

Grégori Jean  
Yves Mayzaud (Eds.)

**Derrière le commencement**  
Phénoménologie, métaphysique et théologie

Éditions universitaires européennes

### Mentions légales / Imprint (applicable pour l'Allemagne seulement / only for Germany)

Information bibliographique publiée par la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek inscrit cette publication à la Deutsche Nationalbibliografie; des données bibliographiques détaillées sont disponibles sur internet à l'adresse <http://dnb.d-nb.de>.

Toutes marques et noms de produits mentionnés dans ce livre demeurent sous la protection des marques, des marques déposées et des brevets, et sont des marques ou des marques déposées de leurs détenteurs respectifs. L'utilisation des marques, noms de produits, noms communs, noms commerciaux, descriptions de produits, etc, même sans qu'ils soient mentionnés de façon particulière dans ce livre ne signifie en aucune façon que ces noms peuvent être utilisés sans restriction à l'égard de la législation pour la protection des marques et des marques déposées et pourraient donc être utilisés par quiconque.

Photo de la couverture: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Editeur: Éditions universitaires européennes est une marque déposée de Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrück, Allemagne  
Téléphone +49 681 37 20 271-1, Fax +49 681 37 20 271-0  
Email: [info@editions-ue.com](mailto:info@editions-ue.com)

Produit en Allemagne:  
Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin  
Books on Demand GmbH, Norderstedt  
Reha GmbH, Saarbrücken  
Amazon Distribution GmbH, Leipzig  
ISBN: 978-3-8417-9360-7

### Imprint (only for USA, GB)

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek: The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Publisher: Éditions universitaires européennes is an imprint of the publishing house Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Germany  
Phone +49 681 3720-310, Fax +49 681 3720-3109  
Email: [info@editions-ue.com](mailto:info@editions-ue.com)

Printed in the U.S.A.  
Printed in the U.K. by (see last page)  
ISBN: 978-3-8417-9360-7

Copyright © 2012 by the author and Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG and licensors  
All rights reserved. Saarbrücken 2012

## Introduction

L'objectif du colloque<sup>1</sup> dont sont issues les contributions présentées ici, était d'interroger à partir du champ phénoménologique une problématique canonique de la philosophie occidentale : celle de *ἀρχή*. Même s'il est de coutume de souligner sa triple signification (« commencement », « fondement » et « autorité »), la tradition tend à réduire ses dimensions à une seule : celui du fondement tout puissant sur lequel une philosophie peut s'ériger. Il s'ensuit une distinction étrange entre un commencement inauthentique et un autre, évidemment authentique.

Le premier est la prise de conscience d'une illusion au sein d'un monde aux prises avec ses propres contradictions. Platon diagnostique ainsi un mal dans la Cité, Descartes un vice dans le jugement et Husserl met au jour des préjugés psychologues qui empoisonnent la logique, la psychologie et la philosophie de son temps.

Le deuxième se veut la *pars construens* de ces constatations, le remède à ces maux : l'Idée, Dieu ou la Subjectivité transcendante se présenteront comme le commencement véritable, celui que l'on aménage au milieu des scories de l'ancien monde pour reconstruire, ou plutôt, re-présenter ce qui devrait être : Platon avec la Cité de ses *Lois*, Augustin et Leibniz avec leur Cité de Dieu, l'Esprit de l'Histoire sous une forme ou sous une autre chez Hegel comme chez Marx.

D'une manière générale, la tradition philosophique dépossède les premiers pas de toute autorité, étant évident que n'aurait le droit de dicter ses principes que la Vérité. Or, il ne saurait s'agir de remettre en question cette pierre angulaire de toute pensée philosophique. C'est le problème auquel il nous confronte qui exige d'être soigneusement circonscrit : la Vérité doit-elle se manifester au prix d'une violence faite au monde terrestre ou bien ne doit-elle pas, en tant que Vérité, se phénoménaliser d'elle-même et à même le réel ? La philosophie doit-elle postuler un fondement véritable et absolu qui, une fois découvert, confère, par un effet de retour, sa légitimité à la méthode et à la quête du philosophe ?

