une capacité inconnue, un pouvoir sans précédent. C'est ce par quoi « 18 mars » vient à apparaître, sous l'injonction de l'être, comme élément de l'objet qu'il est.

Du point de l'apparaître réglé, en effet, la possibilité d'un pouvoir gouvernemental ouvrier et populaire n'existe purement et simplement pas. Pas même pour les militants ouvriers, qui parlent le lexique de la « République » de façon indistincte. Au soir du 18 mars, les membres du Comité central de la Garde nationale, seule autorité effective de la ville abandonnée par ses tuteurs légaux, restent majoritairement convaincus qu'ils ne doivent pas siéger à l'Hôtel de ville, répètent qu'« ils n'ont pas mandat de gouvernement ». Ce n'est que l'épée des circonstances dans les reins qu'ils finissent, comme Édouard Moreau — un parfait inconnu — le leur dictera au matin du 19 mars, par décider de « faire des élections, pourvoir aux services publics, préserver la ville d'une surprise ». Par quoi, *volens nolens*, ils se constituent en autorité politique. Ce faisant, ils incluent le 18 mars, comme commencement de cette autorité, dans les effets du 18 mars. Il faut donc comprendre que le 18 mars est un site, de ce qu'il s'impose à tous les éléments qui concourent à sa propre existence comme appelant « de force », sur le fond indistinct de l'être-ouvrier, une toute nouvelle évaluation transcendante de son intensité. Le site « 18 mars », pensé comme objet, est subversion des règles de l'apparaître politique (de la logique de pouvoir) par l'être-support « 18 mars », où est distribuée l'impossible possibilité de l'existence ouvrière.

2. Ontologie du site

Quant à la pensée de son être pur, un site est simplement un multiple auquel advient d'être élément de soi-même. Autrement dit, ce que, dans la première section du livre II, nous avons appelé un ensemble « réflexif ». Nous venons d'illustrer cette « réflexivité » par

l'exemple du 18 mars, ensemble complexe de péripéties dont résulte que « 18 mars » est institué, dans l'objet « 18 mars », comme exigence d'un apparaître politique nouveau, comme forçant une évaluation transcendante inédite.

Un autre exemple nous aidera à saisir le paradoxe de cette auto-appartenance, et l'extrême précarité — en fait, l'évanouissement obligé — du site. Considérons le monde que constitue le roman *La Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau. Ce roman, on le sait, raconte l'amour contrarié de la belle Suisse Julie d'Étanges et du roturier Saint-Preux. Soumise à son père, Julie épouse le sage Monsieur de Wolmar, qui tente — outre l'organisation à Clarens d'une sorte de vie rurale civilisée exemplaire — une thérapie de la passion des amants par l'oubli. Cette thérapie, en fin de compte, échoue. Au moment de mourir, Julie est dans l'obligation — c'est sa dernière lettre — d'écrire, dans le merveilleux style musical de Rousseau : « La vertu qui nous sépara sur la terre, nous unira dans le séjour éternel. Je meurs dans cette douce attente. Trop heureuse d'acheter au prix de ma vie le droit de t'aimer toujours sans crime, et de te le dire encore une fois. »

Le roman distribue les intensités sur le fond calculé des séparations. Interdit, l'amour doit douloureusement assumer le manque : « Je le sens, mon ami, le poids de l'absence m'accable. » C'est du reste ce qui légitime la forme littéraire choisie par Rousseau : roman par lettres, roman de ce qui traverse l'absence. Il en résulte aussi bien que chaque rencontre réelle de Julie et de Saint-Preux les expose au péril du désir et qu'ainsi toutes les grandes scènes du livre articulent de loin en loin des retrouvailles, dans un lien savant avec la complicité préromantique de la nature. Il en est ainsi du premier baiser dans le bosquet : « Le soleil commence à baisser, nous fuyons dans le bois le reste de ses rayons », de la « chute » de Julie, après le voyage de Saint-Preux dans les montagnes du Valais : « J'oubliai tout et ne me souvins que de l'amour » ; de la nuit d'amour sublime et partagée, dans le temps des espoirs fallacieux : « Viens donc, âme de mon cœur, vie de ma vie, viens te réunir à toi-même », et, fameuse entre toutes, après le mariage de Julie et le tour du monde de Saint-Preux, dans ce temps immense où jamais plus les corps des amants ne se joindront, la scène de la tentation, pendant une promenade en bateau sur le lac : « Le bruit égal et mesuré des rames m'excitait à rêver. » À chaque fois, ces ponctuations relancent le roman et attes-

tent la puissance de l'amour contre tout ordre raisonnable, et même tout bonheur régulier. Contre tout ordre : l'amour vrai, ce sont « ces divins égarements de la raison, plus brillants, plus sublimes, plus forts, meilleurs cent fois que la raison même » ; contre tout bonheur : « Mon ami, je suis trop heureuse ; le bonheur m'ennuie. » Mais en même temps, cette puissance de la rencontre amoureuse, si elle change décisivement le cours du monde et des sujets qui le peuplent, ce n'est qu'autant qu'elle a disparu. Rousseau est le magicien littéraire de ce tremblement infini par lequel le site amoureux fait coïncider l'éclat de l'apparaître et son immédiate révocation. Or, tout comme l'enthousiasme inorganisé du 18 mars 1871 n'est fondateur de la Commune qu'autant que, dès le 19, c'est de ses très difficiles conséquences qu'il s'agit et de l'introuvable discipline qu'elles exigent, l'amour naît de la perte et lui est fidèle par « l'accord des âmes dans des lieux éloignés ».

C'est qu'il y a, dans l'être même de la rencontre amoureuse, telle qu'elle subvertit l'apparaître, une dose inéluctable de néant. La double métaphore de cette révélation du vide qui se tient sous l'être-là des multiplicités est, du côté de Saint-Preux, le très romantique appel à la fusion des amants sous le signe de la mort, comme le prouve le « ne vaudrait-il pas mieux cent fois se voir un seul instant et puis mourir ? ». Du côté de Julie, c'est la certitude subtile et méditative qu'il y a dans l'amour une rêverie désirante plus essentielle que toute réalité. On connaît ces incomparables mélodies. La première dit l'antécédence entraperçue de l'être sur l'apparaître, dans une sorte de césure du bonheur : « Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère, et l'on n'est heureux qu'avant d'être heureux. » La seconde est le cantique au non-être qu'entonne l'indestructible amour : « Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité, et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas. »

Cette appréhension de ce qui se joue pour un sujet à partir du site amoureux explore l'inévitable résiliation de la pure coïncidence à soi, de la paradoxale auto-appartenance, qui fait tout le prix d'un site. L'ontologie du site est entièrement celle de ce qui ne peut se maintenir, étant, par une violence réflexive, en exception des lois de l'être, en particulier de celle qui exclut qu'un multiple soit élément

de lui-même (ce qui, formellement, s'exprime dans l'axiome de fondation). Ainsi la rencontre amoureuse est-elle — tout comme une journée d'insurrection victorieuse, par exemple le 18 mars 1871 — une forme exceptionnelle de l'Un, celle de ce qui se tient dans soi-même comme tout et comme élément du tout. Et cette forme de l'un n'est qu'un passage, une visitation : l'être referme ses lois sur ce qui y aura dérogé, le temps d'un éclair. Comme l'écrit Saint-Preux : « Cette éternité de bonheur ne fut qu'un instant de ma vie. Le temps a repris sa lenteur dans les moments de mon désespoir, et l'ennui mesure par longues années le reste infortuné de mes jours. »

L'ontologie d'un site se laisse donc décrire par trois propriétés :

- 1) Un site est une multiplicité réflexive, qui s'appartient à elle-même et transgresse ainsi les lois de l'être.
- 2) Un site est la révélation instantanée du vide qui hante les multiplicités, par l'annulation transitoire qu'il opère de l'écart entre l'être et l'être-là.
- 3) Un site est une figure ontologique de l'instant : il n'apparaît que pour disparaître.

3. Logique du site, 1 : conséquences et existence

Nous l'avons dit : on ne saurait réduire au site la totalité d'une doctrine du changement. Nous avons appelé « modification » le simple devenir des objets d'un monde sous la règle des intensités que lui prescrit le transcendantal de ce monde. Or, il existe évidemment des intermédiaires entre la simple modification et les effets proprement événementiels dont un site est capable. Le site doit en effet être pensé, non seulement dans les trois particularités ontologiques que nous venons de lui reconnaître, mais aussi dans le déploiement logique (ou intra-mondain) de ses conséquences. Puisque le site est une figure de l'instant, qu'il n'apparaît que pour disparaître, la durée véritable ne peut être que celle de ses conséquences. L'enthousiasme du 18 mars 1871 fonde certes le premier pouvoir ouvrier de l'histoire, mais quand, le 10 mai, le Comité central proclame que, pour sauver « cette révolution du 18 mars qu'il a faite si belle », il va « mettre fin aux tiraillements, vaincre le mauvais vouloir, faire cesser les compétitions, l'ignorance et l'incapacité », ce désespoir fanfaron traite de ce qui, depuis deux mois, apparaît dans la ville en matière de distribution, ou d'enveloppement, des intensités politiques.

Cela dit, qu'est-ce qu'une conséquence ? La subordination de la logique formelle à la logique transcendantale, dont nous avons fixé le principe (livre II, section 4), autorise une définition rigoureuse. La conséquence est l'interprétation logique d'une relation entre degrés transcendants, relation que nous avons appelée la *dépendance*. La dépendance d'un degré q par rapport à un degré p est l'enveloppe de tous les degrés t dont la conjonction avec p reste inférieure ou égale à q . Ainsi, la mesure de l'entraînement de q par p , notée $p \Rightarrow q$, est formellement égale à l'enveloppe de tous les degrés dont la conjonction avec p reste inférieure à q . Grossièrement, c'est le degré qui, conjoint au degré «entraîneur», se tient le plus près possible du degré entraîné. Si on remonte du transcendantal aux étants qui apparaissent dans un monde, on fixera la valeur de la relation de conséquence entre eux par la médiation de leur degré d'existence. Si l'élément a d'un objet est tel que l'existence de a vaut p , et si l'élément b du même objet existe au degré q , on posera que b est conséquence de a dans l'exacte mesure de la valeur de l'entraînement de q par p .

Ce régime de la conséquence dans l'apparaître est un des leitmotifs de Rousseau. Car l'intensité de l'existence porte chez lui un nom, qui est celui de «bonheur». Et la question des relations de conséquence où le bonheur peut subsister est celle-là même qui est centrale dans ce qu'il a pu appeler une «morale sensitive». Par exemple, s'il peut y avoir une telle place du souvenir (ou de l'imaginaire) dans le bonheur amoureux, c'est que l'intensité d'existence de l'idée de l'aimée transcende l'espace, en sorte que des dispositions très éloignées du monde lui restent liées par une conséquence dont la valeur transcendantale est maximale : «On a beau fuir ce qui nous est cher, son image plus vite que la mer et les vents nous suit au bout de l'univers, et partout où l'on se porte avec soi l'on y porte ce qui nous fait vivre.» M. de Wolmar, le sage et froid mari de Julie, posera *a contrario* que le temps, sur ce point différent de l'espace, diminue, voire rend minimales, les conséquences existentielles. Il compte sur l'oubli — ce nom des conséquences atones — pour «guérir» la passion originaire de Saint-Preux pour sa femme. Pour Wolmar, du site passionnel disparu au présent vivant, la conséquence existentielle n'a qu'une valeur quasi nulle. Ce mari subtil se flatte de n'être un rival qu'au passé : «Il [Saint-Preux] ne me fuit point comme le possesseur de la personne qu'il aime, mais comme le

ravisser de celle qu'il a aimée.» Saint-Preux «l'aimait [Julie] telle qu'il l'avait vue, et non plus telle qu'elle était». Wolmar, au fond, combat la puissance existentielle du site par le travail purement mondain des devenirs ordinaires. Il veut dissoudre l'événement dans le devenir : «Il l'aime dans le temps passé : voilà le vrai mot de l'énigme. Ôtez-lui la mémoire, il n'aura plus d'amour.» Entre l'intensité d'existence du sentiment (passé) et celle de la «douce relation» amicale (présente), la conséquence n'a qu'une valeur faible, peut-être nulle. Or, seule une valeur élevée de cette relation de conséquence serait périlleuse, car elle ferait de l'apparaître amical, ou apaisé, le support équivoque de la passion. Rousseau finira par conclure que Wolmar se trompe. Le temps, pas plus que l'espace, n'abolit les intensités qui s'attachent aux conséquences d'un site amoureux. Mais le point principal à retenir de toute cette analyse est que la conséquence est une relation, forte ou faible, entre des existences, et que donc le degré selon lequel une chose est conséquence d'une autre n'est jamais indépendant de l'intensité d'existence de ces choses dans le monde considéré. Ainsi — autre exemple — la déclaration du Comité central dont nous avons parlé plus haut peut se lire comme une thèse sur les conséquences. Elle enregistre :

— la très forte intensité d'existence de la journée du 18 mars 1871, cette révolution «si belle» ;

— implicitement, le désastreux degré d'existence de la discipline politique dans le camp ouvrier, deux mois plus tard («mauvais vouloir», «accablement», «ignorance», «incapacité») ;

— le désir, malheureusement abstrait, de relever la valeur des conséquences de la politique en cours par rapport à la puissance d'existence de son origine disparue.

Le site est l'apparaître/disparaître d'un multiple dont le paradoxe est l'auto-appartenance. La logique du site concerne la distribution des intensités autour de ce point disparu qu'est le site. Il faut donc commencer par le commencement : quelle est la valeur d'existence du site lui-même ? On continuera ensuite par ce qui s'en infère quant aux conséquences.

4. Logique du site, 2 : fait et singularité

Rien, dans l'ontologie du site, ne prescrit sa valeur d'existence. Un surgissement peut n'être qu'une apparition locale à peine «per-

ceptible» (pure image, car il n'y a ici nulle perception). Ou encore : un disparaître peut ne laisser aucune trace. Il se peut fort bien qu'ontologiquement affecté des stigmates du «vrai» changement (auto-appartenance, signalétique du vide et disparition dans l'instant), un site soit cependant, par son insignifiance existentielle, très peu différent d'une simple modification. Par exemple, le mardi 23 mai 1871, alors que presque tout Paris est aux mains de la soldatesque versaillaise, qui fusille les ouvriers par milliers sur tous les escaliers de la ville, alors que plus aucune direction politique et militaire ne subsiste du côté des communards, qui se battent barricade par barricade, les débris du Comité central font leur dernière proclamation, collée à la hâte sur quelques murs, et qui est — comme le dit Lissagaray avec une sombre ironie — une «proclamation de vainqueurs». On y exige la dissolution conjointe de l'Assemblée (légale) de Versailles et de la Commune, le retrait de l'armée de Paris, un gouvernement provisoire confié aux délégués des grandes villes, une amnistie réciproque. Comment qualifier ce triste «Manifeste»? Par son incongruité même, il ne saurait se réduire à la normalité du devenir. Il exprime encore, fût-ce comme en lambeaux, ou par dérision, la certitude de soi de la Commune, la juste conviction où elle est de détenir un commencement politique. Il est légitime de tenir ce papier, que le vent des casernes emportera aux oubliettes, pour un site. Cependant, dans le sauvage crépuscule de l'insurrection ouvrière, sa valeur d'existence est très faible. Ce qui est ici en question est la puissance singulière du site. Le manifeste du Comité central est certes ontologiquement situé dans ce que tient ensemble le syntagme événementiel «Commune de Paris», mais n'étant par lui-même qu'un signe de décomposition, d'impuissance, il reconduit la singularité aux marges de la pure et simple modification «normale» du monde.

Pour qu'il n'en soit pas ainsi, il faudrait que la force d'existence dans l'apparaître du site compense son évanouissement. N'est en puissance d'événement qu'un site dont la valeur d'existence est maximale. C'était certainement le cas, le 18 mars 1871, quand, femmes en tête, le peuple ouvrier de Paris a interdit à l'armée de désarmer la Garde nationale. Ce l'est tout aussi bien lorsque l'amour impose la puissance de l'incompréhensible — au lieu que le «Manifeste» du Comité central imposait l'impuissance de l'incompréhension —, comme le déclare si bien Saint-Preux : «C'est un miracle de l'amour ; plus il passe ma raison, plus il enchante mon cœur, et

l'un des plaisirs qu'il me donne est de n'y rien comprendre.» Seule une intégrale puissance d'exister différencie un site du simple réseau des modifications où persiste la loi du monde. Un site qui n'existe pas maximalement n'est qu'un fait. Quoique ontologiquement identifiable, il n'est pas, dans l'apparaître, logiquement singulier.

Nous avons appelé *modification* le simple devenir d'un monde, vu du point d'un objet de ce monde. Interne aux corrélations transcendantales établies, la modification n'appelle aucun site.

Nous appellerons *fait* un site dont l'intensité d'existence n'est pas maximale.

Nous appellerons *singularité* un site dont l'intensité d'existence est maximale.

Nous voici en possession de trois degrés distincts du changement : la modification, ontologiquement neutre, et transcendantale régulière ; le fait, ontologiquement surnuméraire, mais existentiellement (donc logiquement) faible ; la singularité, ontologiquement surnuméraire et de valeur d'apparition — d'existence — maximale.

On remarquera que la force répressive des Versaillais s'accompagne d'une propagande qui dé-singularise systématiquement la Commune, pour la présenter comme un ensemble monstrueux de faits, lesquels doivent rentrer (de force) dans l'ordre normal de la modification. D'où des énoncés extraordinaires, comme par exemple, le 21 mai 1871, au milieu des massacres d'ouvriers, dans le journal conservateur *Le Siècle* : «La difficulté sociale est résolue ou en voie de résolution.» On ne saurait mieux dire. Il est vrai que dès le 21 mars, trois jours après l'insurrection, Jules Favre déclarait que Paris était aux mains d'une «poignée de scélérats, mettant au-dessus des droits de l'Assemblée je ne sais quel idéal sanglant et rapace». Les choix stratégiques et tactiques se meuvent, dans l'apparaître d'un monde, entre la modification, le fait et la singularité, parce qu'il s'agit toujours de se rapporter à un ordre logique. Sans avoir besoin d'un appareillage aussi atroce que celui qu'utilisèrent les Versaillais, c'est quand même du retour à l'ordre paisible des modifications que Wolmar attend la «guérison» des anciens amants : la singularité passionnelle deviendra, par l'effet du temps, un pur fait, et ce fait, à son tour, se résorbera dans le contrat familial et amical. Il a compris, ou cru comprendre, M. de Wolmar, que la fureur singulière de la passion entre Julie et Saint-Preux, sa dimension élective, sa puissance existentielle, tient «à tant de choses louables, qu'il fallait plutôt la

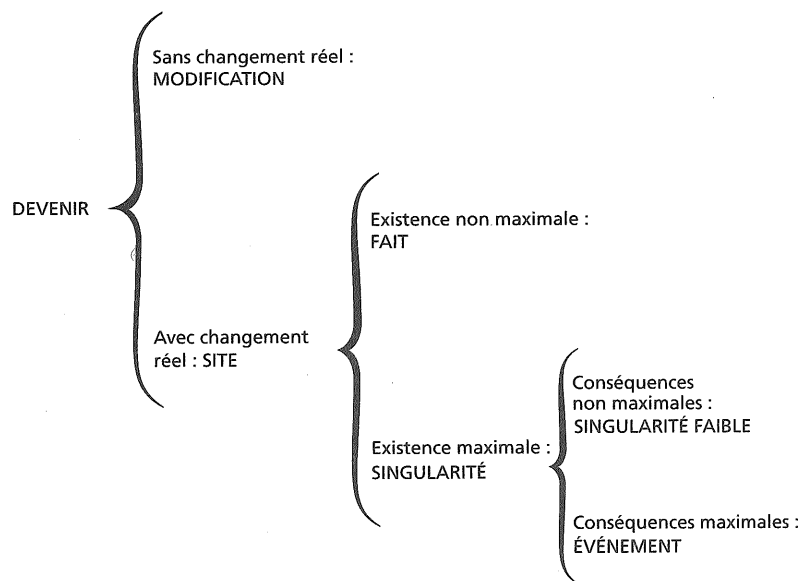
régler que l'anéantir». «Régler» une singularité exige qu'on traite ses conséquences comme si elles étaient de l'ordre du fait, et donc appropriables à la mesure transcendante des modifications. C'est pourquoi le roman de Rousseau est l'improbable articulation d'une singularité sauvage et du désir de n'être plus que l'acteur calme des modifications d'un monde familial et campagnard. D'un côté, le cri de l'amour, qui excepte l'existence des lois de l'être : «La nature nous a conservé l'être, et l'amour nous rend à la vie.» De l'autre, l'utopie sans mouvement des amis rassemblés dans la maison des Wolmar : «Un petit nombre de gens doux et paisibles, unis par des besoins mutuels et par une réciproque bienveillance y concourt par divers soins à une fin commune : chacun trouvant dans son état tout ce qu'il faut pour en être content et ne point désirer d'en sortir, on s'y attache comme y devant rester toute la vie.» Entre la douceur de la perpétuation réglée (mais c'est en son nom que le féroce Thiers déclare, le 22 mai 1871, au milieu des massacres, que «la cause de la justice, de l'ordre, de l'humanité, de la civilisation a triomphé») et l'insurrection de l'existence (mais c'est à cause d'elle que Saint-Preux déclare être «violemment tenté de la [Julie] précipiter avec lui dans les flots, et d'y finir dans ses bras sa vie et ses longs tourments») se joue le sens de l'apparaître, quand ce qui surgit met en question la logique d'où se fait que cet apparaître a la consistance d'un monde.

S'il arrive à un monde d'être enfin situé — de ce qu'y advient un site — et de se disposer entre la singularité et le fait, c'est au réseau des conséquences qu'il revient alors de décider.

5. Logique du site, 3 : singularité faible et singularité forte

La singularité s'écarte davantage de la simple modification immanente que le fait, de ce que s'y attache une intensité d'existence maximale. Si maintenant nous sommes tenus de distinguer entre singularités faibles et singularités fortes, c'est au regard des liens de conséquence que le site évanouit avec les autres éléments de l'objet qui l'a présenté dans le monde. On dira, pour faire court, qu'exister maximalement le temps de son apparition / disparition accorde au site la puissance d'une singularité. Mais que faire exister maximalement ses conséquences, et non pas seulement elle-même, est toute la *force* d'une singularité. Nous réserverons le nom d'évé-

nement à une singularité forte. La typologie complète du changement comprend dès lors quatre classes ainsi disposées :



Un peu de didactique quant à la distinction prédicative force/faiblesse appliquée aux singularités (aux sites dont l'intensité transcendante d'existence est maximale). Il est évident que, dans l'ordre du travail de l'apparaître par une vérité, la Commune de Paris, écrasée dans le sang en deux mois, est cependant bien plus importante que le 4 septembre 1870, où le régime politique du Second Empire s'effondre et où commence la Troisième République, qui va durer soixante-dix ans. Or, cela ne tient pas aux acteurs : le 4 septembre, c'est aussi le peuple ouvrier, sous les drapeaux rouges, qui envahit la place de l'Hôtel-de-Ville et provoque la débâcle des officiels, si bien racontée par Lissagaray : «Grands dignitaires, gros fonctionnaires, féroces mamelouks, impérieux ministres, chambellans solennels, généraux moustachus s'esquivèrent piteusement le 4 septembre, comme une bande de cabotins sifflés.» D'un côté une insurrection qui ne fonde nulle durée, de l'autre une journée qui change l'État. Mais le 4 septembre va être confisqué par des politiciens bourgeois, surtout soucieux de rétablir l'ordre des propriétaires. Cependant que

la Commune, référent idéal de Lénine, va inspirer un siècle de pensée révolutionnaire et mériter ainsi la célèbre évaluation que Marx en a proposée dans l'instant :

«Le Paris ouvrier, avec sa Commune, sera célébré à jamais comme le glorieux fourrier d'une société nouvelle. Le souvenir de ses martyrs est conservé pieusement dans le grand cœur de la classe ouvrière. Ses exterminateurs, l'histoire les a déjà cloués à un pilori éternel, et toutes les prières de leurs prêtres n'arriveront pas à les en libérer.»

Posons que le 4 septembre 1870, aligné sur le devenir général des États européens, qui les fait converger vers la forme parlementaire, est une singularité faible. Et que la Commune, proposant à la pensée une règle de l'émancipation, relayée par octobre 1917, mais aussi par l'été 1967 en Chine, ou le Mai 68 français, est une singularité forte. Car ce qui compte ce n'est pas seulement l'intensité exceptionnelle de son surgissement — le fait qu'il s'agit d'un épisode violent et créateur de l'apparaître —, mais ce que, dans la durée, ce surgissement, quoique évanoui, dispose comme glorieuses et incertaines conséquences.

Les commencements sont mesurés par ce qu'ils autorisent de re-commencements.

On peut dire aussi : l'amour de Julie et de Saint-Preux n'est qu'une passion stérile, à laquelle il est juste de renoncer. Ce qui est fondateur de tout un univers — l'utopie de Clarens — est le mariage de Julie et de M. de Wolmar. Rousseau lui-même a de l'inclination pour ce jugement quand il pense que «l'héroïsme n'a qu'une vaine apparence, et qu'il n'y a rien de solide que la vertu». Cependant, ne faut-il prendre en compte que ce qui est «solide»? Ce qui impose dans un monde la force sereine de son intensité transcendante? Faut-il toujours — singularité faible — être cet «homme de goût qui vit pour vivre, qui sait jouir de lui-même, qui cherche les plaisirs vrais et simples, et qui veut faire une promenade à la porte de sa maison»? Rousseau ne s'y résigne guère. Car n'est réellement universel dans ses conséquences, ne parvient à être à la hauteur du monde entier, que le sentiment qui bouleverse les âmes et les voue à l'infini du Vrai. Il faut pouvoir s'écrier, dans le tourment de la singularité forte : «Qu'est-ce que l'existence du monde entier auprès du sentiment délicieux qui nous unissait?» Il faut être fidèle aux incantations de la «morale sensitive» : «Ô sentiment, sentiment! douce vie de l'âme! Quel est le cœur de fer que tu n'as jamais touché? Quel

est l'infortuné mortel à qui tu n'arrachas jamais de larmes?» Tout comme le 4 septembre 1870, origine d'une interminable République, l'irruption de Wolmar dans la vie de Julie — irruption forcée, imposée par le père — donne le signal de la fondation d'un ordre, celui-là même que Julie décrit comme «immuable et constant attachement de deux personnes honnêtes et raisonnables qui destinées à passer ensemble le reste de leurs jours sont contentes de leur sort et tâchent de se le rendre doux l'un à l'autre». L'amour, lui, fait vérité du désordre, et c'est pourquoi il porte ce qu'il y a d'ineffaçable dans l'événement. Comme l'avouera Julie au seuil de la mort : «J'eus beau vouloir étouffer le premier sentiment qui m'a fait vivre, il s'est concentré dans mon cœur.»

C'est à ce qui d'elle se continue dans la concentration, hors d'elle-même, de son intensité, que l'on peut juger si une adjonction aléatoire au monde mérite d'être tenue, non pas seulement, au-delà des modifications et des faits, pour une singularité, mais bien pour un événement.

6. Logique du site, 4 : existence de l'inexistant

Pas de conséquence transcendante plus forte que de faire apparaître dans un monde ce qui n'y existait pas. Ainsi de la journée du 18 mars 1871, qui met au centre de la tourmente politique une collection d'ouvriers inconnus, inconnus même des spécialistes de la révolution, ces vieux «quarante-huitards» rescapés, qui malheureusement encombrèrent ensuite la Commune de leur inefficace logomachie. Voyez, le 19 mars 1871, la première proclamation du Comité central, seul organisme directement comptable de l'insurrection du 18 : «Que Paris et la France jettent ensemble les bases d'une République acclamée avec toutes ses conséquences, le seul gouvernement qui fermera pour toujours l'ère des invasions et des guerres civiles.» Qui signe cette décision politique sans précédent? Vingt personnes, dont les trois quarts sont des prolétaires que seule la circonstance constitue et identifie. *L'Officiel* gouvernemental a beau jeu de demander : «Quels sont les membres de ce comité? Sont-ils communistes, bonapartistes ou prussiens?» Déjà le thème inusable des «agents de l'étranger». En réalité, l'événement a pour conséquence de porter à une existence politique, provisoirement maximale, les ouvriers inexistantes de la veille.

On reconnaîtra donc la singularité forte à ce qu'elle a pour conséquence, dans le monde, d'y faire exister l'inexistant propre de l'objet-site.

C'est à un phénomène du même ordre que Julie assigne la brusque révélation — elle, la tendre, la très peu sensuelle, la radieuse dévote — de la sensibilité sexuelle, quand elle s'évanouit dans les bras de Saint-Preux qu'elle a eu l'audace de faire venir, un soir, dans la pénombre d'un bosquet. Elle croit qu'il s'agit seulement d'une faveur concédée au désir masculin. Mais elle se trompe : « J'appris dans le bosquet de Clarens que j'avais trop compté sur moi, et qu'il ne faut rien accorder aux sens quand on veut leur refuser quelque chose. Un instant, un seul instant embrasa les miens d'un feu que rien ne put éteindre. » L'inexistence subjective de la sensualité est portée brusquement à l'existence, dans la nuit clandestine, comme conséquence de la rencontre amoureuse.

De façon plus abstraite, nous poserons la définition que voici : *Soit un site (un objet affecté d'auto-appartenance) qui est une singularité (son intensité d'existence, si instantanée et évanouissante qu'elle puisse être, est cependant maximale). Nous dirons que ce site est une « singularité forte », ou un « événement », si la valeur de l'entraînement de la valeur (nulle) de son inexistant propre par la valeur (maximale) du site lui-même est elle-même maximale.*

La formule n'est intriquée qu'en apparence. Nous savons (IV,1 et 3) que tout objet possède comme élément un inexistant propre (soit un élément dont la valeur transcendantale d'existence est minimale). Nous savons aussi (II,1,4) que ce qui soutient l'idée formelle de l'implication (de la conséquence) est l'idée transcendantale de l'entraînement d'un degré d'apparition par un autre. Nous disons donc seulement ceci : *Un événement a pour conséquence maximale vraie de son intensité (maximale) d'existence, l'existence de l'inexistant.*

Bien entendu, il y a là un violent paradoxe. Car si une implication est maximale vraie, et que son antécédent l'est aussi, son conséquent doit l'être ; on aboutit donc à l'intenable conclusion selon laquelle, sous l'effet d'un événement, l'inexistant du site existe absolument.

Et en effet : les inconnus du Comité central, politiquement inexistant dans le monde de la veille, existent absolument le jour même de leur apparition. Le peuple de Paris obéit à leurs proclamations, les encourage à occuper tous les bâtiments publics, se rend aux élec-

tions qu'ils organisent. De même, la sensualité ignorée de Julie s'impose, indestructible, comme conséquence d'un premier baiser.

Le paradoxe s'analyse en trois temps.

D'abord, le principe de cette bascule de l'inexistence à l'existence absolue dans l'apparaître mondain est un principe évanouissant. L'événement consume sa puissance dans cette transfiguration existentielle. Ni le 18 mars 1871, ni la rencontre de la toute jeune Julie et de son précepteur-philosophe, n'ont la moindre stabilité. Leur précarité ontologique, leur être in-fondé se dissipent dans ce qu'ils portent à l'existence absolue. Comme le dit Saint-Preux : « Il ne reste de nous que notre amour. »

Ensuite, si l'inexistant du site doit à la fin conquérir, dans l'ordre de l'apparaître, l'intensité maximale, ce n'est qu'autant qu'il se tient désormais à la place de ce qui a disparu ; sa maximalité est la marque subsistante, dans le monde, de l'événement lui-même. Le mot est prononcé par Saint-Preux : « [...] il est des impressions éternelles que le temps ni les soins n'effacent point. La blessure guérit, mais la marque reste, et cette marque est un sceau respecté. » L'existence « éternelle » de l'inexistant est le tracé, ou l'énoncé, dans le monde, de l'événement disparu. Les proclamations de la Commune, premier pouvoir ouvrier de l'histoire universelle, le règne de la sensibilité, décrété par Julie, tels sont les existants dont l'absoluité manifeste qu'est arrivée au monde une disposition toute nouvelle de son apparaître, une mutation de sa logique. L'existence de l'inexistant est ce par quoi, dans l'apparaître, se déploie sa subversion par l'être sous-jacent. C'est le marquage logique d'un paradoxe de l'être. Une chimère onto-logique. Nous y reconnaissons, naturellement, la trace de l'événement évanoui, telle que nous lui avons, dès le livre I, accordé le pouvoir d'orienter un corps subjectivable. Oui, cet ϵ dont se tire la puissance subjective du corps n'est autre que la surexistence dont se trouve affecté l'inexistant propre d'un objet du monde, quand cet objet est un site événementiel.

Enfin, là où se tient désormais l'existence, l'inexistant doit revenir. L'ordre mondain n'est pas subverti au point de pouvoir exiger qu'une loi logique des mondes soit abolie. Tout objet a un inexistant propre. Et s'il vient à se sublimer, comme trace d'où procède un sujet, dans l'existence absolue, un autre élément du site doit cesser d'exister, pour que la loi soit sauvée, et préservée, finalement, la cohérence de l'apparaître.

7. Logique du site, 5 : la destruction

En 1896, rajoutant une conclusion à son *Histoire de la Commune de 1871*, Lissagaray fait deux observations. La première, c'est que la troupe des réactionnaires et des assassins d'ouvriers de 1871 est toujours en place. Parlementarisme aidant, elle s'est même augmentée de « quelques fifres bourgeois qui, sous le masque de démocrate, facilitent ses approches ». La deuxième, c'est que le peuple a désormais constitué sa propre force : « Trois fois [en 1792, en 1848 et en 1870], le prolétariat français a fait la République pour les autres ; il est mûr pour la sienne. » Autrement dit, l'événement-Commune, initié le 18 mars 1871, n'a certes pas eu pour conséquence de détruire le groupe dominant et ses politiciens ; mais il a détruit quelque chose de plus important : la subordination politique ouvrière et populaire. Ce qui a été détruit est de l'ordre de l'incapacité subjective : « Ah ! s'exclame Lissagaray, ils ne sont pas incertains de leur capacité les travailleurs des campagnes et des villes. » L'absolutisation de l'existence politique ouvrière — l'existence de l'inexistant —, convulsive et écrasée, n'en a pas moins détruit une forme essentielle de sujétion, celle du possible politique prolétarien à la manœuvre politicienne bourgeoise.

Que cette sujétion soit, un siècle plus tard, reconstituée — ou plutôt, sous le même nom de « démocratie », réinventée — est une autre histoire, une autre séquence de l'histoire tourmentée des vérités. Reste que là où se tenait un inexistant est venue la destruction de ce qui légitimait cette inexistance. Ce qui, au début du xx^e siècle, occupe la place du mort n'est plus la conscience politique ouvrière, mais — même s'il ne le sait pas encore — le préjugé quant au caractère naturel des classes et quant à la vocation millénaire des propriétaires et des riches à détenir le pouvoir étatique et social. C'est cette destruction qu'accomplit pour l'avenir la Commune de Paris, jusque dans l'apparente mise à mort de sa propre surexistence.

Nous avons là une maxime transcendante : si ce qui ne valait rien en vient, sous les espèces d'une conséquence événementielle, à tout valoir, alors une donnée établie de l'apparaître est détruite. Ce qui semblait soutenir la cohésion du monde est frappé de nullité, en sorte que, si l'indexation transcendante des étants est bien la base (logique) du monde, c'est à bon droit qu'il faut alors dire : « Le monde va changer de base. »

Saint-Preux ne déclare son éternelle fidélité à l'amour désolé qui l'unit à Julie qu'au nom d'un tel changement. Certes, dit-il, « j'ai tout perdu », mais, enchaîne-t-il aussitôt, « ma foi seule m'est restée ; elle me restera jusqu'au tombeau ». Quel est le contenu de cette « foi » ? Tout simplement la possibilité d'une vie dans l'amour, possibilité attestée sans mesure par ce à quoi il a fallu renoncer ; or, cette possibilité, à elle seule, réalise l'irréversible destruction d'un préjugé pourtant partout répandu, et socialement légitime : le préjugé selon lequel deux individus sont nécessairement, chacun, autre que l'autre, en sorte qu'on peut et qu'on doit distinguer entre l'un et l'autre, entre « vous » et « moi ». Ayant, dans l'événement de l'amour-passion, réalisé la surexistence de l'indifférence sexuée, Saint-Preux objecte pour toujours à ce préjugé : « [...] deux amants s'aiment-ils l'un l'autre ? Non ; vous et moi sont des mots proscrits de leur langue ; ils ne sont plus deux, ils sont un. »

Par la création transitoire d'un nouveau sujet de vérité, l'amour impose irréversiblement la destruction de l'idée sociale ordinaire, celle qui sépare les corps et les confie à leur intérêt particulier.

Quand le monde s'enchant violemment des conséquences absolues d'un paradoxe de l'être, tout l'apparaître, menacé par la destruction locale d'une évaluation coutumière, doit reconstituer une distribution différente de ce qui existe et de ce qui n'existe pas. Sous la poussée que l'être exerce sur son propre apparaître ne peut advenir à un monde que la chance, existence et destruction mêlées, d'un autre monde. C'est de cet autre monde que le sujet, enté sur la trace de ce qui advint, est désormais le prince, éternellement.

SECTION 2

L'événement selon Deleuze

DELEUZE a toujours salué en Sartre celui qui avait réveillé la philosophie française des années trente/quarante de son sommeil académique. Il voyait l'origine de tout dans l'article de 1937, «La transcendance de l'Ego». Pourquoi ? Parce que, dans ce texte, Sartre proposait l'idée d'un — je cite Deleuze — «champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique ou d'une identité subjective — le sujet au contraire étant toujours constitué». Je souscris d'autant plus à cette remarque de Deleuze que le motif d'un champ transcendantal impersonnel est dominant dans toute ma Grande Logique, où il est effectué, jusque dans le plus fin détail technique, comme logique de l'apparaître, ou des mondes.

Deleuze remarque aussi que Sartre a été empêché de penser toutes les conséquences de son idée, parce qu'il a encore rattaché le champ impersonnel à une conscience (de) soi. C'est tout à fait exact. On peut le dire autrement : Sartre est resté dans un propos d'auto-unification du transcendantal. Il n'a pas exposé le sujet à l'aléa d'un pur Dehors. Or, un des noms de ce Dehors est «événement». C'est pourquoi l'événement, comme ce à quoi se dévoue la puissance d'une pensée, et/ou ce dont cette puissance procède, est, après Sartre, devenu un terme commun à la plupart des philosophes contemporains. Outre la critique de la phénoménologie de la conscience, ce terme nous a été transmis, du côté des procédures de vérité, par l'éclat durable — au xx^e siècle — de quatre motifs enchevêtrés : celui, en politique, de la Révolution, en amour, de la libération érotique, dans les arts, de la performance, dans les sciences, de la coupure épistémologique. En philosophie, on le déchiffre aussi bien chez Wittgenstein («Le monde est tout ce qui arrive») que chez Heidegger (l'être comme être-en-venue, *Ereignis*).

La notion est centrale chez Deleuze, comme dans ma propre

entreprise. Mais quel contraste ! L'intérêt de ce contraste est qu'il expose l'ambiguïté originelle de la notion. Elle contient en effet une dimension de structure (l'interruption comme telle, l'apparition d'un terme surnuméraire) et une dimension d'histoire de la vie (la concentration du devenir, l'être comme venue-à-soi, la promesse). Dans le premier cas, l'événement est délié de l'Un, séparation, assomption du vide, pur non-sens ; dans le second cas, il est jeu de l'Un, composition, intensité du plein, cristal (ou logique) du sens. *Logique du sens* est le plus considérable effort de Gilles Deleuze pour éclaircir son concept de l'événement. Il le fait en compagnie des stoïciens, ce qui donne la note : « événement » doit s'intégrer à l'inflexible discipline du Tout, où le stoïcisme organise ses repères. Entre « événement » et « destin », il doit y avoir comme une réciprocation subjective. J'extrais de *Logique du sens* ce que je peux nommer les quatre axiomes deleuziens de l'événement.

Axiome 1. « Le devenir-illimité devient l'événement lui-même. »

L'événement est la réalisation ontologique de la vérité éternelle de l'Un, de l'infinie puissance de la Vie. Il n'est aucunement ce qu'un vide, ou une stupeur, sépare de ce qui devient. Il est au contraire la concentration de la continuité de la vie, son intensification. L'événement est ce qui fait donation de l'Un dans l'enchaînement des multiplicités. On pourrait avancer la formule suivante : dans les devenirs, l'événement avère l'Un dont ces devenirs sont l'expression. C'est pourquoi il n'y a aucune contradiction entre l'illimité du devenir et la singularité de l'événement. L'événement expose de façon immanente l'Un des devenirs, il fait devenir cet Un. L'événement est le devenir du devenir : le devenir-(Un) du devenir (illimité).

Axiome 2. « L'événement est toujours ce qui vient de se passer, ce qui va se passer, mais jamais ce qui se passe. »

L'événement est une synthèse de passé et de futur. En réalité, expression de l'Un dans les devenirs, il est l'éternelle identité du futur comme dimension du passé. L'ontologie du temps n'admet, pour Deleuze comme pour Bergson, aucune figure de la séparation. Aussi l'événement ne saurait être ce qui se tient « entre » un passé et un futur, entre la fin d'un monde et le début d'un autre. Il est plutôt empiètement et connexion : il réalise le continu insécable de la Virtualité. Il

expose l'unité du passage qui soude l'un-peu-après à l'un-peu-avant. Il est non pas « ce qui se passe », mais ce qui, dans ce qui se passe, est devenu et va devenir. L'événement dit l'être du temps, ou le temps comme instance continue et éternelle de l'être, il n'opère aucune division dans le temps, il n'introduit aucun vide intervallaire entre deux temps. « Événement » répudie le présent comme passage *et* séparation, paradoxe opératoire du devenir. Ce qui se dit de deux façons : il n'y a pas de présent (l'événement est re-présenté, il est l'immanence active qui co-présente passé et futur) ; ou, tout est présent (l'événement est l'éternité vivante, ou chaotique, comme essence du temps).

Axiome 3. « L'événement est d'une autre nature que les actions et passions du corps. Mais il en résulte. »

En tant que devenir des devenirs, ou éternité disjonctive, l'événement intensifie les corps, concentre leur multiplicité constitutive. Il ne saurait donc, ni être de même nature que les actions et passions de ces corps, ni les surplomber. L'événement n'est pas identique aux corps qu'il affecte, mais il n'est pas non plus transcendant à ce qui leur arrive ou à ce qu'ils font. De sorte qu'on ne peut non plus le dire différent (ontologiquement) des corps. Il est le différenciant des actions et passions des corps comme résultat. Car qu'est-ce que l'Un immanent des devenirs, sinon le Devenir ? Ou la différence, ou la Relation (autres vocables de Deleuze). Mais le Devenir n'est pas une idée, il est ce que les devenirs deviennent. Ainsi l'événement affecte les corps, parce qu'il est ce qu'ils font ou supportent en tant que synthèse exposée. Il est la venue en eux de l'Un qu'ils sont, comme nature distincte (le virtuel plutôt que l'actuel) et résultat homogène (sans eux, il n'est pas). C'est le sens qu'il faut donner à la formule : « L'événement est coextensif au devenir. »

On pensera à l'événement de la Vie comme corps sans organe : d'une autre nature que les organismes vivants, mais uniquement déployé ou lisible comme résultat des actions et passions de ces organismes.

Axiome 4. « Une vie est composée d'un seul et même Événement, malgré toute la variété de ce qui lui arrive. »

Le difficile n'est pas ici la réitération de l'Un comme expression concentrée du déploiement vital. Les trois axiomes qui précèdent sont clairs sur ce point. Le difficile est d'entendre le mot « composée ».

L'événement est ce qui compose une vie un peu comme son thème organise une composition musicale. La « variété » doit ici s'entendre comme « variation », variation sur un thème. L'événement n'est pas ce qui arrive à une vie, mais ce qui est dans ce qui arrive, ou ce qui arrive dans ce qui arrive. En sorte qu'il ne peut y avoir qu'un seul Événement. L'Événement est précisément, dans le matériau disparaté d'une vie, le Retour éternel de l'identique, la puissance indifférenciée du Même : la « puissante vie inorganique ». Au regard de multiplicités quelconques, il est de l'essence de l'Événement de les composer comme l'Un qu'elles sont, et d'exposer cette composition unique dans des variations potentiellement infinies.

Avec ces quatre axiomes, Deleuze explicite sa conception propre de l'ambiguïté événementielle : il tranche pour le destin. L'événement n'est pas le passage hasardeux d'un état de choses à un autre état de choses. Il est le stigmate immanent du résultat-Un de tous les devenirs. Dans le multiple-qui-devient, dans l'entre-deux des multiples que sont les multiplicités actives, l'événement est le destin de l'Un.

Il suffit de prendre les quatre axiomes à l'envers — ici comme dans le livre II, « envers » fait apparaître la négation — pour obtenir une assez bonne axiomatique de ce que je nomme « événement », et qui est un site, dès lors qu'apparu selon l'intensité maximale, capable également d'absolutiser dans l'apparaître ce qui en était l'inexistant propre.

Axiome 1. Un événement n'est jamais la concentration de la continuité vitale, ou l'intensification immanente d'un devenir. Il n'est jamais coextensif au devenir. Il est au contraire, d'un côté pure coupure dans le devenir d'un objet du monde, par auto-apparition de celui-ci, et d'un autre côté supplémentation de l'apparaître par le surgissement d'une trace : l'ancien inexistant devenu existence intense.

Il y a, au regard du continu dans les devenirs du monde, à la fois un manque (impossibilité de l'auto-apparition sans interruption de l'autorité des lois mathématiques de l'être et des lois logiques de l'apparaître) et un excès (impossibilité du surgissement d'une intensité maximale d'existence). « Événement » nomme la conjonction de ce manque et de cet excès.

Axiome 2. L'événement ne saurait être l'empiétement inséparable du passé sur le futur, ou l'être éternellement passé du futur. Il est au contraire un évanouissant séparateur, un instant intemporel qui disjoint l'état antérieur d'un objet (le site) et son état consécutif. On peut également dire que l'événement extrait d'un temps la possibilité d'un autre temps. Cet autre temps, dont la matérialité enveloppe les conséquences de l'événement, mérite le nom de nouveau présent. L'événement n'est ni passé, ni futur. Il nous fait présent du présent.

Axiome 3. L'événement ne saurait résulter des actions et passions d'un corps, ni non plus différer en nature de ces actions et passions. Au contraire, un corps actif et adéquat au nouveau présent est un effet de l'événement, comme nous le verrons en détail au livre VII. Il faut ici renverser Deleuze — au sens où lui-même, après Nietzsche, veut renverser Platon. Ce ne sont pas les actions et passions des multiples qui sont, au titre de résultat immanent, synthétisées dans l'événement. C'est la frappe de l'Un événementiel qui aime les multiplicités et les constitue en corps subjectivable. Et la trace de l'événement, qui est elle-même incorporée au nouveau présent, est évidemment de même nature que les actions de ce corps.

De façon générale, on dira que Deleuze pose l'Un comme condition ontologique (le chaos, l'Un-Tout, la Vie) et comme résultat événementiel. Alors que je pose que l'Un in-existe ontologiquement (le multiple est « sans-Un ») et ne se lie aux vérités qu'en tant qu'il est principe événementiel, et non pas du tout résultat. Nous ne pouvons accepter que les événements « ne soient jamais que des effets », au point que Deleuze finit par les appeler des « événements-effets ». Ce n'est pas non plus qu'ils soient cause, encore moins « essence ». Ils sont des actes, ou des actants, principes matériels (le site) d'une vérité. Pour Deleuze, l'événement est conséquence immanente des devenirs ou de la Vie. Pour moi, l'événement est principe immanent des exceptions au devenir ou des Vérités.

Axiome 4. Il ne saurait y avoir de composition de ce qui est par un seul événement. Il y a au contraire dé-composition des mondes par de multiples sites événementiels.

De même qu'il est séparation des temps, de même l'événement est séparation d'avec d'autres événements. Les vérités sont multiples, et multiformes. Et elles sont en exception des mondes et non

pas l'Un qui les fait consoner. Bien qu'il s'en défende, en soutenant l'idée des séries divergentes et des mondes impossibles, Deleuze adopte souvent le principe leibnizien de l'Harmonie. L'Événement éternel et unique est le point focal où convergent les ingrédients d'une vie. Au-delà du « chaosmos » où s'effectuent les séries divergentes et les multiplicités hétéroclites, « plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonant à travers toutes ses disjonctions ». Eh bien, cette « résonance » ne nous enchante pas. Je soutiens le son mat et sans résonance aucune de ce qui a coupé localement l'apparaître d'un site, et que rien ne dispose en harmonie — ou en disharmonie — ni avec soi (fût-ce au titre de solitude subsistante), ni avec les autres devenirs (fût-ce au titre de résorption des contraires). Il n'y a pas, il ne peut y avoir « l'Unique événement dont tous les autres sont les fragments et lambeaux ». L'un de la vérité qu'il initie suppose le sans-Un de l'événement, sa dissémination contingente.

Sans doute le litige est-il ici, dirait Lyotard, un différend. Car il porte sur la connexion sémantique fondamentale du mot « événement » : du côté du sens pour Deleuze, de la vérité pour moi. La formule de Deleuze est sans appel : « L'événement, c'est-à-dire le sens. » Dès le début de son livre, il forge ce qui pour moi est une chimère, un mot-valise inconsistant : le « sens-événement ». Ce qui, du reste, le fait communiquer bien plus sans doute qu'il ne le désirait avec le *linguistic turn* et la grande sophistique contemporaine. Car soutenir que l'événement est du registre du sens le bascule tout entier du côté du langage. Voyez : « L'événement, c'est le sens lui-même. L'événement appartient essentiellement au langage, il est dans un rapport essentiel avec le langage. » Il faudrait détailler les dramatiques conséquences réactives de ce genre d'énoncés, et de bien d'autres — par exemple : « [L'événement] est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe. » Y est en germe l'esthétisation de toutes choses, et la politique expressive dite des « multitudes », où se disperse aujourd'hui la pensée compacte du Maître. En tant que dysfonctionnement localisé du transcendantal d'un monde, l'événement n'a pas le moindre sens, ni n'est le sens. S'il ne demeure que comme trace, il n'en résulte nullement qu'il faille le basculer du côté du langage. Il ne fait qu'ouvrir un espace de conséquences où se compose le corps d'une vérité. Point réel, comme l'a vu Lacan, il est proprement

cet insensé qui n'entretient par lui-même d'autre rapport au langage que d'y faire un trou. Et ce trou, rien ne peut le combler de ce qui, selon les lois transcendantales du dire, est dicible.

Comme tous les philosophes de la continuité vitale, Deleuze ne peut tenir l'écart entre le sens, loi transcendantale de l'apparaître, et les vérités, exceptions éternelles. Il semble même parfois identifier les deux termes. Il m'a une fois écrit qu'il n'avait « pas besoin » de la catégorie de vérité. Il avait parfaitement raison. Le Sens est un nom suffisant pour la vérité. Mais il y a des effets pervers de cette identification. La logique vitaliste, qui soumet l'actualisation des multiplicités à la loi de l'Un-Tout virtuel, ne peut apercevoir la pure religion qu'il y a à déclarer simultanément que les événements sont le sens, et qu'ils ont, comme Deleuze le proclame, « une vérité éternelle ». Si en effet le sens a une vérité éternelle, Dieu existe, de n'avoir jamais rien été que la vérité du sens. Son idée de l'événement aurait dû convaincre Deleuze de suivre jusqu'au bout Spinoza, qu'il élit comme le « Christ de la philosophie », et de nommer « Dieu » l'Événement unique où se diffractent les devenirs. Lacan savait bien qu'à livrer ce qui advient au sens, on travaille à la consolidation subjective de la religion, car, écrivait-il, « la stabilité de la religion vient de ce que le sens est toujours religieux ».

Cette religiosité latente n'est du reste que trop sensible chez les disciples empressés à bénir, dans le Capital déchaîné, son supposé revers constituant, la « créativité » des multitudes. Et de croire alors avoir vu, ce qui s'appelle voir, dans les manifestations altermondialistes de Seattle ou de Gênes, quand une jeunesse désœuvrée participait à sa manière aux rendez-vous patibulaires de la finance, la Parousie planétaire d'un communisme des « formes de Vie ». Deleuze, souvent sceptique à l'égard de ses propres constructions dès qu'elles touchaient à la politique, aurait, je le crois, ri sous cape de ce pathos. Il demeure qu'ayant avant tout le monde conceptualisé la place de l'événement dans les procédures multiformes de la pensée, Deleuze a dû la réduire, cette place, à celle de ce qu'il a nommé « les singularités idéelles qui communiquent en un seul et même Événement ». Si « singularité » est inévitable, les autres mots sont tous douteux. « Idéel » pourrait valoir pour « éternel », s'il n'obnubilait pas trop le réel de l'événement. « Communiquent » pourrait valoir pour « universel », s'il ne faisait pas l'impasse sur l'interruption de toute communication qu'entraîne aussitôt la rupture de la continuité trans-

celandantale. De « Un seul et même » nous avons dit ce qu'il a de fâcheux : l'effet d'Un, sur les corps, de la frappe événementielle s'y voit changé en absorption de l'événement par l'Un de la vie.

Deleuze a très fortement marqué la nature du combat philosophique où se joue le destin du mot « événement » : « Une double lutte a pour objet d'empêcher toute confusion dogmatique de l'événement avec l'essence, mais aussi toute confusion empiriste de l'événement avec l'accident. » Il n'y a rien à ajouter. Sinon que, quand il pense l'événement comme résultat intensifié et continu du devenir, Deleuze est empiriste (ce qu'il a du reste toujours revendiqué). Et que, quand il le résorbe dans l'Un de « l'*Aiôn* illimité, de l'Infinitif où il subsiste et insiste », dans le toujours-là du Virtuel, il est tendanciellement dogmatique.

Rompre avec l'empirisme, c'est penser l'événement comme advenue de ce qui est soustrait à toute expérience : l'in-fondé ontologique et la discontinuité transcendantale. Rompre avec le dogmatisme, c'est disjoindre l'événement de toute emprise de l'Un. C'est le soustraire à la Vie pour le rendre aux étoiles.

SECTION 3

Formaliser le surgissement ?

1. Variations du statut des expositions formelles

Dans les livres II, III et IV, consacrés à l'analytique des mondes, ou aux trois concepts de la Grande Logique (transcendantal, objet, monde) —, l'exposition formelle emprunte sa forme rigoureuse à des schèmes assez subtils de la logique mathématisée (sous sa forme catégorielle). Cela tient à ce que l'identité logique de l'apparaître est particulièrement bien éclairée par la théorie des algèbres de Heyting complètes, puis par celles des corrélations entre ces algèbres et les multiplicités. Plus précisément, la théorie des mondes s'adosse au remodelage, issu en particulier des travaux de Grothendieck, de la relation entre la pensée du lieu (la topologie) et la pensée du multiple, structures algébriques comprises. Ce n'est du reste pas étonnant, si l'on considère que l'être-là, qui est l'apparaître comme tel, articule précisément les multiplicités sur une localisation. Que le schème formel de la détermination de l'être-là se trouve dans les travaux de celui qui a refondé la géométrie algébrique — ce qui veut dire la localisation des structures — est assez naturel. Nous avons vu que la synthèse onto-logique, dans la rétroaction sur l'être de sa localisation transcendantale, se laissait penser comme faisceau, concept clef de la géométrie algébrique moderne. Tout cela a permis de doubler l'exposition conceptuelle par une exposition formelle assurée de ses concepts et homogène à certaines strates de la mathématique déductive.

Il n'en était pas ainsi dans le livre I, où les formalisations du concept de sujet étaient, si l'on peut dire, *sui generis*. C'est du reste pourquoi, reprenant le mot de Lacan, nous les avons appelées des mathèmes.

Dans le présent livre, comme dans les livres VI et VII, nous avons une situation intermédiaire entre le livre I (dépourvu d'appa-

reillage para-mathématique) et les trois livres de la Grande Logique (homogènes à des strates entières de cet appareillage). Il va désormais être question, sous les noms de « singularité », d'« événement », de « point » ou de « corps », de ce qui n'est ni l'être, ni l'apparaître, ni l'ontologie, ni la logique, mais le résultat aléatoire de ce qui advient lorsque l'apparaître est dérégulé par l'être qu'il localise. Nous passons de la théorie des mondes à celle du support des sujets et du devenir des vérités. Et du coup, la formalisation du concept, si même de-ci de-là elle persiste à emprunter des ressources à la mathématique établie, n'a plus, ne peut plus avoir, la continuité déductive antérieure ; elle tend à se concentrer sur des formules ou des diagrammes dont la fixation sur la page ne vise pas principalement à imposer une contrainte démonstrative, mais plutôt à éloigner le concept des équivoques de l'interprétation, et à le livrer nu, selon la seule puissance de la lettre, à son absence de sens, par laquelle il fait vérité de la relation.

L'exposition formelle est désormais l'épreuve de « l'ab-sens » (pour reprendre le motif de Lacan) infligée au concept. C'est pourquoi elle doit être lue un peu autrement que lorsqu'elle soutenait la cohérence analytique. Elle est en effet une sorte de récapitulation, ou de résumé ininterprétable, de l'exposition conceptuelle.

2. Ontologie du changement

Étant donné un monde m , on appelle *modification* les variations d'intensité (ou d'apparaître) qui affectent les éléments d'un même objet. Autrement dit, si (A, Id) est un objet, toute différence dans les indexations transcendantales des éléments de A est une modification de A quant à son apparaître. Il suffit par exemple de savoir, pour $x \in A$ et $y \in A$, que $Id(x, y) \neq M$, pour attester que la paire $\{x, y\}$ enregistre une modification de l'apparaître de A . *A fortiori*, si $Id(x, y) = \mu$ (x et y sont absolument différents), on a une modification absolument réelle de l'être-là de A .

Par exemple, dans le monde *La Nouvelle Héloïse*, on sait que les cousines Claire et Julie sont les deux élèves du « philosophe » Saint-Preux. Si l'on considère comme un objet du livre — du monde — la petite cellule pédagogique qu'à eux trois ils composent, les toutes premières lettres du roman nous instruisent de ce que Claire et Julie apparaissent très différemment dans cet objet, d'un triple point de

vue : leur rapport à Saint-Preux (elles l'aiment, mais il ne s'agit pas du même amour), le rapport de Saint-Preux à elles deux (grand frère tendre pour Claire, amant furieux pour Julie), la considération où elles sont d'elles-mêmes (simplicité de Claire, « abîmes » de Julie). En réalité, les cousines attestent la non-identité toujours possible des jeunes filles confrontées au classique problème de leur éducation, leur essentielle variabilité sur ce point. On a $Id(Julie, Claire) \neq M$, ou encore $Id(Julie, Claire) = p$, où p est très petit, relations qui inscrivent dans l'objet « le précepteur et ses deux élèves » la modification du féminin. Les modifications sont donc cette forme du changement qui n'est que le dépli d'un multiple dans son apparaître, dans son devenir-objet. Nous pouvons inscrire l'égalité : modification = objectivation.

Supposons maintenant qu'à un objet (A, Id) d'un monde m , dont le transcendantal est T , arrive l'auto-appartenance, ou réflexivité, de A . Il arrive que $A \in A$. Alors nous dirons que l'objet (A, Id) est un site.

Pourquoi devons-nous dire « il arrive » ? Parce que cela ne saurait être. Le multiple pur est tenu, quant à son exposition au pensable, par les axiomes de la théorie des ensembles. Or, l'axiome de fondation interdit l'auto-appartenance. C'est donc une loi de l'être qu'aucun multiple ne puisse entrer dans sa propre composition. L'écriture $A \in A$ est celle d'une impossibilité ontologique (mathématique). Un site est ainsi la brusque levée d'un interdit axiomatique, par quoi advient la possibilité de l'impossible. Cette effectuation de l'impossible peut se dire ainsi : un être apparaît sous la règle de l'objet dont il est l'être. En effet, le « il arrive » fait apparaître A dans le champ référentiel de l'objet (A, Id) .

Bien entendu, aucune stabilisation de cette brusque occurrence de A dans son propre champ transcendantal, ou sous la juridiction rétroactive de son objectivation, n'est concevable. Les lois de l'être se referment aussitôt sur ce qui y fait exception. L'auto-appartenance s'annule dès que forcée, dès qu'arrivée. Un site est un terme évanouissant : il n'apparaît que pour disparaître. Le problème est d'en enregistrer les conséquences dans l'apparaître.

3. Logique et typologie du changement

Tout dépend d'abord de ce qui aura été assigné à A comme valeur transcendantale, ou comme intensité d'existence, dans le temps fulgu-

rant où son apparaître, sous la forme de l'auto-appartenance, coïncide avec son disparaître. Le problème est donc de savoir ce qu'aura valu l'existence de A dans le temps, qui n'est pas un temps, de son incorporation à l'objet (A, **Id**). La typologie du changement est d'abord suspendue à la valeur transcendantale de **Id**(A, A), ou encore de EA. Quel est le degré d'intensité de l'existence du site ?

*On dira que le site est un « fait » si $EA = p$, avec $p \neq M$. Ce qui veut dire aussi bien que l'appartenance de A à A, du point de vue de l'apparaître que norme l'objet (A, **Id**), n'est pas absolue. Ce n'est que « au degré p » que l'apparaître/disparaître de A, comme élément de A, a réellement eu lieu. Un fait est bien un apparaître du site, mais un apparaître mesuré, ou moyen.*

*On dira que le site est une « singularité » si l'intensité d'existence de A est maximale, soit $EA = M$. Le temps d'un éclair, il y a eu, cette fois, apparition absolue de A dans le champ transcendantal, sous sa propre référence objective (A, **Id**).*

Toutefois, l'intensité d'existence ne décide pas à elle seule de l'étendue des conséquences, dans le monde considéré, de l'inscription auto-référentielle du site. On admettra qu'une singularité faible se comporte, quant aux conséquences, comme une modification. Elle n'affecte d'autres étants que de façon canonique, en conformité avec la nature de l'objet.

Plus précisément : on dira qu'un élément-multiple affecte réellement (ou absolument, c'est la même chose) un autre élément — pour un même objet — si la dépendance de la valeur d'existence du second au regard de la valeur d'existence du premier est maximale. Formellement, si (A, **Id**) est un objet, avec $x \in A$ et $y \in A$, on pose :

$$\llcorner x \text{ affecte réellement } y \llcorner \leftrightarrow [(Ex \Rightarrow Ey) = M]$$

L'affection réelle est une forme de la modification. Un fait reste plié à cette définition, il ne bouleverse pas le régime des affections. Si par conséquent A est un site, mais avec $EA = p$, où $p \neq M$, on aura $(EA \Rightarrow Ex) = M$ si et seulement si $(p \Rightarrow Ex) = M$ dans les conditions régulières de l'objet. Or, nous savons (II,3) que, dans ces conditions régulières, on a $(p \Rightarrow Ex) = M$ si et seulement si $p \leq Ex$. Ce qui revient à dire qu'un simple fait n'affecte réellement — comme dans le cas des modifications — que les étants dont l'intensité d'existence est supérieure à la sienne. On peut rappeler ici que le 18 mars 1871 aurait été un pur fait s'il avait affecté (impressionné,

mobilisé...) les puissants, les bourgeois, les militaires, mais n'avait eu qu'un très faible impact sur les masses populaires et ouvrières. Comme au contraire il a suscité un enthousiasme immense chez les gens ordinaires, il fallait de toute nécessité que, A étant la singularité, on ait $(EA \Rightarrow Ex) = M$ pour des valeurs faibles, voire nulles, de Ex.

C'est à quoi cependant ne peut pourvoir, bien au contraire, que le degré d'existence de la singularité soit porté au maximum. Certes, cela est nécessaire pour qu'on puisse parler d'une singularité, laquelle, pour un objet (A, **Id**), sera précisément définie par $EA = M$ (dans le temps évanouissant de l'apparaître de A). Mais si A reste pris dans les rets de la logique ordinaire, on aura $(EA \Rightarrow Ex) = M$ si et seulement si $EA \leq Ex$, ce qui implique $M \leq Ex$, et donc $Ex = M$. Une singularité n'affecte, en général, que les éléments « absolus » de l'objet, soit ceux dont l'existence est entièrement avérée dans l'apparaître objectif. C'est sa puissance, mais aussi, évidemment, sa limite. De là qu'une singularité qui laisse inchangée la loi logique : « $(EA \Rightarrow Ex) = M$ si et seulement si $Ex = M$ » sera dite une *singularité faible*. Le changement dont témoigne une singularité faible ne modifie rien dans la logique de l'être-là. Ce n'est pas encore un changement effectif.

Pour penser l'effectivité du changement, à la fois dans l'ordre de l'être (site) et dans l'ordre de l'apparaître (singularité), il faut évaluer directement l'efficacité sur le transcendantal de la valeur existentielle du site. Pour ce faire, on demandera si le site est capable ou non de relever l'inexistant propre de l'objet, généralement noté \emptyset_A (IV,3). Cette relève signifie que le site affecte l'inexistant, comme le 18 mars affecte la thèse d'une absolue incapacité politique des ouvriers, ou comme l'amour pour Saint-Preux affecte en Julie l'inexistence vertueuse du désir sexuel. Cette affection s'écrit, si \emptyset_A est l'inexistant propre de l'objet (on a donc $E\emptyset_A = \mu$) :

$$(EA \Rightarrow E\emptyset_A) = M$$

Nous avons déclaré que cette égalité était rigoureusement impossible si A n'est qu'un fait, lequel se comporte comme une modification. Car elle implique $EA \leq E\emptyset_A$, soit $EA \leq \mu$, donc $EA = \mu$. Ce qui signifie que A n'existe et qu'il n'y a eu, contrairement à l'hypothèse (existence d'un site), aucune apparition subversive de l'être-en-personne dans l'espace d'apparaître dont il est l'être.

