

DU MÊME AUTEUR

AUX MÊMES ÉDITIONS

Trajectoire inverse

I. Almages, 1964

II. Portulans, 1967

Théorie du sujet, 1982

Peut-on penser le politique ?, 1985

L'Être et l'Événement, 1988

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Le Concept de modèle

Éditions Maspero, 1969

Théorie de la contradiction

Éditions Maspero, 1975

Le Mouvement ouvrier révolutionnaire
contre le syndicalisme

Éditions Potemkine, 1976

De l'idéologie

en collaboration avec F. Balmès

Éditions Maspero, 1976

Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne

en collaboration avec L. Mossot et J. Bellassen

Éditions Maspero, 1978

La « Contestation » dans le PCF

Éditions Potemkine, 1978

L'Écharpe rouge, romanopéra

Éditions Maspero, 1979

Jean-Paul Sartre

Éditions Potemkine, 1980

ALAIN BADIOU

MANIFESTE POUR LA PHILOSOPHIE

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

1. Possibilité

Les philosophes vivants, en France aujourd'hui, il n'y en a pas beaucoup, quoiqu'il y en ait plus qu'ailleurs, sans doute. Disons qu'on les compte sans peine sur les dix doigts. Oui, une petite dizaine de philosophes, si l'on entend par là ceux qui proposent pour notre temps des énoncés singuliers, identifiables et si, par conséquent, on ignore les commentateurs, les indispensables érudits et les vains essayistes.

Dix philosophes ? Ou plutôt « philosophes » ? Car l'étrange est que la plupart d'entre eux disent que la philosophie est impossible, achevée, déléguée à autre chose qu'elle-même. Lacoue-Labarthe, par exemple : « Il ne faut plus être en désir de philosophie. » Et presque en même temps Lyotard : « La philosophie comme architecture est ruinée. » Mais peut-on concevoir une philosophie qui ne soit d'aucune façon architectonique ? Une « écriture des ruines », une « micrologie », une patience du « graffiti » (métaphores pour Lyotard du style de pensée contemporain), est-elle encore avec la « philosophie » en quelque sens qu'on la prenne, dans un rapport autre que de simple homonymie ? Ceci encore : le plus grand de nos morts,

ISBN 2-02-010559-4

© ÉDITIONS DU SEUIL, FÉVRIER 1989

La loi du 11 mars 1957 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 425 et suivants du Code pénal.

Lacan, n'était-il pas « antiphilosophe » ? Et comment interpréter que Lyotard ne puisse évoquer le destin de la Présence que dans le commentaire des peintres, que le dernier grand livre de Deleuze ait pour sujet le cinéma, que Lacoue-Labarthe (ou en Allemagne Gadamer) se dévoue à l'anticipation poétique de Celan, ou que Derrida aille requérir Genet ? Presque tous nos « philosophes » sont en quête d'une écriture détournée, de supports indirects, de référents obliques, pour qu'advienne au lieu présumé inhabitable de la philosophie la transition évasive d'une occupation du site. Et au cœur de ce détournement – le rêve angoissé de qui n'est pas poète, ni croyant ni « juif »... – nous trouvons ceci, qu'avive la brutale sommation concernant l'engagement national-socialiste de Heidegger : devant le procès que l'époque nous intente, à la lecture du dossier de ce procès, dont les pièces majeures sont la Kolyma et Auschwitz, nos philosophes, prenant sur leur dos le siècle, et finalement les siècles des siècles depuis Platon, ont décidé de *plaider coupables*. Ni les scientifiques, maintes fois mis sur la sellette, ni les militaires, ni même les politiciens, n'ont considéré que les massacres du siècle affectaient durablement leur corporation. Les sociologues, les historiens, les psychologues, tous prospèrent dans l'innocence. Seuls les philosophes ont intériorisé que la pensée, *leur* pensée, rencontrait les crimes historiques et politiques du siècle, et de tous les siècles dont celui-ci procède, à la fois comme l'obstacle à toute continuation et comme le tribunal d'une forfaiture intellectuelle collective et historique.

On pourrait évidemment penser qu'il y a, dans cette singularisation philosophique de l'intellectualité du crime, beaucoup d'orgueil. Quand Lyotard crédite Lacoue-Labarthe de la « première détermination philosophique du nazisme », il tient pour acquis qu'une telle détermination puisse relever de la philosophie. Or cela est rien moins qu'évident. Nous savons, par exemple, que la « détermination » des lois du mouvement ne relève nullement de la philosophie. Je soutiens pour ma part que même l'antique question de l'être-en-tant-qu'être n'en relève pas exclusivement : c'est une question du champ mathématique. Il est donc tout à fait imaginable que la détermination du nazisme, par exemple du nazisme comme politique, soit soustraite de droit à la forme de pensée spécifique qui depuis Platon mérite le nom de philosophie. Nos modestes partisans de l'impasse de la philosophie pourraient bien maintenir, détenir, la poursuite de l'idée selon quoi « tout » relève de la philosophie. Or, de ce totalitarisme spéculatif, il faut bien reconnaître que l'engagement national-socialiste de Heidegger fut un des aboutissements. Que fit en effet Heidegger, sinon présumer que la « décision résolue » du peuple allemand, incarnée par les nazis, était transitive à sa pensée de professeur herméneute ? Poser que la philosophie est – et elle seule – comptable des avatars, sublimes ou répugnants, de la politique dans le siècle, c'est quelque chose comme la ruse de la raison hégélienne jusqu'au plus intime du dispositif de nos antidialecticiens. C'est postuler qu'il existe un esprit du

temps, une détermination essentielle, dont la philosophie est le principe de capture et de concentration. Commençons plutôt par imaginer que, par exemple, le nazisme n'est pas comme tel un objet possible de la philosophie, qu'il n'est pas dans les conditions que la pensée philosophique soit en état de configurer dans son ordre propre. Qu'il n'est pas un événement pour cette pensée. Ce qui ne signifie nullement qu'il soit impensable.

Car là où l'orgueil se change en dangereuse carence, c'est quand nos philosophes, de l'axiome qui assigne à la philosophie la charge des crimes du siècle, tirent les conclusions conjointes de l'impasse de la philosophie et du caractère impensable du crime. Pour qui suppose que c'est du point de la pensée de Heidegger que nous devons philosophiquement prendre mesure de l'extermination des juifs d'Europe, l'impasse est en effet flagrante. On s'en tirera en exposant qu'il y a là de l'impensable, de l'inexplicable, un décombre pour tout concept. On sera prêt à sacrifier la philosophie elle-même pour en sauver l'orgueil : puisque la philosophie doit penser le nazisme, et qu'elle ne peut y suffire, c'est que ce qu'elle doit penser est impensable, que la philosophie est dans la passe d'une impasse.

Je propose de sacrifier l'impératif, et de dire : si la philosophie est incapable de penser l'extermination des juifs d'Europe, c'est qu'il n'est ni de son devoir ni de son pouvoir de la penser. C'est qu'il revient à un *autre ordre de la pensée* de rendre *cette* pensée effective. Par exemple, à la pensée de l'historicité, c'est-à-dire de l'Histoire examinée du point de la politique.

Il n'est jamais réellement modeste d'énoncer une « fin », un achèvement, une impasse radicale. L'annonce de la « fin des grands récits » est aussi immodeste que le grand récit même, la certitude de la « fin de la métaphysique » se meut dans l'élément métaphysique de la certitude, la déconstruction du concept de sujet exige une catégorie centrale – l'être, par exemple – dont la prescription historique est encore plus déterminante, etc. Transie par le tragique de son objet supposé – l'extermination, les camps – la philosophie transfigure sa propre impossibilité en posture prophétique. Elle s'orne des sombres couleurs du temps, sans prendre garde que cette esthétisation *aussi* est un tort fait aux victimes. La prosopopée contrite de l'abjection est tout autant une posture, une imposture, que la cavalerie trompettante de la parousie de l'Esprit. La fin de la Fin de l'Histoire est taillée dans la même étoffe que cette Fin.

Une fois délimité l'enjeu de la philosophie, le pathos de sa « fin » laisse place à une tout autre question, qui est celle de ses conditions. Je ne soutiens pas que la philosophie est à tout instant possible. Je propose d'examiner en général à quelles conditions elle l'est, dans la conformité à sa destination. Que les violences de l'histoire puissent l'interrompre, c'est ce qu'il ne faut pas laisser s'accréditer sans examen. C'est concéder une étrange victoire à Hitler et ses sbires que de les déclarer tout de go capables d'avoir introduit l'impensable dans la pensée, et d'avoir ainsi parachevé la cessation de son exercice architecturé. L'anti-intellectua-

lisme fanatique des nazis, faut-il lui accorder cette revanche, après son écrasement militaire, que la pensée même, politique ou philosophique, est en effet hors d'état de prendre mesure de ce qui se proposait de l'anéantir ? Je le dis comme je le pense : ce serait faire mourir les juifs une deuxième fois si leur mort était cause de la fin de ce à quoi ils ont, décisivement, contribué, politique révolutionnaire d'un côté, philosophie rationnelle de l'autre. La piété la plus essentielle à l'égard des victimes ne peut résider dans la stupeur de l'esprit, dans sa vacillation auto-accusatrice face au crime. Elle réside, toujours, dans la *continuation* de ce qui les a désignées comme représentants de l'Humanité aux yeux des bourreaux.

Je pose non seulement que la philosophie est aujourd'hui possible, mais que cette possibilité n'a pas la forme de la traversée d'une fin. Il s'agit tout au contraire de savoir ce que veut dire : faire *un pas de plus*. Un seul pas. Un pas dans la configuration moderne, celle qui lie depuis Descartes aux conditions de la philosophie les trois concepts nodaux que sont l'être, la vérité et le sujet.

2. Conditions

La philosophie a commencé ; elle n'existe pas dans toutes les configurations historiques ; son mode d'être est la discontinuité dans le temps comme dans l'espace. Il faut donc bien supposer qu'elle exige des conditions particulières. Si on mesure l'écart entre les cités grecques, les monarchies absolues de l'Occident classique, les sociétés bourgeoises et parlementaires, il apparaît aussitôt que tout espoir de déterminer les conditions de la philosophie à partir du seul socle objectif des « formations sociales » ou même à partir des grands discours idéologiques, religieux, mythiques, est voué à l'échec. Les conditions de la philosophie sont transversales, ce sont des procédures uniformes, reconnaissables à longue distance, et dont le rapport à la pensée est relativement invariant. Le *nom* de cette invariance est clair : il s'agit du nom « vérité ». Les procédures qui conditionnent la philosophie sont les procédures de vérité, identifiables comme telles dans leur récurrence. Nous ne pouvons plus croire aux récits par lesquels un groupe humain enchante son origine ou son destin. Nous savons que l'Olympe n'est qu'une colline, et que le Ciel n'est rempli que d'hydro-

gène ou d'hélium. Mais que la suite des nombres premiers soit illimitée se démontre aujourd'hui exactement comme dans les *Éléments* d'Euclide, que Phidias soit un grand sculpteur n'est pas douteux, que la démocratie athénienne soit une invention politique dont le thème nous occupe encore, et que l'amour désigne l'occurrence d'un Deux où le sujet est transi, nous le comprenons en lisant Sapho ou Platon tout comme en lisant Corneille ou Beckett.

Cependant, tout cela n'a pas toujours existé. Il y a des sociétés sans mathématiques, d'autres dont l'« art », en coalescence avec des fonctions sacrées obsolètes, nous est opaque, d'autres où l'amour est absent, ou indicible, d'autres enfin où le despotisme n'a jamais cédé à l'invention politique, ni même toléré qu'elle soit pensable. Encore moins ces procédures ont-elles de tout temps existé *ensemble*. Si la Grèce a vu naître la philosophie, ce n'est certes pas parce qu'elle détenait le Sacré dans la ressource mythique du poème, ou parce que le voilement de la Présence lui était familier dans la guise d'un propos ésotérique sur l'Être. Bien d'autres civilisations antiques ont procédé au dépôt sacré de l'être dans la profération poétique. La singularité de la Grèce est bien plutôt d'avoir *interrompu* le récit des origines par le propos laïcisé et abstrait, d'avoir entamé le prestige du poème par celui du mathème, d'avoir conçu la Cité comme un pouvoir ouvert, disputé, vacant, et d'avoir porté sur la scène publique les orages de la passion.

La première configuration philosophique qui se propose de disposer ces procédures, l'ensemble de ces procédures, dans un espace conceptuel unique, attestant ainsi *dans la pensée* qu'elles sont compossibles, est celle qui porte le nom de Platon. « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », prescrit le mathème comme condition de la philosophie. Le congédiement douloureux des poètes, bannis de la cité pour cause d'imitation – entendons : de capture trop sensible de l'Idée – indique à la fois que le poème est en cause, et qu'il faut le mesurer à l'inéluctable interruption du récit. De l'amour, *Le Banquet* ou le *Phédon* donnent l'articulation à la vérité dans des textes insurpassables. L'invention politique est enfin argumentée comme texture même de la pensée : à la fin du livre 9 de *La République*, Platon indique expressément que sa Cité idéale n'est ni un programme ni une réalité, que la question de savoir si elle existe ou peut exister est indifférente, et que donc il ne s'agit pas là de politique, mais de la politique comme condition de la pensée, de la formulation intra-philosophique des raisons pour lesquelles il n'y a pas de philosophie sans que la politique ait le statut réel d'une invention possible.

Nous poserons donc qu'il y a quatre conditions de la philosophie, le défaut d'une seule entraînant sa dissipation, tout comme l'émergence de leur ensemble a conditionné son apparition. Ces conditions sont : le mathème, le poème, l'invention politique et l'amour. Nous appellerons ces conditions des *procédures génériques*, pour des raisons sur lesquelles je reviendrai plus loin et

qui sont au cœur de *L'Être et l'Événement*. Ces mêmes raisons établissent que les quatre types de procédures génériques spécifient et classent, à ce jour, toutes les procédures susceptibles de produire des vérités (il n'y a de vérité que scientifique, artistique, politique ou amoureuse). On peut donc dire que la philosophie a pour condition qu'il y ait des vérités dans chacun des ordres où elles sont attestables.

Nous rencontrons alors deux problèmes. Premièrement, si la philosophie a pour conditions les procédures de vérité, cela signifie que par elle-même elle ne produit pas de vérités. En fait, cette situation est bien connue ; qui peut citer un seul énoncé *philosophique* dont il y ait sens à dire qu'il est « vrai » ? Mais alors, quel est exactement l'enjeu de la philosophie ? Deuxièmement, nous assumons que la philosophie est « une », en ceci qu'il est licite de parler de « la » philosophie, de reconnaître un texte comme philosophique. Quel rapport cette unité présumée soutient-elle avec la pluralité des conditions ? Quel est ce nœud du quatre (les procédures génériques, mathème, poème, invention politique et amour) et de l'un (la philosophie) ? Je vais montrer que ces deux problèmes ont une réponse unique, contenue dans la définition de la philosophie, telle qu'ici représentée comme véracité ineffective sous condition de l'effectivité du vrai.

Les procédures de vérité, ou procédures génériques, se distinguent de la cumulation des savoirs par leur origine *événementielle*. Tant qu'il n'arrive rien, sinon ce qui est conforme aux règles d'un état de choses, il peut

certes y avoir de la connaissance, des énoncés corrects, du savoir cumulé ; il ne peut y avoir de vérité. Une vérité a ceci de paradoxal qu'à la fois elle est une nouveauté, donc quelque chose de rare, d'exceptionnel, et que, touchant à l'être même de ce dont elle est vérité, elle est aussi ce qu'il y a de plus stable, de plus proche, ontologiquement parlant, de l'état de choses initial. Le traitement de ce paradoxe exige de longs développements, mais ce qui est clair est que l'*origine* d'une vérité est de l'ordre de l'événement.