Ce postulat onto-théologique est une voie ô combien féconde, mais la philosophie contemporaine, tiraillée entre l'empirisme analytique et l'idéalisme transcendantal, ne peut plus en accepter la formulation initiale. Et le rejet ici n'est certes pas entrepris au nom de quelque athéisme de principe, car il ne s'agit nullement de contester la validité du divin. C'est bien plutôt le rôle et la fonction attribuée à Dieu qui paraît faire problème. Le Dieu de Descartes, de Malebranche ou de Leibniz, mais aussi ses avatars mal déguisés que sont l'Inconscient, la Raison ou la Nature,

<sup>1</sup> Les textes présentés ici sont presque tous issus d'un colloque organisé en juin 2007 à l'Université de Nice-Sophia-Antipolis le Cercle Niçois de Phénoménologie (Céniphé) et le Centre de Recherche en Histoire des Idées (CRHI) sur le thème « Le Commencement ».

conduisent tous à mettre hors circuit la lucidité mondaine, pourtant essentielle à la philosophie. Après avoir merveilleusement décrit le monde, le corps ou la pensée dans leur complexité et avec toute la subtilité requise pour montrer les plis et replis qu'ils forment les uns avec les autres, l'onto-théologie « repasse » le tout pour montrer que ces reliefs conceptuels ne sont que la conséquence accidentelle d'un unique principe. Cette « *tabula rasa* » est la violence du lion, pour reprendre une image du Zarathoustra de Nietzsche : une violence active, guerrière, qui soumet le réel à son fondement, quitte à en lui donner un s'il n'en possède pas.

Voilà pourquoi le présent ouvrage propose d'aller voir "derrière" le commencement, commettant un geste doublement provocant : non seulement parce qu'il donnerait à penser le commencement comme un objet parmi d'autres, à l'image des éléments de la chaîne causale de l'antinomie kantienne que l'on peut remonter à l'infini, une cause en cachant toujours une autre, mais aussi parce qu'il laisserait entrevoir le commencement comme un motif derrière lequel se dissimulerait cette Vérité que, peut-être, rien ne commence jamais et que tout coule toujours.

Un tel mouvement ne présuppose aucune connaissance de ce qui se trouve derrière, seulement l'acte philosophique par excellence « d'aller voir », de mettre le réel à l'épreuve et de contempler ce qui en jaillit. À ce titre, le commencement est bien réel et on peut en faire l'expérience. Le problème est de cerner les conditions conceptuelles de l'accomplissement et de l'appréhension du commencement, ce que les travaux présentés ici tentent chacun à leur manière d'accomplir, en proposant une alternative constructive à la violence de la tradition. Loin d'être devenue une violence passive – celle du *Gestell* dogmatique qui soumet les esprits – l'onto-théologie forme l'horizon essentiel d'une mutation majeure amorcée par la phénoménologie – aussi bien transcendante, qu'existentielle ou « vitale » – et qui se plonge dans le monde de la vie pour y trouver les principes de son propre mystère. Ainsi, renouant finalement avec le sens hégélien de la phénoménologie, le commencement-« point de départ » rejoindrait enfin le commencement-« fondement ». L'absolu serait à saisir dans le commencement lui-même et, dans cette proximité immédiate que tout homme entretient avec lui, pour autant que nous soyons capables de le prolonger au-delà de son surgissement et jusqu'à ce qu'il devienne conscience en soi et pour soi.

L'avènement du commencement sera en ce sens d'abord considéré dans l'acte même du commencer philosophique. Cette première section est ouverte par Marc Maesschalk qui propose d'analyser la figure du commencement philosophique chez Schelling, soulignant son caractère surpuissant et surdéterminé. Délia Popa propose ensuite un retour sur la méthode phénoménologique pour saisir l'institution par elle et en elle du commencement. Grégori Jean considère ce qui rend problématique la saisie du jaillissement initial dans l'œuvre de Heidegger,

tandis que Yves Mayzaud tente d'appréhender l'originnaire dans la question philosophique. Cette première partie se termine par l'exposé de Lázlò Tengelyi sur le désir de l'infini, plaçant le commencement dans une perspective complémentaire.

La deuxième section pénètre véritablement « derrière » le commencement, en tentant de le saisir par rapport à la pensée ou à la vie qui se renouvelle par et dans son avènement. Carla Canullo renverse les termes du problème en réfléchissant sur les rapports entre le postérieur et l'antérieur. Par une analyse comparative des pensées de M. Henri et J. Patocka, Sébastien Laoureux présente toute la complexité du lien entre le phénomène du commencement et le commencement de la phénoménalité. Vincent Giraud reconduit pour sa part la question du commencement à la relation essentielle qu'entretient la pensée avec les signes, tandis que Sylvain Camilleri propose de mettre en relation le commencement et la notion de liturgie dans l'œuvre de J.Y. Lacoste, ouvrant le champ à un dépassement de la problématique onto-théologique classique.

