

S'il n'espère pas l'inespérable, il ne le découvrira pas, étant inexplorable et sans voie d'accès.

HÉRACLITE

Envoi. — Dans un monde déclaré sans dehors, où chaque trajectoire semble géolocalisable, où chaque savoir doit être situé et performant, chaque obscurité défaite, chaque réelle singularité coupable, la philosophie ne peut apparaître que comme une hérésie. Parce qu'elle est dangereusement *atopique* — bizarre, hantée par quelque chose de l'ordre d'un sans-lieu lui permettant ses déplacements improbables. La philosophie n'est possible que sur fond d'une disjonction, d'un exil, d'une folie à la mesure de la démence de l'être. Sans ce *désajointement*, il n'y aurait nulle pensée, parole ou existence. Exister veut dire expérimenter l'atopie — être voué au dehors, à l'instar de chaque être vivant. Sans *atopie* pas de monde, ni d'être-en-commun, aucune *coalition* politique possible : voilà ce que doit déclarer aujourd'hui la philosophie.

Elle doit le déclarer contre tout ce qui voudrait empêcher d'exister, toutes ces croyances persistantes en l'absolu, la substance et l'immortel qui n'ont en rien disparu, mais ont proliféré, se sont réalisées techniquement et socialement. Elle doit le déclarer au nom du vivant fragile et singulier contre le fantasme de l'intact. Au nom des trajets contre les objets. De l'imagination contre la logique de l'identité. Du tiers exclu contre la non-contradiction. De la traduction contre l'information. Des spirales imprévisibles contre les flux sous contrôle. De la *transcendance* $\approx x$ contre l'immanence saturée. De l'existence contre l'être. De l'excentricité contre les normes et leurs exceptions. Car les sociétés meurent

aujourd'hui de deux maux principaux : la croyance en l'indemne, qui nous permet de tout détruire; la programmation des conduites, qui empêche d'exister. Pour y remédier, la philosophie doit convoquer un *existentialisme radicalisé*.

Critique de la folie pure

Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui
interroge!

FRANTZ FANON, *Peau noire, masques blancs*

Minerve aux abois. — La philosophie borde la folie. Elle y séjourne parfois, s'en extrayant avec plus ou moins de succès. Et les succès trop réussis annulent la philosophie, quand le principe de raison qui la guide devient pur principe d'identité. Si la philosophie est « l'assurance prise au plus proche de la folie contre l'angoisse d'être fou¹ », cette assurance est toujours remise en question, perpétuellement déséquilibrée. Comme l'existence. Comme la vie, l'amour, et l'univers, ce chaos à peine contenu, indécis dans les quarks, système loin de l'équilibre dont la physique contemporaine peine à expliquer non seulement l'origine mais la persistance. Démésure que de vouloir penser ainsi la totalité. Démésure qu'on aura cru pouvoir intégrer dans un système, une logique pure, des propositions ordonnées, un programme d'équivalences; mais cela ne s'intègre jamais très longtemps, le désordre revient, un monde inattendu, une autre forme de pensée déjà s'annonce, et fort heureusement. Car lorsque tout tient trop bien, c'est qu'il ne se passe plus rien.

Plus de vie, plus d'existence, plus d'amour — l'équilibre plat de la mort, l'inertie, la pluie d'atomes en ligne droite de Lucrèce mais sans *clinamen*, sans écarts ni rencontres.

Regardons notre monde. On nous parle de flux, de subjectivités flexibles, de devenir où tout change, où tout peut arriver. Et si c'était là un diagnostic de surface, que partagent bien des réactionnaires et bien des progressistes ? Et si les flux d'informations, de capitaux et d'affects étaient tout au contraire régimentés, canalisés, secrètement immobiles ? Comme des *flux absolus*, où en définitive rien ne changerait vraiment, en profondeur. C'est qu'il y a flux et flux. D'un côté les flux en lignes droites, ou formant des cercles refermés sur eux-mêmes ; de l'autre les flux turbulents, les spirales qui jamais ne se rejoignent, les *toupies disarchiques*. Notre monde tend à produire des flux à vitesse constante, comme des tapis roulants où l'on avance sans faire un pas. Les tapis contre les toupies. Devenir sans jamais faire l'épreuve de la perte, aimer sans se risquer hors de soi, voilà ce qui est proposé. On nous dit que notre époque serait celle du changeant, du relatif et de la finitude ; et nous n'avons pourtant jamais été autant qu'aujourd'hui dans l'inerte et l'absolu de façade, jamais nous n'avons autant cru dans l'immortalité, cryogénique ou par transfert sur ordinateur (on travaille ferme sur ces questions techno-financières à la Silicon Valley²). Il nous faudrait aller « après la finitude » (Quentin Meillassoux) alors même que nous n'avons jamais su penser une société où les relations entre les êtres humains et entre ceux-ci et les non-humains seraient vraiment à la mesure de l'existence et de sa fragilité biologique. Nous continuons hélas à sentir et expérimenter, à coups de techno-sciences et d'Idées en béton, que nous sommes éternels alors même que les conditions de possibilité du vivant sont écologiquement et psychiquement compromises. Nous nous croyons immortels, inaffectés par l'existence, et nous pouvons dès lors détruire le monde consciencieusement, sur fond d'un humanisme intégral qu'aucune critique ne semble en mesure d'écarter.

