

Fabien Tarby

Une théorie du sujet

AVERTISSEMENT

Ce texte, *Une Théorie du Sujet*, dont la rédaction fut de 2004, relève d'un genre parfois un peu particulier dans le champ de l'écriture philosophique. Il n'est, à proprement parler, ni une explication détaillée, chevillée à la lettre du texte, ni un commentaire aux effets plus généraux de mise en perspective de l'oeuvre qu'il entend étudier, à savoir la *Théorie du Sujet* d'Alain Badiou. Peut-être que son assez singulier statut se reflète dans le marqueur ajouté au regard du titre du chef-d'oeuvre de Badiou : il s'agirait d'*Une* Théorie du Sujet. Comme si l'original, le modèle, l'archétype était offert aux variations, au sens quasi-musical du terme, et qu'une d'entre elles était ici rhapsodiée.

On dira que c'est beaucoup dire, puisque c'est le cas de toute écriture philosophique s'enracinant dans l'altérité d'un texte qu'elle entend "expliquer", "commenter". Vrai. Mais il y a, ici, une composante supplémentaire à prendre en compte : le style si particulier de la *Théorie du Sujet*, eu égard à *l'Etre et l'Evenement* ou à *Logiques des mondes*, style dont on sait qu'il provient d'un certain effet de transcription d'un enseignement oral, au sens lacanien du terme.

Justement : Lacan et Mallarmé ne circulent pas seulement comme références essentielles d'une pensée des logiques des "places" dans l'ouvrage de Badiou, à laquelle il faudra corréler la possibilité des "forces", si l'on veut dépasser le risque d'un retour de

l'idéalisme dans le structuralisme, et l'anéantissement de la force du sujet, qui ne serait qu'absence d'un signifiant à l'autre. Limites, donc, de Lacan et de Mallarmé, quant au fond. Mais, sur la forme, il est évident que la *Théorie du Sujet* de Badiou reconduit irrémédiablement le lecteur à un type d'écriture qui se tient aux contrées des effets de langage de Lacan et de Mallarmé. L'oraculaire, l'énigmatique, pour le dire banalement, mais aussi le fragmentaire à visées multiples ; car le texte de Badiou noue dans ce mode de rédaction, d'ores et déjà, les quatre conditions. Même si la politique prédomine, l'art, le savoir, l'amour sont les objets de ce dédale du sens à la fois rigoureusement progressif et soudainement intuitif, dont quelques formules vous restent longtemps dans l'oreille.

C'est ce qui fait de la lecture et de la méditation de la *Théorie du Sujet* une expérience très différente de celles de *L'Etre et l'Evenement* et de *Logiques des mondes*. Tout autre chose, s'il faut au lecteur une attention assez peu formelle au contenu (en dépit de quelques formalismes par ailleurs redoutables), mais en revanche une oreille attentive aux logiques des mystères ici dicibles. Le philosophe qui veut lire devra affiner, ici, le poétique de son oreille. La *Théorie du Sujet* est, selon moi, cet espace *simultané*¹ d'exposition des 4 conditions, brindilles d'un noeud borroméen d'un nouveau genre, si l'on veut. Cette simultanéité (même si, dans le coeur de l'ouvrage, l'amour n'occupe pas une place essentielle, et si la visée politique est première) est précisément la question même du sujet. Posée abruptement. Puisqu'il est possible de suivre la question du sujet en parcourant les conditions, une à une, l'une après l'autre. Mais bien plus difficile de tenir un discours sur le dicible du sujet *simultanément* artistique, savant, politique, amoureux. Le sujet philosophique, donc, puisque la philosophie est compossibilité des conditions. Bien entendu, *Logiques des Mondes* expose un tel sujet, clairement, dès l'abord, dans la topique

1 J'ai proposé il y a quelques jours cette formule, de vive voix, à Alain Badiou, m'assurant ainsi de ne pas trop écrire de bêtises. Il me l'a heureusement confirmée.

général des sujets fidèles, obscurs, ou réactifs, ainsi que dans la table différentielle des procédures. Il y a de même (p191) dans la *Théorie du Sujet* cet essentiel schéma où les mathèmes du surmoi et de l'angoisse, de la justice et du courage sont donnés. Une longue méditation sur le rapport entre ces deux expositions, celle de *Logiques des mondes* et celle de la *Théorie du Sujet*, est d'ailleurs à souhaiter et à écrire. *D'ailleurs, la question de savoir ce qu'est l'unité relative ou le croisement des conditions dans le sujet philosophique reste entièrement devant nous.*

Pour notre propos du jour, il est en tout cas à remarquer la manière dont la *Théorie du Sujet* construit cette réflexion, j'y reviens, simultanément, en liant les conditions, sans cesse. Ce qui donne aux mauvais lecteurs le sentiment du bric-à-brac, mais offre aux plus attentifs une voie, certes déroutante et même aristocratique, vers l'énigme du sujet proprement philosophique.

La stylistique oraculaire et le traitement simultané des conditions, ce sont donc, au moins, les deux particularités de la Théorie du Sujet.

Il faut croire que ces effets (en particulier le premier, à l'époque) m'ont suffisamment marqué pour que je me lance dans la rédaction d'un projet un peu curieux, celui d'*Une théorie du sujet*, dont les deux traits constitutifs semblent être *l'immanence à l'original*, et l'imitation, voire *le pastiche*.

Qu'on ne s'attende donc pas, dans la lecture du texte qui va venir, à un travail universitaire respectable, même à vif... Le style de l'original, autant que le fond, m'avait marqué, me soumettant avec passion à l'exercice d'être fidèle dans l'infidélité. Dans l'espace de ce miroir, je fus généreusement simiesque, non sans vouloir, en même temps, transcrire le contenu de l'original génial.

Exercice de style, quoi.

Gracq, quelque part, affirme qu'il y a des écrivains myopes et d'autres presbytes. La philosophie n'est pas la littérature. Mais cet effet est tout à fait possible dans l'art philosophique du commentaire ou de l'explication. Et ce libre commentaire se range sûrement dans la dioptrique des myopies. Il peut cependant, selon la presbytie, révéler ici où là de claires insuffisances, des non-dits (surtout sur la fin), voire des erreurs d'interprétations, des obsessions personnelles, des insistances estudiantines, des coquilles, enfin. Je le laisse tel quel.

Une Théorie du Sujet

1. Hegel et le quelque chose.

Que pouvons-nous encore faire de Hegel, aujourd'hui ? Il semble qu'il y ait, entre les philosophies du multiple et le maître de la métaphysique, non pas une opposition, forme toute destinée, déjà, à vous mettre au dessein ou à la botte de la dialectique, mais l'affirmation d'une différence irréductible, qui, d'être en elle-même différences des différences, multiples de multiples, ne se laisserait jamais configurer dans la guise du Négatif. On sait combien la pensée de Deleuze se révèle anti-hégélienne, combien, selon Deleuze, Hegel aurait encerclé dans le théâtre de la représentation les rapports différenciants, qui ne se laissent jamais ainsi essentialiser. La différence derridéenne, pour autant qu'elle se joue des dyades qu'elle tente, du même geste, d'un geste nécessairement sidéral d'écriture, d'inscrire et d'excrire, conçoit Hegel comme cette machinerie qui, au plus près de la différence, dont il eut fallu maintenir le différer, dispose celle-ci en fantasme de conquête et de travail. Jamais, pour Deleuze, le multiple n'est dans la forme de la différence absolue = le Négatif ; jamais non plus la différence, pour Derrida, ne se laisse originer dans l'Un d'aller, de retour, et de totalité.

Qu'en sera-t-il, de Hegel, dans la forme que reçoit la Théorie du sujet ? Sans doute, L'être et l'événement parviendra au résultat le plus précis, où Hegel se trouvera parfaitement conçu selon la déductibilité des ensembles. Mais sans doute aussi la dialectique, avant d'être ainsi formalisée, non pas seulement médite, peut nous servir de guide. Qu'il suffise pour cela d'instaurer au noyau de ses dispositions la multiplicité où sous son vocable unique fusionnent l'aliénation et la scission.

Il y a en effet, peut-être inaperçues, deux leçons de Hegel : d'une part qu'un terme « se déploie dans

son devenir-autre, pour revenir en soi-même comme concept achevé », d'autre part qu' « il n'est d'unité que scindée ». De là, nous construirons un ensemblisme à même de scinder la dialectique en elle-même. Mais il y faut un tout autre registre que celui du travail du Négatif, même remis sur pieds, à la Marx. Il y faut, justement, les ressources précises de ce que l'algèbre, la science des places, la topologie, la science des forces, nous donnent à concevoir dans l'unité de langage et de syntaxe propre à la théorie des ensembles.

Hegel reconnaît le Deux de sa leçon - où cependant elle implose - dès lors qu'analysant « cette notion creuse, à la fois limitée et prodigieusement générale » du quelque chose, il reconnaît, dans sa Logique, qu'on doit poser, pour penser le quelque chose, la différence de quelque chose et d'autre chose. C'est en quoi, encore que prestidigitateur des ecclésiastes, voulant que le Tout soit l'histoire de l'Un, il pose au moins ceci, de multiple, qu'il n'y a de terme, avant la qualité, que dans le “deux fois un”. Posez donc l'A, vous aurez, si vous vous souciez de son quelque chose, une “stase indicielle” où, d'être pour l'autre, il appartient nécessairement aussi à un “espace de placement” qui en configure la donnée. L'altérité n'a encore, dans cette guise de l'être, aucune qualification ; c'est bien pourquoi la différence d'A avec soi-même doit y être reçue selon cette différence: “identité pure”, “identité placée”. Ce que Hegel enregistre lui-même dans la détermination du quelque-chose, en-soi, et du quelque-chose-pour-l'autre. Ce faisant, il unifie le quelque chose, pure catégorie, selon le mouvement de cette dualité en-soi / pour-l'autre.

Seulement : y a-t-il du moins un Un de cette scission ? Il semble plutôt que Hegel, toujours pieux, conserve les possibilités de la stase indicielle dans le brut de l'opposition-à, tandis qu'il unifie son quelque chose et son négatif, le quelque-chose-pour-l'autre, dans la forme générale de la catégorie totalisante. Un, fait deux, fait Tout. Par quoi la scission, qu'il dégage effectivement, fera finalement parousie dans l'aliénation surmontée. Il n'y a pas lieu de s'en étonner puisque le propre de Hegel est saut de chat, qui, comme on le sait, retombe toujours sur ses pattes. Cependant qu'il n'y a nul symétrie de fusion entre scission et aliénation.

Car A est à la fois A en son être pur et en son être placé, Ap. Mais qu'A soit (AAp) n'équivaut

nullement à ce que A puisse dialectiquement se dire A et non-A. Ap diffère profondément, et comme au noyau de chaque moment, de chaque terme dialectique, de son négatif hégélien. Ceci parce que la stase indicielle, le p de A, doit en effet se dire à son tour non d'un Objet mais d'un espace de placement de A, soit ce P, "lieu de réduplication possible de A" qui - pour l'espace, le temps, la fiction même - peut bien aller à l'infini. Multiple ainsi ouvert, dans le jardin dialectique. Et il est bien certain, dès lors, que sous A et sous P, nous devons entendre deux réalités distinctes, l'une de chose, l'autre d'espace où la première se présente. Ap n'est absolument pas homogène à non-A, où P n'a nulle expression.

Finalement : « La dialectique divise A à partir de la contradiction entre A et P, entre l'existant et son lieu ». Celle-ci fonde immédiatement A comme scission de son être effectif. Scission qu'aucun arrangement de l'Un au Tout ne pourra par la suite combler, le lieu n'ayant nullement pour politique d'être pour son A son non-A.

Pour cela même, ceux qui supposent que le prolétariat et la bourgeoisie sont en vrais contraires s'entendent à l'artifice hégélien : quelque chose, autre chose. Le projet du prolétariat n'est pas de contredire la bourgeoisie mais de faire disparaître l'espace de placement des classes disposé dans l'historique. Tandis que le socialisme pose seulement le P' du P. Et peut bien le poser sans fin. Le marxisme, donc, commence aujourd'hui par-delà la contradiction en Objet de la bourgeoisie et du prolétariat. Mais où ? L'arsenal doit nécessairement être affiné, de ce que ni Hegel ni Marx n'ont donné une forme satisfaisante à la question, actuelle.

Hegel, du point de vue de sa seconde matrice, l'altérité, préparant le Tout, affirmera naturellement que la Bestimmung, la détermination, provient finalement de l'espace, de ce que le Tout donne aux composantes leur être effectif. Toutefois, comme on l'a dit, espace et terme ne sauraient recouper son Idéalité globale. Finalement, le multiple, pris ici du terme unique (A) en ce qu'il se laisse démultiplier, se figure en effet immédiatement :

a) comme différence de soi à soi, A et Ap.

b) comme scission : $A = (AAp)$

c) comme détermination : $Ap(AAp)$

d) comme scission de la détermination, soit : $Ap(A)$, soit : $Ap(Ap) = P$.

Ces écritures forment constellation de la dialectique de ce qu'elles opposent le terme à la place.

Mais comment ?

Dialectiquement, le terme (A) ne saurait désigner la simple occurrence de l'Objet, inerte. Il ne convient pas de saisir A dans l'immobilité du signifiant, encore qu'il n'y ait d'accès à la question que par l'idéographie. A se révèle force de ce qu'il suppose lui-même le mouvement dialectique.

Mais non seulement ou d'abord par rapport à ce qu'il n'est point, son négatif. Non pas.

La différence de soi à soi et la scission supposent une réalité de l'A qui ne disparaît point dans son être placé, Ap. Tout aussi bien est-ce là, ce que Heidegger, longuement, médite très idéaliquement à partir de l'Être et de l'étant. (A) suppose résistance à se laisser une fois pour toutes déterminer dans son indice. Sans quoi la détermination ontique vaudrait l'ontologique.

Aussi bien peut-on envisager, dès lors :

La « rechute dans l'espace général » de l'existant déterminé $Ap(AAp)$ qui donne $Ap(Ap) = P$, pur espace où s'abolit la force du terme ; inversement, sa réaffirmation en identité pure donne $A = A(A)$, où l'espace, cette fois-ci, est nié.

Ce sont là les deux figures de déviation de la détermination, aux effets politiques :

1) Le pur lieu, P, immanquablement droitier de nier qu'il y ait de la force en son être, du terme dialectique (A), et de la dialectique en lui-même. Non loin, le structuralisme qui de $Ap(A)$, par la seule force de la structure où A, immanquablement se trouve cerné, vous engloutit le dit A dans l'être placé, Ap. Avec d'ailleurs ce hic (case vide ou en excès) qu'il n'y a pas de structure de la structure.

2) Mais il y a aussi cette déviation de gauche, qui veut croire en la pureté d'une force sûre et seule, l'émergence brute du A qui n'aurait pas à se soucier de l'espace.

Tout cela, c'est soit la politique ordinaire, du libéralisme au socialisme, soit la révolution, immédiate et impuissante. $Ap(Ap)$ ou $A(A)$, dans les deux cas vous n'avez en fait aucune réalité

historique, qui suppose la dialecticité de P et de A, de l'espace et de la force, au coeur même du déterminé historique.

Pour ce qui s'en soutient et s'en retient, ontologiquement, vous avez ceci que « l'élément s'inclut sans s'abolir », « que tout s'affirme sans se clore », que « tout ce qui est d'un tout lui fait obstacle en tant qu'il s'y inclut ». Là où force et place sont effectivement dialectisés.

2. Hegel et les hérétiques.

Mais sans nul doute selon une dissymétrie que la belle ordonnance hégélienne dissimule. La contradiction A/P ne recoupe nullement les termes du montage hégélien ; la dialectique badiouienne se trouve scindée selon l'inclusion, au sens précis que l'ensemblisme peut lui conférer : l'incluant, c'est bien entendu l'espace de placement, l'espace, écrit Alain Badiou ; l'inclus, c'est le terme-force, le horlieu. A est ainsi indexé en Ap selon P.

Le rapport inverse a-t-il une signification ? Non pas, puisque ce serait supposer le "tout" indexé selon la force qui s'y trouve incluse. Mais il n'y a de toute façon jamais de totalité, selon la leçon première du 20^{ème} siècle ; puis, les rapports ensemblistes d'inclusion peuvent bien aller à l'infini. Et jamais vous ne trouvez, en fait, un rapport (A/P) qui puisse se dire selon une communauté de position, selon un même et unique niveau d'onticité qui les enroberait et qui permettrait effectivement de les tenir dans une même main, celle que suppose l'homogénéité de l'A et du -A de Hegel dans le Tout paradisiaque. Le rapport de la force à l'espace n'est pas lui-même dialectisable au niveau de sa totalisation, tenant du compte perpétuellement en formation, en vertu de la manière dont l'inclusion se fait. Indéfiniment.

On ne retombe pas ainsi dans le mauvais infini de Hegel, toujours prompt à vous castrer inutilement le multiple. Mais bien au contraire on fait apparaître la passe par laquelle Hegel réduit et finalement anéantit le terme dans l'espace, ne conservant exactement du terme que ce qui suffit à faire circuler

l'A et le -A dans l'homogénéité d'un Tout consubstantiel à ses termes et néanmoins en surplomb ou horizon, d'avoir au minimum à opérer cette synthèse.

Cette dissymétrie par laquelle les rapports se trouvent posées, elle n'est certainement pas le mal-pensé de la dialectique, mais le coeur impensé de la dialectique idéaliste : « Toute contradiction est fondamentalement dissymétrique, en ce que l'un des termes soutient à l'autre un rapport d'inclusion ».

Disons que la dissymétrie - voyez le clinamen en son genre - a toujours constitué le principe matérialiste par excellence. L'essence n'est point pour nous la fécondité d'une splendeur ou d'une pureté ; ce qui advient advient toujours par l'accidentel ; l'harmonie, absolue, est essentiellement ce qu'un sujet fantasme de ne point y être, et, précisément, de n'être là qu'à la condition de n'y être point - dans l'harmonie. Y seriez-vous que l'on ne pourrait dire que vous êtes là, sans cependant qu'il convienne d'accorder à ce lieu, inexistant, un quelconque rapport - dialectique ou de mort avec le nôtre. Car ce rapport lui-même s'exprime ici-bas, en ce que vous êtes la rareté et la difficulté d'être là, qui en fantasment nécessairement le rapport.

Disons aussi que l'on retrouve immédiatement ici la question du dominant et du dominé ; car le dominé, c'est précisément l'inclus, le dominant, l'incluant. Ce qui, dit sur ce versant, montre, selon le concret de ce que les hommes ont à souffrir des autres, qu'il n'y a aucun sens à accorder au rapport (A/P) une stabilité en soi, pour soi, en-soi-pour-soi, si vous y tenez. Pourquoi ? Parce qu'autant dire aux fusillés qu'ils participent positivement du dominant d'être au bout de leur fusils. Où l'on touche le mieux à la passe hégélienne, qui est de poser la dialectique comme cette Loi ontologique qui, en elle-même, serait l'onticité même. La dialectique hégélienne est ce quelque chose de tous les quelque chose qui vous les font être. D'être le Tout, la dialectique est donc quelque chose, elle a, pour ainsi dire, de la consistance ontique, en même temps qu'elle prétend à son caractère suprême et ontologique, d'où elle peut faire insister et glorifier ses opérations. Mais quoi ?

« En toute rigueur, la contradiction n'existe pas. Comment existerait-elle, puisqu'exister (ex-sister), c'est justement être "quelque chose", c'est-à-dire soutenir l'effet de scission dont la contradiction est la cause ? La contradiction est un pur principe structural. Elle insiste dans l'index p de A, elle marque la répétition de A, mais nulle part vous n'avez un conflit existant, réel, entre A et P comme termes constitués et isolables. P, l'espace pour tout isolement et toute répétition, n'est ni isolable ni répétable. A, le horlieu, n'est répétable que scindé par inclusion dans l'espace ».

Parcourez le concret de l'aspect : l'opposition de l'impérialisme et du prolétariat a pour tout contenu la division du peuple, la scission fait contradiction.

Mais revenons au modèle hégélien. Il se soutient essentiellement, on le sait, du modèle chrétien. Que le christianisme soit le fantasme fait chair, mais où s'engage la malédiction de l'homme par quelques prêtres au pouvoir, doit aussi s'entendre à partir de ce que sa structure, comme le remarquait Lacan, draine pour l'homme d'abord occidental - mais non exclusivement - de semblant de perfection. Chose et Nom-du-Père en l'Un d'une Croix qui vous bénit sous condition d'obéissance et de souffrance. Le messie n'est point prophète ; de cela se conclue, quant au fantasme, l'efficacité redoutable du christianisme, qui vous symétrise toute dissymétrie, et pour cela, dans la croix du Dieu-homme, vous ferait Homme.

Dans la quiétude retrouvée des signifiants, où la neutralité des formes pures vous évitera bien des vessies prises pour lanternes, qu'est-ce donc, donc, que le christianisme ? Vous avez un Dieu (une Idée) qui s'indexe dès lors que le Père se fait Fils sans se perdre dans la sexuation du rejeton. Dieu (A) divisé en lui-même (A) et en l'incarné par lequel il ex-iste, se fait vous, petit homme, l'Ap du Christ historial. Placez proprement le Dieu dans l'Homme. Et tenez bien sur la contradiction.

Le concile de Nicée dit exactement ceci : $A = AAp$. Incarnation. Dire qu'il fut nécessaire de brûler de l'humain pour en instaurer et en perpétuer le pouvoir en dit long sur la nécessité de penser en matérialiste : vous ne jetez pas au feu au nom du feu, mais toujours au nom de ce que le fantasme vous élève en idée au-delà du feu.

Ap(A), c'est la Passion, le Fils, jusqu'au dernier souffle, qui se trouve placé, lors même que son

Père l'aurait abandonné. L'infini fait fini. Et qui en souffre.

$A(Ap)$, et c'est la Résurrection : le Père vous reprend le Tout.

Incarnation, Passion, Résurrection, soit trois manières, portées à l'imaginaire, mais où ne manque pas de se lire ce qu'il y a de nécessairement articulable de la passe pensante, eu égard au réel :

Scission ($A=AAp$), détermination ($Ap(A)$), limite ($A(Ap)$)

Les hérétiques n'ont pas manqué, dans l'histoire du christianisme, de réactiver les retombées. Voyez l'arianisme, qui insiste sur l'humanité du Christ, défait la consubstantiation. Et, symétriquement, ceux qui conservèrent au Dieu sa Divinité in-humaine. Ou bien : Jésus comme premier de tous les hommes, mais homme ; ou bien : l'absolue divinité du Christ, qui ne peut donc se souiller d'être réellement homme, d'en souffrir en croix ; une passion d'apparence. Droite et Gauche : soit qu'on torde l'effet dialectique du christianisme, son hégélianisme de principe et de fantasme, par l'espace ou par le horlieu. $Ap(Ap) = P$, l'espace, le placement, l'inclusion qui l'emporte : un Jésus très humain. Ou bien : $A(A) = A$, le horlieu, Dieu hantant le fini, simulant à nos yeux son humanité, mais conservant sa transcendance, et ne s'impurifiant point en son essence dans son inclusion parmi nous. L'arianisme et la gnose.

Indexons en résumé :

- La contradiction : le fini, l'infini, l'homme et Dieu, l'espace et le horlieu. P/A
- La scission (incarnation chrétienne) : Dieu fait homme. $A=AAp$
- La détermination (passion) : $Ap(AAp)$: Dieu meurt en tant qu'homme
- La retombée de droite (arianisme) : $Ap(Ap) = P$: Le Fils n'est qu'une créature, toute prise dans l'espace.
- La détermination stricte (axiome de Nicée) : $Ap(A)$: consubstantialité
- La retombée de gauche (gnose) : $A(A) = A$: Dieu, comme tel, n'est point descendu ici-bas : du horlieu sans nul lieu.
- Enfin, la limite (l'ascension) : $A(Ap)$: le Fils réintégrant le Père. L'Happy end de la Bonne Nouvelle.

Lisez hors des querelles de bénédictins la séquence à ceux-ci applicables mais d'abord dialectique, fonction lucide des signifiants comme tels, et non point pauvre ou abstraite, comme on le veut parfois ; au contraire : fonction qui nous fait toucher à ce que les effets de signifiés, monde féerique de la métaphysique, fantasmagorie du christianisme, doivent à l'articulation signifiant / signifié. Point décisif dans toute constitution du régime de sens. Fonction de vigilance du matérialisme : le signifié, et ses jeux de miroirs, de manoirs, a toujours pour matière : le signifiant.