Pour clore cette introduction, que soient remerciés L. Tengelyi et S. Wadsworth-Booth des éditions Duquesne University pour leur aimable autorisation, respectivement en tant qu'auteur et en tant qu'éditeur, de publier « L'expérience de l'infini » dans sa version française.

comme *C'est moi la vérité* convoque de manière extrêmement parcimonieuse la notion de chair, voire de corps, et que c'est peut-être cela qui explique le besoin qu'a éprouvé Henry de revenir sur cette question dans *Incarnation*, en mettant alors au centre de sa réflexion, et de sa « philosophie du christianisme » comme il l'appelle, la vérité de la chair (ce qu'il n'avait même pas fait dans son premier livre sur Maine de Biran). Je ne prétends donc pas que tu n'as pas raison, je veux simplement dire que l'œuvre de Michel Henry est comme une Thèbes aux cent portes, si tu me permets d'employer une métaphore schopenhauerienne, au sens où il y a chez lui différentes manières d'accueillir la révélation de l'Origine. C'est pourquoi, pour mieux répondre à ta question, je dirais qu'une de ces manières consiste à parler d'« apparence pure ». Cette manière se justifie, me semble-t-il, par le fait que Michel Henry s'efforce encore, en recourant à cette notion d'apparence pure, de « défendre » le caractère onto-phénoménologique de l'essence de la manifestation, caractère qu'il écartera bientôt quand il distinguera, dans *C'est moi la vérité*, Vie infinie et vie finie, auto-affection au sens fort et auto-affection au sens faible. Je crois en effet qu'il se joue encore quelque chose qui va disparaître au moment où Henry décidera de renoncer au concept d'« être » — ce « maître absolu », comme il l'appelle dans *L'Essence de la manifestation*. C'est bien en dépassement à la fois du concept d'être et du concept d'apparence pure, que Henry écrira dans *C'est moi la vérité* une phrase comme : « La vie n'"est" pas, mais elle advient à elle-même ». Dans *Généalogie de la psychanalyse*, on sent encore sa volonté d'affirmer quelque chose qui ne tourne pas le dos à l'onto-phénoménologie de *L'Essence de la manifestation*. L'apparence pure est cette modalité de la phénoménalité que Michel Henry peut encore appeler « être », selon une idée qui provient, comme je l'ai dit, de sa lecture de Nietzsche, lequel a cherché à fausser compagnie aux chaînes de raisons de la métaphysique en dégageant un plan d'apparence pure dont la réalité ne repose plus du tout sur la dichotomie être/apparaître. Que je sache, il n'y a pas d'autre texte dans lequel Henry parle d'apparence pure pour nommer l'Originnaire.

G. JEAN : S'il n'y a pas d'autre remarque ou question, il me reste à remercier l'ensemble de nos invités et des intervenants — cette table ronde aura été, je le crois, une expérience très enrichissante pour nous tous.

Introduction	1
Section I : Le jaillissement	5
<i>Surpuissance du commencement.</i>	7
<i>Inconscient et surdétermination chez Schelling.</i> par M. Maeschalek	
<i>À la recherche du commencement perdu : la question en retour.</i> par D. Popa	25
<i>Le retour au commencement : jaillissement et rejaillissement du questionner philosophique dans Être et temps.</i> par G. Jean	39
<i>La situation originnaire du questionnement philosophique</i> par Yves Mayzaud	59
<i>L'expérience de l'infini</i> par L. Tengelyi	83
Section II : La source	95
<i>Peut-on penser la protologie?</i>	97
<i>Paralipomènes d'une tâche à venir.</i> par C. Canullo	
<i>Le « commencement » et sa manifestation.</i> <i>À partir de Michel Henry et de Jan Patočka.</i> par S. Laoureux	111
<i>L'amorce de la pensée.</i> <i>Le Proust de Deleuze et les Confessions d'Augustin.</i>	125

par V. Giraud

*Commencer en liturgie et liturgie du commencement.* 137

*Une lecture d'Expérience et absolu de Jean-Yves Lacoste.*

par S. Camilleri

Annexe 155

« *Commencer en phénoménologie : méthode ou révélation ?* » 157

Table ronde

*Peut-on penser la protologie?  
Paralipomènes d'une tâche à venir*

Carla CANUCCI  
(Université de Macerata, Italie)