L'existence entravée, le vivant amputé : c'est ce double motif qui m'oblige à ne pas écrire une sorte de « qu'est-ce que la philosophie ? » intemporel, mais plutôt un manifeste, une intervention inquiète dans le champ de la théorie. Pour faire plier l'intemporel et la tradition philosophique aux réquisits du temps, afin de proposer aux concepts et aux formules philosophiques ce que notre époque exige. Pariant que la philosophie est engagée dans ce qui concerne aujourd'hui le sort fait à la *psychè* comme à la vie. La chouette de Minerve symbolise en pure perte lorsque meurent les chouettes.

Situation de la pensée contemporaine. — Le monde des flux absolus correspond à un certain régime ontologique, celui d'une *immanence saturée* où tout reste perpétuellement à l'intérieur, sans espoir de sortie. « Il n'y a plus de 'dehors' », affirment Hardt et Negri en 2000 ; il n'y a plus d'« externalités », renchérit Latour en 2001³. Cette forclusion du dehors a amputé la pensée contemporaine. Au point que toute séparation, toute interruption radicale du régime d'immanence saturée, apparaisse — au mieux — comme une impossibilité ; au pire comme un crime. Se séparer ? Une folie. Se singulariser ? Un premier pas vers le terrorisme. Alors même qu'on nous parle de globalisation, de réseau, de flux et d'hybridation, il semble pressant que tout ait un lieu, une identité, une assignation temporelle, une substance portative, un territoire strict venant confirmer l'immanence saturée au détriment de toute disjonction existentielle. Voilà qui est bien étrange : ne vivons-nous pas le temps de la remise en cause des Grands Partages entre le dedans et le dehors, l'autre et le soi, la nature et la culture, l'humain et le non-humain ? Ne vivons-nous pas la fin des identités ?

Selon Latour⁴, les modernes n'ont jamais cessé de produire des hybrides alors même que leur système de représentations reposait sur des Grands Partages (nature/culture, nature/société, etc.), ils n'ont jamais cessé de « traduire » alors même qu'ils disaient « purifier » les domaines

(d'un côté la science, de l'autre la politique); mais nous vivons pourtant quelque chose de tout autre, qui nous semble bien éloigné de ce que soutient Latour : *alors même que nous « traduisons » sans cesse, nous recréons du Pur et de l'Indemne à tour de bras*. Cet apparent paradoxe se résout si l'on comprend qu'hybridation et identité ne sont en rien incompatibles : *plus on liquide les différences, plus on renforce l'identité*. C'est une chose de soutenir qu'il n'y a pas d'Autre consistant, de Dehors transcendant, de Nature principielle ou de *wilderness* autre que socialement construite⁵; c'en est une autre d'affirmer qu'il n'y a pas d'Autre du tout, qu'il n'y a aucun dehors, et que la nature — comme concept et comme substance — doit être liquidée. La première vague poststructuraliste (Deleuze, Derrida, Irigaray, etc.) a combattu les *clivages* désastreux (entre l'humain et le non-humain, le masculin et le féminin, « la » nature et « la » technique, etc.) *au nom des différences*; la seconde vague — celle qui domine actuellement le champ de la théorie — en a conclu, à tort, que *toute différence véritable est un clivage*. Des auteurs aussi contrastés que Latour, Žižek ou Timothy Morton peuvent ainsi soutenir que la nature n'existe pas, qu'elle n'est qu'un Ordre chimérique, un produit idéologique ou un principe transcendantal romantique⁶. Cette position les conduit à privilégier une option ontologique *constructiviste*⁷, pour laquelle l'extériorité de la nature n'a plus aucun sens : pour eux, comme pour la plupart des penseurs contemporains, *tout est dedans*⁸.