En fait, la faiblesse existentielle d'un fait interdit toute subversion des lois logiques de l'apparaître, toute relève, par une singularité faible, de l'inexistant propre de l'objet. Si A est une singularité — et non pas seulement un fait —, l'égalité est formellement tout aussi impossible. Mais cette fois, *il se peut* que la puissance existentielle de la singularité subvertisse le régime de possible. Cette subversion définit la singularité forte ou événement.

Étant donné un objet (A, Id) , on appelle événement l'apparition/disparition du site A dès lors que ce site est une singularité, soit $EA = M$, qui affecte réellement l'inexistant propre de l'objet, soit $(EA \Rightarrow E\varnothing_A) = M$.

C'est légitimement que cette affection sera nommée une relève de l'inexistant. Car évidemment, à peine garantie par l'évanouissement de la singularité forte l'équation ci-dessus, qui en subvertit les usages, la logique reprend ses droits. Or, si $EA \Rightarrow E\varnothing_A = M$, c'est que $EA \leq E\varnothing_A$. Mais si A est une singularité forte, $EA = M$. On a donc $M \leq E\varnothing_A$, et finalement $E\varnothing_A = M$. Alors que nous avions, par la définition de l'inexistant, $E\varnothing_A = \mu$.

La conséquence fondamentale d'un événement, la trace capitale que laisse la disparition de la singularité forte, qui en est l'être-apparaissant, est l'absolutisation existentielle de l'inexistant. L'inexistant était transcendantale évalué par le minimum, il est désormais, dans sa figure post-événementielle, évalué par le maximum. Ce qui inapparaissait brille comme le soleil. « Nous ne sommes rien, soyons tout », telle est la forme générique de la trace événementielle, nommée ε dans le livre I, celle dont la position au regard du corps induit de quel type subjectif se soutient ce qui vient à être sous le nom de vérité.

4. Tableau des formes du changement

Les quatre formes du changement sont formellement définies à partir de trois critères : inexistence ou non d'un site, force ou faiblesse de la singularité, relève ou non-relève de l'inexistant. Un critère ontologique, un critère existentiel et un critère relatif aux conséquences. On peut alors les disposer dans le tableau que voici :

Changement [pour un objet (A, Id) dans un monde \mathbf{m}]	A est un site? $(A \in A)$	$E A = ?$	$E A \Rightarrow E \varnothing_A = ?$ $(E \varnothing_A = \mu)$
Modification	Non	$E A$ n'est pas évalué	N'a pas de valeur
Fait	Oui	$E A = p$ $(p < M)$	$E A \Rightarrow E \varnothing_A = \neg p$ (envers de p) (car $p \Rightarrow \mu = \neg p$)*
Singularité faible	Oui	$E A = M$	$E A \Rightarrow E \varnothing_A = \mu$ (car $M \Rightarrow \mu = \neg M = \mu$ **)
Singularité forte (ou événement)	Oui	$E A = M$	$E A \Rightarrow E \varnothing_A = M$ (subversion de la règle) $(E \varnothing_A = \mu) \rightarrow (E \varnothing_A = M)$

* Par la définition de la dépendance \Rightarrow , on a $p \Rightarrow \mu = \sum (t / t \cap p = \mu)$, ce qui est exactement la définition de $\neg p$, l'envers de p (II,1 et 3).

** On a démontré (II,1 et 3) que l'envers de M est μ . Et on a vu ci-dessus que $M \Rightarrow \mu = \neg M$.

5. Destruction et refonte du transcendantal

La brutale modification, sous la poussée disparaissante d'une singularité forte (événementielle), de la valeur transcendantale de \varnothing_A (l'inexistant de (A, Id)) ne peut laisser intacte l'indexation transcendantale de A , et donc le régime général de l'apparaître dans le monde de ses éléments. De proche en proche, tout le protocole de l'objet va se trouver bouleversé. Il y aura eu une ré-objectivation de A , qui apparaît rétroactivement comme une objectivation (nouvelle) du site.

Un tout premier exemple est celui de la mort inévitable d'un élément.

Rappelons (III,5) que la mort d'un élément x est le passage de $E x = p$ à $E x = \mu$, sous l'effet d'une cause extérieure à x . Considérons un objet (A, Id) relativement auquel il y a eu événement. L'effet majeur de l'apparition/disparition du site est la relève de l'inexistant, $E\varnothing_A = M$, alors qu'antérieurement on avait $E\varnothing_A = \mu$. Mais les lois formelles du transcendantal, forcées par la singularité forte, sont restaurées dès la dissipation du site (dès son in-apparaître). Ce qui veut dire qu'il doit y avoir un inexistant propre de l'objet (A, Id) . Et puisque \varnothing_A cesse d'inexister — il existe, au contraire, absolument —, il faut que quelque autre élément de A , dont la valeur d'existence était p , avec $p \neq \mu$, vienne occuper la position de l'in-

existent. Ce qui signifie, si δ est cet élément, qu'on a le passage $(E\delta = p) \rightarrow (E\delta = \mu)$, lequel formalise la mort, ou la destruction, de δ . Il en résulte évidemment que la fonction **Id** de l'objet (A, \mathbf{Id}) est subvertie, en un autre point que l'inexistant \emptyset_A . On avait $\mathbf{Id}(\delta, \delta) = p$, on a $\mathbf{Id}(\delta, \delta) = \mu$. Mais les transformations ne peuvent le plus souvent en rester là. Par exemple, on a toujours $\mathbf{Id}(\delta, x) \leq E\delta$. Si $E\delta = p$, cela signifie seulement que $\mathbf{Id}(\delta, x) \leq p$. Mais dès lors que $E\delta = \mu$, on doit avoir, pour tout $x \in A$, $\mathbf{Id}(\delta, x) \leq \mu$, soit $\mathbf{Id}(\delta, x) = \mu$.

Ainsi s'inaugure, par une mort inévitable sous l'injonction de l'événement, la destruction de ce qui reliait le multiple A au transcendantal du monde. L'ouverture d'un espace de création exige la destruction.

LIVRE VI

Théorie des points

Introduction

« Alarmer le “non” jusqu’à ce qu’il se change en
“oui”. »

Natacha MICHEL

NOUS AVONS DÉJÀ EU, au livre I, à propos en particulier des choix militaires de Spartacus, l’occasion de parler des « points » du monde où une vérité procède. Un sujet fidèle est la forme d’un corps dont les organes traitent une situation mondaine « point par point ». Ainsi, l’existence objective d’une cavalerie dans l’armée romaine fait point pour le corps-de-combat des esclaves révoltés au sens suivant : faut-il traiter le point par la création d’une cavalerie imitant la discipline manœuvrière des Romains ? Ou bien s’en tenir à la masse numérique des esclaves, peut-être capable de « noyer » les charges de l’ennemi ? On voit que traiter le point concerne l’existence d’un organe du corps et de son mode de constitution à partir des multiplicités qui composent ce corps. On voit aussi que ce traitement va décider, à la longue, de l’issue des batailles, et donc du destin local de la vérité éternelle : « Les esclaves doivent et peuvent se libérer en comptant sur leurs propres forces. » Un point est, dans la forme d’une alternative, un plan d’épreuve transcendantal pour l’apparaître d’une vérité.

Nous avons raccordé cette notion de point à celle de décision. Par quoi le point est en somme un opérateur topologique — une localisation corporelle au regard du transcendantal —, qui simultanément espace et conjoint le subjectif (une procédure de vérité) et l’objectif (les multiplicités qui apparaissent dans un monde).

Redonnons la définition formelle utilisée dans le livre I. Un point du monde (en réalité, du transcendantal d’un monde) est ce qui fait comparaître l’infinité des nuances d’un monde, la variété des degrés d’intensité de l’apparaître, le réseau ramifié des identités et des différences, devant l’instance du Deux qu’est « oui » ou « non », l’affirmation et la négation, l’abandon ou le refus, l’engagement ou

l'indifférence... Bref, un point est la cristallisation de l'infini dans la figure, que Kierkegaard appelait « l'Alternative », du « ou bien... ou bien », et qui peut en effet se dire aussi comme choix ou décision. Plus simplement encore, il y a « point » quand, par une opération qui implique un sujet et un corps, la totalité du monde est l'enjeu d'un pile ou face. Chaque multiple du monde est alors corrélé soit à un « oui », soit à un « non ».

Cette corrélation de l'infini et du Deux, le filtrage du premier par le second, n'ont nul besoin d'un « décideur » au sens psychologique ou anthropologique du terme. De sorte que « décision » est ici une métaphore pour ce qui est une caractéristique du transcendantal : l'existence (ou le peu d'existence) de ces sortes de comparutions des degrés d'intensité de l'apparaître devant le tribunal de l'alternative. Disons encore, tout aussi métaphoriquement, qu'un point est dans le monde ce par quoi une exposition se concentre en choix.

Cependant, ces métaphores peuvent égarer, car elles dissimulent l'essence formelle du point. Un point n'est pas ce qu'un corps-sujet décide « librement » au regard des multiplicités qui apparaissent dans un monde. Un point est ce que le transcendantal d'un monde impose au corps-sujet, comme une épreuve dont dépend que, transitant par ce corps, le procès d'une vérité se poursuive dans le monde. Un corps-sujet vient au point du point, comme on dit au pied du mur. En un lieu du monde, l'apparition des choses se compose de telle manière que :

1) Il n'y a plus que deux possibilités quant à l'articulation en devenir du sujet et du monde, *via* cet objet du monde qu'est le corps.

2) Il faut passer, d'une manière ou de l'autre. Certes, on peut ne pas. On peut, comme l'employé de bureau Bartleby dans la nouvelle éponyme de Melville, « préférer ne pas le faire ». Mais alors une vérité sera sacrifiée par son sujet même. Trahison.

3) Une seule des deux possibilités autorise que le procès subjectif d'une vérité se déploie. L'autre impose un arrêt, un reflux, voire une destruction. Désastre.

On voit qu'un point est l'épreuve locale du transcendantal d'un monde pour le sujet d'une vérité. Et que cette épreuve, dans son effectivité, ou son résultat, indiscerne la métaphore subjective (« il faut décider, il faut passer ») et la métaphore objective (« il n'y a que deux possibilités, et une seule est "la bonne" »). C'est pourquoi

on peut aussi dire qu'un point, réduction au Deux de l'infinie multiplicité, localise l'action de cette vérité à laquelle un événement a donné la chance d'apparaître dans un monde.

Ces considérations éclairent la construction du présent livre VI.

Dans un premier temps, un groupe d'exemples vise d'abord à préciser la définition formelle du point comme structure transcendantale (réduction de l'infini au Deux), puis à éclaircir l'ambiguïté du point, entre métaphorique subjective de la décision (faire ou ne pas faire, tout dépend de moi) et métaphorique objective de la localisation (ici il n'y a que deux possibilités de continuer, on n'y peut rien). Cette élucidation conceptuelle comporte ainsi deux grands mouvements. Le premier, plutôt tourné vers la présentation subjective, dramatise ce qu'on pourrait appeler l'investigation logique du « choix ». Le second, enraciné dans la logique transcendantale de l'apparaître, introduit à la fonction localisante du point, à la topologie qui s'en infère.

Suit une explication avec Kierkegaard. Pourquoi ? Parce que la question du point d'indiscernabilité entre l'objectivité (ou la transcendance) du monde (ou de Dieu) et la constitution existentielle de la conscience est au centre de la théorie kierkegaardienne du choix radical. Bien que rien ne nous rapproche d'une philosophie de la conscience, encore moins des arcanes du désespoir et de la foi religieuse, nous avons avec Kierkegaard cette question en commun : où se décide qu'une vérité est mise à l'épreuve dans la guise d'une alternative ?

Enfin, l'exposition formelle vient assurer toutes les connexions requises entre infinité des degrés transcendants, puissance du Deux et topologie. Elle culmine dans un très beau théorème de l'apparaître : les points du transcendantal d'un monde définissent un espace topologique. Ce qui revient à dire, dans le style de Kierkegaard, mais sécularisé : là où il y a choix, il y a lieu.

L'énoncé mallarméen « rien n'a eu lieu que le lieu » peut se lire, quand on accepte, au cœur de l'océan du monde, de jeter les dés : « rien ne fait lieu d'une vérité que la succession, point par point, des choix qui la perpétuent ».

SECTION 1

Le point comme choix et comme lieu

1. La scène des points : trois exemples

Commençons par un exemple déjà présenté dans le livre III. Soit une manifestation place de la République. Supposons que nous nous posions à son sujet une question globale, dont la réponse est finalement « oui » ou « non ». Par exemple, nous nous demandons si le contenu politique de cette manifestation soutient en définitive le gouvernement, supposé « de gauche », ou au contraire le conteste. La question est au départ obscure, de ce que participent au déploiement populaire des organisations liées au gouvernement, d'autres, dites d'« extrême gauche », qui le critiquent plus ou moins explicitement, au moins dans les mots, d'autres enfin qui lui sont résolument opposées et prônent une politique entièrement différente de la sienne. Toutes ces composantes constituent, dans la manifestation, des objets (au sens que donne à ce mot la Grande Logique), avec leur indexation transcendantale propre, laquelle commande finalement l'intensité existentielle des participants (considérés ici comme atomes des regroupements politiques). Si l'on veut obtenir une réponse par « oui » ou « non » à une question globale concernant ce monde complexe — la manifestation, si durs soient certains de ses mots d'ordre, sert-elle le gouvernement ? —, il faut évidemment « filtrer » le transcendantal complexe par un dispositif binaire, ramener les nuances de l'évaluation à la simplicité de tout choix ultime : c'est 1 (pour oui) ou 0 (pour non). Si nous pouvons y parvenir de façon cohérente, sans avoir à forcer ou modifier les opérations de l'apparaître, nous dirons que la question de la tendance générale du monde « manifestation », qui se formule : « Joue-t-elle pour ou contre le gouvernement ? », est un point de ce monde. On voit comment le point opère une sorte de regroupement abstrait des multiplicités qui apparaissent dans le monde. Leur composition complexe est subsumée

sous une simplification binaire — qui est aussi une sorte de densification existentielle.

Pivotons sur l'adjectif « existentiel » pour introduire notre deuxième exemple. Théoricien de la liberté absolue, l'existentialiste Sartre a toujours aimé imaginer des situations où la complexité infinie des nuances, le chaos apparent du monde se laissent ramener à la pureté duelle du choix. Son théâtre, en particulier, est d'abord mise en scène de ces brutales réductions de la mouvance subjective à une décision sans garantie ni causalité qui figure, en face de l'épaisseur de l'être, la transparence insolite du néant. Je dirais volontiers, dans mon langage, que Sartre monte le théâtre des points. Considérez ses héros : Goetz, dans *Le Diable et le bon Dieu*, va-t-il, au-delà des expériences abstraites (mais déjà duelles) du Mal et du Bien, refuser ou accepter de prendre la direction des paysans révoltés ? Hugo, dans *Les Mains sales*, va-t-il se glisser dans l'issue existentielle que le cynisme du Parti lui laisse entrevoir après qu'il en a assassiné le chef bien-aimé, Hoederer ? Va-t-il affirmer, solitaire, sa liberté pure ?

Développons ce deuxième exemple. La situation initiale est trouble, mouvante, indécidable. Disons que les valeurs transcendantales s'éparpillent entre minimalité et maximalité, sans assurer une continuité historique sur laquelle on puisse compter. D'abord, Hugo a-t-il tué Hoederer pour des raisons purement politiques ? Certes, il a été désigné pour cette tâche par les autorités du Parti, en accord avec les militants les plus décidés, et conformément à la ligne « orthodoxe ». C'est qu'Hugo est partisan d'une prise de pouvoir révolutionnaire par le seul Parti, alors qu'Hoederer, habitué à agir seul, prend sur lui (la direction du Parti est coupée de l'URSS par la guerre) d'organiser une coalition provisoire avec les réactionnaires locaux. Tout paraît limpide : Hugo est mandaté par le Parti — en la circonstance par Olga, seule femme qu'Hugo admire — pour liquider l'opportuniste de droite Hoederer. Cependant, Hugo a accepté cette mission pour des raisons trop subjectives : confronter son âme de petit bourgeois, de journaliste politique, aux âpres délices de l'acte pur. Et voici qu'en outre il surprend sa femme, Jessica, dans les bras d'Hoederer, et que c'est à ce moment-là seulement qu'il tire, tout en prononçant cet énoncé opaque : « Vous m'avez délivré. » Le motif n'est donc pas évident.

À vrai dire, les choses sont bien plus retorses. Le spectateur sait qu'Hugo a cessé d'aimer Jessica. « Tu ne sais pas que notre amour était

une comédie ? », lui a-t-il dit dans une scène « conjugale » antérieure au meurtre. Il sait qu'Hugo est mûr pour déclarer un amour de type nouveau à Olga. Il voit bien qu'Hugo aime Hoederer, qui est son mentor, sa figure paternelle. Hoederer appelle Hugo « le petit ». Mais surtout, juste après le meurtre, la ligne du Parti, sous l'influence de l'URSS, avec laquelle les communications ont été rétablies, change : l'alliance avec les nationalistes réactionnaires s'impose. On donne ainsi en apparence raison à Hoederer. Cependant, comme le disent Louis et Olga — représentants typiques de la discipline du Parti : « Sa tentative était prématurée et il n'était pas l'homme qui convenait pour mener cette politique. » La direction du Parti peut donc :

- a) penser que le meurtre d'Hoederer était une bonne chose ;
- b) adopter après coup sa politique et lui élever des statues ;
- c) nier par conséquent que le meurtre soit commandité comme un meurtre politique, en rejeter la responsabilité sur un assassin anonyme ;
- d) « récupérer » Hugo, pourvu qu'il se rallie à la nouvelle ligne.

C'est dire l'étalement inouï, l'intrication des valeurs d'évaluation. Ce monde — celui du Parti communiste, mais aussi celui de l'amour, de la conjugalité, de la paternité — est présenté par Sartre comme rebelle à tout choix qui engagerait absolument. Nous pourrions presque dire : le Parti communiste et la vie privée « ordinaire » traitent un monde sans points, parce qu'il est un monde sans principes, un monde absolument impur. C'est ce qu'Hoederer a expliqué à Hugo dans une tirade assez connue :

« Comme tu tiens à ta pureté, mon petit gars ! Comme tu as peur de te salir les mains. Eh bien, reste pur ! À qui cela servira-t-il et pourquoi viens-tu parmi nous ? La pureté, c'est une idée de fakir ou de moine. Vous autres, les intellectuels, les anarchistes bourgeois, vous en tirez prétexte pour ne rien faire. Ne rien faire, rester immobile, serrer les coudes contre le corps, porter des gants. Moi j'ai les mains sales. Jusqu'aux coudes. Je les ai plongées dans la merde et dans le sang. Et puis après ? Est-ce que tu t'imagines qu'on peut gouverner innocemment ? »

En somme : le monde de l'action ordinaire n'est pas le monde des Idées, des « oui ou non », des affirmations ou des points. Il est la variation des occasions, l'impureté multiforme, le sacrifice de tout ce qui est secondaire à ce qui est — provisoirement — principal. Hugo, en revanche, va tenir un point, et ce, contre le Parti, et contre sa propre vie.

Tout se joue autour du mot «récupération». Bien que meurtrier (sur ordre) de celui dont on a réhabilité la ligne, Hugo peut être tenu par le Parti pour «récupérable», pour autant qu'il n'a jamais été que discipliné. Mais, outre que le mot ne lui plaît guère («Récupérable ! quel drôle de mot. Ça se dit des ordures, n'est-ce pas ?»), Hugo voit dans cette issue que le Parti lui propose sa propre dissolution dans les équivoques de l'apparaître. Le sens du meurtre d'Hoederer était déjà ambigu (politique, ou amour, ou fin amère des deux ?) Mais en outre, Hugo, pour être «récupérable», doit à la fois adopter après coup la politique de celui qu'il a tué, et mentir sur le meurtre lui-même, comme Olga le lui demande avec passion :

«Tu n'es même pas sûr d'avoir tué Hoederer. Eh bien, tu es dans le bon chemin ; il faut aller plus loin, voilà tout. Oublie-le ; c'était un cauchemar. N'en parle plus jamais ; même à moi. Ce type qui a tué Hoederer est mort.»

Ainsi, le monde absorberait Hugo dans la rature simultanée de l'acte (il ne l'a pas commis) et de son sens (s'il l'a commis, c'est pour rien). Hugo va constituer à partir de ces données négatives un point propre où sa subjectivité s'affirme comme vérité intrinsèque : récupérable, ou non récupérable ? Tel est le point, le «ou bien, ou bien» de Kierkegaard, au travers duquel la totalité confuse des éléments du monde est ré-évaluée.

Du côté de «récupérable», qui serait l'acceptation par Hugo de la proposition d'Olga, on trouve un premier bloc de ces éléments : les revirements de la politique, le cynisme d'Hoederer, le désastre d'un amour, la discipline mécanique, les complexités de la situation, le perpétuel devenir des circonstances, la volonté de survie. Tout cela plaide pour l'impureté historique, pour le choix du réalisme : continuer avec le Parti.

De l'autre côté il y a : l'absoluité de l'engagement, la nécessaire continuité des choix, une fidélité paradoxale à Hoederer («Si je reniais mon acte, il deviendrait un cadavre anonyme, un déchet du Parti»), la décision d'en finir avec ce qui est déjà corrompu... Le labyrinthe de l'apparaître est ainsi rectifié, ré-activé, par sa projection dans une dualité implacable. Tout cela entraîne plutôt la décision du côté de la rébellion solitaire.

À partir de quoi un choix simple — une intensité maximale — est obtenu par la seule désignation d'un des termes, le second. C'est le cri final d'Hugo : «Non récupérable.» Et sans doute, ce Deux impérieux

est — dans le cas d'espèce — celui de la subjectivité pure, transparence opposée à la dégoûtante épaisseur du monde. Il nous indique cependant ce qu'est la forme d'un point. Hugo évalue le monde de sa situation existentielle et politique par son classement sous les deux prédicats «récupérable» ou «irrécupérable», et il ordonne ce classement en accordant la valeur positive à «irrécupérable». Nous pouvons donc dire : un point est une sorte de fonction qui associe, à toute intensité d'apparaître dans un monde, l'une des valeurs d'un ensemble à deux éléments, un élément maximal et un élément minimal.

Mais il faut ajouter que quelque chose du monde est respecté dans cette projection. Car les connexions immanentes demeurent. Si, par exemple, vous mettez du côté de «récupérable» la violence interne des rapports dans le Parti *et* le fait qu'il se rallie à la politique d'Hoederer, vous devez aussi y mettre la partie commune de ces deux termes : à savoir que le Parti, après avoir fait assassiner Hoederer, est contraint de dissimuler ce meurtre et d'exalter le souvenir du mort (puisqu'il s'est rallié à sa politique). La réduction du monde à une simple dualité respecte donc la conjonction. Si, du côté de «non récupérable», vous avez le groupe d'objets constitué par la fidélité à Hoederer comme modèle de la conviction agissante, le dégoût de l'opportunisme, la fin de l'amour pour Jessica, vous devez aussi y trouver ce qui, subjectivement, en fait la synthèse : la «pureté» d'Hugo, son rapport abstrait et normatif à lui-même, et finalement la pente suicidaire de cette pureté. Si bien que l'acte d'Hugo est une synthèse : la réduction respecte cette fois l'enveloppe. Autrement dit : les intensités d'apparition d'un monde complexe sont projetées dans le Deux du choix pur, de telle sorte que les opérations transcendantales (conjonction et enveloppe) sont en quelque manière préservées par la projection.

Finalement s'impose la définition que voici : un point du monde est une relation générale entre les intensités objectives de ce monde et une instance du Deux, relation telle qu'elle conserve les opérations constitutives de la logique de l'apparaître (conjonction, enveloppe, etc.).

On peut, une fois parvenus à cette définition, laisser de côté la dramatisation propre à la théorie sartrienne de la liberté. Les exemples de points tirés de Sartre sont en effet tous du même type. Une conscience libre choisit son destin, en ramenant les nuances du monde à une alternative toujours identique : ou j'affirme ma liberté en assumant la liberté des autres, ou j'entérine une capitulation intérieure en arguant de la nécessité extérieure.

Je voudrais proposer un exemple moins collé à la dramatisation de la psychologie. Dans *Le Rivage des Syrtes*, Julien Gracq nous présente sous le nom d'Orsenna une cité historiquement étale, endormie, livrée à sa simple perpétuation. Tout l'art de l'écrivain est de transmettre l'atonie d'un tel monde, son absence de tout point : aucune décision n'y semble à l'ordre du jour, les garnisons côtières, incarnées par le capitaine Marino, ne vivent même plus dans l'attente, mais dans une mélancolique inactivité de l'esprit, une sorte de subtile et voluptueuse renonciation. Dans un tel contexte, comme en fait l'expérience le jeune Aldo, dire « oui » ou « non » n'a guère de sens. Tout est paresse et fuite du sens. Voilà l'exemple, littéralement accompli, d'un transcendantal qu'aucune dualité ne parvient à faire comparaître au tribunal du jugement, de l'action ou du devenir.

Cependant, les signes se multiplient à la fois de la reprise des activités du vieil ennemi oublié, le Farghestan (incidents maritimes, espionnage...) et d'une sorte d'excitation des esprits, de tension faite à la fois d'inquiétude et d'espérance. L'amour d'Aldo pour Vanessa est lui-même emporté dans ce trouble, ou le signifie. La discussion (une très belle scène) avec un envoyé du Farghestan noue cette double série de symptômes autour de ce qui va, en réalité, constituer un point : faut-il temporiser, persévérer dans l'indolence et l'atonie séculaires ? Ou se préparer, contre tout ce qui semble incliner la cité au repos, à la guerre ? L'envoyé du Farghestan est le messager de ce qu'un tel point, une telle alternative, peut être à l'ordre du jour. Et il apparaît de plus en plus que l'opinion, et Aldo avec elle, tourmentée dans son sommeil historique, s'oriente cependant vers une décision. Parce qu'ils désirent qu'il y ait un point, seul signe de vitalité ou d'activation concevable du transcendantal des Syrtes, les gens, Vanessa, Aldo, se préparent inconsciemment et joyeusement à la guerre et au désastre.

Mais en réalité, le chef politique d'Orsenna, le vieux Daniello, a de longue date machiné la reprise de la guerre. Aldo lui-même n'a été qu'un pion dans son jeu. Pourtant, Daniello sait que la victoire du Farghestan et la destruction d'Orsenna sont les issues presque inéluctables d'une guerre. Pourquoi prend-il un tel risque ? Il s'en explique, à la fin du livre, dans un entretien tendu et d'une grande beauté avec Aldo. Il s'agit que soit de nouveau active pour la cité la question « Qui vive ? ». Il s'agit d'en finir avec l'atonie. Il s'agit que le monde-Orsenna propose à nouveau aux sujets défaits qui le

peuplent l'obligation du choix. Il s'agit, en somme, qu'il y ait pour tous un point : le sommeil historique, ou la guerre ? Et Daniello dit alors ceci :

« Une barque qui pourrit sur la grève, celui qui la rejette aux flots, il peut être dit insoucieux de sa perte, mais non pas du moins de sa destination. »

Le cheminement d'Orsenna vers l'abrupt d'un point, là où la question de la guerre concentrera en une alternative unique les paresseuses déclinaisons infinies de l'existence collective, cela concerne le destin, la destination. Un point est, selon le Deux, une possibilité destinale d'un monde.

2. Point et puissance de localisation

Un point n'est effectif, comme instance du Deux, qu'autant qu'il est localisé. Ainsi, Hugo ne peut affirmer son point constitutif (« récupérable ou irrécupérable ? ») qu'aux prises avec le déploiement concentré de toutes les intensités différentielles de la situation, donc aux abords du dénouement de la pièce *Les Mains sales*. Dans *Le Rivage des Syrtes*, Aldo ne peut synthétiser ce qui arrive à Orsenna qu'autant que l'alternative, « sommeil historique interminable ou destruction par la guerre », est clarifiée, intensifiée par trois grands dialogues successifs : avec Marino, capitaine des cartes chimériques, qui lui enseigne la force de l'ennui, avec l'envoyé du Farghestan, signe actif de l'Autre, et avec Daniello, machination consciente de l'apparaître du point. Mais, plus subtilement, on dira que c'est le point qui localise le corps-de-vérité au regard du transcendantal. En effet, pour autant que la vérité d'Orsenna est celle d'une survie apparente dans la mort historique, c'est l'épreuve du choix, exposée par le vieux Daniello, qui va avérer localement cette mort latente, en jetant la cité dans une guerre qu'elle ne peut que perdre. Et si la vérité d'Hugo est la liberté absolue de décider du sens du monde pour lui, ce n'est qu'au point où il prononce « Irrécupérable ! » que cette vérité advient à son apparaître théâtral.

Un point, qui dualise l'infini, concentre l'apparaître d'une vérité en un lieu du monde. Les points disposent la topologie de l'apparaître du Vrai.

Reprenons un instant l'exemple de la bataille de Gaugamèles, exposé dans le scolie du livre III. Une bataille, soit dit en passant,

peut être abstraitement définie comme un point d'une guerre. C'est bien là qu'une alternative (victoire ou défaite) décide au long cours de la vérité d'une politique, si on admet le grand axiome de Clausewitz selon lequel la guerre est la continuation de la politique. Mais, nous l'avons dit, une bataille peut elle-même être tenue pour un monde. Alors, ses péripéties cruciales sont autant de points. Ainsi, pour Darius, la décision d'aplanir le terrain pour faciliter, au cœur du champ de bataille, la manœuvre des chars à faux tranche le point classique de tout engagement militaire : enveloppement par les ailes ou charge au centre. Et de même Alexandre, intériorisant le traitement de ce point par Darius, opte pour l'ordre oblique, et donc l'enveloppement de la gauche ennemie, contre l'ordre droit et la mêlée au centre. Ce faisant, il accepte la retraite de sa propre gauche, donc une relative faiblesse de ce côté. Le résultat le plus net de tous ces traitements de points est, au sens strict, de l'ordre de la localisation, dans l'espace général de la bataille, du rapport entre les multiples qui y apparaissent et des catégories comme gauche, droite, glissement, retrait, etc. On peut dire que les points fixent la topologie du monde-bataille.

Or, ce n'est qu'un exemple d'une vérité beaucoup plus générale, que nous démontrerons formellement : les points d'un monde constituent bel et bien, à partir des degrés du transcendantal de ce monde, une puissance de localisation (techniquement : un espace topologique).

Nous avons depuis longtemps indiqué que le transcendantal d'un monde, s'il se présente élémentairement sous une forme algébrique (l'algèbre de la relation d'ordre qui règle les identités et les différences, soit finalement l'existence et l'objectivité), est en réalité une puissance de localisation, et donc une puissance topologique. La dualité des désignations philosophiques reproduit cette distinction. Quand nous disons « logique de l'apparaître », nous privilégions la cohérence des multiples qui composent un monde, leur enveloppement, la règle de corrélation des intensités d'apparition. Quand nous disons « forme de l'être-là », nous privilégions plutôt la localisation d'un multiple, ce qui l'arrache à sa seule absoluité mathématique, ce qui l'inscrit dans la singularité d'un lieu mondain.

Avec la notion de point, nous avons de quoi penser que ces deux déterminations sont coexistentes dans la logique générale de ce qui fait advenir l'être pur à son apparaître intrinsèque. Autrement dit : la transition entre l'ontologique et le logique est rendue visible quand

on considère les points d'un monde. C'est pourquoi les points sont métaphoriquement des indices d'une décision de la pensée. Cette décision anonyme opère à la césure du mot onto-logie. Elle fait apparaître ce qui est dans l'entrelacs d'une logique. Ou encore : elle indique la topologie latente de l'être.

D'un point de vue intuitif, il est clair que « localiser » veut dire : situer un multiple « à l'intérieur » d'un autre. Ou encore : utiliser un multiple, dont on suppose que la position mondaine est établie, pour délimiter le lieu d'apparition d'un autre multiple. Notre propos est donc de penser la corrélation entre transcendantal d'un monde (degrés d'intensité), concept topologique de l'« intérieur » et point. Cette corrélation détient la rationalité de la puissance de localisation des points.

3. Intérieur et espace topologique

Nous devons d'abord élucider ce que c'est qu'une topologie. En substance, un espace topologique est la donnée, sur les sous-ensembles d'un multiple, d'une distinction entre un sous-ensemble et son intérieur. L'acte d'une localisation est en effet qu'il y ait sens à dire qu'un élément est « là », ce qui veut dire à l'intérieur d'un lieu (d'une partie du multiple initial). La donation axiomatique de ce que c'est qu'un lieu — ou une puissance de localisation — consiste à dégager les principes de l'intériorité.

Considérons par exemple la ville de Brasilia, cette capitale artificielle du Brésil, que nous pouvons penser comme ville « pure », de ce qu'elle a surgi de rien : plateau nu en 1956, inauguration en 1960. Que veut dire que Brasilia soit un lieu, un espace ? Certes, d'abord, qu'on sait ce que veut dire « vivre à Brasilia », ou « venir à Brasilia ». Il y a ainsi un ensemble référentiel, l'ensemble des éléments qui constituent Brasilia. L'intérieur de cet ensemble référentiel est justement « Brasilia » soi-même. Si je suis « en ville », c'est que je fais partie de la composition instantanée de Brasilia ; un lieu est d'abord la donnée d'un multiple, tel que son intérieur est identique à lui-même. S'agissant de la totalité référentielle « Brasilia », du site global des localisations, nous pouvons affirmer : l'intérieur de Brasilia est Brasilia.

Maintenant, ce site dispose de façon immanente ses parties. Cette disposition est si volontaire à Brasilia, si écrite par le fondateur de

l'école brésilienne d'architecture, Lucio Costa, et ce, dès 1955, qu'elle compose le lieu comme un signe « plat » qui aurait acquis la force de localisation d'un corps. Le plan directeur (cf. illustration n°6) est le développement d'une simple croix tracée sur un plateau désert de l'État de Goiás. Là est le centre, comme est la définition géométrique d'un point : intersection de deux droites. Lucio Costa ne fait que plier la transversale des deux côtés de l'axe glorieux, celui où seront édifiés, sous la direction d'Oscar Niemeyer, tous les palais de l'État. Si bien que nous avons le schéma d'un oiseau accordé — pour qui comme moi aime cette ville tissée d'absence — à l'immensité claire du ciel, si grand, ce ciel, quand vient le soir, qu'il dilate et absorbe la ville-oiseau, immobile au milieu de rien. Dans cet ordonnancement élémentaire des signes, l'eau répond au ciel : en bout d'oiseau, les grands lacs nord et sud redessinent et redoublent, courbe unique et miroitante, le mouvement bâti des ailes. Les parties sont alors clairement repérables comme « avenue des ministères » et « place monumentale » (l'axe central droit, orienté du nord-ouest au sud-est), « zone d'habitation nord » et « zone d'habitation sud » (les deux ailes), « secteur des villas individuelles » (rives des lacs), etc. Ces parties ont une puissance évidente de localisation. Ainsi, être « dans » la zone d'habitation sud signifie loger dans une des résidences réparties dans cette aile et regroupées — selon un principe que les architectes communistes voulaient égalitaire — en « unités de voisinage », où l'on trouve, le long des rues qui les quadrillent, équipements collectifs, magasins ou écoles.

Notons qu'un tel intérieur (de l'aile sud) est évidemment lui-même prescrit, ou localisé, par la partie dont il est l'intérieur : un logement ou un équipement de l'aile sud est une partie de l'aile sud. Disons que l'intérieur de l'aile sud est inclus dans le multiple « aile sud ».

De la même façon, l'ensemble des monuments — admirables — qui composent la gigantesque « place des Trois-Pouvoirs » : le siège du gouvernement (exécutif), le palais de justice (judiciaire) et, au ras du sol, comme des couverts pour un repas de géants, les coupoles symétriques de l'Assemblée nationale et du Sénat (législatif), forment l'intérieur de la place, ce que la place localise dans l'espace en fait de symboles devenus matière. Et nous pouvons naturellement écrire que l'intérieur de la place des Trois-Pouvoirs est inclus dans cette place.

Que dire maintenant des opérations algébriques traditionnelles applicables à l'espace, nommément la conjonction de deux lieux et l'itération ou répétition d'un parcours local, si nous les appliquons à la notion d'intérieur ? Autrement dit, posons les deux questions :

1) Connaissant l'intérieur de deux parties d'un espace défini, peut-on connaître l'intérieur de ce qu'il y a de commun à ces deux parties, à leur conjonction spatiale ?

2) Connaissant l'intérieur d'une partie quelconque, que dire de l'itération de sa saisie ? Ou encore : qu'est-ce que l'intérieur de l'intérieur ?

Si l'on prend par exemple le lac sud de Brasilia et une des riches villas qui le bordent, avec leur jardin incliné vers l'eau, on dira intuitivement que ce qu'il y a de commun entre la partie « lac » et la partie « villa » est précisément le jardin, dont le lac est, dans le soir chargé d'échassiers blancs immobiles sur les arbres, l'incorruptible horizon. Mais l'intérieur du lac, pensé comme composante de l'espace « Brasilia », est justement l'apport à toute la ville d'un bord de fraîcheur calme qui en assouplit la géométrie stellaire. Et l'intérieur du jardin est ce qui a la même fonction pour la villa. Ce qui exclut légitimement de cet intérieur la haie épineuse qui fait barrière et dont la fonction défensive est tournée vers l'étranger hostile, vers ce qui n'est pas la fraîcheur intime d'une résidence. En sorte que, au bout du compte, l'intérieur de ce qu'il y a de commun au lac et à la villa, et qui est l'intérieur du jardin, n'est autre que ce qu'il y a de commun aux deux intérieurs du lac et de la villa, nommément la fonction de douceur et de tranquillité en direction de leurs bords.

En somme, l'intérieur d'une conjonction est la conjonction des intérieurs.

On le vérifiera négativement si on demande ce qu'est l'intérieur de la conjonction entre les coupoles blanches du pouvoir législatif, presque au ras du sol, et la longue verticale du gouvernement, du pouvoir exécutif. La réponse est claire : cet intérieur n'existe pas, il est vide. Car les deux intérieurs contrastants — la verticale de l'ordre donné et l'horizontale de la loi discutée et votée — n'ont pas de rapports spatiaux immédiats. Ce qui cristallise dans une disposition architecturale le principe parlementaire de la séparation des pouvoirs. On voit alors que si les intérieurs de deux parties n'ont rien de commun, l'intérieur de la conjonction de ces deux parties est vide.

Tournons-nous maintenant vers l'itération des puissances d'un

lieu : l'intérieur d'une partie possède-t-il un intérieur, et lequel ? J'entre dans le ministère des Affaires étrangères, de loin le plus beau de la suite des ministères rangés le long de « l'Esplanada dos Ministerios ». Me voici dans la grande salle, avec ses découpes lumineuses sur des plans d'eau carrelés de nénuphars. Je vois à une extrémité l'étrange jardin intérieur vertical, immense montée sous verre d'un tropique qui s'articule à la nudité officielle. Pourrais-je être plus à l'intérieur de ce palais moderne que je ne le suis ? Non, il m'est livré tel qu'invisible du dehors, j'ai franchi l'ordre presque anonyme du verre et du béton pour découvrir la fleur géante que cet ordre détient ; je ne peux qu'intérioriser cet intérieur, en jouir du dedans. L'intérieur, quand il me localise, n'a pas d'autre intérieur que lui-même, réitéré. L'intérieur de l'intérieur, c'est l'intérieur.

Nous voici en possession de quatre caractéristiques de l'intérieur d'une partie pour un ensemble référentiel donné.

- 1) L'intérieur de l'ensemble référentiel n'est autre que lui-même.
- 2) L'intérieur d'une partie est inclus dans cette partie.
- 3) L'intérieur de la conjonction de deux parties est la conjonction de leurs intérieurs.

4) L'intérieur de l'intérieur d'une partie est son intérieur.

Tels sont les quatre axiomes de l'intérieur.

On dira alors qu'un multiple est une topologie pour autant qu'on a pu définir sur ses parties une fonction « intérieur » qui valide nos quatre axiomes. Nous venons en substance de montrer en quel sens l'architecture de Brasilia peut être pensée comme espace topologique. Ce qui est remarquable, c'est que tout monde peut être considéré comme un espace topologique dès lors qu'on le pense selon les points que son transcendantal impose comme épreuve à l'apparaître d'une vérité de ce monde. L'expression « être-là » prend ici toute sa valeur. Exposée aux points, une vérité qui se soutient d'un corps apparaît véritablement dans un monde comme s'il était, de toujours, son lieu.

J'ai souvent imaginé, quand je me dissolvais, le soir, à travers les baies d'un appartement de l'aile sud de Brasilia, dans la clarté étale du ciel, que la cartographie des signes stellaires, dont les monuments de la ville semblaient le décalque terrestre, m'annonçaient que j'étais là pour toujours. L'oiseau posé sur le sol sec, les lagunes lunaires, les bétons stylés de Niemeyer : tout me disait qu'ainsi ouverts, les fragments de Brasilia, m'orientant dans la nuit, m'avaient incorporé à la naissance d'un nouveau monde.

4. L'espace des points, 1 : positivation d'un degré transcendantal

La démonstration de ce que, dotés d'un intérieur, les points d'un monde forment un espace topologique, n'est entièrement claire que dans l'exposition formelle. Esquissions cependant une présentation intuitive.

Remarquons d'abord que l'idée générale d'un lien entre topologie et transcendantal est assez naturelle. La loi mondaine des multiplicités est d'apparaître en un lieu. On ne s'étonnera donc pas que l'idée abstraite du lieu — la distinction entre intérieur et extérieur, les espaces topologiques — soit intrinsèquement liée à la structure transcendantale qui règle les intensités d'apparition. Que les points d'un monde (d'un transcendantal) composent un espace topologique est une idée plus précise et plus étonnante. Sa signification générale est la suivante : là où l'infinité des nuances qualitatives d'un monde comparait devant l'instance du Deux — la figure phénoménale d'une « décision anonyme » —, là réside, concentrée, la puissance de localisation de ce monde. Le transit de l'être à l'être-là est validé dans un monde par la réduction de tous les degrés d'intensité à la figure élémentaire du « oui » et du « non », du « ceci ou cela », en son sens exclusif.

Kant, puis les grands noms de l'idéalisme allemand, ont eu une intuition comparable, quand ils ont installé au centre de leur physique rêveuse la dualité de l'attraction et de la répulsion. Cette interprétation dialectique de Newton voulait plaider pour la matière, visible ou invisible (l'éther), devant le tribunal d'une division native de la force.

Revenons un instant à l'architecture de Brasilia. Le transcendantal de la ville règle en particulier les intensités actives de tout ce qui s'y trouve ; par exemple, la sédentarité, ou apparition privative, règle l'ordonnement des ailes, où ne figurent, à part les commerces, que des appartements. La puissante disposition militaire est inscrite, au nord-ouest de la ville, par la juxtaposition des résidences d'officiers et du ministère des Armées, disjoint des autres ministères, etc. Dans ces conditions, qu'est-ce qu'un point ? C'est une distribution transversale des intensités selon une répartition de l'espace — ou de sa signification — qui exhibe une division simple. S'agissant de Brasilia, il est clair que l'opposition nord/sud, inscrite inauguralement sur le plan

pilote, organise ce qu'on pourrait appeler un point « faible ». Car la symétrie volontariste de ce plan répartit les mêmes fonctions (et donc des degrés très voisins) dans des bords différents du Deux. Ainsi l'aile nord de l'oiseau est certes moins intégralement structurée par des blocs d'habitation que l'aile sud, mais elle lui est fonctionnellement homogène. En revanche, l'opposition est/ouest, qui classe d'un côté l'industrie, la gare, les quartiers militaires, de l'autre les villas au bord du lac et les clubs de loisir, organise un point fort. Tout de même, le point qui fait contraster les intensités de type « apparition solennelle du vide » — la place des Trois-Pouvoirs, sorte de constellation terrestre — et celles du type « paix des arbres et des eaux », comme les rives à demi forestières du lac sud, est un point fort de la ville, qui doit traiter sa terrible fonction représentative (l'État tel que purement manifesté) tout en offrant aux politiciens, aux hauts fonctionnaires et aux ambassadeurs des asiles aptes à les retenir dans ce lieu quasi mort — en tout cas, comparé à la vie explosive de São Paulo.

Si maintenant on regroupe tous ces points, on va voir qu'ils ont une puissance de localisation située en quelque sorte « en dessous » du transcendantal. Ils sont comme un résumé de l'être-là de la ville ; ou, plus précisément, ils extraient de son transcendantal le régime de tensions, voire — pour un dialecticien matérialiste — de contradictions, qui organise la forme spatiale : représentation et habitat, pouvoir et vie quotidienne, fonctions de paix et fonctions de guerre, étude et loisir, tout cela, parce que le transcendantal de la ville est la pure création de quelques hommes, s'inscrit dans l'espace comme intensité localisée et trouve sa mesure dans les points. On pourrait également montrer que les engagements cruciaux d'une bataille, dont nous avons vu qu'ils exposent le corps-sujet politique aux points de ses décisions successives, présentent dans le lieu (le « champ » de bataille) un concentré de la guerre conçue comme monde. Les points sont donc assez naturellement comme le récapitulatif topologique du transcendantal. Ils espacent le monde.

Mais si les points forment, en liaison avec le transcendantal, un espace topologique, nous devons pouvoir définir ce que c'est que l'intérieur d'une partie de l'ensemble des points. En bref, étant donné un groupe de points, que peut bien être l'intérieur de ce groupe ? Et comment cet intérieur est-il lié aux degrés transcendantsaux qui règlent l'apparaître ?

L'idée — très profonde — est la suivante. Un point concentre

les degrés d'existence, les intensités mesurées par le transcendantal, en deux possibilités seulement. De ces deux possibilités, une seule est « la bonne » pour une procédure de vérité qui doit passer par ce point. Une seule autorise la continuation, et donc le renforcement, des actions du corps-sujet dans le monde. Du coup, les degrés transcendantsaux sont en fait répartis en deux classes par un point quelconque que traite le devenir d'une vérité : les degrés associés à la « bonne » valeur et les degrés associés à la mauvaise.

Naturellement, cette bipartition change selon les points considérés. Par exemple, dans la procédure qui conduit Orsenna vers la guerre rédemptrice, l'inertie rêveuse du capitaine Marino, sa faible détermination existentielle, se verront attribuer la valeur négative par le point global « sommeil historique, ou réveil destructeur ». Cependant, dans l'éducation du héros, Aldo, les propos mélancoliques de Marino auront, par effet de contraste, une valeur positive quant au point « respecter la routine militaire ou agir de façon aventureuse et désordonnée ». De même, l'ordre oblique adopté par Alexandre contre Darius à Gaugamèles, mettant sa cavalerie de l'aile gauche très en retrait, assigne au degré de présence et de valeur combattante de cette cavalerie une valeur négative au regard du point « détruire l'aile droite des Perses ou subir son assaut », mais une valeur positive au regard du point différent « être exposé ou non à la charge des chars ».

Comme nous l'avons vu, dans l'interprétation relative à un monde déterminé, l'idée fondamentale est alors d'associer à un degré transcendantal tous les points au regard desquels ce degré, et les multiples qui y indexent leur existence, prennent la valeur positive. Si l'on veut : tous les « bons points ». Un ultime exemple trivial. Une basse intensité subjective, un complet sang-froid prendront la valeur positive pour le point « maîtriser une négociation complexe ou s'y faire dominer ». Une intensité très marquée, une colère d'Achille pourront en revanche avoir la valeur positive en cas de point du type rixe (cogner ou être cogné). Cette même colère ne vaudrait rien dans la négociation byzantine, etc. Savoir lequel des deux termes du Deux est positif dépend du contexte. Dans les pièces de Sartre, la décision pure adéquate à l'affirmation de la liberté emporte la valeur positive, cependant que les calculs d'opportunité, ou la soumission aux déterminismes supposés, passent du côté négatif. On dira que, pour Sartre, la positivation d'une intensité est l'ensemble des points du monde qui l'assignent à l'apparition de phénomènes d'auto-engen-

drement, ou de transparence subjective. Dans le cas de Brasilia, si l'on retient comme orientation sa valeur symbolique de capitale d'un immense pays sans unité géographique, on dira que la positivation d'un degré rassemble les points qui l'assignent à l'évidence spatiale de cette valeur. Très élevée pour les austères et colossaux signes de béton que sont les coupes du Sénat ou de l'Assemblée, faible pour les somptueuses villas retirées dans les ombrages, au bord du lac, sites radieux qui n'affirment qu'une sempiternelle donnée archaïque du Brésil : les privilèges inouïs et indéfendables des riches.

Dans tous les cas, on peut rassembler autour d'un degré transcendantal toutes les fonctions binaires, de type « point », qui positivent ce dont il mesure l'intensité d'apparition. C'est ce rassemblement qui est la positivation du degré.

5. L'espace des points, 2 : l'intérieur d'un groupe de points

Si un point attribue à au moins un degré d'intensité une valeur positive — si ce point est dans la positivation du degré considéré —, on peut soutenir que ce point est, dans le monde où l'on opère, une contribution active à tout processus qui inclut des multiples dont l'intensité d'existence est le degré considéré. Par exemple, le point « approcher l'ennemi en oblique ou de front » attribue une valeur positive à la disposition des unités militaires d'Alexandre lors de la bataille de Gaugamèles. Le point « exprimer la ville de Brasilia comme capitale politique, et non comme site de fortunes privées » attribue une valeur positive aux monuments de la place des Trois-Pouvoirs et à leur intensité d'existence architecturale, mais une valeur négative aux villas privées du lac sud, si réussies soient-elles dans leur genre.

Plus généralement, les parts « actives » d'un groupe de points sont constituées par les positivations. Si en effet un groupe de points contient tous les points qui positivent un degré d'intensité d'apparaître — et donc attribuent une valeur positive à toute intensité différentielle d'apparition mesurée dans un objet du monde par ce degré —, on peut dire que ce groupe de points active le degré concerné dans toute l'étendue d'un processus du monde.

On conviendra alors de dire que l'intérieur d'un groupe de points est cette part active du groupe, soit la réunion de toutes les positiva-

tions qui sont des parties (ou sous-groupes) du groupe en question. L'intérieur d'un groupe de points est ce qu'il contient de ressource affirmative intégrale dans le monde.

Reste à se demander en quoi il est légitime de « topologiser » cette ressource en la considérant comme l'intérieur d'un ensemble de points. C'est tout simplement parce que le sous-groupe que composent, mises ensemble, les positivations, obéit aux caractéristiques de l'intérieur, telles que nous les avons phénoménologiquement dégagées ci-dessus. La démonstration formelle est ici irremplaçable, mais nous allons donner quatre « preuves » intuitives, correspondant aux quatre caractéristiques fondamentales de l'intérieur d'une partie d'un multiple.

La vérification de l'axiome n° 1 de l'intérieur (l'intérieur d'un ensemble est inclus dans cet ensemble) est triviale. Soit un groupe de points. Ceux de ces points qui ont la propriété d'appartenir à une positivation forment évidemment un sous-ensemble inclus dans le groupe. C'est ce que nous avons appelé le sous-ensemble « actif » du groupe, dont nous avons précisément dit qu'il valait intérieur pour le groupe. On voit que cet intérieur est inclus dans ce dont il est l'intérieur.

Ensuite, si l'on considère deux groupes de points, l'intérieur des points qui sont communs aux deux groupes est bien ce qu'il y a de commun à leurs intérieurs (axiome n° 2 de l'intérieur). En effet, l'intérieur du groupe de points communs au premier groupe et au second se compose des positivations qui sont incluses dans ce groupe. Il est clair que ces positivations, appartenant à la fois aux deux groupes, appartiennent à leurs intérieurs et forment donc la part commune de ces intérieurs.

Troisièmement, l'intérieur du groupe constitué par la totalité des points d'un monde n'est autre que cette totalité elle-même, tout comme l'intérieur de Brasilia, si l'on conçoit la ville comme un monde, est identique à Brasilia (axiome n° 3 de l'intérieur). Si en effet un point du monde n'est pas dans l'intérieur de l'ensemble de ces points, c'est qu'il n'est dans aucune positivation. Car la totalité des points contient certainement comme parties la totalité des positivations, lesquelles sont des ensembles de points. Le point supposé n'attribue alors une valeur positive à aucune transcendantal, à aucune existence, à rien de ce qui apparaît dans le monde. Autant dire que ce n'est pas un point, puisqu'un point est précisément ce

qui instruit la puissance du Deux et introduit un partage binaire dans les valeurs d'apparition.

Enfin, qu'est-ce que l'intérieur de l'intérieur d'un groupe de points ? Par définition, l'intérieur est l'union d'un ensemble de positivations. L'intérieur de cet intérieur est l'union des positivations contenues dans une union de positivations. Autant dire que c'est l'intérieur lui-même (axiome n°4 de l'intérieur).

Nous avons ainsi « démontré » que la part active d'un groupe de points — ce qu'il contient en fait de positivations — définit bien un intérieur de ce groupe. Ce qui revient à dire que les points d'un monde sont un espace topologique. Dans ce qui met à l'épreuve la puissance de vérité de l'apparaître se déchiffre que cet apparaître est, dans son essence, un *topos* : l'apparaître, en tant que support d'une vérité à l'épreuve du monde, est l'*avoir-lieu* de l'être.

Quant à l'activation de cet avoir-lieu, on remarquera que tout dépend en définitive du nombre de points d'un monde. Il va s'avérer que cette question est en son fond identique à celle de la puissance d'orientation ou de localisation d'un monde. À s'en tenir aux structures transcendantales, on verra que toutes les situations sont, en un certain sens, possibles. Depuis l'absence de tout point jusqu'à l'association d'un point à n'importe quelle intensité d'apparition. La puissance de localisation d'un monde, telle qu'instruite par la concentration en un point des intensités différentielles, peut varier du tout au rien.

6. Les mondes atones

On dit qu'un monde est *atone* quand son transcendantal est sans points.

L'existence de mondes atones est à la fois formellement démontrable et empiriquement avérée. Nous en avons assez dit pour qu'on comprenne que, dans de tels mondes, aucun formalisme subjectif fidèle ne peut être l'agent d'une vérité, faute de points pour que s'y confronte l'efficacité d'un corps. Ce qui explique que le matérialisme démocratique leur soit particulièrement approprié. Sans point, pas de vérité, rien que des objets, rien que des corps et des langages. Tel est bien le bonheur que rêvent les tenants du matérialisme démocratique : rien n'arrive, que la mort qu'on dissimule autant qu'on le peut. Tout est organisé, tout est assuré. On gère sa vie comme

une entreprise à distribuer rationnellement les menues jouissances dont elle est capable. C'est bien, nous l'avons vu, la maxime qui sévit au rivage des Syrtes : rien n'arrivera plus, et donc on ne peut rien décider.

Des mondes adéquats à ces maximes du bonheur par l'asthénie (et l'euthanasie, revendication sempiternelle des « épointés » de l'existence, qui veulent pouvoir « gérer » leur mort dans le style cotonneux de leur vie) sont formellement possibles, comme, après la littérature, le montrera la mathématique des structures transcendantales.

Empiriquement, il est clair que les mondes atones sont tout simplement des mondes si ramifiés et nuancés — ou si endormis et homogènes — qu'aucune instance du Deux, et donc aucune figure de la décision, ne parvient à les évaluer. L'apologie moderne de la « complexité » du monde, toujours agrémentée d'un éloge du mouvement démocratique, n'est en réalité qu'un désir d'atonie généralisée. On a vu récemment l'extension à la sexualité de ce profond désir d'atonie. Une des orientations des *gender studies* anglo-américaines prône l'abolition de la polarité femme/homme, considérée comme l'une des instances — sinon même la source — des grands dualismes métaphysiques (être et apparaître, un et multiple, même et autre, etc.). « Déconstruire » la différence sexuelle comme opposition binaire, lui substituer un multiple quasi continu de constructions du genre (au sens de l'anglais *gender*), tel est l'idéal d'une sexualité enfin arrachée à la métaphysique. Nous n'objecterons rien d'empirique à cette vision des choses. Nous admettons bien volontiers que les figures du désir et les enluminures du phantasme se déploient dans le multiple — même si ce multiple est infiniment plus codé et monotone que ne le soutiennent les déconstructeurs du genre. Notre propos va seulement à dire que ce nuancier infini, ce retour à l'être-multiple comme tel, ne fait que soutenir, dans l'élément du sexe, l'axiome fondateur du matérialisme démocratique : il n'y a que des corps et des langages, il n'y a aucune vérité. Ce faisant, le « monde du sexe » est établi comme monde entièrement atone. Car la portée normative de la différence des sexes n'est évidemment pas sa conformité à quelque impératif biologique ou social que ce soit. Il s'agit seulement de ce que la dualité sexuelle, faisant comparaître le multiple devant le Deux d'un choix, autorise que soit proposé aux vérités amoureuses le traitement de quelques points.

En ce sens, il est bien vrai que la posture sexuelle n'est pas

donnée mais construite. Ou que, dans le langage sartrien de Simone de Beauvoir, on ne naît pas femme (ou homme), on le devient. La posture sexuelle apparaît *dans le monde de l'amour*, ce monde que j'ai nommé ailleurs « la scène du Deux ». Parce qu'il est de l'essence de ce type de vérité de proposer aux amants, quels qu'ils soient, la comparution de leur devenir au tribunal de quelques points du monde d'amour qu'ils ont déclaré. Pensée selon la dialectique matérialiste, la différence des sexes — tout à fait indépendamment du sexe empirique de ceux qui s'y engagent — sert d'appui à ce qu'un formalisme subjectif s'empare amoureusement d'un corps qu'une rencontre a fait venir au monde. Cette différence n'est jamais que brisure de l'atonie des sexualités à la mode. Cela nous amène à la corrélation, que la logique éclaircit entièrement, entre l'atonie et l'impossibilité de la solitude (la « communication » universelle). Appelons « isolat » un degré d'intensité positif non minimal tel que rien ne lui est subordonné, sinon le minimum. Autrement dit, il n'y a rien entre lui et le rien. La logique pure établira qu'un monde sans isolat est atone. Là où tout communique à l'infini, il n'existe aucun point. Empiriquement, un isolat est un objet dont l'intensité d'apparition est indécomposable. On n'a pas besoin, pour en évaluer la pertinence dans une construction de vérité, de l'analyser, de le décomposer, de le réduire. Il est un point d'arrêt dans le monde. Un tel point d'arrêt atteste qu'en un lieu au moins l'atonie du monde est mise en échec, et qu'il est requis de décider, de dire « oui », ou « non », à une procédure de vérité.

Par exemple Goetz, dans *Le Diable et le bon Dieu*, expérimente que son monde (un Moyen Âge finissant dévasté par la guerre civile) est en réalité une sorte de chaos atone. Il a en effet essayé de le faire comparaître devant la dualité morale du Mal et du Bien. Mais il n'y a aucun isolat, dans l'expérience, qui puisse accorder à cette dualité le statut d'un point véritable. Quand Goetz s'essaie à faire le Bien, les multiplicités mondaines se dérobent, s'effilochent : les paysans refusent le don des terres, le lépreux est dégoûté par le baiser, la femme aimée meurt... Tout semble devoir sombrer dans ce que Sartre nomme des « tourniquets » : le Bien se change en Mal, le défilé des apparences s'accélère, la subjectivité est sans prise sur quelque réel que ce soit. Elle est, dirons-nous, un formalisme sans corps. Finalement, Goetz s'aperçoit qu'il faut partir, non des catégories de la conscience, mais du seul isolat du monde : la guerre des paysans.

Le processus de cette guerre n'appelle aucune dissolution analytique. Il ne comparaît pas non plus devant les abstractions de la moralité. Il est à lui-même sa propre fin, et il exige seulement qu'on y participe ou qu'on s'y oppose. Aussi Goetz acceptera-t-il la demande du chef paysan Nasty : mettre ses qualités de chef de guerre au service des bandes inorganisées de la paysannerie. Nasty sait, lui, qu'il y a au moins un point : le choix à faire pour un paysan d'être un rebelle libre ou un serf. Goetz va se mettre à son école. Ses derniers mots, typiques du travail d'un point contre l'atonie menaçante d'un monde, seront : « Il y a cette guerre à faire, et je la ferai. »

Leçon qu'on peut aujourd'hui méditer car la déclaration d'atonie d'un monde peut n'être qu'idéologique. Sous couvert d'un programme de bonheur familial sans histoire, de consommation indéfinie et d'euthanasie avec musique douce, elle peut bien masquer, voire combattre, les tensions révélatrices, dans l'apparaître, d'innombrables points à tenir. En sorte qu'à la violente promesse d'atonie universelle que nous fait, sous les armes, le matérialisme démocratique, nous pouvons opposer la recherche, dans les replis du monde, de quelque isolat où tenir qu'un « oui » autorise que d'un point au moins nous devenions le héros anonyme. Pour s'incorporer au Vrai, il faut toujours interrompre la banalité des échanges. Arguer, comme René Char évoquant le silence de Saint-Just le 9 Thermidor, « les volets de cristal à jamais tirés sur la *communication* ».

7. Les mondes tendus

Si souvent les isolats sont rares, on se rappellera qu'il est également possible qu'un transcendantal en ait autant que de degrés. C'est la disposition des mondes *tendus*, qui s'opposent ainsi aux mondes atones. Autant de degrés d'intensité de l'apparaître, autant de points possibles ; la décision, qui n'est nulle part dans un monde atone, est, dans un monde tendu, partout. C'est bien aussi la conviction de Sartre : je peux « me choisir », donc décider librement mon être en toute situation, et c'est du reste ce que je fais. Seulement, l'apparaître de ce choix — sa réflexion pure — n'est pas en général manifeste. Ce qui veut dire que, bien que toute circonstance précise puisse être un point — il suffit pour cela de la traiter isolément, en elle-même, comme l'isolat qu'elle est —, la conscience s'arrange le plus souvent pour l'incorporer à un monde atone. Il suffit cette fois de la renvoyer

à autre chose qu'elle-même, de la dissoudre dans la complexité du monde, de la noyer dans la communication.

Par exemple, Hugo et sa femme Jessica discutent de la mission d'Hugo (liquider Hoederer) et ne parviennent pas à en partager le sens. On a le dialogue suivant :

HUGO : Jessica ! Je suis sérieux.

JESSICA : Moi aussi.

HUGO : Toi, tu joues à être sérieuse, tu me l'as dit.

JESSICA : Non, c'est toi.

HUGO : Il faut me croire, je t'en supplie.

JESSICA : Je te croirai si tu crois que je suis sérieuse.

HUGO : Bon. Eh bien, je te crois.

JESSICA : Non. Tu joues à me croire.

HUGO : Nous n'en sortirons pas.

C'est l'exemple même de l'impossibilité où se trouvent souvent les consciences de surmonter l'atonie, de constituer leur propre devenir (ici leur amour, ou au moins leur complicité) en isolat suffisamment résistant pour que s'y arrime un point actif. Dialogue, en vérité, typique des valeurs à la fois ludiques et désespérées où l'injonction démocratique nous confine, afin que nous devenions les serviteurs de l'atonie du monde.

Quand, en revanche, Hoederer déclare :

« Je suis pressé. Je suis tout le temps pressé. Autrefois, ça m'était égal d'attendre. À présent je ne peux plus. »

Il indique un monde tendu, contredisant ainsi, pour part, l'atonie revendiquée des mondes du pragmatisme. Dans le monde tendu, chaque échéance est un isolat où l'on doit appuyer une décision. La vie, dès lors, de point en point, ne vous laisse aucun répit, accordée qu'elle est à la tension de tout ce qui apparaît.

Beaucoup de mondes ne sont ni atones, ni tendus. Ainsi de Brasilia, tendue, selon l'axe est/ouest, entre le dénuement populaire et la somptuosité du lac, atone, selon l'axe nord/sud, entre les deux ailes d'habitation. Tension corporelle de l'oiseau qu'une volonté politique, celle du président Kubitschek, a plaqué sur le sol ; détente égalitaire des demeures, rêvées par des architectes communistes, Costa et Niemeyer. Ainsi, entre atonie et tension, nous parions nos mondes, selon les impératifs opposés d'avoir à y trouver la paix, ou d'excéder, point par point, ce qui, de ces mondes, ne fait qu'apparaître.

Là où je viens, je ne suis là qu'au point où j'y suis.

SECTION 2

Kierkegaard

« Là où l'éternité se comporte comme le futur vis-à-vis de l'homme qui devient, là la disjonction absolue est à sa place. »

L'ANTIPHILOSOPHE exemplaire que Pascal est pour/contre Descartes, que Rousseau est pour/contre Voltaire et Hume, Kierkegaard, on le sait, l'est pour/contre Hegel. Et chaque fois revient le même motif : la philosophie exténuée dans le concept le bien le plus précieux de l'existence, qui est l'intériorité de l'existence elle-même. Cette intériorité se présente comme lien immédiat au miracle chrétien pour Pascal. Pour Rousseau, comme conscience morale sensible — la « voix du cœur ». Pour Kierkegaard, la clef de l'existence n'est autre que le choix absolu, l'alternative, la disjonction sans reste. Autant dire que Kierkegaard identifie l'existence à ce que nous appelons un point. Ou, plus précisément : Kierkegaard fait d'un point particulier, qui résume tous les autres, l'instance où le sujet rentre en lui-même de telle sorte qu'il communique avec Dieu. Dans le choix pur entre deux possibilités, qui sont en fait deux manières pour lui de se rapporter au monde et à lui-même, le sujet accède à l'être-là de ce que Kierkegaard nomme « la vérité subjective » ou « l'intériorité ». Comme le dit, dans de très belles formules, le *Traité du désespoir* : « En voulant être lui-même, en s'orientant vers lui-même, le Moi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé. »

Ce qui ici nous importe est de comprendre la connexion établie par Kierkegaard entre cette coupure du temps qu'est le choix et l'éternité de la vérité comme vérité subjective. Ou encore, de pleinement éclaircir les raisons pour lesquelles il pense que venir à bout de Hegel, c'est reconstruire ce moment de l'existence où nous sommes convoqués à une décision radicale, laquelle seule — et non

le laborieux devenir-sujet de l'Absolu — nous constitue à hauteur du paradoxe chrétien. La querelle entre Hegel et Kierkegaard est en effet une querelle à propos du christianisme, querelle qui porte sur la fonction de la décision dans la constitution de la subjectivité chrétienne. Le constat initial est le même. Le christianisme affirme que, comme le redit Kierkegaard, « l'Éternel lui-même est apparu dans un moment du temps ». Telle est l'essence historique de la religion chrétienne : l'éternité s'y inscrit dans la singularité d'une époque. La divergence concerne le sens et les conséquences de cette « dialectique » du temps et de l'éternité. Comment la pensée rationnelle peut-elle assumer qu'il y ait une historicité de l'Absolu ?