Appelons « situation », pour faire court, un état de choses, un multiple présenté quelconque. Pour que se déploie une procédure de vérité relative à la situation, il faut qu'un événement pur supplémente cette situation. Ce supplément n'est ni nommable ni représentable par les ressources de la situation (sa structure, la langue établie qui en nomme les termes, etc.). Il est inscrit par une nomination singulière, la mise en jeu d'un signifiant *en plus*. Et ce sont les effets *dans la situation* de cette mise en jeu d'un nom-en-plus qui vont tramer une procédure générique, et disposer le suspens d'une vérité *de* la situation. Car au départ, dans la situation, il n'y a, si nul événement ne la supplémente, nulle vérité. Il n'y a que ce que j'appelle de la véridicité. En diagonale, en trouée, de tous les énoncés véridiques, il y a chance qu'advienne une vérité, dès lors qu'un événement a rencontré son nom surnuméraire.

La philosophie a pour enjeu spécifique de proposer un espace conceptuel unifié où *prennent place* les nominations d'événements qui servent de point de départ

aux procédures de vérité. La philosophie cherche à *rassembler tous les noms-en-plus*. Elle traite, dans la pensée, du caractère *compossible* des procédures qui la conditionnent. Elle n'établit aucune vérité, mais elle dispose un lieu des vérités. Elle configure les procédures génériques, par un accueil, un abri, édifié au regard de leur simultanéité disparate. La philosophie entreprend de penser son temps par la mise-en-lieu-commun de l'état des procédures qui la conditionnent. Ses opérateurs, quels qu'ils soient, visent toujours à penser « ensemble », à configurer dans un exercice de pensée unique, la disposition épocale du mathème, du poème, de l'invention politique et de l'amour (ou statut événementiel du Deux). En ce sens, l'unique question de la philosophie est bien celle de la vérité, non qu'elle en produise aucune, mais parce qu'elle propose un mode d'accès à l'unité d'un moment des vérités, un site conceptuel où se réfléchissent comme compossibles les procédures génériques.

Bien entendu, les opérateurs philosophiques ne doivent pas être entendus comme des sommations, des totalisations. Le caractère événementiel et hétérogène des quatre types de procédure de vérité exclut tout à fait leur alignement encyclopédique. L'encyclopédie est une dimension du savoir, non de la vérité, laquelle fait trou dans le savoir. Il n'est même pas toujours nécessaire que la philosophie *mentionne* les énoncés, ou états locaux, des procédures génériques. Les concepts philosophiques trament un espace général dans lequel la pensée accède au temps, à *son* temps, pour autant que

les procédures de vérité de ce temps y trouvent l'abri de leur compossibilité. La métaphore adéquate n'est donc pas du registre de l'addition, pas même celle de la réflexion systématique. C'est plutôt celle d'une liberté de circulation, d'un se-mouvoir de la pensée dans l'élément articulé d'un état de ses conditions. Dans le médium conceptuel de la philosophie, des figures locales aussi intrinsèquement hétérogènes que peuvent l'être celles du poème, du mathème, de l'invention politique et de l'amour sont rapportées, ou rapportables, à la singularité du temps. La philosophie prononce, non la vérité, mais la *conjoncture*, c'est-à-dire la jonction pensable, des vérités.

Puisque la philosophie est un exercice de pensée sur la brèche du temps, une torsion réfléchissante sur ce qui la conditionne, elle se soutient le plus souvent de conditions précaires, naissantes. Elle s'institue aux abords de la nomination intervenante par quoi un événement enclenche une procédure générique. Ce qui conditionne une grande philosophie, au plus loin des savoirs institués et consolidés, ce sont les crises, percées et paradoxes de la mathématique, les tremblements dans la langue poétique, les révolutions et provocations de la politique inventée, les vacillations du rapport des deux sexes. Anticipant en partie l'espace d'accueil et d'abri dans la pensée pour ces procédures fragiles, disposant comme compossibles des trajectoires dont la simple possibilité n'est pas encore fermement établie, la philosophie *aggrave* les problèmes. Heidegger a raison d'écrire que « c'est bien la tâche authentique

de la philosophie d'aggraver, d'alourdir l'être-là (alors historial) », parce que « l'aggravation est une des conditions fondamentales décisives pour la naissance de tout ce qui est grand ». Si même on laisse de côté les équivoques de la « grandeur », on conviendra de dire que la philosophie surcharge le possible des vérités par son concept du compossible. C'est qu'elle a pour fonction « aggravante » de disposer les procédures génériques dans la dimension, non de leur pensée propre, mais de leur historicité conjointe.

Au regard du système de ses conditions, dont elle configure le devenir disparate par la construction d'un espace des pensées du temps, la philosophie sert de passage entre l'effectivité procédurière des vérités et la libre question de leur être temporel.

3. Modernité

Les opérateurs conceptuels par quoi la philosophie configure ses conditions placent, en général, la pensée du temps sous le paradigme d'une ou plusieurs de ces conditions. Une procédure générique, proche de son site événementiel d'origine, ou confrontée à des impasses de sa persistance, sert de référent principal pour le déploiement de la compossibilité des conditions. Ainsi, dans le contexte de la crise politique des cités grecques et du remaniement « géométrique » – après Eudoxe – de la théorie des grandeurs, Platon entreprend de faire des mathématiques et de la politique, de la théorie des proportions et de la Cité comme impératif, les référents axiaux d'un espace de pensée dont le mot « dialectique » désigne la fonction d'exercice. Comment les mathématiques et la politique sont-elles ontologiquement compossibles ? Telle est la question platonicienne à laquelle l'opérateur de l'Idée va fournir une vexion résolutive. La poésie va, du coup, se trouver frappée de soupçon – mais ce soupçon est une forme recevable de configuration –, et l'amour va, selon l'expression même de Platon, lier le « soudain » d'une rencontre au fait qu'une vérité – ici, celle

de la Beauté – advient comme indiscernable, n'étant ni discours (logos) ni savoir (épistémè).

Nous conviendrons d'appeler « période » de la philosophie une séquence de son existence où persiste un type de configuration spécifié par une condition dominante. Tout au long d'une telle période, les opérateurs de compossibilité dépendent de cette spécification. Une période fait nœud des quatre procédures génériques, dans l'état singulier, post-événementiel, où elles se trouvent, sous la juridiction des concepts à travers quoi l'une d'entre elles est inscrite dans l'espace de pensée et de circulation qui fait philosophiquement office de détermination du temps. Dans l'exemple platonicien, l'Idée est manifestement un opérateur dont le mathème est le principe « vrai » sous-jacent, la politique s'invente comme condition de la pensée sous la juridiction de l'Idée (d'où le roi-philosophe, et le remarquable rôle joué par l'arithmétique et la géométrie dans l'éducation de ce roi, ou gardien), et la poésie imitative est tenue à distance, d'autant plus que, comme le montre Platon tant dans le *Gorgias* que le *Protagoras*, il y a une complicité paradoxale entre la poésie et la sophistique : la poésie est la dimension secrète, ésotérique, de la sophistique, parce qu'elle porte à son comble la flexibilité, la variance de la langue.

La question est alors pour nous la suivante : Y a-t-il une période *moderne* de la philosophie ? L'acuité de cette question tient aujourd'hui à ce que la plupart des philosophes déclarent, d'une part qu'il y a en effet une telle période, d'autre part que nous sommes contempo-

rains de son achèvement. C'est le sens de l'expression « post-moderne », mais même chez ceux qui économisent cette expression, le thème d'une « fin » de la modernité philosophique, d'un épuisement des opérateurs qui lui étaient propres – tout spécialement la catégorie de Sujet –, est toujours présent, fût-ce sous le schème de la fin de la métaphysique. La plupart du temps, du reste, cette fin est assignée à la profération nietzschéenne.

Si l'on désigne empiriquement les « temps modernes » par la période qui va de la Renaissance à aujourd'hui, il est certainement difficile de parler d'une période, au sens d'une invariance hiérarchique dans la configuration philosophique des conditions. Il est en effet évident :

- qu'à l'âge classique, celui de Descartes et de Leibniz, c'est la condition mathématique qui est dominante, sous l'effet de l'événement galiléen, lequel a pour essence d'introduire l'infini dans le mathème ;
- qu'à partir de Rousseau et de Hegel, scandée par la Révolution française, la compossibilité des procédures génériques est sous la juridiction de la condition historico-politique ;
- qu'entre Nietzsche et Heidegger, c'est l'art, dont le cœur est le poème, qui fait retour, par une réaction anti-platonicienne, dans les opérateurs par lesquels la philosophie désigne notre temps comme celui d'un nihilisme oublieux.

Il y a donc, tout au long de cette séquence temporelle, un déplacement de l'ordre, du référent princi-

pal à partir duquel est dessinée la compossibilité des procédures génériques. La *coloration* des concepts est un bon témoignage de ce déplacement, entre l'ordre des raisons cartésien, le pathos temporel du concept chez Hegel, et la métaphorique méta-poétique de Heidegger.

Toutefois, ce déplacement ne doit pas dissimuler l'invariance, au moins jusqu'à Nietzsche, mais poursuivie et étendue par Freud et Lacan comme par Husserl, du thème du Sujet. Ce thème n'endure une déconstruction radicale que dans l'œuvre de Heidegger et de ceux qui lui succèdent. Les refontes auxquelles il est soumis par la politique marxiste comme par la psychanalyse (laquelle est le traitement moderne de la condition amoureuse) relèvent de l'historicité des conditions, et non de la résiliation de l'opérateur philosophique qui traite cette historicité.

Il est donc commode de définir la période moderne de la philosophie par l'usage organisateur central qui y est fait de la catégorie de Sujet. Bien que cette catégorie ne prescrive pas un type de configuration, un régime stable de la compossibilité, elle suffit pour ce qui concerne la formulation de la question : la période moderne de la philosophie est-elle achevée ? Ce qui revient à dire : proposer pour notre temps un espace de compossibilité en pensée des vérités qui s'y prodiguent exige-t-il le maintien, et l'usage, même profondément altéré, ou subverti, de la catégorie de Sujet ? Ou au contraire notre temps est-il celui où la pensée exige que cette catégorie soit déconstruite ? A

cette question, Lacan répond par un remaniement radical d'une catégorie maintenue (ce qui signifie que pour lui la période moderne de la philosophie *continue*, ce qui est aussi la perspective de Jambet, de Lardreau, et la mienne), Heidegger (mais aussi Deleuze avec des nuances, Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe et Nancy fermement) répond que notre époque est celle où « la subjectivité est poussée vers son accomplissement », que par conséquent la pensée ne peut, elle, s'accomplir qu'au-delà de cet « accomplissement », qui n'est rien d'autre que l'objectivation destructrice de la Terre, que la catégorie de Sujet doit être déconstruite et tenue pour l'avatar ultime (moderne, précisément) de la métaphysique ; et que le dispositif philosophique de la pensée rationnelle, dont cette catégorie est l'opérateur central, est à ce point désormais tenu dans l'oubli sans fond de ce qui le fonde que « la pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est l'ennemie la plus acharnée de la pensée ».

Sommes-nous encore, et à quel titre, galiléens et cartésiens ? Raison et Sujet sont-ils encore, ou non, aptes à servir de vecteur aux configurations de la philosophie, même si le Sujet est excentré ou vide, et la Raison soumise au hasard surnuméraire de l'événement ? La vérité est-elle le non-voilement voilé dont seul le poème accueille en paroles le risque ? Ou est-elle ce par quoi la philosophie désigne dans son espace propre les procédures génériques disjointes qui tressent la continuation obscure des Temps modernes ? De-

vons-nous continuer, ou détenir la méditation d'une attente ? Telle est la seule question polémique significative aujourd'hui : décider si la forme de la pensée du temps, philosophiquement instruite par les événements de l'amour, du poème, du mathème et de la politique inventée, demeure, ou non, rattachée à cette disposition que Husserl nommait encore celle de la « méditation cartésienne ».

4. Heidegger envisagé comme lieu commun

Qu'est-ce que dit le Heidegger « courant », celui qui organise une opinion ? Il dit ceci :

1) La figure moderne de la métaphysique, telle qu'elle s'est articulée autour de la catégorie de Sujet, est dans l'époque de son achèvement. Le véritable sens de la catégorie de Sujet se délivre dans le procès universel d'objectivation, procès dont le nom approprié est : règne de la technique. Le devenir-sujet de l'homme n'est que la transcription métaphysique ultime de l'établissement de ce règne : « Le fait même que l'homme devienne sujet et le monde objet n'est qu'une conséquence de l'essence de la technique en train de s'installer. » Précisément parce qu'elle est un effet du déploiement planétaire de la technique, la catégorie de sujet est inapte à retourner la pensée vers l'essence de ce déploiement. Or, penser la technique comme ultime avatar historial, et clôture, de l'époque métaphysique de l'être, est aujourd'hui le seul programme possible pour la pensée même. La pensée ne peut donc établir son site à partir de ce que nous enjoins de tenir la catégorie de Sujet : cette injonction est indistinguable de celle de la technique.

2) Le règne planétaire de la technique met fin à la philosophie ; en lui les possibles de la philosophie, c'est-à-dire de la métaphysique, sont irréversiblement épuisés. Notre temps n'est plus exactement « moderne », si l'on entend par « moderne » la configuration post-cartésienne de la métaphysique, laquelle a organisé jusqu'à Nietzsche l'emprise du Sujet ou de la Conscience sur la disposition du texte philosophique. Car notre temps est celui de l'*effectuation* de l'ultime figure de la métaphysique, le temps de l'épuisement de ses possibles, et par conséquent le temps de l'expansion in-différente de la technique, laquelle n'a plus à se représenter dans une philosophie, puisqu'en elle la philosophie, ou plus précisément ce que la philosophie détenait et signifiait de la puissance de l'être, s'accomplit comme volonté dévastatrice de la Terre.

3) L'accomplissement technique de la métaphysique, dont les deux principales « conséquences nécessaires » sont la science moderne et l'État totalitaire, peut et doit être déterminé par la pensée comme nihilisme, c'est-à-dire justement comme effectuation de la non-pensée. La technique porte à son comble la non-pensée parce qu'il n'est de pensée que de l'être, et que la technique est l'ultime destin du retrait de l'être dans la stricte considération de l'étant. La technique est en effet un vouloir, un rapport à l'être dont le forçage oublieux est essentiel, puisqu'il réalise la volonté d'asservir l'étant *en totalité*. La technique est la volonté d'arraisonnement et d'emprise sur l'étant tel qu'il est là,

comme fond disponible sans limite à la manipulation asservissante. Le seul « concept » de l'être que connaît la technique est celui de la *matière première*, proposée sans restriction au forçage du vouloir-produire et du vouloir-détruire déchaînés. La volonté au regard de l'étant, qui constitue l'essence de la technique, est nihiliste en ceci qu'elle *traite* l'étant sans égard aucun à la pensée de son être, et dans un tel oubli de l'être qu'il est oublieux de cet oubli même. Il en résulte que le vouloir immanent à la technique convoque au néant l'être de l'étant qu'il traite en totalité. La volonté d'arraisonnement et d'emprise est une seule et même chose que la volonté d'anéantissement. La destruction totale de la Terre est l'horizon *nécessaire* de la technique, non pour la raison particulière qu'il existe telle ou telle pratique, par exemple militaire, ou nucléaire, qui institue ce risque, mais parce qu'il est de l'essence de la technique de mobiliser l'être, brutalement traité comme simple réserve de disponibilités pour le vouloir, dans la forme latente et essentielle du néant.