Ce qu'il est convenu d'appeler *Object-Oriented Ontology* ou encore Réalisme Spéculatif, ne fait en définitive que renforcer cette situation exophobique. Pourtant, l'intention fondamentale de ce groupe protéiforme semblait bonne : se méfier d'une pensée des relations qui ne ferait aucun droit à ce qui se soustrait à ces relations; contester le primat de la subjectivité humaine, soit le fait que l'être ne serait envisageable que comme un corrélat de l'esprit humain, sous la forme d'une construction culturelle ou langagière. Mais on ne sort pas de la cage anthropologique en jurant simplement qu'il y a quelque chose — un objet, ou

de l'« ancestral » — à l'extérieur du cerveau humain et des relations qu'il compose avec le monde. Soutenir qu'il y avait de la matière avant que n'existe la subjectivité humaine, et qu'on peut mathématiser cette matière, est une proposition qui laisse intact le clivage du dedans et du dehors⁹. Ce clivage emprisonne l'être humain au dedans, lui laissant rêver d'un Dehors qu'il pourra spéculer et faire entrer, à coups d'entendement, dans une mathématique sécurisante. Graham Harman, le chef de file des penseurs de l'objet, cherche lui aussi le dehors au dehors, dans une substance soustraite aux relations, alors que *ce sont les relations elles-mêmes qui nous conduisent au dehors*. Tel est, en effet, le vrai problème : que signifie *vivre un dehors*, pris dans le temps et l'histoire d'une trajectoire existentielle ? Que le dehors frappe à la fenêtre d'une subjectivité mal déconstruite n'indique en rien l'essentiel : *la manière dont ce dehors résonne en chaque être existant*. Le dehors n'est pas l'extinction du sensible, un pays « glacial et mort » soustrait à toute expérience, mais au contraire l'expérience comme telle, brûlante et vive¹⁰.

Quand tout est dedans, quand chaque différence réelle est considérée comme sacrilège, quand tout est repensé à partir de la substance, quand saute la hiérarchie anthropologique d'un « accès » privilégié à l'être, tout peut être dit « objet », pareillement. Les différences seront alors tenues d'être identiques : « L'OOO [*Object-Oriented Ontology*] soutient que rien n'a de statut spécial, mais que tout existe également [*exists equally*] — plombiers, coton, bonobos, lecteurs DVD et grès¹¹ ». Graham Harman met quant à lui « voitures, métros, canoës-kayaks, époux querelleurs, corps célestes, et scientifiques » sur un même niveau « métaphysique¹² ». Comment l'ontologie en est-elle arrivée là ? Comment l'immanence, comme catégorie nécessaire de la contestation des spiritualités négatrices de la vie, en est-elle venue à signifier la machine à broyer les différences, le moulin à produire une farine ontologique étale, plate (certains parlent de *flat ontology* pour décrire l'*Object-Oriented Ontology*) ? On dira que cette pensée de l'immanence n'aura fait

que pousser à son terme la position deleuzienne relative à l'univocité de l'être : il faut dire l'être de Dieu comme on dit l'être de n'importe quel être vivant. Mais Deleuze était pourtant très clair sur ce point, l'essentiel n'est pas que l'être se dise en un seul et même sens, mais qu'il « se dise, en un seul et même sens, *de* toutes ses différences individuantes¹³ » — la préposition en italique est ici fondamentale, elle indique un sens de lecture, *la priorité des différences sur l'être*. Ainsi, « les mots 'Tout est égal' peuvent retentir [...] comme des mots joyeux à condition de se dire *de* ce qui n'est pas égal dans cet Être égal et univoque » (p. 54).