Vous avez là, selon Badiou, la clef de toute boucle dialectique - du point de vue des structures. La contradiction, entre le terme et l'espace, qui fait scission du terme comme terme pur et terme placé, qui fait détermination, selon le terme placé, déterminant le pur lui-même. La première retombée possible, alors, où le terme pur est seulement l'être placé de celui-ci. Il faut donc la détermination stricte, maintenance du pur et du placé à part égal. Celle-ci se faisant limitation, où l'être pur a accueilli sa place. Et la deuxième retombée menace dès lors, où tout se réduit selon le terme et sans placement. Ou la limite, enfin, qui reconduit, au mouvement près, à la scission du pur et du placé.

Entre la scission et la limite, qu'avons-nous ? Un trajet, procès, mouvement, qui fort d'avoir surmonté les épreuves, se donne comme réconciliation enrichie du départ. Rien d'autre, car la limite n'est pas plus que la scission, mais accomplie. C'est proprement la circularité de Hegel.

Mais rencontrons-nous de tels cercles ? Le cercle signifie que du P/A, dont il faut tenir le deux, c'est le P, l'espace qui fait le fondement. Le terme, c'est le terme qui trouve place dans le lieu. Au début, à la Fin.

3. Hegel et la force du terme. Du prolétariat en dialectique.

Travaillant Hegel, nous avons donc reconnu sa Vérité comme Celle qui se fait incomplètement

dialectique, selon le Cercle, au lieu d'une périodisation sans relâche vers laquelle nous nous acheminons, par étapes.

Par étapes, parce qu'au contraire du cercle, la spirale, vous ne la tenez jamais d'un coup un seul, du début à la fin, ces abstraits, et c'est bien pourquoi, quand vous tentez de la dire, vous ne pouvez la dire d'un seul tenant des concepts. Ce qui ne dit pas que vous pensez abstrait mais bien plutôt que le Réel se mi-dit quand on s'approche de son bien-dire, et qu'on a chance d'en approcher par-là tout le sel : celui d'être l'impossible-là. Rien là, d'étonnant, derrière la certitude de G.W.F Hegel, celle d'avoir introduit de manière décisive le mouvement absolu dans la métaphysique. Non pas, G.W.F : parce que l'idéalisme se reconnaît toujours au fantasme du point, cercle, espace d'arrêt. Totalité, unité, point d'arrêt, arête symétrique de toutes les dissymétries. Non, cela ne se peut. Mais où Hegel, effectivement, culmine, quoi qu'il en ait. Au contraire, avec Badiou, penser dialectiquement, c'est penser que la dissymétrie ajuste toute apparente symétrie à un de ses moments abstraits - ou de repos -, tandis que la dissymétrie se poursuit toujours plus loin pour qui veut approcher ceci, que le Réel est dialectique d'être l'impossible de toute formalisation. Et vous voyez le premier aspect, pour ce qui est de s'instruire de ce que Hegel manque : le privilège de l'espace sur le terme, chez Hegel, qui lui sert de moteur pour sacrer les noces de l'origine et de la fin, sous prétexte que le terme s'est laissé travaillé par l'espace. L'A et le non-A, finalement, chez Hegel, c'est à la fois, et amphibologiquement, du terme-espace, de l'espace-terme, du terme pur, de l'espace pur, au gré des managements utiles à son télos. Mais dès que vous posez l'A/P, cette fois-ci, c'est de cette dissymétrie que vous vous imposez une rigueur nouvelle et plus haute.

Certes de Hegel nous retenons à jamais le : " Il y a du deux". Mais non pas l'Un du Deux, rechute immédiate du côté des habitudes métaphysiques. Seulement "y a d'l'Un", disait Lacan, par le "Il y a du deux", et où ce qui s'élide, dans les prodiges que Lacan accomplit de penser dans la syntaxe de la langue, dit le compte perpétuellement en formation, le pur statut relativiste de l'Un. Il faut tenir ferme sur le Deux faiseur d'l'Un, mais faiseur au passage, au point où la dissymétrie dispose le

moment de symétrie, pour autant que toute représentation est appauvrissement.

Badiou a en ce sens d'ores et déjà accompli deux métamorphoses eu égard à la dialecticité de Hegel.

Premièrement, de ce que le Deux n'est point Duel du Négatif avec le Positif, ce qui ne verrait point que l'espace et le horlieu, comme il dit, la place et le terme, restent hétérogène dans l'articulation symbolique. P/A est incommensurable avec l'A et le -A de Hegel. Au lieu de cela, nous avons, possiblement, toutes les séquences de combinaison de P avec A. Mais nous n'avons jamais la dualité comme telle de l'espace et du horlieu, au sens où l'un serait le Négatif de l'autre.

Plus encore, et deuxièmement, vous avez ceci que le hégélianisme ne touche qu'à l'algorithme scission-détermination-limite d'une dialectique structurale, science du terme du point de vue des places.

Ce qu'il faut donc, pour laisser la spirale se faire un peu mieux encore, qu'est-ce donc, sinon maintenant une science du terme lui-même dialectisé ? Nous n'avons pas du tout fini de démultiplier la dialectique. Car il reste, sur l'autre versant, et de cette autre manière qui a son tour va laisser apparaître le réel en lui-même comme vide de tout filet symbolique, la dialectique du terme. Soit le terme-force après l'espace de placement.

A quel point la leçon de Lacan doit être ici mobilisée : l'affirmation lacanienne dit à la fois le Réel comme impossible de toute formalisation et qu'il ne se mit-dit jamais mieux, en sa vérité de hasard, l'évanouissant, le par-être, qu'en impasse de la dite science formelle. C'est là qu'on a chance de le toucher, et de s'en instruire, pour autant que tordu, croyez-bien qu'il le soit, ce Réel. Tout ce qu'on peut en penser vient de ce qui, du symbolique au réel, ne fait point mouche mais au contraire fasse faille d'où ça défaille.

Le réel du terme passe en force dans l'espace. Dialectique historique, dit Badiou, non pas seulement - c'est le horlieu dans l'espace - structurale.

Pour ce qui est de la contradiction structurale, vous aviez la différence comme différence de place, celle que P distribue entre Ap1 et Ap2. Puis la corrélation, comme scission du deux dialectique,

nulle fusion du deux dans un troisième. Enfin, la position, comme dissymétrie invariante du dominant / dominé, selon laquelle l'un pose les places, et l'autre est y assujetti. Mais la contradiction reste faible et structurale. Elle reste pensée à partir de l'espace. Tandis que maintenant, du point de vue de ce qui, du horlieu, ne se laisse point penser dans l'espace, vous avez pour différence une hétérogénéité qualitative, pour corrélation une lutte des forces, pour position une dissymétrie réversible du dominant au dominé.

Avant de nous engager plus avant sur ce nouveau versant de la dialectique, dans la dialectique de la force, du horlieu, il convient d'éprouver l'intérêt de nos concepts : pointez grâce à eux notre belle société capitaliste. Il y a, du sens militant aux arcanes les plus abstraites de la dialectique, un seul et même objet en question. Que le réel soit tordu, et qu'il y ait chance, pour cela, d'en dire un peu plus long sur lui dans l'impasse de toute formalisation, n'exclue pas du tout, chez Badiou, un parler tout concret. Bien au contraire : de la fermeté et de la pertinence de ces distinctions, dialectique structurale, dialectique historique, vous en éprouverez l'urgence dans la forme de dominance ici en vigueur.

De ce que la manifestation des communismes fut pourriture, il ne s'en déduit pas que le capitalisme ne le soit pas.

Base de l'histoire sociale : la contradiction fondamentale entre bourgeoisie et prolétariat. Structure et espace. Dominants / Dominés. Et l'Un du deux (qui ne voit le moteur) se dit à partir des dominants.

Moteur de l'histoire sociale : la contradiction principale entre bourgeoisie et prolétariat, qui est de force entre termes. Histoire et temps. Que deviennent les dominés, les dominants ? Qui sont-ils maintenant ?

Ce sont là des faits. La spirale réitère le fondamental mais non sans que l'hélice principale fasse mouvement. Ne croyez ni à la résolution définitive ni à la fatalité d'une structure tueuse de toutes forces.

Lorsque l'on ne vous sert pas les horreurs avérées du Rideau en guise de toute analyse ("ayez honte d'être communiste"), la contradiction entre bourgeoisie et prolétariat, il est de bon ton, ici ou là, de dire que, n'existant plus, de par l'émergence d'une troisième classe, fort moyenne, et majoritaire, elle fait s'évanouir la pertinence de tout marxisme, du moins montrerait la grossièreté actuelle de l'outil karlien, son manichéisme indû. Vous entendrez jusqu'à ceci : qu'être démocrate, c'est désirer et accompagner la venue d'un gros de la troupe, la moyenne-foule. Tous : moyennement fortunés. Voir... Que la contradiction principale change ses formes n'invalide pas du tout que la contradiction fondamentale demeure. Mais que cette dernière demeure ne signifie pas que la principale ne changera rien à rien.

Car voyez que la contradiction marxiste existe pour autant que le prolétariat, ce n'est pas quelque chose qui se laisse seulement positionner face à la bourgeoisie.

La contradiction fondamentale, c'est la différence de place, la scission, et la position d'une dissymétrie invariante : il y a, toujours, les dominés, les dominants, organisés dans l'espace commun et général du capitalisme.

Mais la contradiction principale :

C'est (1) la différence forte, au sens où le prolétariat comme prolétariat est impensable pour la bourgeoisie, hétérogène, tandis qu'il est dominé du dominant quand on y saisit le deux comme faisant ensemble société. L'esclave du maître, le tout est toujours pensable comme un de l'espace, faisant rouages à deux, mais vous n'atteignez nullement alors la réalité de la force du prolétariat comme tel. La structure n'en dit rien, tout occupée à la placer. La récupérer : il faut du patron et de l'ouvrier pour qu'une société fonctionne en vue d'un bien de Tous.

C'est (2) la corrélation forte, la lutte de classe, non pas la distribution du social selon la binarité remarquée selon laquelle il y a fatalement a) les riches, b) les pauvres.

C'est (3) non la position d'une dissymétrie invariante selon laquelle, c'est toujours comme ça, les

uns dominant, les autres sont dominés, mais la pensée de la réversibilité, la problématique de la révolution : où l'espace éclate sous la force, car celle-ci ne s'y laisserait plus contenir.

Et toujours les deux pensées abstraites : le syndicalisme larmoyant, qui donne sa force à l'espace dans son combat même, le terrorisme de toute immédiate révolte, qui s'imagine la force sans place.

Qu'entendre, finalement, par prolétariat ? Ni, seulement, le prolétariat de la bourgeoisie dans l'espace-Un d'une société, ni ce qui est pur de tout rapport à celle-ci, pure force sans placement. Il fait noeud insaisissable de la force et de l'espace, au point de réel lui-même. Là se soutient qu'il soit le sujet de l'histoire et du social, et que tout sujet soit ici même où structural et historique, espace et horlieu, problématiquement le laisse apparaître comme ce que le pensable a de plus impensable, énigmatique jointure, pour cela le plus réel, qui est aussi le plus évanouissant.

4. Force et corrélation.

La corrélation des contraires fait l'énigme de la dialectique : la différence et la position, tout autant pour le structural et que pour l'historique, supposent ce noyau, l'un du deux, par lequel il est affirmé que les contraires sont corrélés. C'est bien pourquoi il font différence, les deux, de place ou de qualité, puis position, selon une dissymétrie de structure ou de réversibilité. En quelque sorte, ce dont Hegel ne pouvait s'instruire sauf à rendre son travail hypnotique, point par point, atome par atome, c'est que « la corrélation contredit intérieurement la contradiction ». Certes, oui, puisque corréler, c'est bel et bien dire que les opposés vont ensemble. Et que faire alors de cette contradiction de la contradiction, sans la disposer immédiatement, et finalement, dans le Tout du Cercle, mais à la suivre comme telle, à chaque instant, en quelque sorte, où vous dialectisez ?

Il faut revenir ici à la préférence hégélienne, qui vous nie la force du terme dans l'espace, sans, du reste, que cette "négation" puisse être thématifiée dans le Système. La corrélation ne vous posera, dès lors, plus aucun problème particulier. Que dira-t-elle ? Elle dira ceci : que ce qui fait l'un de la contradiction, la corrélation, se résorbe dans l'un de totalité de l'espace.

Exemple en conséquence : la contradiction bourgeoisie / prolétariat, voilà tout l'être de la société bourgeoise (entendez en même temps : de toute société) qui doit effectivement en supporter le conflit et s'avère être l'unité des deux. Le dominant est le tout, et l'unité du tout. La corrélation, c'est la structure qui la fait, et la structure, c'est le point de vue du dominant. Amphibologiquement à sa place et au tout. Puisqu'il n'est pas de force comme telle ; puisque la force est force placée, où rigoureusement elle succombe, n'étant pas elle-même dialectisée, ni le rapport P/A, de l'espace et du horlieu.

“Eh ! Eh ! Bien normal qu'il y ait des exploités puisqu'il y aura toujours des exploitants”. La sentence est parfaitement circulaire, du droit au fait.

Mais l'autre aspect serait à détenir dans la naïveté de la Révolution une fois pour toutes avérée, où l'on croit que la problématique des forces s'est accomplie dans le nouvel espace. A jamais. La Nouvelle Structure comme Fin de l'Histoire. C'est l'horreur soviétique.

« Quant aux Russes, écrit Badiou, ils ont trouvé ce tour de l'Un étonnant, qu'étant l'Etat du peuple tout entier, leur machinerie de vieillards ne connaît nulle autre dissidence que celle des fous. D'où l'hôpital comme unique lieu du horlieu ».

Soit dit en passant. Dans une société si peu subtile en révolte que s'y dire marxiste semble au plus grand nombre honteux ou erreur ; la preuve venant, prétendument, du Tribunal tout frais de l'Histoire, la chute du Bloc de l'Est. Qu'est-ce à dire ? La bêtise n'est pas rare, d'inférer d'un factuel non-B (le communisme effectif) qu'il y a vérité en Essence de A (le capitalisme) alors même qu'histoire, société, politique n'ont de vérités qu'en multiples trouées.

5. Force, activité et passivité.

La force du terme (le horlieu projetée dans l'espace) n'est point pensée comme telle tant que de la force nous tenons qu'elle s'indexe sous P, comme cette F_p , et qu'ainsi elle reste dominée par l'espace, dont tout le structurel d'inclusion est précisément de dominer les forces émergentes dans

la représentation fixe d'une Force unique et absolue, distribueuse des places, déjà vainqueur de toute force se levant en elle. Les forces sont alors identifiées à des indices (ou degrés, ou parties, ou moments) de la Force. Et comme cette dernière fait Substance (Spinoza) ou Substance-Sujet (Hegel) la Force est la totalité de l'Espace, en tant que prodige d'un Unique. Si l'espace est abstrait, c'est précisément de tenir en sa place toute force en localisation de telle sorte que l'on peut dire que l'Un de la Force revient à l'affirmation pure de l'Espace, et à la liquidation, sous la localisation immanente, de toute autre force. Toutes les forces s'incluent dans la Force ; dès lors, l'Unique et la Précieuse se fait tout Espace. Rien ne risque d'advenir ici, l'événement est forclos, tout se repère, se conjure et se dit d'un indice p de P. L'unicité de la Force, c'est proprement son exclusion.

Donné en mille : le Deux dialectique interdit que la Force soit Une ; ce qui serait dire qu'il n'y en a point, puisque tout se résorberait en l'espace.

Encore une fois : l'art d'en venir à l'impensable, le réel, ne peut-être que celui des dissymétries.

C'est au point où le concept d'espace devient inopérant qu'il y a chance d'assister à sa compréhension. Et son Autre n'est ni dedans ni en face - catégories de l'espace et de la structure - ; il faut d'autres ressources. Affrontez la Force comme telle. Inversement, vous ne comprenez la force qu'à partir de ce qu'elle brise.

Où trouvez-vous le point de Réel ? Ni dans la place ni dans le terme-force, mais dans ce qui, de l'un à l'autre, ne se résout pas. Mais vous ne le trouvez et ne le pensez que de dialectiser sans fin le rapport de l'un à l'autre. Un atome de réel, si vous pouviez goûter à une chose si suspectement pure, c'est d'un goût fort différent du "suprême concret", où le Tout tient chaque élément en respect ; c'est là, plutôt, une contradiction infinie, une torsion de toute identité sur elle-même. Que nous en extrayons par abstraction l'identité - c'est pourquoi l'image de l'atome reste elle-même abstraite -, c'est là que se tient la chose par laquelle nous faisons si naturellement sens : le sens, la signification fondamentale, c'est ceci à comprendre que vous ne saurez comprendre qu'en vertige, en approche, et en différé : comment la contradiction infinie, seul suprême concret, se retourne comme un gant en

identité relative.

Et certes : vous l'avez inhumaine, la contradiction infinie qu'on pourrait localiser dans le point.

Mais vous l'avez très humaine, l'identité crue et supposée.

Bien sûr que vous n'y comprendrez rien, ou seulement des images, à ce monde, si vous ne partez pas de ce qu'il est incompréhensible...

La nature de la dialectique badiouienne, c'est de différer Hegel à l'infini. Son génie propre. Hegel ne sut point à quel point il avait raison. Le Réel, c'est que nous ne puissions jamais assez dialectiser pour le dire. Mais l'injonction, dite ainsi, est d'absolue ; ce serait en rester au miroir que d'en conclure que nulle approche ne pense quoi que ce soit. Il ne s'en suit pas que vous ne puissiez pas de plus en plus penser concret. Car il y a bien l'approche.

Tenez ferme sur la force. Comment l'approcher ?

Certes pas comme la position d'une force active corrélée à une force passive parce qu'alors vous ne faites rien de plus que de restaurer les catégories structurantes de l'espace. Des forces, vous en maintenez l'homogénéité qualitative puisqu'elles s'unissent dans une dissymétrie de symétrie.

L'activité et la passivité (dissymétrie) communient de se laisser tenir d'une même main. Non, force contre force, c'est hétérogène contre hétérogène.

Il y a bien, chez Hegel, on le sait, une pensée de la force, de l'énigme de la corrélation. C'est le chapitre de la Grande Logique, intitulé "La relation essentielle". On y trouve là, selon Badiou, l'intuition locale et juste de ce qui fut, sous le sceau idéaliste de G.W.F, soustrait ou nié du global. D'un Niant qui n'est point intégrable au Système. Pas même à mettre en face du Système, ce qui serait déjà accorder qu'il fut construit et considérable, le Cercle des cercles, l'Ensemble de tous les ensembles. Et ne rendrait pas compte de la torsion subtile du local au global, vu que le global se fait mais n'est point là, une fois donné pour toutes. Du local au global ce qui se fait le mieux dans les idéalismes dialectiques ce sont maintes inclusions forcées des forces, en tout point, tout moment ; c'est que la force, pour eux, a toujours lieu ici, elle qui pourtant, en vérité non-hégélienne, brise tout repère ; injection du global fantasmé dans chaque moment local. Au lieu que le local devrait différer

le global. La belle symétrie du Système, qu'est-ce que c'est ? C'est que les dissymétries se voient rabotées, rognées, jusqu'à ce que la symétrie se fasse première. Pas difficile puisque c'est là le propre de la représentation - et de la bonne conscience stupide - : l'appauvrissement de l'infini. La symétrie, c'est donc une dissymétrie abstraite, non pas incomplète (catégorie toute symétrique) mais incontinué, quand vous n'avez point la force de penser encore. Encore ? C'est-à-dire que non, décidément, ça ne va pas, ça ne rentre pas dans le Tout, c'est plutôt, si vous y croyez, un jour ou l'autre dans le cul que vous l'avez, à tout coup, avec votre Concept Absolu du Réel.

-Voyez le choléra final de GWF, en guise de trompettes parousiaques pour son compte, dont le moins que l'on puisse dire est qu'il l'eut, en cette épidémie. Mais enfin Hegel périodise ici ou là, fait spirale ; même s'il Cercle le bout du compte.

Badiou remarque la validité méthodique du chapitre de Hegel. Hegel y analyse :

1. La problématique du tout et des parties
2. La force
3. L'extérieur et l'intérieur.

Soit, dans le langage de Badiou, une théorie de l'espace (1), où le principe d'unité est d'inclusion.

Et c'est bien la force, (2), celle qui « vient surdéterminer l'impasse unifiante où reconduit la structure de l'inclusion dans le tout, par la position irréductible de l'intériorité qualitative dans l'affrontement des forces ».

Que dit Hegel ?

Premièrement que « la force n'est pensable que comme activité relative à une autre force », commente Badiou

Deuxièmement que la passivité apparente d'une force eu égard à une autre doit être dépassée dans la pensée selon laquelle, écrit Badiou, « le mouvement par lequel la force se déploie vers l'extérieur, contre l'autre force, est bien plutôt régi par l'arrachement expansif à soi-même » de la force. La force n'est pas passivité au regard d'une autre ; elle est plus fondamentalement « activité

réagissante contre soi », dit Hegel.

Hegel nomme, troisièmement, cette extériorisation intérieure « l'infini de la force ». Hegel désigne par-là la primauté de l'agir, du mouvement dont elle est capable, la force.

Mais ici Hegel conclue que la détermination renvoie à la totalité des deux vérités, l'une passant dans l'autre, celle de l'intérieur et celle de l'extérieur.

Hegel fait ceci : il pose la dialectique du tout et des parties : la partie comme existant est simple ; mais comme simple, l'existant se trouve à son tour être tout, « car, dit-il, n'est présente que cette relation de tout et de parties ; et l'autonome est l'un des deux », soit de nouveau un composé de parties, et « ainsi de suite à l'infini » - le mauvais. Là vient donc la force dont Hegel montre qu'elle n'est point essentiellement, à son tour, déterminée par l'extérieur (passivité / activité) mais extériorisation d'elle-même. Et, finalement, résout ainsi la relation de l'intérieur et de l'extérieur dans la Totalité de vérité, comme deux moments que la pensée accomplie de la force dispose. C'est ce que Hegel nomme finalement l'effectivité, « l'unité de l'essence et de l'existence », soit la corrélation de l'intérieur et de l'extérieur sous l'égide de la force.

Qu'est-ce qui ne va pas, pour une pensée instruite de ce que Badiou nomme si profondément, dans le labyrinthe de la force, et du dedans-dehors, « ce minotaure d'aucun Thésée », qu'est le sujet ?

Car c'est bien lui, toi ou moi, qui vient à la butée de l'impensable de l'espace, dans la force du terme ; au lieu que le Dédale hégélien ne fait venir la force que pour la rabattre dans la place.

Or, du « battement », de la « vacillation », de l'« éclipse alternante » du tout et des parties, si vous devez en conclure la force, ce n'est point pour la disposer au final dans la vérité d'une Effectivité. Et où l'Effectivité suprême surveille chaque moment local. Car la force y est simulée, rien d'autre.

Finalement, Hegel intuitionne la nécessité de la force dans le moment local de la dialectique du tout et des parties, mais place ensuite celle-ci dans le global d'un espace.

Pour Badiou, au contraire, l'éclipse alternante du tout aux parties marque exactement l'impuissance de l'espace à penser en place la force dans sa vérité. Elle ne l'engendre pas, cette éclipse, mais fait symptôme. « Surajoutant tout soudain la force, Hegel feint de l'engendrer par le battement, alors

qu'elle n'en est que la surdétermination essentielle ».

Pour cercler globalement ce qu'il périodise localement, Hegel équilibre que la force est globalement incluse dans l'espace bien qu'ayant pour fonction, dans l'espace, de dépasser le battement, local et infiniment contradictoire, des tous aux parties, soit la limite propre à la pensée en espace.