Notre temps est donc nihiliste aussi bien si on l'interroge quant à la pensée que si on l'interroge quant au destin de l'être qu'il déploie. Quant à la pensée, notre temps s'en détourne par l'occultation radicale de l'éclosion, du laisser-être qui en conditionne l'exercice, et le règne impartagé du vouloir. Quant à l'être, notre temps le voue à l'anéantissement, ou plutôt : l'être même est dans la passe de sa pro-position comme néant, dès lors que, retiré et soustrait, il se prodigue seulement dans la fermeture de la matière première,

dans la disponibilité technique d'un fond sans fond.

4) Dans l'âge moderne (celui où l'homme devient Sujet et le monde Objet parce que est en train de s'établir le règne de la technique), puis dans notre temps, celui de la technique objectivante déchaînée, seuls quelques poètes ont prononcé l'être, ou du moins les conditions d'un retournement de la pensée, hors de la prescription subjective du vouloir technique, vers l'éclosion et l'Ouvert. La parole poétique a retenti, et elle seule, comme possible *fondation* d'un recueillement de l'Ouvert, contre la disponibilité infinie et fermée de l'étant que traite la technique. Ces poètes sont Hölderlin, l'insurpassable, puis Rilke et Trakl. Le dire poétique de ces poètes a troué le tissu de l'oubli et détenu, préservé, non l'être même, dont le destin historial s'accomplit dans la détresse de notre temps, mais la *question* de l'être. Les poètes ont été les bergers, les veilleurs, de cette question que le règne de la technique rend universellement imprononçable.

5) La philosophie étant achevée, ce qui nous est laissé est seulement de re-prononcer la question dont les poètes ont la garde, et de saisir comment cette question a retenti dans le cours entier de l'histoire de la philosophie depuis ses origines grecques. La pensée est aujourd'hui *sous condition des poètes*. Sous cette condition, elle se retourne vers l'interprétation des origines de la philosophie, vers les premiers gestes de la métaphysique. Elle va chercher les clefs de son propre des-

tin, les clefs de son propre achèvement effectif, dans le *premier pas de l'oubli*. Ce premier pas de l'oubli est Platon. L'analyse du « virage » platonicien quant au lien de l'être et de la vérité commande la saisie du destin historial de l'être, lequel s'achève sous nos yeux dans la provocation à l'anéantissement. Le cœur de ce « virage » est l'interprétation de la vérité et de l'être comme Idée, c'est-à-dire la résiliation du poème au profit – je le dis ici dans mon langage – du mathème. L'interruption platonicienne du récit poétique et métaphorique par la paradigmatique idéelle du mathème, Heidegger l'interprète comme l'orientation inaugurale du destin de l'être vers l'oubli de son éclosion, le dessaisissement de son appropriation initiale à la langue poétique des Grecs. On peut donc aussi bien dire que la remontée vers l'origine, telle qu'elle reçoit aujourd'hui sa condition du dire des poètes, revient au dire des poètes grecs, des penseurs-poètes pré-platoniciens qui maintenaient encore la tension de l'ouverture et de l'éclosion voilée de l'être.

6) Le triple mouvement de la pensée est donc : prise de condition dans le dire des poètes, remontée interprétative vers le virage platonicien qui commande l'époque métaphysique de l'être, exégèse de l'origine pré-socratique de la pensée. Ce triple mouvement permet d'énoncer l'hypothèse d'un retour des Dieux, d'un *événement* où le danger mortel à quoi le vouloir anéantissant expose l'homme – ce fonctionnaire de la technique – serait surpassé ou conjuré par une *mise-à-l'abri*

de l'être, une ré-exposition à la pensée de son destin comme ouverture et éclosion, et non comme fond sans fond de la disponibilité de l'étant. Cette supposition d'un retour des Dieux peut être *énoncée* par la pensée qu'instruisent les poètes, elle ne peut évidemment être *annoncée*. Dire « seul un Dieu peut nous sauver » a pour sens : la pensée instruite par les poètes, éduquée par la connaissance du virage platonicien, renouvelée par l'interprétation des pré-socratiques grecs, peut soutenir, au cœur du nihilisme, la possibilité sans voie ni moyen dicibles d'une resacralisation de la Terre. « Sauver » n'est pas ici dans la molle acception d'un supplément d'âme. « Sauver » veut dire : détourner l'homme et la Terre de l'anéantissement, anéantissement que dans la figure terminale technique de son destin l'être a pour être de *vouloir*. Le Dieu dont il s'agit est celui du détournement d'un destin. Il ne s'agit pas de sauver l'âme, mais de sauver l'être, et de le sauver de cela seul qui peut le mettre en péril, et qui est lui-même, dans l'implacable prescription terminale de son historicité. Ce salut en l'être de soi par soi impose qu'on aille au bout de la détresse, donc au bout de la technique, pour risquer le détournement, car ce n'est qu'au plus extrême du péril que croît aussi ce qui sauve.

5. Nihilisme ?

Nous n'admettons pas que le mot « technique », même à y faire résonner le grec *τέχνη*, soit apte à désigner l'essence de notre temps, ni qu'il y ait quelque rapport utile à la pensée entre « règne planétaire de la technique » et « nihilisme ». Les méditations, supputations et diatribes sur la technique, pour répandues qu'elles soient, n'en sont pas moins uniformément ridicules. Et il faut dire tout haut ce que beaucoup d'heideggériens raffinés pensent tout bas : les textes de Heidegger sur ce point n'échappent nullement à cette emphase. Le « chemin forestier », l'œil clair du paysan, la dévastation de la Terre, l'enracinement dans le site naturel, l'éclosion de la rose, tout ce pathos, depuis Vigny (« sur ce taureau de fer qui fume et qui beugle, l'homme a monté trop tôt ») jusqu'à nos publicistes en passant par Georges Duhamel et Giono, n'est tissé que de nostalgie réactionnaire. Le caractère stéréotypé de ces ruminations, qui relèvent de ce que Marx appelait le « socialisme féodal », est du reste la meilleure preuve de leur peu de sens pensable.

Si j'avais à dire quelque chose sur la technique, dont le rapport avec les exigences contemporaines de la phi-

losophie est assez mince, ce serait bien plutôt le regret qu'elle soit encore si médiocre, si timide. Tant d'instruments utiles font défaut, ou n'existent que dans des versions lourdes et incommodes ! Tant d'aventures majeures piétinent, ou relèvent du « la vie est trop lente », voyez l'exploration des planètes, l'énergie par fusion thermonucléaire, l'engin volant pour tous, les images en relief dans l'espace... Oui, il faut dire : « Messieurs les techniciens, encore un effort si vous voulez vraiment le règne planétaire de la technique ! » Pas assez de technique, une technique encore très fruste, telle est la vraie situation : le règne du capital bride et simplifie la technique, dont les virtualités sont infinies.

Il est par ailleurs tout à fait inconvenant de présenter la science comme du même registre, quant à la pensée, que la technique. Il y a certes entre science et technique un rapport de nécessité, mais ce rapport n'implique aucune communauté d'essence. Les énoncés qui affichent la « science moderne » comme l'*effet*, voire l'effet principal, du règne de la technique, sont indéfendables. Si l'on considère, par exemple, un très grand théorème de la mathématique moderne, mettons, puisque c'est ma partie, celui qui démontre l'indépendance de l'hypothèse du continu (Cohen, 1963), on y trouve une concentration de pensée, une beauté inventive, une surprise du concept, une rupture risquée, pour tout dire une esthétique intellectuelle, qu'on peut si l'on veut rapprocher des plus grands poèmes de ce siècle, ou des audaces politico-militaires

d'un stratège révolutionnaire, ou des émotions les plus intenses de la rencontre amoureuse, mais certainement pas d'un moulin à café électrique ou d'une télévision en couleurs, si utiles et ingénieux que soient ces objets. La science, en tant que science, c'est-à-dire saisie dans sa procédure de vérité, est du reste profondément *inutile*, sinon qu'elle affirme la pensée comme telle, de façon inconditionnée. Cet énoncé des Grecs (l'inutilité de la science, sinon comme exercice pur et condition générique de la pensée), il n'y a pas à revenir dessus, même sous le fallacieux prétexte que la société grecque était esclavagiste. Le dogme de l'utilité revient toujours à excuser qu'on ne veuille pas vraiment, ce qui s'appelle vouloir, l'*inutilité pour tous*.

Pour ce qui est du « nihilisme », nous admettons que notre époque en témoigne, dans l'exacte mesure où on entend par nihilisme la *rupture de la figure traditionnelle du lien*, la déliaison comme forme d'être de tout ce qui fait semblant du lien. Il est indubitable que notre temps se soutient d'une sorte d'atomistique généralisée, parce que aucune sanction symbolique du lien n'est en état de résister à la puissance abstraite du capital. Que tout ce qui est *relié* avère qu'en tant qu'être il est délié, que le règne du multiple est le fond sans fond de ce qui se présente sans exception, que l'Un n'est que le résultat d'opérations transitoires, voilà l'effet inéluctable du placement universel des termes de notre situation dans le mouvement circulant de l'équivalent général monétaire. Comme ce qui se présente a toujours une substance temporelle, et que le

MANIFESTE POUR LA PHILOSOPHIE

temps nous est, au sens littéral, *compté*, rien n'existe qui soit intrinsèquement relié à autre chose, puisque l'un et l'autre terme de cette supposée liaison essentielle sont projetés indifféremment sur la surface neutre du compte. Il n'y a absolument rien à reprendre à la description donnée de cet état de choses par Marx il y a cent quarante ans :

« Partout où la bourgeoisie a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales, idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du paiement " au comptant ". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. »

Ce que Marx met en évidence, c'est tout particulièrement la fin des figures *sacrées* du lien, la péremption de la garantie symbolique accordée au lien par la stagnation productive et monétaire. Le capital est le dissolvant général des représentations sacralisantes, qui postulent l'existence de rapports intrinsèques et essentiels (entre l'homme et la nature, entre les hommes, entre les groupes et la Cité, entre la vie mortelle et la vie éternelle, etc.). Il est tout à fait caractéristique que la dénonciation du « nihilisme technique » soit toujours corrélée à la nostalgie de tels rapports. La disparition du sacré est un thème récurrent chez Heidegger lui-même, et la prédiction de son retour

s'identifie au thème emprunté à Hölderlin du « retour des Dieux ». Si l'on entend par « nihilisme » la désacralisation, le capital, dont le règne planétaire n'est pas douteux – mais « technique » et « capital » ne sont appariés que dans une séquence historique, et non dans le concept –, est certainement la seule puissance nihiliste dont les hommes aient réussi à être et les inventeurs et la proie.

Toutefois, pour Marx comme pour nous, la désacralisation n'est nullement nihiliste, pour autant que « nihilisme » doit signifier ce qui prononce que l'accès à l'être et à la vérité est impossible. Tout au contraire, la désacralisation est une *condition nécessaire* pour qu'un tel accès s'ouvre à la pensée. C'est évidemment la seule chose qu'on puisse et qu'on doive saluer dans le capital : il met à découvert le multiple pur comme fond de la présentation, il dénonce tout effet d'Un comme simple configuration précaire, il destitue les représentations symboliques où le lien trouvait un semblant d'être. Que cette destitution opère dans la plus complète barbarie ne doit pas dissimuler sa vertu proprement *ontologique*. A qui devons-nous d'être délivrés du mythe de la Présence, de la garantie qu'elle accorde à la substantialité des liens et à la pérennité des rapports essentiels, sinon à l'automaticité errante du capital ? Pour penser au-delà du capital et de sa prescription médiocre (le compte général du temps), encore faut-il *partir* de ce qu'il a révélé : l'être est essentiellement multiple, la Présence sacrée est un pur semblant, et la vérité, comme toute chose, si elle existe, n'est pas

une révélation, encore moins la proximité de ce qui se retire. Elle est une procédure réglée, dont le résultat est un multiple supplémentaire.

Notre époque n'est ni technique (car elle l'est médiocrement) ni nihiliste (car elle est la première époque que la destitution des liens sacrés ouvre à la généralité du vrai). Son énigme propre, au rebours des spéculations nostalgiques du socialisme féodal, dont l'emblème le plus achevé a certes été Hitler, réside premièrement dans la maintenance locale du sacré tentée, mais aussi déniée, par les grands poètes depuis Hölderlin. Et deuxièmement dans les réactions anti-techniques, archaïsantes, qui nouent encore sous nos yeux des débris de religion (du supplément d'âme à l'islamisme), des politiques messianiques (marxisme compris), des sciences occultes (astrologie, plantes douces, massages télépathiques, thérapies de groupe par chatouillis et borborygmes...), et toutes sortes de pseudo-liens dont l'amour au sirop des chansons, l'amour sans amour, sans vérité ni rencontre, fait la molle matrice universelle.

La philosophie n'est nullement achevée. Mais la ténacité de ces résidus de l'empire de l'Un, qui constituent, eux, le nihilisme anti-« nihiliste », puisqu'ils se mettent par le travers des procédures de vérité, et qu'ils désignent l'*obstacle* récurrent opposé à l'ontologie soustractive dont le capital est le médium historique, nous donne à penser que la philosophie a été longuement *suspendue*.

J'avance ce paradoxe : la philosophie n'a guère su jusqu'à tout récemment penser à *hauteur de capital*, puisqu'elle a laissé le champ libre, jusqu'au plus intime d'elle-même, aux vaines nostalgies du sacré, à la hantise de la Présence, à la domination obscure du poème, au doute sur sa propre légitimité. Elle n'a pas su *changer en pensée* le fait que l'homme soit devenu, irréversiblement, « maître et possesseur de la nature », et qu'il ne s'agit là ni d'une perte ni d'un oubli, mais de sa plus haute destination – cependant figurée, encore, dans la stupidité opaque du temps compté. La philosophie a laissé inachevée la « méditation cartésienne », s'égarant dans l'esthétisation du vouloir et le pathos de l'achèvement, du destin de l'oubli, de la trace perdue. Elle n'a pas voulu reconnaître sans détour l'absoluité du multiple et le non-être du lien. Elle s'est cramponnée à la langue, à la littérature, à l'écriture, comme aux derniers représentants possibles d'une détermination *a priori* de l'expérience, ou comme au lieu préservé d'une éclaircie de l'Être. Elle a déclaré depuis Nietzsche que ce qui avait commencé avec Platon entrerait dans son crépuscule, mais cette arrogante déclaration couvrirait l'impuissance à continuer ce commencement. La philosophie ne dénonce ou n'encense le « nihilisme moderne » qu'à la mesure de sa propre difficulté à saisir où transite la positivité actuelle, et faute de concevoir que nous sommes aveuglément entrés dans une nouvelle étape de la doctrine de la vérité, qui est celle du multiple-sans-Un, ou des totalités fragmentaires,

infinies et indiscernables. « Nihilisme » est un signifiant bouche-trou. La vraie question demeure : qu'est-il arrivé à la philosophie, pour qu'elle refuse frileusement la liberté et la puissance qu'une époque désacralisante lui proposait ?

