

Quentin Meillasoux

Contingence et absolutisation de l'un

(Conférence donnée à la Sorbonne, lors d'un colloque organisé par Paris-I sur "Métaphysique, ontologie, hénologie").

Le thème de mon intervention va concerner la question d'une possible réactivation contemporaine de la notion d'absolu. Cette notion d'absolu je voudrais tenter d'en défendre devant vous une version spéculative, théorique, mais distincte des formes canoniques à travers lesquelles nous avons l'habitude de la concevoir. Cette exigence est motivée non par des considérations générales sur la valeur de la démarche spéculative, mais par un problème précis, dont la formulation en elle-même ne comporte pas de difficulté spéciale, mais qui me paraît aujourd'hui minoré quant à son importance et son enjeu propre. Ce problème constitue ce qu'on peut nommer une antinomie, et je l'appelle, pour des raisons que j'exposerai dans un instant, l'antinomie de l'ancestralité. L'objet de cette conférence va donc consister d'une part en l'exposition de cette antinomie; et d'autre part en l'esquisse d'une réponse possible à celle-ci, réponse qui, on le verra, en passe par, à mon sens, d'abord par une pensée contemporaine de l'absolu, ensuite par un examen de la notion d'unité, unité entendue non pas comme unité d'une chose, mais comme unité du signe. Tous ces points s'éclairciront au cours de l'exposition.

1) Antinomie de l'ancestralité

Partons d'un fait, et plus spécialement d'un fait de connaissance, lié à un état contemporain des sciences expérimentales: la capacité des sciences dites de la datation de reconstituer, fût-ce à titre d'hypothèses révisables, une trame temporelle incluant des événements antérieurs à l'apparition de la vie terrestre. Les procédures de datation étaient dites relatives quand elles consistaient uniquement à dater les fossiles les uns par rapport aux autres, notamment par l'étude des profondeurs relatives des strates rocheuses où ceux-ci étaient déterrés. Les datations sont devenues "absolues" à partir du moment où ont été mises au point des techniques capables de déterminer la durée effective des objets mesurés. Ces techniques s'appuient généralement sur la vitesse constante de désintégration des noyaux radioactifs, ainsi que sur les lois de thermoluminescence qui permettent d'appliquer les techniques de datation à la lumière émise par les étoiles.

Je crois que, par-delà la difficulté technique de ces disciplines particulières, ce fait de connaissance pose au philosophe une question qui, cette fois, relève de sa compétence propre, et que je formulerai de la façon suivante. J'appellerai événements ancestraux tous les événements dont la datation est supposée être antérieure à toute apparition de la vie sur Terre: par exemple l'accrétion de la Terre qui désigne la période de formation du globe terrestre il y a environ 4,5 milliards d'année. J'appellerai temps ancestral un temps dont la chronologie établie scientifiquement comprend et des événements ancestraux, et des événements postérieurs à l'apparition de l'homme: donc un temps de l'Univers physique, dans lequel l'apparition de la vie et de l'humanité constituent des jalons d'une chronologie qui les contient et les excèdent.

La question dont je pars est alors la suivante: à quelles conditions précises une philosophie peut-elle conférer un sens aux énoncés portant sur des événements ancestraux- appelons-les par commodité des énoncés ancestraux- et au temps des datations. Ou pour le dire plus précisément: pouvons-nous penser le sens des énoncés ancestraux sans retomber dans le réalisme naïf, ou l'hypostase du sujet.

Expliquons le sens du problème. En première approximation, il se formule de façon simple, pour ainsi dire naïve. La science nous parle d'un temps qui aurait précédé non seulement le rapport de la conscience au monde, mais tout rapport au monde répertorié- toute forme de vie. Mais depuis Hume et Kant, tout philosophe sait bien que l'idée d'une connaissance des choses en soi supposées exister de façon absolue, c'est-à-dire indépendamment du sujet, non relativement à lui- que cette conception de la connaissance relève d'un réalisme dogmatique "vermoulu" selon l'expression toujours de Kant.

L'anti-réalisme est constitué, dans la philosophie moderne, par des philosophies multiples, diverses, parfois violemment opposées entre elles. Mais je crois que toutes partagent un diagnostic commun concernant le réalisme: à savoir son absurdité intrinsèque, que l'on qualifierait aujourd'hui de contradiction pragmatique. Un réaliste, au fond, c'est quelqu'un qui prétend penser ce qu'il y a tandis qu'il n'y pas de pensée. C'est-à-dire que c'est quelqu'un qui ne cesse de faire le contraire de ce qu'il dit: il dit penser un monde en soi, indépendant de la pensée, mais disant cela, il ne parle précisément que du monde qui est donné à sa pensée, donc un monde dépendant de notre rapport-au-monde. Il est donc vain de croire que nous pourrions sortir de nous-mêmes pour observer à quoi ressemble le monde- si même c'est encore un monde- tandis que nul ne l'observe.

J'appellerai "réalisme naïf" tout réalisme qui avance ses positions sans avoir conscience de l'objection, simple mais d'apparence fatale, de la contradiction pragmatique à laquelle il semble voué. Supposons que nous récusions toute forme de réalisme en raison de cette contradiction pragmatique à laquelle il semble voué. Comment alors comprendre le temps ancestral, qui semble au contraire contenir en lui des événements antérieurs à notre rapport au monde- donc, en apparence indépendants de notre rapport au monde?

Supposons de surcroît que nous nous interdisions toute absolutisation du sujet, qui consisterait à soutenir que les événements ancestraux furent bien donnés à un sujet, mais un Sujet éternel, un Témoin ancestral qui aurait fait de l'Univers en son entier le corrélat de son rapport au monde. Posons par hypothèse, en somme, que nous ne connaissons de sujet qu'instanciés dans des corps, et non des sujets pérennes et désincarnés.

Comment rendre compte alors, en accord avec notre double refus- réalisme naïf et hypostase du sujet- du temps des datations? Et d'abord, en quoi l'ancestralité pose-t-elle un problème particulier à un anti-réalisme?

Certes pas en ce que les événements ancestraux ne seraient pas donnés de façon directe ou manifeste- tout donné étant intrinsèquement lacunaire. Un événement non directement donné dans l'expérience, voire non donné du tout ne pose pas de problème à un anti-réalisme, et cela par l'usage des contrefactuels: dire d'un vase qu'il s'est brisé tandis que j'étais absent, c'est dire que si j'avais été présent, je l'aurais vu tomber. Ne peut-on dire de même que le temps ancestral exhibe de façon indirecte des événements qui auraient eu tel ou tel aspect si un observateur avait pu les observer, et se tirer ainsi de notre difficulté? Non, pas dans le cas des événements ancestraux: et cela parce que le problème vient du fait que nous avons affaire à un temps

dans lequel semble être apparu le rapport au monde lui-même. On n'est pas en face d'un donné lacunaire, on est en face d'un passage d'une lacune de toute donation-à, à une apparition de la donation elle-même. On est face à un événement d'une haute absurdité pour un anti-réalisme: le rapport au monde, instancié par hypothèse dans des corps, et donc apparu en même temps que ces corps, se donne dans le temps ancestral comme un événement apparu dans le monde, dans un monde qui l'excède de toute part. Et on ne se sort pas de la difficulté, si on est kantien, en disant que ne sont apparus dans un tel temps que des corps et des consciences empiriques, mais non par exemple les sujets transcendants- on ne se sort pas de la difficulté en invoquant la différence de l'empirique et du transcendantal: parce qu'encore une fois, à moins d'hypostasier le sujet, il n'existe pas de sujet transcendantal sinon instancié à même une conscience empirique, elle-même incarnée. Hors le corps, pas de sujet; hors le sujet pas de rapport-au-monde; mais hors le rapport au monde, et le précédant, le monde- déjà le monde. Il semble alors que tout anti-réalisme risque de détruire le sens même des énoncés ancestraux s'il tente de l'insérer dans son régime de pensée: les énoncés ancestraux paraissent irrémédiablement réalistes, posant une réalité absolue, donnée à nous comme indépendante de nous. Tel est le problème de l'ancestralité.

Et je crois qu'on peut formuler alors ce problème comme une antinomie, à savoir sous la forme de deux raisonnements d'apparence contraignante, mais opposés dans leur conclusions: a) le réalisme est impossible car soumis à une contradiction pragmatique; b) l'anti-réalisme est dommageable, car il nous empêche de saisir la capacité des sciences à discourir de l'ancestralité. J'insiste sur le fait que le problème de l'ancestralité ne constitue en rien par lui-même une réfutation de l'anti-réalisme: car on pourrait dire qu'il est aussi bien une réfutation du réalisme, puisque les deux thèses- réaliste et anti-réaliste- s'y trouvent mises en difficulté par le caractère en apparence imparable de l'option qui lui fait face.

Mon souci est alors le suivant: peut-on résoudre cette antinomie, sans se payer de mots, et sans se contenter "d'intimider la difficulté", càd de l'écraser sous le poids d'une tradition philosophique existante en faisant valoir l'ingénuité supposée du problème au regard du degré d'élaboration de telle phénoménologie, ou de telle philosophie transcendantale. Peut-on sobrement et clairement, répondre à ce problème?

Les deux voies les plus simples pour s'extraire de cette antinomie, on le voit immédiatement, consisteraient à falsifier l'une ou l'autre de ces propositions: soit exhiber une interprétation satisfaisante des énoncés ancestraux dans les termes d'un anti-réalisme spécifique; soit constituer un réalisme non-naïf, que je nommerai spéculatif, capable de surmonter l'objection de la contradiction et de fonder la valeur absolue, non relative à notre rapport au monde, de la description scientifique de l'ancestralité.

Je ne doute pas que la première voie aura la préférence de plus d'un philosophe contemporain. Je ne dispose pas ici du temps nécessaire pour faire valoir plus en détail les difficultés à mon sens irrémédiables d'une telle option. Je me contenterai donc de soutenir ici la thèse suivante: il existe une voie réaliste et non-naïve de résolution du problème de l'ancestralité. Cette voie implique donc la possibilité d'une connaissance spéculative, d'une connaissance d'un monde non-relatif à notre seul rapport au monde- connaissance d'une réalité absolue, donc, capable surmonter la contradiction pragmatique inhérente à tout réalisme naïf.