Vous avez l'étrangeté :

1) P implique F (la logique des places implique dialectiquement la force comme son dépassement)

(2) F incluse en P (mais la force reste incluse dans l'espace ; dialectique de la force)

(3) $F = P$ (c'est l'effectivité reconciliante)

La violence faite ici vous montre le truc, ou mana, cher à Hegel : la dialectique hégélienne, vous pouvez la dire de mauvaise foi : elle ne cesse d'effacer les irrégularités dont elle fait néanmoins - et nécessairement - son beurre, dans une ultime et suprême dimension d'embrassement, qui serait au local le global, d'apaisement et d'écrasement. Mais à y regarder de plus près la symétrie local / global, il ne la réalise point, Hegel. Tout simplement parce que c'est là un impossible, en vertu des faits, de ce gracieux merdier où certes nous advenons. Il ne suffit pas de dire que Hegel croit encore en l'Un du Tout. Dîtes plutôt qu'il n'y a jamais eu de Dialectique, chez Hegel, que vous ne la trouverez jamais, cette prétendue, et qui serait la Loi des lois, mais plutôt, en un fouillis vivant, des dialectiques, et des niveaux divers d'opération. Autant de dialectiques, plus ou moins réussies, qu'il y a de moments écrits et pensés. Et puis, parmi toutes celles-là, une dernière, de dernier niveau, que Hegel garde toujours à disposition, qui vous dissimule et sanctifie les autres, leurs articulations et leurs circulations ; de même d'un roi ou prince qui ne jettera jamais son manteau de gloire que sur de très humains organes.

6. Objectif et Subjectif.

Badiou parle pour sa part d'une « méthode de va-et-vient » ; va-et-vient de la force à la place, de la

place à la force. Nécessaire méthode pour appréhender que le réel, en vérité, se dise à la brisure (toujours inexacte) des concepts disposés de part et d'autre de ce premier tranchant de la dialectique : espace structurel, puissance destructurante de la force.

Sans doute : force comme telle, espace comme tel : voilà les abstraits. Ou les moments. Le suprême concret, c'est le différé infini des concepts, non point la complétude du manoir des moments. Et le différé, vous pouvez bien, toujours, le pousser un peu plus loin. Lors donc que vous réfléchissez la brisure comme telle, vous devez aller de l'espace à la force, de la force à l'espace. Le plus concret de l'espace, c'est ce qui dans la force lui vaut implosion ; mais la force, à son tour, si vous voulez en tenir quelque chose, son propre n'étant pas la présence, ou l'essence, toute idée de structure, vous devez bien en montrer les effets par rapport à la structure qu'elle excède.

Bien sûr, vous pouvez vous « évaporer dans la métaphysique du désir » ; « assomption substantielle et nomade du horlieu dont le lieu même vient à s'inférer ». Tel est pour Badiou, la pratique deleuzienne, celle de L'anti-OEdipe : croire naïvement, cri de guerre juvénile, que de structure, au regard des mille flux et des corps sans organes, bref du naturel, il n'y ait point, sinon sous l'effet de la répression. Pratiquez ; vous vous machinerez avec délice autant que vous voudrez, et vous remplacerez la dure lucidité lacanienne du manque par la croyance au désir intégralement producteur. Et puis ? Comme une chauve-souris, vous vous cognerez à vos nuits stupéfiantes.

Migraine ! Il y a de la structure, obstinée et cruelle, comme disait Lacan du sur-moi ; et qu'il faut dire naturelle avant de dire répressive ou sociale. Et l'homme peut-il construire hors d'une fondamentale lucidité ?

C'est la déviation gauchère, dit Badiou : croire à la force sans place.

Ou bien vous ne quittez jamais l'espace, le lieu de toute inscription discernable. Et vous croyez prendre la force comme l'araignée la mouche. Quitte à remettre les plans d'un labyrinthe infini à la Divine Présence. Métaphysique, ou bien, quand reste le dédale sans le Dieu croyable, tous les structuralismes de la case vide ou en excès.

En vérité, la force, vous devez la penser « pour autant qu'elle se concentre et s'épure comme

scission affirmative, une force subjective, et pour autant qu'elle est assignée à son lieu, structurée, esplacée, une force objective ».

« Nous appellerons subjectifs les processus relatifs à la concentration qualitative de la force ».

« On appellera corrélativement objectif le processus par quoi la force est placée, donc impure ».

« On dira plus exactement : la force a pour être de se diviser selon l'objectif et le subjectif ».

La force a donc sa dialectique, à son tour.

Pour la pensée marxiste de la séparation de la bourgeoisie et du prolétariat, il s'en suit, du point de vue des forces, une quadruple position. Nous allons dire, avec Badiou, laquelle ; mais avant cela pourquoi.

Qui ne conçoit pas que prolétariat et bourgeoisie font forces en tant qu'elles se subjectivent dans la structure d'objectivité, qui ne voit qu'elles peuvent l'une l'autre, à ce titre, vouloir l'autre force enfermée et dominée, incluse, objectivée dans leur subjectivité alors égalée au tout de la structure, celui-ci ne saura comprendre ce qu'est le peuple. Il serait d'une naïveté confinant à l'aveuglement et à l'impuissance de l'action que de supposer que c'est seulement du côté des révolutionnaires qu'il y a subjectivation. C'est ce que l'on fait lorsque l'on s'imagine le fond de notre problème, vivre ensemble, comme l'opposition de quelques éclairées, ayant force, à un « mécanisme objectif d'oppression dirigé par une poignée de profiteurs ». De là tous les discours sur le gigantisme d'une machine anonyme qui écraserait les forces vives de quelques humains conscients, et maintiendrait le gros de la troupe dans une inconscience dont ils ne seraient même pas responsables, les pauvres. Le Tout mené par quelques méchants tirant universellement les ficelles.

Un événement : Mai 68.

Vous y voyez premièrement la force, l'« aspiration qualitative irréductible et neuve ».

Vous y voyez deuxièmement la défense de l'espace par l'espace, les fameux accords entre gens des syndicats et gens des gouvernements, entre la force qui désormais renonce à elle-même comme horlieu, hétérogène à l'espace, et les représentants de la fixité. Les accords, c'est fort sympathique, mais on tient toujours un peu trop vite, en politique, qu'ils manifestent une victoire pour tous, sous prétexte que le pacte, voilà l'essence de toute démocratie. Accorder à l'accord qu'il a vérité d'être à tous, et qu'il doit être le but de toute théorie et pratique politiques, c'est, ma foi, aussi naïf que d'inférer de son communautarisme une prétendue vérité de la religion.

Tout juste avez-vous dans le nouvel indice vendue la possibilité de la force, dans le P' d'un P. C'est fort sympathique, le progrès social, et on voit mal comment on pourrait être contre, mais il y a une exigence propre aux philosophes, celle de ne pas céder sur l'exorbitant du devoir-être au regard de l'insuffisance de ce qui est, proprement écœurante.

Qui n'a point le coeur évident de l'enfant, qui discerne que non, décidément, ce n'est pas juste, qui n'a point la volonté du guerrier, qui ne renonce point à la cause, et jamais, qui n'a pas enfin le savoir du grand mage, agissant par les filtres dicibles, celui-ci, on se le demande, est-il philosophe ? Pour le matérialisme, cette grande santé de l'esprit, le philosophe n'est pas le médiateur d'un réel un peu mieux arrangé, mais celui, d'abord, qui se sent concerné par tant de misère humaine accumulée. Et nulle doute que la puissance des propositions se doit d'être proportionnelle à la stupidité ravageante où, tous, comme espèce, les animaux causants, nous poursuivons nos cruelles humanités. Enfant, guerrier, mage, des images, bien sûr, et très manifestement de contes idéaux, mais soyez sûr que c'est le philosophe matérialiste, non pas le champion de l'idéalisme, qui à coup sûr, la vieillesse venant, peut se dire que, tout de même, un peu, il fut beau et noble d'être de cette race là.

Mais trêve de naïveté : revenons à l'essentiel, au conceptuel : vous ne comprenez la société impérialiste que si vous plongez celle-ci des deux côtés dans la force, côté bourgeois, côté prolétariat. Si vous supposez, révolutionnaire, que vous êtes la seule force, et qu'il n'y a en face que structure à ficelles, vous ne comprendrez rien au rapport de la masse à la classe.

La quadruple distinction, c'est elle qui vous montre comment les classes se font dans la masse, et la politique dans l'histoire.

La bourgeoisie, c'est d'abord cette force subjective par laquelle dans la masse se fait sa politique de classe ; c'est ensuite cette force objective qui est contrôle de l'Etat et des rapports d'exploitations.

Le prolétariat, c'est d'abord cette force subjective qui elle aussi fait sa politique de classe dans le peuple, le parti ; c'est ensuite cette force objective pour autant qu'elle organiserait la révoltes des masses.

Et comme vous le voyez, la dialectique objective des forces (contrôle des structures contre révoltes de masse dans la structure) reste tout entière, si on en vient à la logique des forces, à comprendre à partir des forces subjectives, hétérogènes, et opposées.

La pensée badiouienne de la force vient à son tour provoquer Hegel, sa figure, son fétiche de cercle, vénération de la régularité et de la finalité, les beaux restes du cosmos. La métaphore géométrique à l'oeuvre chez le Christ-penseur révèle la prédominance - puisqu'il put donner le change d'un encerclement impérial - dans toute la métaphysique, et sans doute au-delà, du préjugé d'un monde à comprendre, d'un réel à approfondir et à pénétrer, fût-ce peu à peu et par grand écart du principe posant au principe niant. Mais quoi ? C'est la signifiance qui fait bouquet relatif d'une a-signifiance fondamentale, dont toute la primauté est qu'elle charrie nécessairement du sens, pour la quotidienneté comme pour les grandes idées, du fait d'être à l'envers, à l'endroit, etc, absolument capable de tout sens. L'absolu est idiot, et c'est bien pourquoi il fait procession de toute intelligence, et qu'on en entend, avec tous les effets cruels et terriblement concrets, des vertes et des pas mûres dans les diverses bouches d'opinions, de religions, et de pensées. Badiou est cependant plus précis dans l'art et la manière d'aller chasser la Bête, car l'anti-principe peut se décliner de bien des manières, et les matérialistes, antiques ou contemporains, n'ont eut de cesse de former, chacun à leur manière, cette chose délicate où inversant le préjugé selon lequel le sens va vers le sens, vous plongez avec élégance dans ce que l'endroit doit à l'envers, ce qui est encore trop dire, dire en appel

de sens, de symétrie, et de dyade. Badiou, pour sa part, dit-il, périodise. Vous n'avez plus le Réel comme Origine, Circularité, et Fin ; mais vous l'avez comme l'impossibilité pour la progression et la rétroaction de fusionner. Et, bien sûr, vous n'avez plus l'Histoire jouée d'avance mais à faire.

Un événement : la Commune de Paris. Preuve immédiate qu'il n'y a jamais eu que Hegel pour croire qu'il emporterait le monde dans sa tombe, du moins l'immobiliserait, pour l'essentiel, dans ce que, à nos tables, le grand esprit avait à dire. C'est tout de même à mourir de rire, à notre tour, que de voir la plus puissante des philosophies de la métaphysique, quant à ses techniques de Grand Stratège - ou comment bouffer les Autres jusqu'aux os - fondée sur une empirie d'égaré.

Mais, oui, comment le prendre, cet événement, si Hegel s'est tu ?

Marx en offre un bilan. Celui-ci se fait selon la dialectique de la force et de la place, mais uniquement, selon Badiou, selon l'objectivité. Marx comprend "prendre le pouvoir" comme domination de l'adversaire, selon donc la place dans la structure, et en même temps, il est vrai, selon la force : le pouvoir doit être autre, il doit être une qualité neuve : appel à la force, le prolétariat est l'autre force d'une force. Marx perçoit certes la faiblesse de la force, la direction communarde, parlementaire et réactive, dit Badiou, mais termine ici son analyse. (La Guerre civile en France).

Progression : Lénine. Pour Badiou, Que faire ? est une « théorie du subjectif de la force » prolétarienne. Et Lénine tire en fait de l'écrasement de la Commune un quadruple enseignement :
1- « Il faut faire, résume Badiou, de la politique marxiste, et non de la révolte locale, romantique, ouvriériste ou populiste ».

2-« Il faut voir les choses à échelle d'ensemble, et non se morceler dans le fédéralisme des luttes ».

3- « Il faut s'allier avec les masses rurales ».

4- « Il faut briser la contre-révolution par un processus ininterrompu ».

Il faut en déduire ce qu'est le Parti, pour Lénine, l'opérateur de la subjectivation de la force.

On saisira mieux l'embarras des historiens, la Commune est nouvelle si vous vous tenez du simple

côté de la dialectique des places et forces. Mais selon le rapport subjectif / objectif, la Commune ne l'est point, c'est Octobre 17 qui l'est.

La périodisation suppose la progression pour comprendre par rétroaction l'avoir-lieu de l'événement. Mais la progression n'a point de terme, la spirale n'est point le cercle.

En Mao se joue justement la question subjective, à nouveau, celle d'une force qui, chez les Russes, dans le parti, s'est esplacée, objectivée en la nouvelle bourgeoisie bureaucratique d'Etat. Et, évidemment, la question essentielle demeure, pour tout marxiste, aujourd'hui : comment la force réalisée peut-elle rester vive, comment la force doit-elle se subjectiver dans l'espace qu'elle a révolutionné, et non pas constituer une nouvelle structure d'aliénation de l'homme, injuste et mortelle ?

- Marxisme du différé infini.

Hegel ignore la rétroaction différée, il ignore que « pour le matérialiste, il n'y a pas de commencement qui ne soit assigné par la nouveauté inférable de la clôture périodisante », il ignore que « progression et rétroaction ne peuvent fusionner ».

Entendez sa certitude :

« C'est ainsi que chaque pas de la progression sur le chemin de la détermination, chaque pas par lequel le contenu s'éloigne du commencement indéterminé, marque en même temps un retour à ce commencement, de sorte que ce qui a pu apparaître tout d'abord comme deux choses distinctes, la justification rétroactive du commencement et la progression vers de nouvelles déterminations de celui-ci, n'en font au fond qu'une ».

Le rusé, qui n'est point le premier ni sera le dernier à croire qu'à coup de signifiés l'on peut avoir raison de ce qui fait symptôme dans le demeuré du signifiant. A savoir : la préséance de la matière sur la pensée, si vous poussez Lacan, comme le fait Badiou, aussi loin. C'est bien pourquoi, d'ailleurs, la question : comment écrire de la philosophie ? n'est pas de pure style mais engage d'emblée vos préférences d'ontologue. Laissez-vous la place à ce qui, dans un texte, du signifiant

fait force malgré les féériques totaux du compte des signifiés ? Et comment ? Si philosophie n'est point poésie.

Il y a là tout le sel de la manière dont est écrite la *Théorie du sujet* de Badiou.

Mais sur le fond, comme on dit, la certitude de Hegel est chevillée au chapitre de sa Logique sur l'objectivité.

Hegel y dit que l'objectivité est la médiation entre l'intériorité seulement formelle subjective, d'une part, et la connaissance achevée, d'autre part.

Badiou commente : « Le fond de l'affaire, c'est que, en ordonnant l'objectivité à surgir de la pure forme logique, Hegel se donne d'avance l'unité des deux critères de périodisation. Intégralement référentiel au subjectif formel, qu'elle dissout et contient, l'objectivité s'ouvre d'un seul tenant à la connaissance absolue. Elle n'est que le remplissage progressif de l'extérieur par l'intérieur, le venir-au-jour du contenu de la forme, selon l'extériorisation de la forme elle-même. La conception sous-jacente demeure, que le subjectif est la loi pure de l'espace dont le vide s'excède en horlieu pour s'égaliser enfin à la totalité réfléchi. Dès lors, la place passe dans la force du même mouvement par lequel le subjectif passe dans l'objectif, et la réflexion unique de ce mouvement n'est rien d'autre que la dialectique elle-même. D'où un principe de "périodisation" qui, fait d'un seul tenant, se clôt sur lui-même ».

Le problème hégélien est seulement celui-ci : la transition du subjectif à l'objectif, comment vous la faire avaler ? Hegel, en effet, il faut le remarquer, est homme à vouloir convaincre. Il y a une espèce d'Absolu lecteur qui est présupposé à chaque page de son oeuvre ; et c'est bien pourquoi il se donne tant de mal, l'Esprit absolu. Vous pouvez y aller dru en exigences, il vous comblera toujours et à tout prix.

Trop beau pour être vrai. Le matérialisme pose avec lucidité qu'en toute chose il y a forclusion du vide ; c'est là le seul point d'alpha et d'oméga de la représentation et de la signification. Toute représentation se fait sur cette condition. Avec Badiou, croyez bien que ça ne prend pas, les paradis du sens, et qu'« on reste estomaqué de l'arrogance fine dont Hegel témoigne dès lors ».

Rêvant tortueusement de « déduire la théorie du monde physique des figures du syllogisme ».

Hegel songe : le subjectif est le formel, c'est la logique d'Aristote, le syllogisme, et plus exactement - allez savoir pourquoi - le syllogisme disjonctif.

Paré pour le grand saut ? Admirez comment Hegel va jouer de ce que ses concepts, dans la chaîne signifiante, n'ont jamais localement le même sens, bien qu'ils prétendent à la même globalité. C'est comme cela que vous glissez, chez lui, d'une rêverie à une autre, sans autre fin que la sienne. Sans doute le concept de départ de niveau circulaire ($n+1$) est dit par ses soins enrichi du tout du n antérieur. Mais justement : d'un cercle à l'autre, d'un n au $n+1$, les parcours sont hétérogènes, irréguliers, soudain une force dont on a besoin, ici une accumulation se faisant encore, là un indice tout à fait global ou indéterminé, etc : le télos veille et arrange en fonction des besoins. Puis que faire de tous ces indices de progression, à supposer même qu'on accorde à un seul de ses cercles magiques une totalité, sinon rabattre leur succession et leur diversité dans l'ensemble du Tout des n ? Si bien qu'en soi, pour soi, médiatisation, immédiateté, etc, veulent dire, à la fois, tout et rien... Comme si Hegel conjurait le manque de tout signifié, et le reste a-sensé, le signifiant, dans la construction, à partir des jeux de signifiés, d'un Signifié = Signifiant. Et alors, évidemment, tout colle. Mais que faites-vous, alors, sinon, comme un chacun du reste, croire en votre discours ? Vous supposez, en termes lacaniens, que le symbolique est le réel.

Écoutons Hegel :

« Le syllogisme est médiatisation, il est le concept complet dans son être-posé. Son mouvement vise à supprimer cette médiatisation, dans laquelle rien n'est en soi et pour soi, mais où tout n'est que par l'intermédiaire d'un autre. Il en résulte une immédiateté due à la suppression de la médiatisation, un être qui est cependant identique à la médiatisation, et qui est le concept qui s'est rétabli à partir de son être-autre et dans celui-ci. Cet être est donc une chose, qui existe en soi et pour soi : l'objectivité ».

Ou bien encore, commente Badiou : « L'épaisseur des fumées rappelle ces mises en scène d'opéra où les machinistes soufflent au travers du plancher de quoi fondre dans la poésie nuageuse le

passage délicat d'une réception militaire avec choristes et éléphants à un duo d'amour en chemise de nuit sur les balcons de Venise ».

7. Le différé de la dialectique.

Le rapport Marx/Hegel reste mécompris, et avec lui la signification fondamentale du matérialisme dialectique, tant qu'on suppose que le dépassement de l'idéalisme hégélien doit seulement s'opérer selon le fameux retournement : remettre sur pieds la Dialectique, poser la matière faiseuse d'idées, l'histoire et les conditions sociale avant les idéalités. Et sans doute - oui -, mais la pensée de Badiou, partout, a l'âpreté d'en venir aux conditions fondamentales de la signifiante humaine comme à la source. Il ne s'agit pas seulement de retourner la dialectique ; il s'agit de montrer sa division, ou dialecticité, qui s'infère de ce que la vérité de la dialectique se tient en ce point d'impossible du réel. Point est encore mal nommé, car voudrait encore repérer dans la structure la force.

Le primat du Deux sur le Un, hégélien, marxiste, ou badiouien, c'est bien là ce qui indique que le réel se trouve problématisé avec efficacité ; car c'est commencer à concevoir tout le sel du réel, de ne point du tout se faire en suprême lumière, mais comme une drôle de bête, qui exigera du penseur des ressources tout à fait paradoxales.

Le marxisme doit comprendre comment son outil est nécessairement fragmenté en lui-même, supporte sa propre dialecticité, précisément d'être un bon outil pour penser le réel, et la supporte non point comme Dialectique de la dialectique, au sens d'une métatisation achevée et globale, d'un seul redoublement arrêté, qui n'existe pas, mais par différé infini.

Et c'est bien ainsi, seulement, avec un tel outil, que vous pouvez penser et juger le communisme effectivement réalisé dans le monde, au 20^{ème} siècle. Le différé de la dialectique renvoie la réalisation de l'Utopie (et ses monstres sous-jacents) à l'imaginaire définitif, en même temps qu'il permet de penser l'histoire du communisme (Lénine, Staline, Mao) sans saccager toute réflexion au

nom d'une prétendue vérité capitaliste, soit-disant avérée par les faits et massacres de l'Est - comme si, d'ailleurs, le mal que l'homme fait à l'homme n'était pas universellement en partage depuis toujours. Le différend de la dialectique fait du communisme un communisme toujours à faire.

Toutefois, le différend de la dialectique, vous n'en faites pas tout et n'importe quoi. La question est toujours celle-ci : comment le penser ? Non pas par rapport à un modèle parfait mais par rapport à cette exigence, que nous traquons, celle de rendre raison, de mieux en mieux, de ce que du réel nous ne rendons jamais compte, et que tout compte et toute raison, justement, se possibilisent ici, dans l'impact impensable du sujet sur le réel, et s'en déduisent. C'est l'exigence matérialiste, et particulièrement contemporaine, pour toute philosophie de la signifiante.

Badiou dispose ses concepts de telle sorte que :

1- La dialectique hégélienne, et ses effets de manche, soit comprise comme un type - plutôt que modèle - de dialectique structurale, c'est-à-dire comme une dialectique qui fait a) fondamentalement et globalement (le cercle) prévaloir la place sur la force, b) à l'intérieur de ce primat réduit l'émergence (inévitabile pour qui pense) de la force, du terme, du hors-lieu à ce qui s'en laisse filtrer dans l'espace.

D'où les formes dialectiques : différence de place, corrélation, position. La dialectique structurale, dès lors, se fixe en symétrie, au mieux en dissymétrie invariante.

Mais évidemment, aussi assurée qu'elle soit d'elle-même, elle ne peut que rencontrer le fulgurant réel... Le dynamitage de sa règle. De la dialectique structurale, nous pouvons dire qu'elle constitue un moment abstrait ; mais il n'y a point, ici, de structure des moments, sans quoi, bien évidemment, vous y seriez encore, dans la structure, et point assez dans le réel. Non, il y a le sauvage, comme Autre du structurel. Vous devez d'abord l'accorder, absolument, la rupture des ressources de l'espace, si vous voulez avoir chance d'y penser.

2- C'est pourquoi toute dialectique structurale, bien qu'elle atteigne par-là à l'implosion de son rêve de pure internalité, et, donc, s'y refuse, doit laisser apparaître en ses procédures la force de la force, aussi bien l'hétérogène qui n'est point assimilable par la structure, ou encore l'effet temporel qui

n'est pas réductible à l'écart de position (différence faible / différence forte.) Puis la destruction d'une qualité de force plutôt que la corrélation (scission / lutte). Enfin, l'implosion même de son tout structural plutôt que la domination par dissymétrie invariante - ou l'illusion de symétrie, Hegel - (invariance / réversibilité)

3- Il est bien certain, pour autant, si nous voulons nous acheminer vers la problématique fine du différé de la dialectique, où le sujet existe, butée du structurel et de la force, qu'il reste nécessaire de comprendre la dialectique historique non pas à partir de la dialectique structurale mais dans la tension, en quelque sorte, de l'une à l'autre.

8. La force, le filtre, et le matérialisme antique.

La force, pour autant qu'elle sidère l'espace dans l'implosion de ce dernier, en même temps qu'elle s'y avère illocalisable, doit manifester son efficace à la fois comme vide et comme excès. La structure, douée de ses opérateurs propres, n'a de cesse d'affronter sous le mode qui est le sien, la présence et le repère, le paradoxe actif de son action. Comment se manifeste la réduction de la dialectique historique par la dialectique structurale ? Quelles sont les ressources du versant spatial pour schématiser cet inschématisable qui cependant travaille en son coeur, et selon toute la nécessité de son hétérogénéité à toute fonction de présence, dans son altérité fondamentale à l'élément même du déploiement de l'espace ? Qu'apprendre, enfin, de la place et de la force, dans cet effort de l'espace pour s'assimiler cet autre tout de vigueur, et qui, certainement, nous conduit aux limites des possibilités de la place, ainsi qu'au commencement d'une conception des forces comme telles ? Nous sommes aux bords ; là où la présence, tout le système de l'essence qu'elle soutient, s'efface, s'abolit et laisse trace de cette abolition, puisqu'elle ne connaît que des présences, et doit donc, dans l'acte d'annulation, disposer encore celui-ci, l'acte, et celle-ci, l'abolition, selon sa géométrie de

repérage. Comment filtrer la force ? Soit :

(1) Comment ramener une différence forte et qualitative à la différence faible et de position ?