6. Sutures

Si la philosophie est, comme je le soutiens, la configuration en pensée de ce que ses quatre conditions génériques (poème, mathème, politique, amour) sont compossibles *dans la forme événementielle qui prescrit les vérités du temps*, une suspension de la philosophie peut résulter de ce que le libre jeu requis pour qu'elle définit un régime de passage, ou de circulation intellectuelle entre les procédures de vérité qui la conditionnent, se trouve restreint, ou bloqué. La cause la plus fréquente d'un tel blocage est qu'au lieu d'édifier un espace de compossibilité à travers quoi s'exerce une pensée du temps, la philosophie *délègue* ses fonctions à telle ou telle de ses conditions, qu'elle livre le tout de la pensée à *une* procédure générique. La philosophie s'effectue alors dans l'élément de sa propre suppression au profit de cette procédure.

J'appellerai *suture* ce type de situation. La philosophie est mise en suspens à chaque fois qu'elle se présente comme suturée à une de ses conditions, et s'interdit de ce fait d'édifier librement un espace *sui generis* où les nominations événementielles qui indiquent la nouveauté des quatre conditions viennent s'inscrire et

affirmer, dans un exercice de pensée qui ne se confond avec aucune d'entre elles, leur simultanéité, et donc un certain état configurable des vérités de l'époque.

Le dix-neuvième siècle, entre Hegel et Nietzsche, a été largement dominé par des sutures, et c'est pourquoi la philosophie y semble subir une éclipse. La principale de ces sutures a été la suture *positiviste*, ou scientifique, qui a attendu de la science qu'elle configure par elle-même le système achevé des vérités du temps. Cette suture domine encore, quoique son prestige soit entamé, la philosophie académique anglo-saxonne. Ses effets les plus visibles portent naturellement sur le statut des autres conditions. S'agissant de la condition politique, elle se voit retirer tout statut événementiel, et elle est réduite à la défense pragmatique du régime libéral-parlementaire. L'énoncé à la fois latent et central est en fait que la politique *ne relève d'aucune façon de la pensée*. La condition poétique est forclosée, enregistrée au supplément culturel, ou proposée comme objet aux analyses linguistiques. La condition amoureuse est ignorée : je dois à Jean-Luc Nancy cette profonde remarque que l'essence des USA est d'être un pays où la sentimentalité et le sexe coexistent aux dépens de l'amour. La suture de la philosophie à sa condition scientifique la réduit progressivement à n'être qu'une ratiocination analytique, dont le langage, à tous les sens du terme, *fait les frais*. Libre carrière est ainsi laissée à une religiosité diffuse, qui sert de coton hydrophile pour les plaies et bosses de la brutalité capitaliste.

Dans sa forme canonique dominante, le marxisme a

lui-même proposé une suture, celle de la philosophie à sa condition politique. C'est toute l'équivoque de la fameuse thèse sur Feuerbach, qui prétend substituer à l'« interprétation » du monde sa transformation révolutionnaire. La politique est ici *philosophiquement* désignée comme seule apte à configurer pratiquement le système général du sens, et la philosophie vouée à sa suppression réalisante. Que la politique, du reste largement identifiée par Marx au mouvement réel de l'Histoire, soit la forme ultime de la totalisation de l'expérience, destitue simultanément les autres conditions et la philosophie qui prétendait en inscrire la compossibilité avec la politique. On connaît les déboires de Marx et des marxistes pour tout ce qui concerne l'activité artistique, dont ils ne parvinrent ni à penser la singularité ni à respecter la rigueur inventive. Quant aux effets de vérité de la différence des sexes, ils subirent au bout du compte la double occultation du puritanisme « socialiste » et du mépris dans lequel était tenue la psychanalyse (laquelle est, à mon sens, la seule vraie tentative moderne pour faire de l'amour un concept).

Pour la condition scientifique, l'affaire est plus complexe. Marx et ses successeurs, en cela tributaires de la suture positiviste dominante, ont toujours prétendu élever la politique révolutionnaire au rang d'une science. Ils ont maintenu l'équivoque entre « science de l'Histoire » – le matérialisme historique – et mouvement maîtrisé de l'Histoire du biais de la politique. Ils ont, dès l'origine, opposé leur socialisme « scienti-

fique » aux divers socialismes « utopiques ». On peut donc soutenir que le marxisme a *croisé* deux sutures, à la politique et à la science. C'est du reste le réseau complexe de cette double suture que Staline, particulièrement, appelle « philosophie » – ou matérialisme dialectique. Il en résulte que ladite « philosophie » se présente sous la forme étrange de « lois », les « lois de la dialectique », équivoquement applicables à la Nature et à l'Histoire.

Mais en dernier ressort, comme dans la vision « matérialiste » la science est renvoyée à ses conditions technico-historiques, la double suture est articulée sous la domination de la politique, laquelle seule peut totaliser *aussi* la science, comme on le vit quand le même Staline se mêla de légiférer sur la génétique, la linguistique ou la physique relativiste, au nom du prolétariat et de son Parti. Cette situation créa une paralysie philosophique si embrouillée que, quand Louis Althusser entreprit, dans les années soixante, de redonner du jeu à la pensée marxiste, il ne vit pas d'autre issue que de *renverser* l'articulation des deux sutures au profit de la science, et de faire du marxisme philosophique quelque chose comme l'épistémologie du matérialisme historique. Nulle part la prégnance des sutures dans la philosophie de cette époque n'est plus visible que dans l'effort héroïque par lequel Althusser entreprit de reverser le marxisme du côté de la suture de la philosophie à la science, dans la juste conscience où il était que la domination de sa suture à la condition politique était encore plus nuisible. Le prix à payer pour cette

opération de transfert fut de maintenir la délégation de la politique à un organe aussi suspect et délabré que le PCF, ce qui interdisait derechef que la pensée puisse s'en saisir. La percée philosophique, après quelques succès initiaux, vint s'échouer sur l'événement Mai-68, dont la nomination dans la pensée excédait de toutes parts les ressources de la condition scientifique, et exhibait cruellement la péremption historique du PCF.

La thèse que j'avance est en définitive la suivante : si la philosophie est au rouet de son suspens, peut-être depuis Hegel, c'est qu'elle est captive d'un réseau de sutures à ses conditions, spécialement à ses conditions scientifiques et politiques, qui lui interdisent de configurer leur compossibilité *générale*. Il est donc exact que quelque chose du temps, de notre temps, lui a échappé, et qu'elle a donné d'elle-même une image défaite et restreinte.

Un signe infaillible à quoi se reconnaît que la philosophie est sous l'effet dirimant de quelque suture à l'une de ses conditions génériques est la monotone répétition de l'énoncé selon quoi la « forme systématique » de la philosophie est désormais impossible. Cet axiome anti-systématique est aujourd'hui systématique. J'ai rappelé au début de ce livre la forme que lui donne Lyotard, mais, à l'exception sans doute de Lardreau et Jambet, il est commun à tous les philosophes français contemporains, et spécialement à tous ceux qui s'éclairent à cette singulière constellation typique où l'on trouve les sophistes grecs, Nietzsche, Heidegger et Wittgenstein.

Si l'on entend par « système » une figure encyclopédique, elle-même dotée d'une clef de voûte ou ordonnée à quelque signifiant suprême, je veux bien que la désacralisation moderne en interdise le déploiement. La philosophie, sinon peut-être Aristote et Hegel, s'est-elle du reste jamais soutenue d'une telle ambition ? Si l'on entend par « systématisme », comme on doit le faire, le réquisit d'une configuration complète des quatre conditions génériques de la philosophie (ce qui, encore une fois, n'exige nullement que les *résultats* de ces conditions soient exhibés, ou même mentionnés), selon une exposition qui expose aussi sa règle d'exposition, alors il est de l'essence de la philosophie d'être systématique, et aucun philosophe n'en a jamais douté, de Platon à Hegel. C'est pourquoi du reste le refus de la « systématisme » va aujourd'hui de pair avec le sentiment morose, dont j'ai parlé au début de ce texte, d'une « impossibilité » de la philosophie elle-même. C'est l'aveu qu'elle est non pas du tout impossible, mais *entravée* par le réseau historique des sutures.

Je ne puis concéder à Lyotard sa définition de la philosophie : un discours à la recherche de ses propres règles. Il y a au moins deux règles universelles, au défaut desquelles on n'a plus aucune raison de parler de philosophie. La première est qu'elle doit disposer les nominations événementielles de ses conditions, et donc rendre possible la pensée simultanée, conceptuellement unifiée, du mathème, du poème, de l'invention politique et du Deux d'amour. La seconde est

que le paradigme de parcours, ou de rigueur, qui établit cet espace de pensée où les procédures génériques trouvent abri et accueil, doit être exhibé à l'intérieur de cet abriement et de cet accueil. C'est une autre façon de dire que la philosophie n'est dé-saturée que si elle est, pour son propre compte, systématique. Si *a contrario* la philosophie déclare l'impossibilité du système, c'est qu'elle est suturée, c'est qu'elle livre la pensée à une seule de ses conditions.

Si, au dix-neuvième siècle et au-delà, la philosophie a enduré la double suture à sa condition politique et à sa condition scientifique, on comprend fort bien que, spécialement depuis Nietzsche, se soit exercée sur elle la tentation de se délivrer par la suture à une autre condition. L'art était tout désigné. Ce qui culmine avec Heidegger est l'effort, anti-positiviste et anti-marxiste, de livrer la philosophie au poème. Quand Heidegger désigne comme effets cruciaux de la technique, d'une part la science moderne, d'autre part l'État totalitaire, il indique en réalité les deux sutures dominantes dont la pensée ne sera sauvée qu'à s'en défaire. La voie qu'il propose n'est pas celle de la philosophie, à ses yeux réalisée dans la technique, c'est celle, pressentie par Nietzsche, voire par Bergson, prolongée en Allemagne par le culte philosophique des poètes, en France par le fétichisme de la littérature (Blanchot, Derrida, Deleuze aussi bien...), qui délègue le vif de la pensée à la condition artistique. Servante à l'Ouest de la science, à l'Est de la politique, la philosophie a tenté en Europe occidentale de servir au moins l'autre Maître, le poème. La

situation actuelle de la philosophie c'est : Arlequin serviteur de trois maîtres. On peut même ajouter qu'un Levinas, dans la guise du propos duel sur l'Autre et son visage, sur la Femme, envisage que la philosophie puisse aussi bien devenir le valet de sa quatrième condition, l'amour.

J'avance qu'il est aujourd'hui possible, donc requis, de rompre tous ces contrats. Le geste que je propose est purement et simplement celui de la philosophie, celui de la dé-suturation. Il se trouve que l'enjeu principal, la difficulté suprême, est de dé-suturer la philosophie de sa condition poétique. Positivismes et marxismes dogmatiques ne constituent plus que des positions ossifiées. Ce sont des sutures purement institutionnelles, ou académiques. Par contre, ce qui a donné puissance à la suture poétisante, donc à Heidegger, est loin d'être défait, faute d'avoir même été examiné.

Que furent et que pensèrent les poètes, dans le temps où la philosophie perdait son espace propre, suturée qu'elle était au mathème ou à la politique révolutionnaire ?

7. L'âge des poètes

Dans la période qui s'ouvre, en gros, juste après Hegel, période où la philosophie est le plus souvent suturée soit à la condition scientifique, soit à la condition politique, la poésie a pris sur elle certaines des fonctions de la philosophie. Aussi bien, chacun s'accorde à dire qu'il s'agit là d'une période exceptionnelle pour cet art. Toutefois, la poésie et les poètes dont nous parlons ne sont ni toute la poésie ni tous les poètes. Il s'agit de ceux dont l'œuvre est immédiatement reconnaissable comme une œuvre de pensée, et pour qui le poème est, au lieu même où la philosophie défaille, le lieu de la langue où s'exerce une proposition sur l'être et sur le temps. Ces poètes n'ont pas *décidé* de se substituer aux philosophes, ils n'ont pas écrit dans la conscience clarifiée d'une telle substitution. Il faut plutôt imaginer que s'exerçait sur eux une sorte de pression intellectuelle induite par l'absence de libre jeu dans la philosophie, par le besoin de constituer, de l'intérieur de leur art, cet espace général d'accueil pour la pensée et pour les procédures génériques que, suturée, la philosophie ne parvenait plus à établir. Si la poésie a singulièrement été désignée pour cet

office, c'est, d'une part, parce qu'elle ne figurait pas, au moins jusqu'à Nietzsche et Heidegger, dans les conditions auxquelles, de façon privilégiée, la philosophie se suturait ; d'autre part, parce que c'est une vocation lointaine de la poésie, art du lien entre la parole et l'expérience, que d'avoir, comme à son horizon chimérique, l'idéal de la Présence telle qu'une parole peut la fonder. La rivalité du poète et du philosophe est une vieille histoire, comme on le voit dans l'examen spécialement sévère auquel Platon soumet poésie et poètes. La revanche sur Platon, dont Nietzsche a été le prophète, n'a pu que s'ancre dans la juridiction du poème. Descartes, Leibniz, Kant ou Hegel pouvaient bien être mathématiciens, historiens, physiciens, s'il y a une chose qu'ils n'étaient pas, c'est poètes. Mais depuis Nietzsche, tous y prétendent, tous *envient* les poètes, tous sont des poètes manqués, ou approximatifs, ou notoires, comme on le voit avec Heidegger, mais aussi bien avec Derrida, ou Lacoue-Labarthe, et même Jambet ou Lardreau saluent l'inéluctable pente poétique des élévations métaphysiques de l'Orient.

C'est qu'il y a eu en effet un *âge des poètes*, dans le temps de déshérence suturée des philosophes. Il y a eu un temps, entre Hölderlin et Paul Celan, où le sens tremblé de ce qu'était ce temps même, le mode d'accès le plus ouvert à la question de l'être, l'espace de compossibilité le moins pris dans de brutales sutures, la formulation la plus avertie de l'expérience de l'homme moderne, ont été décelés et détenus par le poème. Un temps où l'énigme du temps s'est prise dans l'énigme

de la métaphore poétique, où la déliaison s'est elle-même liée dans le « comme » de l'image. Toute une époque s'est représentée dans de courtes philosophies comme une époque consistante et surtout *orientée*. Il y avait le progrès, le sens de l'Histoire, la fondation millénaire, l'avènement d'un autre monde, et d'autres hommes. Mais le réel de cette époque était bien plutôt l'inconsistance et la désorientation. La poésie, du moins la poésie « métaphysique », la poésie la plus concentrée, la plus intellectuellement tendue, la plus obscure aussi, a, seule, désigné et articulé cette essentielle désorientation. La poésie a tracé dans les représentations orientées de l'Histoire une diagonale désorientante. L'étincelante sécheresse de ces poèmes a césuré – pour reprendre un concept de Lacoue-Labarthe, venu de Hölderlin –, le pathos historique.

Les représentants canoniques de l'âge des poètes font l'objet, à partir du moment où la philosophie tente de se suturer à la condition poétique, d'une *élection* philosophique. Michel Deguy va jusqu'à dire – il est vrai qu'il est poète – : « La philosophie, pour préparer à la poésie. » En tout cas pour préparer la liste des poètes dont la philosophie reconnaît qu'ils se sont emparés, longuement, de ses fonctions ordinaires.

Pour ce qui me concerne (mais je soutiens que l'âge des poètes est *achevé*, et c'est du point de cette clôture que j'énonce ma propre liste, liste par conséquent fermée), je reconnais sept poètes cruciaux, non qu'ils soient forcément les « meilleurs poètes », distribution des prix impraticable, mais parce qu'ils ont périodisé,

MANIFESTE POUR LA PHILOSOPHIE

scandé, l'âge des poètes. Il s'agit de Hölderlin, leur prophète, leur vigie anticipante, puis, tous postérieurs à la Commune de Paris, qui marqua l'ouverture de la désorientation représentée comme sens orienté, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam et Celan.