C'est donc bien d'une métaphysique qu'il est ici question- au sens large d'une connaissance spéculative- mais on voit aussi bien en quoi cette

métaphysique va rencontrer la question de l'un- et plus spécialement de l'un mathématique. Car ce qu'il s'agit de fonder en raison, pour une résolution réaliste du problème de l'ancestralité, c'est la seule valeur de la description mathématisée du monde par laquelle la science expérimentale restitue les événements du temps des datations. Nous ne sommes pas tenu, pour résoudre ce problème, de conférer valeur absolue à ce qu'on nomme usuellement les qualités secondes- perceptions qualitatives et affections, dont il serait par ailleurs délicat d'affirmer qu'elles existaient avant toute vie terrestres. Nous sommes en revanche tenus de fonder la portée absolue des descriptions mathématiques du réel par lesquelles nous sont reconstituées en pensée ce qui nous précédait. Et je crois que cette question en passe, comme on le verra, par une absolutisation de l'unité qui est à la source, à mon sens, du discours mathématique lui-même: l'unité du signe, et plus spécialement du signe dépourvu de sens.

Je ne pourrai ici qu'esquisser une recherche qui, aujourd'hui encore, est loin d'être aboutie- mais vous aurez compris je pense que toute cette entreprise consiste en une réactivation de l'esprit cartésien face à l'esprit kantien: il s'agit bien de fonder en raison la valeur absolue des reconstitutions mathématiques du réel, à titre d'hypothèses révisables certes, mais dont le sens est intrinsèquement réaliste, et non pas transcendantal.

b) Le corrélationisme

Je vais commencer par exposer un modèle général d'anti-réalisme, qui ne prétendra en rien reconstituer en leur richesse les diverses philosophies non-réalistes de la modernité, mais qui permettra de faire saillir les deux arguments fondamentaux à mon sens nécessaires et suffisants pour constituer un anti-réalisme conséquent et radical.

Ce modèle, je le nomme le corrélationisme. Le corrélationisme vise à modéliser la plupart des entreprises contemporaines de désabsolutisation de la pensée. Il se résume, ai-je dit, à deux décisions de pensée: je nomme la première le cercle corrélationnel, et la seconde la facticité de la corrélation.

a) Commençons par l'exposé du cercle corrélationnel.

Par corrélationisme, j'entends en première approximation toute philosophie qui soutient l'impossibilité d'accéder par la pensée à un être indépendant de la pensée. Nous n'avons jamais accès selon ce type de philosophie, à un objet (entendu au sens le plus général) qui ne soit pas toujours-déjà corrélé à un acte de pensée. L'idée même d'accéder à un étant indépendant de la pensée, se tenant en lui-même tel qu'il se donne à nous, que nous l'appréhendions ou non, est pour un corrélationiste une contradiction flagrante. Qu'un étant soit perçu ou conçu, ou appréhendé d'une quelconque autre façon, l'objet ne saurait être pensé hors du rapport qu'il soutient avec notre pensée. Le corrélationisme soutient donc l'impossibilité de droit, et non de fait, de tout réalisme métaphysique. Cette impossibilité se laisse voir par la contradiction pragmatique inhérente à toute affirmation réaliste donnant lieu au type d'énoncé suivant: "nous savons ce qu'est le monde en soi, c'est le monde existant de façon absolue, tel qu'il existe en lui-même que nous l'appréhendions ou non". Déclaration qui ne peut que supporter une contradiction pragmatique en ce sens que celui qui prétend discourir et penser d'une entité quelconque en tant qu'indépendante de la pensée, contredit par son acte- par son dire, par son penser- le contenu de ce qu'il dit, le contenu de

ce qu'il pense: on ne peut discourir et penser que de ce que de ce qui est- par l'acte même de penser et discourir- donné à notre appréhension.

Le corrélationisme pose en conséquence contre tout réalisme que la pensée ne peut jamais sortir d'elle-même, que nous ne pouvons jamais sortir de notre peau- selon une expression de Rorty- en sorte d'accéder à un monde non encore affecté par les modes d'appréhension de notre subjectivité. Nous ne pouvons nous retourner assez vite pour découvrir à quoi ressemblent les choses tandis que nous ne les regardons pas- nous ne pouvons surprendre la chose en soi par derrière comme le dit plaisamment Hegel- et dès lors il est absurde d'entreprendre de connaître un monde qui ne soit pas toujours-déjà le corrélat de notre rapport au monde. Nous n'avons donc jamais accès à un monde en soi, un monde posé comme absolu, au sens premier d'absolutus (?)- c-à-d un monde délié, délié de toute représentation du monde: un monde absolu en ce que non relatif à notre rapport au monde. Par corrélationisme j'entends donc simplement cette position philosophique extrêmement répandue, qui immunise la pensée contre tout "réalisme naïf" (expression quasi-redondante depuis Kant), en affirmant que nous n'avons jamais accès, dans nos divers modes de connaissance du réel, à des choses autonomes mais à des corrélations entre des actes de pensée et des objets de pensée (qu'il s'agisse d'un objet au sens strict, ou d'un visé non objectivable tel que l'être en tant qu'être). Et par "cercle corrélationnel", j'entends l'argument de la contradiction pragmatique engagé dans tout réalisme: tout réalisme repose sur un cercle vicieux de nature pragmatique, dû à ceci qu'il contredit ses thèses par le fait même de les soutenir.

J'ai donné, à la lumière du cercle corrélationnel, une première définition, élémentaire, de l'absolu tel qu'il sera largement récusé aujourd'hui: l'absolu, selon cette première définition, serait l'être indépendant de la pensée, l'être comme non relatif à la pensée, et pourtant accessible à la pensée en son indépendance même. L'absolu est en ce sens le pensable non relatif à la pensée. Convenons d'appeler "réaliste" une telle version de l'absolu, sans faire dire ici autre chose à ce terme, qui a certes l'inconvénient de présenter de nombreux sens dans le champ philosophique. Le réaliste sera considéré comme celui qui prétend penser ce qu'il y a lorsqu'il n'y a pas de pensée. Définition qui exhibe la contradiction évidente de sa position selon le corrélationiste.

Or, comme c'est pourtant précisément cette version réaliste de l'absolu que je vais entreprendre de défendre, il me faut tout de suite faire deux remarques à ce propos, qui me serviront par la suite:

- première remarque: tout réalisme ainsi défini suppose que la pensée est contingente: la pensée est posée comme contingente puisqu'on suppose qu'il est possible de penser un être sans pensée. On pose donc qu'il n'y a pas nécessairement toujours de la pensée là où il y a être. On supposera, par exemple, qu'il n'y a de pensée qu'instanciée dans des vivants, dans des corps mortels: pensée qui peut donc, au moins en droit, périr en même temps que leur porteur. On posera par exemple, dans cette perspective, que l'homme, non seulement comme individu mais comme espèce, peut disparaître, et même tout vivant terrestre, voire tout vivant quel qu'il soit- mais que cette destruction n'altérera pas le monde environnant qui demeurera, au moins pour partie, tel que nous pouvons le connaître tandis que nous sommes encore en vie. Un philosophe atomiste disciple de Lucrèce, par exemple, pourra soutenir que les corps pensant sont sécables, et donc en droit destructibles, tandis que les

atomes, eux, sont pérennes, et donc envisageables autrement que comme corrélat d'un acte de pensée.

- deuxième remarque: par réalisme je n'entends pas nécessairement une position consistant à poser que l'ensemble du donné subsisterait tel qu'il nous est donné même si nous n'existions plus. Cette position, qui s'approche de la position du sens commun ou de celle, incomparablement plus élaborée, du premier chapitre de Matière et mémoire, n'est qu'une des versions possibles du réalisme. Un réalisme "partiel" est aussi bien possible, qui discriminerait entre les déterminations qui, dans le donné, relèvent de notre subjectivité, et celles qui sont intrinsèques à une réalité indépendante de nous. On songera ici en particulier à la théorie des qualités premières et des qualités secondes de Locke, en grande partie inspirée de la théorie cartésienne de la matière comme chose étendue.

Maintenant, soulignons bien que le corrélationisme n'est pas une position qui serait symétrique de celle du réalisme: un corrélationiste ne nie pas que l'absolu réaliste soit vrai- il ne propose pas un autre type d'absolu, divin ou idéal: le réalisme et le corrélationisme ne sont pas des positions de même type. Le réalisme, en effet, propose déjà un embryon d'ontologie: il pose que la pensée est réellement contingente, et que l'être donné pourrait subsister tel que donné même s'il n'y avait aucune pensée. Il s'agit donc bien d'une ontologie minimale, et en ce sens le réalisme est déjà engagé dans une métaphysique spéculative- prétendant dire ce qu'il en est de ce qui est, indépendamment des particularités inhérentes au sujet pensant. En revanche, le corrélationisme n'est ni une métaphysique spéculative, ni une ontologie: sa position ne porte pas sur l'être, mais sur le savoir, ou la pensée en général, si on refuse de réduire la pensée au savoir. **Un corrélationiste pose simplement comme dépourvue de sens, et à ce titre périmée, toute discussion portant sur ce qu'il pourrait y avoir hors du donné en son sens le plus général: objet, être, esprit, Dieu- rien n'est pensable qui ne soit en quelque mesure médié par une donation-à, une donation à la pensée, cette donation prenant éventuellement la forme paradoxale d'une donation de l'inapparaissant, ou de l'inobjectivé.**