L'interprétation hégélienne de ce violent paradoxe est que l'Absolu ne peut se contenter, comme le premier moteur immobile d'Aristote, d'une transcendance ineffective, ou indifférente. Il doit lui-même faire l'expérience du devenir-autre, il doit s'exposer à la finitude, il doit attester que la vie de l'Esprit « ne recule pas devant la mort, mais se maintient dans la mort même ». C'est utiliser ce que Kierkegaard nomme après d'autres, mais avec mépris, les ressources de la médiation : le devenir de Dieu est précisément de faire advenir l'éternité dans la médiation effective du temps. Ou de déplier comme temps le devenir éternel du concept. Ce qui donne son statut d'axiome hégélien à la célèbre formule : « *Die Zeit ist der Begriff da* », le temps est l'être-là du concept.

Pour Kierkegaard, la nature du paradoxe chrétien est tout autre. Il s'agit d'un défi adressé à l'existence de chacun, et non d'un thème de réflexion qu'un usage habile des médiations dialectiques ordonnerait, de l'extérieur, à la fusion spectaculaire du temps et de l'éternité. Le temps dont il s'agit dans le christianisme est mon temps, et la vérité chrétienne est de l'ordre de ce qui m'arrive, et non de ce que je contemple. Comme il l'écrit avec force dans le *Post-scriptum*, assumant ainsi, ce qui est tout à fait fidèle à l'apôtre Paul, une théologie entièrement militante de la vérité :

« Seule la vérité qui *édifie* est vérité *pour toi*. Ceci est un prédicat essentiel de la vérité comme intériorité, par quoi sa détermination décisive en tant qu'édifiante "pour toi", c'est-à-dire pour le sujet, la différencie essentiellement de tout savoir objectif, en ce que la subjectivité elle-même devient le signe distinctif de la vérité. »

Hegel nous dit : puisque Dieu est apparu dans le temps historique, il faut connaître les étapes du devenir-sujet de l'Absolu. Et Kierke-

gaard : pour la même raison, connaître est inutile. Il faut expérimenter l'Absolu comme intériorité subjective.

De là que, pour Kierkegaard, il ne saurait exister un moment du savoir (le « savoir absolu », dirait Hegel) d'où la vérité est achevée, ou présente comme résultat. Tout commence, ou recommence, avec chaque singularité subjective. On reconnaît la pointe antiphilosophique : le philosophe s'imagine qu'il règle la question, parce qu'il prend à l'envers la relation du temps et de l'éternité. Le philosophe reconstruit le temps à partir de l'éternité, alors que ce que le christianisme nous ordonne, c'est de rencontrer l'éternité dans notre temps. Le philosophe prétend connaître le jeu de la vie parce qu'il en connaît les règles. Mais la question existentielle, donc la question de la vérité, n'est pas de connaître et de reproduire les règles du jeu. La question est de jouer, d'être dans la partie, et c'est ce que le philosophe (hégélien) se dispense de faire :

« Pour le philosophe, l'histoire du monde est terminée et il fait de la médiation. [...] Le philosophe est sorti, il n'est pas de la partie, il s'est assis et vieillit en écoutant les chants du passé et les harmonies de la médiation. »

Dans notre langage, nous pouvons dire que Kierkegaard soutient avec force que la pensée, la vérité, ne doivent pas seulement rendre raison de leur être, mais aussi de leur apparaître, ce qui veut dire de leur existence. Que le Christ soit venu est l'emblème de cette exigence. Nous avons pour notre propre compte à expérimenter la venue du Vrai, ou le Vrai comme venue singulière, dans un monde déterminé, et non pas seulement l'historicité générale de la Vérité, ou (version heideggerienne) l'historialité du voilement de l'Être. Penser doit être aussi une forme d'engagement dans la pensée qui pense. Kierkegaard le dit ainsi : « Penser est une chose, mais exister dans ce qu'on pense est une autre chose. »

Or, il s'avère qu'exister dans ce qu'on pense revient toujours à choisir, à être confronté à un « ou bien... ou bien ». Bref : à soumettre la vérité subjective à l'épreuve d'un point. Cette épreuve est dramatique, elle a pour affect le désespoir, mais elle est aussi franchise, traitement affirmatif du point. Et ce traitement est identique à l'exposition du Sujet à lui-même, ce que Kierkegaard appelle sa transparence, ou son être-ouvert (par quoi, soit dit en passant, il intuitionne avec profondeur la corrélation entre point et ouverture, donc entre construction corporelle du Vrai et topologie, ou être-là).

Ce n'est que dans l'épreuve contingente d'un point (d'un choix absolu) que le sujet existe dans ce qu'il pense, au lieu de se contenter de le connaître :

«L'éthicien a désespéré; il s'est dans le désespoir choisi lui-même; il devient, dans ce choix, transparent.»

Le texte continue, un peu bizarrement, il faut le dire, pour qui n'a pas suivi les chemins existentiels du sujet-Kierkegaard : «il est un homme marié», car, «prenant position contre le caractère secret de l'esthétique, il se concentre sur le mariage comme sur la forme la plus profonde de la transparence». Cette bizarrerie nous signale qu'il est temps d'en venir aux formes singulières que revêt chez Kierkegaard la foudroyante saisie du lien entre vérité, sujet et point. Nous le ferons en trois temps : 1) précisions sur le paradoxe chrétien ; 2) doctrine du point, ou du choix absolu ; 3) équivoques du sujet.

1. Le paradoxe chrétien

Nous l'avons déjà dit, le paradoxe chrétien (qui est pour nous un des noms possibles du paradoxe des vérités) est que l'éternité doit être rencontrée *dans* le temps. Le penseur doit à tout prix éviter de «faire abstraction de la difficulté qu'il y a à penser l'éternel dans le devenir». Il faut faire face au paradoxe : «Dans la mesure où toute pensée est éternelle, il y a une difficulté pour l'existant.» Celui qui, comme Hegel, prétend éluder cette difficulté offre à la pensée véritable un spectacle principalement comique, comédie où l'on retrouve du reste la singulière obsession du mariage comme critère de l'éthique :

«Comique est l'effet produit par la vue d'un penseur qui, malgré toute sa prétention, a une existence personnelle de pauvre diable, qui se marie sans doute, mais ne connaît ni ne sent la puissance de l'amour, dont le mariage est donc aussi impersonnel que la pensée, dont la vie personnelle s'écoule sans passion et sans luttes pathétiques, et qui, en bon philistin, ne s'occupe que de savoir quelle est l'université qui offre le meilleur traitement.»

La pensée du penseur authentique (pour utiliser le jargon existentiel de Heidegger, qui doit tant à Kierkegaard) n'est effective que dans la passion et la lutte pathétique. Du reste, la catégorie de «pathétique» est fondamentale dans l'économie de la pensée de Kierkegaard. La section qui lui est consacrée dans *Post-scriptum* précède et

rend possible la section dite «Le dialectique», dans laquelle est traité le contenu du paradoxe chrétien, à savoir «la contradiction dialectique qu'une béatitude éternelle soit fondée sur le rapport à quelque chose d'historique». Or, cette section sur le pathétique différencie clairement trois formes de pathétique, on serait tenté de dire trois «figures de la conscience», tant il est clair que cette triplicité, si anti-hégélienne qu'en soit la visée, retient de l'ennemi son formalisme des étapes hiérarchisées : le pathos esthétique, le pathos éthique et le pathos proprement chrétien.

Le pathos esthétique suscite l'exaltation de la parole poétique et des possibilités qu'elle fait miroiter pour l'imagination. En revanche, le pathos éthique réside tout entier dans l'action. Le poète produit dans la parole un témoignage brillant sur l'éternité. Mais le pathos éthique transforme l'existence elle-même afin qu'elle reçoive ce témoignage en vérité et dans le temps :

«Le pathos éthique ne consiste pas à porter témoignage d'une béatitude éternelle, mais à transformer sa propre existence en son témoin.»

Notons au passage qu'une autre différence importante entre le pathos poétique, ou esthétique, et le pathos éthique, est que le premier est aristocratique, il est le pathos du génie, donc le pathos de la différence, tandis que le second est le pathos de n'importe qui, du citoyen quelconque :

«Le pathos poétique est un pathos de la différence, mais le pathos existentiel est celui du pauvre homme, de tout le monde, car chaque homme peut agir en lui-même, et l'on trouve parfois chez une femme de chambre le pathos qu'on cherche en vain dans l'existence d'un poète. Chaque individu peut facilement vérifier lui-même comment il se rapporte à une béatitude éternelle ou s'il se rapporte à elle.»

Kierkegaard propose ici très clairement — si «vérité» est le nom d'une connexion subjective construite entre existence et éternité — une conception de la vérité comme toujours générique, ou anonyme. Nous ne pouvons qu'approuver que l'expérience du Vrai dans la singularité existentielle d'un monde soit possible pour tous, sans aucune condition prédicative. Et qu'elle le soit dans la forme d'un rapport, qui est pour nous l'incorporation au devenir d'une vérité post-événementielle. Kierkegaard est au demeurant tout proche de cette idée d'incorporation quand il soutient que l'expérience de

l'éternité est celle d'une passivité supérieure, d'un abandon à la singularité universelle du Vrai, laquelle prend toujours la forme d'une rencontre :

« [L'individu quelconque] n'a qu'à laisser visiter par la résignation toute sa vie immédiate avec tous ces désirs, etc. [...] Que la résignation visite la vie immédiate signifie en effet que le sujet ne peut pas avoir sa vraie vie en elle, cependant que la résignation lui signifie ce qu'il pourrait véritablement *rencontrer* dans la vie. »

Une fois établi, par la « visite » de la passivité nouvelle, le pathos existentiel où quotidiennement je rencontre l'éternité, je suis ouvert au deuxième grand saut, celui par lequel je passe au troisième stade, au pathos proprement chrétien. Il faut avouer qu'en règle générale, dans les écrits de Kierkegaard, tout comme dans la médiation hégélienne ultime en direction du savoir absolu, le deuxième saut, ou le deuxième choix, entre pathos éthique et pathos chrétien, est beaucoup plus complexe et obscur que le premier, entre pathos esthético-poétique et pathos éthique. C'est que le pathos religieux n'est pas, comme le pathos éthique, l'action passive par quoi je rencontre le paradoxe, ou l'éternité, mais la maintenance de la subjectivité dans le paradoxe absolu, sous la forme de l'absurde affirmé et confirmé comme tel. L'énoncé de provenance chrétienne, mais semi-hérétique, « *credo quia absurdum* » est ici poussé à son comble, car il devient l'unique forme de l'existence authentique, l'existence dans la foi :

« Croire est une opération spécifiquement et nettement différente de toute autre appropriation et intériorité. La foi est, dans le scandale de l'absurde, l'incertitude objective maintenue fermement dans la passion de l'intériorité à la plus haute puissance. Cette formule ne convient qu'au croyant et à nul autre, non à un amant, ni à un homme enthousiaste, ni à un penseur, mais uniquement au croyant qui se rapporte au paradoxe absolu. »

Nous voyons donc que la croyance est la forme subjective du Vrai, dont le pathétique propre est celui de l'absurde comme maintenance de l'incertitude objective. Mais que signifie cette maintenance ? Tout simplement que le choix absolu n'offre jamais la moindre garantie objective. Là est la fonction du point. Il est épreuve du vrai dans l'Alternative, saut dans une nouvelle étape subjective, mais sans que soit réalisée, par ce choix, la moindre promesse du réel.

Aucune instance du Deux n'est garantie au corps-sujet par la puissance objective de l'Un.

2. Doctrine du point

On ne perdra jamais de vue que la doctrine kierkegaardienne du point, dans la forme de sa théorie du choix, opère dans un cadre formel défini : celui des stades de l'existence, qui sont au nombre de trois, esthétique, éthique, religieux (ou plus précisément chrétien). Cependant, comme le remarque Zizek, ce qui caractérise cette triplicité est qu'elle n'est jamais soumise comme telle à l'existant qui choisit son existence. Tout choix propose une alternative, un « ou bien... ou bien ». Ou bien l'esthétique (par exemple la séduction des femmes par le langage), ou bien l'éthique (l'engagement sérieux du mariage). Ou bien l'éthique (l'action détachée de toute résistance des désirs immédiats), ou bien le religieux (la maintenance de la foi dans l'absurde). On pourrait dire que ce qui prend pour nous la forme d'une réduction des nuances infinies du transcendantal d'un monde à la rigidité du Deux est ramené chez Kierkegaard à sa plus simple expression : le Trois se présente comme Deux. Ceci admis, la logique générale est tout à fait celle du point.

Tout d'abord, ce n'est que pour un sujet tourné vers son intériorité (pour nous, que pour un corps subjectivable) que l'alternative (le point) prend le sens d'une épreuve constitutive. Les lois du monde (les objectivités transcendantales) n'ont que faire des points et tendent toutes vers l'indifférence, ou le non-choix (vers l'atonie). À qui s'imagine (comme le philosophe hégélien aux yeux de Kierkegaard) que pour choisir convenablement il faut connaître abstraitement, ou objectivement, les lois du devenir, on opposera que, en commençant par les lois abstraites ou objectives, il commence par l'éternité. Et que si on commence par l'éternité, on manque l'existence, on manque le présent. Alors l'éternité elle-même, fautive d'être expérimentée dans un choix réel, s'avère fallacieuse :

« Du point de vue de l'éternité, *sub specie aeternitatis*, dans le langage de l'abstraction, il n'y a point d'*aut* — *aut*, dans la pensée et l'être purs ; comment diable pourrait-il y en avoir, puisque l'abstraction éloigne justement la contradiction ? [...] Comme ce géant, avec qui combattit Hercule, perdait ses forces toutes les fois qu'il était soulevé de terre, ainsi l'*aut* — *aut* de la contradiction se trouve *eo ipso* éliminé, aussitôt qu'il est élevé au-dessus de l'existence et conduit dans l'éternité de l'abstraction. »

Ensuite, le moment du choix absolu, et lui seul, révèle l'énergie subjective, exactement comme nous savons que l'exercice du sujet

fidèle ne devient une puissance dans le monde que point par point. Kierkegaard stigmatise « ces gens dont la personnalité est privée de l'énergie nécessaire pour dire avec passion "ou bien — ou bien" ». Il va jusqu'à poser que cette passion, cette énergie, sont ce qui fonde la possibilité pour le sujet de rencontrer l'éternité dans le temps :

« Ce qui compte le plus dans le choix n'est pas de choisir ce qui est juste, mais l'énergie, le sérieux et la passion avec lesquels on choisit. »

Enfin, Kierkegaard comprend comme nous que la décision imposée par le traitement d'un point — l'occurrence du choix — est véritablement le moment où on a chance de s'incorporer à un processus de vérité — de franchir l'abîme entre l'esthétique et l'éthique :

« Ce qui importe n'est pas autant la réflexion que ce baptême de la volonté qui incorpore celle-ci dans l'éthique. »

En outre, comme nous l'avons signalé, dans le lexique de la transparence (mais il semble que le mot danois veuille dire « ouvert »), Kierkegaard voit bien que la logique du choix est une topo-logique. Elle l'est de ce qu'il s'agit de localisations subjectives différentes entre lesquelles on doit se prononcer : esthétique ou éthique, éthique ou religieuse, esthétique ou religieuse. Elle l'est aussi parce que choisir est triompher de ce qui est non ouvert, non transparent, dans l'âme de l'homme, de ce qui lui interdit d'avoir entièrement accès à son intérieur. Car « il y a en tout homme quelque chose qui, dans une certaine mesure, l'empêche de devenir tout à fait transparent à lui-même ». Pour passer au-delà de cet interdit, il n'y a que le choix radical lui-même, sans délibération ni retard, car la délibération, le retard, ne font que préparer la répétition, la nécessité de découvrir, « une fois le choix fait, qu'il y a quelque chose qui doit être refait ». En revanche, le choix, sans autre possibilité que le choix — le point tel quel — purifie l'âme, la rend transparente, en sorte que, même si le contenu du choix est erroné, le sujet, devenu coextensif à son intérieur, s'en apercevra :

« Le choix ayant été fait avec toute la sincérité de la personnalité, sa nature a été purifiée et elle-même a été mise en rapport immédiat avec la puissance éternelle qui par sa présence en tous lieux pénètre toute l'existence. »

On le voit : garantie de connexion entre le temps subjectif et l'éternité, le choix, s'il est énergique et sans condition, localise le sujet dans l'élément de la vérité :

« Si seulement on peut mener un homme au carrefour de manière à ce qu'il n'y ait aucune autre issue pour lui que le choix, alors il choisira juste. »

En somme, Kierkegaard voit parfaitement que la théorie du point est une théorie formelle, ou transcendante. Car le contenu apparent de l'alternative importe peu, c'est la capacité à traiter le point qui importe, ce que j'ai appelé l'existence d'un organe pour ce point. Dans le langage de Kierkegaard, cela se dit : l'essence du choix est le choix lui-même, non ce qui est choisi :

« Mon "ou bien — ou bien" ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal, il signifie le choix par lequel on choisit le bien et le mal, ou par lequel on les exclut. »

Et encore :

« Le choix lui-même est décisif pour le contenu de la personnalité ; par le choix, elle s'enfonce dans ce qui a été choisi, et si elle ne choisit pas, elle dépérit. »

Cette idée d'un « enfoncement » dans ce qui a été choisi, je l'ai traduite par celle de l'organe qui traite un point, tel qu'il est partie « organique », précisément, du corps-de-vérité. En définitive, Kierkegaard arrime la contingence existentielle des vérités éternelles à la rencontre et au traitement de points spéciaux.

3. Équivoques du sujet

Cette spécialisation des points est sans doute ce qui fait question, et affecte la pensée de Kierkegaard d'une sorte de limitation chrétienne.

D'abord, la doctrine des « stades » restreint beaucoup la fonction constitutive des points pour un sujet de vérité quelconque. Car elle est fortement finalisée : seul le stade religieux, en tant qu'il réfléchit l'absoluité du paradoxe chrétien en y maintenant l'existence comme dans son élément propre, peut prétendre résulter du choix véritablement absolu. Et c'est d'autant plus vrai que si le choix semble opérer « entre » les stades, en réalité, c'est aussi bien le contraire : c'est par l'absoluité du choix que le stade est constitué « en vérité », ce qui veut dire, pour Kierkegaard, dans l'intériorité transparente d'un sujet. Kierkegaard peut écrire : « Grâce à mon "ou bien — ou bien" apparaît l'éthique. » Mais alors, le choix, ou le point, qui fait apparaître le

stade ultime (si tant est, ce qui est en effet une question, qu'un tel stade puisse apparaître) peut être dit proprement absolu. Ou, tout à fait parallèlement à Hegel, on a en définitive, comme solution au paradoxe chrétien, non certes la médiation comme savoir absolu, mais la décision comme existence absolue. Kierkegaard, dans une formule très connue, affirme que «l'esthétique dans un homme est ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est; l'éthique est ce par quoi il devient ce qu'il devient». On est très tenté de dire que le religieux est dans un homme, en bout de course, le devenir de ce qu'il est en même temps que l'être de ce qu'il devient. On serait alors tout près de Hegel.

C'est que, pour Kierkegaard, le sujet reste essentiellement prisonnier de la dialectique du Même et de l'Autre. Quand il écrit que «ce n'est que dans la liberté qu'on atteint l'absolu», il ne nous donne qu'une tautologie, puisque l'absolu, en tant que choix, est précisément la liberté elle-même. Et cette tautologie a pour affect intime le désespoir : je me désespère de devoir devenir l'absolu que je suis, et pour cela de devenir, point par point, autre que moi-même. En sorte que, finalement, l'essence de la foi en l'absolu que je suis est le désespoir de ne plus être le non-absolu que je suis. Telle est la scission dialectique du sujet, dont le point pur, l'alternative, est le moment révélateur.

Suivons les étapes de ce que Sartre appelait des «tourniquets» :
Premièrement, le choix me constitue comme absolu :

«En choisissant dans le sens absolu, je choisis le désespoir, et dans le désespoir je choisis l'absolu, car je suis moi-même l'absolu.»

Deuxièmement, le «moi-même» absolu que je deviens dans le choix réalise négativement l'être non absolu du moi-même qui choisit :

«Ce lui-même qu'il choisit est infiniment concret, car c'est lui-même, et pourtant il est absolument différent de son lui-même antérieur, car il l'a choisi au sens absolu. Ce lui-même n'a pas existé avant, car il existe par le choix et, pourtant, il a bien existé, car il est "lui-même".»

Troisièmement, la seule solution possible du maintien au même lieu (celui du choix) du sujet qui choisit et du sujet (absolu) que le choix choisit en tant que pur choix, est l'intervention archétypale et toujours-déjà-éternelle de Dieu dans le moment de la décision :

«Son "soi-même" se trouve comme en dehors de lui et il doit être acquis, et le repentir est son amour puisqu'il le choisit au sens absolu, par la main du Dieu éternel.»

Alors la boucle est bouclée. Le problème initial était de savoir comment l'individu-sujet peut traiter les conséquences du paradoxe chrétien, soit l'historicité de l'Absolu. Contre Hegel et son concept, Kierkegaard propose une pathétique de l'existence. Ordonnée au choix, cette pathétique construit une figure chrétienne du sujet comme rencontre continuée du paradoxe lui-même, soit l'existence de l'éternité dans le temps. Mais cette figure ne tient que soutenue par Dieu, en tant qu'il est lui-même venu dans le temps. L'homme n'est jamais que cette créature à laquelle il est accordé de parcourir, point par point, le chemin inverse de celui de Dieu. Encore ne le peut-il que parce que Dieu, voyant son désespoir, lui fait savoir que désespérer est la condition vraie de toute espérance.

SECTION 3

Structure topo-logique des points d'un monde

1. Définition

Puisqu'un point est essentiellement la dramatisation binaire des nuances de l'apparaître, notre visée formelle est simple : définir une corrélation entre un transcendantal T et une structure binaire. Or, nous connaissons une structure transcendantale binaire. C'est le transcendantal T_0 , composé des seuls degrés 1 et 0, ou M et μ , qui est celui du monde-pensée de l'ontologie (voir sur ce point la section 5 du livre II). Nous savons que, muni de l'ordre élémentaire $0 \leq 1$, l'ensemble $\{0, 1\}$ est bien un transcendantal, qui est classique, de ce que sa structure est celle d'une algèbre de Boole.

L'idée est alors la suivante : pour traiter de façon globale et binaire un monde dont le transcendantal n'est ni l'un ni l'autre, on considérera les fonctions qui font « correspondre » ce transcendantal à T_0 . Ainsi ramènera-t-on, comme nous le souhaitons, l'évaluation infinie des nuances à la simplicité d'un choix. Cette opération est bien la formalisation d'un « décider ». En effet, décider, c'est toujours filtrer de l'infini par du Deux.

Remarquons au passage que cette procédure revient aussi à projeter la singularité complexe de l'apparaître sur la simplicité de l'être, puisque T_0 est le transcendantal de l'ontologie.

Reste à veiller à ce que la projection dualisante respecte les structures du transcendantal initial. Je veux obtenir une évaluation du sens politique global de *cette* manifestation, comme monde singulier, et il faut pour cela que, quand je réduis son transcendantal à la structure binaire $\{0, 1\}$, il y ait conservation des relations d'ordre du transcendantal initial, avec l'extrême enchevêtrement d'intensités existentielles et d'atomicités localisantes dont il assure la cohésion mondaine. Tout de même qu'Hugo, dans *Les Mains sales*, reporte la

totalité des articulations d'une conjoncture politique et amoureuse dans la forme théâtrale d'un choix suicidaire.

La garantie rationnelle de ce point est bien connue : il faut que l'opération de réduction soit un homomorphisme structurel entre la forme transcendantale T de départ et le transcendantal binaire T_0 . De quoi s'agit-il ? Raisonnons dans le cas général d'une correspondance entre deux transcendants quelconques. Soit une fonction φ d'un transcendantal T vers un transcendantal T' . On dira que cette fonction est un *homomorphisme* si elle conserve la conjonction, \cap , et l'enveloppe, Σ . Pour que cette « conservation » soit claire, nous noterons \cap' et Σ' les opérations constitutives de T' . On doit alors avoir :

$$\varphi(p \cap q) = \varphi(p) \cap' \varphi(q)$$

$$\varphi(\Sigma B) = \Sigma' \{ \varphi(p) / p \in B \}$$

On dit aussi souvent que φ est une \cap - Σ fonction de T vers T' , pour indiquer qu'à une conjonction elle fait correspondre la conjonction des valeurs correspondantes, et de même pour l'enveloppe.

Un homomorphisme est dit « surjectif » si tous les degrés de T' sont atteints par la fonction. Autrement dit, si $p' \in T'$, il existe $q \in T$ tel que $\varphi(q) = p'$. Dans le cas qui nous occupe, celui des points, que la corrélation soit surjective est requis. Nous l'avons déjà dit : si à tous les degrés de T_0 correspond une seule valeur de T (soit 1, soit 0), le point n'introduit aucun partage dans le monde, le Deux s'annule dans le Un, ce qui est contraire à l'essence du point. Par conséquent, il existe toujours au moins un degré p tel que $\varphi(p) = 1$, et au moins un degré q tel que $\varphi(q) = 0$. Toutes les valeurs de T_0 étant ainsi atteintes par φ , cette fonction de T sur T_0 est surjective. Pour obtenir le concept de l'évaluation globale et binaire que nous cherchons, il suffit finalement de considérer les homomorphismes surjectifs de T en direction de T_0 , le transcendantal $\{0, 1\}$ de l'ontologie. Une telle fonction (s'il en existe une, nous verrons que ce n'est pas toujours le cas) est ce par quoi un monde complexe est exposé à une évaluation ou à une décision par « oui » ou « non ». Seule une fonction de ce type réduit les nuances transcendantales et permet de « faire le point », globalement, sur le monde dont il s'agit.

On peut par exemple dire que l'action secrète de Daniello pour ré-exposer Orsenna à un choix radical (1 = la guerre, 0 = le sommeil historique) est une fonction-point. Elle lie peu à peu toutes les composantes de la situation de la cité, notamment dans les garnisons

côtières des Syrtes, à la possibilité d'un tel choix. C'est dans ce but qu'on envoie Aldo dans la région avec des ordres obscurs, qu'on manipule Vanessa, qu'on permet des provocations, comme l'incurSION d'un petit navire de guerre dans les eaux territoriales du Farghestan, etc. Ainsi, ce sont les éléments du monde et leurs connexions qui sont articulés sur un transcendantal binaire, d'autant plus fort qu'il reste latent. Un point est une sorte de médiation analytique entre la complexité transcendantale d'un monde (sa logique souvent non classique) et l'impératif (toujours classique) de la binarité ou de la décision.

La définition est donc finalement la suivante : *Soit T une structure transcendantale quelconque. On appelle « point » de T un homomorphisme surjectif de T sur T_0 . Ou encore, un point de T est une \cap - Σ fonction surjective de T sur $\{0, 1\}$ considéré comme transcendantal.*

Les deux exercices qui suivent visent à faire mieux comprendre en quel sens il y a « conservation », par un point, ou « en un point », des structures transcendantales.

Ex. 1. Un homomorphisme surjectif f (une \cap - Σ fonction) de T vers T_0 conserve l'ordre. Autrement dit : si $p \leq q$ dans T , alors $\varphi(p) \leq' \varphi(q)$ dans T_0 .

Si φ est \cap - Σ , on a :

$$\varphi(p \cap q) = \varphi(p) \cap' \varphi(q) \quad \text{homomorphisme}$$

$$\varphi(p) = \varphi(p) \cap' \varphi(q) \quad \text{hypothèse } p \leq q \text{ et } P.0$$

$$\varphi(p) \leq' \varphi(q) \quad P.0$$

Ex. 2. Un homomorphisme surjectif conserve le minimum et le maximum. Autrement dit : $\varphi(\mu) = 0$ et $\varphi(M) = 1$.

Soit μ le minimum de T . Pour tout $q \in T$, on a $\mu \leq q$, et donc, d'après l'exercice précédent, $\varphi(\mu) \leq \varphi(q)$. Il en résulte que $\varphi(\mu) = 0$. Si en effet $\varphi(\mu) = 1$, on a $1 \leq \varphi(q)$ pour tout q , donc $\varphi(q) = 1$ pour tout q (puisque 1 est le maximum de T_0) ; il n'existe donc aucun $p \in T$ tel que $\varphi(p) = 0$, et la fonction, n'étant pas surjective, ne peut être un point.

Pour le cas du maximum, le raisonnement est tout à fait semblable. On peut aussi remarquer qu'un homomorphisme surjectif, conservant l'enveloppe, la conjonction et le minimum, conserve l'envers. Or, M est égal, par définition, à $\neg\mu$. Donc un homomorphisme surjectif conserve le maximum.

L'existence d'un point, pour un transcendantal donné, exprime une «parenté» minimale, quoique latente, entre ce transcendantal et T_0 , qui est l'opérateur d'apparaître de l'ontologie elle-même. Si en effet T est «trop différent» de T_0 , on n'arrivera pas à identifier un homomorphisme surjectif entre les deux. Si nous admettons qu'un point, corrélation d'un ordre infini et d'une simple dualité, est ce par quoi une décision globale peut diviser un monde, on voit que la question de savoir si un transcendantal a beaucoup ou peu de points, voire pas du tout, a des conséquences considérables. Cette question sera éclaircie après que nous aurons, du biais des points, montré que l'être-là, en tant que monde, mérite son nom : c'est le problème de la puissance de localisation des points, ou des points comme espace topologique.

2. L'intérieur et ses propriétés. Espace topologique

Les quatre axiomes de l'intérieur, présentés empiriquement à propos de l'architecture de Brasilia, seront formalisés en notant **Int** («fonction intérieur») la fonction qui, à chaque partie d'une multiplicité quelconque, fait correspondre son intérieur. Nous les rangeons dans un ordre un peu différent.

1) L'intérieur de l'ensemble de référence (du monde, si l'on veut) est identique à cet ensemble. Ce qui veut en fait dire qu'un monde, étant une puissance de localisation de l'apparaître des multiplicités, ne saurait se localiser lui-même en distinguant son intérieur de sa frontière ou de son intérieur. Nous écrivons :

$$\text{A-int}_1 \qquad \text{Int}(E) = E$$

2) L'intérieur d'une partie quelconque est inclus dans cette partie.

$$\text{A-int}_2 \qquad \text{Int}(A) \subseteq A$$

3) L'intérieur de la conjonction de deux parties quelconques de l'ensemble de référence est la conjonction des intérieurs de ces deux parties.

$$\text{A-int}_3 \qquad \text{Int}(A \cap B) = \text{Int}(A) \cap \text{Int}(B)$$

4) L'intérieur de l'intérieur d'une partie est identique à son intérieur.

$$\text{A-int}_4 \qquad \text{Int}(\text{Int}(A)) = \text{Int}(A)$$

Naturellement, pour un même multiple référentiel E , il peut exister un très grand nombre de fonctions **Int** différentes. C'est dire qu'un multiple a bien des manières d'être une puissance de localisation. Ce qui sans doute s'oppose à la conception d'Aristote, selon laquelle une chose a un lieu «naturel». Disons que, dans la multiplicité des mondes, il ne saurait y avoir de naturalité du lieu. Tout ce qui est là peut se voir, par une autre puissance mondaine, dé-localisé.

On dit que E est un espace topologique lorsqu'on définit sur les parties de E une fonction **Int**. Un espace topologique est une puissance de localisation au sens précis suivant : elle distingue, dans un sous-ensemble quelconque d'un espace référentiel, l'intérieur de ce sous-ensemble de son être-multiple comme tel. Étant donné $A \subseteq E$, on sait ce que veut dire, pour un élément x , d'être situé à l'intérieur de A . Cela s'écrit : $x \in \text{Int}(A)$. Et comme, en général, $\text{Int}(A) \neq A$, on voit qu'être localisé à l'intérieur de A (propriété topologique) se distingue de la simple appartenance à A (propriété ontologique). Un espace topologique est une multiplicité telle que le prédicat «être dans», au sens de «être là», se sépare du prédicat «être élément de». De là qu'on ne peut s'étonner du théorème qui va suivre : par la médiation de ses points, le transcendantal d'un monde peut (mais pas toujours, pas si le monde est atone) être considéré comme un espace topologique. C'est une manière de redire qu'un monde est l'être-là d'un ensemble infini de multiplicités.

3. Les points d'un transcendantal forment un espace topologique

Notre but est de corréler la notion transcendantale de point d'un monde et la notion topologique d'intérieur. En montrant que tout sous-ensemble des points d'un monde admet un intérieur, nous établirons qu'un transcendantal, outre qu'il fixe les intensités possibles d'apparaître, est bien une puissance de localisation. La logique de l'apparaître est topo-logique.

Soit T une structure transcendantale. Et soit $\pi(T)$ l'ensemble de ses points, c'est-à-dire l'ensemble des \cap - Σ fonctions surjectives ϕ

de T sur T_0 , ou $\{0, 1\}$. Disons que $\varphi \in \pi(T)$ pour tout homomorphisme surjectif φ de T sur $\{0, 1\}$.

Nous allons associer à tout élément p du transcendantal T un ensemble de points, noté P_p , qu'on peut lire : « positivation de p ». Il s'agit de : l'ensemble des points qui « donnent » à p la valeur 1 (soit tous les φ tels que $\varphi(p) = 1$). Formellement :

$$P_p = \{\varphi / \varphi \in \pi(T) \text{ et } \varphi(p) = 1\}$$

P_p est un ensemble de \cap - \sum fonctions opérant entre T et $\{0, 1\}$. Ou encore : P_p est un sous-ensemble de l'ensemble $\pi(T)$ de tous les points de T . On a $P_p \subseteq \pi(T)$.

Le théorème fondamental de cette sous-section définit à partir des positivations une topologie sur l'ensemble $\pi(T)$ des points de T . On prend comme intérieur d'une partie A de $\pi(T)$ — d'un ensemble quelconque de points — l'union de toutes les positivations contenues dans cet ensemble. On a alors le théorème :

Soit $\pi(T)$ l'ensemble des points d'un monde (d'un transcendantal T). Soit A une partie de $\pi(T)$. Si l'on pose que l'intérieur de A est la réunion de toutes les positivations contenues dans A — soit $\mathbf{Int}(A) = \cup \{P_p / P_p \subseteq A\}$ —, on obtient une topologie. La fonction \mathbf{Int} ainsi définie obéit en effet aux quatre axiomes A-int, ou axiomes de l'intérieur.

Ce théorème extrait de la structure d'un transcendantal quelconque, qui est fondée, rappelons-le, sur la seule relation d'ordre, une structure de localisation (une topologie). Pour ce faire, on passe de la notion de degré du transcendantal, encore strictement ontologique (un degré est un élément de T), à celle de point. Or, la notion de point est fonctionnelle : elle rattache chaque élément, par une fonction φ , à cette forme matricielle du Deux (du « oui ou non ») qu'est le transcendantal minimal $\{0, 1\}$. Le point est un « épaissement » de l'élément par sa projection homomorphique sur le Deux. C'est cet épaissement qui porte la puissance de localisation.

La démonstration du théorème consiste à vérifier, axiome par axiome, que la fonction $\mathbf{Int}(A) = \cup \{P_p / P_p \subseteq A\}$ est bien conforme aux exigences formelles de ce que c'est qu'un intérieur de A , pour $A \subseteq \pi(T)$.

Nous donnons ces vérifications en exercice (avec corrigés...), sans suivre l'ordre canonique des axiomes.

Ex. A-int₂. Montrer que $\mathbf{Int}(A) \subseteq A$ est vérifié par la fonction définie dans le théorème.

Par définition, $\mathbf{Int}(A)$ est l'union des positivations P_p qui sont des parties de A . Ainsi, tout élément de $\mathbf{Int}(A)$ est élément d'un P_p au moins ayant cette propriété, et est donc élément de A . Par conséquent, $\mathbf{Int}(A)$ est une partie de A .

Ex. A-int₃. Montrer que l'égalité $\mathbf{Int}(A \cap B) = \mathbf{Int}(A) \cap \mathbf{Int}(B)$ est vérifié par la fonction définie dans le théorème.

$\mathbf{Int}(A \cap B) = \cup \{P_p / P_p \subseteq A \cap B\}$. Mais les positivations P_p qui sont des parties à la fois de A et de B sont les P_p qui appartiennent à la fois à l'intérieur de A et à l'intérieur de B , puisque ces intérieurs sont l'union des P_p qui en sont des parties. Il s'ensuit immédiatement que $\mathbf{Int}(A \cap B) = \mathbf{Int}(A) \cap \mathbf{Int}(B)$.

Ex. A-int₁. Montrer que $\mathbf{Int}(\pi(T)) = \pi(T)$, où $\pi(T)$ est l'ensemble de tous les points (donc l'ensemble référentiel), est vérifié par la fonction définie dans le théorème.

L'intérieur de $\pi(T)$ est constitué de l'union de toutes les positivations, donc de tous les points φ pour lesquels il existe au moins un degré p tel que $\varphi(p) = 1$. Si $\mathbf{Int}(\pi(T)) \neq \pi(T)$, c'est qu'il existe un point φ qui n'appartient à aucune positivation. Pour un tel point supposé, on a $\varphi(p) = 0$ pour tout $p \in T$. Ce qui est impossible puisque φ doit être une fonction surjective, et donc prendre la valeur 1 pour au moins un degré de T . Donc l'hypothèse doit être rejetée, et $\mathbf{Int}(\pi(T)) = \pi(T)$.

Ex. A-int₄. Montrer que $\mathbf{Int}(\mathbf{Int}(A)) = \mathbf{Int}(A)$ est vérifié par la fonction définie dans le théorème.

$\mathbf{Int}(A)$ est l'union de toutes les positivations P_p telles que $P_p \subseteq A$. Mais $\mathbf{Int}(\mathbf{Int}(A))$ est à son tour l'union de toutes les positivations incluses dans $\mathbf{Int}(A)$, donc de toutes les positivations incluses dans A . Ce qui revient à dire que $\mathbf{Int}(\mathbf{Int}(A)) = \mathbf{Int}(A)$.

Vérifiant les quatre axiomes de l'intérieur, l'entité « toutes les positivations incluses dans un ensemble quelconque de points » autorise qu'on traite l'ensemble de tous les points d'un monde comme une topologie. Le théorème est démontré.

4. Possibilité formelle de mondes atones

Un monde atone est un monde sans aucun point. On peut lier la notion d'atonie à celle d'isolat, et donc produire la vérité formelle d'une évidence contemporaine : l'obsession de la communication, l'horreur de la solitude, impliquent l'atonie. Le théorème de base est en effet le suivant : si le transcendantal d'un monde classique n'a aucun isolat, ce monde est atone (n'a aucun point).

Considérons un transcendantal classique, T_c . Il s'agit d'une algèbre de Boole (cf. II,5). On appelle *isolat* de T_c un degré $i \in T_c$ qui a les propriétés suivantes :

- i est différent du minimum μ ;
- si j est strictement inférieur à i , alors $j = \mu$.

Autrement dit, un isolat i n'admet pas d'élément plus petit que lui autre que μ . C'est un élément isolé au sens suivant : aucune « complexité » ne le sépare du rien. Ou : il est inanalysable en sous-composantes de lui-même.

Le théorème fondamental qui conduit à la considération de mondes atones est alors le suivant : *s'il existe un point de T_c , il existe un isolat*. Ce théorème a évidemment pour conséquence que, si un transcendantal classique n'a pas d'isolat, il est atone (sans points).

La démonstration se fait en cinq courtes étapes, qui constituent de bonnes révisions en ce qui concerne les structures transcendantales, les mondes classiques et les points. Commençons par un résultat général, qui ne met pas en jeu le classicisme du monde, et qui établit un lien entre les points et l'envers d'un degré.

Lemme 1. Dans un transcendantal T quelconque où il y a un point φ , soit p un degré de T . Si $\varphi(p) = 1$, alors $\varphi(\neg p) = 0$.

$p \cap \neg p = \mu$	propriété de \cap
$\varphi(p \cap \neg p) = \varphi(\mu) = 0$	sous-section 1, ex.2
$\varphi(p \cap \neg p) = \varphi(p) \cap \varphi(\neg p)$	déf. de φ
$\varphi(p) \cap \varphi(\neg p) = 0$	conséquence
$\varphi(p) = 1$	hypothèse
$1 \cap \varphi(\neg p) = 0$	conséquence

$$\varphi(\neg p) = 0$$

$$1 \cap 1 = 1$$

Ensuite, un résultat technique qui concerne — en dehors de toute référence aux points — le rapport, dans un monde classique (dans un transcendantal booléen), entre l'ordre strict et l'envers d'un degré.

Lemme 2. Dans un transcendantal T_c d'un monde classique, si $p < q$ (ordre strict, excluant $p = q$) alors $\neg q < \neg p$ (ordre strict également).

$p < q$	hypothèse
$p \cap \neg q \leq q \cap \neg q$	conséquence
$p \cap \neg q = \mu$	propriété de \cap et déf. du minimum
$\neg q \leq \neg p$	déf. de \neg

Mais si $\neg q = \neg p$, on a aussi $\neg \neg q = \neg \neg p$. C'est-à-dire, puisque le monde est classique, $p = q$, qui contredit $p < q$. Donc $\neg q \neq \neg p$ et l'on a $\neg q < \neg p$.

Lemme 3. Dans le transcendantal T_c d'un monde classique, si $\neg p \leq p$, alors $p = M$ (le maximum).

$\neg p \leq p$	hypothèse
$\neg p \cup p \leq p \cup p$	conséquence
$M \leq p \cup p$	le monde est classique
$M \leq p$	$p \cup p = p$
$p = M$	déf. de M

Armés de ces trois résultats, nous allons construire un isolat, sous la double condition que le monde soit classique et qu'un point existe. Si le point est φ , cet isolat est défini comme l'envers de l'enveloppe de tous les degrés p tels que $\varphi(p) = 0$. Autrement dit, ce qui vient comme « dehors » de tout ce qu'un point assigne au négatif est isolé. Maxime formelle dont on voit aujourd'hui tous les jours des exemples : n'a de valeur que ce qui s'excepte, en un sens ou un autre, du peu de sens de tout ce qui circule.

Lemme 4. Soit E_0 l'ensemble des degrés p d'un transcendantal classique tels que, pour le point φ , $\varphi(p) = 0$. Et soit $\sum E_0$ l'enveloppe de cet ensemble. Il est impossible qu'existe un degré q tel que $\sum E_0 < q < M$.

Si $\sum E_0 < q$, il est certain que $\varphi(q) = 1$, puisque $\sum E_0$ enveloppe tous les degrés p tels que $\varphi(p) = 0$. Il en résulte, par le lemme 1, que $\varphi(\neg q) = 0$. D'où, par la définition de E_0 , $\neg q \leq \sum E_0$. Par la transitivité de la relation \leq , il vient alors $\neg q \leq q$, et, par conséquent, du fait du lemme 3, $q = M$. L'inégalité stricte $q < M$ est impossible.

Théorème. Si T_c est le transcendantal d'un monde classique et qu'il admet un point φ , il existe dans T_c au moins un isolat.

Considérons le degré $\neg \sum E_0$, E_0 étant comme dans le lemme 4. On montre que ce degré est un isolat. Supposons en effet qu'il ne le soit pas. Alors il existe un degré q tel que :

$$\mu < q < \neg \sum E_0 \quad \text{inégalités strictes}$$

mais, par le lemme 2, cela a pour conséquence :

$$\neg \neg \sum E_0 < \neg q < M \quad \text{puisque } \neg \mu = M$$

Et comme le transcendantal est classique, il vient (loi de double négation) :

$$\sum E_0 < \neg q < M.$$

Ce que le lemme 4 déclare impossible. Par conséquent, le degré intercalé q ne peut exister et $\neg \sum E_0$ est un isolat.

Nous avons ainsi montré que si T_c , transcendantal d'un monde classique, admet un point, il admet un isolat. Donc si T_c n'a pas d'isolat, il n'a pas de point, et le monde dont T_c est le transcendantal est atone. Ce qui est le résultat annoncé.

5. Un exemple de monde tendu

Un monde tendu est un monde tel qu'il y a autant de points qu'il y a de degrés dans le transcendantal de ce monde. C'est en quelque sorte l'opposé des mondes atones. Comme nous avons vu la corrélation entre l'existence des points et celle des isolats, on peut imaginer qu'un monde tendu a beaucoup d'isolats. De fait, formellement, on

peut donner divers exemples de structures transcendantales tendues, où chaque degré de l'ensemble de base T prescrit un isolat, qui lui-même correspond à un point.

Le plus simple est sans doute de considérer un ensemble E et l'ensemble $P(E)$ de ses parties, comme nous l'avons déjà fait pour définir les topologies. $P(E)$ est le transcendantal T , les degrés sont les parties de E , ou éléments de $P(E)$. La relation d'ordre est l'inclusion : $A \leq B$ signifie que $A \subseteq B$. Le minimum est l'ensemble vide. On sait en effet que $\emptyset \subseteq A$, quelle que soit la partie A de E . Le maximum est E lui-même, puisque si A est une partie, on a évidemment $A \subseteq E$. La conjonction est l'intersection $A \cap B$. L'enveloppe d'une collection de I parties est l'union de toutes ces parties, soit $\bigcup_{i \in I} A_i$.

Que tous les axiomes d'un transcendantal soient valides pour cette structure très simple, le lecteur le vérifiera sans peine s'il le veut. Qu'est-ce alors qu'un isolat ? C'est une partie telle qu'elle n'a nulle autre sous-partie stricte que le vide. Tous les singletons, ou parties qui se composent d'un seul élément de E , font l'affaire. En effet, $\{e\}$, avec $e \in E$, est bien une partie de E et cette partie n'a aucune partie propre autre que \emptyset . On voit déjà qu'il y a autant d'isolats que d'éléments de E . Rien donc ne s'oppose à l'existence d'un très grand nombre de points : à chaque isolat $\{e\}$ correspond un point φ très simple (un point, rappelons-le, est une fonction de $P(E)$ sur $\{0, 1\}$) :

$$\varphi(A) = 1 \quad \text{si } e \in A$$

$$\varphi(A) = 0 \quad \text{si } \neg(e \in A)$$

Que φ soit un point relève d'une vérification routinière. Par exemple, que $\varphi(A \cap B) = \varphi(A) \cap \varphi(B)$ est clair, puisque $\varphi(A \cap B) = 1$ suppose, $\{e\}$ étant l'isolat choisi, que $e \in (A \cap B)$, donc $e \in A$ et $e \in B$, soit $\varphi(A) = \varphi(B) = 1$. Et si $\varphi(A \cap B) = 0$, c'est que e n'appartient pas à $A \cap B$. Donc, il n'appartient pas à l'un des deux. Mettons que ce soit A . On a alors $\varphi(A) = 0$, ce qui entraîne mécaniquement :

$$\varphi(A) \cap \varphi(B) = 0 = \varphi(A \cap B)$$

Il y a donc, en tout cas, autant de points que d'éléments de E . Un monde dont tel est le transcendantal est un monde « en tension » : il convoque tout processus de vérité aux embûches de l'existence quelconque, dont l'intensité, si faible soit-elle, cache un point. On

évoquera le monde de la Résistance : toute circonstance est périlleuse, toute rencontre difficile. C'est au regard de tout ce qui apparaît qu'il faut se tenir sur ses gardes et décider. René Char, grand résistant : « Enfonce-toi dans l'inconnu qui creuse. Oblige-toi à tourner. »

LIVRE VII

Qu'est-ce qu'un corps ?

Introduction

Cette heure maritime

En son total de crimes, terreur, bateaux, gens, mer, ciel, nuages,
Brise, latitude, longitude, vociférations,
Je voudrais qu'elle fût en son Tout mon corps en son Tout.

Alvaro de CAMPOS / Fernando PESSOA

LAISSANT DERRIÈRE NOUS la longue construction des lois de l'apparaître et du changement, nous voici convoqués à ce qui, pour nous, en est le concentré « utile » : pouvoir répondre à la question « Qu'est-ce qu'un corps ? », en tant qu'un corps est ce type très singulier d'objet apte à servir de support au formalisme subjectif, et donc à constituer, dans un monde, l'agent d'une vérité possible. Par quoi nous obtenons la physique adéquate à notre dialectique matérialiste : physique des corps subjectivables.

Rappelons les étapes de la stratégie conceptuelle qui nous autorise à conclure par cette physique.

Nous avons d'abord, supposant acquise l'existence des corps, exhibé les formalismes subjectifs susceptibles d'être « portés » par de tels corps. C'est la métaphysique (formelle) du sujet, établie sous réserve d'une physique encore impensée. Il apparaît déjà, à ce stade pré-analytique, qu'un corps subjectivable est efficace pour autant qu'il est capable de traiter des *points* du monde, ces occurrences du réel où l'on est convoqué à l'abrupt d'une décision.

Nous avons ensuite, puisqu'un corps est ce qui porte l'apparition subjective d'une vérité, exploré la législation générale de l'apparaître, les lois transcendantales qui donnent sens à l'être-là d'un multiple quelconque. Nous en avons admiré l'essentielle simplicité. Trois opérations en effet suffisent à rendre compte de tous les types d'apparaître, ou de toutes les possibilités de différenciation (et d'identité) dans un monde déterminé : la minimalité, la conjonction et l'enveloppe. Soit l'inapparaissant, la co-apparition et la synthèse infinie.

La législation transcendantale des mondes construite, nous avons

pu explorer ce qui, sous la supposition de cette légalité, faisait qu'un multiple apparaît dans un monde comme un objet. La clef de la doctrine de l'objectivité est le postulat du matérialisme : tout objet qui apparaît dans un monde est composé d'atomes réels. À partir de quoi on peut établir une sorte de réciprocité structurelle entre l'être et l'apparaître : si les éléments d'un multiple donnés dans un monde comme objets sont compatibles selon leur apparaître, il en existe une synthèse ontologique (selon leur être).

Pour finir, on aborde la question des relations entre objets. Une définition restrictive, mais claire, subordonne la pensée de la relation à celle de la composition atomique des objets qu'elle relie. Il est alors possible de déterminer ce qu'est, dans un monde donné, le caractère universel d'une relation. Il s'ensuit une remarquable propriété, matérialiste en ce qu'elle subordonne l'universalité d'une relation à l'être global du monde où cette relation est définie : de l'infinité (inaccessible) d'un monde s'infère que toute relation y est universellement exposée.

Transcendantal, objet, relation : tel est le contenu de la Grande Logique.

On est alors en état de traiter du changement réel, à partir de la notion de site. Un site est un objet d'un monde qui tombe globalement sous les lois de différenciation et d'identité qu'il assigne localement à ses éléments. Il *se fait* apparaître. D'où s'infère, si on examine les conséquences possibles de l'existence d'un site, une distinction cruciale entre un fait et un événement. En gros, un événement est un site qui a la capacité de faire exister dans un monde l'inexistant propre de l'objet sous-jacent au site. Cette bascule de l'inapparaissant à l'apparaître singularise, dans la rétroaction de ses implications logiques, le site événementiel.

Pour compléter, du côté des mondes, ce à quoi le surgissement d'un sujet expose la fragilité en devenir d'une vérité, nous avons développé, dans le livre VI, la théorie des points. Cette partie de l'analytique transcendantale est très proche de la topologie. On y démontre du reste que les points d'un transcendantal constituent un espace topologique. La théorie des points nous fait en outre entrer dans la différence qualitative des mondes, puisque nous pouvons établir que, selon les formes transcendantales mises en jeu, la question des points varie considérablement (mondes sans points ou atones, mondes avec « assez de points » ou tendus, mondes intermédiaires...).

Il ne nous reste plus qu'à nous demander ce qu'est un corps.

On opère pour ce faire sous la supposition qu'existe un site événementiel. Nous récapitulons donc la totalité de l'analytique des livres II à V. On est toujours dans un monde (il y a un transcendantal); dans ce monde apparaissent des objets, structurés atomiquement; entre ces objets existent (ou non) des relations. Un objet peut « devenir » un site. Certes il s'évanouit aussitôt comme tel, mais l'amplitude de ses conséquences le qualifie parfois comme événement. Et c'est sous condition d'un événement, comme nous allons le voir, qu'un corps se constitue.

En simplifiant beaucoup (nous récapitulons cette fois le livre I) : le système statique des conséquences d'un événement est une vérité (générique). L'agent immanent de la production des conséquences (d'une vérité), ou les agents possibles de leur déni, ou ce qui rend possible leur occultation (donc ce qui vise à raturer une vérité) : tous seront dits des sujets. L'objet singulier qui fait l'apparaître d'un sujet est un corps. Quel que soit le type de sujet concerné, un corps est ce qui peut porter le formalisme subjectif, c'est-à-dire :

— Les cinq opérations qui en ordonnent le champ : la subordination, la rature, l'implication, la négation et l'extinction, soit —, /, →, ¬ et =.

— La trace de l'événement évanoui, qui est (cf. la fin du livre V) l'existence d'un ancien inexistant, et que nous notons ε .

— Le présent, noté π , prédicat attribuable aux conséquences : ($\pi = \varepsilon \rightarrow ()$).

— La typologie des figures subjectives : fidèle, réactive, obscure.

— Les compositions opératoires dérivées : production, déni, occultation et résurrection.

Un être-multiple qui porte ce formalisme subjectif et le fait ainsi apparaître dans un monde, reçoit — hors de toute assignation organique — le nom de « corps ».

Dans le livre I, nous avons vu ce que signifiait qu'un corps « porte » le formalisme subjectif. Dans les opérations fondamentales dont le présent est l'enjeu, le corps, toujours raturé, puisqu'il est « marqué » par le formalisme subjectif, peut être en position de support matériel de la trace événementielle, et ainsi donner force à la production du présent (sujet fidèle). Il peut être refoulé sous deux barres de subordination que surplombe la négation de la trace événementielle, et assurer ainsi, de loin, la matérialité d'une extinction du présent (sujet

réactif). Il peut enfin, au titre de corps fantasmatique supposé sans rature, produire sa propre négation comme effet de la négation de la trace événementielle, et obtenir la subordination ou occultation du présent (sujet obscur).

L'efficacité du devenir subjectif d'un corps est par ailleurs tributaire des points du monde qu'il rencontre.

Nous devons donc d'abord répondre à la question : dans un monde où est donné un site événementiel, qu'est-ce qu'un corps ? Qu'est-ce que l'apparaître d'un corps ? Ou plus précisément : qu'est-ce qui signale un corps parmi les objets qui constituent l'apparaître d'un monde ? Nous en viendrons ensuite à la détermination, immanente à un corps, de ses capacités, point par point. Nous pourrions alors montrer qu'un corps subjectivable ne peut exister que sous des conditions, transcendantales et événementielles, assez rigoureuses. Nous transiterons ensuite par Lacan, dont la théorie du corps marqué par le signifiant donne une première version structurale de nos conclusions. L'exposition formelle délivre enfin un schéma limpide de la composition interne d'un corps et des motifs et conditions de son efficience subjective.

SECTION 1

Naissance, forme et destin des corps subjectivables

1. Naissance d'un corps : première description

Soit, considéré comme un monde, le fameux poème de Valéry : *Le Cimetière marin*. Ce poème est, dans nos termes, l'histoire d'un événement. À partir d'un lieu réel (le cimetière de la ville méridionale de Sète, suspendu au-dessus de la Méditerranée), les strophes construisent un apparaître simplifié, réduit à trois objets dont le degré d'existence est positif, peut-être maximal : la mer, le soleil (ou midi), les morts, et un objet dont le degré d'existence est aux lisières de la nullité : la conscience du poète.

Indiquons la forme poétique que prennent ces valeurs transcendantales. De la mer — avant les strophes événementielles, les trois dernières —, il est dit qu'elle est « toujours recommencée », ou qu'elle garde en elle « tant de sommeil sous un voile de flammes », ou qu'elle est « le calme des dieux ». Disons que la mer est la surface du monde, qui en reflète la pérennité, le fascinant Retour éternel. Elle est en effet « ouvrage pur d'une éternelle cause ». Le soleil est ce que, du monde, la surface-mer reçoit comme son point fixe, son indivise unité. Le lieu (le cimetière) est ce d'où est rendue visible la relation entre la surface-mer et l'Un-soleil. Dans nos termes (livre IV), le cimetière marin est l'exposant de la relation mer-soleil. Ce que récapitule admirablement la strophe 10 :

Fermé, sacré, plein d'un feu sans matière,
Fragment terrestre offert à la lumière,
Ce lieu me plaît, dominé de flambeaux,
Composé d'or, de pierres et d'arbres sombres,
Où tant de marbre est tremblant sur tant d'ombre ;
La mer fidèle y dort sur mes tombeaux !

On voit comment le troisième objet (les morts, les pierres, les tombes) est ce qui vient rendre lisible la relation fondatrice entre les deux premiers, la lumière absolue de Midi et le sommeil fidèle de la mer.

En vérité, ce que le poème raconte d'abord est ceci : la complicité du soleil, de la mer et des morts organise un monde immobile et sans transformation, un monde où l'apparaître valide l'ontologie de Parménide. Les images proclament que ce qui est ne saurait devenir. D'un tel monde, le terme inexistant est la conscience, aussi bien comme vie que comme pensée. D'un côté, il y a le lieu où :

Tout est brûlé, défait, reçu dans l'air
À je ne sais quelle sévère essence...

lieu où les morts dissolvent leur humanité vive dans l'immuabilité de l'être. C'est le superbe passage où, après avoir noté que la conscience serait, si son degré d'existence était élevé, le changement de la souveraineté de Midi, on doit conclure qu'elle n'en est que l'ombre vaine et que les morts, fondus dans la terre, sont l'avenir symbolique de ce « changement » :

Midi là-haut, midi sans mouvement,
En soi se pense et convient à soi-même...
Tête complète et parfait diadème,
Je suis en toi le secret changement.

Et encore :

Mes repentirs, mes doutes, mes contraintes
Sont le défaut de ton grand diamant...

Cependant :

Mais dans leur nuit toute lourde de marbres,
Un peuple vague aux racines des arbres
A pris déjà ton parti lentement.

Ils ont fondu dans une absence épaisse,
L'argile rouge a bu la blanche espèce [...]

Ce qui fonde rétroactivement les assertions négatives sur la puissance de changement détenue par la conscience de la vie. D'abord, le poète est contraint d'avouer : « Je m'abandonne à ce brillant espace », et donc de rejoindre la complicité de la triade mer-soleil-morts, celle que lie, comme un pacte, « l'admirable justice / De la lumière, aux armes sans

pitié ». Ensuite, en appelant à l'intériorité, il n'y trouve que la vacuité de l'avenir :

J'attends l'écho de ma grandeur interne,
Amère, sombre et sonore citerne,
Sonnant dans l'âme un creux toujours futur !

Ainsi semblent se stabiliser les données initiales d'un apparaître figé où la réflexion du soleil par la mer s'incorpore toute vie et l'annule.

Le monde où « [la] présence est poreuse » et où le poète n'a plus pour devoir que de célébrer l'éclat de la pureté, de la sérénité, du Midi de la mer et des morts :

Temple du temps, qu'un seul soupir résume,
À ce point pur je monte et m'accoutume,
Tout entouré de mon regard marin ;
Et comme aux dieux mon offrande suprême,
La scintillation sereine sème
Sur l'altitude un dédain souverain.

Il est donc particulièrement logique que l'ultime déclaration du poème soit l'aveu d'une défaite devant la philosophie éléate, devant Parménide et Zénon, devant ceux qui ont réfuté le mouvement, ceux qui ont subtilement montré que l'être de ce qui apparaît comme mobile est immobile, qu'Achille ne rattrape jamais la tortue, que la flèche de l'archer ne quitte jamais l'arc :

Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d'Élée !
M'as-tu percé de cette flèche ailée
Qui vibre, vole et qui ne vole pas !

C'est à ce moment précis que l'une des quatre composantes du monde, la mer, s'avère un site événementiel. On a en apparence une rhétorique du refus, d'où procède ce que nous cherchons ici : un corps.

Non, non !... Debout ! Dans l'ère successive !
Brisez, mon corps, cette forme pensive !

Mais la réalité poétique n'est pas dans cette rhétorique. Car ce qui se passe, et dont le « non » du poète, réalisé dans l'action d'un corps, n'est que l'effet, est une apparition du lieu marin sous sa propre norme différenciante, en sorte que ce qui était acceptation miroitante du reflet de Midi devient fureur, projection, mouvement pur. On dira aussi : soumise au soleil, la mer était à sa place élémentaire. Rendue

à elle-même elle est débordement de soi, audace, création d'effets incalculables. Elle était complice du Midi qui convient à soi-même, la voici qui passe du côté du vent :

Buvez, mon sein, la naissance du vent !
 Une fraîcheur, de la mer exhalée,
 Me rend mon âme... Ô puissance salée !
 Courons à l'onde en rejaillir vivant !

Tout ici est mise en scène de l'événement comme insurrection du site marin. Si le poète a finalement pu dire « non » à Parménide, si son âme, au début « sombre citerne », lui est rendue, si son abolition, sous le signe des morts, est annulée par la vie nouvelle (« Le vent se lève... Il faut tenter de vivre ! »), c'est parce que vient de la mer la fraîcheur et non la stupeur de Midi, c'est parce que « la vague en poudre ose jaillir des rocs ! » et que ce en face de quoi la conscience se trouve, un instant avant symbolisé par le sommeil des tombeaux, ce « toit tranquille où marchent des colombes », est maintenant rien de moins que la « grande mer de délires douée », à laquelle on peut demander de rompre avec l'immobilité solaire du lieu (« Rompez, vagues ! Rompez d'eaux réjouies / Ce toit tranquille... »).

Il est essentiel de noter ici que le terme « mer » est, ontologiquement, invariable. Ce qui se modifie, ou se renverse, est la valeur transcendante de son apparaître. Métaphoriquement, la mer, qui était du côté du soleil, passe du côté du vent. Abstraitemment, le poème expose les deux significations opposées de la présentation inaugurale du site marin : « La mer, la mer, toujours recommencée. » Ce « toujours recommencée » peut vouloir dire : « toujours identique », mais aussi bien « toujours différente ». L'insurrection finale est le glissement, à propos du même terme (le site marin), d'une souveraineté du même à une souveraineté de la différence.

L'ensemble du processus se récapitule ainsi :

— Le monde du poème se compose de quatre objets : la mer, le soleil, les morts et la conscience.

— Les trois premiers objets sont liés par des relations universellement exposées dans le poème, et qui avèrent leur immobile équivalence, leur Retour éternel dans le Même.

— Le quatrième terme est l'inexistant propre du lieu.

— La mer se découvre brutalement, dans la pure image évanouissante de sa « poudre d'écume », être un site, qui tombe dans la fureur de sa propre évaluation.

— Ce site est événementiel, puisque, parmi ses conséquences, on trouve que l'inexistant (la conscience, la vie) se met à exister maximalement, que le vaincu ontologique devient le vainqueur vivant, que là où se tenait l'exclu vide du lieu advient un corps capable de briser la « forme pensive » de sa soumission. Mais justement, qu'est-ce que ce corps ?

2. Naissance d'un corps : deuxième description

Le jeudi 18 janvier 1831, Évariste Galois donne la première leçon d'un « Cours public d'algèbre supérieure ». Galois a dix-neuf ans. Il n'en annonce pas moins que « le cours se composera de théories, dont quelques-unes sont neuves, et dont aucune n'a été exposée dans les cours publics. »

Que ceci nous introduise cette fois dans le monde « l'algèbre entre Lagrange et Galois ». Les données de ce monde ne sont pas trop ésotériques. Manifestant la pression de son génie, Galois donne comme exemples des théories « neuves » la théorie des équations qui sont solubles par radicaux et les fonctions elliptiques traitées par l'algèbre pure.

Concentrons-nous sur le premier exemple. La notion générale d'équation s'est imposée peu à peu depuis qu'au ^{xvi}e siècle et au début du ^{xvii}e, avec Viète, les algébristes italiens et Descartes, on sait fixer, dans de claires notations, la dépendance d'une « quantité inconnue » à des paramètres (des quantités supposées connues), paramètres nommés les « coefficients » de l'équation. Le pas décisif est de considérer ces coefficients comme étant eux-mêmes, non des quantités fixes déterminées (des nombres), mais des lettres qu'on peut remplacer par de tels nombres. C'est ainsi que s'impose l'idée d'une forme *générale* des équations. Pour prendre un exemple rudimentaire, $3x + 6 = 0$ est une équation du premier degré qui est particulière (les coefficients sont les nombres 3 et 6) et admet une solution particulière (à savoir $x = -2$). L'équation $ax + b = 0$ est la forme générale de l'équation du premier degré. Elle admet une solution formelle, ou littérale, à savoir $x = -b/a$, sauf dans le cas où $a = 0$. On voit que, dans le cas général, une solution est une valeur assignable à x qui s'exprime à partir d'opérations algébriques sur les coefficients (en la circonstance, la division de b par a), valeur qui valide l'égalité initiale : pour la valeur $x = -b/a$,

valeur qui existe comme nombre, sauf si $a = 0$, il est *vrai* que $ax + b = 0$.

Le problème des équations «solubles par radicaux» est le suivant : pour quels types d'équations, données sous leur forme générale, est-on capable de fixer les opérations algébriques qui, appliquées aux coefficients, déterminent la valeur des solutions ? Par exemple, on voit ci-dessus que l'équation du premier degré est «soluble par radicaux» de façon tout à fait élémentaire : la combinaison littérale des deux coefficients a et b , donnée par la formule $-b/a$, exprime la valeur de x valant solution (unique) pour l'équation, et indique aussi le cas de non-validité ($a = 0$).