*Pour Ermanno,  
Pour tout nouveau commencement*

*1. Introduction*

Paralipomènes (du grec παραλείπω, laisser de côté, omettre...) sont les choses omises, mises de côté, abandonnées ; paralipomènes, toutefois, sont aussi les choses qui manquent ou bien que l'on rate. Pourquoi commencer par ce qui a été omis et non par ce qui peut nous introduire à la question annoncée, la protologie ? Pourquoi « paralipomènes » et non pas « prolégomènes » ? « Prolégomènes », c'est-à-dire les choses « dites avant », une sorte d'avant-propos introduisant au texte tout en le rendant intelligible, tout comme les « prolégomènes kantien » clarifient les difficultés de la *Critique de la raison pure*. Partir des paralipomènes suppose de partir déjà d'une omission, de quelque chose qu'on a laissé de côté, d'un manque ou, peut-être, d'un ratage. *Ce qui ne semble pas concerner la protologie*. Des protologies ne manquent pas et elles sont toutes l'expression d'un effort pour penser *le commencement au commencement*, voire la manière dont le commencement se pose. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal dans toute philosophie qui s'interroge sur *le commencement*, sur un temps ou un moment où elle n'était pas ? Et cela est vrai de tout commencement, y compris de notre naissance elle-même, que nous ne connaissons que par les récits des autres. Et pourtant, ce discours nous appartient, il est le nôtre, car il nous livre à la pensée elle-même, à la philosophie. Voilà donc le paradoxe : ce n'est pas le discours protologique qui manque, le λόγος du πρώτος. Nous disposons de plusieurs récits portant sur le πρώτος ; mais il s'agit toujours de discours seconds, qui succèdent au moment où nous manquons, à ce moment premier qui est le nôtre mais qui ne nous appartient pas, qui est le nôtre en tant que *proprius et alter*. Peut-on dès lors penser la protologie ? Sans doute, puisqu'elle l'a déjà été. Mais de quelle manière ? Cela reste peut-être une tâche à venir, non seulement parce qu'elle ne saurait être épuisée dans ces quelques pages, mais surtout parce que le chemin vers le commencement est la tâche d'une vie. Pour le moment, nous ne pouvons proposer que des tentatives, qui seront nos paralipomènes, ce qui manque mais qui, tout en manquant, nous conduit là où c'est justement nous qui manquons.

## 2. Le *πρῶτος* en question

De quoi devrions-nous parler, si nous parlions de protologie ? Du *πρῶτος* manquant, sans aucun doute. Le premier manquant premièrement, en un sens premier et non second. Car à ce sens second du *πρῶτος*, la philosophie a toujours eu recours et, tout le long de son histoire, cet adjectif ne manque précisément pas. Songeons à Aristote pour qui ce que l'on peut véritablement connaître sont les *premiers* principes et les causes *premières*<sup>1</sup>, la philosophie elle-même, en tant que *ἐπιστημη θεολογικη*, étant *πρῶτη φιλοσοφία*<sup>2</sup>. Après cet épisode inaugural, l'histoire de la philosophie a connu plusieurs primats (l'*ego* de Descartes, l'*éthique comme philosophie première* de Levinas, aujourd'hui la *donation* de Marion...). En tant qu'adjectif philosophique, le *πρῶτος* ne manque donc pas. Mais ce sens du *πρῶτος* n'est que second : le décalage originare qui nous livre au temps n'est pas soudable. La question « peut-on penser la protologie ? » a-t-elle, dès lors, une signification quelconque ? Nous manquons le *πρῶτος* (cela est inévitable) et se taire, en ce cas, serait la chose la plus opportune.

C'est ce que Wittgenstein nous apprend dans son *Tractatus logico-philosophicus*, où le début et la conclusion se font écho dans une sorte d'antiphonaire peut-être délibérément voulu : « On pourrait résumer tout le sens du livre en ces mots : tout ce qui peut être dit peut être dit clairement ; et ce dont on ne peut parler on doit le taire »<sup>3</sup> ; « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »<sup>4</sup>. La question « peut-on penser la protologie ? », dans un contexte wittgensteinien, ne pourrait donc pas être posée. Du *πρῶτος* absolu nous n'avons rien à dire, car nous y manquons ; et « une réponse qui ne peut être exprimée suppose une question qui elle non plus ne peut être exprimée. *L'énigme* n'existe pas. Si une question se peut absolument poser, elle *peut* aussi trouver sa réponse. »<sup>5</sup> Que décide ou détermine pourtant l'impossibilité d'une réponse ? « Nous sentons que même si toutes les *possibles* questions scientifiques ont trouvé leur réponse, nos problèmes de vie n'ont pas même été effleurés. Assurément il ne subsiste plus alors de question ; et cela même constitue la réponse »<sup>6</sup>. Arrêtons-nous sur ce paradoxe : dès lors qu'il s'agit de « problèmes vitaux », il ne reste plus aucune question. Et la question portant sur le *πρῶτος* suit la même destinée : en tant que nous sommes incontestablement destinés à la succession, elle ne peut que disparaître. Et pourtant, plus elle manque et plus elle se pose.