Les deux "milieux" principaux du corrélationisme au XX^e siècle furent sans nul doute la conscience au sens large d'une part, le langage d'autre part. Conscience et langage- déclinés de multiples manières, et parfois en des termes qui récusait ces mots mêmes- ont constitué ces sphères corrélationnelles en lesquelles nous étions toujours-déjà, et qui nous offraient la possibilité d'un accès à une extériorité peut-être radicale, mais pourtant essentiellement relative. Le langage est tout entier orienté vers une référence qui lui est extérieure en ce sens qu'elle n'est pas- sauf cas particulier- elle-même composée de mots; la conscience est orientée vers un donné qui est dans le monde, et non en elle. Mais référence il n'y a que pour un langage; donné il n'y a que pour une conscience. Le corrélationisme peut donc, à l'exemple de la phénoménologie, insister sur le fait que la conscience est essentiellement hors d'elle-même, qu'elle est ce mouvement même, cette orientation même du sujet vers le monde: il reste que cette extériorité n'a de sens que comme corrélat de la conscience qui s'y transporte, et non comme un absolu indépendant de sa donation. Ce dehors, comme le dit Francis Wolff, est un dehors dans lequel il y a sens paradoxalement à se sentir enfermé: tout y est extériorisé, mais il est impossible d'en sortir. J'appellerais donc ce dehors corrélationnel un dehors claustral- un dehors en lequel nous sommes, et ne trouvons que les corrélats de nos acte- de conscience ou de langage- et j'opposerai à ce dehors claustral le Grand Dehors des penseurs dits

“dogmatiques”: ce Dehors non seulement extérieur à la pensée, mais se donnant à la pensée comme absolument indifférent à la pensée- absolument indépendant de celle-ci. Un Dehors qui ne se réduit pas au donné, et qui peut subsister hors de toute donation, de toute corrélation à une pensée. La question du réalisme spéculatif consiste, autrement dit, dans la question de savoir s’il est possible d’accéder à un absolu susceptible d’être pensé non comme dehors claustral et relatif, mais comme un Grand dehors, essentiellement non relatif à la pensée qui le connaît. Peut-on retrouver le Grand Dehors, sans retomber dans les insuffisances du dogmatisme et commettre une contradiction pragmatique?

On voit donc que l’argument de la corrélation, appuyée sur le cercle corrélationnel, permet une désabsolutisation radicale de la pensée- si du moins nous pensons l’absolu en son sens réaliste. A partir de cette décision initiale du corrélationisme, nous pouvons distinguer deux grands types possibles de pensée de la corrélation. Soit nous posons qu’il existe des invariants de la corrélation, soit nous prétendons que ces invariants n’existent pas, mais que les structures de la corrélation sont soumises à une essentielle historicité. Le premier cas est exemplifié par les diverses modalités du transcendantal: on dira alors que la désabsolutisation permet encore d’accéder à une certaine forme d’universalité, et qu’il existe des invariants de la pensée- formes de la représentation, corrélats noético-noématiques, structures langagières, etc. Invariants universels en ce que trans-historiques. Mais invariants de la corrélation pensée/être et non, évidemment, invariants d’un être en soi subsistant absolument en lui-même. En revanche, une version historiciste de la corrélation, par exemple les pensées post-modernes de Vattimo et Rorty, soutiendra que tout universel demeure un reste mystificateur de l’absolu: on doublera alors la désabsolutisation transcendantale de la pensée, d’une désuniversalisation, en affirmant que la pensée dépend de représentations essentiellement contingentes et historiques.

J’ai dit que j’entendais défendre une version réaliste de l’absolu. Or, si cette version est aujourd’hui profondément disqualifiée, c’est en grande partie, je crois, en raison de la force apparemment imparable du cercle corrélationnel, c-à-d de la contradiction pragmatique inévitable qui affecte tout énoncé réaliste. Comment un réaliste, en effet, pourrait-il prétendre effectuer cet acte proprement magique, pour ne pas dire chamanique, consistant à sortir de soi, et à observer à quoi ressemble le monde tandis que nul ne l’appréhende- pas même lui-même? Qui parviendra jamais à “sortir de sa peau”, pour comparer l’objet tel que modifié par la pensée, et tel que non modifié par celle-ci? Ce projet lui-même paraît inconsistant, vain aussitôt que formulé.

Disons-le nettement: si le corrélationisme se réduisait à l’argument de la corrélation, il serait à mon sens en effet imparable, et tout réalisme se trouverait irrémédiablement disqualifié. Mais en vérité, et là est je crois son point faible, le corrélationisme ne peut se soutenir de cette seule décision, du moins s’il entend répondre à la définition que je lui ai donnée: à savoir une entreprise de désabsolutisation radicale de la pensée. Car si le cercle corrélationnel suffit à disqualifier l’absolu réaliste, il ne suffit pas à disqualifier toute forme d’absolu. Il existe en effet, on le sait bien, une forme non réaliste de l’absolu, que je nommerai cette fois “subjectiviste”, pour une raison que j’expliquerai dans un moment, et dont le principe consiste non plus à prétendre penser un absolu non-corrélationnel, mais à faire de la corrélation elle-même l’absolu comme tel. Or, face à cette seconde forme d’absoluité, le cercle corrélationnel n’est

d'aucune efficace, et il faut, comme on va maintenant le voir, mobiliser contre lui un autre argument décisif, à savoir la facticité de la corrélation.

Passons donc à l'examen de cette seconde décision du corrélationisme. Cette seconde décision- la facticité de la corrélation- est exigée, ai-je dit, par l'obligation de récuser la version idéaliste de l'absolu, qui consiste à soutenir la nécessité absolue de la corrélation elle-même. Dans cette nouvelle défense de l'absolu, on raisonne en effet ainsi: puisque l'idée même d'un en soi indépendant de la pensée est inconsistante, il convient de poser que cet en soi, puisque qu'impensable pour nous, est impossible en soi. Si nous ne pouvons connaître que ce qui est donné à la pensée, c'est que rien ne peut être qui ne soit un donné- un donné-à- donc qui ne soit corrélé à un acte de pensée. J'ai mentionné la phrase plaisante de Hegel affirmant qu'on ne pouvait surprendre la chose en soi par derrière: mais cette chose en soi kantienne, Hegel, loin de la poser comme inconnaissable à la façon de Kant, la pose comme vide- comme n'étant rien de plus qu'un vide du savoir posé par le savoir. Autre façon d'énoncer que rien n'est en dehors du rapport de l'Esprit à ce qui lui fait face: qu'il n'existe aucune sorte d'entité se tenant de toute éternité hors d'un rapport dynamique au Sujet absolu. En nous inspirant, de façon bien plus pauvre, d'un tel geste de pensée, nous définirons comme métaphysique subjectiviste, toute métaphysique absolutisant à titre d'étant nécessaire la corrélation de l'être et de la pensée, quelque sens que l'on donne aux pôles subjectifs et objectifs d'une telle relation.

Soulignons bien que la pertinence de l'argument subjectiviste provient de la force même du cercle corrélationnel par lequel a été récusé le réalisme. Puisque le cercle corrélationnel, prétend le subjectiviste, nous démontre que la notion même d'un en soi séparé de la pensée, est une notion inconsistante, vide, c'est donc qu'une telle possibilité- un en soi sans pensée- est elle-même dépourvue de sens. Poser même la simple possibilité qu'il puisse subsister hors de la corrélation pensée-être, un en soi autonome, revient à supposer qu'il existe peut-être des cercles non-circulaires hors de notre champ de vision: supposition absurde dans les deux cas d'entités inconsistantes et inconnues de nous. Il faut donc soutenir, prétend le métaphysicien subjectiviste, que seule la corrélation est pensable, parce que seule elle est effective, et parce que rien ne peut être en dehors d'elle. L'argument subjectiviste ne signifie pas que la conscience individuelle est la seule réalité, mais que la structure corrélationnelle à l'oeuvre dans la conscience individuelle est éternelle et sans en-dehors: puisque je ne peux rien penser hors de la corrélation, et que je ne peux penser sans contradiction le non-être de la corrélation elle-même (puiqu'en penser le non-être c'est précisément avoir son non-être comme corrélat de ma pensée), il faut dire que seule la corrélation est- et que seule elle est éternelle. On pourra donc distinguer par exemple, au sein d'une telle métaphysique subjectiviste, entre la conscience individuelle, mortelle et contingente, et une instance non individuelle du corrélat- un Absolu corrélationnel posé comme nécessaire- à la façon, par exemple, dont Hegel différencie conscience mortelle et Esprit absolu

Maintenant, pourquoi ai-je parlé de "subjectivisme" plutôt que d'idéalisme pour évoquer ce type de métaphysique: le terme "subjectivisme" a le défaut d'évoquer une pensée relativiste- l'idée que tout se ramène aux opinions arbitraires du sujet- alors qu'au contraire il me sert ici à désigner un certain type d'absolutisme. Mais je préfère pourtant ce terme à celui d'idéalisme parce que

les métaphysiques que je vise ici ne sont pas toutes considérées comme des idéalismes spéculatifs, tel que l'hégélianisme. Je songe aussi, en effet, à des philosophies qu'on considère généralement comme radicalement opposées à l'idéalisme, voire à la métaphysique. Car l'absolutisation de la corrélation pensée-être peut prendre des formes très différentes selon le rapport subjectif au réel que l'on entend privilégier. On peut privilégier la corrélation perceptive entre le sujet et l'objet, la corrélation intellectuelle, mais aussi le rapport affectif, volontaire, vital, du sujet au réel: une métaphysique subjectiviste, telle que je l'entends, n'est donc pas une philosophie nécessairement idéaliste, ou liée à une théorie classique du sujet rationnel: ce peut être un vitalisme, un hylozoïsme, une pensée de la volonté, ou des volontés de puissance. Mais ce sera de toute façon une pensée qui attribue à l'être même de toute chose un certain trait de la subjectivité- raison, perception, affect, volonté, vie- en posant qu'il est dépourvu de sens de penser comme le réalisme un être entièrement a-subjectif, c'est-à-dire dépourvu de toute détermination ayant rapport à la vie en son sens le plus large. Disons que le propre de l'absolutisme subjectiviste est de récuser un absolu matériel, sans rapport aucun aux expériences possibles d'un sujet- à l'exemple d'un atome lucrécien.

Maintenant, on voit bien que le corrélationisme doit, pour contrer l'absolu subjectiviste, et pas seulement l'absolu réaliste, mobiliser un second argument, capable de désabsolutiser le corrélat lui-même, capable d'interdire son devenir-nécessaire à titre de structure pérenne de ce qui est. Ce second argument est celui de la facticité de la corrélation être-pensée.