Il n'est pas question ici d'étudier l'enchevêtrement historique, les retournements, les poèmes fondateurs, les opérations singulières (comme le Livre de Mallarmé, le dérèglement de Rimbaud, les hétéronymes de Pessoa...) qui sont autant d'opérations conceptuelles, dont le total inalignable compose l'âge des poètes comme âge de la pensée. Quelques notations cependant.

1) La ligne fondamentale suivie par nos poètes, et qui leur permet de se soustraire aux effets des sutures philosophiques, est celle de la *destitution de la catégorie d'objet*. Plus précisément : la destitution de la catégorie d'objet, et de l'objectivité, comme formes nécessaires de la présentation. Ce que tentent les poètes de l'âge des poètes, c'est d'ouvrir un accès à l'être, là même où l'être ne peut se soutenir de la catégorie présentative de l'objet. La poésie est dès lors essentiellement *dé-subjectivante*. Cela ne signifie nullement que le sens soit livré au sujet, ou au subjectif. C'est tout le contraire, car ce dont la poésie a une conscience aiguë, c'est du lien organisé par les sutures entre « objet », ou objectivité, et « sujet ». Ce lien est constitutif du savoir, ou de la connaissance. Mais l'accès à l'être que tente la poésie n'est pas de l'ordre de la connaissance. Il est donc diagonal à l'opposition sujet/objet. Quand Rimbaud

accable de sarcasmes la « poésie subjective », ou quand Mallarmé établit que le poème n'a lieu que si son auteur comme sujet est absenté, ils entendent que la *vérité* du poème advient pour autant que ce qu'il énonce ne relève ni de l'objectivité ni de la subjectivité. Car pour tous les poètes de l'âge des poètes, si la consistance de l'expérience est liée à l'objectivité, comme les philosophies suturées le prétendent en se réclamant de Kant, alors il faut soutenir audacieusement que l'être *inconsiste*, ce que Celan résumera admirablement :

« Sur les inconsistances
s'appuyer »

La poésie, qui cherche la trace, ou le seuil, de la Présence, dénie qu'on puisse se tenir sur un tel seuil en conservant le thème de l'objectivité, et par voie de conséquence, ce n'est pas non plus un sujet – corrélat obligé de l'objet – qui est le support d'une telle expérience. Si la poésie a capté dans l'obscur l'obscurité du temps, c'est qu'elle a, quelle que soit la diversité, et même la dimension inconciliable, de ses procédures, destitué le cadre « objectivant » sujet/objet où, dans l'élément des sutures, s'affirmait philosophiquement que ce temps était orienté. La désorientation poétique, c'est d'abord, sous la loi d'une vérité qui troue et oblitère toute connaissance, qu'il existe une expérience soustraite simultanément à l'objectivité et à la subjectivité.

2) Ce qui a donné puissance à la pensée de Heidegger a été de *croiser la critique proprement philosophique de l'objectivité avec sa destitution poétique*. Le coup de génie – à ceci près qu'il n'est jamais qu'un mode de suturation, cette fois à la condition poétique – a été :

– de saisir, spécialement à travers l'examen de Kant, que ce qui séparait l'« ontologie fondamentale » de la doctrine de la connaissance était le maintien, dans la seconde, de la catégorie d'objet, fil conducteur et limite absolue de la critique kantienne ;

– de ne pas pour autant tomber dans le subjectivisme, ou dans une philosophie radicale de la conscience, voie suivie en définitive par Husserl, mais tout au contraire de prononcer la déconstruction du thème du sujet, considéré comme avatar dernier de la métaphysique, et corrélat contraint de l'objectivité ;

– de tenir ainsi ferme sur la distinction capitale entre savoir et vérité, ou entre connaissance et pensée, distinction qui est le fondement latent de l'entreprise poétique ;

– de parvenir ainsi au point où il est possible de *livrer la philosophie à la poésie*. Cette suture apparaît comme une garantie de force, car *il est vrai* qu'il y a eu un âge des poètes. L'existence des poètes a donné à la pensée de Heidegger, sans elle aporétique et désespérée, le sol d'historicité, d'effectivité, apte à lui conférer – dès lors que le mirage d'une historicité politique s'était concrétisé et dissous dans l'horreur nazie – ce qui devait être son unique occurrence réelle.

Jusqu'à aujourd'hui, la pensée de Heidegger tient

son pouvoir de persuasion de ce qu'elle a été la seule à capter ce qui était en jeu dans le poème, nommément la destitution du fétichisme de l'objet, l'opposition de la vérité au savoir, et finalement la désorientation essentielle de notre époque.

C'est pourquoi il ne saurait exister de critique fondamentale de Heidegger que celle-ci : l'âge des poètes est achevé, il est nécessaire de dé-suturer *aussi* la philosophie de sa condition poétique. Ce qui veut dire : la désobjectivation, la désorientation, ne sont plus aujourd'hui tenues de s'énoncer dans la métaphore poétique. La désorientation est *conceptualisable*.

3) Il y a cependant, dans le bilan heideggérien de l'âge des poètes, un point de falsification. Heidegger fait comme si le dire poétique identifiait la destitution de l'objectivité et la destitution de la science. En risquant l'Ouvert du sein même de la détresse technique, le poème ferait comparaître, exposerait, la « science moderne » dans la catégorie de l'objectivation du monde et du sujet comme volonté anéantissante. Heidegger « monte » l'antinomie du mathème et du poème *de façon à ce qu'elle coïncide avec l'opposition du savoir et de la vérité, ou du couple sujet/objet et de l'Être*. Or ce montage n'est pas lisible dans la poésie de l'âge des poètes. Le rapport authentique des poètes aux mathématiques est d'un tout autre ordre. Il apparaît comme un rapport de rivalité en torsion, de communauté hétérogène *au même point*. La volonté « algébrique » de la poésie mallarméenne est flagrante, et quand il écrit « vous mathé-

maticiens expirâtes », ce n'est que pour pointer qu'au lieu précis où se joue la conspiration du hasard et de l'infini, la poésie *relève* le mathème. Quand Rimbaud note – sentence particulièrement profonde sur l'essence littérale de la science – : « Des faibles se mettraient à *penser* sur la première lettre de l'alphabet, qui pourraient vite ruer dans la folie ! », il inscrit du même coup la passion du mathème du côté des dérèglements salvateurs, car qu'est-ce au fond que la mathématique, sinon la décision de *penser* sur les lettres ? Lautréamont, digne héritier de Platon, de Spinoza et de Kant, considère que les mathématiques l'ont sauvé, et l'ont sauvé sur le point précis de la destitution du couple sujet/objet, ou Homme/monde : « O mathématiques sévères, je ne vous ai pas oubliées, depuis que vos savantes leçons, plus douces que le miel, filtrèrent dans mon cœur, comme une onde rafraîchissante. Sans vous, dans ma lutte contre l'homme, j'aurais peut-être été vaincu. »

Et quand Pessoa écrit : « Le binôme de Newton est aussi beau que la Vénus de Milo/Le fait est qu'il y a bien peu de gens pour s'en aviser », il nous donne à penser que, plutôt que d'opposer la vérité du poème au nihilisme latent du mathème, l'impératif est de faire en sorte que de cette identité de beauté, non plus « peu de gens », mais tout le monde, s'aperçoive enfin.

La poésie, plus profonde en cela que son servent philosophe, a eu tout à fait conscience d'un *partage de pensée* avec les mathématiques, parce qu'elle a aveuglément perçu que le mathème aussi, dans sa pure dona-

tion littérale, dans sa suture vide à toute présentation multiple, questionnait et destituait la prévalence de l'objectivité. Les poètes ont su, mieux il est vrai que les mathématiciens eux-mêmes, qu'il n'existait pas d'*objet* mathématique.

Toute suture est une exagération, car comme je l'ai répété avec Heidegger, la philosophie aggrave les problèmes. Suture à une de ses conditions, elle lui prête des vertus que, de l'intérieur de l'exercice de cette condition, on ne saurait apercevoir. En isolant le poème comme figure unique de la pensée et du risque, comme instance destinale de la détresse et du salut ; en allant jusqu'à envisager, à la suite de René Char, un « pouvoir des poètes et des penseurs », Heidegger a excédé la juridiction poétique, qui, sauf quand elle « prend la pose », ce qui est hélas le cas de Char plus souvent qu'à son tour, ne légifère pas sur une telle unicité, et traite en particulier le mathème – mais aussi la politique et l'amour – d'un tout autre biais. Il n'a pas fait mieux au regard du poème que ceux – j'en fus – qui absolutisèrent philosophiquement la politique de l'intérieur de la suture marxiste, bien au-delà de ce que la politique *réelle* était en état d'énoncer sur elle-même. Pas mieux non plus que ce qu'en fait de promesses mirobolantes, les philosophes positivistes extirpèrent d'une science qui n'en pouvait mais, et à qui la promesse, quelle qu'elle soit, est tout à fait étrangère.

4) L'opération centrale à partir de laquelle on peut recevoir et penser un poète de l'âge des poètes est sa

« méthode » de désobjectivation, donc la procédure, le plus souvent très complexe, qu'il met en œuvre pour produire des vérités au défaut du savoir, pour énoncer la désorientation dans le mouvement métaphorique d'une destitution du couple sujet/objet. Ce sont ces procédures qui différencient les poètes, et périodisent l'âge des poètes. Elles relèvent principalement de deux types : la mise en manque, ou la mise en excès. L'objet est soit soustrait, retiré de la Présence par sa propre auto-dissolution (c'est la méthode de Mallarmé), soit extirpé de son domaine d'apparition, défait par son exception solitaire, et rendu dès lors substituable à tout autre (c'est la méthode de Rimbaud). Le poème règle le manque, ou dérègle la présentation. Simultanément, le sujet est résilié soit par absentement (Mallarmé), soit par pluralisation *effective* (Pessoa, Rimbaud : « Devant plusieurs hommes, je causai tout haut avec un moment d'une de leurs autres vies. – Ainsi, j'ai aimé un porc »). Rien mieux que l'inventaire de ces procédures n'indique à quel point ces poèmes sont connexes, en fait substitués provisoirement, au « bâti » d'espace de pensée qui définit la philosophie.

5) L'œuvre de Paul Celan énonce, en bord terminal, et de l'intérieur de la poésie, la fin de l'âge de poètes. Celan achève Hölderlin.

8. Événements

Qu'il soit aujourd'hui possible, donc nécessaire, de dé-suturer la philosophie et d'en proclamer la renaissance ; qu'après la longue suspension qu'entraînèrent les privilèges successifs et ruineux de la condition scientifique (positivismes), de la condition politique (marxismes) et de la condition poétique (de Nietzsche à aujourd'hui), l'impératif redevienne de configurer les quatre conditions à partir d'une doctrine entièrement refondue de la vérité ; qu'en rupture avec les annonces répétées de la « fin de la philosophie », de la « fin de la métaphysique », de la « crise de la raison », de la « déconstruction du sujet », la tâche soit de *reprendre* le fil de la raison moderne, de faire *un pas de plus* dans la filiation de la « méditation cartésienne » : tout cela ne serait qu'un volontarisme arbitraire, si ce qui en fondait le sens ne se trouvait avoir le statut d'événements cruciaux survenus, quoique selon des nominations encore suspendues, ou précaires, dans le registre de chacune des quatre conditions. Ce sont ces événements du mathème, du poème, de la pensée de l'amour et de la politique inventée qui nous prescrivent le retour de la philosophie, dans l'aptitude à disposer un lieu intel-

lectuel d'abri et de recueil pour ce qui, de ces événements, est dès à présent nommable.

Dans l'ordre du mathème, le trajet qui va de Cantor à Paul Cohen constitue cet événement. Il fonde le paradoxe central de la théorie du multiple, et l'article pour la première fois de façon intégralement démonstrative dans un concept discernable de ce qu'est une multiplicité indiscernable. Il *résout*, dans un sens opposé à celui que proposait Leibniz, la question de savoir si une pensée rationnelle de l'être-en-tant-qu'être se plie ou non à la souveraineté de la langue. Nous savons aujourd'hui qu'il n'en est rien, et qu'au contraire ce n'est qu'à prendre en compte l'existence de multiplicités quelconques, innombrables, « génériques », multiplicités que ne délimite aucune propriété de la langue, qu'on a chance d'approcher la vérité de l'être d'un multiple donné. Si la vérité fait trou dans le savoir, s'il n'y a donc pas de savoir de la vérité, mais seulement *production* de vérités, c'est que, pensée mathématiquement dans son être – donc comme multiplicité pure –, une vérité est générique, soustraite à toute désignation exacte, excédentaire au regard de ce que celle-ci permet de discerner. Le prix à payer pour cette certitude est que la *quantité* d'un multiple supporte une indétermination, une sorte de faille disjonctive, qui fait tout le réel de l'être même : il est proprement *impossible* de penser le rapport quantitatif entre le « nombre » des éléments d'un multiple infini et le nombre de ses parties. Ce rapport a seulement la forme d'un *excès errant* : on sait que les parties sont plus

nombreuses que les éléments (théorème de Cantor), mais aucune mesure de ce « plus » ne se laisse établir. C'est du reste en ce point réel – l'excès errant dans le quantitatif infini – que s'établissent les grandes *orientations dans la pensée*. La pensée *nominaliste* refuse ce résultat, et n'admet à l'existence que les multiplicités nombrables. Elle est antérieure à l'événement du mathème dont je parle, elle est donc une pensée conservatrice. La pensée *transcendante* croit que la détermination d'un point-multiple situé au-delà des mesures ordinaires réglera, fixera « par le haut », l'errance de l'excès. C'est une pensée qui tolère l'indiscernable, mais comme effet transitoire d'une ignorance relative à quelque multiple « suprême ». Elle n'entérine donc pas l'excès et l'errance comme lois de l'être, elle espère une langue complète, tout en admettant que nous n'en disposons pas encore. C'est une pensée prophétique. Enfin la pensée *générique* assume l'indiscernable comme type d'être de toute vérité, et tient l'errance de l'excès pour le réel de l'être, pour l'être de l'être. Comme il en résulte que toute vérité est une production infinie suspendue à un événement, irréductible aux savoirs établis, et déterminée seulement par l'*activité* des fidèles de cet événement, on peut dire que la pensée générique est, au sens le plus large, une pensée militante. Si l'on doit prendre ici le risque d'un *nom* pour l'événement du mathème dont nous sommes les contemporains philosophes, on conviendra de dire que cet événement est celui de la multiplicité indiscernable, ou générique, comme être-en-vérité du multiple pur (donc : comme vérité de l'être-en-tant qu'être).