<sup>1</sup> Aristote, *Métaphysique*, A 2, 982 b).

<sup>2</sup> Aristote, *Métaphysique* E 1, 1026 a).

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Klossowski, Paris, Gallimard, « Tel », 1961, « Préface », p. 27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, proposition 7, p. 107.

<sup>5</sup> *Ibid.*, proposition 6.5, p. 105.

<sup>6</sup> *Ibid.*, proposition 6.52, p. 105-106.

Voilà donc notre paradoxe : la question « peut-on penser la protologie ? » manque parce qu'elle rend impossible toute première réponse, et ce parce qu'à la question en quête du *πρῶτος* nous ne pouvons répondre que dans la succession. Il ne s'agit donc pas d'une véritable réponse (elle est toujours seconde même lorsqu'elle vise le premier), de sorte que la question ne serait pas une véritable question. Et pourtant la question se pose et concerne un problème vital. Or, les problèmes vitaux sont certes ineffables, mais aussi indépensables : « Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique »<sup>1</sup>. « Mais il y a » — indépendamment de la question de savoir s'il peut être dit, pensé, expliqué, en tant que premier ou second. « Il y a » : la question portant sur l'origine se pose sans cesse, incontournable comme tout ce qui concerne la vie, et l'obsédant au point de jouer un rôle décisif dans un domaine auquel l'on ne songerait pas dans un tel contexte : la mathématique.

## 3. Un nouvel infini (et un nouveau mystère)

En 1918, le docteur George Cantor, professeur de mathématique, meurt à Halle. Il a laissé son nom à l'hypothèse du continuum de Cantor », une équation où apparaît la lettre  $\aleph$  de l'alphabet hébreu :  $2^0 \aleph 1 = \aleph$ . Cette équation est « une assertion concernant la nature de l'infini »<sup>2</sup>, formulée par un mathématicien pour lequel l'existence de différents types d'infini n'était pas problématique. Les nombres sont infinis, même si nous ne pouvons pas « voir, toucher ou sentir chacun de ces nombres sans fin ». À partir de cette hypothèse, Cantor « arriva à accepter l'infini *actuel* s'opposant au pur et simple infini *potentiel* pensé par les Grecs et ses contemporains »<sup>3</sup>. Il arriva à l'infini actuel en envisageant les *ensembles numériques* ainsi que le problème des nombres rationnels et irrationnels. « Les nombres irrationnels font leur apparition comme par magie dès que nous cherchons à concilier la ligne droite de la géométrie avec les nombres de l'arithmétique, de sorte qu'un point sur la ligne droite est vu comme un nombre réel unique »<sup>4</sup>. Étant donné que 6 est supérieur à 4, nous devrions trouver, dans une ligne droite, 4 à la gauche de 6. Toutefois, l'on peut aussi associer sur une ligne droite des points à des fractions : entre 1 et 2 l'on trouvera alors 0,2, 0,25, 0,5, ... etc, et ainsi à l'infini. Voilà donc le problème : « La longueur réelle d'une ligne droite ne relève pas du fait qu'en elle l'on introduit des nombres [...]. La structure réelle de la ligne droite a strictement besoin des nombres irrationnels, sans lesquels nous aurions un ensemble infini et très

<sup>1</sup> *Ibid.*, proposition 6.522, p. 106; nous soulignons.

<sup>2</sup> A. D. Aczel, *Il mistero dell'alef*, tr. it. di G. Oliveri, Saggiatore — Net, Milano 2005, p. 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 73.

dense de points mais avec des fissures et des lacunes (il ne s'agirait donc pas d'une ligne droite) »<sup>1</sup>. Le mathématicien Karl Weierstrass avait déjà donné une définition des nombres irrationnels, démontrant qu'« une succession infinie dans un espace limité contient un point d'accumulation dans l'espace »<sup>2</sup>. Cette intuition traça à Cantor sa propre voie : il commença par l'examen des nombres-points sur une ligne droite (nombres rationnels) convergeant sur un point d'accumulation<sup>3</sup>, s'appuyant sur l'idée de Weierstrass d'après laquelle les nombres irrationnels sont des limites de successions rationnelles. Puis il décida de prendre en considération l'ensemble des points d'accumulation d'un ensemble donné de points (« par exemple, l'ensemble des nombres irrationnels dans un intervalle est l'ensemble des points d'accumulation des numéros rationnels de l'intervalle »<sup>4</sup>), se demandant, enfin, ce qu'il adviendrait si l'on considérait l'ensemble de tous les points d'accumulation de l'ensemble des points d'accumulation. Après avoir défini un ensemble P, il définit l'ensemble des points d'accumulation P 1, l'ensemble des points d'accumulation des points d'accumulation P 2, jusqu'à P infini.