Le terme de facticité, ici, trop bien connu lui aussi, doit être compris encore une fois à partir de la seule logique argumentative qui l'engendre.

Pour que le corrélationisme soutienne une désabsolutisation de pensée, il faut fonder, ai-je dit, la thèse suivante: la corrélation n'est pas absolument nécessaire, et cette absence de nécessité absolue de la corrélation est accessible à la pensée: c'est-à-dire, on peut la justifier à l'aide de la pensée, et non la poser comme un acte de foi. Cette non-nécessité absolue de la corrélation, en tant que pensable, c'est précisément ce que je nomme la facticité de la corrélation. Autrement dit, la thèse de la facticité corrélationnelle se dit: la pensée peut penser sa propre absence de nécessité, non seulement à titre de conscience individuelle, mais de structure corrélationnelle. C'est seulement à cette condition que le corrélationisme pourra prétendre penser la simple possibilité d'un tout-autre de la corrélation. Il faut donc maintenant fonder la prétention suivante: la facticité de la pensée, son pouvoir-ne-pas-être, sa non-nécessité absolue, est effectivement pensable. Comment peut-on justifier précisément cette thèse?

Tout simplement en soulignant l'absence de raison de la corrélation elle-même, en quelque sens qu'on entende cette corrélation. A quel acte de pensée renvoie cette absence de raison (que je nommerai l'irraison)? Si nous disons que le "milieu" de la corrélation est le langage ou la conscience, nous dirons que les déterminations de ce milieu sont descriptibles, mais certainement pas démonstrables comme nécessaires. Car si la corrélation est indépassable, elle ne se donne pas à la façon d'un fondement nécessaire: rien en elle n'indique sa nécessité propre, quand bien même nous ne pourrions pas penser son être-autre, quand bien même nous ne saurions en sortir pour accéder à son ailleurs radical. La corrélation est descriptible est n'est que descriptible: son être-descriptible est ultime et non pas provisoire- ce que l'on peut traduire par l'expression: la corrélation est un fait archi-descriptible, un fait dont la descriptibilité n'est susceptible d'aucune relève démonstrative supposée en



dégager la nécessité. Qu'il y ait langage, conscience, être-au-monde, il s'agit en tous les cas d'un il y a originaire- d'un fait premier au-delà duquel la pensée ne peut aller. Nous sommes toujours-déjà dans une "sphère" corrélationnelle dont il nous est impossible d'affirmer qu'elle serait l'être-même de toutes choses, donc l'être absolu et ultime de toute réalité.

- Il faut ici faire un certain nombre de distinctions, pour que les choses soient claires. Je distinguerai donc provisoirement entre trois notions: le contingent, le fait, et l'archi-fait. J'appellerai "contingente" toute entité dont je sais qu'elle peut ou qu'elle aurait pu effectivement ne pas être, ou être autre. Une réalité empirique- événementielle telle que la chute d'un vase, ou chose telle que le vase- seront dit contingents dès lors qu'ils seront posés comme évitables- le vase aurait pu ne pas tomber- ou possiblement autre- le vase aurait pu ne pas avoir cette forme, voire ne pas exister.

J'appellerai fait, en revanche, toute type d'entité dont je peux concevoir qu'ils soient autres, mais dont j'ignore s'ils peuvent effectivement être autres. Dans ce cas sont les lois physiques de notre Univers: je peux en effet concevoir sans contradiction que ces lois physiques changent (ce qui est au principe de la critique humienne de la causalité), et je ne peux donc démontrer que les lois physiques sont nécessaires: mais j'ignore pour autant si ces lois sont effectivement contingentes, ou au contraire si leur nécessité est effective quoiqu'inaccessibles à toute démonstration. Je dirai donc en ce sens que les lois sont un fait- qu'elles sont factuelles- mais non pas qu'elles sont contingentes au sens d'un vase ou de sa chute.

- J'appellerai enfin archi-fait tout fait dont je ne puis d'aucune manière concevoir l'être-autre ou le ne-pas-être. Il y a principalement, je crois, deux types d'archi-fait: d'abord le fait même qu'il y ait quelque chose et non pas rien; ensuite le fait que le monde soit logiquement consistant (ne comprenant pas de contradiction), plutôt que logiquement inconsistant (donnant à percevoir des contradictions logiques). Or, c'est précisément sur la notion d'archi-fait ainsi définie que divergent l'absolutisme subjectiviste et le corrélationiste.

En effet, que dit le subjectiviste? Que je ne peux penser l'autre de la corrélation: je puis bien penser que le monde donné soit autre, que les lois s'effondrent- je ne puis penser l'abolition même de la corrélation et de ses éventuels invariants. Or, si l'autre de la corrélation est impensable, c'est qu'il est impossible: donc la corrélation n'est pas un fait, c'est une nécessité absolue. Or, la thèse du corrélationiste est au contraire la suivante: certes, je ne puis penser l'autre de la corrélation, donc la corrélation n'est pas un fait à la façon des lois physiques; mais je ne puis davantage, ajoute-t-il, fonder en raison l'être supposé nécessaire de la corrélation. La corrélation, je ne puis que la décrire, et la description est toujours rapport à ce qui se donne comme pur factum. La corrélation est donc elle aussi un certain type de fait: un fait dont l'autre est impensable, et pourtant dont l'autre ne saurait être posé comme absolument impossible. La corrélation, en ce sens, est un archi-fait. La particularité de l'archi-fait, c'est qu'il ne se donne pas au travers d'une alternative dont les deux termes nous seraient accessible- lui-même et sa négation- puisque je ne puis concevoir l'autre d'un tel factum. L'archi-fait se donne en vérité au travers d'une absence: celle d'une raison susceptible de fonder sa pérennité. C'est là la source d'une notion cruciale du corrélationisme: à savoir la frontière à un seul bord. L'archi-fait est la donation à la pensée de ses propres limites, de son essentielle incapacité fondationnelle: mais cette limite, cette frontière, ne peut se donner que selon son bord interne puisque la pensée ne peut même pas concevoir ce qui pourrait excéder une telle limite- ce qui, dans notre vocabulaire, pourrait être l'autre, le tout-autre de la corrélation.

Elle peut seulement poser qu'il peut y avoir du tout-autre, non ce que celui-ci pourrait être.

Le corrélacionisme culmine donc dans la thèse suivante: l'impensable pour nous n'est pas impossible en soi. Par là, insistons-y de nouveau, le corrélacioniste ne soutient positivement rien quant à la nature de l'en soi, ni même quant à son effectivité. Peut-être que le subjectiviste a raison, qu'il n'y a rien hors de notre rapport au donné; mais peut-être a-t-il tort et que l'en soi consiste en quelque chose de tout-autre que notre rapport au donné, transcendant radicalement nos facultés. La facticité, dans l'esprit du corrélacioniste, n'est donc pas synonyme de contingence- pas plus que de nécessité. Ce point est essentiel pour la suite, donc j'y insiste: facticité signifie: ignorance quant à la nécessité ou à la contingence effective de la corrélation. La facticité ouvre à une possibilité: mais c'est une possibilité d'ignorance: nous ignorons, selon le corrélacioniste, si la corrélation est nécessaire ou contingente.

Encore une fois, le corrélacionisme est une thèse sur le savoir, non sur l'être: il affirme que la pensée a accès à une frontière au-delà de laquelle nous ne pouvons aller, mais une frontière dont nous saisissons qu'elle peut en droit être franchie par un être dont nous savons n'avoir aucune idée, du moins à l'aide de la seule pensée rationnelle.

Tout est possible, quoique tout ne soit pas pensable. Au contraire de Kant qui affirmait que la chose en soi était pensable quoiqu'inconnaissable- que nous savions et qu'il y avait une chose en soi et qu'elle existait- le corrélacioniste affirme que l'en soi est non seulement inconnaissable mais peut-être impensable. Qui, en effet, est jamais sorti de soi-même pour s'assurer que les normes du pensable étaient aussi les normes de l'en soi? Peut-être la chose en soi est-elle contradictoire, peut-être n'est-elle qu'un néant, en lequel la corrélation baigne, jusqu'à ce qu'un jour elle disparaisse, et peut-être y a-t-il un Dieu tout-puissant capable aussi bien de produire une contradiction que de tout ramener au néant- le philosophe corrélacioniste admet toutes ces possibilités, affirmant notre ignorance quant au possible absolu.

Qu'il y ait quelque chose, et que ce quelque chose soit pensable est ainsi un archi-fait, gratuit, impossible à réduire à une raison d'être. C'est pourquoi le corrélacionisme contemporain se manifestera souvent par ce que j'appellerais un opérateur de bascule du discours philosophique dans un discours du Tout-Autre, qui sera toujours un discours tout-autre que le discours philosophique- religieux, théologique, ou poétique. La philosophie- ou la pensée- est alors posée comme le discours qui s'auto-limite, qui atteint son propre point de déficience, et la nécessité de s'en référer à un autre régime discursif, qui n'est plus celui du concept, en sorte de laisser découvrir à la pensée ce qu'elle-même ne peut en rien déterminer: les déterminations du Tout-Autre, les sources de la gratuité du il y a- il y a monde, et il y a monde pensable. On pourrait trouver, à mon sens, chez Heidegger, Lévinas, mais aussi bien au sein du Mystique wittgensteinien ce point de bascule de la pensée philosophique vers un autre régime du discours supposé capable d'accéder autrement au fait même de la donation.

3) Le principe de factualité.

Le résultat de cette exposition du corrélacionisme est donc le suivant: pour être en mesure d'opérer une désabsolutisation radicale de la pensée,

deux décisions au moins sont requises: la corrélation, et la facticité- ou plus exactement l'archi-facticité de la corrélation. Désormais, je parlerai de facticité tout court pour désigner l'incapacité de la pensée à fonder la nécessité et des déterminations factuelles internes au donné (les constantes du donné dont l'autre est pensable), et de l'être archi-factuel du donné comme tel (qu'il y ait donation consistante).