Dans l'ordre de l'amour, de la pensée de ce dont il est porteur en fait de vérités, l'événement est l'œuvre de Jacques Lacan. Nous n'avons pas à entrer ici dans la question supplémentaire du statut de la psychanalyse, question autrefois formulée, en référence à la suture positiviste, sous la forme « la psychanalyse est-elle une science ? », et que j'énoncerai plutôt ainsi : « La psychanalyse est-elle une procédure générique ? Fait-elle partie des conditions de la philosophie ? » Notons seulement qu'étant donné que depuis Platon jusqu'à Freud et Lacan, la philosophie n'a eu à connaître que quatre procédures génériques, il serait considérable, et justifierait quelque peu l'arrogance fréquente des sectateurs de la psychanalyse, que celle-ci impose au philosophe d'en traiter une cinquième. Ce serait en effet une révolution dans la pensée, une époque toute nouvelle des activités configurantes de la philosophie. Mais à supposer que la psychanalyse ne soit qu'un dispositif d'opinion adossé à des pratiques institutionnelles, il en résulterait seulement que Freud et Lacan sont en réalité des philosophes, de grands penseurs qui, à *propos* de ce dispositif d'opinion, ont contribué à la mise en concepts de l'espace général où les procédures génériques du temps viennent trouver l'abri et l'accueil de leur compossibilité. Ils auront eu en toute hypothèse l'immense mérite de maintenir et refondre la catégorie de sujet, en des temps où la philosophie, diversement suturée, abdiquait sur ce point. Ils auront, à leur manière, poursuivi la « méditation cartésienne », et il n'y a nul hasard à ce que Lacan ait lancé,

dès le début de son œuvre essentielle, le mot d'ordre d'un « retour à Descartes ». Peut-être même n'ont-ils pu le faire qu'en récusant le statut de philosophe, voire en se réclamant, comme Lacan, de l'anti-philosophie. La situation de pensée de Freud et de Lacan a sans doute été d'*accompagner*, comme son revers, l'opération désubjectivante de l'âge des poètes.

Il peut paraître singulier de faire de Lacan un théoricien de l'amour, et non du sujet, ou du désir. C'est que j'examine ici sa pensée du strict point de vue des conditions de la philosophie. Il est tout à fait possible (mais le nombre et la complexité des textes qu'il y consacre fait tout de même symptôme) que l'amour ne soit pas un concept central de l'œuvre explicite de Lacan. C'est cependant du biais des novations de pensée qui en traitent que son entreprise fait événement et condition pour la renaissance de la philosophie. Je ne connais du reste aucune théorie de l'amour qui soit aussi profonde que la sienne depuis celle de Platon, le Platon du *Banquet* avec lequel Lacan dialogue sans relâche. Quand Lacan écrit : « L'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre », la fonction proprement ontologique qu'il assigne à l'amour montre bien quelle incise il a conscience sur ce point d'opérer dans les configurations de la philosophie.

C'est que l'amour est ce à partir de quoi se pense le Deux, en refente de la domination de l'Un, dont pourtant il endure l'image. On sait que Lacan procède à une sorte de déduction logique du Deux des sexes, de

la « part » femme et de la « part » homme d'un sujet, partition qui combine la négation et les quantificateurs – universel et existentiel – pour définir une femme comme « pas-toute », et le pôle masculin comme vecteur du Tout ainsi ébréché. L'amour est l'effectivité de ce Deux paradoxal, qui par lui-même est dans l'élément du non-rapport, du dé-lié. Il est l'« abord » du Deux comme tel. Originé dans l'événement d'une rencontre (ce « soudain » sur lequel déjà Platon insiste avec force), l'amour trame l'expérience infinie, ou inachevable, de ce qui de ce Deux constitue déjà un excès irrémédiable sur la loi de l'Un. Je dirai dans mon langage que l'amour fait advenir comme multiplicité sans nom, ou générique, une vérité sur la différence des sexes, vérité évidemment soustraite au savoir, spécialement au savoir de ceux qui s'aiment. L'amour est la production, en fidélité à l'événement-rencontre, d'une vérité sur le Deux.

Lacan fait événement pour la philosophie parce qu'il agence toutes sortes de subtilités sur le Deux, sur l'image de l'Un dans le dé-lié du Deux, et y ordonne les paradoxes génériques de l'amour. En outre, nourri par son expérience, il sait aussi bien énoncer, dans une référence et une comparaison par exemple avec l'amour courtois, l'état contemporain de la question de l'amour. Il propose non seulement un concept, articulé selon les chicanes de la différence et de sa procédure vive, mais une analyse de conjoncture. Voilà pourquoi l'anti-philosophe Lacan est une condition de la renaissance de la philosophie. Une philosophie est aujourd'hui possible, d'avoir à être compossible avec Lacan.

Dans l'ordre de la politique, l'événement est concentré dans la séquence historique qui va à peu près de 1965 à 1980, et qui a vu s'enchaîner ce que Sylvain Lazarus appelle des « événementialités obscures », entendons : obscures du point de vue de la politique. On trouve là : Mai-68 et ses suites, la Révolution culturelle chinoise, la révolution iranienne, le mouvement ouvrier et national en Pologne (« Solidarité »). Ce n'est pas le lieu de dire ici si ces événements en tant que purs faits, furent fastes ou néfastes, victorieux ou défaites. Ce qui est sûr, c'est que nous sommes *au suspens de leur nomination politique*. A l'exception sans doute du mouvement polonais, ces occurrences politico-historiques sont d'autant plus opaques qu'elles se représenterent elles-mêmes, dans la conscience de leurs acteurs, dans des cadres de pensée dont elles prononçaient par ailleurs le caractère périmé. C'est ainsi que Mai-68 ou la Révolution culturelle se réfèrent communément au marxisme-léninisme, dont il apparut bientôt que la ruine – comme système de représentation politique – était précisément inscrite dans la nature même des événements. Ce qui se passait, quoique pensé dans ce système, n'y était pas pensable. De la même façon, la révolution iranienne s'est inscrite dans une prédication islamique souvent archaïsante, alors que le noyau de la conviction populaire et de sa symbolisation excédait de toutes parts cette prédication. Rien n'a mieux attesté qu'un événement est surnuméraire, non seulement au regard de son site, mais aussi de la langue disponible, que ce discord entre l'opacité de l'intervention et la

vaine transparence des représentations. Il résulte de ce discord que les événements en question *ne sont pas encore nommés*, ou plutôt que le travail de leur nomination (ce que j'appelle l'*intervention* sur l'événement) n'est pas encore achevé, loin de là. Une politique, c'est aujourd'hui, entre autres choses, la capacité à stabiliser fidèlement, et au long cours, cette nomination. La philosophie est sous condition de la politique dans l'exacte mesure où ce qu'elle dispose comme espace conceptuel s'avère homogène à cette stabilisation, dont le processus propre est, lui, strictement politique. On voit comment Mai-68, la Pologne, etc., participent de la désaturation de la philosophie : ce qui est là en jeu quant à la politique n'est certainement pas *transitif* à la philosophie, comme le « matérialisme dialectique » prétendait l'être à la politique stalinienne. C'est au contraire la dimension excessive de l'événement, et la tâche que cet excès prescrit à *la politique*, qui conditionnent la philosophie, parce qu'elle a le devoir d'établir que les nominations politiquement *inventées* de l'événement sont compossibles avec ce qui simultanément (c'est-à-dire : pour notre époque) fait rupture dans l'ordre du mathème, du poème et de l'amour. La philosophie est à nouveau possible justement parce qu'elle n'a pas à légiférer sur l'Histoire ou sur la politique, seulement à penser la ré-ouverture contemporaine de la possibilité de la politique, à partir des événementialités obscures.

Dans l'ordre du poème, l'événement est l'œuvre de Paul Celan, à la fois par elle-même et par ce qu'elle détient, en bord ultime, de l'âge des poètes tout entier.

Il est symptomatique que ce soit dans la référence aux poèmes de Celan que des entreprises de pensée aussi diverses que celles de Derrida, de Gadamer ou de Lacoue-Labarthe prononcent l'inéluctable suture de la philosophie à sa condition poétique. Le sens que j'accorde à ces poèmes (mais déjà, en un certain sens, à ceux de Pessoa et de Mandelstam) est exactement inverse. J'y lis, poétiquement énoncé, l'aveu que la poésie ne se suffit plus à elle-même, qu'elle *demande* à être délivrée du fardeau de la suture, qu'elle espère une philosophie délivrée de l'autorité écrasante du poème. Lacoue-Labarthe a eu l'intuition détournée de cette demande, quand il déchiffre dans Celan une « interruption de l'art ». L'interruption à mon sens n'est pas celle de la poésie, mais celle de la poésie à laquelle la philosophie s'est livrée. Le drame de Celan est d'avoir dû affronter le sens en non-sens de l'époque, sa désorientation, par la seule ressource solitaire du poème. Lorsque dans *Anabase* il évoque la « remontée » vers « le mot tente : ensemble », c'est à l'outre-poème qu'il aspire, au partage d'une pensée moins enfoncée dans l'unicité métaphorique. L'impératif que nous légue cette poésie, l'événement dont elle nous enjoint de trouver *ailleurs* le nom, c'est l'appel poétique à la reconstitution d'un recueil en partage de la disposition conceptuelle de notre temps, c'est la formulation dans le poème de la fin de l'âge des poètes, dont on oublie trop qu'il a fait la gloire, mais aussi le tourment et la solitude, de ses poètes, solitude aggravée, et non pas réduite, par les philosophies qui s'y suturaient.

Tout repose, c'est bien vrai, sur le sens qu'on accorde à la rencontre de Celan et de Heidegger, épisode quasi mythique de notre époque. La thèse de Lacoue-Labarthe est que le poète juif survivant n'a pas pu, quoi ? Tolérer ? Supporter ? En tout cas passer outre le fait que le philosophe des poètes gardait en sa présence, et en toute présence, le silence le plus complet sur l'extermination. Je ne doute pas une seconde que cela soit vrai. Mais il y a aussi, et nécessairement, qu'aller voir le philosophe était éprouver ce que la « remontée » vers le sens de l'époque pouvait attendre de lui, dans l'élément de l'outre-poème. Or, ce philosophe renvoyait au poème, précisément, en sorte que le poète était en face de lui plus seul que jamais. Il faut bien voir que la question de Heidegger « pourquoi des poètes ? » peut devenir, pour le poète « pourquoi des philosophes ? », et que si la réponse à cette question est « pour qu'il y ait des poètes », on redouble la solitude du poète, dont l'œuvre de Celan fait événement d'avoir poétiquement demandé qu'on la relève. Ces deux significations de la rencontre ne sont du reste pas contradictoires. Comment Heidegger pouvait-il briser le miroir du poème – ce que fait à sa façon la poésie de Celan –, lui qui n'a pas cru pouvoir élucider, dans l'ordre des conditions politiques, son propre engagement national-socialiste ? Ce silence, outre qu'il offensait de la façon la plus grave le poète juif, était aussi une irrémédiable carence philosophique, parce qu'il portait à son comble, et jusqu'à l'intolérable, les effets réducteurs et néantisants de la suture. Celan a pu là expérimenter ce que donnait, en

bout de course, le fétichisme philosophique du poème. Le sens le plus profond de son œuvre poétique est de nous délivrer de ce fétichisme, de libérer le poème de ses parasites spéculatifs, de le restituer à la fraternité de son temps, où il aura désormais à voisiner dans la pensée avec le mathème, avec l'amour, avec l'invention politique. L'événement est que, dans le désespoir et l'angoisse, Celan le poète décèle en poésie la passe de cette restitution.

Tels sont les événements qui, dans chacune des procédures génériques, conditionnent aujourd'hui la philosophie. Notre devoir est de produire la configuration conceptuelle susceptible de les accueillir, si peu nommés, voire repérés, soient-ils encore. Comment le générique de Paul Cohen, la théorie de l'amour de Lacan, la politique fidèle à Mai-68 et à la Pologne, l'appel poétique de Celan à l'outre-poème, sont-ils simultanément possibles pour la pensée ? Il ne s'agit nullement de les totaliser, ils sont hétérogènes, inalignables, ces événements. Il s'agit de produire les concepts et les règles de pensée, peut-être au plus loin de toute mention explicite de ces noms et de ces actes, peut-être tout près d'eux, cela dépend, mais tels qu'à travers ces concepts et ces règles, notre temps sera représentable comme le temps où *ceci de la pensée a eu lieu*, qui n'avait jamais eu lieu, et qui désormais est pour tous en partage, même s'ils l'ignorent, parce qu'une philosophie a constitué pour tous l'abri commun de cet « avoir-eu-lieu ».

9. Questions

Dans son *contenu*, le geste de recomposition de la philosophie que je propose est largement dicté par la singularité des événements qui ont affecté les quatre procédures génériques (Cantor-Gödel-Cohen pour le mathème, Lacan pour le concept de l'amour, Pessoa-Mandelstam-Celan pour le poème, la séquence des événementialités obscures, entre 1965 et 1980, pour l'invention politique). Les grandes questions conceptuelles induites par le suspens de ces occurrences de la pensée, et qu'il s'agit de projeter philosophiquement dans un espace unique (où seront pensées les pensées de notre temps), se dégagent assez clairement, une fois accompli le repérage événementiel. Du reste, lors même qu'ils déniaient à la philosophie le droit d'exister, et qu'ils polémiquent contre la systémativité, nos philosophes, heideggériens, sophistes modernes, lacaniens métaphysiques, doctrinaires du poème, sectateurs des multiplicités proliférantes, travaillent tous sur ces questions : on ne se soustrait pas si aisément à l'impératif des conditions, même méconnu, car ce qui le fonde *a eu lieu*.

Une première de ces questions est celle du Deux,

QUESTIONS

au-delà de sa formulation ordinaire, c'est-à-dire dialectique. J'ai montré qu'elle soutenait toute l'analytique de l'amour. Mais il est bien clair qu'elle est au cœur de la novation politique, sous la forme de la place que doit désormais y occuper le conflit. Le marxisme classique a été un fort dualisme, prolétariat contre bourgeoisie. Il a fait de l'antagonisme la clef de toute représentation de la politique. « Lutte de classe » et « révolution », puis – dans la vision étatique des choses – « dictature du prolétariat » ont armaturé le champ de réflexion des pratiques. La politique n'était pensable qu'autant que le mouvement de l'Histoire était structuré par un Deux essentiel, fondé dans le réel de l'économie et de l'exploitation. La politique « concentrait l'économie », ce qui veut dire qu'elle organisait la stratégie du Deux autour du pouvoir d'État. Elle avait comme but ultime la destruction de la machinerie politique de l'adversaire, elle substituait aux affrontements dispersés et plus ou moins pacifiques qui opposent, sur le terrain social, les exploités aux exploiters, un affrontement global, chaque classe étant projetée dans un organe politique qui la représente, un parti politique de classe. Ultimement, seule la violence (insurrection ou guerre populaire prolongée) pouvait trancher le conflit. Mais précisément, ce que les événementialités obscures des années 60-70 ont mis à l'ordre du jour, c'est le déclin, l'inopportunité historique de cette puissante conception. Ce qui se cherche aujourd'hui est une pensée de la politique qui, tout en traitant le conflit, en ayant le Deux structurel dans son

champ d'intervention, n'a pas ce Deux pour essence objective. Ou plutôt, à la doctrine objectiviste du Deux (les classes sont transitives au procès de production), la novation politique en cours tente d'opposer une vision du Deux « en historicité », ce qui veut dire que le Deux réel est une *production* événementielle, une production politique, et non un présupposé objectif, ou « scientifique ». Nous devons aujourd'hui procéder à un *renversement* de la question du Deux : type même du concept en objectivité (la lutte des classes, ou la dualité des sexes, ou le Bien et le Mal..), il va devenir ce à quoi s'épingle la production hasardeuse qui se rattache à un événement. Le Deux, et non comme autrefois l'Un, est ce qui advient, le Deux est post-événementiel. L'Un (l'unité de classe, la fusion amoureuse, le Salut...) était imparti à l'homme comme sa difficulté et sa tâche. Nous penserons plutôt que rien n'est plus difficile que le Deux, rien n'est plus soumis simultanément au hasard et au labeur fidèle. Le plus haut devoir de l'homme, c'est de produire conjointement le Deux et la pensée du Deux, *l'exercice* du Deux.