Pour Deleuze, il y a donc bien une hiérarchie du point de *chaque* existant et de *sa* puissance propre, de sa capacité à exprimer ce qu'il est, de son individuation *spéciale*. Lorsqu'un existant est « séparé de ce qu'il peut » (p. 55), il n'est nul sens à parler d'égalité ontologique. Continuer à parler d'égalité des « objets » lorsque l'ontologie économiquement et technologiquement réalisée mène à l'endommagement irréversible du monde revient à produire un discours général fondé sur le déni de la seule objectivité tenable en de telles circonstances : celle qui saura refuser la tentation de la spéculation pure lorsqu'elle est soumise à l'oubli programmé de la politique. C'est l'oubli des conditions économiques, écologiques et politiques des processus de singularisation qui conduit les tenants de l'*Object-Oriented Ontology* à la passion des listes sans hiérarchie — un grille-pain, un quasar, un livre, un bonobo — un inventaire à la Prévert, *mais sans raton laveur*, sans répétition différentielle (là où Deleuze exigeait que l'on tienne en même temps « distribution nomade et anarchie couronnée¹⁴ »). Or la prise en considération politique et écologique des conditions de singularisation nous incite à comprendre à quel point le vivant est aujourd'hui amputé de ce qu'il peut, à quel point sa précarité nous enjoint de ne pas le réduire au monde des équivalences objectives. Le raton laveur n'est résolument pas un objet; *mais il objecte à ce qui l'empêche d'exister*.

La critique des Grands Partages fut certes bénéfique, il fallait déconstruire les couples d'oppositions répressives qui sacrifient toujours un terme (le féminin, la passivité, l'animal, le non-occidental, etc.), et la tâche n'est achevée ni politiquement, ni juridiquement. Mais sans refaire dans le même temps des *différences non-répressives*, sans transvaluation positive et créatrice des valeurs, le résultat finit par ressembler à une soupe assez fade où chaque singularisation remarquable doit être condamnée de façon préventive à avoir la tête tranchée, au nom parfois d'une ontologie de l'équivalence généralisée tout à fait homogène au capitalisme. Le concept d'objet ne nous permettra pas d'éprouver le vent au dehors et de mettre à bas l'humanisme intégral. La tâche de la pensée est aujourd'hui de *repenser les différences à partir des existences, et non pas les identités à partir des objets*.

Atopie, existence et relation. — Ce livre commence par analyser les conditions théoriques et pratiques de l'*immanence saturée*, qui n'est autre qu'un monde immunisé contre tout dehors, un monde paradoxal qui fait de l'indemne (l'intouchable, l'exception, l'objet substantiel, la monade retirée derrière des barrières immunologiques étanches) une matière contagieuse, susceptible de s'appliquer à n'importe quoi et n'importe qui. Pour reprendre une fameuse formule de Benjamin, l'exception est devenue la règle, elle s'est diffusée dans le corps de la théorie comme dans celui de la société. Contre cette immanence, nous faisons appel à une forme spéciale de transcendance ayant fait sienne les vertus de l'immanence iconoclaste — qu'un Deleuze, après Nietzsche, exemplifie — sans tomber dans les pièges de l'immanence-objet : la *transcendance* \approx *x*. Celle-ci n'est pas la Transcendance monothéiste retirée du monde (Dieu, l'Absolu ou la Substance Infinie), mais correspond bien plutôt à une forme d'être-au-monde en tant qu'être-au-dehors (chap. 1.1 et 1.2).

Or la philosophie est précisément *conditionnée* par un tel rapport au dehors. On reprochait à Socrate ses propos « atopiques » — étranges,

insituables, presque *queer*. L'atopie est d'abord le sans-lieu, et c'est grâce à son rapport à celui-ci que la philosophie peut se constituer comme l'une des contestations les plus vives du régime cognitif de l'immanence saturée. Fondamentalement, la philosophie répugne à l'intouchable comme au contagieux. Bien entendu, on trouvera des contre-exemples, et les mauvaises langues diront qu'on trouve tant de philosophes tentés par la position d'exception, la sortie hors du monde, le retrait loin du tumulte; tandis que d'autres deviendront les conseillers du Prince, experts commis à quelque secrétaire d'État, hérauts des causes « démocratiques » de l'Occident. Pas de fumée sans feu, certes — mais de quel feu sacré s'agit-il? Quel est son combustible? Et quelles cendres dépose-t-il sur le papier? C'est le caractère profondément *atopique* de la philosophie qui peut la conduire ou bien hors du monde, ou bien au contraire pleinement dans celui-ci et jusqu'aux mondanités les plus inavouables. Dans les deux cas, la philosophie se nie sous la forme d'une sagesse (une spiritualité, une maîtrise dogmatique) ou d'une entreprise publicitaire (généralement une autopromotion). Le pari de ce livre — sa nature de Manifeste — est que la philosophie, par son caractère atopique, atteste la transcendance $\approx x$, atteste le dehors comme rapport de pensée au monde, et non pas comme objet ou substance qui s'en soustrait (chap. 1.3).