(2) Puis comment faire disparaître ce qui fut nécessaire pour procéder à cette réduction ?

(3) Puis comment penser que l'évanouissement de la force comme telle, dès lors mise en terme, causera la loi des places ?

L'effet de chaîne (1), le terme évanouissant (2), la causalité du manque (3) sont les trois réponses structurales, et les trois indices d'un tel filtrage ; ils mènent, ensemble, au clivage.

Badiou partira des matérialistes antiques, de l'atomisme, parce que les premiers il tentèrent d'organiser une telle pensée. Mais, ici, aux bords énigmatiques entre versant structural et historique, on ne s'étonnera pas qu'en même temps que s'y élaborera le modèle antique du matérialisme, l'idéalisme le plus instruit de l'histoire de la pensée doive aussi y faire jouer ses concepts-limites, où la structure en vient à méditer ce qui, en elle, se laisse dire en excès et en vide. Ce seront, un peu plus tard, pour Badiou, Mallarmé et sa poésie de l'effacement de soi, Lacan et sa pensée du symbolique de langage.

Une pluie d'atomes, telle fut, sur fond de vide, le principe cosmologique des atomistes grecs. Celle-ci évitait bien des démiurges sculptant chôra à partir des hautes Idées. Mais l'engendrement du cosmos à partir de cette radicalité du vide et des atomes, si elle ne se souciait des finalités divines, et, la première, restituait au monde son identité naturelle, son là sans aura et lucide anonymat, devait néanmoins advenir. Et comment faire advenir si les atomes restent suspendus sur leur fond, à jamais ? Atomes tous identiques au regard du vide et qui ne forment point encore les constellations diverses qui sont les nôtres. Font-ils mouvement ? Oui, mais alors éternellement, en parallèle, et aussi bien selon nulle différence de vitesse qui ne puisse, par cette trop parfaite symétrie, se ramener à une immobilité. Tombant sur fond de vide selon la seule mêmeté qui leur vient de n'être pas le vide, les atomes ne font nulle différence ni collision ni collusion qui produirait... des choses.

Le monde des choses, système, réclame ici autre chose qu'une différence forte vide-atome. Autre chose, mais certes pas une chose dans les choses, puisqu'elle doit, l'autre chose, être au principe de toute chose, n'être ni le rayon ou souffle créateur (car il y a éternellement du vide et des atomes, rien de cela d'ex nihilo que les religions rêvent), ni même le geste organisateur du démiurgique. La pureté de l'atomisme est de s'en tenir, sans divinité, au fond de la nature, dont la structure est le pur point d'être initial, multiplié, ayant pour seule qualité de n'être pas le non-être. Ce qui exige que l'être fasse exception du non-être, et qu'il faille reconnaître, dans l'éternelle origine, l'un et l'autre. Mais, à ce compte, rien n'advierait, à jamais, de ce que nous connaissons de nous, bien qu'il y ait eu toujours de la nature se passant de tout dieux. Mais pas de nature de choses. Et il y a, manifestement, nature de choses, où nous sommes. En même temps qu'elle est le seul principe admissible des choses, la différence forte rend impensable qu'il y ait des choses. Elle est principe, mais comme tel non dicible. Son dicible, c'est le filtre de la différence forte en faible, différence comprise dès lors dans un espace homogène et de combinaison : il faut que les atomes fasse choc d'où ça advient comme choses, et qu'ils soient tous les mêmes dans la combinatoire qui les diversifie unanimement selon leur seule différence de position au sein d'un Un de structure. Où l'on sent que le filtrage doit être ce presque rien dont on attend un tout. Car on demande seulement la possibilité des choses à partir d'un événement qui les dispose dans le tout sans lui-même être chose.

Le clinamen advient. Un atome est dévié, le monde peut advenir. Ceci fulgure, qui n'est pas que la lumière soit, mais que le hasard, l'accident, font lieu, sans eux-mêmes avoir place dans ce lieu.

L'advenue n'est rien de la chose ; il n'y a ni structure ni constellation du clinamen.

Le clinamen, c'est le pas-Dieu, tel qu'enfin vous y concevrez ce que les prétentions à l'existence de Dieu doivent à l'étrange nécessité de son concept, l'être qui n'est point là, qui n'est point l'être à la fin, et qui tire justement, puisqu'il y a de l'il y a, de n'être point d'ici la cause de l'être, de l'il y a.

Mais, avec les atomistes, vous en viendrez à l'événement de cette nécessité, n'en restant pas à la

méditation d'un Autre d'Absolu. Le concret de "Dieu" - eh bien c'est le clinamen, le concret de "Dieu". Rien d'autre qu'un fiat! d'accident.

Puis, l'abolition du clinamen, c'est là tout ce que l'espace pourra conserver de son hasard. Ce qui fut l'errance d'un atome, ayant présidé à la constitution des règles, des trajectoires, des localisations dans la structure, et ce qui est désormais le système même des atomes doués d'inhérence, cette jonction illocalisable, cependant cause du tout des localisations, c'est le clinamen...

Le clinamen s'est absenté. De toute nécessité, pour qu'il y ait choses. Encore que cette première soit pur hasard. De la nécessité des choses à leur insurmontable contingence qui les a faites ainsi, a donc fait Loi, il y a exactement l'infime distance, illégale, du presque-rien au quasi-tout. Voyez-vous comme c'est étrange, en vérité, la vérité. Où le réel des choses c'est qu'il en soit ainsi ! La réalité, c'est que la contingence a valeur de nécessité. Du seul fait d'être.

Le clinamen doit absolument disparaître de lui-même pour que la différence de places règne sans limite. Que ferait, du clinamen, le règne des places, s'il consistait dans son royaume ? Un Autre règne, qui couperait l'empire de ses possibles repérages. Mais justement : cela ne se peut point, puisqu'il tire précisément, cet empire du même, toutes ses possibilités de cette évanouissance. Coup de force par lequel ceci qui fait défaut à un Tout lui donne précisément consistance.

Tel est le clivage, dans les choses. Elles en ont la marque, d'une trace non-essentielle qui leur donne leur essence.

9. Le clivage et les choses.

Car ce qui est cause du Tout, et qui n'est ni le Tout lui-même, ni chacun de ses termes, reste omniprésent dans toutes les liaisons d'atomes. Vous avez ici à considérer que la symétrie (être une chose, être de la combinatoire) relève de la dissymétrie initiale. C'est la non-Loi qui fait la Loi, mais de telle sorte qu'ensuite vous ne puissiez saisir nulle part dans la Loi l'accident qui lui permet

de faire Essence. C'est pourquoi la dissymétrie distribueuse de toutes les symétries, vous ne la trouvez que dans la possibilité pour tout terme de se combiner aux autres, pas dans le terme pris comme tel. L'universelle combinaison du Système, ce n'est certainement pas l'Essence infinie qui s'est incarnée ; une telle et entière possibilité de principe pour tout terme de trouver connexion avec d'autres, avec tous les autres à la limite, c'est là ce qui relève nécessairement de la coordination de la Loi et de la Non-Loi, en chaque point que l'on considère. Et le point, ainsi, doit porter la Loi en ce qu'il est, toujours atome de l'Identique, disons a, seulement distingué par sa place dans l'Identité ; mais en même temps doit en son coeur porter la possibilité de sa liaison avec les autres par cette même et impensable origine, qui lui confère justement le pouvoir de se combiner à l'infini. Chacune des choses du monde, chacun des atomes, tout d'abord, doit toujours s'originer d'un même, unique et irrécupérable clinamen. Toutes les liaisons essentielles se supportent d'un même accident, d'un même coefficient d'impensable qui libère ce qu'il y a de pensable. L'univers des coordinations, infinis des possibles à la limite, suppose un même impossible. Sur lequel les possibles, les effectifs faisant choses dans les recollections atomiques, n'ont précisément rien à dire sous l'X de détermination, sinon qu'ils sont tous ensemble, qu'ils sont tous à penser dans le même monde. La toute-possibilité des relations, accrochez-vous comme ceci et cela et ainsi et ailleurs, les atomes, c'est proprement le signe que la possibilité provient de l'impossible à penser. Au filtre près. Tout le possible des places, c'est la force avouée. Vous n'avez pas de moyen terme : si tout est possible, pensable de connexions en connexions, c'est que le monde fut enfanté par l'impensable. Mais l'Autre, l'Impensable, l'Impossible, si vous voulez vraiment en dire et en penser un bout, autant qu'un homme le puisse, vous ne le parez pas d'un Dieu.

Tel est le clivage. Chaque terme est clivé. Chaque terme peut se lier aux autres sous condition qu'il est dans le tout sans lui-même être le tout, ni l'un mégarique : présentant aux autres qu'il s'accroche à eux par ce qui lui manque pour être le Tout, et qui le rend ainsi, lui aussi, connectable. Il y a donc un marquage interne du clivage, mais qui ne peut être quelque chose. La possibilité de la communication universelle, c'est l'impossibilité atomique de faire sens autonome, qui livre l'atome

aux autres, et, ce faisant, anime les significations selon les figures particulières selon lesquelles ils se rassemblent. Et lorsqu'on considère l'atome comme tel, on doit dire qu'il est clivé, ce qui est la marque en lui de ce que son unité doit à la multiplicité, et sa signification à lui, en tant que telle, à l'équivalence de la position et de la connection. Nul n'a de signification en lui-même. La signification, ramenée à l'isolat, vaut en réalité équivalence en lui du sens et du non-sens. Mais, de fait, l'on peut toujours donner sens à l'isolat, en tant qu'il présuppose, au moment où vous le tenez à lui seul, toutes les connections. Le signifiant (a) ne le dit pas. Mais devrait s'écrire $a = (aa^\circ)$.

Le clivage fait consistance. C'est là la seule manière de concevoir comment il est possible que tout consiste dans le monde des choses. Il faut qu'en tout atome se partage un élément universel mais a-sensé, a-légal, tel qu'en fait il se réduise, pour ce que peut saisir l'espace, à l'universel scission de tout terme avec lui-même. Vous ne vous accrochez aux autres que d'être scindé en vous-même sous l'effet d'une cause absente. (a°) ne nomme nullement la perle de l'identité la plus intime et la plus profonde. Peut bien ne rien nommer si vous en restez à la fixité hypnotique du (a). Mais le concret est dans la chaîne signifiante, non dans un signifiant pris comme tel. Et tout élément d'une combinaison, tout signifiant d'une chaîne, fonctionne pour autant qu'il présente aux autres la cause absente que le clivage indique en lui.

Le clivage fait consistance parce qu'un terme s'accroche toujours à un autre par la communauté de leur scission. Quand vous en revenez à 1 atome, en quelque sorte abstrait, rien de plus simple que de passer de la contradiction interne à l'identité interne, théorème de la chose par lequel vous glissez ainsi, mine de rien : $(aa^\circ) = (aa) = (a)$. Et dès lors vous l'avez, votre identité crue.

La théorie des ensembles pense très exactement le clivage. Qu'elle doive elle-même, comme toute symbolique, procéder selon la distinction, découper d'apparents atomes, proposer pour s'écrire des isolats, ne doit pas tromper. Que l'auto-appartenance y soit interdite signifie très exactement qu'en posant a vous poser en fait immédiatement l'appartenance de a à b, ou de b à a ; en tous cas, la relation universelle de l'appartenance y affirme toujours déjà qu'il n'est de terme que dans la connexion, et non en soi ; tandis que l'appartenance universelle du vide à tout multiple dit que tout

terme relève en dernier lieu de ce qui ne consiste pas.

10. Mallarmé.

Un poème de Mallarmé, selon Badiou, n'est pas poème magnifiant un objet, un monde, une émotion, poème d'un quelque chose extérieur au dispositif des signifiants, et qu'il faudrait enchanter par le dit, la conception la plus classique ; pas plus n'est-il, contrairement à ce qui se trouve ici ou là affirmé, le plurivoque d'un texte, d'une chaîne signifiante ouverte à maintes significations, ni même l'hermétisme prétendu d'une énigme indéfinie mais déposée dans tel écrin où son diamant, fur à mesure, se confondrait.

Mallarmé est dialecticien. Il mène la dialectique structurale à la triple considération du Hasard, de l'Absolu, et du Texte. Texte, ou Absolu du Hasard. C'est au plus près des forces qu'écrivit Stéphane Mallarmé, fût-il idéaliste de désirer l'équivalence du Livre et du Monde, essentiellement préoccupé à fournir à son âme un lieu plus pur que l'air quotidien et qu'il espéra dans le bâtis des mots. Mais nul poète plus proche de la question du dehors du Texte. Comment le Hasard ira à l'Absolu dans le recueil des mots ?

Bien sûr, il n'y a pas de place, dans le poème, la pensée de Mallarmé, pour les forces comme telles. Le filtre agit, ici aussi. Mais tout ce qu'il place, le poète, dans l'acte du poème, dit justement comment la dialectique des structures - pour ce qui est de la chaîne signifiante dont il fait son élément - se consume elle-même sous cette nécessité. L'étrange nécessité de ce qui hasardeusement fait de la limite extrême du langage le plus réel du réel.

La force se conçoit dans le poème pour autant que le poème est l'acte même de ce que les signifiants, et les effets de signifiés, doivent à celle-ci. Le poème est une opération, précise, par laquelle la force s'indique comme cette opération. Ce qui s'en trouve dicible, une fois filtré, devient justement le centre de gravité de tous les mécanismes mallarméens. Ce qui en est dicible, c'est

justement l'évanouissant, le terme s'effaçant de s'écrire, s'écrivant de n'être rien d'autre que le disparaître du signifié dans le signifiant.

« Un poème de Mallarmé, écrit Badiou, est un tout dont l'objet manquant est la dialectique structurale elle-même »

Dans le détail, les opérations mallarméennes sont très fines. On y trouve, élevées à ce statut par la lecture de Badiou, l'exposition exacte de ce qui, du poème au mathème, se dit également de la force, mais selon des amplitudes, vitesses, raccourcis qui sont propres aux deux domaines.

Sois par exemple, mais exemplairement, le sonnet A la nue accablante tu.

Le geste premier, qui seul vous permettrait d'accéder à ce qui chez Mallarmé fait du texte un acte en lui-même, c'est que le rapport du Dehors au Dedans, aussi bien du Hasard à l'Absolu, du monde à la littérature, de la vie au texte, se trouve entièrement repris dans le Dedans lui-même, le Poème. Le poème est tout entier métaphore agissante de ce que la page vierge est aux mots, le Hasard à l'Absolu avéré, effectué. Pour la préoccupation poétique, le blanc, c'est donc l'espace badiouien tandis que l'écriture témoigne du horlieu. Le poème fait force du hasard, hasard qui est la structure en-soi, telle qu'elle est pensée dans son origine radicale, en-deçà de ce qui est repéré ; la thématique du clinamen, dans son registre, nous en a instruit : il n'y a de système que de l'hasardeux disparu en lui, il n'y a de présence qu'à partir de l'imprésentable, dont le coefficient même ne se laisse saisir ; c'est pourquoi le poème sera le hasard vaincu mot par mot, où advient l'Absolu poétique.

C'est pourquoi la page blanche, d'abord, est fondamentalement l'espace : pureté hasardeuse de tout ce qui, bien que force en soi-même, l'écrire, se trouvera positionné sur celle-ci.

Comment la métaphore de la littérature même se fera dans le poème, ensuite?

A la nue accablante tu

Basse de basalte et de laves

- C'est un naufrage...

A même les échos esclaves

Par une trompe sans vertu

Quels en sont les demeurants, de cet évanouissement ?

Mais naufrage de quoi ? A peine un navire, une trompe, un mât.

Quel sépulcral naufrage (tu

Le sais, écume, mais y baves)

Suprême une entre les épaves

Abolit le mât dévêtu

Ou peut-être une sirène, son flanc enfant, son cheveu.

Ou cela que furibonde faute

De quelque perdition haute

Tout l'abîme vain éployé

C'est que le disparaître du signifié articule l'inscription en inspiration des signifiants.

Dans le si blanc cheveu qui traîne

Avarement aura noyé

Le flanc enfant d'une sirène

A quoi aspirent les signifiants mallarméens, dans le sonnet ? Bien sûr à nous dire le disparu, à le faire disparaître, le navire signifié, mais cela jusqu'au glissement par lequel le disparaître lui-même aura disparu... Si c'est sirène plutôt que navire, pas même l'objet l'initial. L'annulation de l'évanouissant vaut sirène, vaut flanc enfant de celle-ci, cheveux à la fin, ce presque rien. La valeur, ici, dans les deux chaînes de l'alternative, jusqu'aux confins du nul, se soutient de la métonymie. Du blanc à l'écriture, le principe est intériorisé par le poète dans cette espèce de différence forte que l'abîme, le fondu de la mer et du ciel, fait avec l'écume ; métaphore en-dedans de ce qu'est l'acte d'écrire. Moins que réponse, ou objet, écrire, dès lors que le sonnet se fait en un temps ou nul n'a vu de quoi l'écume fut ; deux chaînes métonymiques développent de dont l'écume en question a cause. Mais l'écume, mince filet qui un ou deux instants reste en dessin sur le fond où s'abîme le tout. La différence forte, dans l'intériorité de l'univers du sonnet, si l'on veut la signifier ne peut que s'approcher en dévidant son transitif, ce dont elle serait. Certes, l'écume est quelque chose plutôt que rien, elle permet le poème - Mais le réseau des différences faibles, en quête de l'objet de l'écume, ne peut que parcourir les manières dont toute densité prétendue (ou le thème d'un poème) se vide dans sa cause ontologique (et non d'apparence et de réassurance) qui est aussi sa moindre partie. La cause ontologique est cause métonymique. La cause de ... se tient dans la partie du tout causé, ainsi de suite, jusqu'à ce que cette distorsion de l'identité sur elle-même, dynamique et géométrique, vous mène à ce Rien de l'Objet, ou vraie divinité révélée en cet ensemble vide dont toute chose se tisse, et qui ne se distingue d'un Néant pur et global - et d'ailleurs impensable - que d'être couplé à l'opération de recherche, diction ou investigation déductive.

En l'écume, il y a clivage. Navire ou sirène prétendus, l'écume n'est pas l'illimité, vide abîme ; mais les seuls objets dont elle fait signe sont d'indéterminables disparus.

Ce qui est remarquable, dès lors, c'est que les deux chaînes métonymiques déployées ont jonction

dans cette alternative du poème, ou cela que ; Mallarmé annule le premier évanouissement : serait-ce sirène, plus imaginaire, plus inexistante encore, plutôt que naufrage du navire, trompe, mât, et, pourquoi pas, jusqu'au dernier atome de ce navire, qui serait encore plus que flanc de sirène, si c'était, en fait, la sirène, la faiseuse noyée, naguère, de l'écume ? L'alternative n'est pas la simple continuation de la métonymie. Elle annule la première séquence. Elle propose la qualité, la différence de qualité, dans le processus dévidant lui-même, l'Autre dans le vide, qui à la fois affirme un autre évanouissement et récuse, abolit - et parachève donc - l'évanouissement indéfiniment possible de ce qui fut d'abord posé, le premier terme, ici navire. Ce pour quoi rupture il y a. L'annulation n'est pas l'évanouissement. Elle ne s'obtiendrait pas, dans la chaîne, en poussant le procédé métonymique à bout ; il vous resterait toujours un atome de l'atome du disparu. La ligne de totalisation, qui dévide d'inclusion en inclusion le même quelque chose doit être brisée pour proposer vraiment qu'elle ait rejoint le vide, non son approche à l'infini, celle-ci pouvant bien se continuer sans fin.

L'annulation fulgure. C'est une force, dans l'élément purement verbal d'un Mallarmé. Elle seule est causalité du manque.

Badiou remarque l'importance de tels signifiants dans la poétique de Mallarmé : "ou si", "non mais", "si ce n'est que", "sinon", "N'était que", "excepté que", "encore que"... Ils font exception, d'un bifurquement que la structure au préalable posée ne saurait contenir.

Ce n'est pas deux fois le manque, le manque du manque, selon une structure simplement en doublet de parousie, se contenant en elle. Cela ne se fait que d'un éclatement.

Ce presque rien qui cependant est la marque même de l'action décisive du poète, qui est plus près encore du signifiant pur que le navire ou le mât ou le cheveu pris dans l'économie de la soustraction poétique : infime et total écart sans lequel l'être ne serait que la monotonie de soi se dévidant d'Un coup un seul; tandis que l'annulation vous fait le vide autrement, sans pour autant quitter le procès en (-X), en soustractif.

C'est toujours de l'inconnu, ou du nouveau possible, par rapport à ce qui a pu se structurer, même

du soustractif d'une chose.

C'est l'effet du sujet, « exception forcée, qui vient en second lieu », écrit Badiou. « Tout vrai dialecticien, si même, structural, il la subordonne au jeu des places, reconnaît au passage, “fulguramment”, l'émergence de la force où le horlieu s'inclut destructivement dans l'espace qui l'exclut ».

La métaphore, la métonymie, l'évanouissement et l'annulation font chez Mallarmé effet de chaîne, terme évanouissant et causalité du manque.

11. Mallarmé et la forclusion.

Il y a plus, si l'on ose dire, chez Mallarmé. Il y a l'inconceptualisable dont procède la conception ; tandis que le terme évanouissant suppose le disparaître de ce dont on fait cause, l'inconceptualisable est la valeur nulle à partir de laquelle, cependant, le poète a matière minimale et suffisante, d'avoir à en faire conception. L'inconceptualisable n'est pas là ; ce pour quoi l'il y a y trouve sa possibilité de diction. Pur fait qu'il y ait du conceptualisable, du dicible, l'inconceptualisable. Une possibilité relative (dicible) a toujours niche dans l'impossibilité absolue (le tout dicible).

Vois, si tu es doutes, le sonnet en yx. Mallarmé disait de lui qu'il était le « Sonnet allégorique de lui-même », « sonnet nul se réfléchissant de toutes les façons ». Il en était très fier.

Faut-il le disposer ici, au fait, comme cette soudaine & vaine constellation dont la densité est telle qu'elle fera trou noir de mes propres accents, aux initiaux desseins de traquer “Badiou”, encore que déjà sceau mêlé, ici, au sort d'un certain “Stéphane” ?

Peut-être. Nous allons voir, dans un instant. Là est le sillon extatique du sujet, là, un instant, en allégorie de l'écrivain en jeune singe. Suis-tu ? On ne saurait mieux le dire, dans l'espace de cette propre page, la force du sujet auquel je veux bien, quelque secondes, prêter mon cas. C'est aux antipodes du narcissisme de l'écrivain.

Mais aussi l'on peut être trivial. Question d'accents, justement. Car c'est là le propre de tout

commentaire, le prétendu genre. Où donc le centre de gravité ? Dans l'inconceptualisable, bien qu'il y ait texte établi.

Après page blanche, pour exposer joyaux ? Ce serait la moindre des choses, car Mallarmé ne bavarde pas, ni ne découpe l'oeuvre d'un autre en tranche de saucisson ; il cisèle son soi poétique, son corps de gloire, avec couteau sans lame.

Mallarmé dit :

Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx
L'Angoisse, ce minuit, soutient, lampadophore,
Maint rêve vespéral brûlé par le Phénix
Que ne recueille pas de cinéraire amphore

Sur les crédences, au salon vide : nul ptyx,
Aboli bibelot d'inanité sonore
(Car le maître est allé puiser des pleurs au Styx
Avec ce seul objet dont le Néant s'honore).

Mais proche la croisée au nord vacante, un or
Agonise selon peut-être le décor
Des licornes ruant du feu contre une nixe,

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

Badiou (est-il hermétique, celui-là ?) éclaire ainsi la lanterne :

Dans un salon vide, à minuit, ne règne que l'Angoisse, qui s'alimente à la disparition de la lumière. Telle une torche en forme de mains exhaussées qui ne supporterait qu'une flamme éteinte, cette angoisse du vide n'est guérissable par aucune trace du soleil couchant, pas même des cendres qu'on aurait pu recueillir dans une urne funéraire.