La deuxième question est celle de l'objet et de l'objectivité. J'ai montré que la fonction décisive des poètes de l'âge des poètes a été d'établir que l'accès à l'être et à la vérité supposait la destitution de la catégorie d'objet comme forme organique de la présentation. L'objet peut bien être une catégorie du savoir, il fait obstacle à la production post-événementielle des vérités. La désobjectivation poétique, condition d'une ouverture à notre époque comme époque désorientée,

autorise l'énoncé philosophique que voici, dans sa nudité radicale : toute vérité est *sans objet*.

Le problème fondamental est alors le suivant : la destitution de la catégorie d'objet entraîne-t-elle la destitution de la catégorie de sujet ? C'est sans aucun doute l'effet visible de la plupart des poèmes de l'âge des poètes. J'ai noté la pluralisation, la dissémination du sujet chez Rimbaud, son absentement chez Mallarmé. Le sujet de la poésie de Trakl n'occupe que la place du Mort. Heidegger a beau jeu, suturé aux poètes, de dire qu'il est impossible de penser le site contemporain de l'Homme à partir des catégories de sujet et d'objet. *A contrario*, Lacan n'a été le gardien du sujet qu'autant qu'il a *aussi* repris, réélabore, la catégorie d'objet. En tant que cause du désir, l'objet lacanien (très proche à vrai dire, par son caractère insymbolisable et ponctuel, de « l'objet transcendantal = x » de Kant) est détermination du sujet *dans son être*, ce que Lacan explicite ainsi : « Ce sujet qui croit pouvoir accéder à lui-même à se désigner dans l'énoncé n'est rien d'autre qu'un tel objet. »

On peut résumer la situation à partir de la logique des sutures, telle qu'elle a présidé jusqu'à aujourd'hui au désêtre de la philosophie contemporaine. Les philosophies suturées à leur condition scientifique font le plus grand cas de la catégorie d'objet, et l'objectivité est leur norme reconnue. Les philosophies suturées à la condition politique, c'est-à-dire les variantes du « vieux marxisme », ou bien posent qu'un sujet « émerge » de l'objectivité (passage de la « classe-en-

soi » à la « classe-pour-soi », généralement par la vertu du Parti), ou bien, plus conséquentes, destituent le sujet au profit de l'objectivité (pour Althusser, la matière de la vérité relève du processus sans sujet), et rejoignent paradoxalement Heidegger en faisant du sujet un simple opérateur de l'idéologie bourgeoise (pour Heidegger, « sujet » est une élaboration secondaire du règne de la technique, mais on peut s'entendre, si ce règne est en fait aussi celui de la bourgeoisie). Pour les philosophies suturées au poème, ou plus généralement à la littérature, à l'art même, la pensée se dispense et de l'objet, et du sujet. Pour les lacaniens enfin, il y a des concepts recevables et de l'un et de l'autre. Tous sont d'accord sur un seul point, qui est un axiome si général de la modernité philosophique que je ne peux que m'y rallier : il n'est en tout cas pas question de définir la vérité comme « adéquation du sujet et de l'objet ». Tous divergent quand il s'agit de disposer effectivement la critique de l'adéquation, puisqu'ils ne sont pas d'accord sur le statut des termes (sujet et objet) entre lesquels elle opère.

On remarquera que cette typologie laisse une place vide : celle d'une pensée qui maintiendrait la catégorie de sujet, mais accorderait aux poètes la destitution de l'objet. La tâche d'une telle pensée est de produire un concept du sujet tel qu'il ne se soutienne d'aucune mention de l'objet, un sujet si je puis dire *sans vis-à-vis*. Cette place a mauvaise réputation, car elle évoque l'idéalisme absolu de l'évêque Berkeley. C'est pourtant à l'occuper, on l'aura compris, que je m'emploie. Je

tiens pour central, au regard d'une renaissance possible de la philosophie, le problème du *sujet sans objet*, tout comme la désobjectivation, disjoignant la vérité du savoir, a fondé l'âge des poètes, donc la critique décisive des sutures positivistes et marxisantes. Je tiens du reste qu'un seul concept, celui de procédure générique, subsume la désobjectivation de la vérité et celle du sujet, faisant apparaître le sujet comme simple fragment fini d'une vérité post-événementielle sans objet. Ce n'est que dans la voie du sujet sans objet que nous pourrions simultanément ré-ouvrir la « méditation cartésienne » et rester fidèles aux acquis de l'âge des poètes, d'une fidélité proprement philosophique, donc désaturée. C'est au demeurant à un tel mouvement de la pensée que, j'en suis convaincu, nous convoquaient les poèmes de Paul Celan, et particulièrement cette injonction mystérieuse, qui combine l'idée que l'accès à l'être n'est pas la voie ouverte et royale de l'objectivité, et celle de la prévalence soustractive des marques, de l'inscription, sur l'étendue trompeuse de la donation sensible :

« Un sens survient aussi
par la laie plus étroite
que fracture
la plus mortelle de nos
marques érigées »

La troisième question est celle de l'indiscernable. La souveraineté de la langue est aujourd'hui un dogme

général, bien qu'entre la « langue exacte » dont rêvent les positivistes et le « dire poétique » des heideggériens, il y ait plus qu'un malentendu sur l'essence du langage. Tout comme un abîme sépare le nominalisme intégral de Foucault et la doctrine du symbolique chez Lacan. Ce sur quoi cependant tous s'accordent, inscrits qu'ils sont dans ce que Lyotard appelle le « grand virage langagier » de la philosophie occidentale, c'est qu'aux lisières du langage et de l'être, il n'y a rien, et qu'ou bien il existe un possible « recueil de l'être » dans le langage, ou bien ce qui est n'est tel que d'être nommé, ou bien l'être comme tel est soustrait au langage, ce qui n'a jamais eu d'autre sens que de le livrer à une *autre langue*, qu'elle soit du poète, de l'Inconscient ou de Dieu.

J'ai déjà indiqué que sur ce point, seul le mathème nous guide. La conviction contemporaine est la même que celle de Leibniz : il ne saurait y avoir d'indiscernable pour la pensée, si l'on entend par « indiscernable » un *concept* explicite de ce qui est soustrait à la langue. De ce qui est soustrait à la langue, il ne peut y avoir de concept, ni de pensée. C'est la raison pour laquelle l'insymbolisable réel de Lacan est l'« horreur », tout de même qu'à ce qui advient en tant qu'il advient, Lyotard croit requis de donner le nom de « phrase ». Ce qui n'est pas nommable, mieux vaut le tenir à distance de la pensée. Du « principe des indiscernables » de Leibniz, Wittgenstein a donné à la fin du *Tractatus* la version qui fait consensus : « Ce dont il est impossible de parler, il faut le taire. » Or nous

savons, depuis l'événement dans le mathème que constituent les opérateurs de Paul Cohen, qu'il est très exactement possible de produire un concept de l'indiscernable, et d'établir, sous certaines conditions, l'existence de multiplicités qui tombent sous ce concept, les multiplicités « génériques ». Il est donc tout simplement faux que ce dont on ne peut parler (au sens où il n'y a rien à en dire qui le spécifie, qui lui accorde des propriétés séparatrices), il faille le taire. Il faut au contraire le nommer, il faut le discerner comme indiscernable. Nous ne sommes plus tenus, si nous acceptons d'être dans les effets de la condition mathématique, de choisir entre le nommable et l'impensable. Nous ne sommes plus suspendus entre ce dont il y a explicitation dans la langue, et ce dont il n'y a qu'une « expérience » ineffable, voire insoutenable, et qui défait l'esprit. Car l'indiscernable, s'il met en défaillance le pouvoir séparateur du langage, n'en est pas moins proposé au concept, qui peut légiférer démonstrativement sur son existence.

Il est, de ce point, possible de revenir sur l'objet et sur le Deux, et de montrer le lien profond qui existe entre nos trois problèmes. Si la vérité n'a que faire de la catégorie d'objet, c'est précisément qu'elle est toujours, comme résultat d'une procédure infinie, un multiple indiscernable. Si le Deux est étranger à tout fondement objectif de la politique ou de l'amour, c'est que ces procédures visent à *indiscerner* des sous-ensembles, existentiels ou populaires, et non à les jeter « contre » ce qui domine leur situation. C'est qu'un amour *supplé-*

mente une vie, plutôt qu'il ne la lie à une autre. C'est qu'une politique, à partir de son événement fondateur, tend à délimiter de l'indélimitable, à faire exister en multiple des gens dont la langue établie ne peut saisir, ni la communauté ni l'intérêt. Si enfin le Deux est une production, et non un état, c'est que ce qu'il distingue pas à pas de la situation où règne l'Un n'est pas « un autre Un », mais la figure immanente de ce qui *n'a pas été compté*.

La philosophie doit aujourd'hui nouer la destitution de l'objet, le renversement de l'instance du Deux, et la pensée de l'indiscernable. Elle doit sortir *au profit du seul sujet* de la forme de l'objectivité, tenir le Deux pour une descendance, hasardeuse et tenace, de l'événement, et identifier la vérité au quelconque, au sans-nom, au générique. Faire nœud de ces trois prescriptions suppose un espace de pensée complexe, dont le concept central est celui de sujet sans objet, lui-même conséquence de la genericité comme devenir fidèle, dans l'être même, d'un événement qui le supplémente. Un tel espace, si nous parvenons à l'agencer, accueillera la figure contemporaine des quatre conditions de la philosophie.

Quant à sa *forme*, le geste philosophique que je propose est platonicien.

10. Geste platonicien

Prendre acte de la fin d'un âge des poètes, convoquer comme vecteur de l'ontologie les formes contemporaines du mathème, penser l'amour dans sa fonction de vérité, inscrire les voies d'un commencement de la politique : ces quatre traits sont platoniciens. Platon aussi doit tenir les poètes, complices innocents de la sophistique, à l'extérieur du projet de fondation philosophique, incorporer à sa vision du « logos » le traitement mathématique du problème des nombres irrationnels, faire droit dans l'ascension vers le Beau et les Idées à la soudaineté de l'amour, et penser le crépuscule de la Cité démocratique. A quoi il faut ajouter que, de même que Platon a pour interlocuteurs, à la fois coriaces et porteurs de modernité, les professionnels de la sophistique, de même la tentative de radicaliser la rupture avec les catégories classiques de la pensée définit aujourd'hui ce qu'il est raisonnable d'appeler une « grande sophistique », qui se rattache essentiellement à Wittgenstein. Importance décisive du langage et de sa variabilité dans des jeux hétérogènes, doute quant à la pertinence du concept de vérité, proximité rhétorique aux effets de l'art, poli-

tique pragmatique et ouverte : autant de traits communs aux sophistes grecs et à nombre d'orientations contemporaines, et qui expliquent pourquoi les études et références consacrées à Gorgias ou Protagoras se sont récemment multipliées. Nous sommes nous aussi confrontés à l'obligation d'une critique de la rigueur sophiste, dans le respect de tout ce qu'elle comporte d'enseignements sur l'époque. Le jeune Platon savait à la fois qu'il fallait passer outre les chicanes subtiles de la sophistique, et s'éduquer auprès d'elles sur l'essence des questions de son temps. Nous de même. Que la transition en cours entre l'âge des sutures et l'âge d'un recommencement de la philosophie voie le règne des sophistes, est tout à fait naturel. La grande sophistique moderne, langagière, esthétisante, démocratique, exerce sa fonction dissolvante, examine les impasses, fait le portrait de ce qui nous est contemporain. Elle nous est tout aussi essentielle que le libertin l'était à Pascal : elle nous *avertit* des singularités du temps.

Configuration anti-sophistique du mathème (inaugural), du poème (congédié), de la politique (refondée) et de l'amour (pensé), le geste philosophique que je propose est un geste platonicien. Le siècle, jusqu'à ce jour, a été anti-platonicien. Je ne connais aucun thème qui soit plus répandu, dans les écoles philosophiques les plus variées et les plus déchirées, que l'anti-platonisme. A la rubrique « Platon » du dictionnaire philosophique commandé par Staline, on lisait « idéologue des propriétaires d'esclaves », ce qui était

court et abrupt. Mais l'existentialisme sartrien, dans sa polémique contre les essences, avait Platon comme cible. Mais Heidegger date du « virage platonicien », quel que soit son respect pour ce qu'il y a d'encore grec dans la découpe lumineuse de l'Idée, le commencement de l'oubli. Mais la philosophie contemporaine du langage prend parti pour les sophistes contre Platon. Mais la pensée des droits de l'homme fait remonter à Platon la tentation totalitaire – c'est notamment l'inspiration de Popper. Mais Lacoue-Labarthe cherche à débusquer, dans le rapport ambigu de Platon à la mimésis, l'origine du destin de la politique en Occident. On n'en finirait pas d'énumérer toutes les séquences anti-platoniciennes, tous les griefs, toutes les déconstructions, dont Platon est l'enjeu.

Le grand « inventeur » de l'anti-platonisme contemporain, à l'aube de la suture de la philosophie au poème, et parce que le platonisme était la principale interdiction d'une telle suture, a été Nietzsche. On connaît le diagnostic établi par Nietzsche dans la préface de *Par-delà le bien et le mal* : « Pour peu qu'on soit médecin, on peut même se demander qui a pu infecter de cette maladie Platon, la plus belle plante humaine de l'Antiquité. » Platon est le nom de la maladie spirituelle de l'Occident. Le christianisme lui-même n'est qu'un « platonisme à usage du peuple ». Mais ce qui remplit Nietzsche d'allégresse, ce qui donne enfin carrière aux « libres esprits », c'est que l'Occident entre en convalescence : « l'Europe respire, soulagée de ce cauchemar ». En fait, le dépassement du platonisme

est engagé, et ce dépassement en cours délivre une énergie de pensée sans précédent : « La lutte contre Platon (...) a créé en Europe un état de tension spirituelle magnifique et jusqu'alors inconnu. » Les « esprits libres, très libres », les « bons Européens », tiennent en main l'arc ainsi tendu, et ils en possèdent « la flèche, le maniement, et qui sait ? Peut-être le but ». On sait qu'il apparaîtra bientôt que ce « but » est, – dissipé le sanglant, l'innommable mensonge de son assumption politique – la pure et simple livraison de la pensée au poème. La polémique de Nietzsche contre la « maladie-Platon », le point d'application de la thérapeutique européenne, concerne le concept de vérité. L'axiome radical à partir duquel les « libres esprits » peuvent assurer la veillée mortuaire du platonisme, veillée qui est aussi bien la veille et l'éveil de la pensée, tient dans le congédiement de la vérité : « Qu'un jugement soit faux, ce n'est pas, à notre avis, une objection contre ce jugement. » Nietzsche ouvre un siècle livré à l'antagonisme et à la puissance par cette complète éradication de la référence à la vérité, tenue pour le symptôme majeur de la maladie-Platon. Guérir du platonisme, c'est d'abord guérir de la vérité. Et cette guérison ne serait pas complète si elle ne s'accompagnait d'une haine résolue du mathème, tenu pour une carapace dans laquelle se niche la faiblesse malade du platonicien : « Que dire du grimoire mathématique dont Spinoza finit par cuirasser et masquer sa philosophie (...) afin de glacer d'emblée le courage de l'assaillant (...); que de timidité, que de vulnérabilité

personnelle trahit cette mascarade, chez un anachorète malade ! » La philosophie par aphorismes et fragments, poèmes et énigmes, métaphores et sentences, tout le style nietzschéen qui a eu tant d'écho dans la pensée contemporaine, s'enracine dans la double exigence de destitution de la vérité et de congédiement du mathème. Anti-platonicien jusqu'au bout, Nietzsche fait subir au mathème le sort que Platon réserve au poème, celui d'une suspecte faiblesse, d'une maladie de la pensée, d'une « mascarade ».