Les algébristes arabes savaient déjà que les équations du second degré, dont la forme littérale est $ax^2 + bx + c = 0$ sont solubles par radicaux. La formule générale qui donne, en fonction des coefficients littéraux, les deux valeurs de x validant l'égalité est :

$$\frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

L'algébriste italien Cardan a donné la formule de résolution par radicaux de l'équation générale du troisième degré, puis on a pu trouver celle du quatrième.

Le problème ouvert était alors de savoir si l'équation du cinquième degré (celle dont la formule est $ax^5 + bx^4 + cx^3 + dx^2 + ex + f = 0$), et les équations de degré supérieur à cinq, étaient solubles par radicaux. À la fin du XVIII^e siècle, Euler et Lagrange avaient déjà de bonnes raisons de penser que non, et, en 1826, le Norvégien Abel, âgé (tout comme Galois ouvrant son cours d'algèbre) de dix-neuf ans, démontre qu'en effet les équations littérales de degré cinq ne sont pas solubles par radicaux : il n'existe pas de formule littérale algébrique (grossièrement : utilisant une suite finie d'opérations comme l'addition, la division, la soustraction, la multiplication, et l'extraction de racines) qui puisse donner, en fonction des lettres a, b, c, d, e et f , les valeurs pour lesquelles x valide l'égalité.

Galois aborde le même problème sous sa forme générale. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que ce dont il est question pour lui est en définitive tout autre chose : rien de moins qu'une définition nouvelle de l'algèbre, qui substitue à la considération centrale des calculs, dont les termes sont des nombres, la considération des structures, dont les

termes sont les opérations. Raison pour laquelle Galois fait advenir un *corps nouveau* dans le champ des mathématiques : le corps qu'il nomme «groupe», et qui est le premier d'une série de structures algébriques dont on ne saurait tenir pour rien qu'une des plus importantes ait été appelée, par les mathématiciens français, la structure de *corps*, précisément (en anglais : *field*; la différence est tout un programme...).

L'événement autour duquel se cristallise l'incorporation nouvelle est le changement radical de statut de la combinatoire, ou étude des permutations. Tout comme la mer «toujours recommencée» dans le poème de Valéry, visible d'abord comme métaphore de l'immobile, ou miroir de Midi, devient la pure et violente différence qui recrée la possibilité de la vie, de même, la théorie des permutations, qui est encore pour l'immense Cauchy un exercice local, une virtuosité calculatrice, devient avec Galois l'emblème d'une révolution formelle. Si bien que, sous le signe de la théorie des permutations, se regroupent admirablement, formant un corps doctrinal nouveau, tout un ensemble de concepts de l'algèbre.

Le monde dont nous traitons, où naît comme corps nouveau de l'algèbre à venir le concept de groupe, on doit sans doute en assigner les prémices à Lagrange. Au lieu, en effet, de s'échiner à trouver directement la formule qui donnerait les solutions (ou racines) d'une équation générale, Lagrange a eu l'idée de passer par l'étude systématique des fonctions qui lient entre elles ces solutions. Sur cette voie, il rencontre assez naturellement le rôle des permutations : étant donné une fonction liant entre elles les solutions d'une équation, est-ce que, si on permute les solutions, la fonction a toujours, ou non, la même valeur ? Après tout, étant donné une équation littérale, que x et x' soient solution de cette équation veut dire que, pour la valeur x , vous obtenez bien l'égalité de l'expression littérale à zéro, et que, si vous substituez x' à x , vous avez encore zéro... Lagrange obtient, avec cette nouvelle idée technique, un résultat limité : il explique de façon tout à fait formelle et générale la raison pour laquelle les équations de degré inférieur ou égal à quatre sont solubles par radicaux.

Dans la voie des améliorations techniques, le mémoire de Cauchy sur ce qu'il appelle la «théorie des combinaisons» (1812) est assurément fondamental. Cauchy a en effet l'idée d'étudier, non pas seulement, comme Lagrange, l'effet d'une permutation des quantités supposées sur une fonction qui lie ces quantités, mais *les permuta-*

tions elles-mêmes (qu'il appelle des substitutions), *considérées comme termes possibles de nouvelles opérations*. C'est ainsi qu'il définit le produit de deux substitutions (l'exécution de l'une après l'autre, qui est en effet une troisième substitution), la substitution « identique », la puissance n -ième d'une substitution, la substitution qui est l'inverse d'une autre (si vous permutez x et y , puis y et x , vous revenez à la situation « identique »). Bref, il introduit la possibilité de définir un calcul sur autre chose que des nombres.

Pourquoi cependant cette possibilité n'a-t-elle pas encore le statut d'un site événementiel ? Pourquoi n'est-elle pas ce qui autorise la formation d'un corps ? Tout simplement parce que la valeur transcendante de l'invention de Cauchy n'est pas telle qu'elle « maximalise » ses conséquences, et en particulier qu'elle relève l'inexistant du monde (algébrique), lequel est le statut même de la notion d'opération. Ce statut reste en effet attaché à la particularité des donations numériques, et non thématiqué comme tel. Certes, Cauchy, et Gauss avant lui, dans un domaine plus arithmétique, donnent des exemples d'opérations qui ne supposent pas un champ numérique (par exemple, les produits et puissances de substitutions). Mais ils le font dans le cadre théorique existant, et à des fins particulières. Ils ne dégagent pas la portée universelle, dans le monde algébrique de leur temps, de ces innovations. En sorte que le concept d'opération demeure engoncé dans une sorte de segmentation domaniale, et, pour l'essentiel, prisonnier de calculs dont Galois notera à très juste titre que, « depuis Euler, ils [les calculs] sont devenus de plus en plus nécessaires, mais de plus en plus difficiles, à mesure qu'ils s'appliquaient à des objets de science plus avancés ».

Une preuve tout à fait intéressante de cette restriction calculatrice est que Cauchy, quand il développe, en 1812, puis en 1846 (après l'étude, par Liouville, des manuscrits de Galois), la théorie des substitutions, ne s'intéresse à aucun moment à la question des équations. Il laisse son travail enfermé sur lui-même, comme si la théorie combinatoire était, aux marges de l'algèbre, un domaine autonome. Auquel cas cette théorie restait, comme le fit remarquer Poisson à propos du mémoire de 1812, d'un intérêt relativement limité.

Ce que fait Galois est en réalité de deux ordres :

1) Il projette la théorie des substitutions dans un domaine central de l'algèbre, en attachant à chaque équation, par une méthode absolument générale, un ensemble de substitutions qui la caractérise (le « groupe » de l'équation).

2) Il indique très clairement que cette projection transforme de façon décisive l'algèbre en son entier, parce qu'elle donne à la notion générique d'opération, en la dégagant des contraintes du calcul numérique, une valeur maximale.

Le premier geste (nous ne pouvons ici en restituer la technique) lui permet de clarifier entièrement le problème de la résolution des équations par radicaux (cette résolution est impossible pour les équations générales de degré égal ou supérieur à cinq), mais surtout de faire voir, dans une construction aussi dense qu'illuminante, comment ce problème a son essence dans des enchevêtrements structuraux qu'il s'agit de faire valoir pour eux-mêmes (dans le lexique contemporain : corps de base, extension, groupe associé, sous-groupe distingué, etc.). C'est à cette fin que Galois crée le concept de « groupe » affecté aux substitutions des solutions d'une équation, et s'engage profondément dans son analyse. L'idée la plus géniale est sans doute celle de considérer les substitutions (on dit aujourd'hui « permutations ») des solutions d'une équation qui laissent invariantes les relations rationnelles entre ces solutions. Il se trouve que ces permutations forment un sous-groupe du groupe entier des permutations. L'existence et les propriétés de ce sous-groupe commandent la solution du problème. Mais plus profondément, il est le premier exemple d'une notion qui éclaire d'un jour nouveau toute l'algèbre, la notion de *sous-groupe distingué*. Et pourquoi cela ? Parce que cette notion articule les idées générales d'opération et d'invariance par l'opération, articulation qui est comme la matrice de toute la mathématique moderne.

Juste avant de mourir, en 1832, dans un duel stupide (pour, dit-il, « une infâme coquette »), Galois note à l'intention de son plus proche ami, Auguste Chevalier, que tout son travail consistait à déterminer « quelles quantités on pouvait substituer aux quantités données sans que la relation pût cesser d'avoir lieu ». Comme le dira Sophus Lie bien plus tard :

« La grande portée de l'œuvre de Galois tient au fait que sa théorie originale des équations algébriques est une application systématique des deux notions fondamentales de groupe et d'invariant, notions qui tendent à dominer la science mathématique. »

Par le second geste, Galois crée la trace de l'événement, la relève de l'inexistant, en substituant à l'ontologie calculatrice (il y a des quantités sur lesquelles on opère) une ontologie structurale (il y a

des difficultés opératoires qu'on peut disposer pour elles-mêmes, sans faire les calculs). La conscience qu'il avait de ce point est tout à fait étonnante. Donnons quelques exemples de ce qui est proprement le surgir mental de la possibilité d'un nouveau corps mathématique.

Galois sait que le surgissement d'un nouveau corps théorique, capable de porter historiquement un nouveau sujet mathématicien, exige des ruptures telles que rien n'en est déductible :

« On croit généralement que les mathématiques sont une série de déductions. [...] Si on pouvait la [une théorie nouvelle] déduire régulièrement de théories connues, elle ne serait pas nouvelle. »

Il sait également que ce qu'ouvre cette rupture est un processus, la durée d'une recherche, et non une expression synthétique donnée :

« Une théorie nouvelle est bien plutôt la recherche que l'expression de la vérité. »

Il sait enfin que la trace de cette rupture (de cet événement dans la pensée) est très généralement visible dans la langue, dans de nouvelles écritures, et qu'il ne faut pas hésiter à imposer à la pensée la surprise des symbolisations neuves :

« La nouveauté de cette matière a exigé l'emploi de nouvelles dénominations, de nouveaux caractères. Nous ne doutons pas que cet inconvénient ne rebute les premiers pas du lecteur qui pardonna à peine aux auteurs qui ont tout son crédit de lui parler un nouveau langage. »

Galois en a une conscience aiguë : la portée de ce qui ainsi advient à l'écriture n'est pas réductible à des domaines limités, à des calculs singuliers. Il voit qu'avec les opérateurs qu'il introduit, c'est en fait une nouvelle algèbre qui commence, et qui est exactement la vérité de celle qui précède, la vérité du monde « algèbre entre Lagrange et Cauchy » :

« Il existe pour ces sortes d'équations un certain ordre de considérations métaphysiques qui planent sur tous les calculs et qui souvent les rendent inutiles.

Nous exposerons donc, dans quelques articles, ce qu'il y a de plus général, de plus philosophique, dans des recherches que mille circonstances ont empêché de publier plus tôt.

Ici on fait l'analyse de l'analyse. »

L'analyse de l'analyse : formule remarquable, qui institue la nouvelle algèbre comme le processus de vérité de l'ancienne, processus initié par la bascule du sens de la combinatoire, et l'emportement nouveau de la pensée dans le démêlage des formes. Point d'où Galois aperçoit, et ce n'est pas le moindre apport de sa lucidité poétique concernant le devenir des mathématiques, le rôle de l'inexistant d'un monde comme trace de ce qui lui advient, marque du site un instant déployé. Il se demande en effet où se tenaient les idées absolument nouvelles qui l'ont visité, mais qui aussi bien ont trouvé une forme mutilée chez Cauchy, ou une forme trop circonscrite chez Abel. Et il répond admirablement : dans le monde ancien, chez nos prédécesseurs, mais sous la forme du non-savoir, sous la forme de l'inexistence, ou de l'intensité nulle :

« Il semble souvent que les mêmes idées appartiennent à plusieurs comme une révélation. Si l'on cherche la cause il est aisé de la trouver dans les ouvrages de ceux qui nous ont précédés, où ces idées sont présentes à l'insu de leurs auteurs. »

Cette « présence à l'insu de leurs auteurs » permet de récapituler entièrement ce qu'est la naissance du corps dont va s'emparer le nouveau sujet de l'algèbre, corps dépendant de la trace d'un site, dans le monde institué par Lagrange.

1) Ce monde (« nos prédécesseurs », dit Galois) est dominé par une pratique du symbolisme algébrique qui investit peu à peu toutes les dimensions de l'analyse mathématique. La discipline de ce monde est donc d'abord celle de très difficiles calculs, dont ne se tirent avec élégance que « les plus profonds géomètres ».

2) La question de la résolution par radicaux des équations formelles y fait butée, et donc comme un effet réel. On aperçoit qu'il faut passer par les combinaisons fonctionnelles des solutions, mais sans dégager les structures sous-jacentes à cette dimension combinatoire. Si bien que même la démonstration négative particulière (il est impossible de résoudre par radicaux l'équation générale du cinquième degré) reste hors de portée de Lagrange, qui a pourtant compris pourquoi on pouvait résoudre ainsi les équations de degré moindre.

3) Si avec Cauchy la théorie des permutations fait un progrès décisif, ce progrès reste disjoint de toute vision d'ensemble de l'algèbre.

4) Ainsi, ce qui inexiste dans ce monde, mais y est présent comme en creux (avec une intensité nulle), est que la « philosophie »

de l'algèbre consiste à opérer sur les opérations, à dégager les structures, et non à linéariser les calculs. Et qu'il faut donc penser les équations dans un cadre formel plus vaste, les associer à des structures différentes, quoique formellement identifiables.

5) La théorie des équations, avec Abel, puis Galois, fait site dans ce monde, en ce qu'elle y apparaît comme centrale et maximumment novatrice, au lieu de n'y être qu'en butée des calculs. C'est avec elle, par elle, que va passer «l'analyse de l'analyse», soit les prémices d'une algèbre des structures, de leurs enchevêtrements, de leurs extensions, de leurs isomorphies, etc.

6) Les concepts fondamentaux mis en œuvre dans ce site, en particulier ceux de groupes, d'invariants, de sous-groupes distingués, relèvent l'inexistant, et cette relève polarise la constitution d'un corps théorique nouveau. En effet, ces concepts mettent au centre de la mathématique à venir ce qui n'était qu'insu ou marginal entre Lagrange et Cauchy.

Reste à examiner ce corps pour lui-même, et comment il autorise le traitement entièrement novateur des problèmes algébriques laissés en suspens. Comment, en somme, il autorise le traitement de nombreux *points* du monde considéré.

3. Le corps du poème

Quand le poète, surmontant la stupeur de l'Être, échappant à la fascination parméniennienne de Midi, s'exclame : «Brisez, mon corps, cette forme pensive !», d'où provient ce «corps» apte à défaire la forme de l'Un qui annulait la conscience et la vie ? On voit bien que, dans toute cette péroraison affirmative, le «corps» rassemble des éléments disparates, tous empruntés à la tempête qui se lève sur la mer : la «naissance du vent», la «puissance salée», la «vague en poudre», l'«air immense», la «chair bleue», le «tumulte»... En réalité, concentrée dans la figure du corps, nous avons une partie du site marin, celle qui, au rebours du «toit tranquille» et du «stable trésor» du début, est homogène à l'inversion de valeur de la conscience, passée de l'inertie mortelle à la vie affirmative.

Nous pouvons donc définir le corps : ensemble des éléments du site, en l'occurrence la mer, qui entretiennent avec la résurrection de l'inexistant (conscience et vie) un rapport maximal de proximité. La fonction d'apparaître identifie le plus possible ces éléments (air

immense, naissance du vent, vague en poudre...) à ce qui est désormais, en tant que mesure de la force de l'événement, la référence centrale du site : l'inexistant soudain exhaussé au degré maximal d'existence, la métamorphose de celui qui «s'abandonne à ce brillant espace» en celui qui dit «Non, non !... Debout ! Dans l'ère successive».

Cet ancien inexistant est désormais la clef de toute existence. Et donc l'identité maximale des éléments à lui s'obtient par le complet déploiement de leur existence propre. C'est parce que la vague «ose jaillir», qu'elle entre en relation positive avec l'impératif «Non, non !... Debout !». C'est parce que le vent «se lève» qu'il est de la partie. C'est parce que l'air immense «ouvre et referme» le livre qu'il est admis dans la composition du corps. Nous pouvons donc dire ceci : les éléments du corps, tel que le poème le crée en lui-même, sont ceux dont l'identité au devenir existant de l'inexistant est mesurée par l'intensité de leur propre existence.

Et, comme l'inexistant porté à l'incandescence est exactement la trace de l'événement, nous avons une limpide formule abstraite : un corps post-événementiel est constitué de tous les éléments du site qui investissent la totalité de leur existence dans leur identité à la trace de l'événement.

Ou, si l'on emploie une métaphore militante : le corps est l'ensemble de tout ce que la trace de l'événement mobilise. Ainsi l'écume, la vague, le vent, le sel, le roc même, sont requis par la métamorphose de la mer, l'événement-tempête, dont la trace est la résurrection vitale du poète et du poème.

Il est clair que la trace du poème ouvre à un nouveau présent. Valéry le dit exactement : «Envolez-vous, pages tout éblouies» veut dire que l'inscription ancienne est morte. «Il faut tenter de vivre» est l'impératif du présent, tel que fondé par l'auto-apparition du site. Et vagues, vent, écume, chair bleue sont comme absorbés dans cet impératif temporel. Nous dirons que ces éléments s'incorporent au présent événementiel.

Un corps n'est rien d'autre que l'ensemble des éléments qui ont cette propriété.

Parmi eux, bien entendu, la conscience métamorphosée, la fascination de Midi changée en puissance de rupture, joue un rôle central. L'énonciation poétique («Brisez, mon corps !», «Courons à l'onde en rejaillir vivant») domine par son intensité maximale toutes les

autres composantes du corps. Le mouvement subjectif est le point d'existence qui nomme tous les autres.

Par eux-mêmes distribués de façon séparée dans le poème, ces éléments disparates s'avèrent corporellement compatibles. Rassemblés dans l'apparaître sous la domination existentielle de l'injonction (« Debout », « Courons », « Il faut », « Rompez »...), ils sont finalement réunis dans l'être (l'être de la langue, ici) par une compatibilité poétique qui les fait tenir ensemble, qui autorise la cohésion d'un corps. Nous expérimentons que la « fraîcheur de la mer exhalée », la « puissance salée », les « mille idoles de soleil », la « chair bleue », l'« air immense », l'« hydre absolue », que tout cela est le corps suscité par le site, qu'unifie, jusque dans l'intensité du multiple, la soudaine souveraineté de ce qui n'existait pas.

4. Organes : première description

Nous supposons l'existence finale du corps du poème : ensemble des éléments du site marin incorporés au présent événementiel, écume, vent, vagues, tels que leur nécessité d'existence mesure leur identité à l'injonction de la conscience levée. Nous savons que cette injonction, elle-même composante du corps, en domine tous les éléments, en est la synthèse réelle, l'enveloppe ontologique.

Nous généralisons l'exemple : un corps est la totalité des éléments du site incorporés au présent événementiel, ou éléments « contemporains » de l'événement, ce qui veut dire, aussi identiques que possible, dans l'apparaître, à la trace de l'événement : l'inexistant projeté dans l'existence, l'inapparaissant qui brille dans l'apparaître. Autre formulation : un corps se compose de tous les éléments du site (ici, de tous les motifs maritimes) qui se subordonnent, avec l'intensité maximale, à qui n'était rien et devient tout.

Notre but est maintenant de lier la capacité d'un corps à ce qui, dans le site, voire dans le monde, se présente comme support d'une décision. Il s'agit d'examiner la capacité d'un corps, au regard d'un choix déterminé, à affirmer un point et à le tenir. Là est, nous le savons (cf. livre I), la zone d'articulation d'un corps au formalisme subjectif dont il est le support. Rappelons l'analytique du concept de « point » développée dans le livre VI. En gros, un point est une « projection » du transcendantal d'un monde sur l'ensemble $\{0, 1\}$, lui-même structuré comme transcendantal par la relation $0 \leq 1$.

Conceptuellement, cela signifie : faire comparaître la structure d'un transcendantal, éventuellement infini, devant le tribunal de la décision — ou du choix pur, ou de l'alternative —, laquelle revient à dire « oui » (ou 1), ou « non » (ou 0). La métaphore subjective du point se dit : Décider, c'est toujours filtrer de l'infini par du Deux.

Le poème de Valéry s'achève explicitement sur cette dualité du « oui » et du « non » :

Non, non !... Debout ! Dans l'ère successive !

Oui ! Grande mer de délires douée [...].

Mais il y a toute une mise en place antérieure des points du poème, soit les dualités pures qu'instruit le lieu, et qui seront, pour le corps qu'engendre l'événement, autant de mises à l'épreuve. Ainsi : ce corps nouveau sera-t-il capable d'induire le sujet-poète dont il est le support à décider du côté du désir ?

Les yeux, les dents, les paupières mouillées,
Le sein charmant qui joue avec le feu,
Le sang qui brille aux lèvres qui se rendent,
Les derniers dons, les doigts qui les défendent [...].

Ou bien restera-t-il du côté de la mort ?

Je pais longtemps, moutons mystérieux,
Le blanc troupeau de mes tranquilles tombes [...].

Les morts cachés sont bien dans cette terre
Qui les réchauffe et sèche leurs mystères [...].

Trouvera-t-il la force d'échapper à la stupéfiante puissance immobile de Midi, ce diamant incorruptible ?

Quel pur travail de fins éclairs consume
Maint diamant d'imperceptible écume
Et quelle paix semble se concevoir !

Ou saura-t-il tenir la virtualité complexe de l'intériorité et du changement, être la secrète corruption du bijou ?

Mes repentirs, mes doutes, mes contraintes
Sont le défaut de ton grand diamant...

Sera-t-il du côté de Zénon (« Achille, immobile à grands pas ») ou du côté de Bergson, mélodie de la vie créatrice (« le son m'enfante ») ?

Toute une gamme d'instances du Deux constitue ainsi dans la langue les points du poème, ce devant quoi la subtilité du monde comparait. Et le corps final, quand il « brise la forme », doit avant tout s'avérer capable, en lui-même, et par des organes appropriés, de répondre effectivement « oui » au vent contre Midi, à la sexualité contre la mort, à l'écume jaillissante contre le miroitement étale, à la vague singulière contre l'immensité vide, à la présence contre la pensée « ivre d'absence », à Bergson contre Parménide. Il y aura donc des régions du corps, celles dont l'efficacité s'ordonne à tel ou tel point. Il y aura la région du mouvement (« courons à l'onde »), la région de la sensation pure (« buvez, mon sein »), la région du commandement (« rompez, vagues »)... Toutes efficaces au regard d'un point déterminé, préalablement mis en évidence par le poème.

À cette spécialisation régionale du corps, se divisant et se rassemblant à l'épreuve des points, à l'épreuve du « ou bien... ou bien » de Kierkegaard, ne peut suffire la seule conscience, la seule injonction. Certes, ce que, au livre I, nous avons marqué de la lettre ϵ , la déclaration première, se dit, dans la logique d'un sujet de vérité : l'événement a eu lieu, je lui dis « oui », je me confonds avec l'inexistant soudain sublimé. Et il est vrai que c'est « mon livre » (le poème lui-même) que « l'air immense ouvre et referme ». Cependant, sans les régions efficaces du corps, sans les organes qui synthétisent localement ces régions, il n'y aura rien de plus que les principes. Je dois réellement courir dans la vague, m'exposer au vent, rompre avec Midi, jaillir sur le roc, etc., et cela suppose une organisation locale du corps surgissant, une ubiquité de ses synthèses régionales, bref, que le corps (s')organise.

Un corps, dans sa totalité, est ce qui rassemble les termes du site maximale-ment engagés dans une sorte d'allégeance ontologique à la nouvelle apparition d'un inexistant, laquelle fait trace de l'événement. Ce qui est drainé, mobilisé, par la sublimation post-événementielle de l'inexistant, voilà ce qu'est un corps. Sa cohérence est celle de la compatibilité interne des éléments, garantie par leur commune subordination idéale à la trace primordiale. Mais l'efficacité d'un corps, tourné vers les conséquences (et donc vers le formalisme subjectif, qui est l'art des conséquences, comme constitution d'un nouveau présent), se joue localement, point par point. L'épreuve d'un corps est toujours celle d'une alternative. Un point est ce qui renvoie les composantes du corps à la sommation du Deux. Il doit y avoir

pour ce faire des régions efficaces des corps, qui valident le « oui » aux nouvelles conséquences contre l'inerte du vieux monde, et il doit y avoir, outre la brillance de la trace, des organes appropriés à une telle validation. Organes qui sont la synthèse immanente de l'efficacité régionale d'un corps.

Ce n'est qu'à mettre en œuvre une organisation du corps subjectivable qu'on peut espérer « vivre » et non pas seulement le tenter.

5. Corps et organes du mathème

Dans une lettre fameuse, écrite le 29 mai 1832 à son ami Auguste Chevalier, Galois déclare :

« Mes principales méditations, depuis quelque temps, étaient dirigées sur l'application à l'analyse transcendante de la théorie de l'ambiguïté. »

Cette promotion de l'ambigu, de l'indiscernable, est vraiment le signe éclatant de ce que vient de naître, dans le monde mathématique hérité, un nouveau corps, dont l'organisation interne va occuper plus d'un siècle.

Ce corps se rassemble autour de ce qui a fait trace du changement de sens de la théorie des permutations, y localisant les notions connexes de groupe d'opérations et d'invariant. Une entité mathématique est « ambiguë » au regard d'un champ opératoire, dès lors qu'elle est laissée invariante par une opération de ce champ. Si en effet une autre entité est également invariante, on ne pourra — dans le champ opératoire — la distinguer de la première, puisque ni l'une ni l'autre ne seront identifiables par le résultat de l'opération, qui les laisse telles quelles. Face à l'action opératoire, elles sont « les mêmes », de n'en pas ressentir l'effet.

Le corps qui naît, au-delà de Cauchy, avec Abel et surtout Galois (on le nommera plus tard « algèbre moderne »), est celui qui substitue une théorie générale des opérations et des invariants à la linéarité des calculs. Galois est explicite quant à cette mutation :

« En vain les analystes voudraient-ils se [le] dissimuler : ils ne déduisent pas, ils combinent, ils composent. »

À la logique de la déduction simple, qui vise un résultat singulier, Galois oppose une logique de la composition (ce qui, du coup, rapproche la mathématique de la musique). Le corps algébrique nou-

veau, support des subjectivités mathématiciennes à venir, est en quelque sorte spatial plutôt que linéaire : il cherche à relier des formes distinctes, et cherche, comme « entre » ces formes, les invariants nouveaux. C'est pourquoi on peut très simplement définir ce qu'est, au regard d'un point du monde mathématique, la partie efficace du corps « algèbre nouvelle » : c'est une zone de corrélation entre des formes, des structures, des champs opératoires, apparemment tout à fait séparés. Les grands concepts qui régissent cette zone et en localisent les invariants sont exactement les organes du nouveau corps.

Le monumental traité de Bourbaki, qui se proposait de disposer l'intégralité des appareillages structuraux (algèbre, topologie...), de leurs zones d'interférence (groupes et algèbres de Lie, géométrie algébrique, théorie analytique des nombres, etc.) et de leurs organes (grands théorèmes de représentation, d'invariance, d'isomorphie naturelle, etc.), ressemblait pour cela même plus à une anatomie du corps mathématique qu'à une dynamique de sa création. Le réel des points dont le traitement effectif dans le monde commandait le devenir du corps était comme effacé par une formidable cartographie des parties efficaces. L'exemple de Galois est bien plus transparent. Le point qui initie l'organisation du corps est identifiable et affiche comme il se doit sa logique binaire : sommes-nous en état, oui ou non, de décider si les équations de degré supérieur à quatre sont solubles par radicaux ? Après Abel, Galois répond : « Oui, nous pouvons décider. Ces équations ne sont pas solubles par radicaux, la question est réglée. » Le point est tenu.

Pour en venir à cette décision, il faut cependant stratifier le corps en y définissant une liaison tout à fait nouvelle entre des structures algébriques antérieurement séparées, voire mal définies : la théorie des groupes de permutation d'un côté, celle des extensions de domaines opératoires de l'autre. C'est cette liaison qui circonscrit une partie efficace, et admet une synthèse organique.

Il vaut la peine, philosophiquement, de considérer les choses d'un peu près. Depuis les Grecs, on sait que le domaine opératoire des nombres rationnels admet des équations dont les coefficients sont rationnels, mais qui restent néanmoins sans solution dans le domaine. Bien plus tard, on dira que de telles équations sont « irréductibles ». La plus fameuse, historiquement, parce qu'elle est liée au problème de la mesure de la diagonale du carré, est l'équation $x^2 - 2 = 0$. Elle est irréductible parce que $\sqrt{2}$ est un nombre irrationnel.

Depuis la naissance de l'algèbre littérale proprement dite, au XVI^e siècle, mais bien plus clairement depuis Gauss, on sait aussi que, si on « ajoute » à un domaine opératoire une solution d'une équation irréductible, en autorisant toutes les combinaisons calculables avec les autres éléments du domaine, on obtient un nouveau domaine opératoire. La plus fameuse de ces adjonctions est celle qui injecte dans le domaine des nombres réels le symbole « imaginaire » i , considéré comme solution de l'équation irréductible (dans les nombres réels) $x^2 + 1 = 0$. Il y a là l'origine du domaine d'immense intérêt scientifique dit des nombres complexes.

Au vrai, la procédure est générale. Ainsi, si vous ajoutez $\sqrt{2}$ aux nombres rationnels, en admettant toutes les combinaisons comme $3\sqrt{2} - 17$, etc., vous obtenez un nouveau domaine opératoire. On l'appelle une extension algébrique des rationnels. Si vous introduisez une autre solution d'équation irréductible, vous aurez une extension de l'extension, et ainsi de suite. L'idée géniale de Galois est de considérer, comme en vis-à-vis des extensions successives du domaine opératoire par des solutions d'équations irréductibles, la suite des groupes de permutations définis sur ces solutions par la technique des sous-groupes distingués. En fait, la partie efficace du corps, apte à traiter de façon décisive le point « équations solubles par radicaux », se compose ainsi : à chaque extension du domaine opératoire par adjonction des solutions d'une équation irréductible, on fait correspondre un sous-groupe du groupe des permutations de ces solutions, à savoir le sous-groupe qui réunit les solutions « indiscernables », ou « ambiguës », soit celles que ne peuvent distinguer les opérations du domaine considéré. Finalement, à une série ascendante d'extensions de domaines correspond une série descendante de groupes opératoires. C'est, comme le dit Galois, la « composition » de ces figures qui définit, au regard du point « théorie des équations », la partie efficace du nouveau corps. Pourquoi ? Parce qu'une série descendante doit forcément s'arrêter, sur un groupe indécomposable, ou simple. Ce qui donne sens à un arrêt, par lui-même indéfinissable, de la série ascendante des extensions. Cette clause d'arrêt rend raison de la forme générale du problème et autorise, concernant le point (les équations sont-elles solubles par radicaux ?), sa définitive tenue.

Quant à l'organe qui synthétise la partie efficace, il se compose du lien entre les concepts algébriques nouveaux qui portent à la pensée toute la construction. À savoir les deux opérateurs par lesquels s'édifie le vis-à-vis de la série ascendante et de la série descen-

dante : l'extension algébrique, qui élargit les domaines à partir de l'injection de nouveaux symboles littéraux (comme i ou $\sqrt{2}$) ; la notion de sous-groupe, qui analyse la structure des permutations et y distingue, à partir du jeu des invariants et dans une construction qui contracte le champ d'examen, ce qui est simple et ce qui est encore composé.

C'est en pensant à ces concepts et à leur usage, lequel relève de l'anticipation formelle et de la composition plutôt que du calcul, que Galois en vient à écrire :

« Je ne parle ici que d'analyse pure.

Sauter à pieds joints sur les calculs, grouper les opérations, les classer suivant leurs difficultés et non suivant leurs formes, telle est, suivant moi, la mission de géomètres futurs ; telle est la voie où je suis entré dans cet ouvrage. »

« Analyse pure », « groupement des opérations » et définition d'une « mission » nouvelle des mathématiques : voilà ce qu'est la conscience, chez Galois, qu'il est pris dans la forme-sujet d'un nouveau corps théorique. Nous pouvons très clairement identifier cinq conditions exigibles pour l'existence effective d'un corps, et donc celle d'un sujet créateur :

1) Le monde mathématique hérité par Galois est un monde actif, dense, rempli de problèmes nouveaux. C'est tout le contraire d'un monde atone. Galois vient après Euler, Lagrange, Gauss, Abel. Dans le transcendantal d'un tel monde, il y a des points. Et en particulier le point qui concerne la question de savoir si oui ou non les équations sont solubles par radicaux.

2) Il y a eu un site, qui concerne la place de l'étude abstraite, ou formelle, des opérations, dans les calculs et les concepts. La trace ϵ de ce site est le changement de statut de l'étude des permutations : de simple divertissement combinatoire sans portée générale, elle devient ce qui incarne dans le monde mathématique le paradigme du concept de groupe.

3) Il existe des éléments incorporés à la trace, et donc un corps réel (une nouvelle pensée algébrique) non réduit à cette trace. Nommément, la soudaine vision de Galois par laquelle l'analyse des groupes de permutations rend possible une sorte de diagramme descendant des extensions de domaines numériques.

4) Il existe une partie efficace de ce corps, faite d'éléments qui décident le point. À savoir la forme des groupes de permutations des

solutions associés aux différents types d'équations. C'est cette forme qui est associée aux extensions et légifère sur la figure générale de la partie efficace du corps (les correspondances entre structures distinctes). Sommairement : de ce que ces groupes, pour des équations de degré supérieur à quatre, sont des groupes simples, ou indécomposables, résulte la décision sur le point : ces équations ne peuvent pas être solubles par radicaux.

5) Il existe de nouveaux concepts qui enveloppent la partie efficace, et définissent ainsi un organe nouveau du corps « algèbre moderne ». Par exemple les concepts de groupe et de sous-groupe, d'extension algébrique, d'invariant, de simplicité...

Ces cinq conditions pour l'existence d'un corps subjectivable peuvent être ainsi récapitulées : le monde ne doit pas être atone ; il y a un objet-site et sa trace, soit le devenir-existant maximal d'un inexistant ; des éléments d'objet sont en corrélation maximale à la trace et se regroupent de façon compatible ; il y a dans le corps constitué de tous ses éléments des sous-ensembles qui en sont, au regard des points, les organes. Ces conditions trouveront plus loin une expression formalisée très claire et très frappante.

La subjectivation du corps nouveau prendra la forme créatrice d'un élargissement constant des corrélations structurales, de la « visibilité » d'une structure dans une autre. En particulier, « lire » des structures algébriques dans des structures topologiques deviendra la clef de la mathématique contemporaine. Avec le concept de faisceau, qui synthétise ce type de corrélation, qui en est l'organe général, commence sans doute l'histoire d'un nouveau corps, pour lequel il se peut que Grothendieck ait joué vers 1950 le rôle de Galois vers 1830.

Quoi qu'il en soit, retenons, puisque nous l'avons expérimenté dans la mathématique comme dans la poésie, que l'enchaînement : monde, points, site, corps, partie efficace, organe, est bien la forme générique de ce dont se soutient qu'il puisse y avoir quelque chose comme des vérités. Ce qui autorise la dialectique matérialiste à soutenir qu'au-delà des corps et des langages, il y a la vie réelle de quelques sujets.

La nuit que le matérialisme démocratique, sous la forme d'une promesse violente, annonce à l'humanité historique, cette nuit n'est pas inévitable.

SECTION 2

Lacan

IL ARRIVE PARFOIS À LACAN, au vu du physiologisme arriéré de nombre de psychologues, d'arguer du signifiant contre le corps, de dire que « sa présence [du sujet] se constitue du signifiant plus que du corps » ; ou d'établir que le corps est ce qui résiste au sujet, en sorte que — réminiscence de Platon — le sujet est négativement voué à son corps, plutôt que porté par lui : « Ce n'est pas à sa conscience que le sujet est condamné, c'est à son corps qui résiste de bien des façons à réaliser la division du sujet. »

Lacan remarque aussi que la vérité scientifique ne s'obtient qu'au prix de l'abandon complet des informations perceptives, et donc de tout ce qui rattacherait le monde aux organes du corps : « La science a démarré nettement du fait de laisser tomber la supposition, que c'est le cas d'appeler naturelle, de ce qu'elle implique que les prises du corps sur la "nature" le soient. »

Lacan répète que le corps, au plus loin d'être ce à partir de quoi s'identifie le sujet, son intimité, son propre, ou d'être la « mêmété » naturelle du soi, n'est que le réceptacle pour la frappe de l'Autre, le lieu où le sujet se constitue comme extériorité à lui-même. « Ce lieu de l'Autre n'est pas à prendre ailleurs que dans le corps, [il est] cicatrices sur les corps tégumentaires. » Ou, formule décisive : « Le corps fait le lit de l'Autre par l'opération du signifiant. » D'où résulte que le corps n'est jamais une donnée d'origine : le corps « est second, qu'il soit mort ou vif ».

Lacan pense souvent le corps comme exposition à la structure langagière, ou médiation inerte de l'efficace de cette structure. Quant au sujet, il n'y a pas — pour le psychanalyste — de causalité renvoyant à la vie comme telle, si absolument que le corps y soit engagé : « Que le substrat biologique du sujet soit dans l'analyse intéressé jusqu'en son fonds, n'implique nullement que la causalité qu'elle découvre y soit réductible au biologique. » Si l'on pense

selon la relation causale, le corps est ce à quoi cet effet s'impose, et non son vivant chiffrage, « l'effet de langage s'impose au corps ». Il n'y a pas d'affection du corps qui puisse être seulement corporelle. Plus radicalement, il y a « ce corps que je dis n'être affecté que par la structure ».

Le mot « affecté » est choisi avec soin. Car, pour Lacan, l'affect est le corps, tel que la structure y opère. Si on définit l'homme (générique) dans les termes de Lacan comme cet animal qui habite le langage, l'affect nomme l'effet sur le corps de cette habitation : « L'affect vient à un corps dont le propre serait d'habiter le langage. » Il y a un lieu de la parole, et c'est « en chair et en os, c'est-à-dire avec toute notre complexité charnelle et sympathisante, que nous habitons ce lieu ».

En somme, le corps est subordonné au signifiant. À ce titre, il est pour le sujet exposition à l'Autre ; il n'y a pas d'action du corps, mais seulement son investissement par la structure, et le signe de cet investissement est l'affect. Nous sommes en apparence au plus loin de la doctrine ici défendue, qui fait du corps une composition active, support de l'apparaître d'une forme-sujet, et dont les organes traitent le monde point par point.

En vérité, pas si loin.

Une partie de la raideur avec laquelle Lacan écarte tout pouvoir constituant du corps, ou même toute dynamique immanente, vise en réalité la phénoménologie, singulièrement Merleau-Ponty et Sartre, qui décrivent le corps comme présence de la conscience au monde : « La phénoménologie de la perception à vouloir se résoudre en la présence-par-le-corps [...] se condamne à la fois à déborder de son champ et à se rendre inaccessible une expérience qui lui est étrangère. » S'il faut incessamment rappeler que ce n'est que de la structure que le corps tient l'apparence symptomale de ses effets, s'il faut redire en toute occasion que « le savoir affecte le corps de l'être qui ne se fait être que de parler », c'est pour autant que la vulgate phénoménologique, séparant le corps des lettres qui le ciblent, installe la présence-au-monde du corps comme ontologie de l'expérience originaire.

La répétition du primat du signifiant sur les données physiologiques est d'abord une thèse polémique, qui n'exclut nullement que le corps soit aussi le nom du sujet. Il faut seulement entendre qu'il l'est dans les paramètres de la dialectique matérialiste, laquelle contraint le corps à s'accommoder de l'exception idéale du Vrai.

Par ailleurs, nous pouvons accorder à Lacan que le corps est lieu de l'Autre, puisque pour nous ce n'est que le devenir-Autre événementiel du site qui commande la possibilité d'un corps de vérité.

Notons au passage que Lacan va assez loin dans cette direction, dès lors qu'il admet que le corps pense, et que c'est précisément cette pensée-corps qu'on a méconnue en la séparant sous le nom d'âme. Quand il écrit que « le sujet de l'inconscient ne touche à l'âme que par le corps, d'y introduire la pensée », nous reconnaissons sans ambages une sorte de formulation primitive de notre conviction selon quoi le corps, rassemblé sous la trace de l'événement évanoui, dispose point par point, et organiquement, le sujet-pensée d'une vérité éternelle encore inconnue.

Et d'autant plus que l'idée que le corps (s')affecte sous l'aiguillon d'une trace n'est aucunement étrangère au Maître. Ce n'est pas rien de définir le désir comme « effet de signifiant sur l'animal qu'il marque », si l'on comprend que ces effets *sur* l'animal sont aussi bien les effets dans le monde *de* l'animal, corps marqué dont le destin est alors du côté du Vrai. On admirera aussi bien que cet effet de marquage soit décrit comme « l'effet de cisaille », forte image que j'ai interprétée pour mon propre compte de la façon suivante : le devenir d'un corps subjectivé installe le présent dans le perpétuel péril que son inéluctable division — son « cisailage », on ne saurait mieux dire — devienne celle de sa négation réactive, voire de son obscure occultation. Équilibre précaire du corps raturé résistant au corps oblitéré et au corps évanoui, dont la conséquence est que, du corps-sujet auquel nous incorporons notre animalité fugitive, nous sommes toujours tenté de dire, soit que lui seul existe (dogmatisme, tentation du sujet fidèle), soit qu'il n'existe pas (scepticisme, tentation du sujet réactif). Oscillation que Lacan indexait au primat de l'acte sexuel, cette forme psychanalytique du procès latent du Vrai psychique, lorsqu'il écrivait que « le moment de l'acte sexuel [...] s'articule de l'écart de deux formules. La première : il n'y a pas d'acte sexuel [...]. La seconde : il n'y a que l'acte sexuel ».

C'est que nous sommes lacanien, indéfectiblement, quant au motif de la subsomption des corps et des langages par l'exception des vérités — quand bien même Lacan en limiterait la portée au seuil de leur puissance éternelle. Ce motif exige d'abord qu'on reconnaisse l'absoluité potentielle d'une trace, celle d'un événement, laquelle absorbe la disparition dans une apparition décalée et maxi-

male. À quoi l'on reconnaît le seul commencement qui vaille, y compris le commencement du corps. Lacan le dit aussi : « Le primaire, de sa structure, ne fonctionne que d'un tout ou rien de trace. » Il faut ensuite que ce soit au régime de la coupure, de la surrection d'un nouveau présent, et non à celui d'une continuité productive que s'avère la prise de vérité d'un sujet sur le monde : « À ce seul jeu de la coupure, le monde se prête à l'être parlant. » Il faut enfin se persuader qu'il n'y a d'effet de vérité que par l'incorporation. À quoi ? À ce corps nouveau qu'électrise la frappe de la trace. Si, comme nous le soutenons à la fin du livre I, c'est bien à son affect que l'animal humain reconnaît qu'il participe, corps incorporé, à quelque sujet de vérité, on dira, comme Lacan, que « c'est incorporée que la structure fait l'affect ». Si, plus profondément, on admet que le corps de vérité advient par incorporation de quelques multiplicités disponibles, dont parfois des « corps » au sens ordinaire, on pénétrera le sens de l'énigmatique formule, quasi présocratique, qu'on trouve dans *Radiophonie* : « Le premier corps fait le second de s'y incorporer. » Par où je communique sans hésitation avec la construction de Lacan, laquelle incorpore le corps naturel au corps comme stigmaté de l'Autre.

Où subsiste alors un point litigieux ? Au point même de l'accord, dans l'interprétation de l'ambiguïté de la théorie des « deux corps », que suppose tout procès d'incorporation. Car, en cet endroit de son enseignement, sans aucun doute, Lacan fait structure de ce que je crois séquence, ou devenir contingent. Pour lui, en effet, le marquage des corps résulte de ce que — notez le style heideggérien — l'animal humain est « un "être" vivant [qui] se distingue des autres d'habiter le langage ». Sous cet axiome, le sujet se clive en effet en deux corps : celui qu'il « a », et qui, corps objectif ou objet vivant, barre l'accès à celui dont il use, ce corps-lieu-de-l'Autre où sa parole le fait. Si l'homme a un corps, « il n'en a aucun autre malgré que, du fait de son parlêtre, il dispose de quelque autre, sans parvenir à le faire sien ». Ce second corps est généralement symptôme pour de l'Autre et non possession ou assise d'un nouveau sujet. Le prouve l'exemple féminin canonique : une femme « est symptôme d'un autre corps ».

Il résulte de tout cela que les opérations formelles d'incorporation au lieu de l'Autre et de clivage du sujet constituant, sous le nom d'Inconscient, la substructure de l'animal humain, et non l'occurrence — si rare soit-elle — du procès-présent d'une vérité que traite

point par point un corps subjectivé. Disons que l'anticipation lacanienne restreint son appareillage aux vérités de la psychanalyse, lesquelles sont de structure. L'acte où la cure parfois se dénoue y est certes application au réel, mais dans le scepticisme dont se pare toute désabsolutisation de ce qui est créé par hasard.

Quand Lacan dit que « l'objet de la psychanalyse n'est pas l'homme, c'est ce qui lui manque », on dira qu'il ne l'a pas encore séparée de la philosophie, cette fameuse psychanalyse, puisque aussi bien, par « vérités éternelles », nous entendons en effet ce qui manque à l'homme du matérialisme démocratique, et à quoi il ne s'ouvre un accès qu'en s'incorporant vivant à l'Autre corps — dont Lacan aussi, nous venons de le voir, témoigne.

Mais quand il ajoute « non pas manque absolu, mais manque d'un objet », il fait le pas de trop en direction de la finitude, qui le dé-philosophise. À sa grande satisfaction puisque précisément il voit dans l'absolu ce qu'il n'hésite pas à nommer « une erreur initiale de la philosophie », laquelle s'emploierait selon lui depuis toujours à « suturer la béance du sujet », et par là même à « verrouiller la vérité ». Notre défense est de situer un cran plus loin que lui la singularité de l'animal humain. Habiter la parole ne suffit pas à la fonder, et la béance qui résulte du marquage langagier des corps n'est aucunement le dernier mot. De telles béances, situables dans le comportement où se dévoile que le corps est divisible (en « mon » corps, et le corps symptomal, ou corps-lieu-de-l'Autre), s'observent, sans coup férir, chez des animaux à la cervelle étroite. Ainsi de cette tortue d'eau qui, dès qu'elle me voit, nage vers la vitre de l'aquarium, agite frénétiquement ses pattes, me regarde, non sans que brillent ses yeux reptiliens vert-jaune, jusqu'à ce que, intimidé ou coupable, je lui donne sa ration de crevettes séchées.

Ce n'est qu'en tant que corps transhumain qu'un sujet se saisit du corps divisible de l'animal humain. La béance, alors, est du côté de la création, non du côté du symptôme, et je ne crois pas que le « cas » de Joyce — « Joyce-le-sinthome », dit Lacan — suffise à dissiper l'une dans l'autre. Bien plutôt nous observons l'écart entre les lois transcendantes de l'apparaître et le présent qu'engendre un corps subjectivable, présent où s'initie une vérité éternelle. Écart aussi bien entre le corps-multiple de l'animal humain et son incorporation subjective.

Cependant, l'enseignement capital que Lacan nous lègue demeure que c'est en vain qu'après la comédie de l'âme on veut, matérialisme

démocratique oblige, nous persuader que notre corps est le lieu expérimenté de l'Un. Contre cette réduction animalière, répétons la sentence du Maître : « [...] la présupposition qu'il y ait quelque part un lieu de l'unité est bien faite pour suspendre notre assentiment. »

SECTION 3

Théorie formelle du corps.

Ou : nous savons pourquoi existe un corps,
ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas

L'INTÉRÊT de l'exposition formelle est de montrer avec élégance que le concept de corps est une synthèse créatrice de la logique de l'apparaître. La matérialité d'un sujet de vérité — un corps — est ce qui polarise les objets d'un monde selon le destin générique d'une vérité. En quoi un corps fait apparaître le destin d'être de l'apparaître lui-même. Ce qui, comme tout nous y prépare, ne peut se faire qu'en « traitant » des points du monde. Du coup s'éclaircissent les conditions drastiques de l'existence d'un corps subjectivable, comme devient rationnelle l'évidence de la rareté des vérités.

1. Première esquisse formelle : définition et existence d'un corps

Le point de départ est évidemment un monde m , avec son transcendantal T , et un objet, mettons (A, Id) , qui prescrit aux éléments de A des distributions de différences et d'identités. Le monde peut être, par exemple, le poème de Valéry *Le Cimetière marin*, ou l'état de l'algèbre entre Lagrange et Galois. L'objet peut être, dans le premier cas, un lieu figural, le cimetière marin de Sète, tel que recomposé dans le poème à partir de ses quatre éléments (la mer, le soleil, les morts, la conscience), ou, dans le second cas, la question singulière des équations « génériques » qui peuvent être résolues par radicaux.

Nous assumons évidemment les résultats fondamentaux de la Grande Logique et de la théorie du changement. En particulier, tout objet possède, à titre d'élément, un inexistant propre (un $x \in A$ tel que $\exists x = \mu$). Ainsi de la conscience écrasée par l'immuable Midi dans le poème, ou de l'interprétation (par Cauchy) purement combi-

natoire du groupe des permutations des racines des équations au moment où Galois va en produire le mathème. Nous supposons maintenant que (A, Id) est un site, et plus particulièrement un événement. Par les définitions du livre V, nous savons alors :

— que $\text{Id}(A, A)$, ou EA , fulgurance de l'exposition de A sous sa propre fonction d'apparaître, a la valeur maximale. Le temps de son apparition / disparition, le site A est tel que $\text{EA} = M$. Il en va ainsi pour le rôle soudain éclatant — en même temps que la question qu'il porte, entièrement résolue, perd tout intérêt — de la résolution par radicaux des équations, dans les mémoires de Galois, ou du lieu figural du poème, soudain emporté de l'ontologie mortifère de l'Un vers l'affirmation multiforme des « délires » du réel ;

— que, parmi les conséquences de la maximalité évanouissante du site, il y a le passage de la valeur transcendante d'apparition de l'inexistant de μ vers M , soit l'intégrale existence dans l'objet de ce qui en était l'inapparaissant propre. Ainsi de la conscience du poète, « Amère, sombre et sonore citerne / Sonnant dans l'âme un creux toujours futur ! », devenant, sous l'effet de la mer libérée, de l'écume jaillissante, une course à la vie.

Convenons d'appeler ε l'inexistant propre des objets-sites. L'imposition de l'événement se manifeste par le schème de maximalisation :

$$[\text{E}\varepsilon = \mu] \rightarrow [\text{E}\varepsilon = M]$$

Nous allons maintenant laisser les exemples et procéder de façon purement formelle. Considérons un élément quelconque, mettons x , de l'objet-site (A, Id) . Dans l'apparaître, cet élément a un certain degré d'identité avec ε , l'inexistant propre de (A, Id) . Avant que (A, Id) n'advienne comme site, donc « avant » l'événement, nous avons $\text{E}\varepsilon = \mu$, et par conséquent, $\text{Id}(x, \varepsilon) = \mu$, vu que (P.2) $\text{Id}(x, \varepsilon) \leq (\text{E}\varepsilon)$, donc $\text{Id}(x, \varepsilon) \leq \mu$, soit $\text{Id}(x, \varepsilon) = \mu$.

Que se passe-t-il quand, sous l'effet du site, $\text{E}\varepsilon = M$?

On sait que $\text{Id}(x, \varepsilon) \leq \text{E}x \cap \text{E}\varepsilon$, ce qui, si $\text{E}\varepsilon = M$, veut dire que $\text{Id}(x, \varepsilon) \leq \text{E}x$.

Nous voyons donc que le degré d'identité d'un élément du site à l'ancien inexistant, désormais évalué dans l'apparaître de façon maximale, est, au plus, égal au degré d'existence de cet élément.

Nous dirons alors qu'un x s'incorpore au présent événementiel si et seulement si $\text{Id}(x, \varepsilon) = \text{E}x$. Ce qui signifie que $\text{Id}(x, \varepsilon)$ est aussi

grand qu'il est possible. Ou que x est aussi identique que possible aux conséquences de l'événement.

La théorie de la relation d'ordre ontologique \ll , telle qu'on la trouve dans le livre III, nous signale que $\text{E}x = \text{Id}(x, \varepsilon)$ n'est rien d'autre que l'assertion qui porte directement sur les éléments de A : $x \ll \varepsilon$. Nous pouvons donc dire que, si x s'incorpore au présent événementiel, il est ontologiquement relié, selon l'ordre, à l'inexistant venu à l'existence. Inversement, si un élément x est tel que $x \ll \varepsilon$, il s'incorpore au présent événementiel (puisqu'on a $\text{E}x = \text{Id}(x, \varepsilon)$). Autrement dit, la relation $x \ll \varepsilon$ caractérise l'incorporation au présent événementiel. Elle pourrait servir de définition pour cette incorporation. Elle est seulement moins lisible que celle (en son fond identique) qui explicite le rôle de l'intensité existentielle dans cette affaire.

Une remarque fondamentale est alors la suivante : tous les éléments qui s'incorporent au présent événementiel sont compatibles entre eux. La compatibilité, je le rappelle, est une relation dans l'être, entre éléments du multiple A , relation établie par la médiation des atomes réels qui sont déterminés dans l'apparaître par les éléments (au sens ontologique) de A .

Pour l'établir, on se sert d'abord de la proposition P.3 : une expression algébrique de la compatibilité de a et de b est $\text{E}a \cap \text{E}b \leq \text{Id}(a, b)$. Soit alors deux éléments d'un site, x et y , qui s'incorporent au présent événementiel. Par la définition de l'incorporation, il vient :

$$\text{Id}(x, \varepsilon) = \text{E}x \text{ et } \text{Id}(y, \varepsilon) = \text{E}y$$

Mais (axiomes 1 et 2 des fonctions d'apparaître, II,2.3) :

$$\text{Id}(x, \varepsilon) \cap \text{Id}(y, \varepsilon) \leq \text{Id}(x, y)$$

Donc :

$$\text{E}x \cap \text{E}y \leq \text{Id}(x, y)$$

Ce qui démontre que x et y sont compatibles.

On peut procéder plus rapidement, en utilisant la définition synthétique de l'incorporation, soit $x \ll \varepsilon$, et en passant par la proposition P.5 : si, pour la relation d'ordre « réelle », deux éléments sont dominés l'un et l'autre par un même troisième, ils sont compatibles. Or, si x et y sont incorporés au présent événementiel, c'est qu'on a $x \ll \varepsilon$ et $y \ll \varepsilon$. Il s'ensuit que $x \ddagger y$.

On pose alors la définition fondamentale d'un corps : un corps C_ε ,

relatif à l'inexistant propre ε d'un site (A, \mathbf{Id}) , est l'ensemble des éléments de A qui s'incorporent au présent événementiel.

Nous pouvons, à partir de cette définition, établir le principe de *cohérence des corps*. Nous venons de voir que les éléments d'un corps sont deux à deux compatibles. Il en résulte, par la très importante proposition P.7, qu'un corps admet une synthèse réelle, c'est-à-dire une enveloppe pour la relation d'ordre \ll , laquelle opère, non sur les phénomènes, mais sur la composition multiple qui les soutient dans l'être. On nommera S_c (pour «synthèse corporelle») l'élément qui fait enveloppe pour un corps C_ε . L'élément S_c dote évidemment le corps C_ε d'une cohérence particulière. Il est la garantie d'une certaine unité dans l'être, par-delà sa surréction dans l'apparaître (dans le monde). Rappelons que, par définition, S_c est l'élément qui prescrit l'atome (réel) $a(x)$ ainsi défini :

$$a(x) = \sum \{\mathbf{Id}(c, x) / c \in C_\varepsilon\}$$

Autrement dit, S_c enveloppe les degrés d'identité de tous les éléments d'un corps à tous les éléments du site. Il opère ainsi la synthèse corporelle de ce qui advient aux différences dans le site. Ces différences sont «filtrées» par les éléments des corps, lesquels ont un rapport éminent aux conséquences de l'événement. En effet, un élément du corps, maximale-ment identique à l'effet suprême de l'événement (produire l'existence d'un inexistant), est en quelque sorte un des gardiens de la puissance événementielle.

En réalité, la synthèse corporelle S_c , garantie de l'unité d'un corps post-événementiel, n'est autre que l'inexistant ε porté post-événementiellement à l'existence maximale par le site.

Nous savons que, dans le monde post-événementiel, $\mathbf{E}\varepsilon = \mathbf{M}$ (cf. ci-dessus la formule de la conséquence pour ε). Mais, par ailleurs, ε lui-même s'incorpore au présent événementiel, puisque $\mathbf{Id}(\varepsilon, \varepsilon) = \mathbf{E}\varepsilon$, directement par la définition de \mathbf{E} . Par conséquent, ε est élément du corps C_ε , lequel rassemble tous les éléments de l'objet-site qui, après le bouleversement événementiel, s'incorporent au présent. On a $\varepsilon \in C_\varepsilon$.

Nous avons vu que, pour tout $x \in C_\varepsilon$, on a $x \ll \varepsilon$. Ce qui veut tout simplement dire que le surexistant ε , interne au corps et plus grand que tous les autres éléments du corps, est l'enveloppe (interne) de ce corps. Il en domine de façon immanente tous les éléments. En fait, comme nous l'avons vu plus haut, $x \ll \varepsilon$ caractérise les éléments x du

corps. On peut donc définir le corps par son enveloppe : tout ce qui est dominé par ε , voilà le corps.

Nous pouvons aussi faire la remarque suivante : hormis la trace ε , aucun élément du corps n'a une valeur transcendante d'existence égale au maximum.

Soit en effet un élément x du corps, et supposons que $\mathbf{E}x = \mathbf{M}$. Nous savons que l'on a $x \ll \varepsilon$. Ce qui veut dire que $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mathbf{E}x$, donc que $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mathbf{M}$. Mais nous savons aussi que $\mathbf{E}\varepsilon = \mathbf{M}$. Il vient donc finalement $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mathbf{E}\varepsilon$, qui équivaut à $\varepsilon \ll x$. Confronté au résultat ci-dessus $x \ll \varepsilon$, cette relation, par antisymétrie, nous autorise à conclure que $x = \varepsilon$.

Telle est l'existence formelle de l'énoncé descriptif : «Sinon l'inexistant devenu surexistant, les éléments d'un corps post-événementiel n'existent pas maximale-ment dans le site. Ils ont à devenir.»

Ainsi de la péroraison du poème de Valéry : «Il faut tenter de vivre...», de ce que, hormis la conviction absolue de la conscience qui le dit — et qui, à l'instant d'avant, était nulle —, la vie n'est encore assurée à nulle composante du corps que le poème engendre. «Couvrons à l'onde en rejallir vivant !», oui, mais c'est un impératif, non une donation.

Tout de même que la déclaration de Galois :

«Le moment arrivera où les transformations algébriques prévues par les spéculations des analystes ne trouveront plus ni le temps ni la place de se reproduire ; à tel point qu'il faudra se contenter de les avoir prévues.»

Cette «prévision», art structural de la nouvelle algèbre, indique que les composantes du nouveau corps théorique mathématique ont encore à devenir.

Finalement, nous avons, concernant l'apparition d'un corps, les huit formules que voici (A est l'ensemble sous-jacent au site, ε son inexistant), toutes post-événementielles :

- 1) $(\mathbf{E}\varepsilon) = \mathbf{M}$ (conséquence événementielle)
- 2) « x incorporé au présent événementiel» $\leftrightarrow \mathbf{E}x = \mathbf{Id}(x, \varepsilon)$
- 3) « x incorporé au présent événementiel» $\leftrightarrow x \ll \varepsilon$
- 4) $C_\varepsilon = \{x / x \in A \text{ et } x \text{ est incorporé au présent événementiel}\}$
- 5) $C_\varepsilon = \{x / x \in A \text{ et } x \ll \varepsilon\}$ (par 3 et 4)

- 6) $\varepsilon \in C_\varepsilon$
- 7) ε est synthèse réelle ou enveloppe, pour \triangleleft , de C_ε
- 8) De « x est élément du corps et x diffère de la trace ε » s'infère que le degré d'existence de x est strictement inférieur au maximum M .

2. Deuxième esquisse formelle : traitement corporel des points

Il s'agit de formaliser ce que veut dire, pour un corps, *traiter un point*. Ce qui revient en somme à formaliser l'efficacité d'une « décision » pour un sujet déterminé.

Partons des formalismes du livre VI.

Un point étant un filtrage du multiple par le Deux, il est représenté par une fonction φ qui projette le transcendantal d'un monde sur le transcendantal classique minimal, le couple booléen $\{0, 1\}$.

On pose alors qu'un élément x d'un corps C_ε affirme un point φ , si $\varphi(\mathbf{E}x) = 1$.

Remarquons que ε , synthèse réelle du corps C_ε , affirme tout point. En effet, $(\mathbf{E}\varepsilon) = M$, et tout point conservant la maximalité, pour tout point φ on a $\varphi(M) = 1$, donc $\varphi(\mathbf{E}\varepsilon) = 1$, donc ε affirme φ .

Cette efficacité universelle de ε n'indique pas réellement l'existence d'une partie efficace cohérente du corps pour un point déterminé φ . Elle est en quelque manière une efficacité indifférente. En effet, ε , trace de l'événement, est une condition *générale* de l'existence des corps. À ce titre, il est sans connexion singulière à un point déterminé du monde. Pour formaliser une telle connexion, on doit considérer ce qui arrive aux éléments du corps autres que ε quand ils comparaissent devant le point. Ce qui amène à séparer et rassembler ceux des éléments du corps qui affirment le point. La définition d'une partie efficace du corps (pour un point donné) s'ensuit naturellement : *une partie efficace d'un corps C_ε pour un point φ est le sous-ensemble des éléments de C_ε , différents de ε , qui affirment φ .*

$$C_{\varepsilon\varphi} = \{x/x \in C_\varepsilon \text{ et } x \neq \varepsilon \text{ et } \varphi(x) = 1\}$$

Rien ne garantit que $C_{\varepsilon\varphi}$ « existe », pour un φ déterminé. Il peut être vide, si dans C_ε seul ε affirme φ . Si $C_{\varepsilon\varphi}$ n'est pas vide, étant composé

d'éléments deux à deux compatibles (comme le sont tous les éléments d'un corps), il admet une synthèse réelle (une enveloppe pour la relation \triangleleft). On notera ε_φ l'élément qui synthétise ainsi $C_{\varepsilon\varphi}$.

Remarquons que ε_φ peut n'être autre que ε . Rien en effet n'interdit que l'enveloppe du sous-ensemble $C_{\varepsilon\varphi}$ soit extérieure à ce sous-ensemble. Il est clair que ε est toujours candidat à envelopper un sous-ensemble d'éléments x de C , puisque nous savons que, pour tout x , on a en tout cas $x \triangleleft \varepsilon$.

Ce cas (ε est enveloppe de la partie efficace $C_{\varepsilon\varphi}$) nous reconduit hors immanence à un degré anonyme de l'efficacité. Si en effet l'enveloppe de la partie efficace est ε , c'est que cette partie efficace n'a pas en elle-même, dans la singularité de sa connexion au point, de quoi réaliser sa propre synthèse. Nous dirons donc, si ε est l'enveloppe d'une partie efficace d'un corps, relativement à un point φ , que cette partie est dispersée ou inorganique.

Nous appellerons en revanche organe du corps C_ε pour le point φ l'enveloppe ε_φ de la partie efficace $C_{\varepsilon\varphi}$, pour autant qu'elle est distincte de ε . Et ce n'est que s'il dispose d'un organe pour φ que nous dirons qu'un corps C_ε traite le point φ .

Nous pouvons ici faire une remarque formelle qui va plutôt dans le sens de Deleuze (ou de Bergson) : s'il existe un organe ε_φ , alors cet organe est intérieur à la partie efficace correspondante $C_{\varepsilon\varphi}$. Disons que tout organe est immanent à sa région d'efficacité dans le corps.

Ce n'est pas évident. L'enveloppe de $C_{\varepsilon\varphi}$ pourrait parfaitement rester extérieure à $C_{\varepsilon\varphi}$. C'est du reste le cas, nous l'avons vu, quand cette enveloppe n'est autre que ε . Qui plus est, il se pourrait même que l'enveloppe ε_φ ne soit même pas dans le corps C_ε . En effet, la proposition P.7 nous garantit l'existence, dans l'ensemble A sous-jacent au site (A, \mathbf{Id}) , d'une enveloppe ontologique de toute partie dont les éléments sont deux à deux compatibles. Mais non pas que cette enveloppe est dans tel ou tel sous-ensemble. Rien n'exige que ε_φ soit dans le corps C_ε . Il n'est tenu que d'être un élément de A .

Nous allons toutefois démontrer que ε_φ , s'il est distinct de ε , est bien élément de C_ε .

ε_φ , étant enveloppe de $C_{\varepsilon\varphi}$, est le plus petit élément de A qui domine, par la relation \triangleleft , tous les éléments de $C_{\varepsilon\varphi}$. Il est en particulier plus petit que ε , qui lui aussi domine tous les éléments de $C_{\varepsilon\varphi}$, puisque dominant tous ceux de C_ε , dont $C_{\varepsilon\varphi}$ est une partie. On a donc

$\varepsilon_\varphi < \varepsilon$, ce qui est une propriété *caractéristique* de l'appartenance au corps, comme nous l'avons vu ci-dessus dans la première esquisse formelle. Donc $\varepsilon_\varphi \in C_\varepsilon$.

Nous allons maintenant montrer que si ε_φ n'est pas ε , alors, de toute nécessité, il est non seulement intérieur au corps C_ε , mais aussi intérieur à la partie efficace $C_{\varepsilon\varphi}$.