Le problème d'un absolu réaliste peut donc maintenant être posé d'une façon claire: y a-t-il moyen de penser un absolu capable de franchir l'obstacle du corrélationisme, sans réactiver pour autant une métaphysique subjectiviste? Peut-on découvrir un absolu qui n'absolutise pas la corrélation, et qui soit indépendante de celle-ci? Autrement dit: un réalisme peut-il être concevable sans contradiction pragmatique?

Pour amorcer cette seconde étape de l'argumentation, il faut partir du subjectivisme. Demandons-nous en particulier quelle a été la stratégie des grands systèmes idéalistes pour contrer la désabsolutisation du transcendantal? On l'a vu, il s'est agi fondamentalement de saisir dans l'instrument de la désabsolutisation un absolu caché- l'absolu véritable à dire vrai. Le subjectivisme a en effet consisté à faire de la corrélation- instrument de disqualification de l'absolu réaliste- non plus une limite de la pensée, mais une vérité ontologique accessible à la pensée. La corrélation, loin d'instruire la fin des absolus spéculatifs se révélait le seul et véritable absolu: une vérité ontologique et non plus une limite transcendantale.

Seulement cette tentative se heurte à la seconde décision du corrélationisme, soit la facticité de la corrélation. Eh bien notre tentative va être la suivante: nous nous proposons de franchir l'obstacle corrélationnel non plus en absolutisant la corrélation, mais en absolutisant la facticité de la corrélation- c'est-à-dire non pas le premier, mais le second instrument de désabsolutisation du corrélationisme. Nous nous proposons de faire pour la facticité- et en particulier l'archi-facticité- ce que le subjectivisme a fait pour la corrélation, en faisant de celle-ci un absolu indépendant de toute pensée.

Avant d'examiner comment nous entendons justifier cette thèse, il faut d'abord se demander quel peut en être le sens précis. Absolutiser la facticité, qu'est-ce que cela peut signifier? Cela signifie transmuter l'irraison, l'absence de raison de ce qui est- irraison qui définit la facticité- de transmuter cette irraison d'une ignorance de la raison des choses en une propriété effective de ce qui est. Expliquons ce point. Au lieu de dire comme le corrélationiste: la pensée ne peut déterminer la raison d'être de ce qui est donné, la pensée bute donc sur une facticité irrémédiable des êtres- nous proposons de dire: la pensée accède en la facticité à l'effective absence de raison d'être de ce qui est, et donc à l'effective possibilité pour toute entité de devenir-autre, d'émerger ou de disparaître sans raison aucune. Autrement dit, la perspective que nous adoptons est la suivante: nous proposons de faire de la facticité non plus l'indice d'une limitation de la pensée- de son incapacité à découvrir la raison des choses- mais l'indice d'une capacité de la pensée à découvrir l'absolue irraison, l'absolue absence de raison de toute chose. Nous proposons d'ontologiser l'irraison et d'en faire en conséquence la propriété d'un Temps dont la puissance de chaos serait extrême.

Car la facticité, une fois ontologisée, donnerait bien lieu à un Temps, au sens où réalité- chose, lois physique, loi logique, corrélation elle-même- serait posée comme pouvant effectivement être autre, c'est-à-dire devenir- mais cela selon un processus sans loi, sans raison aucune, ni accessible ni inconnue. On serait face à un Chaos tel que même l'impensable lui serait possible. Ce Chaos serait la Toute-Puissance du Dieu cartésien, mais expulsée des autres perfections

divines: une Toute-Puissance sans sagesse ni bonté, capable de tout, y compris de l'illogique.

Or ce Chaos serait bien plus radical que ce que l'on nomme usuellement par ce terme. Le terme chaos renvoie en effet principalement à deux types de notions: d'abord un Chaos nécessitariste, identifié à un ensemble de processus nécessaires, mais dépourvu de finalité- un Chaos physique de type déterministe mais sans dessein susceptible de lui donner un sens. Ensuite la notion de Chaos peut renvoyer à un Chaos aléatoire, c'est-à-dire à un processus régi par le hasard des rencontres entre séries causales indépendantes, ou entre corpuscules, comme c'est le cas chez Lucrèce. Mais dans ces deux cas, le Chaos est essentiellement lié à la pérennité de lois naturelles: car même le hasard suppose pour s'exercer qu'il existe des lois constantes qui en assurent l'exercice. Par exemple les lois atomiques chez Lucrèce- les atomes sont insécables, ils ont des formes fixes, sont en nombre infinis, etc.- ces lois sont le cadre au sein duquel le hasard de la dérivation atomique peut avoir lieu. Le clinamen ne détruit pas ces lois, au profit d'autres lois: il les suppose au contraire comme cadre de son effectuation. Or, le Chaos que je vise est un Chaos capable quant à lui de modifier y compris les lois naturelles, et cela sans loi aucune de modification. Je nommerai donc ce type de Chaos extrême, qui n'est ni le Chaos déterministe, ni le Chaos aléatoire, un Surchaos, et je dirai: la facticité a pour sens non une limite de la pensée à découvrir la raison des choses, mais sa capacité à accéder à un Surchaos de portée absolue: un Surchaos absolu, car indépendant de la pensée puisque capable et de la faire émerger et de la faire périr.

Ajoutons enfin que ce Surchaos ne signifie en rien le désordre du réel, voire le devenir nécessaire de celui-ci. Le Surchaos signifie: tout peut sans raison se modifier, mais aussi bien tout peut sans raison ne pas se modifier, rester en l'état pour une durée indéfinie- telle les lois de notre Univers. On peut même concevoir que le Surchaos fasse émerger un monde fait de choses entièrement fixes, sans aucun devenir: le Surchaos est un Temps tel qu'il peut abolir toute chose mais aussi bien le devenir de toute chose. Au regard du Surchaos, toute chose est contingente: même le désordre, même le devenir. C'est pourquoi le fait présent de l'ordre- la perpétuation des lois physiques- ne vaut pas par elle-même disqualification de l'hypothèse du Surchaos.

Reste à justifier cette absolutisation de la facticité. Et pour cela, il nous faut répondre à une objection fondamentale du corrélacioniste.

Son objection est la suivante: notre absolutisation de la facticité revient à identifier contingence et facticité- or nous n'avons pas les moyens d'opérer cette identification. Il y a confusion illicite de la facticité et de la contingence: la facticité, on l'a dit, désigne notre ignorance de la modalité de la corrélation- notre incapacité à savoir si la corrélation est nécessaire ou contingente. Nous commettons donc la même erreur- quoique symétrique- que le subjectiviste: nous absolutisons indûment, comme ce dernier une modalité du corrélat- mais tandis que le subjectiviste absolutisait la nécessité de la corrélation, nous absolutisons sa contingence.

Telle est bien la thèse que nous soutenons sur l'absolu, et qui se résume simplement en ceci: la facticité est en vérité la contingence; ce que nous prenions pour une ignorance, est en vérité un savoir. La facticité, en particulier entendue comme archi-facticité est transmutée en contingence surchaotique. Il nous faut donc justifier l'identification de ces deux notions: leur synonymie essentielle.

Au nom de quoi soutenir que la contingence, y compris de la corrélation, est un absolu? La seule raison légitime ne peut être que celle-ci: la contingence surchaotique est un absolu parce qu'elle, et elle seule, échappe à l'entreprise de désabsolutisation du corrélationisme. Mais de quelle façon y échappe-t-elle?

Revenons sur les deux arguments corrélationnistes. Le premier, avons-nous vu, était le cercle corrélationnel, soit la contradiction pragmatique inhérente à toute thèse réaliste. Nous avons dit que, réduit à ce seul argument, le corrélationisme était imparable, et le réalisme irrémédiablement condamné. Mais nous avons vu également que le corrélationisme devait en passer par un second argument- la facticité- et cela pour contrer la métaphysique subjectiviste- et ce second argument, avons-nous dit, allait se révéler son talon d'Achille.

Pourquoi? Parce que l'on peut montrer que l'argument de la facticité ne peut fonctionner, c'est-à-dire effectivement disqualifier le subjectivisme, qu'à condition d'absolutiser implicitement la facticité- c'est-à-dire à condition de penser implicitement la facticité comme une contingence valant de façon absolue. Autrement dit, je crois qu'on peut montrer ceci: le corrélationiste prétend que le réaliste commet une contradiction pragmatique quand il soutient sa thèse; mais je crois qu'on peut montrer que c'est bien plutôt le corrélationiste qui commet une contradiction pragmatique lorsqu'il prétend désabsolutiser la pensée. Car cette désabsolutisation en passe nécessairement par un absolu implicite.

Montrons-le. Le corrélationisme admet nécessairement le point suivant: nous pouvons penser l'archi-facticité. C'est-à-dire: nous pouvons effectivement penser que la corrélation peut ne pas être. Nous ne pouvons certes savoir ce que serait un non-être de la corrélation, mais nous pouvons penser que ce non-être est possible. Car si nous pouvions pas même penser le non-être de la corrélation, nous serions contraint de donner raison au subjectiviste, et affirmer la nécessité absolue de celle-ci: nous ne pourrions lui opposer que notre foi en la possible disparition de la corrélation, et non pas un argument susceptible de le réfuter. Or, le corrélationisme se veut une pensée strictement argumentative, et non un mode spécial de croyance.

L'archi-facticité de la corrélation est donc pensable. Mais demandons-nous maintenant: à quelle condition ce non-être possible de la corrélation est-il pensable? Eh bien à la condition que le possible en question- le possible non-être de la corrélation- que ce possible dis-je soit pensable comme un possible absolu, c'est-à-dire un possible indépendant de l'existence de la pensée, puisque posé comme ce qui peut précisément abolir la pensée. L'argument de la facticité ne fonctionne en vérité qu'à supposer que nous pouvons penser ce possible absolu de la pensée abolie.