Le poète, maître des lieux, est parti vers le fleuve de la mort, en emportant avec lui un signifiant (le *ptyx*) qui ne renvoie à aucun objet existant.

Toutefois, près de la fenêtre ouverte au nord, brille très faiblement le cadre doré d'un miroir où sont sculptées des licornes pourchassant une nymphe.

Tout cela va disparaître, c'est comme si la nymphe se noyait dans l'eau du miroir, où cependant surgit le reflet des sept étoiles de la Grande Ourse.

Ici, l'écriture du vide est portée à son comble. Ce n'est plus seulement l'écume, le clivage, qui organise le reste des signifiants en termes évanouissants de son être à peine présent. Tous les termes semblent clivés, l'intuition des atomistes systématisée. Le rêve vespéral, le coucher de soleil, oscillant du paraître au disparaître par la guise du Phénix, l'oiseau fabuleux qui, brûlant, renaît pour brûler, ne laisse aucune trace de ce battement. Le salon qui fait décor est vide. Le maître, le poète, est au styx, fleuve des morts. Il a emporté avec lui le pur signifiant, l'"aboli bibelot d'inanité sonore" (qui fit tant causer les mallarméens), le "*ptyx*", lui-même "nul". Le cadre doré du miroir agonise. La nixe, nymphe des eaux germaniques, est défunte, dans le miroir.

Entends jusqu'aux sonorités, l'orchestre purement signifiant, qui symétrisent leurs absences en présences, selon qu'il y faille du mâle ou de la femelle, à la fin : -yx /ixe, d'une part, ore/ or, d'autre part.

Nous voyons que l'entreprise de la force est ici deux fois avérée, aux tercets. Une première fois : "Mais proche la croisée" : peut-être extraire du Nul et de l'Angoisse tout de même un or faible, aux licornes et aux nymphes. Une deuxième fois : "encore Que", car peut-être que cet or de nymphe, noyé dans son simple reflet, formera les 7 étoiles (le septuor) de la Grande Ourse.

Le sonnet fait deux annulations. Deux fois la force du sujet, des seuls signifiants (car le Poète, en tant que triomphe subjectif, démiurge avéré, est, lui, chez les morts) s'exercerait. Mais s'exerce-telle

de la même manière que dans la nue accablante tu, c'est-à-dire en possibilisant un autre terme évanouissant comme cause. Non. Pas exactement. C'est là, dans la finesse d'une pensée disposée au (-X), que la forclusion se différencie de l'évanouissement.

La première annulation (mais...), a pour série l'amphore, le maître et le ptyx. Mais qu'est-ce que l'amphore ? Non pas un terme évanouissant : celle-ci n'est tout simplement pas ; elle ne s'énonce que de ne recueillir pas le vespéral, jour et nuit. Et le maître des signifiants, le poète, est lui-même ce qui n'est pas là, centre absent, sacrifié pour que le système existe, ayant "nul ptyx" à proposer, où comme impossible équivalence du signifié et du signifiant se tiendrait le Sens du sens... Mais cet impossible n'est pas même là - c'est nul ptyx - , et c'est pourquoi, aussi bien, cela s'écrit.

La forclusion n'est pas l'évanouissant. L'atome forclos n'ouvre pas à une série de substitution possible. Il est d'emblée atome de néant, pur et simple. Sujet (le maître-poète), Mort (l'amphore cinéraire), Langage (le ptyx) : le triangle est indeductible, imprésentable, ininscriptible, parce qu'il est celui qui fait le déductible, le présentable, et l'inscriptible. L'inconceptualisable du conceptualisable, que Mallarmé ne peut qu'écrire dans son auto-négation immédiate. Disant qu'il y a du Dit de ne point l'avoir dans le Dit. Envers du dedans, l'aiguille qui fait couture des deux fait fil des forclusions.

Or, la première annulation, "mais proche la croisée", portera sur la forclusion. Elle n'ouvrira donc pas une autre qualité de l'évanouissement. Elle ne rompt rien ; elle offre enfin un terme, qui, lui, ira effectivement s'évanouissant. C'est le miroir, dont l'or agonisant du cadre, et la surface, s'évanouit

en nixe, légendaire. Alors se fait la deuxième annulation, qui porte bien, elle, sur l'évanouissant.

Car peut-être cette nymphe défunte, la nixe, se fixera finalement en reflets de la constellation. Tel le sort de Callisto, projetée au ciel pour faire le septuor, dessiner la Grande Ourse. Ainsi que Mallarmé demandait qu'on illustre, éventuellement, le sonnet.

Ainsi, repris dans son ensemble, ce poème présente-t-il autre chose que navire et sirène de l'écume. Tout y procède du rêve vespéral, qui est jour et nuit, mais c'est d'abord, dans l'ordre d'écriture, le jour qui s'évanouit (soleil, phénix), mène au salon vide et à ses forclusions, annulées cependant pour que dans le miroir se fasse la nixe soustraite du cadre, elle-même annulée en reflet de constellation ; la nuit qui compose dialectiquement l'autre aspect de ce rêve vespéral à l'origine, c'est au point d'arrêt, à la conclusion, dans la constellation, qu'elle se trouve ressaisie, étant fruit du poème.

La double annulation, ici, est détour constructif. Elle revient à faire venir à terme la nuit, à la postposer, à la faire résulter. Mais elle fut toujours déjà là, dans le vespéral, comme scission dialectique d'une différence forte nuit/jour d'où l'Angoisse procède. Tandis que l'écume, dans la nue accablante, donnée dès le début, faisait de l'annulation un saut d'hypothèse où le sujet se faisait vivace.

C'est que Mallarmé, pour contrer l'Angoisse, dont le (-X) est le nu lucide et théorique, et en faire courage et oeuvre, ne dispose que du Verbe. Elle doit être, l'Angoisse, lampadophore, c'est-à-dire transmuée en création. C'est la chance du poète. Mais aussi loin qu'on le conduise, l'univers verbal reste esplace pour force de sujet qui va au-delà, doit aller au-delà. Chez Mallarmé « rien de nouveau n'advient, sinon par position dans le langage ». Il vous faut pourtant en sortir des mots, sujets, pour avoir franc courage contre la vérité de l'angoisse, qui est certes l'abîme même de la littérature se voyant voir. Le sujet mallarméen, si même il fait irruption dans la chaîne anonyme annulante, et se conçoit ainsi en vérité, ne dispose, pour contrer l'angoisse, que de l'action des mots, d'où attendre que le Hasard s'absolutise (un peu). Ce qui sauve le poète c'est le différé - qui fait poème - d'une constellation créée dans l'acte même où l'angoisse est rendu à son total mécanisme. C'est beaucoup

et c'est bien peu. C'est toute la dialectique structurale, ses rétroactions et ses anticipations, avec une élégance et une profondeur qui manquent justement à la machinerie conclusive, prenant ses rêves pour des réalités de la manière la plus sottise qui soit, c'est-à-dire directement, dans l'hallucination de principe : Hegel. Tandis que le Réel mallarméen, c'est ce qu'au bout de toute hallucination redoublée et filée, dans l'univers verbal, vous tenez à peine enfin.

Mais enfin, la force, il faut l'imposer. Il n'est d'aucun mécanisme, le courage.

12. Lacan.

Lacan surmonte Mallarmé en ce point délicat, mais décisif, où faire théorie de la langue suppose de problématiser la force. La poétique mallarméenne était l'expérience épuisante de la place faisant part à la force en elle dans le vide. L'excès manquait donc, vrai visage de la force. L'isomorphie n'est pas absolument tenable mais la force serait le réel lacanien ; le symbolique, c'est la place. Toutefois Lacan n'ira pas jusqu'au bout de la force.

Toute la réflexion de Lacan sur le langage procède de ce que le langage est absolument vain au regard du réel, mais d'une vanité qui suffit à faire monde pour de tels animaux animés de parole, dès lors plumés fantasmatiquement d'être, de substance, et ramagés de désir. Nous occultons ainsi, fort naturellement si l'on veut, la vérité insoutenable du désir, cette "métonymie du manque à être", dans le fantasme des totalités de toute sorte, ce qui est la définition même du fantasme, désir de totalité. L'expérience psychanalytique nous conduit au sexué comme à l'origine d'un non-sens faisant sens. Mais plutôt devrait-on songer qu'elle précède l'un comme l'autre. Dérisoire et vertigineuse origine, puisqu'aussi bien tout ce qu'on en saisit est déjà sous l'effet d'imaginaire par lequel le symbolique et le réel tiennent ensemble, tant bien que mal. Notre condition d'être parlant et sexué, c'est le désir d'une signification définitive qui ne peut que nous être refusée, non à cause d'un obstacle, ou d'une finitude, d'une faiblesse, d'une malédiction, mais par principe, parce que s'animer de sens, il faut, pour cela, qu'il n'y ait pas de Sens au sens. Et cette négation - mais ce

n'est que formule, chose du symbolique - est toute spéciale ; elle n'est pas l'envers, ce qui serait la réintégrer en miroir inversé dans l'articulable, le symbolique. Qu'il n'y ait de Sens au sens ne peut tout simplement pas se dire. Pur effet de réel par où il y a du symbolique.

Le réel n'est pas même l'Être ; l'être procède du signifié, donc de la présence à la fois unificatrice et dispersante du signifiant, mais présence en elle-même idiote. Présence absente où un sujet s'évanouit et renaît d'un signifiant à un autre, d'un effet de signifiant, le signifié, à un autre. Le signifiant n'a rien à dire, et c'est bien pourquoi nous avons un monde à dire, où le je peut croire en lui, comme en une réalité. Car au moins contient-il, le signifiant, l'a-sensé dans la guise d'une guise : abritant l'un dans sa forme demeurante, et l'articulation multiple dans son système différentiel.

Nul plus que Lacan n'a saisi ceci : que l'humain est animal causant, selon les deux sens du mot, sans qu'au langage nous ne puissions rendre sa Cause. De là que nous soyons, pour autant que nous croyons naturellement en l'Être, et au nôtre en premier lieu, tout entier structuré par un symbolique au regard duquel le réel ne peut être que l'impossible. Nous causons pour autant que ne nous pouvons rendre cause du réel ; le monde des signifiés, qui nous constitue, est possibilisé dans le signifiant.

Le signifiant fait preuve, privée de sens, de ce que la signification ne peut se comprendre elle-même. Rien de plus près du réel que l'inanité du signifiant ; c'est bien là que le symbolique se noue au réel, selon un noeud qui se dispose aussi en imaginaire. C'est le fameux noeud borroméen, un noeud dont la coupe, en un point quelconque, dénouerait d'un coup un seul les trois anneaux.

Difficile d'en parler sans montrer. Ma force d'écriture sera-t-elle ici de l'absenter ?

Oui. Vois ; ça vaut démonstration de la force.

Manière de dire, en tous cas, pour Lacan, que ce qu'on nomme ailleurs le phénomène n'a de

consistance qu'à partir de ce qui défie, d'emblée, nos catégories traditionnelles, celles de la présence et de l'absence, du subjectif et de l'objectif, etc. Parce que le noeud, lui-même, n'a d'identité qu'imaginaire. Mais se dit et se voit pour autant que quelque chose s'en articule, s'en symbolise. Puis, exprime quelque chose du réel pour autant que le réel n'y soit pas positionné en noumène, en pure et simple extériorité de transcendance. Le noeud lui-même est inséparablement imaginaire, symbolique et réel. De la vérité, c'est tout le mi-dit qui nous soit possible.

Badiou est lacanien. Je crois qu'on n'entre bien dans son oeuvre qu'à la condition de tenir ferme sur les deux principes du Maître : 1) que le sens a provenance dans ce qui s'en soustrait et s'en supplémente, etc, sans même rien (quelque chose) de définitif, ni d'origine, ni de figure-clef. 2) ue nous n'approchons avec rigueur l'infigurable qu'en poussant au plus loin la nécessité de la formalisation où, c'est patent, l'éclatement du symbolique se montrera le mieux et selon un registre qui ne cède pas aux tentations de fantasme et a chance d'être communicable, objet - mais soustractif - de science.

Mais Badiou est matérialiste. « Lacan est notre Hegel », écrit-il. Tout son effort est de sortir du reste d'« idéalinguisterie » de Lacan, qui s'en tient au langage, à la langue comme à une ultime origine. Le double principe, admirable et lucide, il faut l'en sortir. Le signifiant, où tout le système féérique du sens s'indique, qu'est-ce donc sinon le rappel du primat de la matière sur la pensée ? Oui, il y a d'abord le signifiant et ensuite ses effets, le signifié. A tenir jusqu'au bout, et conséquemment, cette primauté. Badiou pousse Lacan hors de ces retranchements.

Certes ce n'est pas là une de ces primautés dyadique que la différence de Derrida destitue, à suivre son oeuvre, mais celle à partir de laquelle, justement, les jeux derridéens sont possibles, et la déconstruction avérée dans ce qu'elle suppose de foncièrement matérialiste, pour celui qui en fait un usage conséquent, c'est-à-dire n'y demeure pas dans la pause d'un moine zen du langage, yo-yo en yin-yang du ni/ni au et/et. Du genre, en l'ocurrence : «Ni matérialisme, ni idéalisme ; et matérialisme, et idéalisme ». Mais quoi ? Il faut bien en sortir du travail sur les mots, sans quoi, de fait, idéaliste, vous l'êtes dans votre conception même de la pensée. Nous disons, nous, que le

principe de la différence est matérialiste, n'en déplaie au maître premier, qu'il n'y a pas d'autre manière d'être conséquent avec la grandeur du travail mené par Derrida. Badiou pose cela, tranchant, et la tache incombée. Derrida fait le moine. La primauté de la matière intériorise en vertige, dans le langage, la préséance de l'en-soi, anonyme a-sensé, sur le dicible. A partir de cela, vous pouvez, effectivement, retrouver dans tout texte le complexe de la différence, comme il dit. Mais vous n'évitez pas, en bout de course, la question: dans quel sens procéder ? Extraire du texte le grain de sel de matière pris dans les rouages des concepts. Ou bien, à la hussarde, à la Badiou, monter en première ligne pour en tirer les conséquences. Car le moine zen a cette faiblesse de vous laisser la neutralité pour toute finalité de la pensée et de l'action... La déconstruction, d'obédience derridéenne, est en son essence inaction.

Mais revenons au rapport à Lacan. Il y a sans doute dans la pensée de Lacan deux aspects successifs, selon que ce Jacques-là insiste d'abord sur la question du symbolique, donc sur la structure du sujet comme manque à être, statut d'intervalle entre les signifiants, terme évanouissant, puis qu'il insiste sur la consistance du réel, sur l'être du manque. 4 thèses essentielles peuvent être prélevées de la première doctrine.

(1) La place vide est le nom de l'objet.

(2) Le sujet de la connaissance est pure éclipse, ou terme évanouissant.

(3) L'image fantasmatique est ce dont l'objet et le sujet tirent leur unité.

(4) Un signifiant assure la cohérence du système signifiants/signifiés en rapportant l'ensemble des signifiants au sujet ; c'est, pour la psychanalyse, le Phallus.

Ces quatre principes se rapportent au schème général d'une vérité, pour autant qu'on la conçoive dans son parcours a-symétrique et d'évanouie. Le schème, nous pouvons le dégager à partir des positions philosophiques les plus classiques, quant à la nature du vrai, puisqu'elles ont en commun de se distribuer, de la pensée à l'être, selon quelques préférences révélatrices des azimuts. Soit la métaphysique du principe d'identité, soit la dialectique, qui fait de la contradiction la loi de l'être ;

soit l'idéalisme, primat de la pensée, soit le matérialisme, primat de l'être. Dès lors :

A) L'idéalisme métaphysique subjectif.

B) L'idéalisme métaphysique objectif.

C) L'idéalisme dialectique.

D) Le matérialisme métaphysique.

E) Le matérialisme dialectique.

Autant de façons, quant à la trajectoire de connaissance, de penser la frontière - délicate depuis l'aurore de la pensée se constatant là - qui fait douane de la pensée à l'être.

Prenons les choses une à une.

Première figure : la cohérence de la pensée comme vérité. En-soi nié.

L'idéalisme métaphysique subjectif a toujours semblé une doctrine extrême, celle de l'évêque Berkeley, posant que la pensée n'a aucun extérieur, que tout est pensée. Autant dire que le réel y est forclos puisque, quoi que vous considérez, la chose vous est donnée comme le rêve vous est inspiré ; pensée close et totale, rien d'autre. Matière tout à fait songée. L'idéalisme métaphysique subjectif, vous le fréquentez donc, de près ou de loin, dans ce qui pourrait s'en soutenir dans la modernité, dès lors que vous tenez que la cohérence de la pensée et la vérité sont réciproquables, adéquation à soi-même de la pensée, cela suffit et fait nos mondes, si Dieu vous organise votre pure intériorité ainsi.

L'idéalisme métaphysique pose que le trajet vient du mental. Mais vous pouvez interroger son passage dans l'extérieur objectif, plutôt que de maintenir le mental dans son élément pur et dur.

Vous obtenez cette forme d'idéalisme métaphysique que l'on peut dire objectif, celui d'un Kant.

L'en-soi est inconnaissable, la chose en soi ou noumène, mais une fois admis que la connaissance, en tant qu'elle suppose l'expérience, doit se confronter à une certaine extériorité qu'elle informe de ses intuitions spatio-temporelles et de ses catégories d'entendement. La cohérence demeure donc la garantie de la vérité du phénomène : nous connaissons d'une mise en forme. L'extériorité de la matière du phénomène est simulée, tandis que celle, inatteignable, du noumène est ce pur sacre du

vide qui suffit, au final, à faire consister le quelque chose et sa loi de connaissance, puis vous ouvre la possibilité de conserver tous les mystères de la foi et de l'ordre moral, espérance rationnelle d'un vide changé en plein, dans le supra-sensible. Le montage kantien est complexe ; mais il conduit certainement à réaffirmer que la vérité de la connaissance est la connaissance cohérente d'une extériorité seulement là, inagissante comme telle. « L'extérieur réel, écrit Badiou, [y] dicte de loin à l'intérieur subjectif l'étrangeté d'une production sur soi-même ».

L'idéalisme dialectique, c'est Hegel, bien sûr. Ici, nous le savons, l'intérieur simulera son extérieur dans une grandiose mise en scène, car la simulation y est pensée à la manière d'une production.

Tout peut bien être sortie de soi de la pensée à la condition d'un retour-sur-soi triomphal. Le dernier ensemble, ensemble de tous les ensembles, vous referme le Tout. En attendant, très sereinement, car l'origine vous a déjà pris par derrière quoi que vous fassiez -, on peut bien vous laisser extérioriser la pensée à tour de bras. Ce serait même plutôt chic puisque ça vous enrichit le Tout.

Les extériorisations locales ne font qu'effectuer l'intériorisation globale. Et cela suppose, du point de vue hégélien, que la vérité se tient dans le Tout.

Deuxième figure : la vérité comme Tout. L'en-soi trouve sa place.

Avec le matérialisme, de type métaphysique, ou mécaniste, vous opérez cette conversion qui consiste à concevoir le subjectif de la connaissance à partir de l'objectif. De l'en-soi, vous n'avez que cela. Connaissance nommera seulement, comme chez Lucrèce ou La Mettrie, une région du mécanisme généralisée. Région de re-production d'un quelque chose, matière dite connaissante qui déplace la matière dite connue de son point premier à un point second, l'image formée. L'image est de la matière. Un effet physique vous re-produit en image un quelque chose. Mais objet connu, effet physique de connaissance, image formée, ce ne sont que variétés de matière. Dès lors, la garantie de la vérité, c'est que ce déplacement soit correct, c'est-à-dire que la répétition se fasse, de l'objet à l'image, juste image. Répéter à distance, dans l'image, ce qui est. D'ailleurs, vous rêvez ou vous hallucinez par dysfonctionnement des effets physiques.

Troisième figure : la vérité est répétition de ce qui est. Il n'y a qu'en-soi.

La dialectique matérialiste, enfin, admet qu'il faut distinguer la pensée de la simple sensibilité. Penser, ce n'est pas simple image, transfert physique du même au même. Il y a bien contradiction de l'en-soi à la pensée. Mais pour autant, la connaissance se prend dans l'être, dans l'en-soi. L'idée se conçoit à partir de l'en-soi. Sous quelle figure ? Certainement pas selon une totalité de type hégélienne par laquelle l'Idée s'égalerait à l'Être et les deux s'enveloppant, justement, dans l'Idée du Tout. Au contraire, penser la pensée à partir de l'en-soi, mais dialectiquement, ne peut que signifier un décalage spiralé et constant de l'en-soi à l'idée, de l'idée à l'en-soi, non-coïncidence perpétuelle et répétée, dont on doit penser à chaque fois le nouveau du décalage dans la répétition. « Rupture novatrice dans la flexion circulaire ».

Soit la quatrième figure que l'on peut dire de torsion.

Y a-t-il d'autres noms philosophiques de la vérité ? Non, il n'y en a pas d'autres, selon Badiou, si l'on considère que la célèbre adéquation entre l'intellect et la chose, celle d'Aristote et de Saint Thomas, celle à laquelle on pourrait penser en premier lieu, caractérise plutôt un état de fait qu'un nom de plus. L'adéquation suppose justement, dans le détail, des opérations distribuées selon la cohérence, la totalité, la répétition et la torsion. Car l'adéquation dit qu'il y a accord entre l'esprit et la chose mais ne souffle mot du comment de l'accord. Quant à l'alethéia, l'ouverture à l'être d'un étant que Heidegger promeut comme sa trouvaille propre, tandis que toute enquête, avant lui, en serait resté aux critères ontiques cependant la présupposant, cette ouverture, celle-ci mériterait sans doute, ici, une analyse qui la ferait apparaître comme une certaine manière d'appréhender la torsion, pleine encore d'un idéalisme sous-jacent. Que la dualité de l'être et de l'étant ne soit pas dyade d'essence à essence ne change rien à l'affaire. L'étant dévoilé en son être, pour que sa détermination vienne à paraître, en tant qu'il est, cet étant, quoi qu'il soit, quelque chose comme quelque chose,

etwas als etwas, et, ce faisant, présuppose qu'il soit abordé selon son être, qui n'est rien d'étant, qu'est-ce que cela peut bien nommer, dans le lexique heideggérien, sinon ceci que Heidegger projette dans le rapport ontique-ontologique, dans le déterminé et l'indéterminé, dans l'étant massif et essentialisable, d'une part, l'être en néant et en vide, d'autre part, un coefficient maximal de torsion, une oscillation absolutisée en principe et qui va du rien (être) au quelque chose (étant), pour un X donné, selon qu'on l'aborde selon l'ontique ou l'ontologique ? Heidegger projette la torsion directement dans les choses, à partir du pouvoir révélant du Dasein extatique, Celui, de tous les étants, qui a ouverture ontologique sur les choses. Fût-il être-au-monde le Dasein conserve alors les droits du sujet-lumière, comme si l'ontologique relevait d'une perfection. Mais la torsion est en vérité l'éclipse du sujet ! Elle caractérise non pas un pouvoir du sujet de dévoiler les choses, mais le sujet évanouissant. Il n'y a pas tant une torsion qui irait de l'Être à l'étant, via le Dasein, qu'une torsion dont se soutient le peu d'être du sujet.

Quatre noms de la vérité : la cohérence, la totalité, la répétition et la torsion. Et Lacan a d'ores et déjà travaillé en creux ce quadrangle. Car la cohérence ne tient qu'au signifiant pour lequel elle s'effectue ; la totalité ne se fait qu'en image fantasmatique ; la répétition ne répète que du manque. Et enfin, la torsion est sujet en éclipse.