Supposons en effet qu'il ne le soit pas. Cela veut dire qu'il n'affirme pas le point φ , puisque $C_{\varepsilon\varphi}$ est le sous-ensemble des éléments du corps qui affirment ce point. Mais c'est impossible. Car, pour tout élément x de $C_{\varepsilon\varphi}$, on a $\mathbf{E}x \leq \mathbf{E}\varepsilon_\varphi$, comme on l'a vu dans la démonstration de P.7. Or, tout point φ conserve l'ordre transcendantal, et donc on a $\varphi(\mathbf{E}x) \leq \varphi(\mathbf{E}\varepsilon_\varphi)$, ce qui, puisque $\varphi(\mathbf{E}x) = 1$ (x est interne à la partie efficace), implique que $\varphi(\mathbf{E}\varepsilon_\varphi) = 1$.

Ainsi, ε_φ affirme le point, et nous devons exclure que l'organe ε_φ soit extérieur à la partie efficace $C_{\varepsilon\varphi}$.

On le voit, il y a, étant donné un point φ et un corps C_ε , trois possibilités :

1) Seul ε affirme le point. La partie efficace $C_{\varepsilon\varphi}$ est vide ; le point φ n'est pas traité par le corps.

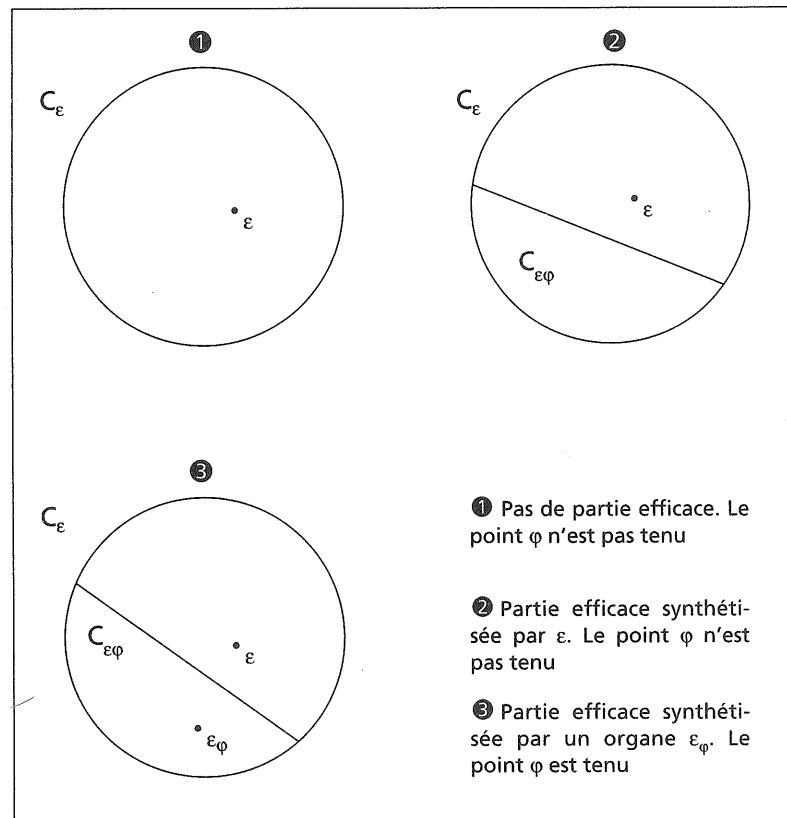
2) La partie $C_{\varepsilon\varphi}$ n'est pas vide, mais sa synthèse, qui existe nécessairement (les éléments de $C_{\varepsilon\varphi}$ sont deux à deux compatibles), est extérieure, ce qui veut dire qu'elle n'est autre que ε . Il n'y a pas d'organe, le point φ n'est pas traité par le corps.

3) Il existe un organe $\varepsilon_\varphi \neq \varepsilon$: le point φ est traité par le corps. Alors l'organe est immanent à la partie efficace du corps, ce qui veut dire que lui aussi affirme le point, sans pour autant avoir, comme ε , le degré d'existence maximal.

Ce qui donne, pour un point donné, les schémas corporels ci-contre.

Cela dit, quelles chances y a-t-il, sous la supposition d'un événement, que surgisse un corps capable de traiter un point ? Nous avons vu que cette question est de la plus grande importance, car il ne sert à rien qu'un corps existe, apte à porter le formalisme subjectif, s'il est incapable de traiter aucun point. Nous aurons dans ce cas des formes subjectives inertes, ou sans conséquence. Pour qu'il n'en aille pas ainsi et que quelque point soit traité, il faut, dans l'ordre décroissant de généralité, que soient satisfaites les conditions suivantes :

1) Le transcendantal du monde est tel qu'il existe des points φ . Comme nous l'avons vu dans le livre VI, il y a des mondes sans



points (dans le cas, par exemple, où le transcendantal est une algèbre de Boole dépourvue de tout isolat), des mondes *atones*.

2) Il doit y avoir un événement (donc un site évalué maximale et qui a pour conséquence la venue à l'existence maximale d'un inexistant ε). Il y a des mondes où nul événement ne se produit, seulement des faits, voire de simples modifications. Des mondes *stables*.

3) Il doit exister assez d'éléments du site incorporés au présent événementiel (soit des x tels que $\mathbf{Id}(x, \varepsilon) = \mathbf{E}x$) pour que se constitue — outre ε lui-même — un corps cohérent C_ε . Il y a des mondes où ε porte seul l'incorporation au présent, ce qui entraîne le dépé-

rissement presque instantané des conséquences de l'événement. Ces mondes sont des mondes sans corps. Des mondes *inconséquents*.

4) Étant donné un point ϕ il doit exister des éléments x autres que ε qui décident ϕ (soit : $\phi(Ex) = 1$). Ce qui veut dire que la partie efficace $C_{\varepsilon\phi}$ du corps C_ε n'est pas vide. Il y a des mondes où elle est vide, et dans ce cas l'efficacité est anonyme, ou sans singularité. Des mondes *inactifs*.

5) L'enveloppe de la partie efficace $C_{\varepsilon\phi}$ doit être différente de ε . Ce qui veut dire qu'il y a dans le corps C_ε un organe pour le point ϕ , et que donc ce corps traite ce point. Il y a évidemment, pour un point ϕ donné, donc pour un lieu de décision, des mondes où le point n'est pas traité. Des mondes *inorganiques*.

Ce système des cinq conditions est très astreignant. Il impose que le monde ne soit ni atone, ni stable, ni inconséquent, ni inactif, ni inorganique. Ainsi s'éclaire que la création d'une vérité — laquelle exige le traitement d'au moins un point — soit plutôt rare.

Remarquons cependant ceci : tous différents de ε (qu'on a expressément exclu de toute partie efficace $C_{\varepsilon\phi}$), les x qui composent $C_{\varepsilon\phi}$ ne sauraient avoir le degré d'existence maximal. Leur enveloppe n'est donc pas *forcée* de valoir le maximum M , ce qui imposerait qu'elle soit égale à ε . La possibilité qu'existe un organe pour le point ϕ est donc réelle. Si rare qu'il puisse être, le traitement effectif d'un point par un corps — l'organicité du corps quant à ce point — n'est nullement déterminé à ne pas être. Des vérités sont donc, quant au corps qui en porte la forme subjective, toujours possibles.

SCOLIE

Une variante politique de la physique du sujet-de-vérité

UNE FOIS ACHÉVÉE l'analyse de la constitution d'un corps-sujet et produit le système des conditions de son existence, on peut tout reprendre synthétiquement, en partant directement de l'examen du monde vu sous l'angle des points à traiter, et donc de la possibilité d'un corps — la trace événementielle étant avérée. On s'efforce alors, au regard d'un monde déterminé, de répondre à la question : « Pourquoi un corps peut-il exister en ce monde ? » Exactement comme Mao, le 5 octobre 1928, demandait, dans un rapport fameux : « Pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine ? » On déplie la question de la composition du corps, de ses parties efficaces et enfin de ses organes à travers la question programmatique de son existence.

Nous le ferons ici en sept temps.

1. Étant donné l'évidence d'un corps-sujet dans un monde, on peut remonter à ses conditions d'existence. Appelons cette démarche l'induction subjective.

Qu'est-ce que Mao appelle « pouvoir rouge » ? C'est l'existence prolongée, dans certaines zones rurales, d'une force armée révolutionnaire encadrée par un très petit nombre de militants communistes. Il s'agit clairement du corps par quoi le processus révolutionnaire commence à produire la vérité de la Chine contemporaine.

La démarche de Mao est inductive. Il part d'un constat paradoxal : il y a de petites zones libérées en Chine. Or, dira-t-il :

« L'existence prolongée, dans un pays, d'une ou de plusieurs petites régions où triomphe le pouvoir rouge, au milieu de l'encercllement du pouvoir blanc, constitue un fait absolument nouveau dans l'histoire du monde. »

Il faut éclaircir ce paradoxe en remontant à ses conditions historiques, au monde « Chine », aux sites qui y apparaissent. Telle est la

nature de la question « Pourquoi ? » appliquée à l'existence d'un corps.

2. L'induction subjective détermine d'abord les caractéristiques transcendantales du monde comme favorables ou défavorables à l'apparition d'un nouveau corps.

La qualification du monde « Chine des années vingt » par Mao se fait en termes de singularité transcendantale. La Chine n'est ni un pays impérialiste stable, où l'existence prolongée d'un pouvoir révolutionnaire local est évidemment impossible, ni un pays colonisé, soumis à la dictature directe de prédateurs installés, soutenus par une administration militaire. La Chine, dit Mao, est sous la « domination indirecte » de l'impérialisme, et se trouve donc disputée, divisée, démembrée en zones d'influence des impérialismes alliés à divers « despotes locaux ». Disons que le transcendantal du monde Chine-des-années-vingt propose une topologie disparate des intensités impériales et nationales, une marqueterie presque infinie de territoires traversés par des forces opposées entre elles. D'où déjà l'existence de zones intermédiaires non contrôlées, de refuges pour dissidents, comme le seront, pour Mao et ses troupes en 1927-29, la région des monts Tsing kang.

Cette localisation de l'apparaître politique dans la Chine des années vingt est renforcée par le caractère décentralisé et anarchique de la production agricole. Il y a, dit Mao, une « économie agricole locale, et non une économie capitaliste unique pour tout le pays ». Cette faiblesse du marché est un grand avantage pour des maquisards. Elle permet que, dans des districts politiquement et militairement mal contrôlés, on trouve en outre, si on rallie les paysans locaux, de quoi subsister.

Un transcendantal qui localise fortement les intensités de façon discontinue; un monde livré à une sorte d'anarchie de l'apparaître politique, voilà qui augmente — sous condition qu'un événement impose sa trace — les « chances » de constitution dialectique d'un corps-sujet.

3. L'induction subjective identifie la trace de l'événement et pense l'espace — ou lieu — du nouveau présent.

Le site que Mao localise dans le transcendantal selon lequel la Chine apparaît historiquement dans les années vingt est bien entendu

tributaire du grand événement de 1911 : l'effondrement du pouvoir impérial centralisé et l'avènement de la République. Mais il ne s'identifie pas à cette rupture. Depuis 1912 en effet, sous le nom de « République », nous avons pour l'essentiel une longue séquence d'anarchie militaire où, écrit Mao :

« Les différentes cliques d'anciens et de nouveaux seigneurs de la guerre, soutenues par les impérialistes comme par les compradores, les despotes locaux et mauvais hobereaux, se font continuellement la guerre. »

Cette anarchie surdétermine les facteurs positifs du monde historique ambiant : dans une telle décomposition des autorités réactionnaires, le chemin d'une armée révolutionnaire est mieux tracé. En outre, stimulant tous ceux qui veulent réunifier la Chine et la protéger du banditisme post-féodal, elle est à l'arrière-plan de ce que Mao appelle la « révolution démocratique bourgeoise » de 1926-27 et qui est le véritable référent événementiel pour le corps en voie de constitution dont le nom historique sera « Armée rouge ». Le cycle révolutionnaire qui compose le site d'où se pose la question d'un corps-sujet nouveau (le « pouvoir rouge ») s'étend de 1924 à 1927. Il inclut aussi bien l'insurrection de Canton que les soulèvements paysans dans le Hunan. La trace de ce site est sans aucun doute l'énoncé : « Le peuple chinois peut et doit unifier et révolutionner entièrement son pays », énoncé qui inclut qu'on ne saurait remettre son sort, ni aux puissances étrangères — y compris bien entendu l'envahisseur japonais —, ni aux cliques militaires, ni aux politiciens corrompus, ni finalement à la direction officielle du mouvement national, incarnée par Tchiang Kai-chek.

Mais quels éléments du monde ont à cette trace une identité maximale et sont virtuellement incorporables au corps nouveau ? La réponse de Mao ne fait pas de doute : massivement, ce sont les paysans pauvres, un certain nombre d'ouvriers des provinces du Centre et du Sud, et quelques intellectuels ralliés au communisme. Ils ont prouvé leur identité maximale au tracé politique nouveau par de « puissants soulèvements », par la création « d'un réseau étendu d'organisations syndicales et d'unions paysannes », en sorte que dans divers districts de ces provinces « a existé le pouvoir politique des paysans ». Dans ces districts, on peut dire, si ϵ est l'énoncé politique concernant la libération du peuple chinois, que $\text{Id}(x, \epsilon) = \text{E}(x)$, pour nombre de « x » paysans, ouvriers ou intellectuels.

Nous avons là une nouvelle localisation de ce qui va, dans le monde particulièrement non classique de la Chine du xx^e siècle, donner sa chance à un corps politique inédit. Mao remarque que « ce n'est pas dans les régions de la Chine qui ont échappé à l'influence de la révolution démocratique [de 1926-27] [...] que le pouvoir rouge apparaît et peut se maintenir ». Là, la valeur $Id(x, \epsilon)$ est en général trop basse pour l'incorporation à un « pouvoir rouge ». C'est pourquoi, dès octobre 1927, Mao va installer son embryon d'armée et les cadres communistes qui le suivent dans les monts Tsingking, en bilan immédiat de plusieurs épisodes insurrectionnels de la région (insurrection de Nantchang en août 1927, insurrection de la Moisson d'automne...).

Par filtrages successifs, l'induction subjective permet de penser le lieu où se constitue le nouveau présent, ce qu'on pourrait appeler l'espace du nouveau temps.

4. L'induction subjective considère l'hétérogénéité immanente du corps.

Ce que Mao conduit dans les montagnes est une collection de débris, puisque les insurrections de l'année 1927, de Canton à Nantchang, ont toutes échoué, face à la sanglante détermination des généraux blancs, y compris Tchiang Kai-shek. L'énumération qu'il fait des ingrédients de ce qui est tout de même l'embryon de la future Armée rouge, celle qui prendra le pouvoir à Pékin vingt-deux ans plus tard, est assez pittoresque :

« 1) les anciens détachements de Yé Ting et de Ho Lung, venus de Tchaotcheou et de Swatow ; 2) l'ancien régiment de la Garde du Gouvernement national de Woutchang ; 3) des paysans des districts de Pingkiang et de Lieouyang ; 4) des paysans du Hounan du Sud et des ouvriers du Choueikeouchan ; 5) des soldats prisonniers ayant appartenu à six unités différentes ; 6) des paysans provenant des différents districts de la région frontière. »

Au vu de cette cour des miracles, Mao s'inquiète, et on le comprend. Il sait bien qu'on trouve là des ouvriers et des paysans, mais aussi des déclassés, d'anciens voleurs, des gens louches, tout ce que la tradition marxiste appelle des « éléments du Lumpenproletariat ». Il supplie le Comité du Parti de « lui envoyer des ouvriers des mines de charbon d'Anyuan ».

Cependant, il sait aussi qu'en dernier ressort ces éléments disparates peuvent s'incorporer à l'Armée rouge pour autant qu'ils sont

compatibles. Et ce qui assure qu'ils le sont est la valeur maximale de leur rapport à la trace événementielle, soit les énoncés surgis de toutes les insurrections révolutionnaires localisées dans la Chine des années 1924-27.

5. L'induction subjective connaît les ressorts de la compatibilité des éléments du corps, et donc de sa cohésion pratique.

Comment connaître le degré qui évalue le rapport d'un élément à la trace événementielle ? Et comment, par conséquent, évaluer la consistance qu'on suppose au corps ? Mao répond : par la discussion permanente, les réunions, « l'instruction politique ». Ce qui est décisif est que « [les soldats, quelle que soit leur provenance,] sachent qu'ils se battent pour eux-mêmes, pour la classe ouvrière et la paysannerie ».

Mais, plus subtilement, la cohésion du corps « Armée rouge », dont dépend que le nouveau présent soit subjectivé jusqu'à son éternité immanente — une idée toute nouvelle de la politique et de la révolution —, repose sur la capacité de ceux qui composent ce corps à en exposer la singularité à d'autres. Et donc, à travailler à de nouvelles incorporations. La figure qui surgit ici est celle du soldat-militant, adéquat à la thèse de Mao selon laquelle l'Armée rouge — et non le seul Parti communiste — est « chargée des tâches politiques de la révolution ».

C'est pourquoi l'organisation non militaire des soldats, nommée « comité », a une double fonction : représenter les intérêts de ceux qui ont accepté, sous le signe d'une Idée du pays, de s'incorporer au nouveau corps, mais aussi éclairer tous ceux qu'ils rencontrent sur le sujet politique dont ce corps est le corps :

« Chaque compagnie, bataillon ou régiment a son comité de soldats qui représente les intérêts de nos hommes de troupe et exécute le travail politique et le travail parmi les masses populaires. »

Toute compatibilité des éléments d'un corps est ainsi soumise à l'épreuve d'une évaluation interne (quels sont les liens d'un élément aux autres éléments du corps ?) et d'une évaluation externe (quelle est l'action d'un élément incorporé dans le monde où surgit le corps ?). L'unité de ces deux évaluations est la dynamique dialectique de la cohésion des corps ; elle mérite le nom de « dialectique du sujet ».

6. L'induction subjective considère les points que le corps-sujet doit traiter.

Que les intensités transcendantales politiques soient distribuées de telle ou telle façon — dans la Chine des années vingt, selon une topologie dispersive — concerne la possibilité locale d'un corps. Qu'en tel ou tel lieu tels ou tels points soient ce qu'un corps constitué doit traiter concerne le réel de ce corps : le devenir subjectif d'une vérité éternelle, et donc l'apparaître de cette vérité dans un monde.

Mao, en 1927, localise le corps « Armée rouge » dans certaines régions de la Chine, notamment la région frontière du Hunan et du Kiangsi, et à l'intérieur de ce petit espace il propose une classification des points. Il y a en effet le « problème militaire », le « problème agraire », la « question du pouvoir politique », la « question de l'organisation du Parti », la « caractérisation de la révolution » et la « question de la localisation de la base révolutionnaire ». On a tôt fait de voir que ces six têtes de chapitre recouvrent six points, qui font tous l'objet d'âpres discussions. « Points » au sens strict, soit ce à propos de quoi il y a deux orientations, telles que choisir l'une d'elles engage la totalité du monde où procède le corps-sujet « Armée rouge ».

Par exemple, la « question de l'organisation du Parti » fait passer toute la situation locale — le monde « monts Tsingking » — dans le défilé de l'opposition entre d'un côté l'hypothèse d'un solide maintien du pouvoir rouge, enraciné dans la population et pratiquant la défensive stratégique, et de l'autre l'alternance, quand l'ennemi attaque, des propositions de type « lutte à outrance » et des propositions (subjectivement identiques, remarque Mao) de type « prendre la fuite ».

La « caractérisation de la révolution » nomme le classique débat des années vingt à propos de la révolution chinoise : révolution prolétarienne comme en Russie ou révolution démocratique bourgeoise ?

La « localisation de la base révolutionnaire » touche à la topologie transcendantale de tout le processus subjectif. Les principaux organes du pouvoir rouge, et singulièrement son armée, doivent-ils tenir le centre de la région montagneuse, ou aller vers le sud, où le relief est plus favorable ? Tel est le point autour duquel va s'articuler la première rébellion ouverte de Mao contre le Parti. Le Comité du Parti pour la province du Hunan se décide pour la deuxième hypothèse. Convaincu que les données subjectives — l'appui des paysans — l'emportent sur les facilités objectives — la nature du terrain —, soumis au dilemme « ou enfreindre les instructions, ou aller à coup sûr à la défaite », Mao choisit la désobéissance.

Développons plus en détail la structure des trois premiers points.

Sous le vocable « question militaire », il faut entendre le point suivant : dans les périodes de stabilisation temporaire du camp adverse — de répit dans les guerres civiles entre généraux —, faut-il persévérer dans une ligne de division des forces rouges et de « progression aventureuse » ? Ou faut-il s'en tenir résolument à la défensive stratégique ? Influencés par l'insurrectionnalisme des envoyés staliens de l'Internationale, certains poussent à l'offensive à tout prix. Mao, tout au long des vingt-deux années de sa vie de partisan, ou de chef de maquis, privilégiera dans les faits l'organisation de la défensive. Ou plus exactement, ayant affirmé que « les règles de l'action militaire découlent toutes d'un seul principe fondamental : s'efforcer de conserver ses forces et d'anéantir celles de l'ennemi », Mao n'a de cesse de faire remarquer que si l'offensive décide de l'issue de la guerre, la capacité défensive en détermine la consistance politique. La fameuse « Longue Marche » n'est elle-même qu'une conséquence épique de cette vision des choses. Elle est une immense retraite stratégique, visant, au prix de terribles sacrifices, à conserver l'essentiel : l'existence d'un corps subjectivé, d'une Armée rouge politique. Et elle aussi n'a dû son existence qu'au traitement très conflictuel du « problème militaire », Mao et ses partisans s'opposant à tous ceux qui refusaient le repli. Mao a là-dessus une saisissante formule : « Lorsqu'on abandonne un territoire, c'est pour conserver ce territoire. »

Par « problème agraire », il faut comprendre le dilemme politique bien connu des révolutionnaires en milieu rural. Ou bien — comme c'est en 1927 la ligne du Comité central du Parti communiste — on pratique « la confiscation totale et la redistribution [égalitaire] intégrale des terres ». Et alors on jette les petits propriétaires et les paysans moyens dans les bras de la contre-révolution organisée par les féodaux. Ou bien, pour consolider la base révolutionnaire encerclée, on fait des concessions aux paysans propriétaires, mais au risque de décourager l'énergie insurgée des paysans pauvres.

Le « pouvoir politique » dans le territoire où existe le corps-sujet pose, fût-ce à petite échelle, la question — décisive dans toute l'histoire de l'URSS et de la Chine populaire — des liens entre l'État et le Parti communiste. Dans les zones libérées, on installe partout des comités exécutifs, « élus dans des sortes de meetings de masse ». Or, non seulement ces comités sont souvent composés de beaux parleurs

sans conviction vraie (Mao dit, et je sais d'expérience combien il a raison, que, « dans de tels meetings, les intellectuels et les arrivistes l'emportent aisément »), mais en outre « les organes du Parti, voulant simplifier le travail, règlent eux-mêmes un grand nombre d'affaires par-dessus la tête des comités ». La forme « Deux » du point est ici particulièrement claire : ou on concentre la totalité de la capacité de décision dans les mains des dirigeants du Parti, ou on dote le pouvoir populaire d'une réalité militante, sous la forme, préconise Mao, de « conseils des délégués des ouvriers, des paysans et des soldats ». Pendant quarante ans, des monts Tsingking à la Révolution culturelle, des conseils montagnards paysans (1927) à la Commune ouvrière de Shanghai (1967), Mao, hanté par la méfiance à l'égard de la bureaucratie du Parti, n'aura de cesse — sans succès décisif, il faut le dire — de traiter le point autrement que par le choix le plus facile : la concentration partidairiste du pouvoir, la souveraineté des cadres, la maxime stalinienne « Quand la ligne est fixée, les cadres décident de tout ». D'où l'appui recherché du côté du mouvement paysan, des ouvriers rebelles, de la jeunesse, de l'armée aussi. N'oublions pas que, dès 1927, Mao écrit que « le régime démocratique dans l'armée constitue une arme importante pour détruire l'armée mercenaire féodale », et prône l'égalitarisme militaire :

« Officiers et soldats jouissent de conditions de traitement égales ; les soldats peuvent s'exprimer librement au cours de réunions, les formalités et cérémonies inutiles sont supprimées ; l'administration financière se fait au vu et au su de tout le monde. »

Dans le point qu'au fil des circonstances historiques constitue dans le monde « Chine au xx^e siècle » la contradiction entre Parti-État et mouvement populaire, Mao a le plus souvent tenté de contredire la fatalité stalinienne.

7. L'induction subjective examine les organes du corps appropriés aux points.

À chaque point correspond un examen minutieux, par Mao, des ressources disponibles pour son traitement, dans le corps-sujet auquel il est lui-même incorporé : l'Armée populaire, le Parti, les paysans comme composantes de la survie paradoxale du « pouvoir rouge ». Voyons cette théorie des parties efficaces et des organes se clarifier point par point, sur quatre exemples.

1) En ce qui concerne le point militaire, la partie efficace du corps se compose d'un côté de l'armée régulière, de l'autre des forces dites locales : « détachements de la garde rouge et détachements insurrectionnels ouvriers et paysans ». Elle est donc sans unité immédiate. L'organe proprement dit est la capacité stratégique d'articulation des deux composantes, puisque c'est la singularité de ce corps (une armée qui n'est pas celle d'un État, mais d'une politique) de n'être pas réductible au simple apparaître d'une puissance exécutive unifiée. L'organe est alors un principe, dont Mao donne ainsi la formule générale : « Le principe de l'Armée rouge est la concentration des forces, et celui de la Garde rouge, la dispersion des forces. »

2) Dans le cas du problème agraire, la partie efficace du corps est composée des paysans pauvres. Les hobereaux sont exclus, l'incorporation subjective des petits propriétaires et paysans riches est constamment douteuse. Cependant, une cohésion organique des paysans pauvres, apte à forcer le passage de la réforme agraire sur une ligne redistributrice égalitaire, n'est jamais acquise. Elle dépend en réalité de leur conviction que la victoire est possible :

« Les paysans pauvres ne commencent à agir énergiquement contre l'argumentation des couches intermédiaires que lorsque la révolution prend son essor, lorsque nous nous sommes emparés du pouvoir dans un ou même plusieurs districts, lorsque les troupes de la réaction ont subi plusieurs défaites successives et que l'Armée rouge a fait preuve plus d'une fois de sa puissance. »

La partie efficace n'acquiert son organe de traitement du point qu'autant que la puissance des conséquences excède la seule localisation de cette partie. Il faut que dans le monde le corps-sujet soit pour tous visible comme présent continué.

3) On a vu que la mise en place d'un pouvoir populaire de type nouveau faisait point de ce qu'elle est en balance avec la facile autorité du Parti. L'efficacité pour le traitement de ce point est évidemment du côté des acteurs populaires, au besoin contre les cadres du Parti. Mais elle est généralement inactive, pour une raison que Mao dégage avec une grande acuité et qui n'a rien perdu de sa force. À savoir que les gens du peuple s'en remettent volontiers aux autorités, qu'ils n'ont que peu de goût pour un engagement politique qui dévorerait leur temps déjà contraint :

« Les gens veulent résoudre les problèmes sans se faire du tracas, le système démocratique [des conseils de délégués] ne leur sourit guère avec toutes ses complications. »

Aujourd'hui encore, la question : « Pourquoi irais-je à cette réunion, à cette assemblée ? Pourquoi serais-je un militant, moi dont la vie objective est déjà si contrainte ? », demeure le principal obstacle au déploiement ouvrier et populaire d'une politique démocratique extirpée du professionnalisme électoral et des partis du Capital.

La solution de Mao est classique : la partie efficace ne se réalise organiquement que si le lien entre les réunions et l'action est patent. Il y a organe du pouvoir populaire dans les conditions du mouvement :

« [Il y aura un pouvoir populaire] quand ce pouvoir aura fait la preuve de son efficacité dans la lutte révolutionnaire, lorsque les masses auront compris qu'il est capable de mobiliser au mieux les forces du peuple et de leur donner la plus grande aide possible dans le combat. »

En somme, le corps-sujet politique, dans la vision maoïste, ne peut traiter organiquement le point pouvoir populaire / pouvoir du Parti que dans les circonstances du mouvement de masse, de la lutte, de la bataille. Il est incapable de le traiter positivement — faute d'organe approprié — dans les conditions de l'inertie ou de la paix.

Nous en sommes peut-être encore là. C'est en tout cas en ce point qui, dans ses termes, restait irrésolu, que la politique maoïste a trouvé le péril de son propre sujet réactif, puis du devenir-obscur où, dans ses formes extrêmes — les Khmers rouges, le Sentier lumineux —, elle a fait naufrage.

4) Le Parti, nous l'avons dit, est confronté à sa scission immanente entre la tendance opportuniste (si ça va mal, on se débande, si ça va bien, on fonce sans réfléchir) et la difficile tenue d'une ligne qui articule les offensives locales sur une défensive stratégique. Tel est son point. La partie efficace au regard de ce point est le noyau des révolutionnaires expérimentés. En effet, quand le corps politique devient visible et fait partager le présent subjectif qu'il fonde, le Parti, tenu pour l'expression la plus raffinée du sujet, grossit de façon exponentielle. C'est à lui qu'en masse on s'incorpore. Mais nombre de ces ralliés sont des arrivistes. Dès que le vent tourne, ils trahissent :

« Vint la terreur blanche, les éléments arrivistes tournèrent casaque et livrèrent nos camarades aux réactionnaires, ce qui entraîna l'effondrement d'une grande partie des organisations du Parti dans les régions blanches. »

Il importe donc que les révolutionnaires expérimentés contrôlent les adhésions. Finalement, l'organe de la partie efficace, quant au point considéré, est l'épuration, avec son cortège de clandestinité, de mise à l'épreuve, de sélection et d'éducation contraignante :

« Nous avons entrepris une épuration énergique du Parti, et la qualité de membre fut soumise à des conditions rigoureuses. [Dans plusieurs districts] les organisations du Parti ont toutes été dissoutes et une réinscription des adhérents a été entreprise. [...] Nous avons commencé à créer des organisations clandestines capables d'agir même après l'arrivée des forces réactionnaires. »

Ainsi, l'organe est ce qui est apte à concentrer la partie efficace sur elle-même, pour passer le point du côté de la durée du présent, fût-ce au détriment de l'extension numérique enthousiaste : « Le nombre des membres du Parti a considérablement diminué, mais la capacité combative de ses organisations s'est accrue. »

On voit dans tous ces exemples qu'en définitive, dans le cas d'un corps politique qui porte un sujet nouveau (ici l'Armée rouge chinoise) et crée, par les conséquences de son acte, une vérité nouvelle (ici, la politique maoïste comme paradigme de la guerre populaire), le traitement d'un point exige des contraintes corporelles, liées à son organicité immanente : le principe concentration / dispersion, la durée des victoires locales, la subjectivité « mouvementiste », l'épuration.

Point par point, un corps se réorganise, faisant apparaître dans le monde des conséquences de plus en plus singulières, lesquelles tissent subjectivement une vérité dont on peut dire qu'elle éternisera le présent du présent.

Conclusion

Qu'est-ce que vivre ?

0. Nous voici à même de proposer une réponse à ce qui, depuis toujours, est la question « intimidante » — comme le dit un personnage de Julien Gracq — à laquelle, si grand soit son détour, la philosophie est à la fin sommée de répondre : qu'est-ce que vivre ? « Vivre », évidemment, non pas au sens du matérialisme démocratique (persévérer dans les libres virtualités du corps), mais bien plutôt au sens de la formule énigmatique d'Aristote : vivre « en Immortel ».

Nous pouvons tout d'abord reformuler le système exigeant des conditions d'une réponse affirmative du type : « Oui ! La vraie vie est présente. »

1. Ce n'est pas un monde, donné dans la logique de son apparaître — l'infini de ses objets et de ses relations —, qui induit la possibilité de vivre. Si du moins la vie est autre chose que l'existence. L'induction d'une telle possibilité repose sur ce qui, dans un monde, fait trace de ce qui lui est advenu sous les espèces d'une disposition foudroyante. Soit la trace d'un événement évanoui. Une telle trace est toujours, dans l'apparaître mondain, une existence d'intensité maximale. Par incorporation du passé du monde au présent qu'ouvre la trace, on apprendra qu'antérieurement à ce qui advint et n'est plus, le support d'être de cette existence intense était un inexistant du monde. Fait trace dans le monde, et signe pour la vie, la naissance d'un multiple à l'éclat de l'apparaître, auquel il n'appartenait que sous une forme éteinte.

La première directive philosophique à qui demande où est la vraie vie est donc la suivante : « Prends soin de ce qui naît. Interroge les éclats, sonde leur passé sans gloire. Tu ne peux espérer qu'en ce qui inapparaissait. »

2. Il ne suffit pas d'identifier une trace. Il faut s'incorporer à ce qu'elle autorise comme conséquences. Ce point est crucial. La vie est création d'un présent, mais cette création est, comme l'est pour

Descartes le monde au regard de Dieu, création continuée. Autour de la trace, autour de l'éclat anonyme d'une naissance au monde de l'être-là, se constitue la cohésion d'un corps antérieurement impossible. Accepter ce corps, déclarer ce corps, n'est pas suffisant pour être le contemporain du présent dont il est le support matériel. Il faut entrer dans sa composition, il faut devenir un élément actif de ce corps. Le seul rapport réel au présent est celui d'une incorporation. Incorporation à cette cohésion immanente au monde que délivre, nouvelle naissance au-delà de tous les faits et balises du temps, le devenir-existant de la trace événementielle.

3. Le déploiement des conséquences liées à la trace événementielle, conséquences qui créent un présent, se fait par le traitement de points du monde. Il se fait, non par le trajet continu de l'efficace d'un corps, mais par séquences, point par point. Tout présent est fibré. Les points du monde où l'infini comparait devant le Deux du choix sont en effet comme les fibres du présent, sa constitution intime dans son devenir mondain. Il est donc requis, pour que s'ouvre un présent vivant, que le monde ne soit pas atone, qu'il y ait des points où s'assure, fibrant le temps créateur, l'efficace du corps.

4. La vie est une catégorie subjective. Un corps est la matérialité qu'elle exige, mais de la disposition de ce corps dans un formalisme subjectif dépend le devenir du présent : qu'il soit produit (le formalisme est fidèle, le corps est directement situé « sous » la trace événementielle), qu'il soit raturé (le formalisme est réactif, le corps est tenu à une double distance de la négation de la trace), ou qu'il soit occulté (le corps est nié). Ni la rature réactive du présent, qui nie la valeur de l'événement, ni, *a fortiori*, son occultation mortifère, qui suppose un « corps » transcendant au monde, n'autorisent l'affirmation de la vie, qui est incorporation, point par point, au présent.

Vivre est donc une incorporation au présent sous la forme fidèle d'un sujet. Si l'incorporation est dominée par la forme réactive, on ne parlera pas de vie, mais de simple conservation. Il s'agit en effet de se protéger des conséquences d'une naissance, de ne pas relancer l'existence au-delà d'elle-même. Si l'incorporation est dominée par le formalisme obscur, on parlera de mortification.

La vie est en définitive le pari fait, sur un corps advenu à l'apparaître, qu'on lui confiera fidèlement une temporalité neuve, tenant à

distance la pulsion conservatrice (l'instinct mal nommé « de vie ») comme la pulsion mortifiante (l'instinct de mort). La vie est ce qui vient à bout des pulsions.

5. Parce qu'elle vient à bout des pulsions, la vie s'ordonne à la création séquentielle d'un présent, laquelle constitue et absorbe un passé de type nouveau.

Pour le matérialisme démocratique, le présent n'est jamais créé. Il affirme en effet de façon tout à fait explicite qu'il importe de tenir le présent dans la limite d'une réalité atone. C'est que, pour lui, toute autre vision plie les corps au despotisme d'une idéologie, au lieu de les laisser libre de gambader dans la diversité des langages. Le matérialisme démocratique propose de nommer « pensée » la pure algèbre de l'apparaître. Il résulte de cette conception atone du présent une fétichisation du passé comme « culture » séparable. Le matérialisme démocratique a la passion de l'histoire, il est, véritablement, le seul authentique matérialisme historique.

Contrairement à ce qui se passe dans la version stalinienne du marxisme, version dont Althusser a hérité, tout en la contrariant de l'intérieur, il est capital de disjoindre la dialectique matérialiste, philosophie de l'émancipation par les vérités, du matérialisme historique, philosophie de l'aliénation par les corps-langages. Rompre avec le culte des généalogies et des récits revient à restituer le passé comme amplitude du présent.

Je l'écrivais déjà il y a plus de vingt ans, dans ma *Théorie du sujet* : l'Histoire n'existe pas. Il n'y a que des présents disparates dont l'éclat se mesure à la puissance qu'ils détiennent de déplier un passé qui soit à leur mesure.

Dans le matérialisme démocratique, la vie des corps-langages est la succession conservatrice des instants du monde atone. Il en résulte que le passé est chargé de doter ces instants d'un horizon fictif — d'une épaisseur culturelle. C'est du reste pourquoi le fétichisme de l'histoire s'accompagne d'un discours insistant sur la nouveauté, sur le changement perpétuel, sur la modernisation impérative. Au passé des profondeurs culturelles s'accorde un présent dispersif, une agitation précisément dépourvue, elle, de toute profondeur. Il y a des monuments qu'on visite et des instants dévastés qu'on habite. Tout change à tout instant, et c'est la raison pour laquelle on contemple l'horizon historique majestueux de ce qui ne changeait pas.

Pour la dialectique matérialiste, c'est presque l'inverse. L'immobilité stagnante du présent, sa stérile agitation, l'atonie violemment imposée du monde, est ce qui frappe d'abord. Peu, très peu de changements capitaux dans la nature des problèmes de la pensée, depuis Platon (par exemple). Mais, à partir des quelques procédures de vérité que déploient, point par point, des corps subjectivables, on reconstitue un passé différent, une histoire des achèvements, des trouvailles, des percées, qui n'est nullement une monumentalité culturelle, mais une succession lisible de fragments d'éternité. Car un sujet fidèle crée le présent comme être-là de l'éternité. En sorte que s'incorporer à ce présent revient à percevoir le passé de l'éternité elle-même.

Vivre, c'est donc aussi, toujours, expérimenter au passé l'amplitude éternelle d'un présent. Nous accordons à Spinoza la célèbre formule du scolie de la proposition XXIII du livre V de *L'Éthique* : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. »

6. Il importe toutefois de nommer cette expérimentation. Elle n'est pas de l'ordre du vécu, ni de celui de l'expression. Elle n'est pas l'accord enfin trouvé des capacités d'un corps et des ressources d'un langage. Elle est incorporation à l'exception d'une vérité. Si l'on convient d'appeler « Idée » ce qui à la fois se manifeste dans le monde — dispose l'être-là d'un corps — et fait exception à sa logique transcendante, on dira, dans le droit fil du platonisme, qu'expérimenter au présent l'éternité qui autorise la création de ce présent, c'est expérimenter une Idée. Il faut donc assumer ceci : pour la dialectique matérialiste, « vivre », et « vivre pour une Idée », sont une seule et même chose.

Le matérialisme démocratique ne voit, dans ce qu'il nommerait plutôt une conception idéologique de la Vie, que fanatisme et instinct de mort. Et il est vrai que, s'il n'y a que des corps et des langages, vivre pour une Idée est nécessairement l'absolutisation arbitraire d'un langage, auquel les corps doivent être ordonnés. La reconnaissance matérielle du « sinon que » des vérités autorise seule qu'on déclare, non pas du tout que les corps sont soumis à l'autorité d'un langage, mais qu'un nouveau corps est l'organisation au présent d'une vie subjective sans précédent ; et je soutiens que l'expérimentation réelle d'une telle vie, intelligence d'un théorème ou force d'une rencontre, contemplation d'un dessin ou élan d'un meeting, est irrésistiblement universelle. En sorte que l'avènement de l'Idée est,

pour la forme d'incorporation qui lui correspond, tout le contraire d'une soumission. Elle est, selon le type de vérité dont il s'agit, joie, bonheur, plaisir ou enthousiasme.

7. Le matérialisme démocratique présente comme une donnée objective, un résultat de l'expérience historique, ce qu'il appelle « la fin des idéologies », mais il s'agit en réalité d'une injonction subjective violente, dont le contenu réel est : « Vis sans Idée. » Or, cette injonction est inconsistante.

Qu'elle accule la pensée au relativisme sceptique est une évidence désormais assurée. La tolérance, le respect de l'Autre sont, nous dit-on, à ce prix. Mais on voit tous les jours que cette tolérance n'est elle-même qu'un fanatisme, car elle ne tolère que sa propre vacuité. Le scepticisme véritable, celui des Grecs, était en réalité une théorie absolue de l'exception : il plaçait les vérités si haut, qu'il les jugeait inaccessibles au faible intellect de l'espèce humaine. Il s'accordait ainsi au courant principal de la philosophie antique, lequel pose qu'accéder au Vrai est le propre de la part immortelle des hommes, de ce qu'il y a en l'homme d'inhumain par excès. Le scepticisme contemporain, celui des cultures, de l'histoire, de l'expression de soi, n'a pas cette hauteur. Il est simple accommodement à la rhétorique des instants et à la politique des opinions. Aussi dissout-il d'abord l'inhumain dans l'humain, puis l'humain dans la vie ordinaire, puis la vie ordinaire (ou animale) dans l'atonie du monde. Et c'est de cette dissolution que résulte la maxime négative « Vis sans Idée », inconsistante de ce qu'elle n'a plus aucune idée de ce que peut être une Idée.

C'est la raison pour laquelle le matérialisme démocratique se propose en fait de détruire ce qui lui est extérieur. Comme nous l'avons remarqué, c'est une idéologie violente et guerrière. Cette violence résulte, comme tout symptôme mortifère, d'une inconsistance essentielle. Le matérialisme démocratique se veut humaniste (droits de l'homme, etc.). Mais il est impossible de disposer d'un concept de ce qui est « humain » sans en venir à cette inhumanité (éternelle, idéelle) qui autorise l'homme à s'incorporer au présent sous le signe de la trace de ce qui change. Faute de reconnaître les effets de ces traces, où l'inhumain ordonne que l'humanité soit en excès sur son être-là, il faudra, ces traces et leurs conséquences infinies, pour maintenir une notion pragmatique purement animale de l'espèce humaine, les anéantir.

Le matérialisme démocratique est un ennemi redoutable et intolérant de toute vie humaine — c'est-à-dire inhumaine — digne de ce nom.

8. L'objection banale est que si vivre dépend de l'événement, la vie n'est promise qu'à ceux qui ont la chance de l'accueillir. Le démocrate voit dans cette « chance » le stigmate d'un aristocratism, ou d'un arbitraire transcendant : celui que depuis toujours on lie aux doctrines de la Grâce. Et il est vrai que j'ai plusieurs fois utilisé la métaphore de la grâce, pour indiquer que vivre, ce qui s'appelle vivre, suppose toujours qu'on accepte d'œuvrer aux conséquences, généralement inouïes, de ce qui advient.

Réparer l'injustice apparente de ce don, de ce supplément incalculable d'où procède la relève d'un inexistant, c'est à quoi s'emploie de longue date les tenants, non point de Dieu, mais du divin. Le plus récent, le plus talentueux et le plus ignoré d'entre eux, Quentin Meillassoux, élabore pour ce faire une théorie entièrement neuve du « pas encore » de l'existence divine, accompagnée d'une promesse rationnelle concernant la résurrection des corps. Tant il est vrai que c'est bien des nouveaux corps et de leur naissance qu'il est inévitablement question dans cette affaire.

9. Je crois aux vérités éternelles et à leur création fragmentée dans le présent des mondes. Ma position sur ce point est tout à fait isomorphe à celle de Descartes : les vérités sont éternelles parce qu'elles ont été créées, nullement parce qu'elles sont là depuis toujours. Pour Descartes, les « vérités éternelles », dont nous avons rappelé, dans la préface, qu'il les posait en exception des corps et des idées, ne sauraient être transcendantes au vouloir divin. Même les plus formelles, mathématiques ou logiques, comme le principe de non-contradiction, dépendent d'un acte libre de Dieu :

« Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble et par conséquent il a pu faire le contraire. »

Bien entendu, le procès de création d'une vérité, tel que s'en constitue le présent par les conséquences d'un corps subjectivé, est très différent de l'acte créateur d'un Dieu. Mais, en son fond, l'idée est la même. Qu'il soit de l'essence d'une vérité d'être éternelle ne la dispense nullement d'apparaître dans un monde et d'être inexistante

antérieurement à cette apparition. Descartes a sur ce point une formule très remarquable :

« Encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues. »

L'éternelle nécessité concerne une vérité en elle-même, l'infinité des nombres premiers, la beauté picturale des chevaux de la grotte Chauvet, les principes de la guerre populaire ou l'affirmation amoureuse d'Héloïse et Abélard. Mais non point son processus de création, suspendu qu'il est à la contingence des mondes, à l'aléatoire d'un site, à l'efficace des organes d'un corps, à la constance d'un sujet.

Descartes s'indigne qu'on puisse supposer les vérités séparées des autres créatures et devenues en quelque sorte le destin de Dieu :

« Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. »

J'affirme aussi que toutes les vérités sans exception sont « établies » d'un sujet, forme d'un corps dont l'efficace crée point par point. Mais, comme Descartes, je pose que leur création n'est que l'apparaître de leur éternité.

10. Je m'indigne donc, comme Descartes, de ce qu'on fasse déchoir le Vrai au rang du Styx et des destinées. À vrai dire, pour ce qui me concerne, je m'indigne deux fois. Et la vie tient aussi son prix de cette double querelle. D'abord contre ceux, culturalistes, relativistes, gens des corps immédiats et des langues disponibles, pour qui l'historicité de toutes choses exclut qu'il y ait des vérités éternelles. Ils ne voient pas qu'une création véritable, une historicité d'exception, n'a d'autre critère que d'établir, entre les mondes disparates, l'évidence d'une éternité. Et que ce qui apparaît n'est dans l'éclat de son apparition qu'autant qu'il se soustrait aux lois locales de l'apparaître. Une création est trans-logique, de ce que l'être y bouleverse l'apparaître. Ensuite, contre ceux pour qui l'universalité du vrai prend la forme d'une Loi transcendante, devant laquelle on doit plier le genou, à laquelle il faut conformer nos corps et nos mots. Ils ne voient pas que toute éternité, toute universalité, doit apparaître en un monde et y être, « patiemment ou impatiemment », créée. Une création est logique, dès lors qu'une vérité est une apparition d'être.

11. Cependant, je n'ai pas besoin de Dieu, ni du divin. Je crois que c'est ici et maintenant que nous nous suscitons, que nous nous (res)suscitons comme Immortels.

L'homme est cet animal dont le propre est de participer à de très nombreux mondes, d'apparaître en d'innombrables lieux. Cette sorte d'ubiquité objectale, qui le fait transiter presque constamment d'un monde à l'autre, sur le fond de l'infinité de ces mondes et de leur organisation transcendantale, est par elle-même, sans qu'il soit besoin d'aucun miracle, une grâce : la grâce purement logique de l'innombrable apparaître. Tout animal humain peut se dire qu'il est exclu que partout et toujours il ne rencontre qu'atonie, inefficience du corps ou défaut d'organes aptes à en traiter des points. Incessamment, dans quelque monde accessible, quelque chose advient. À tout animal humain est accordée, plusieurs fois dans sa brève existence, la chance de s'incorporer au présent subjectif d'une vérité. À tous, et pour plusieurs types de procédures, est distribuée la grâce de vivre pour une Idée, donc la grâce de vivre tout court.

L'infini des mondes est ce qui sauve de toute dis-grâce finie. La finitude, le constant ressassement de notre être mortel, pour tout dire, la peur de la mort comme unique passion, tels sont les ingrédients amers du matérialisme démocratique. On relève tout cela quand on s'approprie la variété discontinue des mondes et l'entrelacs des objets sous les régimes constamment variables de leurs apparitions.

12. Nous sommes ouverts à l'infinité des mondes. Vivre est possible. Par conséquent, (re)commencer à vivre est ce qui seul importe.

13. On me dit quelquefois que je ne vois dans la philosophie qu'un moyen de rétablir, contre l'apologie contemporaine de l'ordinaire et du futile, les droits de l'héroïsme. Pourquoi pas ? Cependant, l'héroïsme ancien prétend justifier la vie par le sacrifice. Mon vœu est de le faire exister par la joie affirmative que procure universellement le suivi des conséquences. Disons qu'à l'héroïsme épique de qui donne sa vie, succède l'héroïsme mathématique de qui la crée point par point.

14. À propos d'un de ses personnages, Malraux note, dans *La Condition humaine* : « Le sens héroïque lui avait été donné comme une discipline, non comme une justification de la vie. » Je place en

effet l'héroïsme du côté de la discipline, seule arme et du Vrai et des peuples, contre la puissance et la richesse, contre l'insignifiance et la dissipation de l'esprit. Encore faut-il, cette discipline, l'inventer, cohérence d'un corps subjectivable. Alors, elle ne se distingue plus de notre désir de vivre.

15. L'animal désabusé dont la marchandise est l'unique repère, nous ne serons livrés à sa forme que si nous y consentons. Mais de ce consentement nous protège l'Idée, arcane du présent pur.

*Renseignements, commentaires
et digressions*

Les indications numériques renvoient à la division canonique en livres, sections et sous-sections. On dit aussi P pour préface et C pour conclusion.

P. — *Épigraphe*. André Malraux, *Antimémoires* (Paris, Gallimard, éd. de 1972).

P.1. — On trouvera la lettre d'Antonio Negri dans le n° 1, printemps 2004, de la revue *La Sœur de l'Ange*. La meilleure critique que je connaisse — la plus ramassée — des conceptions historico-politiques de Negri, et notamment de son récent best-seller *Empire* (écrit avec M. Hardt), est celle de mon ami argentin Raoul Cerdeiras. Elle se trouve (en espagnol) dans le n° 24-25 de la revue *Acontecimiento* (mai 2003), sous le titre : « Las desventuras de la ontología biopolítica de *Imperio* ».

P.1. — Althusser considérait que le marxisme était un ensemble complexe, parce qu'il contenait deux créations (celle d'une science, le matérialisme historique, et celle d'une nouvelle philosophie, le matérialisme dialectique) enveloppées dans une seule coupure, une seule discontinuité historique. Par quoi il commentait et rectifiait la tradition (stalinienne) des partis communistes. Cette tradition postulait en effet l'inverse. Deux ruptures, une philosophique (le matérialisme dialectique) et l'autre scientifique (le matérialisme historique), étaient contenues dans un dispositif intellectuel unique, ayant la forme d'une vision du monde : l'idéologie prolétarienne, le marxisme-léninisme.

P.1. — C'est bien la question de « l'événement pur » qui conjoint le Mallarmé du *Coup de dés* et le Valéry du *Cimetière marin* : à quelles conditions le poème peut-il capter ce qui est au-delà de ce qui est, et qui, purement, advient ? Et quel est alors le statut de la pensée, s'il est vrai qu'un tel advenir en foudroie le support corporel ?

P.1. — Que la phénoménologie, dans sa version allemande, soit hantée par la religion, cela ne fait aucun doute. La raison en est probablement le motif d'une authenticité perdue, d'un oubli de la vraie Vie, d'une origine raturée, motif qui circule évidemment dans tous les écrits de Heidegger, mais qui est parfaitement constitué dans la *Krisis* de Husserl.

De ce point de vue, si, dans son brillant essai : *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris, Éd. de l'Éclat, 1991), le regretté Janicaud a raison de diagnostiquer quelque odeur de sacristie ou d'ouvroir dans les dispositions récentes de cette orientation philosophique, il a tort de feindre d'ignorer qu'elle se laisse prévoir dans quelques-unes des propositions les plus importantes des fondateurs.

Ajoutons, pour ne pas être unilatéral, que l'humanisme démocratique de la tendance dite analytique, qui domine encore largement la clôture académique de la philosophie en Angleterre ou aux États-Unis, dissimule mal, sous le scientisme affiché, mais aussi sévèrement limité, la maintenance de l'esprit pieux.

Le plus grand représentant français de la connexion entre phénoménologie et religion est Paul Ricœur. À propos de son dernier grand livre, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil, 2000), j'ai montré comment sa stratégie de pensée suppose, au plus intime du texte, la latence indestructible d'un sujet chrétien. On se reportera à l'article «Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur», dans *Élucidations* n°6-7, mars 2003.

La religiosité humaniste de Ricœur est plus claire, plus démonstrative, pour tout dire plus *politique*, que ne le sont ses sources allemandes. Son problème capital n'est pas celui de l'authenticité originelle. C'est de savoir à qui appartient la direction spirituelle du juridisme démocratique.

P.4. — Je choisis ici, dans ce stupéfiant atelier d'artiste qu'est la grotte Chauvet, les chevaux plutôt que les lionnes ou les rhinocéros, non pas à cause de leur supériorité intrinsèque, mais à cause de la continuité du motif du cheval dans l'art mimétique depuis des milliers d'années. Il est toutefois certain que la tentative de mise en perspective de tout un troupeau de rhinocéros par l'utilisation du décalage de la taille des cornes, ou ce qu'il y a de mélancolie attentive, de tension inquiète, dans le regard des lionnes, atteste, aussi

bien que ce que je dis des chevaux, l'universalité de la puissance du trait chez ces artistes d'il y a à peu près 30000 ans.

Pour les quatre images commentées, cf. l'iconographie (*cahier hors texte*).

P.4. — Il est bien établi que ce que Malraux, dans *Le Miroir des limbes* (Paris, Gallimard, 1974), dispose sous la forme d'entretiens avec des figures capitales du xx^e siècle (Mao, Nehru, de Gaulle...) est largement un monologue effervescent et reconstitué. Aussi radicalement que Deleuze, Malraux a très tôt pratiqué le style indirect libre, et fait, à tout ce qui comptait à ses yeux sur la planète, des enfants dans le dos. Le résultat n'en est pas moins parfois si intense que sa vérité surpasse celle de l'exactitude. Dans *La Tête d'obsidienne* (Paris, Gallimard, 1974), où Malraux rêve — avec un bonheur inégal — des dialogues décisifs avec Picasso, le thème d'une invariance des arts entre Lascaux et Picasso lui-même est mis dans la bouche du peintre, presque comme une fable : il y aurait un «petit bonhomme», le même créateur tout au long de l'histoire, qui, contre la production des artistes appliqués, des «artistes-peintres», ferait surgir de loin en loin l'évidence de la peinture, l'évidence de l'art. Picasso-Malraux parle ainsi :

«Et les sculpteurs préhistoriques ! Pas tout à fait des hommes ? Si. Sûrement. Très contents avec leurs sculptures. Pas du tout des artistes-peintres ! Mais tous, ils voulaient sculpter ou peindre à leur idée. [...] Je pense que c'est toujours le même Petit Bonhomme. Depuis les cavernes. Il revient, comme le Juif errant.»

J'aime cette comparaison des vérités éternelles, telles qu'elles procèdent et renaissent dans le devenir, avec le Juif errant.

P.5. — En ce qui concerne cette période de la vie politique en Chine, je renvoie à mon texte : *La Révolution culturelle : la dernière révolution ?*, publié par les Conférences du Rouge-Gorge (Paris, 2002). C'est un autre exemple possible des universaux qui se créent en politique. La Révolution culturelle a en effet expérimenté, pour tous les révolutionnaires du monde, les limites du léninisme. Elle nous a appris que la politique d'émancipation ne peut plus être sous le paradigme de la révolution, ni non plus captive de la forme-parti. Symétriquement, elle ne peut s'inscrire dans le dispositif parlementaire et électoral. Tout commence, et c'est le sombre génie de la Révolution

culturelle, quand, en saturant *dans le réel* les hypothèses antérieures, les Gardes rouges lycéens et étudiants, puis les ouvriers de Shanghai, ont, entre 1966 et 1968, prescrit pour les décennies à venir la *réalisation affirmative* de ce commencement, dont ils n'ont exploré, tant leur fureur était encore prise dans ce contre quoi ils se levaient, que la face de négation pure.

P.5. — Pour les textes de Mao, on se reportera au petit livre *Mao Tsé-toung et la construction du socialisme*, clairement sous-titré *Modèle soviétique ou voie chinoise*, traduction et présentation de Hu Chi-hsi (Paris, Seuil, 1975). Pour la *Dispute sur le sel et le fer* (le « Yantie lun »), l'édition française de référence est celle présentée par Georges Walter (Paris, Seghers, 1978). Les traducteurs sont Delphine Baudry, Jean Levi et Pierre Baudry.

P.5. — Pour bien comprendre la relation entre mon entreprise philosophique et mon engagement politique, plus précisément, pour ne pas céder à la tentation de les opposer, et finalement pour ne pas déceler de contradiction mortelle entre la philosophie qu'expose *Logiques des mondes* et les inventions de pensée, politiques et anthropologiques, que mon ami et compagnon politique depuis trente-cinq ans, Sylvain Lazarus, a notamment articulées dans son *Anthropologie du nom*, il faut sans doute partir d'une conception précise et cohérente de ce que sont les relations entre la philosophie et son dehors. On sait que, pour moi, ce dehors opère comme système de conditions-en-vérité de la philosophie. Or, aucun résultat d'une condition quelconque de la philosophie n'est jamais reproduit tel quel dans le champ axiomatique de cette philosophie. En ce sens, l'appropriation et la métamorphose de ses conditions par la philosophie ne se distingue pas de l'acte philosophique lui-même, et c'est bien pourquoi on ne peut jamais rien objecter à la philosophie qui lui soit purement extérieur. Ce qu'il faut plutôt considérer, c'est le degré de *compatibilité* entre une opération philosophique et une opération non philosophique qui, conceptuellement ressaisie, est entrée dans le champ de cette opération philosophique. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre la thèse de Lazarus selon laquelle la philosophie est « rapport de la pensée ». Ce qui a été pensé et qui est convoqué comme condition par une philosophie s'y trouve repensé de telle sorte que c'est une autre pensée, bien que ce puisse être la seule

autre pensée (philosophique) *compatible* avec la pensée conditionnante initiale.

En somme, le rapport d'une philosophie aux autres pensées ne peut s'évaluer en termes d'identité ou de contradiction, ni de son propre point de vue, ni du point de vue de ces autres pensées. Il s'agit bien plutôt de savoir ce qui, par l'effet de sublimations conceptuelles (ou de formalisations spéculatives), reste essentiellement compatible avec la philosophie en question, et ce qui lui est organiquement étranger. Il n'est aucunement contradictoire, par exemple, mais au contraire parfaitement compatible, que la Terreur puisse être pour Sylvain Lazarus une politique singulière, dépendante du corps qui la porte (comme il le dit, à partir de 1793 l'État est faible, il n'est qu'une administration suspendue à des lieux, comme la Convention, les clubs, l'armée...), et qu'elle soit philosophiquement, comme l'a immédiatement pensé Hegel, une projection de la maxime égalitaire. C'est même, pour le philosophe, un parfait exemple de la dialectique matérialiste entre l'existence et l'être, ou entre le protocole immanent du devenir d'une vérité dans un monde, et, une fois qu'elle est advenue, son éternité trans-mondaine. Et il est tout à fait naturel que, dans le travail de cette compatibilité, l'anthropologie, étroitement liée au processus d'une politique, donc au présent d'une vérité, s'occupe du premier aspect, l'isole, le singularise, et la philosophie du second, dont elle renouvelle le concept.

On peut faire le même constat en ce qui concerne la catégorie de prescription, introduite très tôt, dans les années quatre-vingt, par Lazarus (contre les motifs de l'expression, de la représentation, ou du programme), et devenue depuis fondamentale pour identifier la politique de l'Organisation politique. La figure du révolutionnaire d'État n'est certes pas (je vais y revenir) *immédiatement* homogène à la séparation entre politique et État qu'impose la catégorie de prescription (une politique prescrit l'État, qui lui est extérieur, en identifiant, sur une question, un nouveau possible, lui-même pensé et pratiqué en immanence à une situation). Cependant, cette figure (philosophique) est tout entière bâtie sur des énoncés prescriptifs. Il est du reste particulièrement clair que Mao oppose la dimension volontaire de la prescription à l'objectivité stalinienne, tout comme le conseiller légiste de l'empereur chinois oppose la volonté inflexible déposée dans la loi aux devenirs naturels auxquels les confucéens veulent ordonner l'action. Dans la suite de *Logiques des mondes*, ces usages

conceptuels d'une catégorie politique centrale se généralisent. Au livre I, il est établi que la condition absolue d'un sujet est un énoncé prescriptif. Au livre VII, des exemples très précis de telles prescriptions sont déployés comme conditions immanentes de la consistance des corps subjectifs. L'abord d'un point (au sens que je donne à ce mot dans le livre VI) est entièrement balisé par le complexe de l'énoncé et du devenir de ce qui le porte. Et ainsi de suite. Il faut donc ici parler d'une essentielle *fidélité philosophique* aux thèmes centraux d'une politique.

Il en va tout à fait de même à propos de la catégorie de « mode historique de la politique », introduite elle aussi très tôt dans la pensée par Lazarus, et qui a permis de passer outre la saturation des représentations « marxistes » antérieures. Éluclidant leur nature discontinue et auto-pensée, cette catégorie me paraît aujourd'hui comme hier tout à fait nécessaire pour que les politiques restent intelligibles. Elle n'est aucunement opposable à l'éternité des vérités. Car, à imaginer une telle contradiction, on pourrait aussi bien la repérer, de façon purement intra-philosophique, entre cette éternité et l'irréductible multiplicité des mondes où les vérités procèdent. Mais ce serait absurde : ce qui gage, dans la dialectique matérialiste, l'éternité des vérités est *précisément* qu'elles résultent d'un processus singulier, dans un monde disjoint de tout autre.

En fait, *Logiques des mondes* propose ce qu'on pourrait appeler une sublimation philosophique de la catégorie de mode, sublimation qui est sans doute la forme la plus achevée de la compatibilité entre concepts philosophiques et données non philosophiques. La catégorie de « mode historique » est en effet une condition évidente, quand il s'agit de la typification politique, de ce que je renomme — parce que la philosophie est *toujours* re(nomination) — trajet d'une vérité dans un monde, avec constitution d'une contemporanéité propre (un nouveau présent). On peut dire que, inscrivant toute procédure de vérité dans la séquence d'un nouveau présent qui est son apparition dans la singularité d'un monde, *Logiques des mondes* non seulement valide mais présuppose, sous les espèces de l'hétérogénéité des mondes et de la précarité du présent, la doctrine des modes de la politique.

Bien entendu, cette sublimation (ou projection universelle) introduit tout un appareillage strictement philosophique parfaitement étranger aux formes d'intellectualité de la politique ou de l'anthro-

pologie : vérité, sujet, corps, et ainsi de suite. Il est vrai aussi qu'elle propose ses figures propres, qui sont toujours transversales. Ainsi de la figure du révolutionnaire d'État, qui, subsumant un empereur chinois, Robespierre, Lénine et Mao, semble chevaucher plusieurs modes historiques irréductibles (révolutionnaire, bolchevique, dialectique...). L'idée qu'il existe des invariants subjectifs (ici constitués par l'appariement de quatre prédicats, égalité, confiance, volonté et terreur) paraît contredire directement la discontinuité nominaliste des modes. Une lecture soigneuse montre qu'il n'en est rien. La différence n'est nulle part formulable comme contradiction. Cette différence, intégrative ou conditionnelle, revient strictement à la différence entre politique, anthropologie et philosophie, ou entre conditionnant réel et conditionné conceptuel. Quand on pense ainsi cette différence, on voit que les invariants, ici ordonnés à la didactique spéculative des vérités (et donc à la polémique contre le matérialisme démocratique), s'enlèvent intelligiblement sur le fond de la théorie anthropologique des modes, assumée comme condition contemporaine de la philosophie. En effet, ce qui constitue la subjectivité trans-mondaine de la figure du révolutionnaire d'État est bien qu'il tente de faire prévaloir la séparation entre État et politique révolutionnaire, avec cette tension particulière qu'il le tente de l'intérieur du pouvoir d'État. La figure en question n'existe par conséquent que sous la présupposition de cette séparation. C'est pourquoi, du reste, elle n'est philosophiquement constructible qu'aujourd'hui, après qu'une nouvelle pensée de la politique a rendu pensable et praticable qu'on puisse se situer, pour penser l'action, de l'intérieur d'une politique qui n'a le pouvoir d'État ni comme objectif, ni comme norme.

J'en ai dit assez, je crois, pour qu'il soit clair que, pour autant qu'il ne tient qu'à moi, les entreprises visant à opposer ma philosophie à mon engagement organisé ou à la création politique et anthropologique de Sylvain Lazarus n'ont aucune chance d'aboutir, pas plus aujourd'hui que naguère.

P.8. — Cette abrupte définition des mathématiques se trouve dans «... ou pire, compte rendu du séminaire 1971-1972» (*Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001). Elle est indexée aux inventions de Frege et de Cantor.

Rien ne me lie davantage à l'enseignement de Lacan que sa

conviction que l'idéal de toute pensée est ce qui s'en peut transmettre universellement hors sens. Soit que l'insensé est l'attribut primordial du Vrai.

Que pour s'approcher de cet idéal il faille mathématiser, de gré ou de force, c'est ce qu'on peut appeler le « platonisme », et à quoi s'opposent les doctrinaires du sens, sophistes ou herméneutes, tous aristotéliens sur le fond.

P.9. — Jean-Claude Milner, *Le Triple du plaisir* (Lagrasse, Verdier, 1997). Avec ce petit livre débute, inaperçue à l'époque de moi-même — bien que j'y sois traité de sadique sous le couvert honorable, mais transparent, de Platon — la très singulière trajectoire « post-linguistique » de Jean-Claude Milner, dont je ne parlerai pas ici.

I.1. — J'ai publié en 1982 un livre intitulé *Théorie du sujet* (Paris, Seuil). C'est dire que le motif du sujet unifie au long cours mon entreprise de pensée, contre ceux qui définissent la (post-)modernité par la déconstruction de ce concept.