Pour le montrer plus intuitivement, quoique de façon moins rigoureuse, transposons ce raisonnement dans le cas plus familier de notre mort future. Nous sommes en mesure, accorderons-nous généralement, de penser à notre mort, et donc de penser celle-ci comme notre abolition, non seulement corporelle, mais aussi peut-être psychique. Certes, nous ne pouvons concevoir ce que cela serait, et ce que cela ferait, d'être mort, d'autant plus si nous faisons de la mort un anéantissement complet de notre personne. Il y aurait contradiction pragmatique à dire que nous pouvons penser ce que cela fait de ne plus être- puisque pensant cela, nous serions précisément encore. Ce que cela fait d'être mort, nous ne pouvons donc le penser sans contradiction pragmatique. Mais ce n'est pas pour autant que nous ne pouvons penser à notre mort, et la penser- notamment si nous sommes athées- comme notre pur et simple anéantissement. Celui qui nous dirait que cet anéantissement est impossible car le penser revient à une contradiction pragmatique, et celui qui

dirait avoir démontré de la sorte l'immortalité de notre âme sinon de notre corps- celui-là nous paraîtrait- hélas- avoir commis un sophisme.

Quel est ce sophisme? C'est que nous pouvons envisager notre anéantissement psychique comme possible sans avoir besoin pour cela d'envisager positivement ce que serait cet anéantissement. Envisager ce que c'est d'être anéanti est une contradiction- envisager la possibilité d'être anéanti ne l'est pas. Car ici nous avons précisément affaire à un archi-fait: notre vie psychique est pensée comme un fait pouvant ne plus être, sans que nous puissions déterminer positivement- et pour cause- ce que c'est pour un esprit de n'être plus. Tout cela signifie que nous pouvons nous penser comme mortel au sens radical, et cela sans contradiction. Mais de quelle nature est ce possible non-être de notre esprit? Est-ce que ce possible, en particulier, est essentiellement à la pensée que nous pouvons en avoir? Bien sûr que non: car si notre mortalité n'était possible qu'à la condition que nous existions pour la penser, eh bien nous cesserions d'être mortels, et même d'être capables de nous penser comme mortels. Car si nous n'étions mortels qu'à la condition de nous penser comme tel, nous ne pourrions mourir qu'à la condition d'être encore en vie pour penser cette possibilité: nous ne pourrions cesser d'être qu'à la condition de penser que nous cessons d'être. Autant dire que nous pourrions agoniser indéfiniment, mais jamais trépasser.

Nous ne pouvons donc penser notre possible abolition, donc notre facticité- et cela aussi bien comme individu que comme structure corrélationnelle- qu'à la condition de pouvoir penser la possibilité absolue que nous ne soyons plus. Or, ce possible absolu de notre propre non-être, ce n'est rien d'autre que ce que nous avons défini comme étant la contingence- la contingence absolue de toute chose- des choses comme des lois physiques, des lois physiques comme des lois logiques, des lois logiques comme des corrélations. L'absolu que nous recherchions est donc bien la facticité, y compris comme archi-facticité, comprise désormais comme contingence surchaotique, Temps supérieur en lequel nous-mêmes pouvons naître et mourir, comme individu, et comme corrélation.

Convenons maintenant de quelques termes supplémentaires. La thèse que nous venons de soutenir est la suivante: il est possible de fonder en raison la nécessité absolue de la contingence: c'est-à-dire, il est possible de montrer que l'on ne peut désabsolutiser la contingence elle-même, en faire le corrélat d'une subjectivité elle-même factuelle. La contingence et elle seule ne dépend pas de la pensée pour être effective: elle frappe toute chose, sinon elle-même. Mais cette contingence, pour être absolue, doit être plus radicale que ce que l'on entend généralement par ce terme- ce en quoi il faut la dire surchaotique: aucun type d'entité ne doit y faire exception- elle seule est en exception d'elle-même. Seule la contingence des choses ne peut elle-même être dite contingente. On ne soutient donc pas, à la façon par exemple de Hegel, que la contingence est nécessaire- au sens où la contingence elle-même serait déductible à titre de moment du procès total de l'Esprit vers lui-même. On ne soutient pas que la contingence est nécessaire- au même titre que d'autres types d'entité ou de modalité- on soutient, ce qui est très différent, que seule la contingence est nécessaire. Je propose de nommer factualité la propriété de la facticité de ne pas être elle-même factuelle: la factualité désigne la non-facticité, c'est-à-dire la nécessité de la seule facticité. J'appelle principe de factualité l'énoncé spéculatif selon lequel la facticité seule est non factuelle- ou ce qui est synonyme, selon lequel la contingence seule est nécessaire.

La question est maintenant de savoir en quoi cette absolutisation du Surchaos permis par le principe de factualité pourrait nous permettre d'absolutiser une unité de type mathématique. Car il semble que nous soyons au plus loin de la rationalité mathématique, dans un monde identifiable au contraire à l'irrationnel pur: un monde qui n'en est pas un, sinon en surface, sinon dans ses productions occasionnelles. Car l'être se trouve désormais sous-tendu par une temporalité dépourvue de toute raison, capable de tout-capable d'ordre (pourquoi pas?) mais aussi bien de l'illogisme pur, puisque nous avons dit que la non-contradiction elle-même ne pouvait être posée comme une contrainte supérieure au Surchaos. Le résultat de l'absolutisation semble aboutir au contraire même de ce qui était recherché: justifier la capacité des sciences expérimentales à traiter du Grand Dehors.

Il y a pourtant une possibilité de s'extraire de cette apparente aporie: elle consiste à soutenir qu'en vérité être contingent implique de ne pas être tout à fait n'importe quoi. Pour le dire autrement: nous croyons qu'il existe des conditions non-quelconques de la contingence. Que pour être contingent, il faut obéir à des exigences précises- exigences qui seront elles-mêmes des propriétés de l'absolu, puisque dérivées de la facticité absolue du réel. J'appelle Figures ces conditions non-quelconques de la contingence, et dérivation l'opération qui consiste à dégager de la contingence l'une de ses Figures. La thèse que je soutiens est alors qu'il est possible de dériver du principe de factualité aussi bien la nécessité absolue du principe de non-contradiction que l'unité de type mathématique. Autrement dit, il me paraît possible de soutenir ceci: ce qui nous paraît éternel dans la logicité elle-même- représentée ici par son principe majeur, la non-contradiction- ou dans la mathématicité- représentée ici par l'un des termes majeurs sur lesquels elle opère- cette éternité provient non pas d'une essence fixe, idéale, opposée à la contingence du devenir- mais procède tout au contraire de l'éternelle absence de raison qui gouverne un Chaos radical. Loin d'être ce qui s'oppose au Chaos et à l'irraison, ce qui en la logique et en la mathématique est éternel, tire son éternité de ce Chaos lui-même, précisément parce que ces discoursivités s'appuient sur des conditions qui garantissent au Surchaos d'être pour toujours le Surchaos.

Il est impossible, dans les limites de cette intervention, de justifier rigoureusement cette double hypothèse. Je me contenterai d'esquisser la stratégie de ces deux dérivations, en insistant surtout, en sorte de répondre au thème de la journée, sur la dérivation de l'unité mathématique.

4) Dérivation de la non-contradiction.

Je dirais seulement quelques mots de la contradiction, en vue de donner une idée de ce en quoi peut consister une dérivation.

Je précise d'abord que les êtres que j'appellerai contradictoires, seront entendu au sens d'universellement contradictoires: supportant et rendant vraies toutes les contradictions formulables dans une langue donnée. Au sens strict il faudrait plutôt nommer de tels êtres des êtres inconsistants, au sens où ils seraient des êtres rendant vrais un discours inconsistant, c'ad, selon les logiciens, contenant toutes les contradictions formulables dans une syntaxe donnée. Ce sont de tels êtres paradoxaux, et manifestement impossibles, dont je vais tenter d'exposer pour quelle raison ils sont précisément impossibles.

Une idée commune rapporte les penseurs de la contradiction, à des penseurs du devenir radical, d'un flux héraclitéen auquel toute chose serait soumise, à tel point et de façon si incessante qu'il faudrait dire de ce qui est,

qu'il est constamment autre que lui-même, qu'il change à un tel rythme qu'il est et n'est pas tout à la fois.

Je crois que cette idée commune, qui rapporte la contradiction au devenir et à Héraclite, est profondément fautive. Car il n'y a dans le devenir, dans les processus temporels en général, jamais aucune contradiction: une chose est ceci, puis cela, puis autre chose encore- mais une chose temporalisée ne contient jamais en même temps des propriétés contradictoires- elle ne les contient que successivement. Il faut soutenir, en vérité, la proposition rigoureusement inverse. Non pas: un être temporel est soumis à la contradiction; mais au contraire: un être contradictoire se trouverait insoumis à toute temporalité. Un être réellement contradictoire cesserait d'être temporel, parce qu'il lui serait impossible de se modifier- d'être soumis à un quelconque devenir. Et cela pour une raison précise: c'est qu'un être contradictoire ne pourrait devenir autre, puisqu'il serait déjà ce qu'il n'est; et de même un être contradictoire ne pourrait naître ou périr puisqu'il ne pourrait passer de l'être au non-être et inversement- existant déjà s'il n'existait pas, et n'existant déjà pas s'il existait. Aucune propriété nouvelle ne pourrait lui être attribuée, puisque le fait qu'il ne possède pas une propriété impliquerait, en raison de sa nature contradictoire, qu'il la possède déjà. Bref un être contradictoire ainsi conçu serait un être absolument nécessaire puisqu'incapable de changement: mais comme être nécessaire est quelque chose d'ontologiquement impossible d'après le principe de factualité- il est impossible d'être nécessaire puisqu'il est nécessaire d'être contingent- puisque rien ne peut être nécessaire et qu'un être contradictoire serait nécessaire, être contradictoire est impossible.

Autrement dit, la dérivation de la non-contradiction aurait pour charge de montrer plus en détail ceci: loin que la non-contradiction soit une loi logique seulement formelle, ou une essence idéale s'opposant au devenir, il s'agit d'une loi ontologique garantissant à toute chose de pouvoir devenir autre- càd garantissant à toute chose de demeurer contingente. Et la valeur éternelle de cette loi logique se trouverait fondée sur la nécessité éternelle de la contingence du réel.