Le quadrangle, cependant, ne tient pas également ses arêtes. La torsion ne se tient pas, bien droite, à côté des trois autres noms. La torsion faille la totalité, repousse la cohérence, interrompt la répétition. C'est "une circularité sans unité de plan, une courbe discontinue." La célérité du négatif hégélien est forclusion de toute torsion, le cercle du négatif prétendant à la totalité. Mais la torsion sera-t-elle ce qui du horlieu s'indique négativement dans l'espace ? Sera-t-elle simplement trou ou vide lacanien ? Ou bien constat du Réel impossible au symbolique, bien que noué à lui au fil de notre imaginaire ? La torsion est aux effets de sujet ; elle ne se laissera pas dire seulement comme vide, selon la structure inspectant son trou dans le tissu qu'elle est. Elle doit aussi et surtout être comprise à partir de la dialectique des forces, et non se maintenir à l'envers dans le lieu. La torsion, c'est que le sujet fait excès, et cet excès ne peut être que destruction. Destruction de quoi si ce qu'il

y a est manque ? Destruction du manque ou maîtrise de la perte. Ce que le sujet détruit ne retombe pas unanimement dans le trou ou le manque, comme si la destruction revenait au même, au manque initial. La force dissymétrise. La destruction excède, interrompt, faille. Elle donne le concept selon la dialectique historique de la torsion, qui montrait que le procès de la vérité répétait sa différence mais sous une loi nouvelle dont on ne pouvait saisir la cohérence qu'en tordant la totalité eue. La destruction pense la torsion du point de vue de la force ; c'est pourquoi elle ajoute au sujet - ou réel - simplement lacanien, c'est-à-dire suturé au manque à être dans la structure, ou à l'être du manque, la force d'avoir à interrompre plutôt que répéter, d'avoir à excéder plutôt qu'à être placé. C'est un mince écart du réel au réel, où tout l'effet subjectif agit. Du sujet, le structurel voyait le clivage et le manque, étendant la loi à son infini horizon ; l'historique voit la destruction, l'excès, et la non-loi surgissant. Finalement, la place et la force vous donnent deux processus pour un concept de sujet : la répétition et l'interruption ; le manque et la destruction. Seulement alors vous penserez la force en son inouï structurel, en ceci qu'à partir du répétable, se divisant de cette base, elle advient comme non-répétable. Le sujet est bel et bien placé, et il ne s'évapore pas dans une destruction absolument intransitive ; il n'est pas la force sans place ; mais la force suppose pour autant une rupture abyssale avec la place. Le sujet est divisé non pas seulement par le clivage ; mais divisé entre le répétable, ou l'identifiable, et le non-répétable.

L'idéalisme de Lacan tient à ceci que Lacan conserve le sujet dans l'étoffe du langage, et ne saurait donc lui reconnaître que par-être d'un signifiant à l'autre ; mais le sujet n'existe pas qu'à peine, désir comme métonymie du manque à être ; tout aussi bien, sa béance, par rapport à la structure en vide où il naît pour disparaître, est incommensurable au régime de ce vide. Sa béance à lui interrompt celle des structures. La ruine qu'il opère n'est pas silence inaugural de l'être où il se trouve placé. La destruction se fait.

Lacan perçoit l'historique dans le structurel, ne cesse de l'indiquer comme ce qui ne s'indique point dans le structurel. Mais de ce sujet qui n'est presque-rien, il faut dire aussi qu'il est presque-tout ; la dissymétrie se fait à ce point précis de la logique des places à la logique des forces. Du vide, il faut

passer à l'excès. Ce n'est que par la figure d'une immanence totale et donc anti-dialectique dans la logique des places que vous dévidez le sujet pour le ramener au rien, sinon aux bords de ce rien, bords qu'au moins vous trouvez de fait dans la structure où il est inséré. Mais dialectique brise immanence. La place doit encore recevoir sa vérité de la torsion, et la torsion est symptôme pour ce qui se passe du point de vue de la force sur la place. Alors, c'est bien plutôt le sujet, seul capable d'interrompre l'être, qui fait la place, et c'est bien plutôt, par un nécessaire renversement dialectique, la place elle-même qui devient, pour lui, un presque-rien.

13. Les 4 concepts du sujet.

Si Lacan n'accède pas à la force comme telle, parce qu'il fait du sujet la seule proie introuvable du langage, sa grandeur dialectique va tout de même jusqu'à reconnaître dans le surmoi et l'angoisse quelque chose de la force. Quoi donc ? Ce qui de la force ébranle la structure en présentant celle-ci à elle-même dans son infondé. Ce qui dans la loi du sujet - le surmoi -, dans la loi du réel l'angoisse - reconduit la loi à l'illégalité où seulement, à la fin, elle peut consister en quelque chose.

La loi suppose toujours, au bout du compte, son propre abîme. La loi exprime quelque chose, un Tu dois, mais ce Tu dois s'achève tôt ou tard dans une parole privée de sens, que sans doute Kant, avec la loi morale, aurait aimé prendre pour la Raison même. Tu dois parce que tu dois, ce n'est pas là chose sacrée mais bien plutôt insensée, la loi ne tenant l'absolu de son commandement que de ne point elle-même s'inscrire à son tour sous une autre loi relative. La Loi de la loi est sans-loi. Lacan écrit : « Le surmoi est à la fois la loi et sa destruction ». Et il reconnaît parfaitement dans l'inconscient névrotique cette fonction destructive, opprimante, obstinée et cruelle, figure féroce, dit-il, du surmoi. Le névrosé n'est-il pas, en effet, celui qui subit la loi de son surmoi comme sa propre destruction, sa propre paralysie ? - Crève, meurs déjà, n'attends pas d'être mort pour être mort, lui dit la loi au nom d'elle-même, c'est-à-dire au nom d'une Loi telle qu'elle ravagerait ou se

subordonnerait toute loi que le sujet pourrait se proposer à lui-même, et qui ne serait pas encore ce qui doit être, c'est-à-dire Loi des lois, sinistre Surmoi qui l'emporte toujours par l'abîme qu'il ouvre au-dessous de toute position du désir.

Puissante et dévastatrice ambiguïté du surmoi. Fondant l'injonction langagière, le tu dois, que le sujet reçoit dans le défilé des signifiants où il s'aperçoit, le surmoi ouvre le gouffre de ce qui n'est plus de l'ordre du langage, et commande le système du fond de ce hors-lieu.

L'angoisse, elle, advient pour autant que le sujet fait l'expérience de ce qui, du réel auquel il croit devoir faire face, révèle l'excès irrémédiable sur ses réserves dicibles. L'angoisse arrive où le réel coupe le symbolique, où le symbolique ne se noue qu'en défaillance au réel, défaillance en elle-même irrécupérable, qu'aucune infinité du nommable n'arrangera en noumène ou transcendance.

L'angoisse vous laisse avec le manque du manque, dit Lacan, voulant dire qu'elle vous montre que ce dont procède le symbolique, la métonymie, l'inspection par le vide du réel, ne suffit plus, n'a jamais suffi, à dire un bout du réel.

Horreur et paralysie du Surmoi lorsque le surmoi, sans raison, interrompt vos placements symboliques - naufrage dans un réel sans fond lorsqu'il se révèle un peu trop franchement que les mots viennent toujours à manquer, ou croisière en Angoisse.

De cette manière, Surmoi et Angoisse recueillent dans la logique extrême des places et des structures qu'un sujet n'advient qu'au-delà. Le Surmoi montre que la Loi du sujet ne lui advient qu'en destruction fondante ; l'Angoisse indique que le sujet peut toujours excéder le répétable d'une structure, d'une symbolisation, pour se jeter dans ce que le réel a de plus réel, qui ne se laisse contenir.

Un pas de plus, dès lors - mais que Lacan peine à franchir, et qui destitue la logique des places où surmoi et angoisse ne faisaient que symptômes en (-X) de l'insuffisance de cette dernière -, soit la bascule dans la logique des forces : justice et courage paraissent. Le sujet est aussi bien, en effet, à la croisée vacillante des quatre termes, au point énigmatique où les deux dialectiques, en leur butée, tissent un insoutenable concept : celui d'un vide structurel (surmoi et angoisse) qui est aussi bien un

excès du forcené de la force sur la place : c'est alors justice et courage. Justice et surmoi, angoisse et courage sont seulement séparés, deux à deux, par la question de savoir si l'on change le vide en excès et en force. Nul doute que tout sujet a à l'apprendre - ce à quoi peut servir le travail psychanalytique -, et que ce n'est point là une mince affaire, mais plutôt une oscillation toujours en jeu, particulièrement si le guet qui fait passer d'un régime à l'autre, du surmoi à la justice, de l'angoisse au courage, ne repose sur aucune charge essentiellement distinguante : c'est un pur passage en force, qu'à vrai dire rien ne légitime ni même ne repère dans l'ordre du distinguable : du vide structurel angoissant et surmoïque à l'excès courageux et de justice sur les structures, il n'y a que décision de forcené. C'est pourquoi, sans doute, retomber dans l'angoisse et le surmoi est si aisé à l'homme.

Mais qu'est-ce que la justice, et le courage ? Venons-y.

La justice est ce retournement par lequel, si le surmoi est en sans fond le sans-loi de la Loi, la non-loi peut être exigée contre la loi structurelle, parce qu'elle sa vérité même. La justice est donc transformation au nom de la vérité de la non-loi de la loi, tandis que le surmoi soutenait la fixité légale, la continuation, en faisant de la Loi - bien qu'infondée, ou justement parce qu'elle était sans loi - le principe. La justice exige la précarité de toute loi au nom de sa vérité de non-loi. Elle s'empare de la non-loi, affrontant et dépassant la vérité du surmoi.

L'Etat est proprement le surmoi. Puisqu'il est toujours domination d'une classe, il est, sous l'apparence, bien entendu, du dispositif légal et humaniste, la non-loi instituée en loi. Le communisme, lui, est justice pour autant qu'il revendique la non-loi de la loi comme la vérité de la loi.

Le courage est insoumission à l'ordre symbolique de la structure. Tandis que l'angoisse est ce non-pouvoir dire, et en appelle à la mort, le courage produit le désordre du symbolique, et confère au vide structurel, à l'impuissance, la puissance d'un excès, quitte à faire.

Quitte à faire, oui, car il y faut ce presque-rien du sujet, au regard des structures, qui change presque-tout. Presque-tout, car l'angoisse et le surmoi demeurent toujours en un sens, comme ce

que la force du sujet reçoit d'indéfectible dans l'espace qu'elle divise et transforme.

Finalement, le courage interrompt la structure ; il est décision de destruction ; la justice recompose.

Badiou verra aussi bien dans le rapport entre Sophocle et Eschyle cette croisée du sujet. Sophocle reste sous la loi. Mais Eschyle propose toujours qu'il y ait force humaine à aller au-delà. Créon et Antigone, dans l'Antigone de Sophocle, font respectivement surmoi et angoisse. Tandis qu'Oreste et Athéna, dans l'Orestie d'Eschyle, feraient courage et justice.

14. Matérialisme et idéalisme.

L'idéalisme est de lieu, d'espace, de structure. De là qu'il soit aussi bien continuation, conservatisme, c'est-à-dire répétition et gardiennage du lieu, contre interruption. Le matérialisme atteste dans le concept l'inévitable résurgence de la force. C'est pourquoi, aussi, instruit de la capacité à forcer l'espace, il est naturellement porté à exhiber la faille de ce dernier, et du symbolique qui le soutient. Le matérialisme fait toujours procès du symbolique au nom du réel. Comme l'histoire de la pensée est de part en part guidée par la continuation de l'idéalisme, le matérialisme se laisse périodiser en fonction de l'adversaire à déchoir. Il y eut le matérialisme du XVIIIème, des lumières et de la Révolution française, celui des bourgeois montant contre la noblesse et les religieux. Celui-ci est essentiellement anti-religieux. Il destitue le Dieu. L'idéalisme se déplace alors, et se centre sur l'homme. Il tolère ce minima matérialiste qu'est la rationalisation de la nature, mais soutient un ordre juridique et moral qui assignera des places et des répétitions. Il ne descend pas encore du singe mais de l'homme kantien : on cherche en l'Homme un ordre an-historique, garantissant la morale, le Tu dois, par l'inspection même de sa nature, la loi morale kantienne qui serait en nous et qui prescrit universellement et raisonnablement qu'il doit en être

ainsi, et non autrement. Après le Dieu, le matérialisme devra défaire l'Homme, la Conscience, la Raison, et la Nature éternelle. Ce matérialisme sera historique ; ce sera bien évidemment celui de Marx pour autant qu'il montre qu'il n'y a pas d'abord l'Homme, le Sujet, mais une histoire et un processus concret, collectif et matériel, productif, qui définit les réalités humaines en terme de domination et de classe, et qui interdit qu'on parle d'un Sujet-Un, splendide, autonome, universel, auto-constitué.

L'idéalisme se maintient aujourd'hui, pour Badiou, pour autant qu'il est idéalisme linguistique, c'est-à-dire pour autant qu'il affirme que c'est le langage, et lui seul d'abord, qui fait le sujet. Il s'ensuit que le monde est discours. Idéalisme signifie poser que le langage précède le monde. Nous retrouvons indissociablement par-là, en effet, la préséance de l'espace sur le hors-lieu, de la structure sur la force, du symbolique sur le réel.

C'est en quoi il nous faut une nouvelle théorie du sujet, au-delà même de Lacan, à la croisée implosante du structurel et de la force en lui.

15. Reflet et asymptote.

Le matérialisme, s'il n'est pas de frileuse constitution, exige deux thèses. Selon la première d'entre elles, l'être est matière, et n'est rien d'autre que matière. Selon la seconde, la matière précède la pensée, et il n'y a nul sens à envisager l'inverse. La première peut être dite thèse d'identité du lieu de l'être, la seconde thèse du primat. Bien entendu, la question du matérialisme se tient dans l'articulation par laquelle, sans renoncer à l'identité matérielle ontologique, le matérialiste parviendra à penser la pensée. C'est pourquoi la pensée ne peut être pour lui - s'il n'en vient pas du moins à l'excès, s'il est encore structurel - qu'éclipse, encore que rigoureusement amenée à n'identifier dans l'idée rien d'autre que la matière. La question est à son comble : que peut être penser si la pensée doit être d'une part, comme tout ce qui existe, d'ordre matériel ; mais si d'autre part il faut admettre en un

sens une distinction, qui cependant n'augure d'aucune autre essence ? Marx résumait déjà l'embarras en faisant remarquer que la pensée et la réalité devaient à la fois être distinctes et exister cependant dans l'unité. Théories simultanées du reflet et de l'asymptote pourront seules quitter l'embarras. Par le reflet, ainsi qu'au miroir, se trouve pensé ceci que l'idée n'est que le transport dans l'esprit, ou plutôt dans le cerveau, d'une réalité matérielle. C'est directement couper court à tout kantisme et à toute institution du transcendantal. C'est rappeler la thèse d'identité : si tout est matière, l'idée doit en quelque sorte être reflet de matière. Le matérialisme pose donc que nous pensons en réalité. Mais le reflet ne saurait suffire. Le reflet se fait - mais toujours en asymptote, sans coïncidence absolue. Le miroir fait tendre vers l'abîme ce qu'il redouble. Le redoublement n'est pas une pure répétition. Il y a torsion. Il s'en suit que le reflet suppose toujours un reste, que le procès de connaissance porte à l'infini ce reste, qui est le fruit soustractif de la dialectique reflet / asymptote.

Lacan, aussi bien, en voit quelque chose dans son célèbre stade du miroir. Lacan voit qu'à la formation infantile du moi, qui advient dès lors que le petit saisit son image dans le miroir, et peut donc fictionner dans ce support sa totalité et son identité, ce qui se réalise suppose l'expérience du double, et de l'écart, et ne fictionne donc le moi que dans l'asymptote d'un double ramené à l'un, et d'un écart inexistant. Miroir, mon beau miroir, tu ne saurais être que reflet asymptotique. Le spéculaire interdit au moi de se prendre pour soi. Avant de traverser le miroir, encore faudrait-il coïncider avec lui, avec son image. Mais ce "lui" au miroir qui est moi produit des effets suffisant à constituer la fiction du soi. Cela est aussi simple qu'une toilette matinale.

Mais Badiou objectera en même temps à Lacan que le reste, la jointure du reflet et de l'asymptote, ne se réduit pas à la cause du sujet, à sa constitution vacillante, ce qui serait encore une attention idéaliste, mais exprime, du réel lui-même, - non seulement du sujet signifiant et barré - la cause inconnue du connaître.

Le parti, quant à lui, s'il est de révolution, prétend bien être le reflet de la classe, et même de la totalité - mais il ne l'est que selon l'asymptote de sa politique. Le parti a toujours un reste. Son

identité suppose une non-identité qu'il doit sans cesse pratiquer. Le communisme générique est toujours en torsion, et en tension ; la finalité acquise est ce leurre qui dégénère en pire, comme c'est le cas historiquement avec Staline. Le communisme n'est jamais là, et c'est pourquoi c'est d'ici qu'il faut le soutenir.

Faire reflet de l'asymptote : prenez par exemple l'intuition de Pythagore, ce premier et littéral ami de la sagesse, selon laquelle l'être est nombres naturels. Vous y trouvez ce que Lacan, avoisinant, nomme le symbolique, l'imaginaire et le réel. Symbolique sera la loi par laquelle tout le nombrable se compose d'entiers. Imaginaire que le tout, l'être, y seront figurés. Réel, la résistance de l'innombrable, soit de cela qui n'est pas nombre naturel. Autant dire que le sujet présentera, faisant défaillir l'imaginaire, le symbolique du nombrable au réel de l'innombrable. Nulle place ne sera prescrite, à partir du symbolique, pour ce qui force la loi du lieu, pour ce qui, du nombrable, n'est pas entier. Il s'agit de légaliser l'impossible légal, et cela sera le reste dont le champ symbolique fait précisément soutenance de manquer le réel. Euxode, en incluant les nombres irrationnels forcera l'impossible pythagoricien, symbolisera par-là même un peu plus du réel. Le système du reflet, en général, est détruit et recomposé à partir de l'excès, pris en compte, du reste asymptotique.

Evidemment, la fonction qui va du reflet à l'asymptote, qui noue structure et force, reste agissante dans cette recomposition, et, quant à elle, n'a pas de fin. Il vous reste toujours du reste, bien qu'il n'y ait point d'inconnaissable en soi, le reste se faisant dans la procédure, et non au-delà, ou à côté. Par exemple, l'espace mathématique recomposé admettant les irrationnels a pour reste, à son tour, l'impossibilité de toute solution pour une équation de type $x^2 + 1 = 0$. Le nouveau forçage sera la position des racines imaginaires de type racine carrée de -1. Etc.

Revenons politiquement au schème. La solution-reflet aux insurrections échouées - la Commune de Paris, par exemple - est l'organisation du prolétariat, la Troisième Internationale, et le parti léniniste. La bolchévisation prend le pouvoir. Mais quoi ? On le sait : les partis léninistes prenant le pouvoir deviennent de fait des partis bourgeois qui oppressent à leur tour les peuples. Vous avez alors l'aveuglement au regard du reste, première possibilité, et qui revient à dire que ces partis sont

réellement le communisme, malgré tout, et, les soutenant, à nier l'asymptote dans quelque pur reflet absolu. Nier le réel au nom d'un symbolique qui s'y égalerait imaginativement. Sans doute le léninisme est-il la réponse à la contradiction Etat / révolution. Mais quant à la contradiction Etat / communisme effectif son reflet admet le reste, qu'à son tour Mao pris pour cible - Mais à quel prix ! L'asymptote du reflet bolchévique, tel est le communisme générique.

16. Matérialisme dynamiste, matérialisme mécaniste.

Le matérialisme risque toujours un écartèlement. On y peut dévier, comme l'hérétique en religion, dès lors qu'on ne tient pas les deux versants dialectiques ensemble, selon une fonction d'insolubilité, fonction qui cependant s'exprime et donne à penser réellement le réel. Le réel ? C'est toujours l'impossible croisée des tendances.

Le matérialisme mécaniste ne croit qu'au reflet, et élimine l'asymptote. Il envisage selon quelque structuralisme une combinatoire d'unités atomiques. Du matérialisme authentiquement dialectique, il ne conserve que la thèse d'identité, la connaissance absolue, et le lieu. Il existe selon l'espace, imagine l'adéquation sans reste.

Le matérialisme dynamiste, à l'inverse, ne croit qu'à l'asymptote. L'hypnose du reste s'universalise dans un discours sur le fluant, l'approximatif, le tout-tendanciel. Il envisage uniquement des multiples d'intensités variables, et croit aussi bien qu'il n'y a jamais de structure obtuse. C'est le chant juvénile de la force comme telle, de la force seule essentielle dans le lieu d'apparence. Deleuze se tiendrait ici ; telle serait sa faiblesse.

17. Matérialisme et mathématisme des ensembles.

La théorie des ensembles nous permet parfaitement de conceptualiser le dialectique du

matérialisme. L'unité de l'être, sa matière, est donnée dans l'unité de langage qu'est l'appartenance. Matière, cela veut dire capacité à former des ensembles. Mais, on le sait, il est consubstantiel à la capacité de tresser des ensembles qu'il ne puisse y avoir d'ensemble de tous les ensembles. Ce en quoi le matérialisme conçoit qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'Histoire, ni même de Nature, mais des proliférations réglées et locales, sans fin assignable.

Fondamentalement, dans l'économie de sa théorie du sujet, Badiou procédera à l'appariement de l'appartenance au reflet, et de l'inclusion à l'asymptote. Le reflet nous donne en effet la composition immanente, apparemment sans reste : ceci et cela appartiennent à X. Mais l'asymptote revient dans toute composition immanente comme cet excès de la méta-structure sur la structure, de l'ensemble des sous-ensembles sur l'ensemble. L'inclusion figure la force dans la structure.

On retrouvera tout aussi bien cette distinction dans la différence entre l'algèbre et la topologie.

L'algèbre est d'appartenance. La topologie d'inclusion. L'algèbre est en tendance reflet. La topologie asymptote. Ou plutôt, peut-être : l'algèbre est asymptote du reflet. La topologie reflet de l'asymptote. L'algèbre, en effet, nomme et repère, efficacité coupante des distinctions. Mais la topologie, en même temps, la travaille en se référant aux multiplicités qui débordent chacun de ses points, dans leur immanence même. La topologie tend à désidentifier l'identifiant de l'arithmétique.

Quatre axiomes en donnent quelque idée :

1. Le voisinage d'un point va inclure ce point. Tout élément est un point de fuite d'une série d'autres points, d'un collectif. Le singulier s'approche à partir de ce dont il fait partie.
2. Il y a une extension pour tout point du plus près au plus loin. Le local admet des approximations de plus en plus floues. Soit le voisinage d'un point, ce voisinage n'est pas lui-même un point fixe, mais une partie qui admet à son tour des voisinages de plus en plus vastes.
3. L'intersection de plusieurs voisinages d'un point sera à son tour un voisinage de ce point. Prenez deux processus autour d'un point : vous serez de leur croisement.
4. Le voisinage s'étend toujours aux voisinages des voisinages. Ce qui est proche d'un point sera proche de tout ce qui est proche de ce point, du plus petit au plus grand.

Vous avez là, d'ores et déjà, de quoi penser quelques effets politiques. Par exemple, une révolte d'usine. Son voisinage, large, est la classe ouvrière en son ensemble. Mais celle-ci, à son tour, renvoie au processus général prolétariat / impérialisme. Mais quelle est l'intersection de ces deux voisinages, la classe ouvrière et la contradiction prolétariat / impérialisme ? Faudra-t-il la tenir dans les limites d'un nationalisme ? Il y a là un nouveau voisinage à traiter : celui du national et de l'ouvrier.

18. Cause et consistance.

Le réel se dit selon la cause et la consistance, où il trouve une relative unité, mais dont la scission même, et le point de recollement, sont le vif en lui. La cause est d'algèbre ; la consistance de topologie.

Lacan, quant à lui, semble d'abord tenir ferme sur la cause, c'est-à-dire sur l'algébrisation du sujet. Evidemment, celle-ci suppose pour lui - c'est son idéalisme - que la subjectivité soit cette syntaxe que l'on peut dire dans un premier temps sans rapport avec le réel. Lacan cause le sujet, et cette cause, le symbolique, n'est point le réel. Remarquez toutefois le bienfait de son structuralisme : en déterminant, à la manière de Lacan, le processus du sujet à partir de la syntaxe, donc de la structure, vous évitez au moins la constitution phénoménologique, où, en quelque manière, le sujet alors démiurgique - exemplairement Husserl - fait le sens du réel. La structure, ici syntaxique, fait le sujet. Mais la syntaxe n'est point le réel, le symbolique n'est pas le réel.

Cependant, Lacan va aussi au-delà, forcé qu'il est à envisager l'unité de consistance du sujet. Si le symbolique n'est pas le réel, s'il est impossible dans le discours, et son articulation, d'être le réel, si l'inanité du signifiant et la relativité du signifié ne sont pas ce réel impossible à dire, il n'en reste

pas moins que le symbolique, l'imaginaire et le réel parviennent à être ensemble, et que c'est bien là que nous nous tenons, certes tordus.