La catégorie de « sujet » a été critiquée à droite, par son incorporation heideggerienne au nihilisme métaphysique. Mais tout aussi bien à gauche, par sa réduction à un simple opérateur idéologique. Althusser soutient en effet à la fois que l'Histoire est « un procès sans sujet » et que le propre de l'idéologie, opposée à la science, comme l'est l'imaginaire au symbolique, est d'« interpellier les individus en sujets ».

Il n'y aurait donc eu que les phénoménologues pieux ou les sartriens conservateurs pour défendre le sujet, si Lacan n'en avait entièrement refondu le concept, tout en assumant la critique radicale du sujet de l'humanisme classique. C'est pourquoi la traversée de l'antiphilosophie de Lacan reste aujourd'hui encore un exercice obligé pour qui s'arrache aux convergences réactives de la religion et du scientisme.

I.1. — Je veux ici nommer Bruno Bosteels, qui défend depuis des années, à propos de mon entreprise, deux thèses originales :

a) La dialectique demeure pour moi une question cruciale, même si *L'Être et l'événement* semble à cet égard un tournant.

b) *Théorie du sujet* est un livre que les développements ultérieurs n'invalident pas, bien au contraire.

En attendant la parution du livre *Badiou and the Political*, qui

sera sans aucun doute décisif, on lira, dans le recueil *Think Again : Alain Badiou and the Future of Philosophy*, publié en 2004 (New York, Continuum) sous l'impulsion de Peter Hallward, l'article de Bruno Bosteels intitulé « On the Subject of the Dialectic ».

I.5. — La séquence anti-coloniale de la Révolution française est politiquement et historiquement fondamentale. Son omission dans la plupart des récits historiques ne fait qu'avérer le refoulement racia-liste et colonialiste sur quoi s'est fondé, jusqu'à la guerre d'Algérie incluse, cet esprit de la III^e République, dont tant de bonnes âmes se déclarent aujourd'hui nostalgiques. Il est très remarquable que le meilleur livre sur Toussaint-Louverture, la révolution anti-esclavagiste à Saint-Domingue et la création du premier État (Haïti) gouverné par d'anciens esclaves noirs, ait été écrit en 1938 par un Américain (C.L.R. James, *The Black Jacobins : Toussaint-Louverture and the San Domingo Revolution*, rééd. 1989, New York, Vintage Books). Tout aussi frappant qu'il ait fallu attendre les travaux de Florence Gauthier pour que soient éclaircies les manœuvres du lobby colonial des Caraïbes et leur rôle crucial dans la chute du gouvernement révolutionnaire, le 9 thermidor 1794. Voir là-dessus par exemple le recueil d'études publié sous sa direction à la Société des études robespierristes en 2002 : *Périssent les colonies plutôt qu'un principe* (la phrase est de Robespierre).

Pourtant, de l'insurrection sauvage des esclaves de Saint-Domingue jusqu'à la dévastatrice guerre victorieuse menée par Des-salines et Christophe contre les troupes de Napoléon venues rétablir l'esclavage, on a là une des plus frappantes épopées qui se puissent concevoir. Les grandes scènes à la Homère n'y font pas défaut, comme la séance de la Convention où, en présence du délégué noir, l'abolition de l'esclavage est décrétée sans débat, toute « discussion » d'un tel point étant tenue pour honteuse ; ou l'organisation pacifiée, en 1796, sous la dictature de Toussaint, de la première société égalitaire interracial que l'humanité ait connue. Les amitiés politiques entre des hommes à la stature gigantesque rappellent aussi le récit antique. Ainsi de Toussaint avec deux révolutionnaires blancs, le gouverneur Laveaux et le représentant en mission Sonthonax.

Le plus vigoureux traitement littéraire de ces épisodes, hormis naturellement ce qu'en a tiré notre grand poète noir national, Aimé Césaire (lire *Toussaint-Louverture*, Paris, Présence africaine, 2004,

et surtout *La Tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine, 1963), est, assez étrangement, de provenance allemande. Je songe aux *Histoires des Caraïbes*, d'Anna Seghers (trad. Claude Prévost, Paris, L'Arche, 1972) et à l'adaptation théâtrale qu'en a proposée Heiner Müller, *La Mission, souvenir d'une révolution* (trad. Jean Jourdeuil et Heinz Schwarzing, Paris, Minuit, 1982). On lira avec fruit, s'agissant de ces deux dernières références, l'article d'Isabelle Vodoz intitulé « Deux lettres de Jamaïque sur la Révolution. Anna Seghers, *La Lumière sur le gibet*, Heiner Müller, *La Mission* ». Cet article se trouve dans la revue *Germanica*, n° 6, 1989.

I.7. — Le jeune philosophe de provenance post-situationniste Mehdi Belhaj Kacem, abordant mon travail de façon à la fois systématique et « sauvage », hors de toute injonction académique, a entrepris de majorer l'importance de l'affect dans la constitution événementielle d'un sujet. Il tente ainsi une synthèse neuve, voir inouïe, entre mon ontologie mathématisée (qu'il appelle le « soustractivisme ») et une théorie originale de l'affect et de la jouissance, qu'il prélève et réorganise à partir de Deleuze et de Lacan. On peut dire aussi qu'il tente une jonction entre la génération structuraliste (et maoïste) de la fin des années soixante, et sa propre génération, élevée — comme il l'affirme — dans la pornographie, l'errance et le désœuvrement. Son but le plus élevé est au fond d'inventer, pour cette génération, une nouvelle *discipline*.

Deux livres parus à l'automne 2004 chez son fidèle éditeur (Éd. Tristram, à Auch) témoignent de ce *work in progress* : *Événement et répétition* (diagonale, patiente et impatiente à la fois, tirée à travers *L'Être et l'événement*) et *L'Affect*.

Je ne doute pas une seconde de ce que soit aujourd'hui en construction avec Mehdi Belhaj Kacem en France, comme avec d'autres, ici même et dans d'autres pays, une relève de cette génération philosophique des années soixante et soixante-dix, dont nombre de représentants ont déjà disparu.

I. Scolie. — Pour ce qui est de la musique contemporaine saisie en pensée, je renvoie une fois pour toutes aux très nombreux textes de François Nicolas. Ces textes sont à la fois organisés par de fortes dispositions conceptuelles (comme l'opposition écriture/perception, l'extimité texte/musique, la fonction du thème, etc.) et d'une préci-

sion analytique sans défaut. La bibliographie complète se trouve sur le *web* (demander « François Nicolas », sur Google). Je déclare au passage mon goût particulier pour le livre *La Singularité Schönberg* (Paris, L'Harmattan, 1998).

François Nicolas est compositeur, d'abord. De ses œuvres je citerai ici uniquement *Duelle* (2001) qui mixe le chant, les instruments et la machine, selon un principe d'inclusion-externalisation si subtil et si étrangement lyrique qu'il divisa radicalement la salle lors de la première exécution. Je crois cette œuvre prophétique, parce qu'elle organise une « sortie du sérialisme » (l'expression est de Nicolas) qui évite aussi bien les dogmatismes réactifs (retour au son, à la mélodie) que le péril principal dans le contexte post-moderne : l'éclectisme.

Sur le sérialisme, François Nicolas a écrit un texte très complet et d'une grande densité : « Traversée du sérialisme », *Conférences du Perroquet*, n° 16, 1988. On verra dans ce texte qu'il définit et périodise le sérialisme autrement que je ne le fais. Pour lui, le sérialisme proprement dit débute juste après la dernière guerre, et non avec le « dodécaphonisme » de Schönberg. L'examen des raisons de cette différence d'approche nous entraînerait trop loin.

I. Scolie. — Charles Rosen, *Le Style classique*, trad. Marc Vignal, Paris, Gallimard, 1978.

I. Scolie. — C'est dans le séminaire XVII, *L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)* (Paris, Seuil, 1991), que Lacan, ouvrant à la pensée du dé-rapport vérité-jouissance, déclare, par exemple : « L'amour de la vérité, c'est l'amour de cette faiblesse dont nous avons soulevé le voile, c'est l'amour de ceci que la vérité cache, et qui s'appelle la castration. »

Avant-propos de la Grande Logique. — Le souci de clarifier la position exacte de la logique dans la pensée philosophique et son histoire, et donc de préciser de façon générique ce que c'est qu'une « grande logique », est particulièrement sensible dans l'œuvre considérable de Claude Imbert. Son livre de 1999, *Pour une histoire de la logique*, est magnifique. J'admire particulièrement la façon dont Claude Imbert circule entre les deux commencements de son histoire, le platonicien et le stoïcien. Il y a là une enquête transcendante exemplaire.

Je dois ajouter ici que nombre d'études de Claude Imbert sont à mes yeux des classiques, de son introduction aux œuvres de Frege jusqu'à ses dernières interventions sur Lévi-Strauss, en passant par ses analyses dans le champ de la peinture.

II. Intro. — Au début de la guerre de 14, faisant la preuve de son sang-froid, de cet extraordinaire *calcul des distances* qui le caractérise, Lénine lit la *Science de la logique* de Hegel. Nous avons ses annotations, qui ont été publiées dans ses œuvres complètes. Deux points retiennent l'attention. D'abord, l'extrême importance que Lénine accorde à cette lecture, l'espèce de révélation éblouie qu'elle est pour lui. Il ira jusqu'à dire que, si on ne maîtrise pas cette *Logique*, Marx reste incompréhensible. Ensuite, le verdict répété selon lequel, pris dans son orientation principale, Hegel est matérialiste. Ce que j'interprète ainsi : dans le matérialisme dialectique, c'est la dialectique qui soutient la nouveauté du matérialisme révolutionnaire et non l'inverse. C'est bien pourquoi je propose, non pas d'opposer à la supposition d'un idéalisme bourgeois quelque matérialisme émancipateur, mais de diviser le matérialisme. C'est alors que je retrouve, opposée à l'évidence démocratique, la vertu constituante du prédicat « dialectique » : dialectique matérialiste contre matérialisme démocratique.

J'ajoute que l'enthousiasme de Lénine me comble. À mes yeux en effet, il n'y a que trois philosophes cruciaux : Platon, Descartes, Hegel. Notez que ce sont justement ces trois-là que Deleuze ne peut parvenir à aimer.

II. Intro. 2. — Une voie polémique possible de l'exposition du transcendantal serait d'en confronter le concept avec le remaniement, par Foucault, de ce qu'il nomme le « doublet » de l'empirique et du transcendantal. Faut-il considérer les grands dispositifs discursifs que Foucault monte sous le nom d'*épistémè* comme occupant la position du transcendantal d'un monde, au sens où je l'entends ici ? Et le rapport de la surface des textes à leur organisation épistémique, comme aussi le rapport des corps ou des pratiques (des choses) à leur saisie par le pouvoir transcendantal (des mots), ont-ils à voir avec la dialectique matérialiste de l'apparaître-en-un-monde ?

Un examen particulièrement original des présupposés de Foucault a été fait par Cécile Winter dans sa thèse (non publiée) sur la cli-

nique. Elle y restitue, segment par segment, ce que Foucault dégage comme conditions des énoncés relatifs à un corps, qu'on suppose déplié dans l'espace, à la grande époque de la « naissance de la clinique » — c'est le titre du livre de Foucault, peut-être son meilleur — juste après la Révolution française. On peut alors juger sur pièces, et conclure éventuellement, comme je le fais, qu'il n'y a pas, chez Foucault, de théorie formelle du transcendantal. Et qu'en ce sens, l'empirisme domine, un empirisme aussi subtil que la matière de Descartes.

II.1.2. — Tout le début de *L'Être et l'événement* est un commentaire philosophique des axiomes de la théorie des ensembles, tels qu'ils ont été peu à peu dégagés des ambivalences où les tenait la création cantorienne. Pour activer la dialectique de mes deux « grands » livres, l'ancien et le nouveau, et donc celle de l'*onto-logie* et de l'*onto-logie*, ou de l'être et de l'apparaître, il est sans doute utile de (re)lire les deux premières parties de *L'Être et l'événement*.

II.1.3. — Après avoir proposé, dans le scolie du livre I, à propos de la musique au xx^e siècle, la dure école des identifications de Vérité, me permettra-t-on ici une concession au pur goût personnel ? Je dirais alors qu'Olivier Messiaen est, de tous les musiciens actifs dans la deuxième moitié du xx^e siècle, après la mort de Webern, celui que je préfère. Je crois que c'est parce qu'il maintient obstinément, usant pour cela d'artifices composites mais originaux (disons, moins néo-classiques dans l'esprit que ceux de Dutilleux), une extraordinaire vertu affirmative. Pierre Boulez, sans doute plus rigoureux et plus subtil, ne conquiert qu'un espace restreint et laisse trop la musique chevillée à une sorte d'ascétisme critique. Sans doute le christianisme aide-t-il Messiaen à célébrer, dans la musique elle-même, l'adéquation de la musique au monde, adéquation dont l'utilisation « brute » du chant des oiseaux est un symbole. Mais ce n'est après tout qu'un moyen subjectif. L'affirmationniste que je suis salue, dans la combinaison propre à Messiaen de rythmes enchevêtrés, de modes harmoniques disparates et d'un coloris violent, une sorte de volupté conquérante dont l'optimisme l'enchanté.

Parenthèse : Pour ce qui est de l'affirmationnisme, je renvoie, pour la deuxième version de son « Manifeste », au recueil *Utopia 3*, édité en 2002 par le GERMS sous la direction de Ciro Bruni, pour la troisième version, à *Circonstances 2*, livre publié en avril 2004.

Disons que le monde-Messiaen invente une sacralisation concertée de ses propres composantes. Comme le cinéma de Rossellini, c'est un monde hanté par la possibilité moderne du miracle. Ce n'est pas pour rien que l'unique opéra de Messiaen est un *Saint François d'Assise*, et qu'un des films les plus étonnants de Rossellini a pour titre français *Les Onze Fioretti de François d'Assise* (le titre italien est moins étale : *Francesco, giullare di Dio*, quelque chose comme «François, ménestrel de Dieu»). La référence à ce saint, défenseur d'un lien au monde louangeur et détendu, indique que, pour Rossellini comme pour Messiaen, le miracle moderne n'est ni dominateur, ni triomphal. Il est un décalage discret des rapports entre existence et inexistence.

Ce que, ne pouvant me rallier à la figure catholique du saint, je nomme pour ma part «action restreinte». Et qui est la forme contemporaine inéluctable du peu de vérité politique dont nous sommes capables.

II.1.5. — Ce m'est une occasion de saluer une fois encore le merveilleux livre d'Étienne Gilson, *L'École des muses* (Paris, Vrin, 1951), puisque y figure Georgette Leblanc, muse de Maeterlinck — avec Laure, muse de Pétrarque, Clotilde de Vaux, muse d'Auguste Comte, ou encore Mathilde Wesendonk, muse de Wagner. En arrière-plan, traitée dans un autre grand livre de Gilson (*Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, rééd. 1986), l'énigme lumineuse qu'est la figure de Béatrice. On peut dire que Gilson cherche à mesurer l'intensité transcendante de ces apparitions féminines dans la genèse de certains mondes-de-pensée : *La Divine Comédie*, le *Canzoniere*, *Tristan et Isolde*, le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *Ariane et Barbe-Bleue*... Le moins qu'on puisse dire est que Béatrice, Laure, Mathilde, Clotilde et Georgette n'y sont pas pour rien. Mais il n'est pas du tout simple de savoir ce que cela signifie. Quelle est leur place, à la fois maximale et (in)existante, dans l'éclat final des mondes ainsi créés ? Gilson rend en somme justice à la puissance transcendante de ces muses, qu'elles soient discrètes (Mathilde) ou tapageuses (Georgette), tout à fait concrètes (Clotilde) ou d'identification difficile (Béatrice).

II.2.1. — La référence est ici la *Science de la logique*, dans la traduction de P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk (Paris, Aubier, 1^{er} tome en 1972, 3^e et dernier en 1981).

Je n'ai cessé de me mesurer à ce livre magnifique, presque aussi illisible que le *Finnegans Wake* de Joyce. Dès 1967, dans une étude consacrée à l'analyse non standard, titrée «La subversion infinitésimale» et parue dans les *Cahiers pour l'analyse* n°9, je m'appuyais sur la gigantesque «Remarque» (40 pages) consacrée au calcul différentiel, qui ouvre, dans la dialectique de l'être, les développements sur l'infini quantitatif.

Parenthèse. Cette «remarque» de Hegel est étudiée en détail par J.-T. Desanti, de façon à la fois acerbe et subtile, dans son livre le plus durement scientifique, *La Philosophie silencieuse* (Paris, Seuil, 1975), dont le sous-titre, très explicite, est *Critique des philosophies de la science*. Hegel y incarne une espèce particulière de mauvais rapport entre les sciences et la philosophie, l'espèce «incorporation [des sciences] au concept». Occasion de saluer au passage celui qui aurait été, quant à l'ontologie, mon prédécesseur immédiat, voire mon devancier, s'il avait bien voulu transformer en proposition philosophique effective — en système — l'étonnante promesse qu'était son unique vrai livre, *Les Idéalités mathématiques* (Paris, Seuil, 1968).

Entre 1970 et 1980, j'ai presque continuellement raffiné les schèmes de la dialectique, dans une constante interrelation entre les textes canoniques de Mao (*De la contradiction, De la juste résolution des contradictions au sein du peuple*) et Hegel. On a des traces de ce labeur dans un petit livre collectif de 1977, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (Paris, La Découverte), où je préface des études chinoises sur Hegel, ainsi que dans *Théorie du sujet* (1982), où l'opposition (objective) de l'«espace» (lien structural) et du «horlieu» (advenue de l'exception), comme celle (méthodique ou subjective) de l'algèbre et de la topologie, s'enracinent dans l'exégèse du début du livre de Hegel.

On lira évidemment aussi, dans *L'Être et l'événement* (1988), la méditation sur Hegel, où je ferraille contre l'opposition entre «limite» et «borne», pour faire sauter l'opposition pré-cantorienne entre infini vrai et «mauvais infini».

II.2.3. — Deux références sur ce point. «Qu'est-ce que l'amour ?», dans *Conditions* (Paris, Seuil, 1992), et «La scène du Deux» (1999), dans le recueil collectif *De l'amour*, édité par l'École de la Cause freudienne en 1999. J'ai aussi beaucoup parlé de cette procédure de vérité à propos de S. Beckett (cf. surtout le texte «L'écriture du générique» dans *Conditions*).

Il y a bien sûr les considérations de Lacan, sur lesquelles je m'appuie — tout en contestant sa complicité avec le pessimisme moralisant qui soupçonne l'amour de n'être qu'un supplément imaginaire à la dérégulation sexuelle. L'autre interlocution serait avec Jean-Luc Nancy, qui inscrit l'amour sur le bord commun d'une méditation sur l'autre et d'une méditation sur la chair (se reporter, principalement, à *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990).

Je n'ai pour Jean-Luc Nancy que respect et admiration. Je le déclare publiquement, tout en indiquant avec discrétion le gouffre qui nous sépare, dans le texte titré «L'offrande réservée», qu'on trouvera dans le recueil *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* (Paris, Galilée, 2004).

Mais, à la fin, je me tiens, assez isolé je crois, entre le pessimisme psychanalytique et la récupération néo-religieuse, tout en soutenant (avec les deux) que penser l'amour est une tâche majeure et difficile. Ce qui m'isole du premier, c'est que je crois tout à fait inexact que l'amour soit de l'ordre du ratage, et, de la seconde, que l'abord de l'amour n'est nullement pour moi spirituel, mais formel. Ce qu'il faut inventer est une sorte de mathématique de l'amour, sans pour autant tomber dans les classifications infinies de Fourier, lequel n'a en vue qu'un ordre *érotique* universel.

II.3.3. — À partir d'ici commence la construction des formalismes logiques où va s'éprouver la consistance de notre pensée de l'apparaître.

S'agissant du transcendantal, dont le paradigme est ce que les mathématiciens appellent une algèbre de Heyting, le livre fondateur est : Helena Rasiowa et Roman Sikorski, *The Mathematics of Meta-mathematics* (1963), qui entre dans la question à partir de la relation d'ordre et vise des modèles topologiques.

En ce qui concerne les lectures adaptées à la pensée de l'objet (livre III) et de la relation (livre IV), que je propose plus loin (voir la référence III.3.1), elles rappellent bien entendu, en début de parcours, les données initiales quant à la structure d'ordre, au minimum, à la conjonction, etc.

Une remarque significative. Dans le grand traité de Bourbaki, la disposition la plus générale distingue — après la logique pure et la théorie des ensembles — trois espèces de structures : les structures algébriques, les structures topologiques et les structures d'ordre.

On a là l'intuition de l'irréductibilité de la pensée de l'ordre soit à l'algèbre, soit à la topologie. Et en effet, sous-jacente à la singularité de tout mode, en tant que transcendantal des différences qui s'y manifestent, la structure d'ordre ne relève ni du calculable, ni de la localisation.

II.3.8. — C'est cette structure qui est, non seulement une algèbre de Heyting, mais une algèbre de Heyting complète. La «complétude» signifie l'existence de l'enveloppe pour toute partie de T , y compris — et c'est le point essentiel — une partie contenant une infinité de degrés. En fait, l'enveloppe infinitise les opérations transcendantales. C'est pourquoi les algèbres de Heyting complètes ouvrent à la topologie. En vérité, elles ont été construites de telle sorte qu'elles admettent pour modèle les ouverts d'un espace topologique. C'est sans doute pourquoi les mathématiciens anglophones les appellent des *locale* : elles formalisent la logique des lieux. Nous reviendrons sur ce point, notamment dans le livre VI. Voir pour tous ces points la bibliographie de la référence III.3.1.

II.5.1. — Les logiques para-consistantes sont des logiques qui admettent le tiers exclu mais non pas le principe de non-contradiction sous sa forme générale. Ces logiques, étudiées en particulier par Da Costa et l'école brésilienne dès le début des années soixante, donnent évidemment de la négation une interprétation différente de celles, différentes entre elles, qu'en donnent les logiques classiques et intuitionnistes. On lira sur ce point : Newton C. A. Da Costa, *Logiques classiques et non classiques*, traduit du portugais et complété par Jean-Yves Béziau (Paris, Masson, 1997). En particulier l'appendice 1, qui expose clairement un formalisme para-consistant : le système C1.

Il apparaît finalement que les deux grands principes aristotéliens (non-contradiction et tiers exclu) tels que proposés dans *Métaphysique I*, conditionnent trois types logiques (et non pas deux, comme on l'a cru longtemps). On peut en effet valider universellement les deux principes (logique classique), ou seulement le principe de non-contradiction (logique intuitionniste), ou seulement le tiers exclu (logiques para-consistantes).

En substance, le modèle canonique de la logique classique est la théorie des ensembles, celui de la logique intuitionniste, la théorie des topoi, celui des logiques para-consistantes, la théorie des caté-

gories. Ces modèles sont de plus en plus généraux et la négation y est de plus en plus évasive.

II.5.1. — Nous sommes ici au voisinage des fameuses formules de la sexuation proposées par Lacan dans les séminaires (*Encore*, éd. J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975) et dans le texte *L'Étourdit* repris dans *Autres écrits* (éd. J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2001). Ces formules inscrivent notamment que *la femme* (in)existe et qu'*une femme* est pas-toute. Nous dirions quant à nous qu'*une femme* (mi-)existe, ou « m'existe ». Quant à *la femme*, elle sur-existe.

III.1.2. — Je ne peux entrer dans la phénoménologie objective d'un tableau sans saluer l'entreprise tout à fait singulière — et connexe — de François Wahl, dans son livre *Introduction au discours du tableau* (Paris, Seuil, 1996). Comme Hubert Robert me sert à déplier la logique de la constitution transcendantale du visible, François Wahl traverse tableaux et paysages pour construire une théorie toute nouvelle du visible comme discours. Si même ce que nous entendons par là peut varier, voire nous opposer, nous nous accordons dans la certitude que le problème de la consistance du monde est un problème logique.

Wahl reste dans l'élément générique du « tournant langagier », lequel impose qu'on ramène l'organisation perceptive à des catégories discursives. Il ne peut donc pas admettre que la logique de l'apparaître ordonne des intensités qualitatives. Pour lui, les « unités » logiques, recevant leur effet de l'ordre du discours, n'ont aucune qualité. On dira que Wahl est à la fois plus proche de la phénoménologie — puisqu'il maintient qu'une dimension irréductiblement « humaine », le langage, sert d'entrée à la pensée du visible — mais aussi plus proche de Lacan, de ce qu'en définitive c'est autour d'un objet disparu que se constitue l'énergie de ce qui nous est exposé.

La discussion se poursuivra à l'occasion du prochain grand livre de François Wahl, *Le Perçu*.

III.1.4. — Ce n'est pas toute fonction f du multiple sous-jacent A vers le transcendantal T qui peut prétendre identifier une composante d'objet. Il faut en effet que soit respectée une certaine homogénéité avec l'organisation de l'apparaître par l'indexation transcendantale. Techniquement, on devra préciser :

1) Que la fonction est « extensionnelle », ce qui veut dire que,

pour deux éléments x et y de A , la conjonction de $f(x)$ et de $\text{Id}(x, y)$ ne peut être supérieure à $f(y)$. L'interprétation de ce point est que le degré auquel y appartient à la composante ne peut être moindre que la conjonction du degré auquel x appartient à cette même composante et du degré qui mesure l'identité de x et de y . Ce qui est intuitif : si x appartient à la composante au degré p et que y est q -identique à x , l'appartenance de y à la composante est certainement au moins égale au plus grand des degrés qui est simultanément inférieur à p et à q , donc à $p \cap q$.

2) Que la fonction respecte les normes de l'existence. Il est clair en effet qu'un élément x ne peut pas appartenir « plus » à une composante de A qu'il n'existe dans A tout entier. Il faut donc que $f(x)$, degré auquel x appartient à la composante, reste borné par l'existence de x dans l'ensemble tout entier, soit Ex .

On a donc finalement les deux axiomes suivants qui codent le fait qu'une fonction de A vers T définit bien une composante d'objet :

$$f(x) \cap \text{Id}(x, y) \leq f(y)$$

$$f(x) \leq \text{Ex}$$

III.1.5. — J'ai choisi ici une formulation philosophiquement frappante du postulat du matérialisme. Elle pose cependant quelques questions mathématiques, dues à ce que la formule « il existe un élément qui identifie l'atome » fait entrer dans les chicanes de l'identité (de l'égalité, de l'isomorphie, de l'équivalence...), qui sont un traquenard bien connu des formalismes.

Disons-le tout net : le traitement formel de cette définition (sous-section 5 de la section 3 du présent livre), aligné sur l'évidence conceptuelle, n'est pas absolument rigoureux. Françoise Badiou m'a très tôt averti qu'il y avait là un vrai flottement.

Un autre subtil lecteur d'un des premiers manuscrits, Guillaume Destivère, a diagnostiqué cette faiblesse déductive et m'a écrit sur ce point une lettre dont je le remercie vivement. Il y repérait la « faute » et donnait du postulat du matérialisme une version moins frappante, plus technique, et surtout conforme aux exigences de la cohésion formelle.

Mais, me dira-t-on, pourquoi avoir laissé subsister dans le texte cette approximation dont vous étiez averti ? Parce que, si importante que soit l'épreuve formelle, elle n'est ici qu'au service du concept, et que ma formulation du postulat du matérialisme me convenait. Je

l'ai maintenue dès lors que l'incertitude mathématique n'avait pas de conséquences quant au mouvement de la pensée. La distorsion formelle — qui, en substance, substitue « prescrit par » à « en correspondance bi-univoque avec », et « identique » à « isomorphe » — ne se transporte en effet pas dans les conséquences. Voici le moment décisif de l'intervention de Guillaume Destivère (je rappelle que cette intervention porte sur une ancienne version, de sorte que le lexique n'est pas toujours le même. L'idée est cependant parfaitement claire) :

« Vous dites justement : "Que tout atome soit réel veut dire qu'il est prescrit par un élément a de A . Il ne s'ensuit pas que deux éléments ontologiquement différents prescrivent deux atomes différents."

Mais plus loin, vous démontrez l'antisymétrie de la relation \prec en affirmant le contraire, à savoir : "Si les fonctions partitives a et b sont les mêmes, en vertu de l'axiome matérialiste selon lequel tout atome est réel, il existe un *unique* élément de A qui en est la sousstructure ontologique. C'est dire que les éléments a et b sont identiques, ou que $a = b$."

Si cette antisymétrie vous est vraiment indispensable, il faudra donc fortifier l'axiome du matérialisme afin de mettre A en *bijection* avec les composantes atomiques de (A, \mathbf{Id}) , ce qui exige que l'on ait $a = b$ (au sens ontologique) si et seulement si $Ea = Eb = \mathbf{Id}(a, b)$. Les "commentaires philosophiques" iraient alors bon train, car il suffit que trois intensités s'égalent pour que deux êtres se confondent.

Ce renforcement de l'axiome du matérialisme semble du reste avoir été subrepticement mais définitivement admis, lorsque la fonction partitive $\mathbf{Id}(a, x)$ est par vous explicitement confondue avec a .

L'axiome du matérialisme serait donc : Pour tout objet (A, \mathbf{Id}) , l'application qui fait correspondre à un élément a de A la fonction $\mathbf{Id}(a, x)$ de A vers T est une bijection du multiple A sur l'ensemble des fonctions atomiques de l'objet. »

Nous retrouverons Guillaume Destivère plus loin (à propos de l'inexistant, dans le livre IV), et la circonstance sera beaucoup plus dramatique.

III.2. — J'utilise la traduction de la *Critique de la raison pure* dans l'édition des *Œuvres philosophiques* de Kant, collection « Bibliothèque de la Pléiade » (Paris, Gallimard, t. 1, 1980). Cette traduction est d'Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, à partir de la traduction de Jules Barni.

Kant est exemplairement l'auteur avec lequel je ne parviens pas à avoir de familiarité. Tout en lui m'indispose, et d'abord le juridisme — toujours demander *Quid juris?* ou « N'avez-vous pas franchi la limite ? » — combiné, comme aujourd'hui aux États-Unis, à une religiosité d'autant plus pénible qu'elle est à la fois omniprésente et vague. La machinerie critique qu'il a montée a durablement empoisonné la philosophie, tout en faisant les délices des Académies, lesquelles n'aiment rien tant que rabattre le caquet des ambitieux, ce pour quoi l'injonction « Vous n'avez pas le droit ! » est d'un constant secours. Kant est l'inventeur du motif désastreux de notre « finitude ». La solennelle et pateline déclaration comme quoi de ceci ou de cela nous ne pouvons avoir aucune connaissance prépare toujours à quelque obscure dévotion pour le Maître de l'inconnaissable, le Dieu des religions ou ses tenants-lieu : l'Être, le Sens, la Vie... Rendre impraticables toutes les lumineuses promesses de Platon, voilà à quoi s'emploie l'obsessionnel de Königsberg, notre premier professeur.

Et cependant, dès qu'il touche à une question, on est invinciblement tenu, si cette question vous soucie, d'en passer par lui. Son acharnement, comme d'une araignée des catégories, est tel, sa découpe des notions, si consistante, sa conviction quoique médiocre, si violente, que, rien à faire, vous passerez sous sa fourche.

C'est ainsi que je comprends la vérité des considérations de Monique David-Ménard sur les origines proprement psychotiques du kantisme (*La Folie dans la raison pure*, Paris, Vrin, 1990). Que toute l'entreprise critique soit montée pour parer au tentateur symptôme de l'illuminé Swedenborg, ou, comme dit Kant, aux « maladies de la tête », je le crois.

Kant est ce philosophe paradoxal dont simultanément les intentions répugnent, le style décourage, les effets institutionnels et idéologiques sont calamiteux, mais dont émane une sorte de grandeur ténébreuse, comme d'un grand Surveillant au regard duquel on ne peut échapper, et dont on ne peut s'empêcher de redouter qu'il vous emberlificote dans la « démonstration » de votre culpabilité spéculative, de votre folie métaphysique. C'est la raison pour laquelle j'approuve Lacan de l'avoir accolé à Sade (voyez, dans les *Écrits*, « Kant avec Sade »). Sade est un écrivain laborieux et compulsif, capable de transformer l'érotisme sanglant en niaiserie néo-classique et les postures sexuelles en acrobaties ratées. Cependant, il demeure, il

veille, il surveille. Il est le régent triste des débauches, dont il signale à tout instant qu'elles sont obligatoires et sinistres.

Je paie ici mon tribut au sadisme philosophique de Kant. Je cherche en vain à obtenir de ce Pion, qui ratiocine et colle, l'autorisation de platoniser, c'est-à-dire, au regard de l'enfermement critique (ah ! les éternelles « limites » de la Raison), le salvateur *bon de sortie*.

III.2. — Il existe au vrai un autre Kant, dramatisé, modernisé, tiré vers la politique contemporaine et les enseignements de Lacan. Un « Kant avec Marx et Lacan », qui est une création slovène. Il faut saluer l'école slovène de philosophie, tout à fait originale, et dont je suis avec plaisir un interlocuteur depuis de nombreuses années. Comme toute école véritable, elle a connu scissions et animosités. Mais moi, loin de Ljubljana, je peux saluer ensemble au moins une fois Rado Riha, Jelica Sumic, Slavoj Zizek, Alenka Zupancic et tous leurs amis. C'est à cette école que nous devons une vision entièrement neuve du grand idéalisme allemand, vision qui l'accorde à une théorie politique post-marxiste (tous ces penseurs slovènes participèrent, à leur manière, de la Yougoslavie socialiste, et tous furent des lecteurs d'Althusser), théorie politique elle-même dépendante d'une lecture de Lacan, qui en centre l'effet, non tant sur la force du langage que sur l'insoutenable éclat du réel.

Pour Rado Riha et Jelica Sumic, on peut se reporter au recueil (en allemand), *Politik der Wahrheit* (Vienne, Turia + Kant Verlag, 1997).

Pour Alenka Zupancic, le livre essentiel (en anglais) est *Ethics of the Real* (New York, Verso, 2000).

Je parlerai plus loin de Slavoj Zizek (références du livre VII).

III.3.1. — À partir d'ici commencent les affaires (logiques) sérieuses. En une trentaine de pages, nous déplaçons l'essentiel du formalisme de la machinerie transcendantale, machinerie dont nous avons d'abord prélevé les pièces, dans la première section, à partir d'exemples passés au tamis de la phénoménologie objective (la manifestation et le tableau d'Hubert Robert).

L'enjeu de ce type d'exposition formelle est double. Premièrement, il s'agit d'éclairer les opérations constitutives de l'apparaître, de telle sorte que ne puisse plus être mise en doute la rigueur avec laquelle elles produisent leurs effets. Deuxièmement, il s'agit de

prouver que l'équation « apparaître = logique » est indubitable, dès lors qu'on peut formaliser toutes les conditions de l'apparaître dans le traitement le plus moderne qui soit (ou peu s'en faut) de la logique. Ce traitement moderne ne se fait plus du tout de façon langagière et grammairienne. On s'établit d'emblée dans des constructions beaucoup plus générales — je dirais volontiers idéales —, qui appartiennent à la théorie des catégories et à une de ses spécialisations : la théorie des topoi. Comme mon but est purement philosophique, je n'ai aucunement cherché à restituer tout le contexte catégoriel. J'ai coupé droit vers ce dont j'avais besoin et qui est en fait une catégorie spéciale : celle qu'on obtient en liant les ensembles à une algèbre de Heyting complète, donc à ce que j'ai renommé un transcendantal. En somme, ce qui est ici philosophiquement traité est un fragment théorique d'un vaste édifice mouvant : la reformulation catégorielle de la logique. Ce fragment a un nom mathématique : théorie des Ω -ensembles. Ω désigne une algèbre de Heyting complète sur laquelle on mesure le degré d'égalité de deux éléments d'un ensemble. Le nom philosophique est : théorie générale de l'apparaître. Je transcris Ω en T (pour transcendantal). Suite à quoi, la fonction qui rapporte les couples d'éléments d'un étant-multiple (d'un ensemble) à un transcendantal T (à une algèbre Ω) est tout simplement la fonction d'apparaître, ou indexation transcendantale. Tout le reste s'en déduit, sous la condition du postulat du matérialisme (tout atome est réel), qui, sous sa forme mathématique précise, définit ce que les mathématiciens appellent un « Ω -ensemble complet », formalisation de ce que j'appelle un objet. Que les enchaînements soient serrés n'empêche pas qu'ils soient à la longue d'une grande clarté. Je soutiens du reste que la compréhension philosophique de la portée de ce fragment mathématique aide fortement la maîtrise de sa transparence déductive.

La bibliographie mathématique peut se centrer sur les expositions accessibles de la théorie des Ω -ensembles complets. Malheureusement, et contrairement au parti que j'ai pris, la plupart des exposés restent captifs d'une traversée souvent lourde de tout l'arsenal de la théorie des catégories. Dans la bibliographie qui achève cette référence, j'indique donc brièvement, après avoir situé dans les livres que je mentionne le fragment théorique qui philosophiquement m'importe, le degré d'autonomie de sa présentation, et plus généralement, quelle extension du savoir mathématique suppose sa lecture.

Dans *Logiques des mondes*, l'appareillage logico-mathématique est auto-suffisant ; tout est défini et démontré. Reste à désirer comprendre, ce qui, en mathématiques, est l'unique problème.

Le livre par lequel j'ai moi-même commencé est : R. Goldblatt, *Topoi, the Categorical Analysis of Logic* (New York, North-Holland, 2^e éd. 1984). La théorie des algèbres de Heyting (des transcendants) est exposée dans le chapitre 8. Les rudiments de la théorie des ensembles « évalués dans une algèbre de Heyting » (des objets), dans la fin du chapitre 11. La théorie développée (Ω -ensembles complets et leurs relations), dans la section 7 du chapitre 14. En gros, on peut suivre la piste de ces fragments sans trop se soucier des détails de la théorie des topoi (du reste magistralement exposée dans ce livre, sans doute parce que le modèle des ensembles est constamment pris comme guide conceptuel et pédagogique).

Le livre dans lequel je suis encore plongé à ce jour est : F. Borceux, *Handbook of Categorical Algebra* (Cambridge University Press, 1994). Il comporte trois volumes, dont les sous-titres sont : *Basic Category Theory*, *Categories and Structures*, *Categories of Sheaves*. Le fragment qui nous intéresse particulièrement occupe les deux premiers chapitres du volume 3 : « Locales » (algèbres de Heyting), puis « Sheaves » (faisceaux). La théorie des Ω -ensembles complets est présentée dans les sections 2.8 et 2.9 de ce chapitre 2. L'indépendance du fragment est variable. En effet, il y est fait un usage modéré, mais non négligeable, de l'arsenal catégoriel tel qu'il est présenté dans le premier volume (foncteurs, transformations naturelles, etc.). Mais c'est un manuel didactique qui, s'il est de haut niveau (et d'une redoutable complexité dans des chapitres spécialisés), reste d'une parfaite clarté immanente.

Le livre intermédiaire est de O. Wyler, *Lectures Notes on Topoi and Quasitopoi* (Singapour, World Scientific, 1991). Le chapitre 0 concentre la présentation du lexique des catégories. Les algèbres de Heyting sont introduites dans la première section du chapitre 2. L'indexation des ensembles sur de telles algèbres, dont le nom est cette fois les H-ensembles, est entièrement déployée dans le chapitre 8, dans une version plus « probabiliste » (le concept est celui de *fuzzy sets*, dans la littérature francophone, « ensembles flous »). Tout cela est assez clair, mais propose parfois des généralisations inutiles ou forcées.

Un livre intéressant, mais souvent plus elliptique, est : J. L. Bell, *Toposes and Local Set Theories* (Oxford University Press, 1988).

Les algèbres de Heyting sont présentées (à toute allure !) dans le premier chapitre, à l'enseigne des « Elements of Category Theory », comme exemple d'une catégorie cartésienne close construite à partir d'une structure d'ordre partiel. Le fragment qui nous intéresse philosophiquement occupe le chapitre 6 (« Locale-valued Sets »). Le problème est que le traitement se fait presque toujours à partir de *topoi* (de catégories spéciales) considérés à partir de leur logique interne, voire identifiés à cette logique, ce qui donne un formalisme dont il faut préalablement apprendre le maniement (dans le chapitre 3).

L'article fondateur du fragment mathématique concerné, soit le traitement des faisceaux dans le registre des Ω -ensembles (philosophiquement, la construction du foncteur transcendantal, ou opérateur de la rétroaction de l'être-là sur l'être pur), est de 1979 : M. P. Fourman et D. S. Scott, *Sheaves and Logic* (Springer Verlag).

III.3.7. — Il existe en fait des relations très étroites entre structures transcendantales et espaces topologiques. C'est dans le but de généraliser les propriétés des ouverts d'une topologie, intersections finies (conjonction) et unions infinies (enveloppe), qu'on a forgé le concept d'algèbre de Heyting complète (de *locale*). Il serait du reste possible d'entrer dans la question de l'apparaître (qui est la question de l'être-là) en partant de concepts plus topologiques, et en suivant le mouvement de leur généralisation en direction des *locale* et des Ω -ensembles (donc de la logique de l'apparaître).

Tout cela sera repris dans le livre VI, en essayant de ne pas être dévoré par le Minotaure du mathème. Le théorème le plus important établit que l'ensemble des points d'un transcendantal peut être considéré comme un espace topologique.

III. Scolie. 2. — La bataille de Gaugamèles, qui sert ici d'exemple central, est étudiée dans nombre d'histoires de l'Antiquité et de traités de stratégie militaire, à partir de ces sources bigarrées — et certainement approximatives — que sont les historiens grecs de la période. Une synthèse claire se trouve dans le livre de John Warry, *Histoire des guerres de l'Antiquité* (trad. Gérard Colson, Paris, Bordas, 1981).

III. Scolie. 3. — Grothendieck était un mathématicien de très grand format, disons, peut-être aussi profond que Riemann. Je dis « était » parce qu'il s'est retiré depuis des décennies — un peu comme l'a fait

le jeune génie des échecs Bobby Fischer. En tout cas retiré des activités mathématiques publiques. Loïc Debray, un ami mathématicien (par ailleurs défenseur désintéressé des révolutionnaires emprisonnés ou morts, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, « Fraction armée rouge » ou « Action directe ») raconte à ce propos une forte histoire. Grothendieck, dans son élan initial, au début des années cinquante, était persuadé qu'on allait inventer une autre façon de faire des mathématiques, en fait, une autre mathématique que celle qui se déployait depuis les Grecs. Et puis, au fil de ses créations étonnantes (une version de la géométrie algébrique en effet toute nouvelle), il aurait conclu que, décidément, non : c'était la même mathématique qui continuait. Et il aurait alors préféré s'occuper du gardiennage des moutons et de la lutte contre le nucléaire.

Légende « à la Rimbaud » ? Le commerce et le désert, parce que « la science est trop lente » ? Je ne sais. Reste que l'idée qui a reçu le nom de « topos de Grothendieck » et l'idée connexe de faisceau brillent au ciel de la pensée pure, quand on en saisit le vrai sens, comme Sirius ou Aldébaran.

IV. Intro. — Wittgenstein et Lacan sont les deux plus grands antiphilosophes du ^{xx}e siècle, tout comme le sont, pour le ^{xix}e, Kierkegaard et Nietzsche. Mais, s'agissant de Wittgenstein, ce n'est dû, à mon sens, qu'au seul *Tractatus*. L'œuvre postérieure — qui n'est d'ailleurs pas une œuvre, Wittgenstein ayant eu le bon goût de n'en rien publier, ni même achever — verse de l'antiphilosophie dans la sophistique. C'est un risque auquel tout antiphilosophe s'expose : pour soutenir le privilège exorbitant qu'il accorde à sa pure énonciation (c'est vrai puisque c'est moi qui parle) et finalement à sa propre existence (je casse en deux l'histoire, sinon du monde, du moins de ce dont je traite), l'antiphilosophe a souvent besoin d'un forçage rhétorique qui le rend indiscernable des sophistes de son époque. Ainsi de la maxime péremptoire ou du pastiche des Évangiles pour Nietzsche, du bavardage biographique pour Kierkegaard, ou des calembours de Lacan. Le « second Wittgenstein » a la manie des questions pressantes et saugrenues, comme s'il traquait sans relâche un délire étourdi. Ces rafales de points d'interrogation sont parfois des inventions surprenantes, qui déroutent agréablement l'esprit, souvent des cabrioles insipides. Le respect mortifère qu'elles ont provoqué chez les académiques aurait, non pas amusé (il ne semble

pas avoir eu la gaieté facile), mais suscité l'ironie aristocratique du héros ainsi empaillé.

Le *Tractatus*, tout dans le style hautain et formulaire qu'aiment aussi les antiphilosophes (voir Pascal), est en revanche un chef-d'œuvre indubitable, bien que sa finalité religieuse — ou mystique — soit embarrassante. On se relèvera de cet embarras en instruisant la comparaison qui s'impose : Wittgenstein et saint Augustin. Cette comparaison est plus qu'esquissée dans un long article sur Wittgenstein que j'ai publié, en 1994, dans la revue *Barca!* (n°3), sous le titre « Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein ».

IV. Intro. — J'ai traité de la sophistique et de sa différence avec la philosophie dans *Conditions*, de l'antiphilosophie dans une brochure sur Nietzsche (« Casser en deux l'histoire du monde ? », *Conférences du Perroquet*, 1992) comme aussi dans l'article (cf. ci-dessus) sur Wittgenstein.

S'agissant de la sophistique, il est évidemment nécessaire de connaître le sort que lui fait Barbara Cassin, tout contraire à celui que je lui réserve. Qu'on se reporte à son grand livre : *L'Effet sophistique* (Paris, Gallimard, 1995). Convaincue que l'envoi philosophique est corseté par une rhétorique particulière (la rhétorique prédicative transformée par Aristote en logique générale, ou ontologie, dans le livre Γ de la *Métaphysique*), B. Cassin fait de Gorgias et de ses successeurs les artisans d'une autre voie de la philosophie, dans laquelle, comme « être » est réciprocal à « être dit », la fonction du non-être (du silence, finalement) est constituante, en lieu et place de celle de l'être. Il y a substitution de la logologie à l'ontologie. On peut dire que B. Cassin tente une synthèse entre Heidegger (il y a bien un envoi grec qui nous destine et nous transit) et le *linguistic turn* (tout est langage, et la philosophie la plus proche du réel est une rhétorique générale). C'est comme héros de cette synthèse que Gorgias vient disputer son hégémonie à Parménide. On sait que tel était aussi le point de vue de Nietzsche, ce qui confirme à mes yeux ce que je soutiens plus haut : tout antiphilosophe est un complice virtuel de la sophistique. Complicité déjà entrevue, comme toutes choses, par Platon, lorsqu'il décline dans le *Théétète* la complicité « ontologique » des sophistes et d'Héraclite. Car Héraclite est certainement le proto-fondateur de l'antiphilosophie, comme Parménide est le proto-fondateur de la philosophie. C'est ce que l'antiphilosophe

Lacan a parfaitement vu dans *Encore* : «[...] que l'être soit supposé penser, c'est ce qui fonde la tradition philosophique à partir de Parménide. Parménide avait tort et Héraclite raison. C'est bien ce qui se signe à ce que, au fragment 93, Héraclite énonce [ici Lacan cite le texte grec] *il n'avoue ni ne cache, il signifie.*» Où l'on voit que celui qui a raison est celui qui remplace l'alternative se montrer/se cacher ou être et non-être — alternative dont Lacan dit plus haut qu'il la trouve «bête» — par les ruses de la signification. Lacan clarifie les raisons qu'a Platon de traiter Héraclite en adversaire et Parménide en «père». Je trouve ces raisons excellentes, et j'en tire les mêmes conséquences que Platon.

IV.1.1. — J'ai passé une partie de l'automne 1968 — prêtez attention au moment!... — à Montréal, pour assister mon ami Roger Lallemand, merveilleux intellectuel belge, par ailleurs avocat de premier ordre, dans ses fonctions de délégué de la Ligue des droits de l'homme au procès de deux indépendantistes québécois, Vallières et Gagnon. Vallières avait écrit le grand livre, le grand cri des francophones canadiens : *Nègres blancs d'Amérique* (Montréal, Parti Pris, 1968). J'ai aimé le Québec, cette étrange Amérique retirée, où l'on parle un français classique. Il y avait là, sous le drapeau des gauchismes de l'époque, des amis chaleureux, des militants pleins d'intelligence et de vivacité. Le procès, avec son juge à perruque, ses témoins au parler sensuel et pour moi mystérieux (enfin une langue française accentuée, profonde!), était comme une fiction mélancolique. Fiction redoutable! Les sentences furent sans merci. Cet automne indien lumineux, où l'on mêlait les pavés du mai parisien à la lutte de libération québécoise, fut comme une clairière dans la forêt du temps. Peut-être anticipait-il, ce voyage enchanté au Canada, que mon interprète et critique le plus instruit et le plus ardent soit aujourd'hui un Canadien, Peter Hallward, anglophone mais francophone, instruit aux États-Unis mais vivant à Londres, amoureux comme moi de la cause québécoise. Je lui dédie ces pages. Ce qui ne dispense pas de lire le livre qu'il m'a consacré, et qui est — pour longtemps, je pense — une sorte de classique : *Badiou, a Subject to Truth* (New York, Continuum, 2003).

IV.2. — Leibniz! Quelle virtuosité! Quel agrément constant! Quel appétit de connaissances et de jouissances! Leibniz est aussi sympa-

thique que son aigre adversaire, Voltaire, l'est peu. En outre, et cela pour moi compte beaucoup, c'est un très grand mathématicien. Mais voici son talon d'Achille : il aimerait, conciliant les doctrines les plus opposées, s'acquérir une reconnaissance universelle. Il me fait penser à Sosie, dans *l'Amphitryon* de Molière, qui, tourné vers les menaces de la nuit, s'écrie : «Messieurs, ami de tout le monde!» Aussi, de même qu'on ne peut prendre au sérieux, en matière de piété véritable, les églises baroques de l'Allemagne du Sud, qui ressemblent à d'immenses boudoirs de femmes légères, de même je n'arrive pas à prendre Leibniz tout à fait au sérieux. N'oublions pas du reste que Deleuze a sous-titré *Le Pli*, sa brillante étude de 1988 : *Leibniz ou le baroque*. C'est bien tout le problème. Au demeurant, j'ai dit ce que je pensais du texte de Deleuze dans un long compte rendu, paru dans *l'Annuaire philosophique 1988-1989* (Paris, Seuil, 1989).

En vérité, Leibniz ressemble à Aristote : curiosité totale, volonté de reprendre, dans une synthèse nouvelle, les points de vue unilatéraux de ses prédécesseurs, certitude qu'il existe une architecture de l'univers, supériorité de la finalité sur le mécanisme, conservatisme tempéré en politique, et surtout, surtout : vitalisme essentiel, organicisme. L'être — la substance, la monade — est organisé comme un animal. Tout vit, «tout est plein d'âmes», comme dit Hugo. Ces penseurs ont un maître-ennemi, celui qu'on salue avec amertume, celui dont on provient, celui qu'on désire faire tomber de son piédestal. Pour Aristote, c'est Platon, pour Leibniz, c'est Descartes. Après le Maître classique, le disciple souple, le baroqueux. Il lui faut trahir, c'est plus fort que lui. Pourtant, je relis toujours avec une certaine tendresse celui qui, comme moi, pratique une «mathématique métaphysique». Quant à la bibliographie, je propose qu'on ressorte l'excellent recueil des textes essentiels organisé par Lucy Prenant, paru naguère sous le sobre titre : *Leibniz, œuvres* (Paris, Aubier-Montaigne, 1972).

IV.2. — Guy Lardreau est leibnizien sur un point capital : il pose qu'appliquer la pensée à des objets secondaires, futiles, quelconques, est le propre de la philosophie. Ce qui signifie forcément que ces objets microscopiques «expriment» le Sens général. Sur cet apparentement, voir Guy Lardreau, *Fictions philosophiques et science-fiction* (Arles, Actes Sud, 1988).

IV.2. — La plus forte méditation contemporaine sur l'Un est celle de Christian Jambet. En s'étayant sur une science raffinée des apports de la philosophie arabe et persane, en particulier selon ses arrière-plans chiïtes, Jambet déploie le concept de l'Un paradoxal, dont l'être se pense essentiellement comme non-étant. Le mouvement le plus profond de cette œuvre étrange est de surmonter ce qui, chez Henri Corbin, le maître de Jambet, restait encore dépendant de Heidegger : l'interprétation du non-étant de l'Un comme destin de l'être. Jambet assume — c'est un «révolutionnarisme» idéologique — qu'il faut au contraire entendre selon l'Un, ou à partir de l'Un, que l'être n'est pas l'étant qu'il est.

Pour le détail, voir le très beau livre *La Grande Résurrection d'Alamût* (Lagrasse, Verdier, 1990).

IV.3.3. — On utilise ici, de façon simple et informelle, les techniques de la théorie des catégories (diagrammes, étude de leur caractère commutatif, cônes, position universelle...). Qui veut à cette occasion pratiquer plus avant ces techniques se reportera aux premiers chapitres des livres cités dans la référence III.3.1.

IV.3.4. — La pensée de l'inexistant formalise ce que je crois être l'enjeu de la sinueuse démarche de Jacques Derrida. Depuis ses premiers textes, et sous le nom, progressivement académisé (mais non par lui), de «déconstruction», son désir spéculatif est de montrer que, quelle que soit la forme d'imposition discursive à laquelle vous êtes confronté, il existe un point qui échappe aux règles de cette imposition, un *point de fuite*. Tout l'interminable travail est de le localiser, ce qui est aussi bien impossible, puisque c'est d'être hors-lieu-dans-le-lieu qui le caractérise. Pour restreindre l'espace de fuite, il faut forcer les signifiants de l'imposition discursive, diagonaliser les grandes oppositions métaphysiques (être/étant, esprit/matière, mais aussi bien démocratie/totalitarisme ou État de droit/barbarie, ou juif/arabe...) et inventer une langue de l'excentrement, un dispositif d'écriture acéphale. D'où l'organisation d'un frottement entre la prose la plus explicitement littéraire et la conceptualité philosophique la plus rugueuse, dont le couple Genet/Hegel, dans *Glas*, est l'emblème. D'où aussi la fonction du dialogue (avec Hélène Cixous, Élisabeth Roudinesco, Habermas, Nancy...) qui, comme chez le jeune Platon, monte les enchères de l'aporie.

Or, tout cela gravite autour de ce qui aurait à se tenir sous l'inexistant. Disons que A étant une imposition discursive quelconque, \emptyset_A est l'objet fuyant du désir de Derrida. Car sa manière d'appartenir à A, mesurée par «rien» (par μ), est de n'y pas être, ou d'y inexister. Cependant que, à seulement dire qu'il inexiste et le confondant ainsi avec le néant (donc avec l'être), on manque que justement \emptyset_A indique la possibilité d'une existence plénière ailleurs. Ces glissements alternés organisent le «toucher» de Derrida, sa nouvelle proposition quant aux liens du sensible et de la pensée, à savoir que ce qui se dérobe avec douceur est ce qui nous fait penser autrement qu'ici. Voir le détail de tout cela dans le livre — consacré à J.-L. Nancy, qui a précisément pour titre *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris, Galilée, 2000). Ce livre se termine par une formule qui exemplifie en toute transparence ce que je veux dire : «Un salut sans salvation.» C'est \emptyset , vraiment : l'étant de rien, qui n'est pas rien d'étant.

En hommage à Derrida j'écris ici «inexistence», comme il a créé, il y a longtemps, le mot «différance». Disons-nous que $\emptyset_A =$ inexistence = différence ? Pourquoi pas ?

IV.3.4. — Depuis la rédaction de cette note, Jacques Derrida est mort.

J'étais en train, depuis deux ou trois ans, de me réconcilier avec lui, après une très longue période de distance semi-hostile, et d'incidents divers, dont le plus vif concerna le colloque «Lacan avec les philosophes», en 1990. On trouve les documents de cette querelle à la fin des actes de ce colloque, publiés en 1991 par Albin Michel.

Jacques Derrida m'avait dit, au début du nouveau cours des choses entre nous : «En tout cas, nous avons les mêmes ennemis.» On les a vus, en effet, certains de ces ennemis, sortir de leur trou à rats, surtout aux États-Unis, à l'occasion de sa mort. La mort, décidément, vient toujours trop tôt. C'est une des formes de son terrible pouvoir logique : le pouvoir de précipiter les conclusions. Je compte bien rendre encore et souvent hommage à Jacques Derrida, relire son œuvre, autrement, sous cet emblème : la passion de l'Inexistence.

IV.3.4. — C'est ici que Guillaume Destivère, dont j'ai parlé plus haut à propos de la formulation du postulat du matérialisme, réapparaît sur la scène d'écriture de *Logiques des mondes* d'une façon que

j'ai d'abord cru tout à fait dramatique. Le 19 janvier 2005, à 1h50 du matin (ce qui n'annonce rien de bon : il y a urgence !), il m'envoie en effet le message suivant, titré «Le Monde de l'ontologie est-il bien matérialiste?» :

« Pardon de n'aborder ici qu'un point, peut-être dérisoire, mais peut-être crucial aussi, qui me pose problème, au lieu de vous entretenir des perspectives immenses et magnifiques qu'ouvre pour moi votre manuscrit.

Cela se formule en deux mots. Il s'agit du Monde de l'ontologie. Il a un transcendantal T à deux éléments 0 et 1. Si j'ai bien lu, vous ne détaillez nulle part, pour un ensemble A donné, ce que serait sa fonction d'indexation transcendantale comme objet de ce Monde de l'ontologie, mais il est difficile d'imaginer qu'il s'agisse d'autre chose que du symbole de Kronecker sur A , notons-le k , défini sur $A \cdot A$ par $k(x, y) = 1$ si $x = y$, et $k(x, y) = 0$ dans le cas contraire.

Mais, dans ce cas, il apparaît qu'en général un tel objet (A, k) du Monde de l'ontologie n'a pas d'inexistant propre. En effet, on peut bien considérer la fonction h de A dans T constamment égale à 0, et constater qu'elle est une composante atomique de (A, k) . Mais jamais on ne pourra l'écrire comme composante atomique réelle de la forme $h = k(a, x)$ pour un élément a de A , puisqu'on aurait nécessairement $h(a) = 1$. Autrement dit, dans le Monde de l'ontologie, le symbole de Kronecker ne vérifie pas l'axiome du matérialisme.

Est-ce grave, docteur ? Il m'a semblé que c'était la seule remarque un peu urgente que j'avais à faire jusqu'ici ! »

J'avoue avoir vécu quelques moments très difficiles après la lecture de ce message. Non seulement la généralité du postulat du matérialisme était mise en cause, mais aussi toute la théorie de l'événement ! Car on voit au livre V que ce qui définit un événement est sa capacité à « relever » l'inexistant propre d'un objet. Je me mis à songer au cas terrible de Frege, dont une petite démonstration de Russell (j'y fais allusion au début du livre II) avait jeté bas tout l'édifice de réduction des mathématiques à la logique, patiemment construit depuis des années. La nuit du 19 au 20 me vit penché sur mes notes et sur la littérature adjacente. Enfin, le 20 janvier à 18h29, je suis en état d'envoyer à Guillaume la foudroyante réplique que voici :

« Convenons d'appeler "exposition classique canonique" d'un ensemble A l'ensemble suivant : $A^* = [\emptyset, \{\{x\} / x \in A\}]$, soit

l'ensemble constitué d'une part du vide, d'autre part des singletons des éléments de A .

On appellera alors "indexation transcendantale canonique de A^* " la fonction de $A^* \cdot A^*$ sur $T_0 = (0, 1)$ ainsi définie : $\text{Id}(x, y) = 1$ si et seulement si les multiples x et y ont un élément commun : $\exists z[(z \in x) \text{ et } (z \in y)]$.

On constate aisément que (A^*, Id) est un objet. Car tout atome non vide est réel, étant prescrit par le singleton adéquat, cependant que l'atome vide est prescrit par \emptyset .

L'inexistant propre de cet objet est bien sûr \emptyset . On a en effet d'une part $\text{Id}(\emptyset, x) = 0$ pour tout x , et donc aussi $E\emptyset = 0$.

Nous pouvons donc dire que, pour autant qu'on veut absolument représenter une multiplicité pure A comme objet, ce qu'on peut appeler une « objectivation ontologique », cet objet est en réalité A^* . Ou encore : dans l'ontologie *considérée comme monde* (ce à quoi la mathématique n'oblige pas, puisqu'il s'agit de l'être "sans apparaître", ou non localisé), une multiplicité pure est objectivée sous les espèces de son exposition classique canonique, elle-même affectée de son indexation canonique.

Les arcanes de cette affaire concernent l'existence d'un isomorphisme entre l'univers (le topos, en fait) des ensembles indexés sans considération du postulat du matérialisme et l'univers (le topos) des ensembles indexés avec postulat du matérialisme. L'artifice de cet isomorphisme est contenu dans la tactique ci-dessus. »

Le boulet n'est pas passé loin.

V. — *Épigraphe*. L'épigraphe est tirée de la pièce *Fin de partie* (Paris, Minuit, 1957). Samuel Beckett est, de tous les écrivains du xx^e siècle, celui qui a été mon plus proche compagnon philosophique. Je veux dire par là que penser « sous condition de Beckett » a été, dans l'ordre de la prose, le symétrique de ce qu'était, de longue date, en poésie, le penser « sous condition de Mallarmé ». À Mallarmé, je devais une compréhension intensifiée de ce que c'est qu'une ontologie soustractive, soit une ontologie où l'excès événementiel convoque le manque, de telle sorte qu'en résulte l'Idée. À Beckett, j'ai dû une semblable intensification de ce que c'est qu'une vérité générique, soit le dépouillement, dans le devenir du Vrai, de tous les prédicats, de toutes les instances du savoir. Mallarmé raconte comment le naufrage d'un navire convoque, chez le capitaine englouti qui inscrit le manque à la surface des flots, l'imminence

de l'abîme. Alors, au Ciel, vient la Constellation. Beckett raconte comment une larve qui rampe dans le noir avec son sac extorquée à une autre, rencontrée par hasard, le récit anonyme de ce que c'est que vivre. Alors vient en partage ce que Beckett appelle « le temps béni du bleu ». Peut-être ma philosophie ne va-t-elle qu'à comprendre entièrement ces deux histoires.

J'ai publié en 1995 un petit livre, *Beckett, l'incroyable désir* (Paris, Hachette), où je dis sobrement ma dette. Mais le meilleur compte rendu de mon lien à sa prose est un livre en langue anglaise, *On Beckett* (Manchester, Clinamen Press, 2004), organisé par Alberto Toscano et Nina Power. On y trouve tous mes textes sur Beckett, traduits par les organisateurs du livre, et de très belles études, notamment celle d'Andrew Gibson, subtile délimitation des résonances entre littérature et philosophie et de l'effet éthique de ces résonances.

V. Intro. 1. — Rappelons les données de ce qui est le plus important des paradigmes mathématiques de *L'Être et l'événement*. En 1940, Gödel démontre qu'il est cohérent avec les axiomes de la théorie des ensembles que, si un ensemble infini a pour cardinalité κ (il a κ éléments), l'ensemble de ses parties ait pour cardinalité $\kappa +$, le successeur de κ . L'excès des parties d'un multiple sur ce multiple peut donc être minimal (de κ à la quantité qui vient juste après κ). En 1963, Paul Cohen démontre qu'il est également cohérent avec les axiomes que l'ensemble des parties d'un ensemble infini ait une cardinalité à peu près arbitraire, en tout cas aussi grande que l'on veut. Finalement, l'excès des parties sur les éléments est *sans mesure*.

Sur tout cela, il y a maintenant en langue française un livre clair et complet : J.-L. Krivine, *Théorie des ensembles* (Paris, Cassini, 1998).

V.1.1. — L'exemple de la Commune de Paris a donné lieu à une conférence où j'ai déplié, bien plus exactement qu'ici, tout le dédale des interprétations de cette brève mais étonnante séquence politique. En cherchant bien, on peut trouver le texte de cette conférence : *La Commune de Paris : une déclaration politique sur la politique* (Paris, Conférences du Rouge-Gorge, 2003).

V.1.2. — La « visite » de Rousseau est presque un exercice obligé du philosophe français contemporain. Pourquoi ? Pour au moins quatre

raisons différentes, dont penser la convergence nous donnerait, on va le voir, une clef pour notre présent.

1) Rousseau communique avec notre temps (disons, après Nietzsche) par son antiphilosophie inflexible. Il a été persécuté par ceux qu'on appelait au XVIII^e siècle « les philosophes », il a fulminé contre eux, il a privilégié, s'opposant aux architectures conceptuelles (Leibniz) comme aux ironies abstraites (Voltaire), une évidence sensible et une exigence politique qui le rapprochaient de la conscience populaire et de ses intellectuels organiques, comme on l'a constaté avec éclat entre 1792 et 1794.

2) Rousseau nous est très proche par la diagonale des langues qu'il propose, la dé-spécialisation complète des savoirs. Abrupt, abstrait et formulaire dans *Le Contrat social*, dramatique et élégiaque dans *La Nouvelle Héloïse*, d'une souplesse enchantée dans les *Rêveries*, inventeur de l'éloquence intime dans les *Confessions*, didactique et pressant dans l'*Émile*, il approprie son écriture à la variété des registres de la pensée, exhibant ainsi, dans la phrase elle-même, le multiple des Idées.

3) Rousseau, sous couvert de morale, initie la critique moderne de la représentation. Il faut prendre tout à fait au sérieux — comme le fait Philippe Lacoue-Labarthe dans *Poétique de l'histoire* (Paris, Galilée, 2002) — sa polémique contre le théâtre, notamment dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Une des forces de ce texte, que Lacoue-Labarthe pense dans sa propre langue (celle d'une histoire de la *mimésis*) est de proposer un lien indissoluble — Debord n'a rien inventé sur ce point — entre la corruption politique et le spectacle. Mais Lacoue-Labarthe renouvelle en profondeur toute la portée de l'examen par Rousseau du théâtre. Il y déchiffre les raisons véritables qui ont porté Heidegger à une scandaleuse sous-estimation de l'importance de Rousseau. Et il montre pourquoi la lecture courante de ce génie « s'expose à méconnaître, à des degrés divers, ce qui fait l'originalité absolue de la pensée de Rousseau, et qui est, précisément, sa pensée de l'origine ».