Cette succession infinie des ensembles constitue la découverte de l'infini actuel, succession que Cantor appelle *nombres transfinitis*, le conduisant à reconnaître « l'existence d'un nombre fini [comme] étant en même temps le plus petit parmi les nombres les plus grands de tout nombre fini »<sup>5</sup>. Ainsi, même si un nombre plus grand que tous les autres n'existe pas, « il est quand même possible qu'il existe un nombre plus grand que tous les nombres finis »<sup>6</sup>. Il emploie alors la lettre *w* pour désigner le premier nombre transfinit, « le plus petit nombre infini plus grand que tous les nombres finis », et étendit successivement le principe de génération des nombres (par l'adjonction du nombre 1) aux nombres transfinitis :  $w + 1, w + 2 \dots 2w, \dots, w^2$ , obtenant ainsi « un nombre infini de nombres infinis »<sup>7</sup>. Il était donc devenu possible d'élargir le concept de nombre en recourant à la théorie des ensembles : « La cardinalité d'un ensemble est la mesure du nombre des éléments contenus dans l'ensemble » ; mais quel est dès lors le nombre cardinal d'un ensemble infini ? C'est pour nommer les infinis des nombres cardinaux transfinitis qu'il décida alors d'employer la première lettre de l'alphabet hébreu, l'aleph ( $\aleph$ )<sup>8</sup>. Aux collègues et amis, il dit être fier d'avoir choisi l'aleph pour symboliser les nombres transfinitis, car l'aleph est la première lettre

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>3</sup> « Punti di accumulazione di un insieme è un punto arbitrariamente vicino ai numeri dell'insieme » (*ibid.*, p. 91).

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*

de l'alphabet hébreu et que, d'après lui, les nombres transfinitis représentent un nouveau commencement : l'avènement de l'infini actuel<sup>1</sup> — c'est-à-dire de l'infini non seulement potentiel des nombres cardinaux mais aussi de l'infini des ensembles des nombres transfinitis dont la génération est comparable à celle des nombres rationnels et représentables. L'aleph, d'après Cantor, représente le pouvoir-être-pensé d'un  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$  initial qui, toutefois, ne peut être compris qu'*ex post* — de quel autre mode de compréhension disposerions-nous ici ? Il s'agit donc d'une compréhension de l'incompréhensible : par l'aleph l'on nomme le  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$  qui, infiniment et sans cesse, engendre le transfinit — « *comprehendere incomprehensibiliter incomprehensibile* », faudrait-il écrire en référence au *De Trinitate* d'Augustin<sup>2</sup>. Citons pour conclure la plaque commémorative de Cantor : parmi des signes qui ne sont déchiffrables que par les mathématiciens, on peut lire que « l'essence de la mathématique demeure en sa liberté ». Or cette liberté est en son  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$ , cet aleph qui, dans la mystique juive, est le symbole de Dieu et de son infinité.

Mais ceci ce n'est que le paralipomène d'un travail à venir, dont la destinée n'est que de nous conduire là où nous manquons. Et le mystère de l'aleph raconte un manque ou, peut-être, un « ratage » qui, cependant, n'est pas absence : le manque d'un  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$  qui demande à être pensé autrement — ou, sans doute, compris incompréhensiblement.

#### 4. Bereshit et Anokhi

La Bible commence par le mot *Bereshit*, « au commencement », donc par la seconde lettre de l'alphabet hébreu et non par *aleph* — lettre par laquelle commence au contraire le premier commandement « Je... », en hébreu *Anokhi*. Ne s'agit-il pas d'un  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$  déjà second et second à soi-même — car manquant « au commencement », et revenant dans le « Je... » que Moïse entendit sur le Sinaï ? Mais l'« aleph ne se prononce pas, elle se limite à indiquer la position que le larynx doit assumer pour l'émission d'une voyelle : il s'agit, donc, d'une simple position dans l'émission du langage, sans que cela implique aucun son matériellement ouï. Le peuple ne pouvait ouïr l'immensité de la parole divine et il n'entendit que l'aleph »<sup>3</sup> — autrement dit l'in-ouï, l'incompréhensible. Il entendit le non prononcé, ce qui « au commencement » est manqué et ne revient qu'après. Le  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$  entre commencement et succession montre ainsi que la succession n'est pas seulement le *post* d'un *ante* ;  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$  en tant qu'aleph se prononce à l'occasion de cette nouvelle création et re-génération qui est le don de la loi.