Il n'est pas douteux que Nietzsche l'ait durablement emporté. Il est vrai que le siècle a « guéri » du platonisme, et que, dans sa pensée la plus vivante, il s'est suturé au poème, abandonnant le mathème aux ratiocinations de la suture positiviste. La preuve *a contrario* nous en est donnée par ceci : la seule grande pensée ouvertement platonicienne, et moderne à la fois, a été celle d'Albert Lautman, dans les années trente. Or cette pensée est de bout en bout armaturée par les mathématiques. Elle a été longuement enfouie et méconnue, après que les nazis, en assassinant Lautman, en aient interrompu le cours. Elle est aujourd'hui l'unique point d'appui qu'on puisse découvrir en presque cent ans pour la proposition platonicienne que le moment actuel exige de nous, si l'on met de côté la spontanéité « platonisante » de beaucoup de mathématiciens, en particulier Gödel et Cohen, et bien entendu la doctrine lacanienne de la vérité. Tout s'est passé comme si la profération nietzschéenne avait scellé, dans la guise de la suture au poème, le destin conjoint-

tement anti-mathème et anti-vérité d'un siècle. Il faut aujourd'hui renverser le diagnostic nietzschéen. Le siècle et l'Europe doivent impérativement guérir de l'anti-platonisme. La philosophie n'existera qu'autant qu'elle proposera, à la mesure du temps, une nouvelle étape dans l'histoire de la catégorie de vérité. C'est la vérité qui est aujourd'hui une idée neuve en Europe. Et comme pour Platon, comme pour Lautman, la nouveauté de cette idée s'illumine dans la fréquentation des mathématiques.

11. Générique

Ce qu'un philosophe moderne retient de la grande sophistique est le point suivant : l'être est essentiellement multiple. Déjà Platon, dans *Le Théétète*, pointait que l'ontologie sous-jacente à la proposition sophistique tenait dans la mobilité multiple de l'être, et, à tort ou à raison, il couvrait cette ontologie du nom de Héraclite. Mais Platon réservait les droits de l'Un. Notre situation est plus complexe, car nous avons à prendre acte, à l'école de la grande sophistique moderne, de ce qu'après de durs avatars, notre siècle aura été celui de la contestation de l'Un. Le sans-être de l'Un, l'autorité sans limite du multiple, nous ne pouvons revenir là-dessus. Dieu est réellement mort, et toutes les catégories qui en dépendaient dans l'ordre de la pensée de l'être. La passe qui est la nôtre est celle d'un *platonisme du multiple*.

Platon pensait pouvoir ruiner la variance langagière et rhétorique de la sophistique à partir des apories d'une ontologie du multiple. Certes, nous rencontrons à notre tour cette jointure entre la disponibilité flexible du langage (théorie de Wittgenstein sur les jeux de langage) et la forme-multiple de la présentation (fines

enquêtes descriptives d'un Deleuze). Mais le point faible a changé de place : nous devons *assumer* le multiple, et marquer plutôt les radicales limites de ce que le langage peut constituer. D'où le caractère crucial de la question de l'indiscernable.

La principale difficulté s'attache à la catégorie de vérité. Si l'être est multiple, comment sauver cette catégorie, salut qui est le véritable centre de gravité de tout geste platonicien ? Pour qu'il y ait une vérité, ne faut-il pas d'abord que soit prononcé l'Un d'une multiplicité, et n'est-ce pas à propos de cet Un qu'un jugement de vérité est possible ? En outre, si l'être est multiple, il faut qu'une vérité le soit aussi, sauf à n'avoir point d'être. Mais comment concevoir une vérité comme multiple dans son être ? Tenant ferme sur le multiple, la grande sophistique moderne renonce à la catégorie de vérité, comme le faisaient déjà les « relativistes » de la sophistique grecque. Là encore, Nietzsche inaugure le procès de la vérité, au nom de la multiple puissance de la vie. Comme nous ne pouvons nous soustraire à la juridiction de cette puissance sur la pensée de l'être, force est de proposer une doctrine de la vérité compatible avec l'irréductible multiplicité de l'être-en-tant-qu'être. Une vérité ne peut être que la production singulière d'un multiple. Tout le point est que ce multiple sera soustrait à l'autorité de la langue. Il sera indiscernable, ou plutôt : il *aura été* indiscernable.

La catégorie centrale est ici celle de multiplicité *générique*. Elle vient fonder le platonisme du multiple en

permettant de penser une vérité à la fois comme résultat-multiple d'une procédure singulière, et comme trou, ou soustraction, dans le champ du nommable. Elle rend possible d'assumer une ontologie du multiple pur sans renoncer à la vérité, et sans avoir à reconnaître le caractère constituant de la variation langagière. Elle est en outre la membrure d'un espace de pensée où se laissent recueillir, et situer comme compossibles, les quatre conditions de la philosophie. Poème, mathème, politique inventée et amour, dans leur état contemporain, ne seront en effet rien d'autre que des régimes de production *effective*, dans des situations multiples, de multiples génériques faisant vérité de ces situations.

C'est dans le champ de l'activité mathématique que le concept de multiple générique a d'abord été produit. Il a en effet été proposé par Paul Cohen, au début des années soixante, pour résoudre des problèmes très techniques restés en suspens depuis presque un siècle, et qui concernaient la « puissance », ou quantité pure, de certaines multiplicités infinies. On peut dire que le concept de multiple générique est venu clore la première étape de cette théorie ontologique qui porte, depuis Cantor, le nom de « théorie des ensembles ». Dans *L'Être et l'Événement*, j'ai complètement déployé la dialectique entre l'édification mathématique de la théorie du multiple pur et les propositions conceptuelles qui peuvent aujourd'hui refonder la philosophie. Je l'ai fait sous l'hypothèse générale que la pensée de l'être-en-tant-qu'être s'accomplit dans les

mathématiques, et que, pour accueillir et rendre compossibles ses conditions, la philosophie doit déterminer le « ce-qui-n'est-pas-l'être-en-tant-qu'être », que j'ai désigné comme « événement ». Le concept de genericité est introduit pour rendre compte des effets, internes à une situation-multiple, d'un événement qui la supplémente. Il désigne le statut de certaines multiplicités qui simultanément s'inscrivent dans une situation, et y trament de façon consistante un hasard irréversiblement soustrait à toute nomination. Cette intersection-multiple de la consistance réglée d'une situation et de l'aléa événementiel qui la supplémente est très précisément le lieu d'une vérité de la situation. Cette vérité résulte d'une procédure infinie, et ce qu'on peut dire d'elle est seulement qu'à supposer l'achèvement de la procédure, elle « aura été » générique, ou indiscernable.

Mon propos ici est seulement d'indiquer *pourquoi* il est raisonnable de considérer qu'un multiple générique est le type d'être d'une vérité. Étant donné un multiple, soit ce dont tout l'être est multiple pur, multiples-Un, comment penser l'être de ce qui fait vérité d'un tel multiple ? Là est toute la question. Puisque le fond sans fond de ce qui est présent est l'inconsistance, une vérité sera ce qui, de l'intérieur du présent, comme *partie* de ce présent, fait advenir au jour l'inconsistance dont se soutient en dernier ressort la consistance de la présentation. Ce qui est maximale-ment soustrait à la consistance, à la règle qui domine et refoule le multiple pur (règle que j'appelle le compte-

pour-un), ne peut être qu'un multiple spécialement « évasif », indistinct, sans contour, sans nomination explicite possible. Un multiple, si l'on peut dire, exemplairement *quelconque*. Si l'on veut d'un même mouvement tenir que l'autorité du multiple est illimitée quant à l'être et qu'il y a de la vérité, il faut que cette vérité obéisse à trois critères :

- Puisqu'elle doit être vérité *d'un multiple*, et ceci sans recours à la transcendance de l'Un, il faut qu'elle soit une production *immanente* à ce multiple. Une vérité sera une partie du multiple initial, de la situation dont il y a vérité.

- Puisque l'être est multiple, et qu'il faut que la vérité *soit*, une vérité sera un multiple, donc une partie-multiple de la situation dont elle est vérité. Bien entendu, elle ne saurait être une partie « déjà » donnée, ou présente. Elle résultera d'une procédure singulière. En fait, cette procédure ne pourra être enclenchée que du point d'un supplément, de quelque chose qui est en excès sur la situation, c'est-à-dire d'un événement. Une vérité est le résultat infini d'une supplémentation hasardeuse. Toute vérité est post-événementielle. En particulier, il n'y a pas de vérité « structurelle », ou objective. Des énoncés structuraux recevables dans la situation on ne dira jamais qu'ils sont vrais, mais seulement qu'ils sont véridiques. Ils ne relèvent pas de la vérité, mais du savoir.

- Puisque l'être de la situation est son inconsistance, une vérité de cet être se présentera comme multiplicité quelconque, partie anonyme, consistance

réduite à la présentation comme telle, sans prédicat ni singularité nommable. Une vérité sera ainsi une partie générique de la situation, « générique » désignant qu'elle en est une partie quelconque, qu'elle ne dit rien de particulier sur la situation, sinon justement son être-multiple en tant que tel, son inconsistance fondamentale. Une vérité est cette consistance minimale (une partie, une immanence sans concept) qui avère dans la situation l'inconsistance qui en fait l'être. Mais comme au départ toute partie de la situation est présentée comme singulière, nommable, réglée selon la consistance, la partie générique qu'est une vérité aura à être produite. Elle constituera l'horizon-multiple infini d'une procédure post-événementielle, qu'on appellera une procédure générique.

Poème, mathème, politique inventée et amour sont, très exactement, les différents types possibles de procédures génériques. Ce qu'ils produisent (l'innommable dans la langue même, la puissance de la pure lettre, la volonté générale comme force anonyme de toute volonté nommable, et le Deux des sexes comme ce qui n'a jamais été compté pour un) dans des situations variables n'est jamais qu'une vérité de ces situations sous les espèces d'un multiple générique, dont nul savoir ne peut épingler le nom, ni discerner d'avance le statut.

A partir d'un tel concept de la vérité, comme production post-événementielle d'un multiple générique de la situation dont elle est vérité, nous pouvons renouer avec le triplet constitutif de la philosophie

moderne : être, sujet, et vérité. De l'être-en-tant-qu'être, on dira que les mathématiques constituent historiquement la seule pensée possible, parce qu'elles sont, dans la puissance vide de la lettre, l'inscription infinie du multiple pur, du multiple sans prédicat, et que tel est le fond de ce qui est donné, saisi dans sa présentation. Les mathématiques sont l'ontologie effective. De la vérité, on dira qu'elle est suspendue à cette supplémentation singulière qu'est l'événement, et que son être, multiple comme l'être de tout ce qui est, est celui d'une partie générique, indiscernable, quelconque, laquelle, effectuant le multiple dans l'anonymat de sa multiplicité, prononce son être. Du sujet enfin, on dira qu'il est un *moment fini* de la procédure générique. En ce sens, il est remarquable d'avoir à conclure qu'il n'existe de sujet que dans l'ordre propre d'un des quatre types de généricité. Tout sujet est artistique, scientifique, politique ou amoureux. Ce que, du reste, chacun sait d'expérience, car hors ces registres, il n'y a que de l'existence, ou de l'individualité, mais pas de sujet.

La généricité, au cœur conceptuel d'un geste platonicien tourné vers le multiple, fonde l'inscription et la compossibilité des conditions contemporaines de la philosophie. De la politique inventée, quand elle existe, on sait, au moins depuis 1793, qu'elle ne peut être aujourd'hui qu'égalitaire, anti-étatique, traçant dans l'épaisseur historique et sociale la généricité de l'humanité et la déconstruction des strates, la ruine des représentations différentielles ou hiérarchiques, l'as-

somption d'un communisme des singularités. De la poésie, on sait qu'elle explore une langue inséparée, offerte à tous, non instrumentale, une parole qui fonde la généricité de la parole même. Du mathème, on sait qu'il saisit le multiple dépouillé de toute distinction présentative, la généricité de l'être-multiple. De l'amour enfin, on sait qu'au-delà de la rencontre, il se déclare fidèle au pur Deux qu'il fonde, et qu'il fait vérité générique de ce qu'il y a des hommes et des femmes.

La philosophie est aujourd'hui la pensée du générique comme tel, qui commence, qui a commencé, car « Une magnificence se déploiera, quelconque, analogue à l'Ombre de jadis ».

Table

1. Possibilité	7
2. Conditions	13
3. Modernité	21
4. Heidegger envisagé comme lieu commun	27
5. Nihilisme ?	33
6. Sutures	41
7. L'âge des poètes	49
8. Événements	59
9. Questions	70
10. Geste platonicien	79
11. Générique	85

DANS LA COLLECTION « L'ORDRE PHILOSOPHIQUE »

- J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire.*
ALAIN BADIOU, *Théorie du sujet.*
CLAUDE BRUAIRE, *L'Affirmation de Dieu ;
Logique et Religion chrétienne dans la philosophie de Hegel.*
BERNARD CARNOIS, *La Cohérence
de la doctrine kantienne de la liberté.*
NOAM CHOMSKY, *La Linguistique cartésienne ;
Structures syntaxiques ;
Aspects de la théorie syntaxique ;
Questions de sémantique.*
JEAN T. DESANTI, *Les Idéalités mathématiques ;
La Philosophie silencieuse.*
GOTTLLOB FREGE, *Les Fondements de l'arithmétique ;
Écrits logiques et philosophiques.*
J.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode.*
JEAN-JOSEPH GOUX, *Les Iconoclastes.*
JEAN GRANIER, *Le Problème de la Vérité
dans la philosophie de Nietzsche ;
Le Discours du monde.*
MICHEL GUÉRIN, *Le Génie du philosophe.*
WILHELM VON HUMBOLDT, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi.*
CHRISTIAN JAMBET, *La Logique des Orientaux
(Henry Corbin et la science des formes).*
GUY LARDREAU, *Discours philosophique
et Discours spirituel.*
FRANÇOIS LARUELLE, *Machines textuelles.*
LÉONARD LINSKY, *Le Problème de la référence.*
ROBERT MISRAHI, *Traité du bonheur :*
1. *Construction d'un château ;*
2. *Éthique, Politique et Bonheur.*
BERNARD PAUTRAT, *Versions du soleil
(figures et système de Nietzsche).*
CHARLES PEIRCE, *Écrits sur le signe.*
JEAN-LUC PETIT, *Du travail vivant au système des actions.*
MICHEL PHILIBERT, *L'Échelle des âges.*
BERNARD QUELQUEJEU, *La Volonté
dans la philosophie de Hegel.*

FRANÇOIS RECANATI, *La Transparence et l'Énonciation*.
JEAN-MICHEL REY, *L'Enjeu des signes*
(lecture de Nietzsche).
PAUL RICŒUR, *De l'interprétation (essai sur Freud)* ;
Le Conflit des interprétations (essai d'herméneutique) ;
La Métaphore vive ;
Temps et Récit, t. I ;
Temps et Récit, t. II ;
Temps et Récit, t. III ;
REINER SCHURMANN, *Le Principe d'anarchie*
(Heidegger et la question de l'agir).
CHARLES SINGEVIN, *Essai sur l'Un*.
SPINOZA, *Éthique*.
P.F. STRAWSON, *Les Individus* ;
Études de logique et de linguistique.
GIANNI VATTIMO, *La Fin de la modernité*.
COLLECTIF, *La Sécularisation de la pensée*.
(recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo).
COLLECTIF, *Annuaire philosophique 1987-1988*.