4) Rousseau a anticipé la dialectique moderne entre le privé et le public. Il a compris qu'une exposition de soi, une déclaration, était inévitable, dès lors que la politique concernait n'importe qui, et non une classe spécialisée (nobles ou politiciens). La généralité de la volonté générale, son anonymat, suppose l'engagement personnel de tous ceux qui en décident le contenu. Il n'y a donc aucune « contra-

diction» entre le Rousseau du *Contrat social*, armature vive de la pensée de la politique, et le Rousseau un peu égaré, qui distribue dans les rues de Paris un tract pour se justifier contre les persécuteurs «philosophes».

Lacoue-Labarthe a tissé tous ces motifs. En heideggérien subtil et novateur, il les a orientés vers la fonction historique des sentences de Rousseau sur la connexion entre politique et représentation, comme sur son rêve d'une théâtralité populaire «spontanée» (la Fête civique), qui ne serait «presque» plus du théâtre. Et Lacoue-Labarthe de gloser sur ce «presque», glose selon laquelle il continue, *via* Rousseau, sa longue pérégrination dans les arcanes du destin «théâtral» de l'Occident.

Si maintenant l'on veut se tourner vers un théoricien — et un praticien — du théâtre entièrement délivré de la sempiternelle «critique de la représentation», et donc délivré, si l'on veut, et de Rousseau et de Heidegger — et de Lacoue-Labarthe... —, on lira les écrits les plus récents de François Regnault, que j'ai discutés en public avec lui lors d'un de mes séminaires. Deux volumes variés où se combinent l'expérience de l'homme de théâtre (acteur, directeur, dramaturge, auteur), la pénétration du lacanien, l'étendue du savoir et l'éclat oblique du style. Une sorte d'histoire discontinue, stellaire, du théâtre des dernières décennies. Donc : François Regnault, *Écrits sur le théâtre* (Arles, Actes Sud, 2002). Tome 1 : *Équinoxes*. Tome 2 : *Solstices*.

V.2. — Toutes les citations de Deleuze proviennent de *Logique du sens* (Paris, Minuit, 1967).

S'agissant du lien fait d'absence entre Gilles Deleuze et moi, j'en ai raconté la nature hostile, amicale, agressive et évasive dans le premier chapitre de mon livre *Deleuze, la clameur de l'être* (Paris, Hachette, 1997). Le reste du livre éclaire point par point les voisinages et brutales césures de nos deux appareillages métaphysiques. On le complétera par le chapitre du *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris, Seuil, 1999) titré «La Vie comme nom de l'être». Il y aura sans doute d'autres transcriptions de conférences — faites notamment à Londres et à Buenos Aires — qui prennent à partie l'idée d'une «politique deleuzienne», ou rendent pleine justice à l'étonnant et très paradoxal travail philosophique que Deleuze a réalisé à partir du cinéma.

On rendra une fois de plus hommage à François Wahl d'avoir,

pour la première fois, en 1992, dans sa préface à *Conditions* (Paris, Seuil, 1992), construit un parallèle pertinent entre Deleuze et Badiou.

V.2. — Dix ans après la mort de Deleuze, toute une jeunesse intellectuelle se réclame de lui. Et je suis mêlé à cette jeunesse de bien des façons. Je pense ici singulièrement à toutes sortes d'amis anglophones. Je pense aux animateurs de l'excellente revue anglaise *Pli*, expression de ce que, à l'Université de Warwick, on tirait de fortes conséquences des axiomes deleuziens : Alberto Toscano et Ray Brassier, devenus depuis, entre mille choses, mes traducteurs et exégètes, sans jamais se figer dans aucune posture de dépendance.

Je leur dois tout spécialement l'édition d'un recueil de textes, dont certains inédits, tous écrits par moi entre 1990 et aujourd'hui. Ce recueil, sous le titre *Theoretical Writings* (New York, Continuum, 2004), est l'introduction directe à mon travail la plus efficace en langue anglaise.

Occasion de dire en incise que la meilleure introduction indirecte (*via* des études d'auteurs divers) en langue française fut montée en 2001 par Charles Ramond, à partir d'un colloque tenu à Bordeaux, sous le titre *Penser le multiple*. On y trouve toutes sortes de textes remarquables, en particulier de Balibar, Lazarus, Macherey, Meillasoux, Rancière, Salanskis et Ramond lui-même.

Je pense à Simon Critchley, qui m'a reçu plusieurs fois à l'université d'Essex, puis à New York, et qui, dans de subtiles études, cherche à instituer une sorte d'union désaccordée, ou de tension pacifique, entre Levinas et moi. Exercice qui l'expose à de rudes joutes avec d'autres interprètes, notamment le chef de file de mes «connaisseurs» anglophones, Peter Hallward, dont j'ai déjà parlé.

Je pense à Sam Gillespie, venu depuis les USA rejoindre à Londres mes autres amis, analyste particulièrement aigu, volontiers sarcastique (cf. «Beyond Being : Badiou's Doctrine of Truth», in *Communication et cognition*, Gand, 2003), dont l'œuvre intense fut interrompue par la mort.

Je pense à Justin Clemens et Oliver Feltham, qui ont monté et fortement introduit le recueil *Infinite Thought* (Londres, Continuum, 2003). Et qui, pour le premier, m'a instruit sur moi-même dans son étude : «Letters on the Condition of Conditions for Alain Badiou» (in *Communication et cognition*, *op. cit.*), pour le second, est attelé à une tâche gigantesque : la traduction en anglais de *L'Être et l'événement*.

Je pense à bien d'autres : Steve Mailloux, Ken Reinhard... Qu'ils sachent tous, nommés ou non, qu'ils ont changé en moi l'image — pendant longtemps trop française par sa distance et son abstraction — que je pouvais avoir de tout ce qui provient de l'ancien Empire britannique.

V.2. — *Le Différend* (Paris, Minuit, 1984) me semble représenter le point d'équilibre, ou de maturité, de l'entreprise de Jean-François Lyotard. Encore un avec qui, longuement, mes rapports ne furent guère faciles ! Je l'ai souvent qualifié de sophiste moderne, et il me voyait comme un stalinien. Un jour, au début des années quatre-vingt, au sortir d'une réunion du département de philosophie de Paris VIII, nous sommes revenus en voiture de chez François Châtelet vers Montparnasse. Nous avons un temps arrêté la voiture le long du trottoir, il pleuvait dru. Une longue conversation, abrupte et confiante, a suivi dans le confinement de l'habitacle. Lyotard l'a comparée, plus tard, à un entretien de guerriers de l'*Iliade* sous une tente.

En 1983, au sortir d'une séance du séminaire, «Le retrait du politique», monté à l'ENS par Sarah Kofman, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Nancy, d'autres encore, et où j'avais été cordialement invité (le contenu de mes deux interventions fait tout le petit livre de 1985, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil), Lyotard me dit qu'il publiait «son» (unique) livre de philosophie, *Le Différend*, et que j'étais celui dont il attendait le commentaire. J'ai accepté sans réfléchir, j'ai lu, j'ai écrit. On trouve mon article dans le numéro 480 (novembre 1984) de la revue *Critique*, sous le titre : «Custos, quid noctis?»

La mort prématurée de Lyotard m'a réellement atteint. Je crois avoir dit pourquoi à l'occasion de l'hommage que lui a rendu le Collège international de philosophie, dont les actes furent publiés en 2001 : *Jean-François Lyotard, l'exercice du différend* (Paris, PUF). Ma contribution figure dans ce recueil sous le titre : «Le gardiennage du matin».

V.2. — Le texte de Lacan d'où j'extrahs l'équation religion = sens n'est autre que la lettre dans laquelle il annonçait, en janvier 1980, la dissolution de l'École française de psychanalyse, qu'il avait fondée seize ans plus tôt. Tout le merveilleux style subjectif de Lacan est contenu dans les attaques des deux textes — de fondation et de dissolution. En 1964 : «Je fonde — aussi seul que je l'ai toujours été dans ma relation à la cause psychanalytique — l'École française de psy-

chanalyse, dont j'assurerai, pour les quatre ans à venir dont rien dans le présent ne m'interdit de répondre, personnellement la direction.» Et, en 1980 : «Je parle sans le moindre espoir — de me faire entendre notamment. Je sais que je le fais — à y ajouter ce que cela comporte d'inconscient.» C'est Saint-John Perse auquel on songe : «Solitude ! nos partisans extravagants nous vantaient nos façons, mais nos pensées déjà campaient sous d'autres murs» (*Anabase*). Les deux textes, dans J. Lacan, *Autres écrits* (Paris, Seuil, 2001).

V.2. — Pour une interprétation très différente, interprétation approbatrice et radicalement spinoziste, quoique absolument moderne, de la catégorie deleuzienne d'événement, on lira le beau livre de François Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement* (Paris, PUF, 1996).

V.3. — L'axiome de fondation est un axiome «spécial» de la théorie des ensembles, qui est comme une obligation de l'hétérogène (ou de l'Autre) à l'intérieur de tout multiple. Cet axiome exige en effet que, parmi les éléments d'un multiple, éléments qui sont eux-mêmes des multiples, il y en ait au moins un dont un des éléments ne soit pas un élément du multiple initial. Autrement dit, dans la composition de ce qui compose un multiple, il y a un élément (au moins) qui est étranger à «l'étoffe» de ce multiple, un élément frappé d'altérité.

Formellement, on dira que, étant donné un multiple A, il existe toujours $a \in A$ tel qu'un x de a n'appartient pas à A :

$$(\exists a) [a \in A \text{ et } (\exists x) (x \in a \text{ et } \neg(x \in A))]$$

Cet élément x étranger sera dit *fonder* A. Ce qui signifie qu'un multiple ne se fonde qu'à dépendre en un point de l'Autre : de ce qui ne lui appartient pas.

L'axiome de fondation a pour conséquence l'impossibilité de l'auto-appartenance. En effet, si $A \in A$, le singleton de A, soit $\{A\}$, ensemble dont l'unique élément est A, n'est pas fondé : l'unique élément de $\{A\}$ étant A, si $A \in A$, comme aussi $A \in \{A\}$, aucun terme hétérogène n'apparaît.

VI. — *Épigraphe*. Natacha Michel, *Le Jour où le temps a attendu son heure* (Paris, Seuil, 1990). On peut dire de ce très beau roman, où la puissance descriptive et métaphorique tisse une matière enchantée

(c'est à une sorte d'idée pure de l'été que le livre accroche le flux de la prose), qu'il est un roman des points ; car son thème est de savoir si peuvent se superposer intégralement la conversion politique du « non » (révolte, grève...) en « oui » (invention d'une nouvelle idée de la politique), et la conversion amoureuse (la déclaration, par quoi un âpre et perpétuel « non » muet se change en « oui » extasié). En sorte que ces deux exemples cruciaux de comparaison de l'infini devant le jugement du Deux — céder et consentir — sont ici enchevêtrés dans le poème d'un soir, sur une terrasse d'où l'horizon marin fait amicalement signe à qui, dans le bleu de l'été, engage son existence.

On remarquera que déjà un des neuf courts romans qui constituent *Imposture et séparation* (Paris, Seuil, 1986) a pour titre « Le "non" de Charles Scépante ». C'est la lame de couteau du oui/non qu'aiguise la meule d'écriture patiente, incrustée de diamants, que fait tourner Natacha Michel.

VI.1.1. — Sartre a été comme un Maître absolu durant toute mon extrême jeunesse philosophique. Le premier texte conceptuel contemporain, ou à peu près, qui m'ait enthousiasmé a été *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris, Hermann, 1939). En khâgne, mon professeur, Étienne Borne, qui me trouvait de grands talents, regrettait que je me laisse aller à des pastiches de *L'Être et le néant*. Pendant mes années d'École normale supérieure, j'ai discuté jour après jour, entre deux parties de flipper (nous l'appelions le « zinzin »), avec deux autres sartriens convaincus, Emmanuel Terray et Pierre Verstraeten. Le second est devenu ce qu'il était déjà, un « spécialiste » à la fois rugueux et novateur de la pensée de son maître. Son livre sur le théâtre de Sartre, *Violence et éthique* (Paris, Gallimard, 1972), reste un modèle du genre. Quant au premier, devenu anthropologue, il a combiné les études sur l'Afrique (dont sa gigantesque thèse sur le royaume des Abrons), des essais sur ce qui a été notre passion en partage : la politique, et des écrits plus intimes où se reflétaient son rapport dévorant et secret à la littérature et à la poésie, ainsi qu'une sensibilité « existentielle » encore plus difficile à deviner. Il faut lire les livres très singuliers qu'il a consacrés à l'Allemagne : en 1996, *Ombres berlinoises* (Paris, Odile Jacob) et, en 1994, *Une passion allemande* (Paris, Seuil).

La question que je me pose est de savoir lesquels de nous trois sont restés fidèles à ces années éclatantes et terribles (il y avait la

guerre d'Algérie), où nous examinions ligne après ligne la *Critique de la raison dialectique*, parue en 1960 (Paris, Gallimard), après avoir assisté en 1959 à la première des *Séquestrés d'Altona*. Terray a toujours affirmé qu'il lisait *L'Être et l'événement* dans le droit fil, précisément, de la *Critique*. Verstraeten a plutôt regretté de bonne heure que je sois à ce point attiré par le structuralisme « dur » et le formalisme des mathèmes. Quant à moi, c'est surtout en politique que j'objecte à leurs attitudes. Verstraeten, après la débâcle du « socialisme réel », s'est rallié à l'ordre démocratique. À mon grand scandale, il a approuvé le bombardement de Belgrade par les avions américains de l'OTAN. Quant à Terray, je le trouve si soucieux de réalisme, qu'à la fin il me semble avoir renoncé à l'héroïque volontarisme communiste dont le souffle animait le Sartre des années soixante. Disons qu'il me semble très proche des progressistes tempérés, fermes sur nombre de questions, mais encore internes à la logique politique dominante (le capitalo-parlementarisme, la droite et la gauche, les « mouvements », etc.). Je le vois par exemple dans le même espace qu'Étienne Balibar, qui me disait tout récemment que la seule question philosophique importante aujourd'hui est celle du Droit, ou qu'Yves Duroux, lesquels, eux, ont toujours été des anti-sartriens convaincus. Qu'on lise *La Politique dans la caverne* (Paris, Seuil, 1990). Terray y prend explicitement le parti des sophistes contre Platon, au nom de l'immanence démocratique contre la transcendance despotique. C'est dire qu'après presque cinquante ans de compagnonnage, d'amitié, de distance, de retrouvailles, ce qui fut scellé par notre commune référence à Sartre est changé en positions finalement situées, en tout cas philosophiquement, à deux extrémités opposées de la scène. Comme le disait Mao : « Un se divise en deux. » Ce qui n'interdit nullement l'amitié, laquelle n'a que faire de l'Un.

VI.1.3. — J'aime qu'en 2004, alors âgé de 97 ans, Oscar Niemeyer, un des deux principaux créateurs de Brasilia (mais non de l'étonnant plan directeur en forme d'oiseau, rêvé par Lucio Costa), ait déclaré : « Communiste un jour, communiste toujours. » Il y a dans la conception de Brasilia — et de presque toutes les réalisations de Niemeyer — une inscription très puissante des signes, à la mesure du ciel et de la terre. Ce désir de traiter d'égal à égal avec l'horizon, l'altitude, l'air et le vent, m'a toujours frappé dans les temples grecs, et d'abord dans le Parthénon, dont l'appropriation au site, l'exactitude terrestre,

coupent le souffle. Niemeyer est comme un communiste grec. Ce qu'était Platon, après tout.

D'où je reviens à mon début. L'architecture de Niemeyer, égalitaire par principe — comme celle de son maître Le Corbusier —, n'en est pas moins tout à fait étrangère au matérialisme démocratique ; elle veut des affirmations triomphales. Je pense alors à une célèbre déclaration du philosophe américain Richard Rorty : « La démocratie est tout de même plus importante que la philosophie. » C'est exactement en déclarant le contraire que Platon a fondé — au-delà du dire poétique d'Héraclite/Parménide et du relativisme rhétorique des sophistes — la singularité philosophique. La dure critique du paradigme démocratique athénien au livre VIII de *La République* n'est pas une pièce rapportée, un emballement réactionnaire. Elle fait partie de la construction des tout premiers philosophèmes. Oui, la philosophie est plus importante que toute forme historique du pouvoir, plus importante, par conséquent, que toute « démocratie » installée. Elle est aujourd'hui bien plus importante que le capitalisme parlementaire, forme obligée de la gestion des phénomènes dans notre « Occident ». C'est pourquoi, dès Platon, la philosophie est destinée au communisme. Qu'est-ce que le communisme ? Le nom politique de la discipline égalitaire des vérités.

VI.2. — Kierkegaard est le plus bavard de tous les antiphilosophes, qui le sont tous en raison de la nécessité où ils se trouvent de faire valoir les détails de leur existence comme preuve de la déconstruction à laquelle ils soumettent les grands édifices philosophiques. Voyez, de Rousseau, contre la clique des philosophes, les *Confessions*, ou *Rousseau juge de Jean-Jacques* ; de Nietzsche, contre Wagner, les derniers écrits, *Le Cas Wagner*, tout *Ecce homo*. Pour venir à bout de Hegel, Kierkegaard doit transformer le piteux épisode de ses fiançailles avec Régine en feuilleton existentiel. Dans ce monstrueux déballage qu'est *Ou bien... ou bien* — par ailleurs un chef-d'œuvre —, le « Journal du séducteur » et la « Légitimité esthétique du mariage », en tout trois cents pages très serrées, sont la projection spéculative d'avatars microscopiques. Mais Kierkegaard, sur le choix, l'angoisse, la répétition, l'infini, est un maître insurpassable. J'utilise, pour *Ou bien... ou bien*, la traduction de F. et O. Prior et M.-H. Guignot (Paris, Gallimard, 1943), et pour *Post-scriptum aux miettes philosophiques* celle de Paul Petit (Paris, Gallimard, 1941).

VI.3.2. — La catégorie d'intérieur permet d'obtenir de façon très intuitive celle, plus généralement utilisée en topologie, d'ensemble ouvert. Étant donné une topologie sur un ensemble référentiel E, une partie A de E est un ouvert (pour la topologie en question) si A est identique à son intérieur. Soit si $\text{Int}(A) = A$. Autrement dit, A est ouvert parce que rien ne sépare son extérieur de son intérieur. C'est une partie sans frontière.

En philosophie, l'ouvert est une catégorie ontologique majeure, de Bergson à Deleuze, en passant bien entendu par Heidegger. Je ne veux pas ici engager la discussion que mérite son usage métaphorique, et que le passage au crible du mathème peut seul discipliner. Le dossier contemporain de la question se construit selon moi en comparant avec minutie l'usage de l'adjectif « ouvert » (morale ouverte, religion ouverte, le Saint, le Mystique) dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* de Bergson (Paris, PUF, 1932), et la discussion critique, par Heidegger, de l'usage fait du substantif « l'ouvert » (*das Offene*) dans la huitième des *Élégies de Duino* de R. M. Rilke. On se reportera à « Pourquoi des poètes ? », texte allemand (*Wozu Dichter ?*) de 1946, texte français en 1962, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brockmeier (Paris, Gallimard).

Le point le plus intéressant est sans doute la valeur normative en quelque sorte flagrante de « l'ouverture ». Qui oserait aujourd'hui vanter — comme le firent nombre de Grecs et de classiques — les mérites du clos ? Qui ne se proclame ouvert, sinon à tous les vents, ce qui est le cas majoritaire, du moins à l'Autre, aux races, aux sexualités différentes, à la jeunesse, à l'air marin, à l'avortement et au mariage des prêtres ? « Plus ouvert que moi tu meurs », dit le petit bourgeois, en fait craintif, claquemuré dans son confort, et terrifié par le premier « autre » venu (une jeune fille avec un foulard sur la tête, par exemple). Il y a des gens un peu fermés qui valent mieux que ces ouverts conviviaux. Mais laissons là le destin déconfit des vocables. Une *disputatio* serrée sur l'ouvert pourrait s'engager à partir du livre de Giorgio Agamben, *L'Oouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. Joël Gayraud (Paris, Rivages, 2002). Comme de coutume, Agamben oriente sa pensée avec douceur, et toutes sortes de précautions lexicales, vers son motif récurrent : l'être comme faiblesse, comme pauvreté présentative, comme puissance préservée de la gloire de son acte. Son christianisme latent génère une sorte de poétique moderne,

où l'ouvert est pure exposition à un devenir sans substance. De même, en politique, le héros est celui qu'on ramène à son pur être de vivant transitoire, qu'on peut tuer sans jugement, l'*homo sacer* des Romains, le « musulman » — l'expression est rapportée par Primo Levi — du camp d'extermination. La communauté proprement humaine, le communisme, est ce qui peut venir, jamais ce qui est là. Et saint Paul, pourtant si fondateur, si assuré, si militant, est ramené — *via* une seule phrase, au sens peu clair de l'*Épître aux Romains* — aux tremblements du messianisme, au voisinage paradoxal de Walter Benjamin. Rien sans doute n'autorise un meilleur jugement sur ce qui nous différencie (nous sommes amis, par ailleurs) que l'écart de nos livres respectifs consacrés à l'apôtre. Voyez déjà les titres : *Le Temps qui reste*, trad. Judith Ravel (Paris, Rivages, 2000) pour Giorgio, de mon côté *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris, PUF, 1998). C'est qu'au devenir affirmatif des vérités, Agamben, ce franciscain de l'ontologie, préfère la délicate persistance quasi secrète de la vie, ce qui reste à qui n'a plus rien, cette « vie nue » toujours sacrifiée, à la fois humble et essentielle, qui délivre tout ce dont, obnubilés par le grossier tumulte des pouvoirs, nous sommes capables en fait de sens.

VI.3.2. — Les structures topologiques sont en général définies par des axiomes qui portent directement sur les parties ouvertes, ou, plus sobrement, les ouverts. L'avantage de commencer par la notion d'intérieur est que son axiomatisation est très intuitive. À partir de la notion d'intérieur, « ensemble ouvert » est une conséquence naturelle, comme nous l'avons vu dans la remarque précédente : il s'agit d'un ensemble tel que rien — aucune « frontière » — ne sépare son intérieur de son extérieur. Ce qui veut dire qu'il est identique à son intérieur. Si, par contre, on commence par la notion d'ouvert, on est dans un champ opératoire sans clarté immédiate. Et le concept de l'intérieur de A (union des ouverts inclus dans A) n'a pas non plus d'évidence. C'est pourquoi je suis ici l'exposition du livre canonique de Rasiowa et Sikorski (cf. référence II.3.3).

VII. — *Épigraphe.* Ces versets proviennent de « L'ode maritime » (1915), dans la traduction d'Armand Guibert (1943, revue en 1955, Paris, Seghers, rééd. Montpellier, Fata Morgana, 1995). Qu'il s'agisse de Fernando Pessoa ou de l'étonnant découvreur, transcripteur, donateur, que fut Armand Guibert, la référence canonique est Judith

Balso, à laquelle je dois du reste la découverte — si tardive ! — de celui que je tiens maintenant pour le plus grand poète du xx^e siècle. Judith Balso a montré comment les dispositifs poétiques de Pessoa viennent relever la métaphysique défailante, et comment la découpe de la langue, son écartèlement entre plusieurs poètes distincts (Campos, Caeiro, Reis...) visent à éclairer le lien intime entre la déclaration du poème et la fuyante multiplicité de l'être. Cette démonstration est récapitulée dans le livre *Pessoa, le passeur métaphysique*, prévu pour 2006 (Paris, Seuil).

Sur Armand Guibert, on lira, de Judith Balso également, l'article « Le paradoxe du traducteur : un hommage à Armand Guibert », in *Quadrant*, n° 16, 1999.

VII.1.2. — Pour goûter la vraie saveur des abstractions qui vont suivre, il faut se représenter l'époque et y inscrire le jeune Évariste Galois. Cela a souvent été fait, mais en général au détriment d'une intelligence véritable de son génie mathématique. On a présenté Galois comme une sorte de Rimbaud des sciences, sans mesurer la différence abyssale qui sépare les élans romantiques des années 1820-40 du désespoir héroïque qui entoure, en 1870-72, la Commune de Paris et sa répression.

Il est vrai qu'à l'arrière-plan de la création de Galois, il y a les Trois Glorieuses de juillet 1830, les banquets républicains, l'exclusion de l'École normale, le procès et la prison, le duel à mort... Et tout ça avant l'âge de vingt ans.

Cependant, le fond historique véritable de cette adolescence est une mutation profonde de la société, un remuement majeur du tuf social, dont témoignent les romans de Balzac, mais aussi les premiers écrits « prolétaires », les communismes utopiques, les associations clandestines... Ce fascinant devenir — dont Marx donnera entre 1843 et 1850 la synthèse la plus éclatante — a été, de nos jours, incorporé à la philosophie par Jacques Rancière. Qu'on lise *La Nuit des prolétaires* (Paris, Fayard, 1981). Mieux encore, ce livre vraiment étonnant qu'est *Le Maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (Paris, Fayard, 1987), où Rancière met à l'épreuve des étranges conceptions pédagogiques de Jacottot sa conception de l'égalité. Conception qui m'a inspiré, qui m'inspire toujours, par sa puissance axiomatique : l'égalité n'est jamais le but, elle est le principe. Elle ne s'obtient pas, elle se déclare. Et on peut appeler « politique » les conséquences, dans le monde historique, de cette déclaration.

Certes, je ne peux accorder à Rancière sa façon, bien trop historiciste à mon goût, d'examiner la logique des conséquences, et donc la politique. Je l'ai vertement critiqué sur ce point dans mon *Abrégé de métapolitique* (Paris, Seuil, 1998). Mais qu'on ne s'y trompe pas : c'est à partir d'un voisinage très réel que se fait cette perpétuelle chicane. Qui d'autre citer de cette génération de philosophes, après tout, qui ait ainsi maintenu les catégories fondatrices de la politique d'émancipation dans leur vivacité à la fois spéculative et historique ? J'en dirais du reste autant des écrits de Rancière sur la littérature et sur le cinéma. Comme si je les avais traversés en rêve, ils me sont familiers et distants. Le petit *Mallarmé* de 1996, par exemple, je n'ai rien à lui objecter, il est à la fois exact quant à la lettre, plausible quant à l'interprétation, et écrit — comme le fait toujours Rancière — dans une langue à la fois sûre et charmeuse, comme un essai venu d'un XVIII^e siècle intérieur. Cependant, « mon » Mallarmé (de *Théorie du sujet*, de *Conditions*, de *L'Être et l'événement*, du *Petit manuel d'inesthétique*...) n'est pas le même. La différence éclate dès le sous-titre choisi par Rancière : *La politique de la Sirène*. J'aurais sans doute écrit « L'ontologie de la Sirène », car je ne vois nulle politique dans le « si blanc cheveu qui traîne », pas plus que dans les « impatientes squames ultimes ». Et voilà que Rancière, dans une brillante conférence, démontre, lui, que je suis comme écartelé entre deux Mallarmés contradictoires, que mon Mallarmé d'aujourd'hui renie celui d'il y a vingt ans...

Ces trajets croisés complexes sont gouvernés, je crois, par deux choses très simples. Premièrement, avec des références tout à fait distinctes, nous avons gardé la même fidélité philosophique à la séquence « rouge » qui va de 1965 à 1980. Deuxièmement, l'Histoire nous sépare. Rancière y croit encore (tout en en critiquant l'usage actuel), et je n'y crois guère. Tout comme René Char, je peux dire que « l'indifférence à l'histoire » est une des « extrémités de mon arc ».

Nous voici très loin de Galois ? Pas absolument. Ce qui le sépare de Rimbaud, qui décide à froid d'arrêter d'écrire, de mettre fin à « une de ses folies », le poème, c'est l'optimisme acharné, la conviction, jusqu'à la veille du duel où il meurt, que tout reste à faire, que la mathématique peut être refondée, et qu'il en est capable. Par quoi il communique avec la merveilleuse idéologie prométhéenne de ces années. Il faut donc aussi — Rancière aurait-il raison ? — incorporer Galois à l'Histoire, le déchiffrer selon cette version française du romantisme qu'a été l'activisme rationnel des tenants du Progrès.

Cela dit, on ne peut quitter Évariste Galois sans mentionner l'étude que Jules Vuillemin lui consacre, sous le titre « La théorie de Galois », aux pages 222 à 300 du monumental tome I de sa *Philosophie de l'algèbre* (Paris, PUF, 1962). Tome I qui, comme il arrive souvent aux entreprises philosophiques cyclopéennes, ne fut suivi d'aucun tome II.

Philosophie de l'algèbre porte à leur comble les vertus et les travers de ce philosophe aussi singulier que décevant : exposés techniques brumeux, analogies spéculatives forcées, formules foudroyantes, entêtement payant à la longue. L'idée fondamentale de Vuillemin est qu'avec Galois nous avons le paradigme requis pour penser « la notion générale d'opération ». Ce qui permet une n-ième mais fructueuse visite de la théorie de l'abstraction chez Kant et ses successeurs.

Deux citations caractéristiques. La première, sur la trouvaille de Galois (il faut comprendre par « permutation » les résultats littéraux des mouvements de remplacement de lettres par d'autres, et par « substitution » ces mouvements eux-mêmes, tels qu'on peut les distinguer en tant que mouvements) :

« [Dans la démarche de Galois] l'opération est comme abstraite de son résultat : comme le dit Galois, les permutations désignent les substitutions, mais comme je puis composer n'importe quelle permutation avec n'importe quelle autre, cette liberté indique qu'en réalité j'opère avec les substitutions et non les permutations mêmes, autrement dit, que les éléments du groupe sont toujours des opérations, bien qu'on puisse désigner ces opérations par leurs résultats. »

La deuxième, sur l'application de cette trouvaille à l'examen des systèmes philosophiques :

« Examiner si les facultés de la connaissance peuvent donner lieu à une structure de groupe, c'est examiner d'abord si on peut les regarder comme des opérations à proprement parler. »

VII.2. — Toutes les citations de Lacan sont extraites d'*Autres écrits*, édition de Jacques-Alain Miller (Paris, Seuil, 2001).

VII.2. — Le lacanien le plus disposé à investir les notions du maître dans les « corps » les plus variés de l'apparaître contemporain est certainement Slavoj Žižek, à qui n'être affilié à nul groupe de psychanalystes confère une liberté dont il adore abuser : plaisanteries, répétitions, amour délicieux des pires navets, pornographie déliée, journalisme

conceptuel, histrionisme calculé, calembours... Il ressemble à Lacan, au fond, par cette perpétuelle mise en scène, qu'anime un désir assumé du mauvais goût. On trouve en outre chez lui de précieux reliquats de culture stalinienne, et comme je connais assez bien ce registre, nous formulons volontiers nos rapports dans ce cadre. Nous formons à nous deux un Bureau politique où se décide lequel sera le premier à fusiller l'autre, après lui avoir extorqué une autocritique bien sentie.

Mais, comme chez Lacan, derrière ce que la langue admet d'enfance, il y a de pressantes matrices de pensée, des sortes de modules disponibles qu'on peut implanter dans le cinéma : *The Art of Ridiculous Sublime, on David Lynch's Lost Highway* (2000) ; dans le théâtre musical : *Opera's Second Death*, écrit avec Mladen Dolar (2001) ; dans les accidents de la politique (essais sur le conflit yougoslave, sur le 11 Septembre, sur la guerre en Irak...) ou dans son essence (*The Ticklish Subject : The Absent Centre of Political Ontology*, 1999). Et puis, encore derrière, il y a la plate-forme en béton armé qui supporte toute la représentation : l'incorporation de Lacan au grand idéalisme allemand, ou la mise en forme moderne de cet idéalisme, *via* Lacan, pour décrire avec virtuosité tous les symptômes sexualisables de notre univers factice. Qu'on lise le beau livre : *The Indivisible Remainder : An Essay on Schelling and Related Matters* (Londres, Verso, 1996).

La discussion avec Slavoj Žižek porte sur le réel. Il en a proposé, après Lacan, un concept si évanouissant, si brutalement ponctuel, qu'il est impossible d'en tenir les conséquences. À la fin, les effets de cette sorte de frénésie surgissante, où le réel gouverne la comédie de nos symptômes, sont indiscernables de ceux du scepticisme.

Cela dit, nous sommes essentiellement conjoints, face à la canaillerie académique dominante. Nous sommes membres, lui, moi, plusieurs autres dont il est question dans ces pages, du dernier carré des anti-humanistes, des tenants du désir au péril de la Loi. Nous disposons de l'avenir.

VII. Scolie. — Toutes les citations de Mao Zedong sont tirées des deux textes les plus importants écrits dans la toute première séquence de l'existence de l'Armée rouge, soit l'automne 1928. Le premier est « Pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine ? », et le second, « La lutte dans les monts Tsing kang ». On les trouve notamment dans le recueil *Écrits militaires de Mao Tsé-toung*, publié

en livre de poche sous couverture rouge vif aux Éditions en langue étrangère, Pékin, 1969.

Que de souvenirs de cette année 1969, où nous étudions de près ce magnifique volume ! Mai 68 est un épisode ambigu, situé entre la morne idéologie festive et sexuelle dont nous sommes encore accablés, et la levée, bien plus originale, d'une alliance directe entre étudiants et jeunes ouvriers. C'est dans le temps qui va de l'automne 1968 à l'automne 1979 — de la création de noyaux maoïstes d'usine à la grève des foyers Sonacotra — que travaillent les conséquences réellement créatrices du deuxième aspect de Mai 68. Comme il arrive pratiquement dans tous les devenir d'un sujet de vérité, cet ensemble de conséquences, qu'on peut nommer « politique maoïste », l'emporte de beaucoup, en intérêt de pensée et en universalité, sur l'événement « Mai 68 » qui en délivre la possibilité subjective.

C.0. — Dans *Le Rivage des Syrtes* (Paris, José Corti, 1951), ce même vieux Daniello, dont nous parlons en VI.1.1, instruit à sa façon, et à l'échelle d'une cité, la question « Qu'est-ce que vivre ? ».

C.8. — Le livre de Quentin Meillassoux, commencé il y a de longues années, sans cesse revu et transformé, paraîtra prochainement, je l'espère. Il aura certainement pour titre *L'Inexistence divine*. Mais dès à présent Quentin Meillassoux a publié au Seuil un excellent petit livre, *Après la finitude*, qui peut servir d'introduction à sa pensée. Qu'on ne croie pas à quelque fantaisie prophétique : Meillassoux est le tenant d'un rationalisme implacable et nouveau, un rationalisme de la contingence. Sa norme est l'argument clair : tout doit pouvoir être démontré. Et tout s'infère d'un principe unique, le principe de factualité : il est nécessaire que l'existence et les lois du monde soient contingentes.

C.9. — Les citations de Descartes sont extraites de deux lettres fameuses, qui, du reste, indiquent la constance de Descartes quant à sa doctrine — pourtant si vivement contestée par nombre de ses amis et si moquée par ses ennemis, dont Leibniz — de la « création des vérités éternelles ». Lettre au Père Mersenne du 15 avril 1630 et lettre au Père Mesland du 2 mai 1644.

C.10. — « Fais de toi, patiemment ou impatiemment, le plus irremplaçable des êtres » est la maxime qu'on trouve à la fin des *Nourri-*

tures terrestres de Gide. Cette éloquence post-nietzschéenne à la française a charmé mon adolescence, et d'autant plus que ma mère y était fort sensible. À travers ce genre de texte, je traçais une diagonale entre les années cinquante et les années vingt, entre deux après-guerres, entre les «zazous» de 1945-50 et les années folles de 1920-25. Ma jeunesse consonait alors avec celle de mes parents, le charleston, le cinéma muet, les voitures décapotables, les garçons, l'érotique nouvelle, le surréalisme, les disques 78 tours... Tout ce dont l'affrontement des «trois régimes du siècle», comme les a nommés Sylvain Lazarus — parlementarisme, fascisme, communisme —, devait, à partir des années trente, révéler le peu de réel au regard de l'invention qui, depuis 1914, dominait le siècle : la guerre totale, intérieure et extérieure.

*Énoncés, dictionnaires,
bibliographie, index et iconographie*

*Les 66 énoncés de
« Logiques des mondes »*

Les premières occurrences, dans chaque énoncé, de certains mots techniques sont suivies d'un astérisque indiquant qu'on trouve ces mots dans le « Dictionnaire des concepts », qui vient plus loin.

Préface. Matérialisme démocratique et dialectique matérialiste

Énoncé 1. — Axiome de la dialectique matérialiste : « Il n'y a que des corps* et des langages, sinon qu'il y a des vérités* ». Cet axiome est disjoint de celui du matérialisme démocratique : « Il n'y a que des corps et des langages ».

Énoncé 2. — La production d'une vérité* est la même chose que la production subjective d'un présent*.

Énoncé 3. — Produite comme pur présent*, une vérité* n'en est pas moins éternelle.

Livre I. Théorie formelle du sujet (méta-physique)

Énoncé 4. — Une théorie du sujet* ne peut qu'être formelle.

Énoncé 5. — Un sujet* est un formalisme porté par un corps*.

Énoncé 6. — Un formalisme subjectif* est sous condition de la trace* d'un événement*, trace notée ϵ , et de l'existence, dans le monde* affecté par cet événement, d'un corps* nouveau, noté C.

Énoncé 7. — Un formalisme subjectif* est l'articulation d'opérations prélevées sur un ensemble de cinq opérations possibles : la subordination (notée \rightarrow), la rature ($/$), la conséquence (\Rightarrow), l'extinction ($=$) et la négation (\neg). Ce sont ces opérations qui s'emparent d'un corps*.

Énoncé 8. — Le résultat de l'action d'un sujet* — ou d'un corps* formalisé — concerne un nouveau présent*, noté π .

Énoncé 9. — Il existe trois figures du sujet* : le sujet fidèle*, le sujet réactif*, le sujet obscur*. Leurs mathèmes sont :

— Sujet fidèle :

$$\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi$$

— Sujet réactif :

$$\frac{\neg \varepsilon}{\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi} \Rightarrow \pi$$

— Sujet obscur :

$$\frac{C \Rightarrow (\neg \varepsilon \Rightarrow \neg \phi)}{\pi}$$

Énoncé 10. — Il existe quatre destinations subjectives : la production, le déni, l'occultation et la résurrection. Dans tous les cas, il s'agit du sort du présent* π . Produit par le sujet fidèle*, dénié par le sujet réactif*, occulté par le sujet obscur*, réincorporé à un nouveau présent par une fidélité seconde.

Énoncé 11. — On peut croiser les trois figures subjectives, les quatre destinations, les quatre procédures génériques* — amour, politique, arts et sciences — et les affects qui leur correspondent. On obtient alors la batterie des vingt concepts requis pour une phénoménologie des vérités* :

	Politique	Arts	Amour	Sciences
Affect	<i>enthousiasme</i>	<i>plaisir</i>	<i>bonheur</i>	<i>joie</i>
Nom du présent	<i>séquence</i>	<i>configuration</i>	<i>enchantement</i>	<i>théorie</i>
Déni	<i>réaction</i>	<i>académisme</i>	<i>conjugalité</i>	<i>pédagogisme</i>
Occultation	<i>fascisme</i>	<i>iconoclastie</i>	<i>fusion possessive</i>	<i>obscurantisme</i>
Résurrection	<i>invariants communistes</i>	<i>néo-classicisme</i>	<i>deuxième rencontre</i>	<i>renaissance</i>

Livre II. Grande Logique, 1. Le transcendantal

Énoncé 12. — Le Tout n'a pas d'être. Ou : le concept d'univers est inconsistant.

Énoncé 13. — Aucun multiple, sauf le vide, ne peut être pensé dans la singularité de son être sans recourir à l'être déjà pensé d'au moins un autre multiple.

Énoncé 14. — Un multiple n'est pensable dans la singularité de son apparition qu'autant qu'il s'inscrit dans un monde*.

Énoncé 15. — Penser un multiple tel qu'inscrit dans un monde*, ou penser l'être-là* d'un multiple, suppose que soit mise au jour une logique* de l'apparaître* qui n'est pas identique à l'ontologie* (mathématique) du multiple pur.

Énoncé 16. — Une logique* de l'apparaître*, et donc la logique d'un monde*, revient à une échelle unifiée de mesure (intrinsèque, sans sujet) des identités et des différences et aux opérations qui dépendent de cette mesure. Il s'agit nécessairement d'une structure d'ordre*, donnant sens à des expressions comme « plus ou moins identique », et, plus généralement, à des comparaisons d'intensités. Nous nommons cet ordre, et les opérations qui s'y rattachent, le transcendantal* d'une situation (ou d'un monde). Le transcendantal est désigné par T, et l'ordre qui structure T par le symbole coutumier \leq . Pour un multiple, « apparaître » veut dire : être saisi par la logique d'un monde, donc indexé* au transcendantal de ce monde.

Énoncé 17. — L'organisation transcendantale* d'un monde* quelconque permet qu'y soit pensable la non-apparition d'un multiple. Cela veut dire qu'il existe, dans la structure d'ordre transcendantale, un degré* minimal*. On le note μ .

Énoncé 18. — L'organisation transcendantale* d'un monde* quelconque autorise qu'on puisse évaluer ce qu'il y a de commun dans l'être-là* de deux multiples qui co-apparaissent dans ce monde. Cela suppose que, dans le transcendantal, étant donné deux degrés* d'intensité, il en existe un troisième qui est « le plus proche », simultanément, des deux autres. Ce degré mesure ce

que nous nommons la conjonction* de deux multiples. On la note \cap .

Énoncé 19. — L'organisation transcendantale* d'un monde* quelconque assure la cohésion de l'être-là* d'une partie quelconque de ce monde. Cela suppose qu'aux degrés* d'apparition dans le monde des multiples qui constituent cette partie correspond un degré qui, à la fois, les domine tous et est le plus petit à le faire. Ce degré, qui synthétise au plus près l'apparaître* d'une région du monde, est appelé l'enveloppe* de cette région. Si B est la région, l'enveloppe de B se note ΣB .

Énoncé 20. — Dans l'ordre de l'apparaître*, la synthèse, globale et en capacité d'infini (l'enveloppe*), l'emporte sur l'analyse, locale et finie (la conjonction*). Par conséquent : la conjonction d'un apparaissant singulier et d'une enveloppe est elle-même une enveloppe. Ce qui peut se dire : \cap est distributif* par rapport à Σ .

Énoncé 21. — Dans l'ordre de l'apparaître*, il existe une mesure transcendantale* du degré de liaison nécessaire entre deux apparaissants. On appelle cette mesure la dépendance* de l'un des étants par rapport à l'autre, ou plus exactement la dépendance d'un degré* transcendantal d'apparition par rapport à un autre. La dépendance du degré q au regard du degré p se note $p \Rightarrow q$.

Énoncé 22. — Étant donné un monde* et un apparaissant* défini de ce monde — donné, par conséquent, avec son degré* d'apparition —, il existe toujours un autre apparaissant dont le degré d'apparition est le plus grand de tous ceux qui, quant à leur apparaître, n'ont rien de commun avec le premier (ou : dont la conjonction* avec le premier est égale au minimum*).

Autrement dit, dans le transcendantal* d'un monde, tout degré admet un envers*.

Énoncé 23. — La conjonction* d'un degré* et de son envers* est toujours égale au minimum*. Et l'envers de l'envers d'un degré est toujours supérieur ou égal à ce degré lui-même. Ce qui se note, pour la première propriété, $p \cap \neg p = \mu$; et pour la seconde, $p \leq \neg \neg p$.

Énoncé 24. — Il existe, dans le transcendantal* d'un monde* quelconque, un degré* maximal* d'apparition. Ce degré maximal est l'envers* du degré minimal*. On le note M, et on a $M = \neg \mu$.

Énoncé 25. — L'envers* de l'envers du degré* minimal* est égal à ce même degré. Soit $\neg \neg \mu = \mu$. Et de même, l'envers de l'envers du degré maximal* est égal au degré maximal. Soit $\neg \neg M = M$. Dans ces cas particuliers, la double négation équivaut à l'affirmation. Le minimum et le maximum se comportent, quant à la double négation, de façon classique.

Énoncé 26. — La logique ordinaire*, soit le calcul formel des propositions et des prédicats, reçoit, pour un monde* donné, ses valeurs de vérité et la signification de ses opérateurs du seul transcendantal* de ce monde. Ainsi, la logique ordinaire, ou petite logique, est une simple conséquence de la logique transcendantale, ou Grande Logique*.

Énoncé 27. — Le monde* de l'ontologie*, soit la constitution historique de la mathématique du multiple pur, est un monde classique*.

Livre III. Grande Logique, 2. L'objet

Énoncé 28. — Le degré* transcendantal* qui mesure, dans un monde* donné, l'identité d'un apparaissant* à un autre, mesure aussi bien l'identité de cet autre au premier : la fonction d'indexation transcendantale* est symétrique.

Énoncé 29. — L'intensité de co-apparition, ou conjonction*, dans un monde* donné de l'identité d'un apparaissant* avec un autre, puis de cet autre avec un troisième, ne saurait surpasser le degré* d'identité évaluable directement entre le premier et le troisième. L'indexation transcendantale* obéit, au regard de la conjonction, à l'inégalité triangulaire.

Énoncé 30. — Un apparaissant* dans un monde* ne saurait y exister* moins qu'il n'est identique à un autre apparaissant.

Énoncé 31. — Si un élément d'un multiple inexiste* dans un monde*, il n'est que minimalement identique à un autre élément du même multiple.

Énoncé 32. — Soit un monde* et un apparaissant* de ce monde. Soit un élément fixe du multiple qui fait l'être de cet apparaissant. La fonction qui assigne, à tout élément de ce multiple, le degré transcendantal* de son identité à l'élément fixe est un

atome d'apparaître*. Cet atome est dit l'atome réel* prescrit par l'élément fixe.

Énoncé 33. — Postulat du matérialisme : « Quel que soit le monde*, tout atome de ce monde est un atome réel* ».

Énoncé 34. — Toute localisation* d'un atome sur un degré transcendantal* est aussi un atome.

Énoncé 35. — Les atomes d'apparaître* prescrits par deux éléments ontologiquement distincts d'un objet* sont cependant identiques si, et seulement si, le degré d'identité transcendantale* de ces deux éléments est égal à leur degré d'existence* (qui est donc le même pour les deux). Ou : si, et seulement si, ils existent exactement comme ils sont identiques.

Énoncé 36. — Deux éléments d'un objet* sont compatibles* si, et seulement si, leur degré* d'identité est égal à la conjonction* de leurs existences*.

Énoncé 37. — Si l'on identifie les éléments de l'ensemble-support* d'un objet* aux atomes qu'ils prescrivent, il existe sur tout objet une relation d'ordre*, dite onto-logique, notée \leftarrow , susceptible de trois définitions équivalentes :

— algébrique : deux éléments sont compatibles*, et l'existence* du premier est inférieure ou égale à celle du second ;

— transcendantale : l'existence du premier élément est égale à son degré d'identité transcendantale* au second ;

— topologique : le premier élément est égal à la localisation* du second sur l'existence du premier.

Énoncé 38. — Théorème fondamental de la logique atomique*. Apparaître* dans un monde* en tant qu'objet* affecte rétro-activement l'être-multiple qui supporte cet objet. En effet, toute région homogène de cet objet admet une synthèse pour l'ordre ontologique* des éléments du multiple concerné.

Soit B une région objective*. Si les éléments de cette région sont deux à deux compatibles*, il existe, pour la relation d'ordre onto-logique* de l'énoncé 37, une enveloppe* de B, et donc une synthèse réelle* de cette région objective.

Énoncé 38 bis. — Forme complète de l'ontologie* des mondes* : Soit A un ensemble qui sous-tend ontologiquement un objet*

(A, Id) dans un monde* m dont le transcendantal* est T. On note FA, et on appelle foncteur transcendantal de A, l'assignation à tout élément p de T (ou degré transcendantal*) du sous-ensemble de A composé de tous les éléments de A dont le degré d'existence* est p, soit $FA(p) = \{x/x \in A \text{ et } Ex = p\}$. On appelle territoire de p, et on écrit Θ , tout sous-ensemble de T dont p est l'enveloppe*, soit $p = \sum \Theta$. On appelle, enfin, représentation projective cohérente de Θ , l'association, à tout élément q de Θ , d'un élément de FA(q), soit x_q (on a évidemment $Ex_q = q$), qui possède la propriété suivante : pour $q \in \Theta$ et $q' \in \Theta$, les éléments de FA(q) et FA(q') correspondants, x_q et $x_{q'}$, sont compatibles* entre eux, soit $x_q \ddagger x_{q'}$. Sous ces conditions, il existe toujours un et un seul élément ε de FA(p) — p étant l'enveloppe de Θ — qui est tel que, pour tout $q \in \Theta$, la localisation* de ε sur q est uniformément égale à l'élément x_q de la représentation cohérente, soit $\varepsilon \int q = x_q$. Cet élément ε est la synthèse réelle* du sous-ensemble constitué par les x_q , au sens où il est leur enveloppe pour la relation d'ordre onto-logique* notée \leftarrow .

Énoncé 39. — La mort* est une catégorie de la logique* — de l'apparaître* — et non une catégorie de l'ontologie* — de l'être.

Livre IV. Grande Logique, 3. La relation

Énoncé 40. — Ontologiquement, la dimension d'un monde* quelconque, mesurée par le nombre de multiples qui y apparaissent, est celle d'un cardinal inaccessible*. Tout monde est ainsi clos*, mais cette clôture est, de l'intérieur du monde, inaccessible par quelque opération que ce soit.

Énoncé 41. — Une relation* entre objets*, définie comme une fonction entre les ensembles-supports* des deux objets impliqués dans la relation, pour autant que cette fonction ne crée ni de l'existence*, ni de la différence — elle conserve le degré* d'existence d'un élément et ne diminue jamais le degré d'identité de deux éléments —, s'avère conserver l'ensemble de la logique atomique*, notamment les localisations*, les compatibilités* et l'ordre onto-logique*. Ce qui s'écrit, si les deux objets concernés sont (A, α) et (B, β), et si la relation est ρ , pour $a \in A$ et $b \in A$:

$E\rho(a) = E a$	conservation de l'existence
$\alpha(a, b) \leq \beta[\rho(a), \rho(\beta)]$	pas de création de différence
$(a \ddagger b) \rightarrow [\rho(a) \ddagger \rho(b)]$	conservation de la compatibilité
$(a < b) \rightarrow [\rho(a) < \rho(b)]$	conservation de l'ordre onto-logique

Énoncé 42. — Deuxième thèse constitutive du matérialisme (pour la première, voir l'énoncé 33). — De cela seul que tout monde* est ontologiquement tenu dans une clôture inaccessible, s'infère que tout monde est logiquement complet*. Ce qui se dit aussi : la clôture ontologique* des mondes entraîne leur complétude logique. Ou, plus techniquement : de ce que la cardinalité d'un monde est un infini inaccessible, se déduit que toute relation* est universellement exposée*.

Énoncé 43. — Tout objet* d'un monde* admet un, et un seul, élément ontologiquement réel dont le degré transcendantal* d'existence* dans ce monde est minimal*. Ou encore : tout objet qui apparaît dans un monde admet un élément qui n'existe* dans ce monde. On appelle cet élément l'inexistant propre de l'objet considéré. Si (A, α) est l'objet, l'inexistant propre est noté \emptyset_A .

Livre V. Les quatre formes du changement

Énoncé 44. — Un site* peut arriver, mais non pas être. L'apparaître* d'un site est aussi bien son disparaître.

Énoncé 45. — Le changement réel* (fait*, singularité faible*, événement*) se distingue de la simple modification* par cette exception ontologique qu'est l'apparition/disparition d'un site*.

Énoncé 46. — Pour distinguer dans le changement réel* entre le fait* d'une part, la singularité* (faible) et l'événement* (ou singularité forte) d'autre part, on doit passer par l'intensité d'existence* fugitivement attribuée au site* par le transcendantal* auquel il est associé pour former un objet* dans un monde* déterminé. Si le degré* d'intensité reste inférieur au maximum*, c'est un fait. S'il est égal au maximum, c'est une singularité faible ou un événement.

Énoncé 47. — Pour distinguer une singularité faible* d'une forte (ou événement*), on doit passer par les conséquences. Un

événement fait passer l'inexistant* propre de l'objet* concerné de la valeur transcendantale minimale* à la valeur maximale*. Une singularité faible ne peut y parvenir. On dira qu'un événement absolutise l'inexistant propre de son lieu. La trace* de l'événement, souvent notée ε , est précisément l'ancien inexistant maximalisé (ou absolutisé, relativement au monde* concerné).

Énoncé 48. — Tout événement*, toute absolutisation de l'inexistant*, se paie d'une destruction (d'une mort*). Car un existant doit venir à la place de l'inexistant sublimé.

Énoncé 49. — Un événement* induit de proche en proche une refonte du transcendantal* du monde*.

Livre VI. Théorie des points

Énoncé 50. — L'ensemble des points* d'un transcendantal* a la structure d'un espace topologique*.

Énoncé 51. — Il peut exister des mondes* sans aucun point* (mondes atones*).

Énoncé 52. — Il peut exister des mondes* qui ont autant de points* qu'il existe de degrés transcendantsaux* (mondes tendus*).

Livre VII. Qu'est-ce qu'un corps ?

Énoncé 53. — Qu'un élément d'un site* soit maximalelement identique à la trace* d'un événement* signifie que son degré* d'identité à cette trace est égal à sa propre intensité d'existence*.

Énoncé 54. — Les éléments d'un corps* sont compatibles* entre eux.

Énoncé 55. — Tout corps* admet, pour la relation d'ordre onto-logique* notée $<$, une enveloppe* (une synthèse réelle*), qui est identique à la trace* événementielle elle-même.

Énoncé 56. — Qu'un corps* soit apte à affirmer un point* suppose que la partie efficace* appropriée à ce point configure un organe*, soit une synthèse réelle*, distincte de la trace*.

Énoncé 57. — S'il existe un organe* qui permet à un corps* d'affirmer un point*, cet organe est élément, non seulement du corps, mais de sa partie efficace* appropriée au point en question.

Conclusion. Qu'est-ce que vivre ?

Énoncé 58. — Vivre suppose la donnée d'une trace* événementielle.

Énoncé 59. — Vivre suppose quelque incorporation* au présent* événementiel.

Énoncé 60. — Vivre suppose qu'un corps* soit apte à tenir* quelques points*.

Énoncé 61. — Vivre suppose qu'un corps* apte à tenir* quelques points* soit le porteur de quelque formalisme subjectif* fidèle.

Énoncé 62. — Vivre suppose que quelque fidélité engendre le présent* d'une vérité* éternelle.

Énoncé 63. — Pour la dialectique matérialiste, « vivre » et « vivre pour une Idée » sont une seule et même chose.

Énoncé 64. — La maxime du matérialisme démocratique, « vis sans Idée », est inconsistante.

Énoncé 65. — À tout animal humain est accordée, plusieurs fois dans sa vie, et pour plusieurs types d'Idées, la possibilité de vivre.

Énoncé 66. — Commencer, ou recommencer, à vivre pour une Idée est, puisque c'est possible, le seul impératif.

Dictionnaire des concepts

Dans chaque définition, la première occurrence d'un mot qui figure aussi dans le dictionnaire est marquée d'un astérisque.

On tente en général de donner d'abord une définition aussi conceptuelle que possible, qu'on fait suivre d'une élucidation plus formelle.

Affirmer (un point*). On dit qu'un élément d'un corps* subjectivable affirme un point du transcendantal* du monde* où surgit ce corps quand la valeur du point pour le degré* qui mesure l'existence*-dans-le-monde de cet élément est maximale*. Autrement dit, ϕ étant le point et x l'élément, on dit que x affirme le point si $\phi(\mathbf{E}x) = 1$.

Algèbre de Boole. Un transcendantal* est une algèbre de Boole quand il vérifie, pour tout degré* p , la loi de double négation : il y a égalité de l'envers* de l'envers d'un degré et de ce degré ($\neg\neg p = p$). Une propriété équivalente est la loi du tiers exclu : l'union* d'un degré et de son envers est égale au maximum* ($p \cup \neg p = M$).

Apparaître (l'). Dimension des multiples qui est celle, non de leur être en tant qu'être, que pense l'ontologie*, mais de leurs apparitions dans des mondes*, ou encore de leur localisation (ou être-là*).

Atome (d'apparaître). Il s'agit de l'instance de l'Un dans l'apparaître*. Donc, de ce qui compte pour un dans l'objet*. Soit un monde* dont le transcendantal* est T , et un objet de ce monde, noté (A, \mathbf{Id}) . On appelle « atome » une fonction de l'ensemble A vers l'ensemble (ordonné) T qui est telle qu'un élément au plus de A prend, dans T , la valeur maximale M . Autrement dit, un atome est une composante* de l'objet réduite à un élément certain (de valeur d'appartenance maximale) au plus. C'est donc l'instance du « pas-plus-qu'Un » dans l'objet.

Atome réel. Un atome est réel quand l'instance de l'Un dans l'apparaître* est dictée par celle de l'Un dans l'être : l'atome d'apparaître* est prescrit par un élément (au sens ontologique) du multiple qui apparaît.

Soit a un élément fixe de l'ensemble-support* A d'un objet*. Soit la fonction qui fait correspondre à tout x de cet ensemble la valeur transcendantale $\text{Id}(a, x)$, qui mesure le degré d'identité de l'être-là* de x à celui de a . On démontre que cette fonction est un atome, et on l'appelle l'atome réel prescrit par a .

Dans la logique atomique*, on identifie en général l'atome prescrit par un élément de l'ensemble-support d'un objet du monde à cet élément lui-même.

Cardinal inaccessible. On sait qu'un nombre cardinal est la mesure du nombre absolu d'éléments d'un multiple quelconque. Ainsi le nombre cardinal qu'on écrit « 5 » mesure la quantité d'éléments de toute multiplicité finie qui a cinq éléments. Cantor a pu définir des cardinaux infinis, par une procédure que nous ne reprendrons pas ici. Il a aussi défini un ordre des cardinaux infinis, au prix de l'admission de l'axiome du choix. Parmi les cardinaux infinis, seront dits « inaccessibles » ceux qui ne peuvent s'obtenir, à partir d'un cardinal plus petit, par aucune des deux constructions fondamentales de la théorie des ensembles : l'union, qui fait passer de A à $\cup A$ en considérant tous les éléments des éléments de A (dissémination), et la prise des parties, qui fait passer de A à $\mathcal{P}A$ en considérant toutes les parties de A (totalisation). On peut dire qu'un cardinal inaccessible est intérieurement clos pour les opérations de dissémination et de totalisation : si on opère sur un cardinal plus petit que lui en lui appliquant ces opérations, on obtient un cardinal toujours plus petit que lui. On notera que le cardinal infini \aleph_0 , qui est le plus petit des cardinaux infinis, est cependant inaccessible (car les opérations \cup et \mathcal{P} , appliquées à des cardinaux finis, donnent évidemment des cardinaux finis). Par contre, un cardinal inaccessible plus grand que \aleph_0 est absolument gigantesque, et son existence est indémontrable : il faut la prescrire par un axiome spécial.

Changement réel. Un changement réel est un changement dans le monde* qui requiert un site*. Il est donc plus qu'une modification*.

Classique (monde). Un monde* classique est un monde dont le transcendantal* est une algèbre de Boole*. La logique d'un tel monde est aussi dite classique (elle valide le tiers exclu et l'équivalence de l'affirmation et de la double négation).

Clos, clôture (ontologique*). Un ensemble est dit ontologiquement clos quand on ne saurait en sortir par l'application, aussi répétée qu'on le veut, à un élément quelconque de l'ensemble, des opérations de dissémination des éléments, ou de totalisation des parties. Se reporter à l'entrée *Cardinal inaccessible*.

Compatibilité, compatibles. Deux éléments de l'ensemble-support* d'un objet* sont compatibles si le « commun » de leur existence* est la même chose que la mesure de leur identité*.

Soit un objet d'un monde* quelconque, noté (A, Id) , et soit deux éléments a et b de l'ensemble-support de cet objet, c'est-à-dire de A . On dit que a et b sont compatibles, ce qui se note $a \ddagger b$, si (c'est la forme la plus simple de la définition, mais non la plus « originaire ») la conjonction* de leurs degrés d'existence* est égale à leur degré d'identité (cf. l'entrée *Indexation transcendantale*).

Complétude (logique), monde logiquement complet. Un monde* est logiquement complet si toute relation* y est universellement exposée*. Cette propriété s'appelle la complétude (logique) d'un monde. La deuxième thèse constitutive du matérialisme dit que tout monde est logiquement complet (on l'infère de ce que tout monde est ontologiquement clos*).

Composante (d'objet*). Une composante d'objet est une partie de cet objet, au sens où le mot « partie » se réfère à l'apparaître*, et non à la composition ontologique* de l'ensemble-support*. Ce qui veut dire que des éléments de l'ensemble appartiennent « plus ou moins » à la composante : il y a un degré* transcendantal de cette appartenance.

Soit un objet (A, Id) . Pour $x \in A$, une fonction $\kappa(x)$ de A vers le transcendantal T définit une composante au sens suivant : si $\kappa(x) = p$, on dira que x appartient à la composante « au degré p » d'appartenance. En particulier, si $\kappa(x) = M$, l'appartenance de p à la composante κ est certaine (absolue). Si $\kappa(x) = \mu$, l'appartenance de x à la composante est nulle.

Conjonction. Étant donné une relation d'ordre* sur un ensemble T, on dit qu'existe la conjonction de deux éléments x et y de cet ensemble si l'ensemble de tous les éléments inférieurs ou égaux simultanément à x et à y admet un maximum*.

Dans un langage plus approximatif, on dira que la conjonction de x et de y est le plus grand des éléments plus petits que x et que y (mais « plus grand » et « plus petit » subsument l'égalité). Quand la conjonction existe, on la note $x \cap y$.

Corps. En général, être-multiple qui, sous condition d'un événement*, porte un formalisme subjectif* et le fait ainsi apparaître dans un monde*.

Plus rigoureusement, un corps se compose de tous les éléments d'un site* qui s'incorporent* à un présent événementiel*.

Degré (transcendantal). Les éléments d'un transcendantal* sont souvent appelés des degrés, puisqu'ils servent à « mesurer » des identités, ou des différences, ou des existences*, relativement à un monde* déterminé.

Dépendance (d'un degré transcendantal* par rapport à un autre). C'est la mesure transcendantale qui synthétise tout ce qui, en conjonction avec un degré, reste inférieur à l'autre. Autrement dit, la dépendance d'un degré est sa capacité à être enveloppant au regard de tout ce qui entretient un rapport non nul avec ce dont il dépend.

Formellement, la dépendance de q au regard de p, notée $p \Rightarrow q$, est l'enveloppe de tous les degrés t dont la conjonction avec p reste inférieure à q :

$$(p \Rightarrow q) = \sum \{t/p \cap t \leq q\}$$

Par abus de langage, on dit aussi couramment qu'un élément y d'un monde dépend « au degré p » d'un autre élément x du même monde si la valeur transcendantale de la dépendance de l'existence de l'un par rapport à l'existence de l'autre vaut p. Autrement dit, si :

$$(Ex \Rightarrow Ey) = p$$

Distributivité (de la conjonction* relativement à l'enveloppe*).

On dit que la conjonction est distributive relativement à l'enveloppe (quand ces termes sont définis au regard d'une relation

d'ordre* sur un ensemble T) si la conjonction d'un élément x et de l'enveloppe d'un sous-ensemble B est égale à l'enveloppe des conjonctions de x avec tous les éléments de B.

Autrement dit, on a :

$$x \cap \sum B = \sum \{x \cap b / x \in B\}$$

Ensemble-support (d'un objet*). L'ensemble-support d'un objet est sa dimension ontologique*, soit, en lui, l'étant, ou *ce qui apparaît*, donc un multiple pur. L'autre dimension est la fonction d'identité* qui le rapporte au transcendantal*. C'est la dimension logique.

Étant donné un objet (A, Id) d'un monde* m, on appelle « ensemble-support » de cet objet le multiple A qui entre dans l'identité de l'objet, et dont l'indexation transcendantale* est la fonction d'identité Id.

Enveloppe. Supposons qu'une relation d'ordre* soit définie sur un ensemble T. Soit B un sous-ensemble de T. On dit qu'il existe une enveloppe de B (pour la relation d'ordre) si l'ensemble des éléments supérieurs ou égaux à *tous* les éléments de B admet un minimum*.

Dans un langage plus approximatif, on dira que l'enveloppe est le plus petit des éléments plus grands que tous les éléments de B (mais « plus petit » et « plus grand » subsument l'égalité). L'enveloppe de B, quand elle existe, est notée $\sum B$.

Envers (d'un degré transcendantal*, d'un élément du monde*).

Généralisation transcendantale de la négation classique. L'envers est ce qui est maximalelement « étranger » à ce qui est donné, la synthèse de ce qui lui est entièrement extérieur.

Étant donné un transcendantal T et un degré de T, soit p, on appelle envers de p l'enveloppe* de tous les degrés de T dont la conjonction* avec p est égale au minimum*. L'envers de p est donc la synthèse de tout ce dont la conjonction avec p est, dans le transcendantal, tenue pour nulle. On note $\neg p$ l'envers de p.

Formellement, on a :

$$\neg p = \sum \{q / (p \cap q) = \mu\}$$

Par abus de langage, on dit qu'un élément d'un étant d'un monde est l'envers d'un autre élément (voire la négation de cet autre) si le degré d'existence* de l'un est l'envers de celui de l'autre.