Une telle thèse trouve deux antécédents philosophiques, dont elle permet d'éclairer rétrospectivement la signification. Tout d'abord Hegel, dont mon maître Bernard Bourgeois disait qu'il avait été le plus grand Parménidien de tous les temps. Ce jugement faisait pièce à l'idée d'un Hegel penseur de la contradiction dialectique, et donc du devenir héraclitéen de toutes choses portée à sa culmination. Bien au contraire, c'est parce que Hegel fut un grand penseur de la contradiction réelle, qu'il fut un grand penseur de la nécessité absolue: c'est en effet parce que l'Esprit demeure auprès de lui-même dans son autre, et contient la contradiction en lui-même, qu'il atteint à une nécessité d'autant plus immuable qu'elle contient en elle-même son identité absolue au devenir. L'Esprit est toujours-déjà éternellement revenu en lui-même, parce qu'il contient de toute éternité en lui le procès dynamique de son retour à soi. Il est absolument immuable parce que contradictoirement identique au procès dynamique qui le fait sortir de lui-même. Il est infini, sans limite, parce que sans autre- et il est sans autre parce qu'il est le procès éternellement achevé du passage en cet autre qui l'abolit comme autre. Hegel est en ce sens la contre-épreuve magistrale de la thèse ici soutenue: s'il y a contradiction, il y a nécessité absolue d'un Etant incapable de disparaître ou de radicalement changer (sans revenir en lui-même); inversement, s'il y a nécessité de la seule contingence, alors il doit y avoir non-contradiction, en sorte de garantir à ce qui

est de pouvoir naître, changer et périr, sans relève dialectique et retour éternel en soi-même.

Mais je ne crois pourtant pas que Hegel fut le plus grand philosophe parménidien. Car le disciple le plus radical et le plus méconnu de Parménide fut à mon sens Pyrrhon d'Elis (365-275?), identifié à tort comme l'initiateur du scepticisme grec, alors qu'il représenta bien plutôt la culmination ironique de la métaphysique grecque et de sa recherche de l'Immuable pur. On ne connaît en effet de Pyrrhon que le fameux *ou mallon*, rapporté par son principal disciple Timon de Phliunte, selon lequel il faut dire "à propos de chaque chose en particulier pas plus (*ou mallon*) qu'elle n'est ou qu'elle n'est pas, ou à la fois qu'elle est et qu'elle n'est pas, ou que ni elle est ni elle n'est pas." Dans son beau livre consacré à Pyrrhon, *Pyrrhon ou l'apparence*, Marcel Conche montre clairement en quoi le *ou mallon* prononce l'universelle fausseté de trois principes fondamentaux de la raison: le principe de raison, le principe de non-contradiction, et le principe du tiers-exclu- et peut être lu comme une critique implicite des livres Gamma et Kappa de la Mph d'Aristote. Mais Conche fait également de Pyrrhon un disciple d'Héraclite particulièrement radical, et qui aurait soutenu à ce titre un devenir universel détruisant les principes de toute raison dogmatique. Je crois qu'il n'en est rien, et que Pyrrhon doit au contraire être lu comme le disciple radical de Parménide, cherchant à l'instar de tous les philosophes dogmatiques qui l'ont précédé, l'Immuable pur en la contemplation duquel résiderait la sagesse. Seulement le mouvement ironique de Pyrrhon est celui-ci: alors que les Eléates affirmaient l'illusion du monde sensible, son statut de pure apparence, en raison des paradoxes et contradictions incessantes inhérents au devenir (songeons aux paradoxes de Zénon), pour n'affirmer la réalité que de l'être immuable, Pyrrhon renverse le sens même de l'éléatisme en affirmant que l'Immuable véritable est l'apparence inconsistante, et cela précisément parce que l'Immuable véritable est l'Inconsistance elle-même- ce qui ne peut devenir, parce que tout et son contraire peut en être dit. Et ce qui me confirme dans cette opinion, c'est que parmi les rares choses que nous savons de Pyrrhon, nous savons qu'il fut initié à la philosophie par un certain Bryson qui fut, dit-on, disciple des mégariques- école qui avait en commun avec celle des Eléates de nier la réalité du sensible en raison des multiples paradoxes que celui-ci contenait (songeons cette fois aux paradoxes d'Eubulide de Milet- paradoxe du menteur ou du sorite- ou aux "dilemmes destructifs" de Diodore Cronos).

Je crois donc qu'à la lumière de la dérivation proposée de la non-contradiction, il ne faut plus lire Pyrrhon comme un destructeur de la raison grecque, et comme l'ancêtre du scepticisme qui se développera en son nom quelques siècles plus tard, mais bien plutôt comme l'héritier de cette même raison grecque, en tant que celle-ci fut une recherche de l'Immuable pur et de sa contemplation. Pyrrhon fut en effet le premier à saisir, et quant à lui de façon fulgurante, que si un être absolument nécessaire et immuable devait exister, le sage ne pouvait le trouver que dans l'apparence, précisément en raison de sa nature paradoxale et inconsistante. Les philosophes avaient eu depuis toujours sous les yeux la nécessité qu'ils avaient jusque là illusoirement recherchée dans un supra-sensible trop cohérent, trop logique, pour être réellement immuable.

5) Deux uns.

Revenons maintenant à la question de l'un. Le problème dont on est parti consistait, je vous le rappelle, à déterminer s'il existait une procédure

possible pour justifier le caractère réaliste, donc non corrélational, d'une description mathématique du monde. Ce problème prend désormais pour moi la forme suivante: peut-on dériver du principe de factualité la portée absolue des descriptions mathématisées du réel? Je ne pourrai certainement pas résoudre ici ce problème massif, dans lequel je suis toujours, mais je voudrais simplement vous présenter l'amorce de cette investigation, qui porte précisément sur la nature de l'un, et en particulier sur la différence entre l'unité d'une chose, et l'unité d'un signe: ce que j'appellerai désormais la différence entre l'un ontique et l'un sémiotique.

Quel rapport y a-t-il entre cette question portant sur deux types d'unités, et la question de la portée réaliste des mathématiques?

Pour résoudre le problème de la portée absolue des mathématiques, j'ai commencé par essayer de cerner une caractéristique minimale de toute écriture formelle- logique ou mathématique- qui la distinguerait des langues naturelles. J'ai tenté de dégager un point de différence précis et déterminant susceptible de distinguer une langue symbolique, ou formelle, d'une langue naturelle. Il fallait trouver une caractéristique assez pauvre pour être présente dans toute écriture symbolique, et assez précise pour n'être jamais présente dans une langue naturelle. En fait, j'avais déjà mon idée sur cette caractéristique, et j'avais l'intuition qu'elle avait précisément à voir avec la capacité de la pensée à accéder à l'éternité de la contingence. Cette caractéristique minimale me semble en effet consister en un usage remarquable, un usage systématique et précis du signe dépourvu de sens < noté: signe dds>.

L'hypothèse, en gros, que j'ai adopté fut la suivante: si la question de la référence des mathématiques- la question: de quoi parlent les mathématiques?- est une question lancinante, c'est parce que les mathématiques consistent en une suite d'opérations appliqués à des signes qui, ultimement, ne signifient rien. Il y aurait donc dans toute écriture mathématique- du moins dans les écritures les plus fondamentales, telle que la théorie des ensembles ou la théorie des catégories- deux types de signes: des signes signifiant des opérations- que je nomme des signes-opérateurs- et des signes sur lesquels ultimement portent ces opérations- que je nomme des signes-bases- et qui, eux, ont pour fonction expresse de n'avoir pas de signification, et d'éviter ainsi tout parasitage du sens opératoire par un autre régime du sens. Qu'il y ait dans les écritures formelles des signes vides de sens n'est donc en rien un défaut de ces écritures, mais ce qui en permet la singularité et la richesse propre.

Un exemple simple est donné par l'axiomatique dite standard de la théorie des ensembles. Pour le dire très grossièrement, dans cette axiomatique, on part de signes- a, b, c- que l'on appelle usuellement des "ensembles". Mais en vérité, la théorie des ensembles ne définit jamais ce qu'est un ensemble. Ces signes, en eux-mêmes, ne signifient rien, car ils ont précisément pour charge- à mon sens- de fournir aux signes-opérateurs une base vide de sens sur laquelle opérer. Ces signes se mettent à "ressembler" à des ensembles, en ce qu'ils sont soumis à un opérateur- l'opérateur d'appartenance. C'est cet opérateur et non les signes d'ensemble, qui porte toute la charge de la signification: ainsi, les signes a,b,c seront dits des ensembles en ce qu'ils peuvent être soumis à l'opérateur d'appartenance, et permettre des écritures telles que a appartient à b, ou b appartient à a. Un ensemble, c'est donc ce qui peut appartenir à un autre ensemble, ou ce qui peut contenir un autre ensemble: définition circulaire qui atteste qu'on ne définit

jamais en vérité ce qu'est un ensemble, c'est le signe-base, mais seulement les opérations qu'il supporte.

Ma stratégie est alors la suivante: je pose que la condition minimale pour que l'écriture mathématique soit possible (je ne peux ici montrer que c'est l'unique condition, mais je pose que c'est du moins une condition) c'est la possibilité de concevoir et de thématiser des signes dépourvus de sens. Loin d'être identifiable à un néant, ou à un non-sens (entendu comme absurdité) le signe dds, est posé comme condition éminente de la pensée rationnelle-mathématique (et je crois qu'on pourrait dire la même chose de la logique. La question que je pose est alors la suivante: comment pouvons-nous penser des signes dépourvus de sens? Et la réponse que j'apporte à cette question consiste à montrer que la condition de pensabilité du signe dépourvu de sens est l'accès (thématisé ou non), à l'éternelle contingence de toute chose. Bref, je tente de dériver du principe de factualité notre capacité à produire des signes vides de sens, en sorte de montrer que le discours mathématique se meut dans une sphère de pensée "associée de près" à l'absoluité de la contingence. Je suis loin par là de démontrer la portée absolue des descriptions mathématiques, mais j'élabore du moins ainsi la première étape nécessaire d'une telle absolutisation.