Une fois posé le cadre de ce différend entre les pouvoirs de l'indemne qui construisent une immanence plate et la pensée qui creuse son atopie singulière, nous pourrions véritablement développer ce qu'être-au-dehors veut dire. Car la pensée ne définit pas le dehors, elle l'exprime. La pensée expérimente le dehors autour duquel elle se forme, et cette formation n'est autre que le simple fait d'exister. *Exister est être-au-dehors*. C'est d'un nouvel existentialisme dont la pensée a besoin aujourd'hui, radicalisé au-delà de Sartre et sa séparation de l'en-soi et du pour-soi, au-delà de Heidegger et le privilège qu'il accorde au *Dasein*¹⁵. Prise à sa racine, l'existence désigne un mouvement d'écart, une déviation,

l'*ek-* qui émerge sans fondement ontologique préalable, comme individuation n'ayant ni le pôle du sujet, ni celui de l'objet comme réceptacle. C'est la vie qui s'offre alors, dans sa précarité; mais aussi tout ce qui naît d'une terre aux racines en sursis; et encore la physique d'un univers dans lequel nous errons : *chaque existence — mais sans équivalence*; chaque existence obligée, pour être, à l'*excentricité*: ni la répllication d'une norme, ni la position d'exception intouchable. Excentriques, les existants habitent un *champ existentiel* (chap. 2.1).

C'est l'un des points délicats de notre entreprise : comment penser chaque existence — une par une — sans la juxtaposer aux autres existences singulières, à la manière de l'*Object-Oriented Ontology*? *En pensant l'existence avant toute ontologie*. C'est parce que chaque manière d'exister est première et spéciale qu'elle interdit son équivalence ontologique. Autrement dit, ne peut s'individuer que ce qui se libère de ce qui pourrait rapporter l'existence à une norme, un discours commun préalable. Cette libération est dangereuse, elle expose l'individuation au risque de la pure individualité, de l'atomisation immunologique que saura attiser et dont saura profiter le néolibéralisme dominant; mais c'est à ce prix qu'il redeviendra possible de repenser le commun autrement que comme le produit d'un travail humain, qu'il soit matériel ou immatériel. Ce sont donc à la fois les concepts de liberté, de sujet et de communauté qu'il nous faudra repenser à partir du concept d'existence : que signifie être un sujet au dehors ?

a. Cela veut dire *s'individuer à partir d'un dehors* — une case vide, une fêlure, un désajointement, une folie;

b. Pour chaque sujet, ce dehors est premier, il n'est pas construit mais est l'écart qui apparaît au cœur de toute construction, *l'écart inconstructible*;

c. Cette fêlure d'individuation est l'*ek-* qui nous rapporte au monde. On ne le répétera jamais assez : nous sommes au monde grâce à la déviation d'existence. Il ne s'agira dès lors pas de se débarrasser

de la catégorie de sujet, mais de la penser comme dérivée de celle de *trajet*. Ce concept de trajet sera expérimenté en regard des formes de subjectivation animale, non pas pour rabattre sur elles la subjectivité humaine, mais afin de montrer qu'un sujet ne s'oppose pas à l'animalité : un sujet est ce qui se situe *au bord d'un trajet existentiel*. Un trajet n'est pas une trajectoire, quelque chose de flexible, modifiable à volonté, mais la persistance striée par une histoire qui caractérise chaque existence pour son propre compte. Nous appellerons *coalition aventureuse* la forme de communauté que créent ceux qui sont sujets aux trajets d'existence (chap. 2.2 à 2.5).

Monde et dehors, relations et atopie : c'est la rencontre de ces termes que ce livre cherche à élaborer. Penser les relations pour se défaire de l'anthropocentrisme, de la position d'exception propre à l'humanisme métaphysique ; mais simultanément penser l'atopie pour éviter de transformer les relations en système d'interconnexion exophobique. L'existence s'éprouve certes toujours dans la séparation, l'irréparable tragédie de la différence existentielle (personne ne peut vivre, ni mourir à ma place) ; cette séparation n'est pourtant pas un clivage, ni l'assurance d'une identité ou d'une substance : elle est ce qui me rapporte aux autres. Ce rapport est intérieur avant d'être un échange entre individus distincts, il désigne une *disjonction intérieure* à partir de laquelle l'existence est au monde. C'est bien par cette disjonction vécue comme relation précaire, fragile être-ensemble, conscience tragique de l'irréparable fait-d'être, qu'un certain genre d'existence éprouve sa condition d'être vivant — une condition qui n'est pas celle d'un quasar ou d'un grille-pain. Notre époque requiert une nouvelle philosophie de l'existence capable de faire spécialement droit au vivant contre toutes les formes d'indemnisation ontologique, que celles-ci se coulent dans les flux du capital ou qu'elles cherchent à s'en excepter absolument. Lorsque l'absolu rencontre les flux, le sans-lieu est nécessaire pour retrouver la relation.