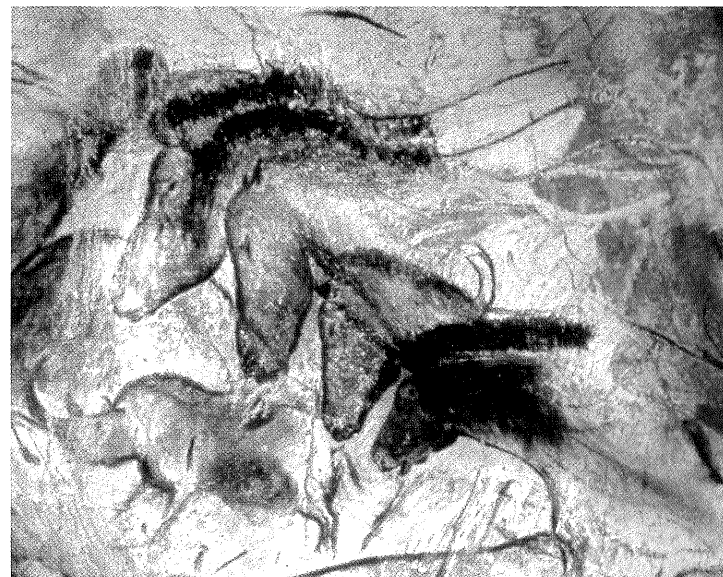
Espace topologique. Concept mathématique visant à penser rigoureusement ce qu'est le « lieu » d'un étant, ses entours (ou voisinages), sa frontière, etc.

Un espace topologique est la donnée conjointe d'un ensemble E et d'une fonction Int (dite « intérieur de »). La fonction « intérieur » associe, à toute partie A de E , une autre partie (dite « intérieur de A ») qui obéit à quatre axiomes fondamentaux : l'intérieur de A est inclus dans A , l'intérieur de l'intérieur de A n'est autre que l'intérieur de A , l'intérieur de E est E lui-même, et enfin, l'intérieur de l'intersection de deux parties A et B est précisément l'intersection de leurs intérieurs.

Être-là. Désigne le multiple pensé selon son apparition dans un monde*, localisé dans un monde, le multiple pensé comme « là », et non selon sa stricte composition ontologique*. Est donc synonyme d'apparaissant, parfois, par facilité heideggerienne, d'étant, voire d'ensemble-support*. Toutefois, techniquement, on utilise en général « ensemble-support » pour désigner un multiple A qui entre dans la définition d'un objet* (A , Id). On utilise plus volontiers « être-là » pour désigner le mode d'apparaître dans le monde des éléments de A . En sorte qu'« être-là » est tendanciellement une catégorie de la logique atomique*.

Événement (ou singularité forte). On appelle événement un changement réel* tel que l'intensité d'existence* fugacement attribuée au site* est maximale*, et que, parmi les conséquences de ce site, il y a le devenir maximal de l'intensité d'existence de ce qui était l'inexistant* propre du site. On dit aussi que l'événement absolutise l'inexistant. L'événement est plus qu'une singularité (faible)*, laquelle est plus qu'un fait*, lequel à son tour est plus qu'une modification*.

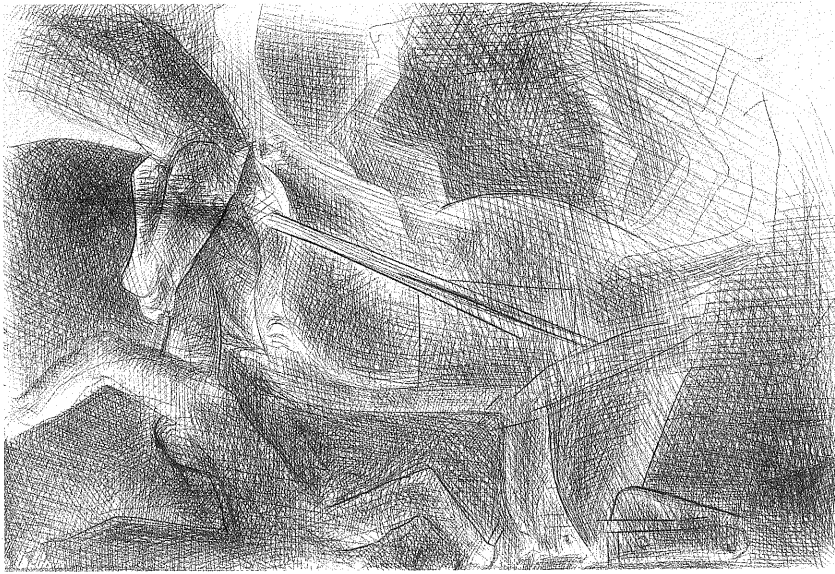
Exister, existence. Le degré* d'existence d'un étant est l'indexation transcendantale* de son identité à lui-même. On appelle aussi ce degré l'« existence » de l'étant considéré (relativement à son apparaître* dans un monde*). L'existence (comme la mort*) est donc une catégorie de l'apparaître, et non de l'être. Formellement, soit (A , Id) un objet* dans un monde, et soit a un élément de A . L'existence de a est la valeur dans le transcendantal* T de $\text{Id}(a, a)$. On note en général Ea l'existence de a .



1. Panneau des chevaux de la grotte Chauvet-Pont-d'Arc, Ardèche. Cliché ministère de la Culture et de la Communication, Direction régionale des affaires culturelles de Rhône-Alpes, Service régional de l'archéologie.



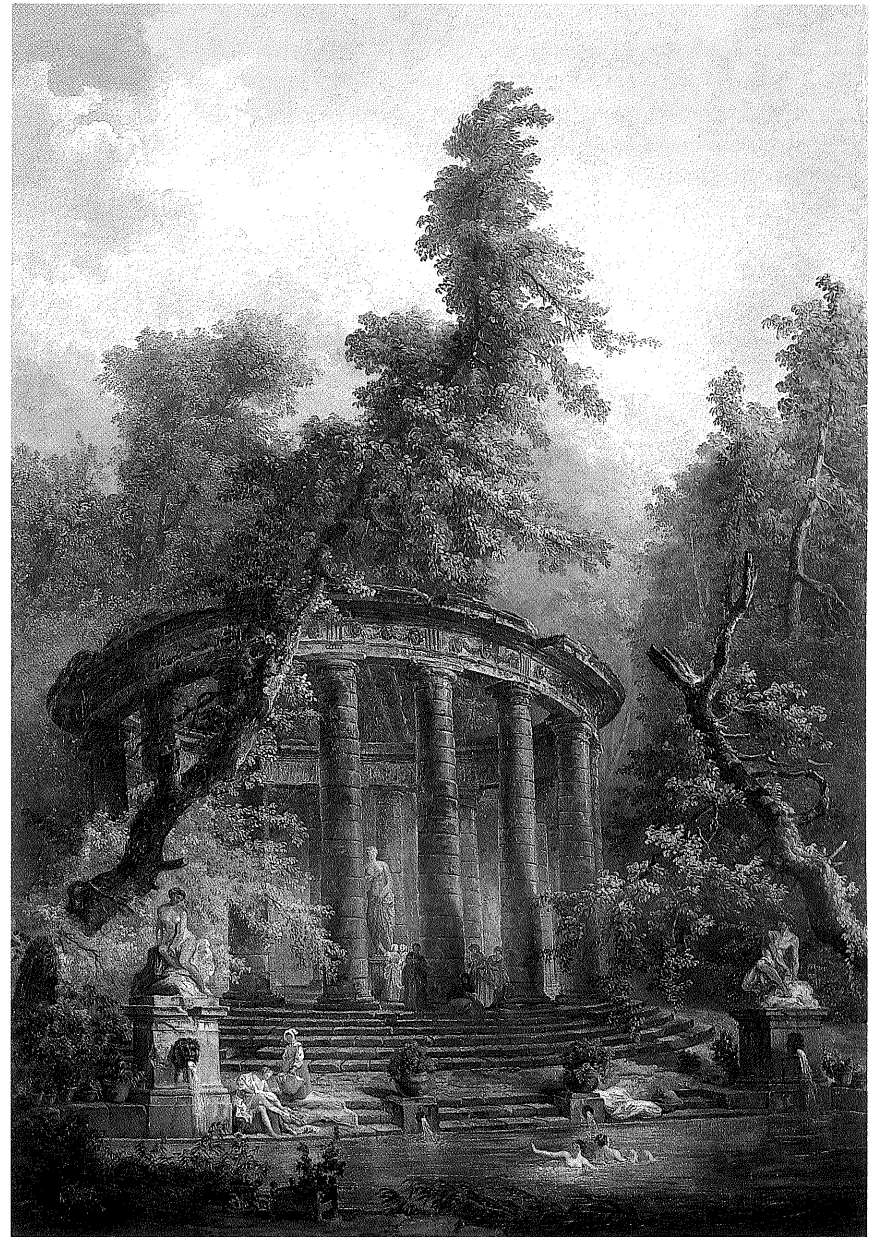
2. Panneau des grandes gravures de la grotte Chauvet-Pont-d'Arc, Salle Hillaire, Ardèche. Cliché ministère de la Culture et de la Communication, Direction régionale des affaires culturelles de Rhône-Alpes, Service régional de l'archéologie.



3. Pablo Picasso, *Deux chevaux traînant un cheval tué*, 1929.
Paris, musée Picasso. © Succession Picasso 2006 / Photo RMN – Thierry Le Mage.



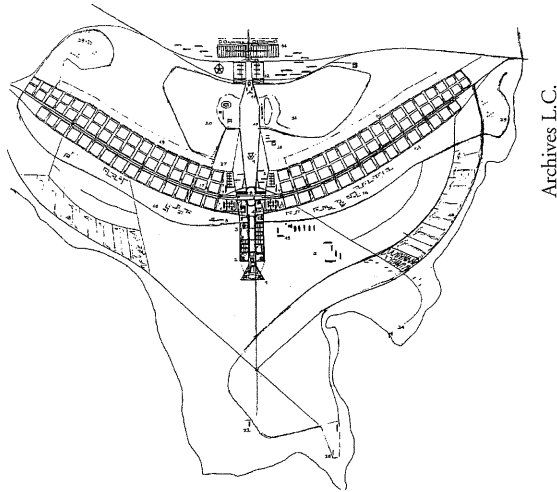
4. Pablo Picasso, *Homme tenant deux chevaux*, 1939.
Cologne, musée Ludwig. © Succession Picasso 2006 / Rheinisches Bildarchiv Köln.



5. Hubert Robert, *La Baignade*.
New York, The Metropolitan Museum of Art. Gift of J. Pierpont Morgan, 1917.
Photo © 1987 The Metropolitan Museum of Art.

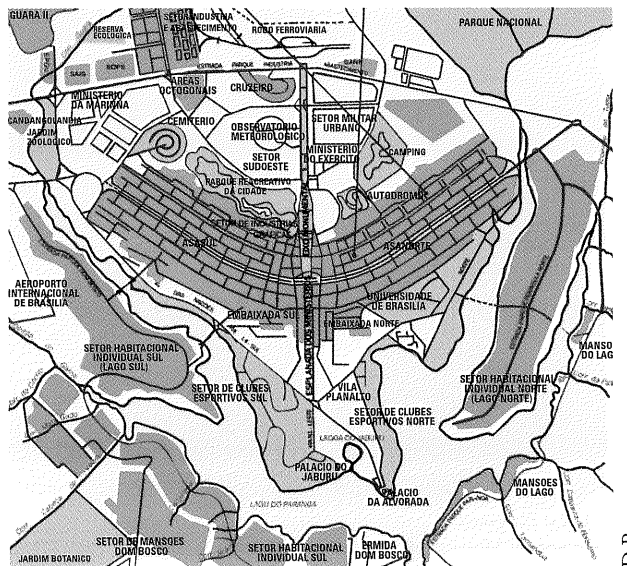
6. Plan pilote de Brasilia

a. Tel que dessiné par Lucio Costa



Archives L.C.

b. Tel que déployé



D.R.

Exposition (d'une relation), relation exposée, exposant. Une relation* entre deux objets* est exposée (dans le monde*) s'il existe un troisième objet qui est lui-même en relation avec les deux premiers objets, de telle façon que le «triangle relationnel» commute. Autrement dit, si A, B sont deux objets (nous simplifions les notations), et si ρ est une relation entre A et B, on dira que ρ est exposée s'il existe un objet C, une relation f de C à A, et une relation g de C à B, relations telles que la composition de ρ et de f équivaut à g. Ou encore : si on va de C à B en passant par A, donc en enchaînant f puis ρ , c'est exactement la même chose que si on va directement de C à B par g. On dit alors que C est un exposant de la relation ρ .

Exposition universelle (d'une relation*). Soit une relation exposée* dans un monde*. On dit qu'elle est universellement exposée s'il en existe un exposant* tel que, pour tout autre exposant, il existe, du second vers le premier, une unique relation qui fait que tous les triangles relationnels commutent. Formellement, si A et B sont les objets impliqués dans une relation ρ (ρ « va » de A vers B), si U est un exposant tel que, pour tout autre exposant C, les triangles UAB et CAB commutent naturellement (puisque U et A sont des exposants de ρ), mais les triangles UCA et UCB commutent aussi, on dira que U est exposant universel de ρ .

Fait. On appelle fait un changement réel* tel que le site* se voit attribuer une intensité d'existence* strictement inférieure au maximum*.

Fonction d'apparaître, ou fonction d'identité. Voir l'entrée *Indexation transcendante*.

Formalisme subjectif. On appelle formalisme subjectif les différentes combinaisons par lesquelles un corps* entre dans un rapport à un présent* (donc aux étapes post-événementielles d'une vérité*). Ces combinaisons utilisent les opérations de subordination, de négation, de rature et de conséquence. Il y a trois formalismes subjectifs : fidèle*, réactif* et obscur*.

Incorporation, s'incorporer (au présent* événementiel). Un élément d'un site* s'incorpore au présent événementiel si son identité à la trace* de l'événement est maximale*.

Formellement, on conclut aisément que si x s'incorpore au présent d'un événement dont la trace est ε , c'est que l'existence* de x est égale à son degré d'identité à ε . On a donc :

$$E_x = \text{Id}(\varepsilon, x)$$

Indexation transcendantale, fonction d'apparaître, fonction d'identité. L'indexation transcendantale d'un multiple, relativement à un monde* donné, est ce qui fixe la mesure, dans le monde, des identités et des différences dans l'intensité d'apparition de deux éléments de ce multiple. Autrement dit, ce par quoi est donné le mode d'apparaître de ce qui compose un multiple pur.

L'indexation transcendantale est une fonction qui, à une paire d'éléments du multiple considéré, fait correspondre un degré transcendantal*. On dit que ce degré mesure l'identité des deux éléments dans le monde où ils apparaissent.

Formellement, soit A l'ensemble supposé apparaître dans un monde. Il n'y apparaît que pour autant qu'une indexation transcendantale Id le rapporte au transcendantal T du monde de la façon suivante : pour toute paire d'éléments a et b de A , on a $\text{Id}(a, b) = p$, où p est un élément de T . On dira que a et b sont, dans le monde en question, « identiques au degré p ». Par exemple, si p est le minimum* μ de T , a et b sont « aussi peu identiques que possible ». Ce qui veut dire que l'être-là* de a est — dans ce monde — absolument différent de celui de b .

On appelle aussi la fonction Id fonction d'apparaître, ou fonction d'identité, pour des raisons évidentes.

Inexister, inexistence, inexistant. L'inexistence est un mode d'être-là* d'un élément d'un multiple qui apparaît dans un monde*, à savoir le mode « nul » : cet élément existe* « le moins possible » dans le monde.

Étant donné un objet* (A , Id) dans un monde, un élément a de A n'existe dans ce monde si son degré d'existence* est minimal*. Autrement dit, a n'existe si $E_a = \mu$. On dit aussi que a est l'inexistant de l'objet. Tout objet admet un (et un seul) inexistant, généralement noté \emptyset_A .

Localisation (sur un degré transcendantal). Soit l'atome réel* prescrit par l'élément a d'un apparaissant A . On appelle localisation de cet atome sur un degré transcendantal* la fonction qui associe à

tout élément de A la conjonction* de sa valeur pour l'atome réel en question et du degré transcendantal. Cette fonction est évidemment une composante* de l'objet dont A est l'ensemble-support*. On démontre que cette composante est encore un atome.

On note généralement la localisation de l'atome prescrit par a sur le degré p : $a \int p$. Il faut cependant se souvenir que $a \int p$ est une fonction (atomique), qui n'est autre que la fonction $\text{Id}(a, x) \cap p$.

Logique, ou Grande Logique. On appelle « logique » la théorie générale de l'apparaître* ou de l'être-là*, c'est-à-dire la théorie des mondes*, ou de la cohésion de ce qui vient à exister* (ou inexister*).

Logique atomique. La logique atomique est la logique qui prend comme point de départ l'identification des éléments (au sens ontologique) d'un étant et des atomes réels* prescrits par ces éléments. La logique atomique circule donc « entre » l'ontologie* et la logique*. Son théorème le plus important est l'identification d'une synthèse réelle* pour toute zone suffisamment « homogène » d'un objet*.

Les relations fondamentales de la logique atomique sont la compatibilité* entre deux éléments (identifiés aux atomes qu'ils prescrivent) et la relation d'ordre onto-logique*. C'est en combinant ces deux relations que l'on démontre le théorème fondamental de la Grande Logique, celui qui porte sur les caractéristiques du foncteur transcendantal (se reporter à l'énoncé 37).

Logique ordinaire (petite logique). La logique ordinaire est une grammaire des énoncés corrects escortée d'une théorie de la déduction et d'une systématique des interprétations. Elle se présente généralement aujourd'hui comme exposition des symboles et des règles d'enchaînement des symboles (partie syntaxique), et comme mathématique des domaines d'interprétation (sémantique, théorie des modèles). On montre qu'ainsi conçue, la logique n'est qu'une petite partie de la Grande Logique*, ou théorie de l'apparaître*, dont elle se déduit.

Maximum, maximal. Étant donné une relation d'ordre* sur un ensemble T , on dit qu'elle admet un maximum, ou un élément maximal, s'il existe un élément de T supérieur ou égal à tout élé-

ment de T. On note M cet élément, s'il existe. On peut alors écrire que, pour $x \in T$, on a toujours $x \leq M$.

Minimum, minimal. Étant donné une relation d'ordre* définie sur un ensemble T, on dit qu'elle admet un minimum, ou un élément minimal, s'il existe un élément de T inférieur ou égal à tout élément de T. On note μ cet élément, s'il existe. On peut alors écrire que, pour $x \in T$, on a toujours $\mu \leq x$.

Modification. On appelle modification tout changement dans le monde* qui ne requiert aucun site*. Une modification n'est donc pas un changement réel*. Elle est simplement une coupe temporelle dans les successions objectives, soit un ensemble d'indexations transcendantales* constitutives d'un objet* temporalisé. Les différences temporelles n'ont en effet rien de particulier au regard des différences spatiales, quant à l'évaluation différentielle de leurs intensités.

Monde. On appelle « monde » un ensemble ontologiquement clos*, donc mesuré par un cardinal inaccessible*, qui contient un transcendantal* T et des indexations transcendantales* de tous les multiples sur ce transcendantal. On peut donc dire qu'un monde est le lieu où apparaissent des objets*. Ou encore que « monde » désigne *une* des logiques* de l'apparaître*.

Monde atone. On dit qu'un monde est atone quand son transcendantal* n'a aucun point*.

Monde tendu. Un monde est tendu s'il a autant de points* que de degrés transcendantsaux.

Mort. On appelle « mort », pour un apparaissant dans un monde* particulier, le passage d'une valeur d'existence* positive (si faible soit-elle) à la valeur minimale*, et donc le passage à l'inexister*. Autrement dit, « mort » désigne la transition $(\exists x = p) \supset (\exists x = \mu)$. Compte tenu de la définition de l'existence (degré d'identité à soi-même), on peut définir aussi la mort d'un apparaissant singulier, dans un monde déterminé, comme la venue d'une complète non-identité à soi-même.

Objet. « Objet » est le nom de la forme générique de l'apparaître*, pour un multiple déterminé. C'est donc, après « monde », le concept le plus fondamental de la Grande Logique*.

On peut dire qu'être un apparaissant de tel ou tel monde* revient, pour un multiple, à s'y objectiver. Comme un monde, quant aux lois qui y localisent des éléments, est largement défini par son transcendantal*, on comprend aisément qu'un objet soit l'indexation* transcendantale d'un multiple. Il est donc certain que l'objet est une catégorie de l'apparaître (ou de la logique), et non une catégorie de l'être (ou de l'ontologie*). C'est une structure de l'être-là* dans un monde.

En ce point, il faut prendre garde aux interprétations idéalistes ou critiques de la notion d'objet. On doit d'une part réaffirmer un résultat important de *L'Être et l'événement*, à savoir que ce qui apparaît (le pur multiple) est parfaitement connaissable (par la science ontologique, autrement nommée « mathématique »). Et on doit d'autre part postuler que ce qui est compté pour un dans l'apparaître, ses atomes*, est en définitive prescrit par la composition réelle de l'être-multiple.

Soit un monde déterminé dont le transcendantal est T. Un objet est tout d'abord la donnée conjointe d'un ensemble (dit « ensemble-support* » de l'objet) et d'une indexation transcendantale de cet objet sur T, c'est la raison pour laquelle on le note (A, Id), ou encore (A, α), ou (B, β), etc. Et ensuite la soumission de cette donnée au postulat du matérialisme, qui est que tout atome est un atome réel*. Sous ces conditions, on dit qu'un objet (A, Id) est une forme de l'être-là du multiple A (dans le monde considéré).

Ontologie. Science de l'être en tant qu'être. Donc : science des multiplicités en tant que multiplicités pures, ou multiples « sans Un ». Cette science, qui est indifférente à toute localisation des multiples, donc à leur apparaître*, ou à leur être-là*, est historiquement identique à la mathématique. Elle se distingue de la logique* fondamentale, ou Grande Logique, qui est la pensée de l'apparaître comme tel, ou science de l'être-là. Si le concept fondamental de l'ontologie est le multiple (mathématiques des ensembles), les concepts fondamentaux de la logique sont le monde* (logiques des mondes) et l'objet* (logique atomique*).

Organe (d'un corps*). Étant donné un corps et un point*, on appelle organe du corps pour ce point l'enveloppe* pour la relation d'ordre onto-logique* de la partie efficace* du corps appropriée

à ce point, à condition qu'elle soit différente de la trace* ε . Si l'organe existe, on le note ε_φ .

Partie efficace (d'un corps*, et pour un point* donné). Ensemble des éléments d'un corps qui affirment* un point (à l'exception de la trace* événementielle, présente dans tout corps, et qui affirme tout point).

Soit dans un site* événementiel un corps, et soit un point φ du transcendantal* du monde*. On appelle partie efficace du corps pour le point φ la partie du corps composée de tous les éléments x de ce corps pour lesquels on a $\varphi(\mathbf{E}x) = 1$.

Phénomène. Le phénomène d'un élément d'un multiple qui apparaît dans un monde* déterminé est constitué par l'ensemble des valeurs transcendantales que la fonction d'identité* du multiple attribue au couple formé par cet élément et tous ceux qui co-apparaissent avec lui.

Étant donné un élément fixe de A , mettons $a \in A$, on appelle «phénomène de a relativement à A » (dans le monde \mathbf{m} considéré) l'ensemble des valeurs de la fonction d'apparaître $\text{Id}(a, x)$ pour tous les x qui co-apparaissent avec a dans l'ensemble A .

Points (d'un transcendantal*). Un point du monde* (en fait, du transcendantal d'un monde) est la comparution de la totalité infinie du monde (de la totalité des degrés*) devant l'instance de la décision, soit la dualité du «oui» et du «non». «Tenir un point*» veut dire : tenir cette instance face au monde. Ou encore : avoir les moyens subjectifs — donc corporels et formels — de soumettre la situation à la pression décisionnelle du Deux (je dis «oui» ou je dis «non», je trouve et déclare un point de la situation).

La notion de point «filtre» les nuances du transcendantal (l'infini possible des degrés) par la brutalité décisionnelle et déclaratoire du «ou ci, ou ça» que représente le simple couple du zéro et du un. Ce couple est le transcendantal le plus classique* qui soit. C'est lui qui interprète la logique ordinaire*, notamment celle de la mathématique des ensembles (un élément appartient à un ensemble E , ou ne lui appartient pas, il n'y a pas d'autre possibilité transcendantale). Un point est une corrélation globale, respectueuse des opérations, entre un transcendantal complexe et le transcendantal classique de base qui supporte la logique binaire.

Formellement : étant donné un transcendantal T , on appelle «point» du transcendantal une fonction de T vers l'ensemble $\{0, 1\}$ (lui-même considéré comme un transcendantal lorsqu'on le dote de la relation d'ordre* totale $0 \leq 1$), pour autant que cette fonction conserve les opérations transcendantales, et prend ses valeurs dans la totalité de l'ensemble $\{0, 1\}$, et non sur un seul de ses deux éléments. Ce qui veut dire que si φ est la fonction (le point), si B est un sous-ensemble de T , et si \cap' et Σ' sont les opérations de conjonction et d'enveloppe dans $\{0, 1\}$ considéré comme transcendantal, on a :

$$— \varphi(p \cap q) = \varphi(p) \cap' \varphi(q)$$

$$— \varphi(\Sigma B) = \Sigma' \{\varphi(p) / p \in B\}$$

— il existe toujours dans T un p au moins tel que $\varphi(p) = 1$, et un q au moins tel que $\varphi(q) = 0$.

Il existe des transcendantsaux qui n'ont aucun point.

Présent, présent événementiel. Un présent est l'ensemble des conséquences, dans un monde*, d'une trace* événementielle. Ces conséquences ne se déploient qu'à la mesure d'un corps* capable de tenir* des points*. Ce corps doit en outre porter le formalisme d'un sujet fidèle*.

Le présent est noté par π .

Procédure générique. On appelle «procédure générique» le processus ontologique* de constitution d'une vérité, soit la production d'un présent* par un formalisme subjectif* de type «fidèle*» porté par un corps*. Le mot «générique» provient de ce que, comme je l'ai établi dans *L'Être et l'événement*, l'objet* du monde* constitué par l'ensemble de cette production, ou si l'on veut l'ensemble des conséquences de la trace* événementielle, est un ensemble générique au sens qu'a donné à ce mot le mathématicien Paul Cohen : un ensemble aussi peu déterminé qu'il est possible, en sorte qu'il n'est discernable par aucun prédicat. L'animal humain connaît à ce jour quatre types de procédures génériques : l'amour, la politique, l'art et la science.

Région objective. Étant donné un objet (A, Id) , on appelle «région objective» tout sous-ensemble B de A .

Relation (entre objets* d'un monde*). Une relation entre deux objets du même monde est un lien formel entre ces objets qui

conserve la structure de l'apparaître*. En particulier, une relation n'est pas créatrice d'existence, ou déformation radicale du « lieu » de l'objet.

Étant donné deux objets d'un même monde, soit (A, α) et (B, β) , on dit qu'une fonction ρ de A vers B est une relation dans le monde si cette fonction est conservatrice des degrés d'existence* et des localisations d'atomes* sur des degrés* transcendants*. Autrement dit :

$$\begin{aligned} \mathbf{E}\rho(x) &= \mathbf{E}x \\ \rho(x \int p) &= \rho(x) \int p \end{aligned}$$

On montre qu'une relation conserve, en fait, toute la logique atomique*.

Relation d'ordre. Un ensemble T est dit « muni d'une relation d'ordre » quand :

1) est définie une relation \leq dont les arguments sont des paires d'éléments de l'ensemble T , relation qu'on écrit $x \leq y$, et qui se lit en général « x inférieur ou égal à y », ou « y supérieur ou égal à x » ;

2) cette relation obéit aux trois axiomes suivants :

— transitivité : si x est inférieur ou égal à y , et y inférieur ou égal à z , x est inférieur ou égal à z ;

— réflexivité : x est inférieur ou égal à x ;

— anti-symétrie : si x est inférieur ou égal à y , et que y à son tour est inférieur ou égal à x , alors x et y sont égaux.

On notera avec soin que rien, dans la définition, n'impose (ni n'exclut) que la relation existe pour toute paire d'éléments de T . Si ce n'est pas le cas, l'ordre est dit partiel. Si c'est le cas, l'ordre est dit total.

Relation d'ordre onto-logique. On peut définir, entre deux éléments de l'ensemble-support A d'un objet* (A, \mathbf{Id}) , une relation d'ordre*. Cette relation est dite onto-logique, ou réelle, et elle est notée \triangleleft . La définition la plus simple est que a est inférieur ou égal à b si le degré* transcendantal qui mesure l'identité entre a et b est le même que celui qui mesure l'existence* de a . Autrement dit, on a :

$$(a \triangleleft b) \leftrightarrow (\mathbf{E}a = \mathbf{Id}(a, b))$$

Singularité (faible, ou forte). Une singularité est un changement réel* dont le site* se voit attribuer l'intensité d'existence* maximale*. Elle est donc plus qu'un fait. La singularité est faible (on dit aussi « singularité », sans adjectif) si ses conséquences ne comportent pas que l'inexistant* du site prend la valeur maximale. Si, en revanche, cette conséquence existe, la singularité est dite forte. On l'appelle aussi un événement*.

Site. Un site est un objet* auquel il arrive, dans l'être, de s'appartenir à soi-même, et, dans l'apparaître*, de tomber sous sa propre indexation transcendantale*, en sorte qu'il attribue à son être une valeur d'existence*. Un site atteste une intrusion de l'être comme tel dans l'apparaître.

Soit un objet (A, \mathbf{Id}) d'un monde \mathbf{m} . Il est un site dès lors que lui survient la relation ontologique $A \in A$ (auto-appartenance), et, par voie de conséquence, une évaluation transcendantale d'existence*, du type $\mathbf{Id}(A, A) = p$, soit $\mathbf{E}A = p$.

Sujet. Mode sur lequel un corps* s'insère dans un formalisme subjectif* au regard de la production d'un présent*. Un sujet a donc pour conditions effectives, non seulement un événement* (donc d'abord un site*), mais un corps*, et aussi qu'il existe dans ce corps un organe* pour au moins quelques points*.

Sujet fidèle. Formalisme subjectif* dont l'opération est la production d'un présent*, et ceci par la tenue* de quelques points*.

Sujet réactif. Formalisme subjectif* dont l'opération est le déni d'un présent*, et ceci par l'imposition au corps du sujet fidèle* d'une subordination à la négation de la trace* événementielle.

Sujet obscur. Formalisme subjectif* dont l'opération est l'occultation d'un présent* par l'imposition, au corps* du sujet fidèle* et à la trace* événementielle, d'une négation violente, ordonnée du point d'un supposé corps pur transcendant.

Synthèse réelle. La notion de synthèse réelle est cruciale dans le mouvement par lequel on pense la rétroaction de l'apparaître* sur l'être, de la logique* sur l'ontologie*. En effet, elle désigne la possibilité, pour des régions objectives*, d'être normées par un ordre défini directement, à partir de l'indexation transcendantale*, sur les éléments du multiple qui apparaît. En outre, sous certaines

conditions, cet ordre admet des points dominants qui totalisent en deçà d'eux la région considérée.

La synthèse réelle d'une partie B d'un étant A qui apparaît dans un monde* est une enveloppe* de B pour la relation d'ordre onto-logique* \leftarrow . On démontre que toute partie B dont les éléments sont deux à deux compatibles* admet une synthèse réelle.

Tenir (un point*). On dit qu'un corps* subjectivé peut tenir un point s'il existe dans ce corps un organe* pour ce point.

Trace (d'un événement*, ou événementielle). On appelle trace d'un événement, ou trace événementielle, et on note généralement ε , l'ancien inexistant* qui, sous l'effet du site*, a pris la valeur maximale*. Dans le monde* post-événementiel, on a donc $E\varepsilon = M$.

Transcendantal (d'un monde*). Le concept de «transcendantal» est sans doute le concept opératoire le plus important de toute la Grande Logique*, ou théorie de l'apparaître*. Il désigne la capacité constitutive de tout monde d'attribuer à ce qui se tient là, dans ce monde, des intensités variables d'identité à tout ce qui s'y tient également. En somme, «transcendantal» désigne ceci : un monde, où apparaissent à titre d'objets* des multiplicités pures, est un réseau d'identités et de différences concernant les éléments de *ce qui* y apparaît. On comprend dès lors pourquoi la structure fondamentale du transcendantal est la structure d'ordre, forme générale de ce qui autorise le «plus» et le «moins».

En fin de compte, tout «plus» ou tout «moins» concernent l'apparaître, ou l'existence*. Et s'il existe un ordre onto-logique*, c'est dans la rétroaction, sur l'être-multiple, de ses conditions mondaines d'apparition.

Formellement : étant donné un monde m , le transcendantal de ce monde est un sous-ensemble T de ce monde qui a les propriétés suivantes :

- 1) Une relation d'ordre* est définie sur T.
- 2) Cette relation d'ordre admet un minimum* noté μ .
- 3) Elle admet l'existence de la conjonction* pour toute paire $\{x, y\}$ d'éléments de T.
- 4) Elle admet l'existence d'une enveloppe* pour tout sous-ensemble B de T.
- 5) La conjonction est distributive* relativement à l'enveloppe.

Union. Étant donné une relation d'ordre* sur un ensemble T, on dit que l'union de deux éléments x et y de T existe, si l'ensemble de tous les degrés inférieurs ou égaux simultanément à x et à y admet un maximum*.

On dira aussi, plus grossièrement, que l'union de x et de y est le plus grand de tous les degrés qui sont plus petits que x et que y. Mais «plus grand» et «plus petit» subsument l'égalité.

L'union, quand elle existe, s'écrit $x \cup y$.

On démontre que, si T est un transcendantal*, l'union de deux degrés* existe toujours.

Vérité. Ensemble supposé achevé de toutes les productions d'un corps* fidèlement subjectivé (d'un corps saisi par un formalisme subjectif de type fidèle*). Ontologiquement, cet ensemble résulte d'une procédure générique*. Logiquement, il déploie dans le monde* un présent*, par la tenue* d'une série de points*.

Dictionnaire des symboles

Nous donnons ici la liste des symboles logiques et mathématiques utilisés dans Logiques des mondes, dans l'ordre de leur apparition, avec leur sens usuel, et une tentative d'approximation « orale », soit une manière possible de les dire (et non pas seulement de les lire). Les lettres grecques seront lues conformément à leur prononciation canonique (alpha, bêta, etc.). Pour la définition précise des notions symbolisées, on se reportera au « Dictionnaire des concepts ».

- \neg Envers, et aussi négation. On lira $\neg p$ « envers de p », ou « non-p ».
- \in Appartenance à un ensemble. On lira $a \in E$ « a appartient à E », ou « a est élément de E ».
- \leftrightarrow Équivalence logique. On lira $P \leftrightarrow Q$ « la proposition P équivaut à la proposition Q ».
- \exists Quantificateur existentiel. On lira $(\exists x)P$ « il existe un élément x tel qu'on puisse affirmer la proposition P ».
- \forall Quantificateur universel. On lira $(\forall x)P$ « pour tout élément x, on peut affirmer la proposition P ».
- \leq Inégalité. On lira $p \leq q$ « p inférieur ou égal à q », ou « q supérieur ou égal à p », ou par abus de langage « p plus petit que q » ou « q plus grand que p ».
- \rightarrow Implication logique. On lira $P \rightarrow Q$ « la proposition P implique la proposition Q ».
- \cap Conjonction. On lira $p \cap q$ « conjonction de p et de q ».
- Σ Enveloppe. On lira ΣB « enveloppe de l'ensemble B ».

- \Rightarrow Dépendance. On lira $p \Rightarrow q$ « dépendance de q au regard de p ».
- \cup Union. On lira $p \cup q$ « p union q », ou « union de p et de q ».
- Id** Fonction d'apparaître, ou indexation transcendantale. On lira $\text{Id}(x, y) = p$ « x est identique à y au degré p ».
- E** Existence, degré d'existence. On lira $\mathbf{E}x$ « existence de x ».
- \int Localisation. On lira $a \int p$ « localisation de a sur p ».
- \ddagger Compatibilité. On lira $a \ddagger b$ « a est compatible avec b ».
- $<$ Inégalité ontologique. On lira $a < b$ « a est de rang inférieur à b ».
- \emptyset Ensemble vide. On lira \emptyset « le vide », ou « vide ».
- \emptyset_A Inexistant d'un multiple. On lira \emptyset_A « inexistant propre de A ».

Bibliographie sommaire

- BADIOU, Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.
— *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
— *Conditions*, Paris, Seuil, 1992.
— et BELLASSEN, Joël, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Paris, Maspero, 1977.
BELHAJ KACEM, Mehdi, *Événement et répétition*, Auch, Tristram, 2004.
— *L'Affect*, Auch, Tristram, 2004.
CASSIN, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
CHAR, René, *Feuillets d'hypnos*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1995.
DA COSTA, Newton C. A., *Logiques classiques et non classiques*, trad. du portugais et complété par Jean-Yves Béziau, Issy-les-Moulineaux, Masson, 1997.
DAVID-MÉNARD, Monique, *La Folie dans la raison pure*, Paris, Vrin, 1990.
DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1967.
DESANTI, Jean-Toussaint, *Les Idéalités mathématiques*, Paris, Seuil, 1968.
— *La Philosophie silencieuse*, Paris, Seuil, 1975.
Dispute sur le sel et le fer (le «Yantie lun»), prés. Georges Walter, trad. Delphine Baudry, Jean Levi et Pierre Baudry, Paris, Seghers, 1978, 1991.
EUCLIDE, *Éléments*, Paris, PUF, 1990-1998.
GILSON, Étienne, *L'École des muses*, Paris, Vrin, 1951.
— *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1972.

- GRACQ, Julien, *Le Rivage des Syrtes*, Paris, Corti, 1951, 1991.
HALLWARD, Peter, *Think Again : Alain Badiou and the Future of Philosophy*, New York, Continuum, 2004.
HEGEL, G. W. F., *Science de la logique*, éd. et trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 3 vol., 1972-1981.
JANICAUD, Dominique, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'Éclat, 2001.
JOYCE, James, *Finnegans Wake*, Paris, Gallimard, 1997.
KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, in t. 1 des *Œuvres philosophiques*, trad. A. J.-L. Delamarre, F. Marty et J. Barni, éd. par F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1980.
KIERKEGAARD, Sören, *Ou bien... ou bien*, trad. F. et O. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943, 1988.
— *Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990.
— *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1941, 2002.
LACAN, Jacques, *Séminaire livre XVII : L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)*, éd. par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1991.
— *Séminaire livre XX : Encore (1972-1973)*, éd. par Jacques-Alain Miller, 1975, 1999.
— *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
LAZARUS, Sylvain, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996.
LEIBNIZ, Gottfried W., *Œuvres choisies*, éd. par Lucy Prenant, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
LYOTARD, François, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1984.
MALRAUX, André, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, 1972.
— *Antimémoires*, Paris, Gallimard, 1967.
— *Le Miroir des limbes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1976.
— *La Tête d'obsidienne*, Paris, Gallimard, 1974.
MAO Tsé-toung, *Mao Tsé-toung et la construction du socialisme*, trad. et prés. de Hu Chi-hsi, Paris, Seuil, 1975.

- MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006.
- MILNER, Jean-Claude, *Le Triple du plaisir*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- NICOLAS, François, *La Singularité Schönberg*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- PESSOA, Fernando, *Ode maritime*, trad. A. Guibert, Paris, Seghers, 1955, rééd. Montpellier, Fata Morgana, 1995.
- PLATON, *Le Sophiste*, Paris, Flammarion, 1969.
- *Timée*, Paris, Flammarion, 1992.
- RASIOWA, Helena, et SIKORSKI, Roman, *The Mathematics of Meta-mathematics*, Varsovie, Panstwowe Wydawn Naukowe, 1963.
- RICŒUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- ROSEN, Charles, *Le Style classique*, trad. Marc Vignal et Jean-Pierre Cerquant, Paris, Gallimard, 1978, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, LGF, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul, *Les Mains sales*, Paris, Gallimard, 1948.
- *Le Diable et le bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1951.
- *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976.
- SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. et prés. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988.
- VALÉRY, Paul, *Le Cimetière marin*, Perros-Guirec, La Tilv, 2000.
- VIRGILE, *Énéide*, trad. M. Lefaure, Paris, LGF, 2004.
- WAHL, François, *Introduction au discours du tableau*, Paris, Seuil, 1996.

Index

A

- Abd el-Krim, 54
- Abel, 482, 487, 488, 493, 494, 496
- Abélard, 533
- Agamben, 583, 584
- d'Alembert, 250, 575
- Alexandre, 296-298, 300-302, 304, 432, 439, 440
- Alquié, 623
- Althusser, 11, 16, 56, 531, 541, 547, 562
- Archimède, 22, 74, 75
- Aristophane, 37
- Aristote, 74, 103, 110, 144, 250, 255, 284, 316, 448, 463, 529, 567-569
- Augustin (saint), 567
- Aurette de Paladines, 385

B

- Badiou (Françoise), 7, 559
- Bakounine, 211
- Balibar (É.), 577, 581
- Balso (Judith), 585
- Balzac, 585
- Barni, 560, 623
- Bartok, 92, 125
- Baudry (P.), 544, 622
- Baudry (Delphine), 544, 622
- Béatrice, 554
- Beauvoir (Simone de), 444
- Beckett, 99, 377, 555, 573, 574
- Beethoven, 82, 94
- Belhaj Kacem, 550, 622

- Bell, 564
- Bellassen, 622
- Benjamin, 584
- Berg, 93, 94, 97
- Bergson, 16, 283, 382, 404, 491, 492, 511, 583
- Berlioz, 37, 38, 40, 41, 85
- Bessos, 296
- Béziau, 557, 622
- Bismarck, 383
- Boole, 358, 459, 466, 513, 603, 605
- Borceux, 564
- Borne, 580
- Bosteels, 548, 549
- Boulez, 91, 92, 95-98, 553
- Bourbaki, 99, 494, 556
- Brassier, 577
- Brockmeier, 583
- Bruckner, 89
- Bruni, 553
- Brunschwicg, 16
- Bush, 63

C

- Canguilhem, 16
- Cantor, 19, 21, 47, 121, 325, 345, 350-352, 547, 604
- Caravage, 82
- Cardan, 482
- Cartan, 98
- Cartier, 319, 320, 337
- Cassin (Barbara), 567, 622
- Cauchy, 105, 483, 484, 486-488, 493, 505

Cavallès, 16
 Cavell, 85
 Cerdeiras, 541
 Cerquant, 624
 Césaire, 549
 Champlain, 337
 Char, 445, 470, 586, 622
 Châtelet (F.), 578
 Chevalier, 485, 493
 Chikamatsu, 37
 Christophe, 549, 550
 Cixous (Hélène), 570
 Claudel, 22
 Clemens, 577
 Cohen (P.), 45, 110, 251, 377, 574, 615
 Colson, 565
 Comte, 554
 Confucius, 29
 Corbin, 570
 Costa, 434, 446, 581
 Crassus, 64, 74
 Critchley, 577

D

Da Costa, 557, 622
 Dante, 554, 622
 Darius, 296-298, 301, 302, 304, 310, 432, 439
 David, 85
 David-Ménard (Monique), 561, 622
 Debord, 11, 575
 Debray (L.), 566
 Debussy, 92, 135
 Delamarre, 560, 623
 Deleuze, 10, 15, 16, 41, 44, 50, 283, 284, 347, 381, 382, 403-410, 511, 543, 550, 552, 569, 576, 577, 579, 583, 622
 Démocrite, 316
 Derrida, 570, 571
 Desanti, 16, 381, 555, 622

Descartes, 13, 14, 56, 111, 206, 250-253, 447, 481, 530, 534, 535, 552, 569, 589
 Dessalines, 549
 Destivère, 559, 560, 571
 Dieudonné, 98
 Dolar, 588
 Dominguin, 135
 Douglas, 74
 Dukas, 102, 125, 130, 135, 138, 149, 152, 178, 181
 Duroux, 581
 Dutilleux, 97, 98, 553

E

Einstein, 379
 Eisenstein, 82
 Eschyle, 22
 Euclide, 20, 22, 23, 622
 Eulenberg, 47
 Euler, 250, 482, 484, 496

F

Fast, 74, 79
 Favre, 385, 393
 Feltham, 577
 Ferlov, 623
 Fermat, 75
 Fischer (B.), 566
 Foucault, 10, 16, 44, 552, 553
 Fourier, 556
 Fourman, 565
 François I^{er}, 319
 François (saint), 554
 Frege, 165, 547, 552, 572
 Freud, 56, 148
 Furet, 65-67

G

Gagnon, 568
 Galilée, 74, 379
 Galois, 99, 105, 481-488, 493-497, 505, 506, 509, 585-587
 Gardner (Ava), 134, 135
 Gateau, 623
 Gaulle (de), 543
 Gauss, 21, 99, 250, 495, 496
 Gauthier (Florence), 549
 Gayraud, 583
 Genet, 570
 Gershwin, 40
 Gibson (A.), 574
 Gide, 590
 Gillespie, 577
 Gilson, 554, 622
 Gluck, 85
 Glucksmann, 63, 66, 73
 Gödel, 110, 251, 377, 574
 Goldblatt, 564
 Gorgias, 111, 567
 Gracq, 105, 430, 529, 623
 Greco, 82
 Griffith, 82
 Grisey, 92
 Grothendieck, 47, 312, 411, 497, 565, 566
 Guibert (A.), 584, 585, 623
 Guignot (M.-H.), 582, 623
 Guyotat, 85

H

Habermas, 570
 Hallward, 549, 568, 577, 623
 Hannibal, 304
 Hardt, 541
 Haydn, 82, 84, 96
 Hegel, 12, 16, 34, 50, 104, 110, 111, 153-164, 250, 251, 284, 447-450, 456, 457, 545, 552, 555, 570, 582, 623

Heidegger, 15, 220, 403, 450, 542, 567, 570, 575, 576, 583
 Héloïse, 535
 Héraclite, 567, 568, 582
 Heyting, 180, 411, 557, 563-565
 Hitler, 11
 Homère, 549
 Hu Chi-hsi, 544, 623
 Hugo, 569
 Hume, 46, 206, 447
 Husserl, 46, 48, 185, 186, 252, 253, 283, 284, 542

I

Imbert (Claude), 551, 552

J

Jacottot, 585
 Jambet, 570
 James (C. L. R.), 549
 Janicaud, 542, 623
 Jarczyk (Gwendoline), 554, 623
 Jean (saint), 126
 Jourdeuil, 550
 Joyce, 503, 555, 623

K

Kant, 46, 50, 56, 111, 112, 114-116, 130-132, 144, 205-207, 239, 240, 245-255, 257, 354, 437, 560-562, 587, 623
 Khrouchtchev, 33
 Kierkegaard, 50, 220, 422, 423, 428, 447-457, 492, 566, 582, 623
 Koestler, 73
 Kofman (Sarah), 578
 Korngold, 89
 Koyré, 120, 121
 Krivine (J.-L.), 574

Kronecker, 572
Kubitschek, 446
Kubrick, 74

L

Labarrière, 554, 623
Lacan, 16, 48, 50, 56, 59, 61, 82, 92,
96, 231, 408, 409, 411, 412, 476,
499-503, 547, 548, 550, 551, 556,
558, 561, 562, 566, 568, 571, 578,
579, 587, 588, 623
Lacoue-Labarthe, 575, 576, 578
Lagrange, 250, 481-483, 486-488, 496,
505
Lallemand, 568
Laporte, 320
Lardreau, 347, 569
Laure, 554
Lautman, 16
Laveaux, 73, 549
Lavoisier, 328
Lawyere, 47
Lazarus, 35, 36, 81, 544-547, 577, 590,
623
Leblanc (Georgette), 135, 554
Le Corbusier, 582
Lefaure, 624
Leibniz, 50, 104, 250, 251, 284, 343-
348, 568, 569, 575, 589, 623
Lénine, 36, 74, 111, 211, 396, 547, 552
Levesque, 319
Levi (J.), 544, 622
Levi (P.), 584
Levinas (E.), 577
Levinas (M.), 92
Lévi-Strauss, 552
Lie, 99, 485, 494
Liebknecht, 73
Lin Piao, 29
Liouville, 485
Lissagaray, 385, 386, 392, 395, 400
Lucrèce, 85, 316

Luxemburg (Rosa), 73, 79
Lynch, 588
Lyotard, 381, 408, 578, 623

M

Macherey, 577
Mac Lane, 47
Maeterlinck, 125, 130, 135, 138, 178, 554
Mailloux, 578
Malebranche, 250
Mallarmé, 12, 97, 423, 541, 573, 586
Malraux, 9, 28, 536, 541, 543, 623
Mankiewicz, 135
Mann, 41
Mao, 16, 29-36, 62, 63, 515-525, 544,
545, 547, 555, 581, 588, 623
Marty (F.), 560, 623
Marx, 396, 552, 562, 585
Meillassoux (Q.), 129, 534, 577, 589,
624
Melville, 422
Merleau-Ponty, 500
Mersenne, 589
Mesland, 589
Messiaen, 92, 125, 126, 553, 554
Michel (Natacha), 421, 579, 580
Miller (J.-A.), 558, 587, 623
Milner, 546, 624
Molière, 569
Moreau, 386
Müller, 550
Münzer, 33, 36
Murail, 92
Murasaki (Dame), 37
Murnau, 82

N

Nancy, 383, 556, 570, 571, 578
Napoléon, 304, 549
Negri, 10, 541
Nehru, 543

Newton, 112, 121, 345, 437
Nicolas (F.), 550, 551, 624
Niemeyer, 434, 436, 446, 581, 582
Nietzsche, 11, 283, 284, 407, 566, 567,
575, 582
Nono, 73
Noske, 73
Nottale, 379

P

Pamineau, 319
Parménide, 109, 116, 131, 253, 377,
378, 382, 478-480, 492, 567, 568, 582
Parmenion, 296
Pascal, 75, 220, 447, 567
Paul (saint), 448, 584
Pautrat, 624
Peano, 250
Perrault, 125
Pessoa, 473, 585, 624
Pétain, 65, 383
Petit (P.), 582, 623
Pétrarque, 554
Peyrard, 20
Picasso, 25-29, 543
Pindare, 57
Platon, 17, 25, 27, 29, 37, 45, 80, 116,
117, 131, 132, 252, 253, 284, 317,
350, 351, 407, 499, 532, 548, 552,
561, 567-570, 581, 582, 624
Poisson, 484
Pompée, 74
Power (Nina), 574
Prenant (Lucy), 569, 623
Prévost, 550
Prior, 582

R

Ramond, 577
Rancière, 577, 585, 586

Rasiowa (Helena), 556, 584, 624
Ravel (Judith), 584
Ravel (M.), 85
Regnault, 576
Reinhard, 578
Riccœur, 542, 624
Riemann, 99, 565
Riha, 562
Rilke, 583
Rimbaud, 566, 585, 586
Robert (H.), 105, 216-219, 227, 222,
229, 232, 233, 235, 262, 264, 274,
293, 379, 558, 562
Robespierre, 33-36, 66, 547, 549
Rorty, 582
Rosen, 94, 550, 624
Rossellini, 554
Roudinesco (Élisabeth), 570
Rougemont, 37
Rousseau, 66, 105, 387, 388, 390, 391,
394, 396, 447, 574-576, 582, 624
Russell, 165, 166, 572

S

Sade, 561
Saint-John Perse, 579
Saint-Just, 34, 66, 98, 445
Salanskis, 577
Sanchez, 10
Sapho, 37
Sartre, 59, 105, 117, 220, 284, 403,
426, 427, 429, 439, 444, 445, 456,
500, 580, 581, 624
Schelling, 154, 588
Schönberg, 54, 89-92, 94, 95, 551,
624
Schwarzinger, 550
Scott (D. S.), 565
Seghers (Anna), 550
Sikorski, 556, 584, 624
Simondon, 16
Socrate, 144, 184

Sonthonax, 73, 549
 Spartacus, 36, 59, 60, 62, 64, 65, 68,
 72-74, 76-79, 81, 421
 Spinoza, 80, 154, 210, 250, 284, 285,
 409, 532, 624
 Staline, 11, 29-33, 74
 Stockhausen, 95
 Strauss (R.), 89
 Stravinsky, 97
 Stroheim, 82
 Sumic (Jelica), 562
 Swedenborg, 561

T

Tarski, 110
 Tchao, 29
 Tchiang Kai-chek, 517, 518
 Terray, 580, 581
 Thiers, 383, 385, 394
 Tintoret, 82
 Toscano, 574, 577
 Toussaint-Louverture, 72, 73, 549
 Tupac Amaru, 36

V

Valéry, 105, 477, 483, 489, 491, 505,
 509, 541, 624
 Vallières, 568
 Varèse, 92
 Vaux (Clotilde de), 554

Verstraeten (P.), 580, 581
 Viète, 481
 Vignal, 551, 624
 Virgile, 37-41, 624
 Vodoz (Isabelle), 550
 Voltaire, 569, 575
 Vuillemin, 587

W

Wagner, 40, 83, 89, 554, 582
 Wahl (F.), 558, 576, 624
 Walter, 544, 622
 Warry, 565
 Webern, 54, 82, 92-94, 96-98, 553
 Weil, 98
 Welles, 82
 Wesendonk (Mathilde), 554
 Winter (Cécile), 552
 Wittgenstein, 15, 317, 378, 403, 566,
 567
 Wou, 29, 32, 33, 518
 Wyler (O.), 564

Z

Zénon, 382, 479, 491
 Zermelo, 166
 Zizek, 562, 587, 588
 Zourabichvili, 579
 Zupancic (Alenka), 561, 562
 Zupancic, 562

Table

PRÉFACE	9
1. Matérialisme démocratique et dialectique matérialiste ..	9
2. Pour une didactique des vérités éternelles	17
3. Exemple mathématique : nombres	18
4. Exemple artistique : chevaux	25
5. Exemple politique : le révolutionnaire d'État (égalité et terreur)	29
6. Exemple amoureux : de Virgile à Berlioz	37
7. Traits distinctifs des vérités, traits persuasifs de la liberté	42
8. Corps, apparaît, Grande Logique	44
 NOTE TECHNIQUE	 50
 LIVRE I — THÉORIE FORMELLE DU SUJET (MÉTA-PHYSIQUE)	 51
1. Introduction	53
2. Référents et opérations du sujet fidèle	58
3. Déduction du sujet réactif : les nouveautés réactionnaires	62
4. Le sujet obscur : corps plein et occultation du présent ...	67
5. Les quatre destinations subjectives	70
6. La question finale	76
7. Procédures de vérité et figures du sujet	77
8. Typologie	81
 SCOLIE : UNE VARIANTE MUSICALE DE LA MÉTAPHYSIQUE DU SUJET	 89
 AVANT-PROPOS DES LIVRES II, III ET IV : LA GRANDE LOGIQUE	 101

LIVRE II — GRANDE LOGIQUE, I. LE TRANSCENDANTAL	107
INTRODUCTION	109
1. Nécessité d'une organisation transcendantale des situations d'être	111
2. Exposition du transcendantal	112
3. L'origine de la négation	114
SECTION I — LE CONCEPT DE TRANSCENDANTAL	119
1. Inexistence du Tout	119
2. Dérivation de la pensée d'un multiple à partir de celle d'un autre multiple	121
3. Un étant n'est pensable qu'autant qu'il appartient à un monde	123
4. Apparaître et transcendantal	128
5. On doit pouvoir penser, dans un monde, ce qui n'apparaît pas dans ce monde	132
6. Conjonction de deux apparaissants dans un monde	135
7. Stabilité régionale des mondes : l'enveloppe	139
8. Conjonction d'un étant-là et d'une région de son monde	142
9. La dépendance, mesure du lien entre deux étants dans un monde	144
10. L'envers d'un apparaissant dans un monde	146
11. Il existe un degré maximal d'apparition dans un monde	149
12. Qu'est-ce que l'envers du degré maximal d'apparition ?	150
SECTION 2 — HEGEL	153
1. Hegel et la question du Tout	153
2. Être-là et logique du monde	156
3. Hegel ne peut admettre une détermination minimale	158
4. L'apparaître de la négation	161
SECTION 3 — ALGÈBRE DU TRANSCENDANTAL	165
1. Inexistence du Tout : affirmer l'existence d'un ensemble de tous les ensembles est intrinsèquement contradictoire	165
2. Fonction d'apparaître et définition formelle du transcendantal	167
3. Structure d'équivalence et structure d'ordre	169
4. Première opération transcendantale : le minimum, ou zéro	171

5. Deuxième opération transcendantale : la conjonction	173
6. Troisième opération transcendantale : l'enveloppe	175
7. Conjonction d'un étant-là et d'une enveloppe : distributivité de \cap par rapport à Σ	178
8. L'algèbre transcendantale	178
9. Définition et propriétés de l'envers d'un degré transcendantal	180
10. Dans tout transcendantal, l'envers du minimum μ est un degré maximal d'apparition, soit M , pour le monde dont ce transcendantal règle la logique	182
11. Définition et propriétés de la dépendance d'un degré transcendantal au regard d'un autre	183

SECTION 4 — GRANDE LOGIQUE ET LOGIQUE ORDINAIRE	185
1. Sémantique : les valeurs de vérité	187
2. Syntaxe : conjonction (« et »), implication (« si... alors »), négation, alternative (« ou »)	188
3. Le quantificateur existentiel	191
4. Le quantificateur universel	192

SECTION 5 — LES MONDES CLASSIQUES	195
1. Qu'est-ce qu'un monde classique ?	195
2. Propriétés transcendantales du monde de l'ontologie	197
3. Propriétés formelles des mondes classiques	199

APPENDICE : DÉMONSTRATION DE L'ÉQUIVALENCE DES TROIS PROPRIÉTÉS CARACTÉRISTIQUES D'UN MONDE CLASSIQUE	201
--	-----

LIVRE III — GRANDE LOGIQUE, 2. L'OBJET 203

INTRODUCTION	205
------------------------	-----

SECTION I — POUR UNE NOUVELLE PENSÉE DE L'OBJET	211
1. Indexation transcendantale : le phénomène	211
2. Le phénomène, deuxième parcours	216
3. L'existence	219
4. Analytique des phénomènes : composante et atome d'apparaître	223
5. Atomes réels	230
6. Définition d'un objet	233
7. Logique atomique, 1 : la localisation de l'Un	234

8. Logique atomique, 2 : compatibilité et ordre	239
9. Logique atomique, 3 : synthèse réelle	243
SECTION 2 — KANT	245
SECTION 3 — LA LOGIQUE ATOMIQUE	257
1. Fonction d'apparaître	257
2. Le phénomène	259
3. L'existence	260
4. Composante phénoménale et atome d'apparaître	261
5. Atome réel et postulat du matérialisme	264
6. Définition de l'objet	265
7. Logique atomique, 1 : localisations	267
8. Logique atomique, 2 : compatibilité	269
9. Logique atomique, 3 : ordre	272
10. Logique atomique, 4 : relation entre les relations	275
11. Logique atomique, 5 : synthèse réelle	277
SECTION 4 — L'EXISTENCE ET LA MORT	283
1. Existence et mort selon la phénoménologie et selon le vitalisme	283
2. Axiomatique de l'existence et logique de la mort	285
APPENDICE : TROIS DÉMONSTRATIONS	287
1. Sur la compatibilité : définition algébrique et définition topologique	287
2. Définition topologique de l'ordre onto-logique \leftarrow	289
3. Démonstration de la proposition P.6	291
SCOLIE AUSSI IMPRESSIONNANT QUE SUBTIL : LE FONCTEUR TRANSCENDANTAL	293
1. Phénoménologie objective de l'analyse existentielle d'un objet et de la construction du foncteur transcendantal ...	293
2. Un exemple de foncteur : évaluation logique d'une bataille	296
3. Démonstration formelle : existence du foncteur transcendantal	305

LIVRE IV — GRANDE LOGIQUE, 3. LA RELATION	313
INTRODUCTION	315
SECTION 1 — MONDES ET RELATIONS	319
1. La double détermination d'un monde : ontologie et logique	319
2. Tout monde est infini, et son type d'infinité est l'inaccessible	322
3. Qu'est-ce qu'une relation entre objets ?	326
4. Complétude logique d'un monde	329
5. La seconde thèse constitutive du matérialisme : subordination de la complétude logique à la clôture ontologique	334
6. L'inexistant	338
SECTION 2 — LEIBNIZ	343
SECTION 3 — DIAGRAMMES	349
1. Ontologie des mondes : clôture inaccessible	349
2. Définition formelle d'une relation entre objets dans un monde	354
3. Deuxième thèse fondamentale du matérialisme : toute relation est universellement exposée	359
4. L'inexistant	360
APPENDICE — DÉMONSTRATION DE LA SECONDE THÈSE CONSTITUTIVE DU MATÉRIALISME : DE CE QU'UN MONDE EST ONTOLOGIQUEMENT CLOS S'ENSUIT QU'IL EST LOGIQUEMENT COMPLET	363
APPENDICE GÉNÉRAL DE LA GRANDE LOGIQUE : LES II PROPOSITIONS	371
LIVRE V — LES QUATRE FORMES DU CHANGEMENT	375
INTRODUCTION	377
1. La question du changement	377
2. Subversion de l'apparaître par l'être : le site	380
3. Logique du site : vers la singularité	381
4. Plan du livre V	381

SECTION 1 — DEVENIR SIMPLE ET CHANGEMENT VRAI	383
1. Subversion de l'apparaître par l'être : le site	383
2. Ontologie du site	386
3. Logique du site, 1 : conséquences et existence	389
4. Logique du site, 2 : fait et singularité	391
5. Logique du site, 3 : singularité faible et singularité forte ..	394
6. Logique du site, 4 : existence de l'inexistant	397
7. Logique du site, 5 : la destruction	400
SECTION 2 — L'ÉVÉNEMENT SELON DELEUZE	403
SECTION 3 — FORMALISER LE SURGISSEMENT ?	411
1. Variations du statut des expositions formelles	411
2. Ontologie du changement	412
3. Logique et typologie du changement	413
4. Tableau des formes du changement	416
5. Destruction et refonte du transcendantal	417
LIVRE VI — THÉORIE DES POINTS	419
INTRODUCTION	421
SECTION 1 — LE POINT COMME CHOIX ET COMME LIEU	425
1. La scène des points : trois exemples	425
2. Point et puissance de localisation	431
3. Intérieur et espace topologique	433
4. L'espace des points, 1 : positivation d'un degré transcendantal	437
5. L'espace des points, 2 : l'intérieur d'un groupe de points	440
6. Les mondes atones	442
7. Les mondes tendus	445
SECTION 2 : KIERKEGAARD	447
1. Le paradoxe chrétien	450
2. Doctrine du point	453
3. Équivoques du sujet	455
SECTION 3 — STRUCTURE TOPO-LOGIQUE DES POINTS D'UN MONDE	459
1. Définition	459
2. L'intérieur et ses propriétés. Espace topologique	462

3. Les points d'un transcendantal forment un espace topologique	463
4. Possibilité formelle de mondes atones	466
5. Un exemple de monde tendu	468
LIVRE VII — QU'EST-CE QU'UN CORPS ?	471
INTRODUCTION	473
SECTION 1 — NAISSANCE, FORME ET DESTIN DES CORPS SUBJECTIVABLES	477
1. Naissance d'un corps : première description	477
2. Naissance d'un corps : deuxième description	481
3. Le corps du poème	488
4. Organes : première description	490
5. Corps et organes du mathème	493
SECTION 2 — LACAN	499
SECTION 3 — THÉORIE FORMELLE DU CORPS. OU : NOUS SAVONS POURQUOI EXISTE UN CORPS, CE QU'IL PEUT ET CE QU'IL NE PEUT PAS	505
1. Première esquisse formelle : définition et existence d'un corps	505
2. Deuxième esquisse formelle : traitement corporel des points	510
SCOLIE : UNE VARIANTE POLITIQUE DE LA PHYSIQUE DU SUJET-DE-VÉRITÉ	515
CONCLUSION — QU'EST-CE QUE VIVRE ?	527
RENSEIGNEMENTS, COMMENTAIRES ET DIGRESSIONS	539
ÉNONCÉS, DICTIONNAIRES, BIBLIOGRAPHIE, INDEX ET ICONOGRAPHIE	591
1. Les 66 énoncés de <i>Logiques des mondes</i>	593
2. Dictionnaire des concepts	603
3. Dictionnaire des symboles	620
4. Bibliographie sommaire	622
5. Index	625
Iconographie (<i>cahier hors texte</i>)	

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PHILOSOPHIE

- Le Concept de modèle*, Maspero, 1969
Théorie du sujet, Seuil, «L'Ordre philosophique», 1982
Peut-on penser la politique ?, Seuil, 1985
L'Être et l'Événement, Seuil, «L'Ordre philosophique», 1988
Manifeste pour la philosophie, Seuil, «L'Ordre philosophique», 1989
Le Nombre et les Nombres, Seuil, «Des travaux», 1990
Conditions, Seuil, «L'Ordre philosophique», 1992
L'Éthique, Hatier, 1993
Deleuze, Hachette, 1997
Saint-Paul. La fondation de l'universalisme, PUF, 1997
Abrégé de métapolitique, Seuil, «L'Ordre philosophique», 1998
Court Traité d'ontologie transitoire, Seuil, «L'Ordre philosophique», 1998
Petit Manuel d'inesthétique, Seuil, «L'Ordre philosophique», 1998
D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'état, Ed. de l'Aube, 1998
Saint Paul. La Fondation de l'universalisme, PUF, 2002
L'Éthique, Nous, 2003

ESSAIS CRITIQUES

- Rhapsodie pour le théâtre*, Imprimerie Nationale, 1990
Beckett, l'incroyable désir, Hachette, 1995, 2006
Le Siècle, Seuil, 2005

LITTÉRATURE ET THÉÂTRE

- Almagestes*, prose, Seuil, 1964
Portulans, roman, Seuil, 1967
L'Écharpe rouge, roman opéra, Maspero, 1979
Ahmed le subtil, farce, Actes Sud, 1994

- Ahmed philosophe*, suivi de *Ahmed se fâche*, théâtre, Actes Sud, 1995
Les Citrouilles, comédie, Actes Sud, 1996
Calme bloc ici bas, roman, POL, 1997

ESSAIS POLITIQUES

- Théorie de la contradiction*, Maspero, 1975
De l'idéologie, en collaboration avec F. Balmès, Maspero, 1976
Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne, en collaboration avec L. Mossot et J. Bellassen, Maspero, 1977
D'un désastre obscur, Éditions de l'Aube, 1991, 1998