Il y a sans doute une certaine bizarrerie dans la question: comment parvenons-nous à produire des signes dds? Car les signes dds donc plutôt perçus comme manifestation d'un échec, d'une impuissance à produire du sens, et non comme manifestation d'une capacité. Quel sens y a-t-il à se demander comment nous réussissons à produire de l'insignifiant? Et de plus, quel rapport tout cela a-t-il avec la question de l'un?

Une fable va me permettre de répondre à ces deux questions à la fois.

Imaginons- en dehors de tout souci de vraisemblance- qu'un archéologue, travaillant dans les ruines d'une civilisation largement inconnue, et dont on ignore si elle connaissait l'écriture, déterre partiellement, au cours de ses recherches, une tablette sur laquelle se trouve une suite de motifs similaires; par exemple:

#

Supposons que sa première réaction consiste à supposer que cette ligne constitue une frise, c'est-à-dire une décoration gravée sur les bords de la tablette. Néanmoins, un instant après, il modifie son hypothèse, et se dit, avec excitation, qu'il pourrait peut-être s'agir d'une ligne d'écriture- à la façon dont un écolier inscrirait une même lettre sur son cahier, en sorte d'en maîtriser l'écriture. Puis, continuant à déterrer la tablette, il s'aperçoit que celle-ci contient non pas d'autres lignes faites d'autres caractères- ce qui aurait confirmé son hypothèse- mais un dessin- ce qui le convainc que sa première supposition était la bonne: il avait bien eu affaire à une frise et non à une ligne d'écriture.

La question que l'on peut alors se poser est la suivante: quelle différence de visée s'est produite au juste chez notre archéologue, lorsqu'il a vu successivement, dans une même série, des motifs similaires d'une même frise et des occurrences d'un même signe? Dans les deux cas, les marques gravées étaient visées en leur unité singulière et en leur agencement collectif: mais en quoi a consisté la différence par laquelle des motifs sont devenues des occurrences d'un même signe- des tokens d'un même type?

Expliquer cette différence va nous transporter au coeur de la question de l'un.

Lorsque l'archéologue a visé la série comme étant une frise, il l'a visé comme une entité susceptible d'un jugement esthétique au sens large: un motif décoratif singulier, fait d'un nombre déterminé de motifs- par exemple huit- et dont la configuration- forme du motif + nombre de ces motifs- pouvait être jugée comme plus ou moins réussie, plus ou moins agréable à l'oeil. Dans ce jugement, le nombre de motif n'était pas indifférent: sept ou cinq motifs auraient peut-être été moins agréable, qu'une série de huit- ou au contraire plus réussi. Autrement dit, la frise contient ce qu'on pourrait appeler un effet de monotonie, ou encore ce que j'appellerai plus généralement un effet de répétition: effet par lequel les motifs cessent d'être les mêmes alors même qu'ils sont supposés parfaitement ressemblants (je dirai similaires). Pour bien comprendre ce point, il faut faire une comparaison avec la mélodie: on sait bien depuis Bergson que des notes même similaires (deux do phoniquement indiscernables) sont pourtant entendue de façon différentes s'ils concluent des séquences mélodiques distinctes. C'est ainsi qu'une mélodie- disons huit do similaires joués à la suite- produisent un do final distinct du do initial- parce que le do final est chargé d'un passé mélodique dont le do initial est démuné. Il y a ici un effet différentiel de répétition, un effet de mélodie, qui est un effet de monotonie homologue pour le temps à ce qui se passe dans l'espace de la frise. Car je crois, à la différence de Bergson, que l'espace est aussi chargé de différences mélodiques que le temps- et que notre frise affecte ses motifs d'un effet différentiel qui fait que chacun d'entre eux diffèreraient des autres même si tous étaient rigoureusement similaires empiriquement.

Pourquoi parler de cela? Parce que je crois que l'effet de monotonie affecte toute visée d'une réalité empirique: toute chose visée comme une- selon une unité empirique, ontique- se déploie dans un espace et un temps qui produisent des différences entre ces choses-unes lors mêmes que rien ne les distingue empiriquement. Or, l'énigme, le mystère du signe, c'est, je crois, que cet effet différentiel inhérent à l'espace-temps, disparaît quand nous visons des marques similaires non plus comme motifs d'une même frise, mais comme occurrences d'un même type. Car alors, nous sommes en droit de dire que les occurrences en question sont absolument identiques, sans aucun effet différentiel ni empirique ni spatio-temporel, càd répétitif. C'est absolument le même signe- comme type- que l'on retrouve en chacune de ses occurrences: et ce type ne variera jamais, quel que soit le nombre d'occurrences- ce en quoi notre série (#####) peut être cette fois prolongée par un "etc", qui dénote l'indifférence radicale de l'identité du type à la multiplicité de ses occurrences. "Etc" qui n'aurait pas eu de sens pour la frise, puisque celle-ci est une réalité esthétique concrète, et donc inséparable du nombre déterminé et fini de ses motifs propres.

Il y a quelque chose d'absolument non-différentiel et donc non spatio-temporel, quelque chose d'éternel dans le signe comme tel. Et je dis dans le signe, càd dans le signe dépourvu de sens. Ici le sens de notre fable va trouver sa signification: on aborde généralement le caractère immatériel du langage via la question de l'idéalité éventuelle du sens- de sa résistance par exemple à l'historicité et au contexte- de son identité possible dans l'esprit de deux lecteurs d'un même texte à deux époques différentes. Mais ici, c'était ce point que je voulais mettre en évidence, notre archéologue a fait, je crois l'expérience d'une éternité, d'un pur identique- l'éternité du type et non du sens- qui résiste à l'effet différentiel des marques empiriques- et cette expérience éternitaire est une expérience du signe mais non du sens: ce sont des signes dépourvus de

sens qui ont suscité cette expérience, non des signes porteurs de sens. Et ces signes se sont révélés en effet si bien dds, qu'ils n'étaient pas en vérité des signes, mais des motifs: notre archéologue a donc fait l'expérience d'une visée capable de saisir dans une marque empirique quelque chose d'éternel- un mode d'unification des marques non soumis à l'effet de répétition spatio-temporel- et cela à partir de la seule unité sémiotique: unité par laquelle chaque marque est devenue une occurrence-une d'un type identique et à ce titre indéfiniment reproductible.

C'est une unité éternelle du signe-type qui permet d'accéder à la pensabilité de son itération illimitée à l'identique: à l'etc. qui succède à la suite des occurrences, et qui n'existait pas pour la visée esthétique de la frise. Autrement dit, l'éternel est présent à même ce qui différencie le signe de la marque, et alors que le sens, ni a fortiori la référence ou l'essence ne sont présents.

Donc, accéder au signe dds comme tel suppose d'accéder à quelque chose d'éternel dans l'occurrence, qui est son type. D'où la question: de quelle nature est cette éternité?

Ma thèse est la suivante: l'éternité engagée dans la saisie de l'unité sémiotique prend sa source dans la saisie de la contingence de l'occurrence du signe.

Expliquons ce point, pour finir. Lorsque je perçois une chose, ou une marque empirique: je perçois cette marque avec ses déterminations empiriques, et je la perçois comme un fait. Mais la perception de la marque, et de son unité ontique, fait passer au premier plan les déterminations empiriques de celle-ci, et au second plan sa facticité: je perçois une marque, par ailleurs factuelle. En revanche, si je vise la facticité de cette marque comme telle- si je la fais passer au premier plan, alors je saisirai ce qui en cette marque est identique en toute autre réalité, et ne varie ni dans l'espace, ni dans le temps. J'opérerai alors une unification de la marque d'un autre type que l'unification ontique-empirique: une unification ontologique, par laquelle je viserai la contingence éternelle présente en cette marque précisément. J'unifierai la marque autour de sa contingence, et non autour de ses déterminations empiriques. Je pourrai alors viser dans une multitude de marques similaires un type d'unité éternel, et à ce titre non soumis à l'effet différentiel de répétition.

Maintenant, revenons à la visée de la marque-une comme occurrence-une d'un signe-type. Qu'est-ce que je fais précisément lorsque je vise un signe comme signe: lorsque je cesse de considérer une marque comme chose, pour la considérer comme signe? Eh bien, je fais de cette marque une entité essentiellement arbitraire- càd contingente à titre de signe: càd que je ne peux thématiser l'idée de signe, penser le signe comme signe, sans faire passer au premier plan la contingence de ses déterminations. Qu'est-ce à dire? Comme chose, la marque peut-être pensée comme l'effet nécessaire d'un certain nombre de causes: peut-être lié à l'érosion, à un choc, à une action humaine non libre, etc. Même si ce nécessitarisme est illusoire, il montre que la marque-chose n'exige pas de thématiser sa contingence pour être saisie. Pourtant, même si je suis spinoziste, la même marque devenue signe doit être posée nécessairement comme arbitraire, en ce sens qu'un signe a pour caractéristique de ne pas avoir par lui-même de déterminations nécessaires. Certes il y a des contraintes structurelles dans une langue (des signes de choses distinctes doivent être distincts), mais le propre d'un signe, ou d'un système de signe est de pouvoir être codé, retranscrit dans un autre système de signe structurellement identique. Un signe exhibe donc sa contingence "en

première ligne” si j’ose dire- du moins lorsque je le saisis comme signe, que je le thématise comme tel.

Or, lorsque j’ai affaire à un signe dépourvu de sens, j’ai affaire à un signe qui ne renvoie ni à un sens, ni à une référence, mais seulement à lui-même comme signe: penser un signe dds, c’est nécessairement thématiser le signe comme tel, donc penser son arbitraire propre, faire venir en première ligne sa contingence éternelle, l’unifier autour de cette contingence- et finalement le faire proliférer selon une succession d’occurrences libérées de l’effet différentiel de répétition.

Il me paraît donc qu’il existe une possibilité de dériver la possibilité du discours mathématique- càd d’un discours structuré autour du signe dds- à partir d’un principe de factualité- en fondant ontologiquement la différence entre l’un ontique et l’un sémiotique. Et là se situe la première étape, je crois, d’une possible absolutisation des descriptions mathématiques du réel.