Évoquons ici le récit de Jorge Luis Borges sur ce mystère de l'aleph. Carlos Argentino

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>2</sup> Saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 2, 2.

<sup>3</sup> G. Israel, *La Kabbalah. Il senso nascosto delle Sacre Scritture*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 19.

Daneri veut sauvegarder sa maison qui va être démolie ; il veut la protéger car en elle s'abrite un *aleph*, « le lieu où se trouvent sans se confondre tous les lieux de l'univers, vus de tous les angles ». Lorsque Borges, comme narrateur et protagoniste de l'histoire, arrive au point indiqué par Daneri, il est également frappé par la vue de l'*aleph* invisible : « J'en arrive maintenant au point essentiel, ineffable de mon récit [...]. Comment transmettre aux autres l'Aleph infini que ma craintive mémoire embrasse à peine ? » Ainsi débute son récit : « ... Je vis la circulation de mon sang obscur, l'engrenage de l'amour et la transformation de la mort, je vis l'aleph, sous tous les angles, je vis sur l'aleph la terre, et sur la terre de nouveau l'aleph et sur l'aleph la terre, je vis mon visage et mes viscères, je vis ton visage, j'eus le vertige et je pleurais, car mes yeux avaient vu cet objet secret et conjectural, dont les hommes usurpent le nom mais qu'aucun homme n'a regardé : l'inconcevable univers »<sup>1</sup>.

L'*aleph* est ainsi la lettre d'un  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  qui engendre, compris inévitablement *ex post* mais, surtout, compris en tant qu'il est puissance de génération. Par l'*aleph*, le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  n'est plus, ou plus seulement un adjectif second ; il manque certes, et rate "au commencement" ; mais son « manquer » ou « rater » est bien plutôt le signe de la compréhension manquante d'un *ex ante* qui, engendrant l'*ex post*, engendre ce qui le peut « *comprehendere incomprehensibiliter* ». Grâce à cette compréhension incompréhensible, la possibilité de penser encore et à nouveau la protologie regagne ses chances.

##### 5. Une *via eminentiae*

Attachons-nous ainsi à un autre paradoxe : le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  manquant est le manque de ce qui est vital, de ce qui peut engendrer et re-générer. Sur ce point la leçon d'Augustin est indépassable : « Même si Dieu n'est pas compréhensible, il ne faut jamais cesser de le rechercher »<sup>2</sup> ; et donc, « même si le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  est incompréhensible, nous ne devons jamais cesser de le rechercher ». Chaque fois qu'on le trouve, il faut de nouveau le chercher. Pourquoi, toutefois, faut-il rechercher sans cesse ce qui demeure incompréhensible ? Pour nous, destinés à l'*ex post*, penser le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  est une tâche impossible, et pourtant son urgence s'impose, inscrivant cette recherche dans tout esprit humain. Pour Augustin, « si l'on s'achemine vers la recherche de l'incompréhensible, il ne faut jamais se désister car on le cherche pour trouver *une douceur toujours plus grande et ardente* »<sup>3</sup>. Un savoir du  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  est difficile ; mais y renoncer signifie renoncer au « *goûter* » que suggère son étymologie latine, *sapere*. Car c'est précisément cette douceur que la recherche du  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  nous

<sup>1</sup> J. L. Borges, *L'Aleph*, trad. fr. R. Caillois et R. Furand, Paris, Gallimard, 1967, p. 209.

<sup>2</sup> Saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 1-2.

<sup>3</sup> *Ibid.*

procure. Paralipomènes, alors, d'une tâche à venir, non simplement qu'il s'agisse d'une tâche future, mais parce qu'elle est à ce point *inépuisable* et *incessante* qu'elle transperce l'*ex post* de son *ex ante*, tout comme les nombres transfinites transpercent les ensembles finis révélant cet infini en lui-même actuel, en acte.