La cause supposait en fait des places, et des connexions ; c'est pourquoi son modèle était de répétition, le plus-un, le successeur : l'engendrement de l'arithmétique du n au $n+1$ à partir du zéro est son schème formel ; il y avait donc, dans la cause, de la séparation. De fait : le symbolique n'existerait pas sans cette séparation dans la répétition. Mais la cause ainsi entendue ne se suffit pourtant pas encore à elle-même : encore faut-il que cette succession, qui suppose l'évanouissement perpétuel (du n au $n+1$, au $n+1+1$, l'encore un du discours, un mot, un adjectif, un je-ne-sais-quoi, la chaîne se faisant jusqu'au capiton provisoire ; et ça continue, mais ça se distingue ; mais ça apparaît quand ça disparaît) fasse tenir ensemble les termes.

Tenir ensemble répétition et évanouissement, cela ne se fait, en tous cas, qu'à partir du noeud, le borroméen, dont on sait qu'il a pour caractéristique que la coupure de l'une des trois boucles défait simultanément les trois. Lacan dira que le réel, le symbolique et l'imaginaire font certainement noeud borroméen. C'est dire que si le processus symbolique peut faire cause, c'est que la répétition trouvera sa consistance dans cette unité, et que le symbolique, qui n'est point le réel, n'en sera pourtant pas plus séparable qu'une corde en l'autre, et en cette autre, encore : l'imaginaire.

Il y a donc chez Lacan la superposition heureuse de la cause du sujet - syntaxe, structure, évanouissement, répétition - et de sa consistance - noeud de la syntaxe avec le réel, via l'imaginaire, consistance de la cause même. Comme, dans le noeud, aucune des trois cordes ne saurait être en préséance, on mesurera au passage que l'affirmation selon laquelle le réel est l'impossible n'a pas du tout la signification d'un kantisme séparant le phénomène du noumène. Le noeud est autre chose : il nous dit en un sens que ni le réel, ni l'imaginaire, ni le symbolique n'existe en soi ; il nous dit en un autre sens que le symbolique n'est jamais le réel, sinon par l'imaginaire. Vous ne sauriez symboliser que de l'in-symbolisable, mais vous ne sauriez, ainsi la chatte, y retrouver vos petits, et distinguer - c'est dire encore symboliser - le symbolique du réel. Si vous voulez distinguer, vous

coupez le noeud, et il n'y a plus rien qui puisse être dit imaginaire, symbolique, et réel. Tout juste êtes-vous mort, ou peut-être fou. Le noeud est un suprême concret tout à fait vertigineux, et c'est sans doute en lui - au-delà de ce moment où Lacan doit montrer que le symbolique où syntaxiquement le sujet s'engendre n'est pas le réel - que Lacan s'approche au plus près de la question de l'unité paradoxale du sujet et du monde. Il n'y a pas le sujet et le monde comme il y a l'A et le non-A, pas plus n'y a-t-il intentionnalité, ou dialectique hégélienne ; mais il y a le noeud, en premier. Bien malin celui qui, le coupant, retrouverait sa part propre, son moi, aussi bien que le non-moi.

Mais le noeud va-t-il assez loin ? Non pas. Il est orienté selon la structure. Il dérive la consistance de la cause. Il est cause de la cause, algébrisation du topologique, ré-assurance qu'il peut y avoir structure et place pour le sujet, certes dans le zarbi du noeud - mais tout de même. Le noeud n'est pas encore la force avouée ; bien plutôt est-il le bizarre de la droiture, la diagonale de la succession droite qui l'assure. Et c'est pourquoi Lacan maintiendra le sujet dans l'éclipse de la place, n'ayant pu penser que la consistance n'est pas une ré-assurance, même étrange, mais une force, c'est-à-dire une consistance indépendante de toutes les interdépendances, de l'unité, qu'elle soit de cause ou de noeud, bref un hétérogène, un conflit eu égard à la cause répétitive, une destruction-recomposition. Au fond, le noeud borroméen est encore une figure de la maintenance de l'Un. Il dit que si l'Un impossible n'est plus, du moins, fictionné, tout, de l'homme, se disperse. Le noeud est encore une chaîne, une cohésion structurale dont la tresse, certes, est suspendue à un régime où la structure est à bout et à rebours. Mais tresse lacanienne, tout de même, quand Badiou voudra tirer la consistance même de la cause de l'implosion.

L'être se dit selon la cause et la consistance. Et la question est de savoir si vous causez la consistance ou si vous faites consister la cause. Heidegger, engagé dans cette question, à sa manière, et selon des réquisits encore idéalistes, ne voulait-il pas, au moins, mettre un terme à la garantie de la consistance de l'être par sa cause ? Cela, cette fausse garantie, il le nommait onto-théologie, métaphysique, fondation de l'être dans le déterminé causal de l'étant. Il nous ouvrait ainsi à une

certaine illimitation de l'être, eu égard à l'étant. Mais sa dialectique du proche et du lointain, de l'ouvert et du clos, devait bien vite se mouvoir, après Sein und Zeit, dans le pommelé d'un ou deux nuages poétiques.

Aussi bien doit-on reconnaître qu'il ne saurait y avoir de garantie du communisme par l'Etat communiste, ce qui serait croire que la cause atteinte fait la consistance. Communisme ontique, si l'on ose dire, quand un communisme ontologique, ou générique, pose seul le problème de la consistance implosive due au sujet.

Vous aurez toujours trois visions du monde, qui se manifestent déjà dans les moindres faits et gestes, dans les pensées du train des uns et des autres. Une vision ordinaire, primat de la cause sur la consistance, qui veut placer et répéter. Une vision syndicale, cherchant l'équilibre de la cause et de la consistance, qui admet des variations objectives et des similitudes subjectives mais dans le cadre de la place respectée. Une vision proprement politique qui seule force le lieu et la cause au nom de la consistance du sujet, qui détruit, recompose et excède.

Tenons qu'un concept comme celui de classe ouvrière peut être aperçue à partir de ces points de vues. La classe peut tout d'abord être définie par sa place, à partir de la production et du capital qui font la structure. Le tendancier et l'asymptote commencent à travailler quand que vous entrez dans une topologie de revendication : les syndicats parleront d'un juste salaire, d'un légitime à conquérir dans la structure. Mais évidemment la place continue à assigner à la force son lieu. Le parti, enfin, viserait la dissolution même de la place de la classe au nom de la force. Mais la destruction de la cause structurelle par la consistance de la force s'exposera à une recomposition qui ne devra pas à son tour se croire reflet. La force retombe en poids de structures quand elle se croit de présence. Il est de l'essence de la force de n'être pas l'effectif, quoi qu'elle ne soit pas pour autant, seulement, l'évanouie du lieu. Que le parti soit impossible localise très exactement le sujet politique, ici et maintenant. Mais cet impossible est aussi et surtout ce qui possibilise l'avance et l'ailleurs.

19. Procès subjectif, subjectivation.

Le sujet, pour autant qu'il est rapporté à l'algorithme de la chaîne, à la cause et aux structures, à l'espace, fait subjectivation ; mais fait procès subjectif quand que la force et la topologie sont siens. La subjectivation se rapporte donc à la cause, le procès subjectif à la consistance. Lacan ne parvient guère à rendre raison de cette dialecticité du sujet parce que le noeud borroméen où il conçoit la consistance reste hanté par la seule question de la perte et de la dispersion, vides typiques de la logique seulement structurelle : que se passerait-il si le noeud était dénoué, si l'imaginaire, le réel et le symbolique n'étaient plus ensemble ? La coupure serait humainement intolérable, on le sait. Mais c'est dire que, chez Lacan, la consistance est encore saisie à partir d'une problématique de la cause, la force à partir de la place, le procès subjectif à partir de la subjectivation : Lacan ne voit pas qu'il y a plus dans la destruction-recomposition dont est capable le sujet que dans la coupure et la dispersion catastrophiques d'un noeud borroméen. La coupure et la dispersion seraient certainement pur non-sens, a-signifiante, in-consistance ; mais, dans cette épreuve de vérité, l'envers de la consistance est compris seulement à la manière d'une inconsistance structurelle, sans que la destruction et la recombinaison soient comprises pour ce qu'elles sont : force du sujet.

Sans doute est-ce la raison pour laquelle Lacan doit en appeler à toutes les ressources de l'imprésentable, en présentant le noeud. D'où vient la consistance ? Vient-elle d'un des trois ordres, d'une des trois cordes, le réel, l'imaginaire, le symbolique ? Mais cet ordre n'est-il pas, de toute façon, noué aux deux autres ? D'où vient alors le nouant des trois ? Qu'est-ce qui noue ensemble les trois ? La pensée du noeud borroméen procède à une superposition quelque peu vertigineuse : - le réel est en position de boucle ; il est une des trois boucles. Mais il est aussi le noeud lui-même, le nouant, la consistance des trois ordres - Sinon que toute consistance, c'est-à-dire toute unité, est de l'ordre de l'imaginaire, et que c'est à cet ordre qu'il faudrait d'abord référer cette consistance Sinon que le symbolique n'est pas seulement l'un des trois ordres mais aussi ce qui rend concevable

quelque chose comme la présentation de ce noeud, car de toute figure tout aussi bien. Autant dire que chacun des trois ordres est à la fois en position de corde et le nouant du noeud des trois, et que c'est précisément dans ce paradoxe que se tient le plus concret de l'humain.

Vous ne sauriez aller plus loin dans l'inspection du borroméen, sinon par subtilités présentatives.

Vous n'irez plus loin qu'à la condition de penser la destruction comme ce par quoi le réel est recomposé. La destruction n'a pas besoin de l'imaginaire parce qu'elle ne croit nullement qu'il y ait de l'unité et du même, de la constance, dans le réel. Détruisant et recomposant, on se passe de toute unité imaginaire du réel. Le réel recomposé n'est de toute façon pas le même que ce qu'il y avait en fait de réel avant la destruction. Destruction et recomposition ne sont pas dans le statique du noeud mais dans le dynamisme d'un réel. La destruction affirme que le réel excède, et que c'est de cet excès même, pour autant que le sujet s'y égale, plutôt que d'un imaginaire stabilisateur, que l'on tirera la consistance. Sujet est ce qui soutient l'insoutenable.

La subjectivation est le processus de destruction du sujet ; dans la subjectivation, il y a anticipation de la certitude. Pourquoi ? Parce que la destruction est ce qui rompt la structure, à partir du vide avoué qui est la place, dans la place, du sujet. La certitude n'est plus donnée, structure par structure, mais pariée sous l'égide du changement dé-structurant qu'est cette destruction. La subjectivation est la force du point de vue de la structure, et c'est bien pourquoi elle est destruction de la structure. Le procès subjectif, lui, serait la structure à partir de la force, c'est-à-dire la structure recomposée nouvellement. Sa consistance est rétroactive. La force est placée, recomposant, puisqu'il n'y a jamais de force sans place, ni de place sans force, et que destruction et recomposition doivent être deux processus inséparables, bien que distinguables dans les moments dialectiques. La subjectivation se hâte ; elle va au-delà de la certitude immanente aux structures, d'une hâte qui dit qu'il n'en sera certainement plus ainsi puisque la structure ne suffit jamais, en particulier à exhiber le sujet, qu'il en sera autrement, et qu'ainsi se consume la structure jusqu'alors donnée. Le procès subjectif, recomposant, affirme que la nouvelle structure a tenu compte de la force, et dit donc rétroactivement que celle-ci a consistance.

On peut tout aussi bien dire du sujet qu'il est révolution ininterrompue-par-étapes, écrit Badiou.

L'étape est subjectivation parce que considération d'une donne et destruction de celle-ci ; toute structure est étape, l'ancienne comme la nouvelle. L'ininterrompu est procès subjectif parce que la donne, quelle qu'elle soit, suppose encore une recomposition qui place la force, et cela sans fin assignable - c'est-à-dire sans qu'il y ait au grand jamais une Structure même de la Force. Placer une fois pour toutes la force est chimère.

Définition qui est particulièrement celle du sujet politique et qui exprime le communisme générique.

20. Les deux modes : mode a et mode y.

Il y avait quatre concepts du sujet : angoisse et surmoi de la structure, courage et justice de la force. Il y a maintenant deux temps : la subjectivation de la structure qui, détruisant la structure au nom de la force, anticipe autre chose ; le procès subjectif de la force qui, recomposant une structure au nom de la force, assume rétroactivement la valeur de cette recomposition.

Le sujet est nécessairement dans la division. En particulier, il peut lier l'angoisse au surmoi - c'est le mode a - ; ou bien le courage à la justice - c'est le mode y. Les modes seront eux-mêmes corrélés à la subjectivation et au procès subjectif. L'angoisse est possible du point de vue de la subjectivation, le surmoi du point de vue du procès subjectif. Pourquoi ? Parce que l'angoisse et le surmoi, échec de la force, sont la destruction et la recomposition qui ne peuvent se faire. J'en appelle à la fixité surmoïque de la loi pour saisir l'excès angoissant d'un réel. Parallèlement, le courage et la justice sont sujet en pouvoir. Qu'est-ce que le courage ? Anticiper une autre structure pour le réel, ainsi interrompre, détruire celle-ci. Qu'est-ce que la justice ? Recomposer une structure où la force existera, et rétroactivement l'affirmer comme telle. Le courage fait justice, mais la

justice relance le courage.

La clef est que dans cette division du sujet, dans ce deux, il doit y avoir un même point à partir duquel elle se fait, et qui sera, en quelque manière, le suprême concret du sujet. C'est envisager la barre dans la formule du sujet, cette oscillation : vide de la place / excès sur la place. La formalisation doit ici encore nous guider. Qu'est-ce qu'une place, une structure ? Elle doit déterminer ce qui lui appartient ; ce qui ne lui appartient pas sera précisément pour elle un inexistant, un vide. Or, nous le savons, l'algèbre et la topologie, l'appartenance et l'inclusion, l'inhérence et le voisinage disposent d'un même réel selon les deux versants de la dialectique.

Une loi fondamentale des ensembles s'énonce : $\text{Card } p(E) > \text{Card}(E)$; $\text{Card}(E) < \text{Card } p(E)$. Disons en toute clarté simplificatrice que la cardinalité mesure la quantité d'éléments d'un ensemble. Soit donc un ensemble quelconque E qui figure évidemment une structure, un espace, comme dit Badiou, une donnée d'algèbre. On sait par la théorie que l'ensemble des parties de E admet nécessairement plus d'éléments que cet ensemble. L'inclusion pense en effet cet excès immanent, et cette topologie est justement la pensée de la force dans la structure.

La force d'écriture - car écrire, et penser, certainement cela ne se fait point, au coeur du symbolique, sans qu'il soit question d'un rapport entre la force et la place, où l'écrivain du sujet s'aperçoit ; autre manière de dire le déridéen de la différence - sera ici de prendre le temps d'exhiber un peu mieux la structure :

$(E) = \{a,b,c\}$. $\text{Card}(E) = 3$.

$p(E) = \{ \{a\}, \{b\}, \{c\}, \{a,b\}, \{a,c\}, \{b,c\}, \{a,b,c\}, \text{ensemble vide} \}$. $\text{Card } p(E)=8$.

De manière générale, on a 2^n puissance n pour n, dans le fini. Mais on sait surtout que cet excès n'est plus assignable pour les ensembles infinis ; et qu'en dernier lieu le concret de toute structure est d'être infini.

Imaginez maintenant que la structure existe en soi, c'est-à-dire qu'il soit loisible de la figurer comme un tout. Cela revient à dire que toute structure est dans cette structure, ou encore, dans notre

schème quantitatif, qu'aucune multiplicité n'est plus grande que celle que réalise l'appartenance à cette structure : $\sim (\text{existe } F) / [\text{Card } (E) < \text{Card } (F)]$.

Ce qui, tout aussi bien, peut se penser :

$(\text{Pout tout } F) / [\text{Card } (F) < \text{Card } (E)]$ (éventuellement inférieur ou égal si l'on admet que F puisse être E).

La logique formelle tient pour équivalente ces deux formules. Aussi bien que tout x soit P ou qu'il n'existe pas de x qui ne soit pas P. Mais ce jeu d'écriture possible engage quelque chose de tout à fait remarquable : la dialectique de la place et de la force s'y reflète, l'écart d'écriture médite la manière dont une structure forme son intériorité dans l'exclusion même d'un point hors-lieu, d'un inexistant, d'un vide - l'effet de la force.

Vous pouvez enchaîner le tout à l'universel, donnant à la structure sa belle intériorité ; mais vous pouvez tout aussi bien tenir cette intériorité comme l'effet de l'inexistence d'un autre-de-lastructure : il n'y a pas de place pour la force, sinon comme non-être. Cet impossible structurel n'existe pas au regard du Tout ; mais aussi bien ex-iste, réel du symbolique, d'être la désignation en non-être et en impossible dont s'infère la possibilité du Tout. La place inoccupable est toujours le signe de la force.

Or, il n'y a évidemment pas de Tout. Il n'y a pas d'Ensemble de tous les ensembles. Et tout ensemble doit déjà admettre la cardinalité supérieure de sa topologie d'inclusion sur son algèbre d'appartenance. Vous faites une structure d'affirmer la structure par l'universel. Vous rappelez la force de l'affirmer par l'inexistentiel. La frontière universel / inexistentiel est le plus réel du logique. Cette frontière est le dialectique du logique, et la mise en équivalence de l'universel et de l'inexistentiel ne va de soi que pour une pensée non informée de de la force d'ores et déjà subie et présupposée par la structure. La structure recueille, de fait, cet ébranlement dans l'acte même par lequel elle semble sagement disposer son distinguable. Il faut bien voir que la légalité structurelle suppose à chaque pas qu'elle accomplit, en sourdine, la violence de l'illégalité qui la meut. Toute distinction est calme apparence et violence sous-jacente. Logos et Hubris vont de pair.

Rien ne se fait sans la force.

S'il n'y a pas de Tout, je poserai qu'il existe un cardinal supérieur à $\text{Card}(E)$. Autrement dit, j'occupe maintenant la place vide : les structures prolifèrent à nouveau, très sagement. La loi remplit à nouveau. La subjectivation est allée au vide de la place, se hâtant au-delà du moment structurel, anticipant. Elle y a trouvé l'indice de la force. Le procès subjectif a rétroactivement fait d'un tel vide une nouvelle place, l'ayant occupé à partir d'un nouvel ordre. Toute structure est l'après-coup recomposant de la destruction d'une autre.

L'ordre politique est évidemment, là encore, lisible à partir de ces concepts. L'appartenance à l'Etat-Nation pose une multiplicité réglée par la nationalité. Cette fixation tend à rendre inexistante une multiplicité supérieure, comme celle d'un prolétariat international. L'immigré, bien qu'il soit interne, empiriquement et par sa force de travail à cette multiplicité, est le sans-droit de celle-ci. Interrompre la loi nationale et recomposer une règle différente de multiplicité, c'est le courage et la justice d'un communisme générique. L'immigré n'est pas seulement la place vide de la structure nationale ; la force aurait chance d'apparaître si le français, subvertissant la tranquille identité nationale, en venait à partir du problème immigré à une autre vision de la politique, dans la topologie de laquelle immigré et français, qu'importe, forment le prolétariat.

21. Générique & constructible.

L'excès topologique sur l'appartenance algébrique est la loi en non-loi des ensembles, c'est-à-dire de la structure ontologique de la matière. Mais le reflet ne pourrait-il faire miroir de l'asymptote, tenir celle-ci dans quelque règle pour sa part nettement spéculaire ? L'asymptote peut-elle être maîtrisée ? Ou bien, dirons-nous : pourrait-on limiter l'effet excessif, en rendre raison sans quitter l'algèbre d'appartenance ? De manière plus générale : que pourra la structure pour s'assimiler son autre ? Peut-on concevoir une structure telle qu'elle indique comment une structure dépasse une autre structure ? En théorie des ensembles, cet espoir esplançant se nomme hypothèse du continu. Certes, il faut admettre - et ceci comme la vitalité même de la théorie - que l'inclusion est en excès

sur l'appartenance. Mais peut-être peut-on du moins mettre en ordre cet excès ? Cela revient à construire l'hypothèse d'ordonnement selon laquelle le premier type de multiplicité supérieure à E serait l'ensemble des parties de E. Si $\text{Card}^+(E)$ désigne ce premier type supérieur, l'espérance continue revient à supposer $\text{Card } p(E) = \text{Card}^+(E)$. La formule revient en effet à ceci que l'excès multiple puisse être assigné à n'être rien d'autre que la place vide. La force serait au moins muselée d'être seulement le vide d'une structure, telle qu'une nouvelle structure, englobant le vide et cette structure première, pourrait en rendre raison. Fusion de l'algèbre et du topologique, de l'appartenance et du partitif, du point de vue de l'algèbre et de l'appartenance. Force à nouveau déçue. Cette ambition est historiquement celle de Gödel, et du constructible dans l'ensemblisme. Disons que cela revient à restreindre l'excès à ce qui en est nommable à partir des ressources de la structure. Ne sont donc admises à l'existence que les parties de E qui sont contrôlées par les ressources distinctives de E. E doit détenir la formule de tout ce que l'on osera déterminer comme un sous-ensemble, un excès partitif. Vous progresserez ensuite dans l'inspection de l'univers ensembliste par extension linguistiquement maîtrisée de chaque strate, toute nouvelle strate étant définissable à partir de la précédente.

L'univers constructible est simplement une réduction de ce dont sont capables les ensembles. Son assurance est tout aussi bien ce ne point-trop-voir qui vous donnera l'illusion de tout voir. Univers appauvri, popérisé. Comme quoi, si vous voulez goûter à la satisfaction d'une maîtrise, c'est-à-dire d'un déterminé joliment dicible, attendez-vous à ce que l'orbe de votre maîtrise règne sur une galaxie seulement squelettique. La maîtrise n'est satisfaite qu'au prix d'une exorbitante pauvreté du réel. Là où le symbolique s'imagine être le réel...

Tout au contraire, le générique induit la reconnaissance de ce qu'un excès est définitivement au-delà des ressources de nomination. Avant même d'en venir au générique, comme tel, il est de bon aloi de

présenter l'extraordinaire prolifération qu'implique, de toute façon, l'excès de l'inclusion sur l'appartenance, même distinguable. Prenez une structure quasi-minimale. Qu'est-ce que cela peut bien être ? Disons un ensemble $E = \{a, b\}$, de telle sorte que dans cette structure soit au moins comprise une dualité : toute position de terme suppose un autre ; de telle sorte aussi que cette structure présente d'une certaine manière le complexe A et $-A$, dont on sait qu'il est la matrice creuse mais invariable de la formation des problèmes philosophiques les plus tenaces : moi et non-moi, sujet et objet, Même et Autre, etc. Bien que nécessairement naïve la distinction de l' A et du non- A , aussi bien la capacité séparatrice du symbolique, est consubstantielle à l'activité pensante. Notre structure minimale en retient quelque chose, même s'il faut remarquer que l'équivalence $\{a,b\}$ avec $\{a,-a\}$ engagerait des discussions abyssales sur la différence entre le niant et le différenciant. Quoi qu'il en soit, cette structure minimale, qui ne retient que le schème le plus abstrait du multiple, suffit déjà aux vertiges inclusifs. Si vous vous donnez une structure aussi bête que celle-ci, sa méta-structure à 2 puissance n contient 4 éléments : $p(E) = \{ \{a\}, \{b\}, \{a,b\}, \text{ensemble vide} \}$.

Mais il est clair que l'inspection en profondeur de E exige à son tour qu'il soit rendu compte de la méta-structure de la méta-structure, et cette réitération de l'actualité topologique de E vous mène très vite au sur-humain :

$$\text{Card } (E) = 2$$

$$\text{Card } p(E) = 4$$

$$\text{Card } p(p(E)) = 16$$

$$\text{Card } p(p(p(E))) = 256$$

$$\text{Card } p(p(p(p(E)))) = 65536$$

$$\text{Card } p(p(p(p(p(E)))))) = 4\,294\,967\,296$$

Etc.