Penser, sauter, imaginer. — Quelle est la place de l'activité philosophique dans ce parcours? Pour penser la pensée, il faut des outils, on les appelle des concepts, et Deleuze et Guattari soutiennent que la philosophie consiste à les créer. Il nous faut mettre à l'épreuve cette hypothèse. Un concept, nous dit Nietzsche, est un certain genre de métaphore, précisément ce qu'il en reste. Plus cette origine métaphorique est oubliée derrière ce reste, plus on croit pouvoir en dégager une logique pure. En 1931, Carnap soutenait qu'« à l'origine, chaque mot avait une signification¹⁶ »; la métaphysique serait issue d'une certaine forme de dégradation du sens originel strict. Pour sortir du délire de la métaphysique, il s'agirait de rectifier le langage. Cette rectification est à l'œuvre dans les formes actuelles de traduction qu'à la suite de Naoki Sakai on appellera « homolingue » : une conception immunitaire du langage qui clive les langues les unes des autres, et pour le coup d'elles-mêmes, c'est-à-dire de leur vertu métaphorique comme de leur imaginaire irradiant. Pourtant, le langage n'est pas un code, même si c'est bien toujours à celui-ci que se réfèrent la logique de l'identité et la traduction automatisée. Le langage est d'abord un jeu d'enfant qui jouit de la langue, s'essaie, trébuche et se reprend — expérience et imagination qu'impose cet excès de signifiant sur le signifié repéré par Lévi-Strauss¹⁷. Il y a un *truc* dans la langue par lequel on transite pour *prendre* la parole et qui *surprend* toujours destinataires et destinateurs.

C'est une chose d'identifier la fonction logique des signifiants zéro; c'en est une autre de constituer cette fonction en cristal logique protégé de l'imaginaire et de l'expérience. Lorsqu'on perçoit la part imaginaire des concepts, on comprend que la philosophie a pour tâche d'expérimenter des *propositions métaphysiques*. Une proposition est une avancée qui peut être révoquée. Elle est au concept ce que le cru est au cuit. Bien entendu, la proposition métaphysique peut venir à se fixer en concept. Mais, là encore, manque une compréhension plus exacte de ce qu'est la création philosophique. Or *toute création philosophique*

est une transgression du principe du tiers exclu. Ni A, ni non-A, puis et A, et non-A. Toute transgression de ce principe implique un *saut* dans l'inconnu. *Hic Rhodus, hic Salta* diront aussi bien Marx que Badiou aux moments décisifs de leurs parcours; et nous verrons sauter aussi bien Bergson que Heidegger (chap. 3.1 à 3.3).

Ces sauts et ces propositions métaphysiques ont un objectif précis, qui engage la fonction du philosophe. Intellectuel à prétention universaliste, ou intellectuel « spécifique » (Foucault)? Ni l'un ni l'autre, et l'un et l'autre : une sorte de *médium périphérique* expérimentant la folie de son hors-lieu. Cette expérimentation provoque la philosophie à sortir d'elle-même afin d'éprouver le rapport qu'elle entretient avec ses autres — la Science, les sciences, les arts, la politique, ces « conditions » de la philosophie, ses « procédures de vérité ». Pour Badiou, à qui l'on doit ces dernières expressions, la philosophie est la « pince » des vérités; selon moi, à chaque fois qu'on en pince une, elle crie, ça lui fait mal ou ça la chatouille (selon sa complexion). *Quand la philosophie pince les vérités, il en sourd du sens*, c'est-à-dire de l'incalculable, et non pas le résultat garanti et immuable d'une vérité. Comme si faisaient retour, à chaque événement de sens, les limites ultimes du questionnement philosophique : l'origine immémoriale des choses et leur fin dernière. Questions folles, pour qui s'y affronte. Questions qui requièrent l'imagination jusqu'au point où celle-ci défaille devant l'énigme que constitue le fait d'exister (chap. 3.4 et 3.5).