Aperçu dont tout le sel est que notre point de départ n'est qu'indigence structurelle : en réalité, une structure, si cela pouvait exister absolument, devrait d'emblée se donner un infini. La tresse de

quelque chose d'aussi basique qu'une différence simple déploie une incessante prolifération que l'arithmétique permet du moins de suivre à la trace dans le calcul du cardinal, mais qui fait signe vers l'infini. La possibilité de nombrer, et, avec une patience d'ange ou de machine, de présenter effectivement le contenu partitif d'une dualité aussi sommaire ne tient qu'à ceci que nous partons du fini. Mais le fini est certainement un abstrait. Et la théorie des ensembles la tient pour un cas particulier, très humain, au regard des infinis qu'elle envisage. Or, le problème prend une toute autre tournure dès lors qu'on envisage la méta-structure d'un ou de plusieurs infinis. Pour ainsi dire : dès lors que le symbolique répond moins abstraitement à l'exigence du réel. On sait que les infinis ensemblistes sont des alephs et qu'il ne faut jamais considérer un Infini comme Ensemble de tous les ensembles. Il y a une chaîne des alephs, des infinis de diverses puissances, que l'on peut ordonner les uns par rapport aux autres. Il est clair par exemple que le cardinal de la méta-structure du premier infini, l'aleph-zéro, est supérieur au cardinal de ce premier aleph. Oui, mais de combien ? Peut-on dans la concrétude surhumaine de l'infini réguler l'excès de l'inclusion ? En savoir quelque chose ? La prolifération des ensembles à partir d'une simple paire $\{a,b\}$ était astronomique mais du moins comptable sous la loi 2 puissance n. Disons qu'elle indiquait que le lieu naturel des ensembles est une pensée des infinis, et que l'ensemble $\{a,b\}$ n'est que la fixation primitive d'un déploiement où cet ensemble s'origine, comme si la paire $\{a,b\}$ n'était que le déchet en lisibilité des familles innombrables où cet ensemble baigne, familles qui constituent en même temps sa stricte composition immanente dans la logique des ensembles. De ce point de vue, la présentation selon l'appartenance serait une réduction de l'inclusion, et il faudrait saisir le 2 de retour des infinis. Du moins peut-on encore compter, symboliser, déterminer.

Mais si l'on part maintenant, légitimement, d'une situation infinie, c'est-à-dire de la concrétude d'un aleph, il sera impossible de déterminer l'excès de l'inclusion infinie sur l'appartenance infinie. Le développement des mathématiques montre qu'il est possible de choisir - à peu près - n'importe quel infini successeur pour méta-structure d'un infini. Cantor eût aimé que l'ensemble des parties d'un aleph soit son successeur : $p(W_0) = W_1$. Mais cette hypothèse du continu, vous ne la réaliserez

qu'au prix de la réduction constructible de Gödel, dont on doit dire qu'elle met de l'artifice là où, naturellement, les ensembles prolifèrent. Le constructible est l'idéalisme langagier d'une loi ontologique matérielle qui va au-delà. Il frappe d'interdiction le naturel ensembliste pour détenir sa maîtrise apparente.

Une des significations majeures de la construction, par Cohen, en 1963, des ensembles génériques est justement de montrer que l'excès naturel nie l'hypothèse esplaçante du continu. Qu'on puisse finalement choisir à peu près n'importe quel infini successeur pour ensemble des sous-ensembles d'un ensemble infini - le théorème d'Easton - veut tout aussi bien dire qu'il n'est pas de Loi. Cohen pointe ainsi qu'il y a rupture, dans le fourmillement même de la science la plus réglée qui soit, entre la logique des places et celle de la force. La logique de l'excès est réelle, et non seulement symbolique, et c'est pourquoi elle n'a pas de borne ; l'être et le sujet y indiquent, au coeur même, serré, de leurs structurations, pour l'un son vide originaire et terminal, pour l'autre son anti-essence de forcené. Un ensemble générique signifie qu'il y a toujours, dans une situation infinie, une quantité innommable d'ensembles.

En bref : un sujet est unité en division d'un constructible de la place - domestiquant autant que la structure le peut l'excès - et d'un générique avouant fort heureusement la force.

22. Du sujet et du parti.

Où est le sujet ? L'idéalisme se gardera de poser en profondeur une telle question, tout assuré qu'il est de détenir dans le préalable subjectif un principe d'explication et d'organisation du réel. Une telle question est matérialiste parce qu'elle indique que le sujet n'est pas donné, comme au fondement des chaînes conceptuelles, et soutenant, tel l'impérial transparent du cogito cartésien, l'édifice à bâtir. En général, le sujet idéaliste est, sous une forme ou une autre, cet Un de primauté dont on attend qu'il cadre et régule le réel venant à lui. Il est alors fonction de réduction de la multiplicité réelle. Cet Un peut prendre la forme à la fois naïve et péremptoire du cogito, où on l'expérimentera dans sa pureté ; mais aussi bien l'idéalisme transcendantal de Kant en maintient

l'essentiel dès lors que ce sujet est la possibilité de l'expérience du réel, certes ne pouvant expérimenter lui-même de part en part la machinerie de sa constitution, mais tirant de l'évidence de la loi morale rationnelle le goût retrouvé d'une telle transparence. L'ontologie de Sartre - le moins idéaliste des phénoménologues de la première génération - indique un point limite : si vous conservez un quelconque réquisit cartésien, c'est-à-dire si vous partez de la question du sujet et construisez votre univers à partir d'une telle demande, vous devrez en venir à ceci que l'être du sujet est en réalité pur non-être. Ce n'est qu'à ce prix que vous aurez la transparence et la liberté. Mais la théorie du pour-soi et de l'en-soi, si elle a l'avantage de pointer du doigt la réalité structurelle du sujet, vide, et d'indiquer ainsi à l'idéalisme jusqu'où il doit aller, à maintenir l'orientation mauvaise de l'ordre de ses concepts, c'est-à-dire jusqu'à son propre retournement, reste néanmoins déterminée par cet ordre. La subversion de l'idéalisme doit beaucoup à ce qu'elle entend subvertir et n'en vient pas à la réalité de l'excès, plongeant toute chose dans ce non-être dernièrement transcendantal du sujet et qu'il s'agit d'établir en premier.

Soyez vraiment pervers avec vous-même, ce beau spécimen de sujet immédiatement sous la main ; vous y gagnerez, quant à ce que vous êtes, de l'aisance. On ne part pas du sujet ; on tend à y parvenir. Il n'est ni cause ni fondement. Où est-il, ce sujet ? C'est justement la question que Marx et Freud surent poser. Où est l'inconscient ? Où est le prolétariat ? D'avoir su questionner ce sans-réponse, l'un et l'autre purent réellement construire une pensée du réel.

Prenez la première et la deuxième topique de Freud. Demandez-vous où se trouve l'identique du sujet entre le système inconscient-préconscient-conscient de la première topique et le système ça-surmoi-moi de la deuxième. Justement : le plus concret de la pensée du sujet est dans la superposition impossible des deux topiques. Là où ça se brouille, ce modèle encore structurel, dans ce mouvement de perturbation, le sujet est réellement rencontré. Bien qu'on doive le figurer avec exactitude et endurance, on ne se figurera jamais construire cette figure pour tenir le sujet même mais au contraire pour construire, aux jointures éclatées, un bon modèle d'échappée.

Vous aurez quelque chose d'analogue avec les deux topiques de Freud dans la présentation du sujet

politique badiouien.

1) Le sujet politique est le parti scindé entre la subjectivation et le procès subjectif. La subjectivation destructrice peut être l'angoisse du mouvement d'émeute ou le courage de l'insurrection et de la guerre. Le procès subjectif recomposant peut-être le surmoi de la dictature du prolétariat ou la justice du communisme générique.

2) Vous pouvez classer les concepts autrement : ce sujet qu'est le parti peut maintenant se scinder selon le processus y et le processus a. Le processus y sera angoisse du mouvement d'émeute et surmoi de la dictature du prolétariat. Le processus a courage de l'insurrection de guerre et justice du communisme générique.

Qu'est-ce que ça change ? La première grille vous donne l'émergence du sujet entre destruction et recomposition. La deuxième vous présente la scission interne au sujet, naturellement. La superposition des deux grilles est la question même du sujet politique. Si le parti est le sujet politique, ce groupement déclarant la lutte des classes pour atteindre la dictature de classe, il ne répond alors qu'au surmoi. La justice réclame un communisme générique sans lequel celui-ci n'est qu'une incarnation de plus de la domination. Mais que quelque chose change suppose en même temps le courage de l'insurrection de guerre plutôt que l'angoisse du mouvement d'émeute.

Si bien que la question du sujet politique est contenue dans la manière dont la destruction et la recomposition se nouent aux deux processus. Sujet est torsade d'un processus subordonnant l'excès au placement - angoisse et surmoi - et d'un processus inverse - courage et justice. Mais l'enchevêtrement ne suppose aucun terme dominant et le sujet ne trouve dans une telle torsade que de l'indécidable. Il ne faudrait pas croire que la théorie du sujet doive se centrer sur l'excès et tenir celui-ci pour la valeur supérieure ; la torsade, sans centre assignable, est un fait indépassable. Un pur discours de l'excès, ne distinguant pas son étayage d'avec la place et son manque, serait illusion. Celle de Deleuze, pour Badiou, et dont la vitalité sans limite accordée au sujet libéré se renverse vite en une philosophie de la nature, au chaos romantique.

La topique du sujet a donc deux expressions, la statique et la dynamique. Selon l'analytique,

subjectivation et procès subjectif, destruction et recomposition, vous aurez deux couples : angoisse / courage, d'une part, surmoi / justice, d'autre part. Selon la synthétique, y / a, vous aurez angoisse / surmoi et courage / justice. On se demandera alors si l'on peut penser un terme ou un support où le double processus se fait. La réponse est oui, et cette affirmation, cette unité relative du statique et du dynamique, est certainement, comme tout ce qui est, matérielle. Voyez que pour la psychanalyse il s'agit du corps, en tant que sexué. Pour la politique, ce corps est le parti. Trouver un sujet exige un corps ; mais le corps ne garantit pas encore qu'il y ait sujet, ni pour l'animal, ni pour l'institutionnel.

23. Les diagonales de l'imaginaire.

Le schéma du sujet peut encore admettre une croisée. Je croise le courage et le surmoi, l'angoisse et la justice. C'est la fonction dogmatique et la fonction sceptique. Celles-ci relèvent de l'imaginaire, au sens où Lacan, déjà, promeut le mot. Il s'agit de combler, en quelque sorte, l'écart entre le symbolique et le réel. Les diagonales produisent du "moi", aussi bien du "nous", parce qu'elles permettent au sujet de se dérober à la division. L'indécidable est décidé. La fonction dogmatique permet de surplomber le courage en le rapportant à une légalité. La fonction sceptique dit que la non-loi de la justice représente finalement la loi définitivement indécidable. La maxime dogmatique dit que nous pouvons et devons, qu'il y a courage, mais attend la garantie de ce courage, au lieu de l'ouvrir au procès générique de justice. Ainsi peut-on bien avoir le courage de se vouer, malheureusement, au Parti institutionnalisé et injuste. De là que ceux mêmes qui eurent le courage de la révolution n'aient plus que celui de pourchasser les traîtres à Staline ou à Robespierre. La maxime sceptique, quant à elle, dit que l'on ne peut et ne doit rien si la justice est en son essence générique, c'est-à-dire si la non-loi ne peut s'arrêter, jamais, à quelque loi. L'errance angoisse ; elle se trouve traduite dans quelque arrêt impossible, qui la rend vaine de part en part, dans son trajet même. Inutile de lutter - ou bien pourra-t-on lutter pour n'importe quoi. La fonction dogmatique s'empresse de réifier, de retrouver une place pour s'assurer d'être. La fonction sceptique

s'abandonne au rien, le flou des places aperçues livrant quelque Loi éternellement en creux selon lequel il n'y a pas de loi admissible.

Chacun les combine.

Récapitulons dans l'espace :

Angoisse Subjectivation Courage

y a

Surmoi Procès subjectif Justice

Cela, avec la diagonale dogmatique : courage-surmoi ; et la diagonale sceptique angoisse-justice.

Aussi bien peut-on tirer de là que le sujet oscille entre action, réaction et stabilisation et que c'est là sa manière à lui de marcher en crabe. L'action est ce que le courage et la justice supportent. Mais la réaction, régressive, vient nécessairement si le concret du sujet est dans l'imaginaire des diagonales. D'où une stabilisation. Trois moments simultanés de la donne subjective. La périodisation peut dès lors se poursuivre.

24. Qu'est-ce qu'une éthique ?

La division du sujet implique à la fois que celui-ci ne peut que céder, c'est y, mais aussi qu'une éthique est possible, c'est a. Céder, Lacan disait déjà que c'était depuis ce point qu'une éthique était pensable. Le désir fait que la vie n'a pas de sens à faire un lâche... Le sujet a-t-il cédé sur son désir ? C'est-à-dire : a-t-il accepté de disparaître ? Car c'est là tout son être, le désir, fût-il par-être. Alors il ne reste que le lieu où l'on était. Et l'on cède pour un bien, c'est-à-dire pour ce que la structure peut vous proposer, croyant qu'on y trouvera apaisement de sa vérité pourtant inapaisable de sujet. Désignant la lâcheté, Lacan discernait déjà le courage.

Mais encore ? Certainement, là encore, l'éthique s'ébrèche à partir de son exposition dialectique à l'espace et au horlieu, à la structure et à la force. Vous pouvez l'inférer de l'ordre des choses,

auquel le sujet devra alors se conformer pour vivre et agir selon elle ; ou bien vous l'envisagez à partir de la volonté subjective. On remarquera que la maxime des politiques selon laquelle la politique est l'art du possible, et où l'on se réfugie d'autant plus volontiers qu'on prétend être d'une gauche raisonnable, l'aménageuse ou même l'ancillaire de la Maison du Capital, obéit très clairement à une telle et première éthique, celle du possible de la structure et du monde. Tandis qu'avec Badiou on définira toujours la politique comme l'art de l'impossible si l'on tient ferme sur ce que peut le sujet politique en sa force.

L'éthique de la structure a pour idée que, dans un monde qui peut être ordonné à une connaissance du bien, la juste place du sujet est plus aisément concevable que l'aiguille dans la botte de foin, et qu'il y trouvera, ce sujet, son Bien propre. N'est-ce pas, déjà, mutatis mutandis, le vieux cosmos des grecs, certainement ivres de soleil ? Mais le communisme peut construire quelques utopies dictatoriales non loin : la justice deviendrait une catégorie de l'être, réalisée, et chacun à sa place, dans l'URSS, moissonnant ou fondant le métal, rendrait hommage. Qu'on exécute les autres puisque leur force n'accepte point que l'espace est plein... De telles éthiques pensent toujours éliminer le manque.

A l'opposé, c'est la thèse selon laquelle le sujet n'a strictement rien à attendre du monde. Celui-ci ne vous offrira jamais que la tentation de céder. La tragédie romantique est ici à son comble : excès sur excès, on ne retombera jamais dans la recomposition. On détruira, seulement détruire, pour atteindre à un point, inexistant, où il y aura sujet nu et force pure, quitte à affronter la mort. Toute structure est infâme ; on n'y touchera point. Nulle recomposition ne doit salir les mains d'aura.

Mais ces extrêmes doivent en quelque manière se nouer à la torsade subjective, plus riche.

Plus précisément, donc, quatre sortes d'éthique peuvent se présenter à vous :

1. Ethique de l'éloge : le sujet trouve sa place dans un monde que l'on peut évaluer.
2. Mais éthique de la résignation : le monde est dévalué, mais le sujet tiendra sa place.
3. Ethique de la discordance : le monde est dévalué, le sujet se tiendra donc au horlieu, en appelant

à la force.

4. Ethique prométhéenne : l'excès justicier est éthique, qui recomposera un monde réévalué où il y aura place à venir, provisoirement, et jusqu'au feu nouveau de la force.

Les deux premières éthiques croient encore au tout, les deux dernières n'y croient point. Mais l'éloge et la prométhéenne ont au moins en commun d'être optimistes, la première selon l'être, la seconde selon le processus ; tandis que la résignation et la discordance sont pessimistes.

Chacune a évidemment à voir avec les quatre catégories : courage, justice, angoisse, surmoi.

L'éloge met la justice dans l'être ; mais elle a pour limite l'imaginaire diagonale d'une justice réellement là, imaginaire qui suppose d'avoir à la fixer pour chasser l'angoisse de son inexistence de fait. Elle est justice-angoisse.

La résignation est sous l'égide du surmoi. Je serai à ma place, acceptant cette loi d'être écrasé par un monde où j'ai cependant aperçu que la loi est non-loi.

La discordance en vient à l'angoisse. Elle tient le monde pour mort, pour cette perte dont on ne saurait être consolé qu'à condition de faire comme s'il n'était point puisqu'aussi bien il n'est pas ce que l'on voudrait.

La prométhéenne, pour sa part, maintient le courage, mais non sans savoir que c'est à vide ou à perpet.

Ne croyez pas, pourtant, qu'il existe, au choix, une éthique de la justice, du surmoi, de l'angoisse et du courage. Il y aurait maladresse à oublier que le sujet brouille toujours les cartes, au moment même où il les distribue arithmétiquement et parfaitement. On ne choisit pas son éthique dans un coin du quadrangle. L'éthique, en elle-même, est en tension dans le champ complet. Un sujet n'existe qu'à tenir du quadrangle, sans jamais être purement et simplement assimilable à l'un des bords. Toute la question est donc de savoir ce que vaut telle ou telle tension dans telle ou telle situation.

Notez que l'éthique n'est pas assimilable, directement, aux processus du sujet. Elle serait plutôt un discours, une formation excédentaire qui désigne l'orientation générale du sujet. Une éthique donne un surnom à ce qu'entreprend en gros le sujet nécessairement divisé. La croyance est ainsi le

discours des éthiques de l'éloge ; la confiance celle des prométhéennes. La croyance a ses affinités avec la structure tandis que la confiance s'allie à la force.

La croyance croit qu'il est possible qu'il y ait du salut dans la structure, que le justice soit, tandis que la confiance fait du courage un travail fidèle incessant. Entre ces deux-là, la résignation et la discordance sont des pensées de l'impasse. On ne résoudra pas l'écart. Mais la résignation prend les choses à partir du tout, et dit que la nécessité de ce tout n'a que faire du bien et du mal tandis que la discordance les prend à partir de l'exception subjective et dit que l'évaluation ne saura jamais être satisfaite aux yeux du sujet. C'est fatalisme et nihilisme.

25. Ethique et Politique.

Dans le quadrangle de l'éthique ce qui se joue n'est rien de moins que la question : quelle politique pour nous, aujourd'hui ?

Le marxisme est lui-même division dès lors qu'il combine deux thèses. Si, comme le voulait Marx, l'être social des hommes détermine leur conscience, alors on peut toujours soutenir la croyance selon laquelle un communisme émergera nécessairement, tôt ou tard : il suffit d'attendre l'au-delà d'un capitalisme s'effondrant de lui-même. On confie à l'être des choses l'avenir de la justice. De l'autre côté, il y a la thèse qui engage au contraire l'action révolutionnaire, ici et maintenant, et qui pour sa part ne peut que reposer sur la confiance.

Croire que le communisme adviendra - ou plutôt, aujourd'hui, reviendra en vérité, non dans la douloureuse dictature de l'Est - ce n'est pas du tout semblable à la confiance. La croyance croit aux obstacles, les constate et attend. C'est pourquoi sa patience est fragile, parce qu'on peut y opposer quantité d'obstacles qui viennent à faire douter du bien-fondé d'une croyance reposant sur un donné structurel qui, décidément, la contrarie. La certitude que le capitalisme implosera est de toute façon tout à fait naïve. A supposer qu'il en soit ainsi, faudrait-il supposer que l'implosion de l'Un serait l'édification de son seul Autre : le communisme ? Ce serait oublier les modes absolument inimaginables sur lesquels, dans l'avenir à faire, telle implosion se ferait, étape par étape. D'autant

qu'ayant vécu une fois, sur le mode diabolique stalinien, l'Idéal communiste, on le sait, n'a pas plus d'attrait, aujourd'hui, qu'un OEdipe aveugle finalement errant.

La confiance propose autre chose et peu lui chaut l'échec du communisme historique. Le communisme générique n'est pas le communisme historique. Conscient de l'inaliénable tresse du sujet, le générique sait d'autant mieux que justice et courage ne sont pas ce surmoi et cette angoisse où le communisme historique s'est infiniment perverti. La confiance est qu'il n'y a pas de courage inutile ni de justice définitive, et que c'est pour cela même que l'on doit en appeler à cette dernière. Notez au passage que le ralliement des intellectuels gauchistes de 68 à l'Europe capitaloparlementariste, où la question est seulement, désormais, de savoir quelle pincée de social-démocratie est acceptable, tient en ce que ces gens étaient de croyance plutôt que de confiance. Ils ont vu, en 68, le plein imaginaire, la révolte, les masses dans la rue, là où aurait fallu voir le vide structurel, un moment exhibé, une mince fissure : l'absence de parti, la précarité des subjectivités. Ne promettant rien, la confiance ne saurait se perdre, contrairement à la croyance, dès lors que la structure lui donne tort. Echouer n'est pas céder. Echouer, cela arrive, finit toujours par arriver. Mais céder, c'est abdiquer quant à l'éthique, et cela ne doit pas relever du compte des échecs de fait. On cède sur l'a et nous voilà remis en place. C'est là, avoir cédé, tout ce dont peuvent se targuer les prétendus "nouveaux philosophes", dont il aurait fallu discerner qu'incapables d'ontologie il ne devait pas être, pour la pensée, grand'chose.

La confiance doit combattre fatalisme et nihilisme. Le discours fataliste règne, on le sait. Les lois de l'économie étant commandement, il faut accepter. On traitera de démagogique tout éclair de gauche qui dit pouvoir y toucher. On dira de la gauche qu'elle est conservatrice, réalisant ce tour de passe-passe d'inverser les positions, mais qui tout aussi bien ne vaut pas plus qu'une toute première leçon de sophistique. Si cela ne suffit pas, on en viendra aux insultes : staliniens, criminels. Mais la confiance, n'ayant rien à promettre de particulier, n'opposant pas au fatalisme une croyance, distinguant communisme générique et communisme historique, peut toujours localement dérégler le fatalisme.

Le nihilisme, lui, peut d'abord être passif : c'est une croyance défaite. On a raison de se contenter de Mitterrand, de Chirac, du PS et de l'UMP. Tout compte fait, rien d'autre n'est possible. Le nihilisme actif n'a jamais cru en rien, pour son compte, sinon en son propre compte. Il est individualisme pur.

Un communisme générique ne saurait croire en un Parti.

Il lui faut, toutefois, autre chose que l'épars. La confiance doit à la fois aller vers les masses et vers une organisation politique, en proposant autre chose que la communication médiatico-politique et la carte d'adhérent.

Double confiance. Avoir confiance dans les masses, c'est savoir que tout sujet est tressé non seulement d'angoisse et de surmoi mais aussi de courage et de justice, c'est savoir que le caractère évanouissant des masses est justement ce qui fonde la cause du communisme, au-delà de telle ou telle classe, de telle ou telle identification, c'est savoir qu'il est possible de déconnecter la diagonale imaginaire qui relie le courage au surmoi - la diagonale dogmatique. Il s'agit de faire anticiper la justice, ce que tous peuvent entendre par éclairs.

Avoir confiance dans l'organisation politique, c'est comprendre que tout sujet est cependant tressé d'angoisse et de surmoi. Il s'agit de délimiter le surmoi. Il s'agit de parer à l'angoisse que la justice induit - la diagonale sceptique. Il faut supporter la justice non par l'angoisse et le sceptique, mais par la reconnaissance d'un surmoi.

La confiance est anticipation de la justice et délimitation du surmoi. L'anticipation peut accueillir le nihilisme actif mais ne doit pas y céder. Elle a vocation au tous et au chacun. Elle est fondamentalement démocratique. Elle est adresse ouverte. Cependant, faute de toute organisation politique, on risquerait de s'y tenir dans quelque anarchisme de droite, ou de retomber dans le nihilisme passif.

La délimitation par l'organisation politique oriente certainement, elle, la confiance vers la croyance. Mais la délimitation est délicate. Le surmoi doit permettre d'agir collectivement mais ne doit jamais

devenir l'objet même. Le nihilisme actif n'y est pas interdit. Finalement, la confiance dans l'organisation politique ne va pas de celle-ci vers le communisme générique mais, comme l'excès sur la place, du communisme générique vers la structure vivante et matérielle qu'incarne cette organisation.