Transfinité, infini ; de la protologie, du  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ , ne saurait-on donc proposer qu'un discours négatif ? Partir des paralipomènes est déjà l'indice d'un manque ou d'un ratage ; les termes jusqu'ici employés sont, pour la plupart, négatifs : incompréhensible, indépassable, ineffable, incessant... bref, il semble que du  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  l'on ne puisse parler que négativement. Fait inévitable, sans doute, si notre pensée est toujours seconde. Et pourtant l'*aleph* indique un commencement différent, non pas négatif mais *générateur*. Le recours à la mathématique le rend effectivement pensable : un discours sur le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  n'est négatif qu'en apparence, car l'infini en acte, actuel, est tout aussi représentable que capable d'engendrer des ensembles. Le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  est pensable en tant qu'infini en acte, infini se soustrayant certes au discours affirmatif, celui-ci étant toujours second ; mais en tant qu'actuel et représentable, il ne nous condamne pourtant pas au discours négatif. Bien plutôt suggère-t-il un discours d'*éminence*, dans le sillon de la *via eminentiae* : un discours qui demande toujours plus, et toujours plus encore, tout comme l'infini en acte peut être représenté sans jamais être épuisé. In-compréhensible, in-dépassable, in-contournable, in-cessant ne sont que des adjectifs pour un  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  qui est *toujours plus*, surabondant, et ainsi à jamais *différemment* compréhensible. Il est certes possible de le méconnaître ; mais le méconnaissant, l'on méconnaît ce que le  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$  que nous sommes ne cesse jamais (étant le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  lui-même incessant) de viser, transpercé qu'il est par son commencement manquant. Car le  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$  ne se nomme que parce qu'il y a le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ , et donc en tant que « ce qui vient après le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  ».

Si nous pouvons donc dire et penser le « toujours plus » du  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ , c'est que ce « toujours plus » transperce le  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$  en vertu duquel, réciproquement, la pensée du  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  reste incontournable et indépassable. Nous n'en pouvons certes parler qu'ineffablement et toujours « autrement ». Reste pourtant ce « il y a » dont parle Wittgenstein, ce  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  ineffable — et il se montre. Où et comment, toutefois ? Dans un lieu spécial, celui de la protologie, laquelle ne soude pas  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  et  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$  mais cherche à penser leur « entre-deux ». La protologie, par conséquent, en tant que pensée de « l'entre-deux », un « entre-deux » infiniment dicible, de même qu'entre deux nombres rationnels représentés sur une ligne droite s'intercalent des nombres infinis ; « entre-deux » à titre de « non-lieu » où le  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  inonde le  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$  de sa « surabondance ». En ce non-lieu où le  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$  reçoit la surabondance du  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ , la pensée et le récit de celui-ci, son  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , *commencent*.

## 6. Une protologie philosophique : Vincenzo Gioberti

Le récit du *πρῶτος* est étrange : c'est le récit d'une possibilité manquante et ratée, le récit d'un ratage. Vincenzo Gioberti entame sa *Protologia* par un *Dialoghetto che può servir di proemio*<sup>1</sup>. Les protagonistes de ce petit dialogue sont l'auteur et un ami qui l'invite à ne pas publier le livre, jugeant celui-ci trop abstrait et compliqué. La difficulté des sujets traités s'amoindrirait sans doute s'ils pouvaient être expliqués par des figures, comme c'est d'usage en géométrie. L'auteur déclare pourtant que la philosophie ne dispose pas de ce genre de dispositifs, et demande un effort de compréhension de ses concepts. C'est face à ce refus que son ami l'exhorte à ne pas éditer son livre, dès lors jugé inutile.

Sans doute les questions qui trouvent leur place « entre » *πρῶτος* et *δεύτερος* ne sont jamais simples et claires ; Gioberti les pose pourtant, transposant le concept platonicien de *metexis*, « participation ». Le terme intervient notamment dans le *Parménide*<sup>2</sup>, à propos du rapport de l'un et du multiple. Chez Gioberti, la *metessi* indique le retour du créé à Dieu, après la création, par la palingénèse supposée renouveler toute chose. Elle se trouve « entre » commencement et fin et, avant d'être le retour de tout le créé à Dieu, constitue l'« entre-deux » où la philosophie pense à titre de « science de l'acte créatif en soi-même » et, ainsi, protologie<sup>3</sup>. Or, « l'acte créatif est un fait-Idée. Il est le seul fait que la philosophie étudie en soi et en tant que tel, car il est un fait universel, un fait-Idée. L'acte créatif en tant que subsistant est Dieu lui-même [...]. L'acte créatif, du point de vue intrinsèque (Idée), est une idée, et du point de vue extrinsèque il est un fait (*metessi*) »<sup>4</sup>. Mais la philosophie est une science, et toute science « a sa propre monarchie des principes (protologie) et aussi celle de la fin (téléologie) ; ces principes correspondant respectivement au cycle protologique et téléologique ». Et quelques lignes plus loin : « Le principe et la fin ont l'un et l'autre un primat, même s'il est différent. Ils sont identiques du point de vue ontologique, tandis que du point de vue cosmologique et psychologique, ils se distinguent en puissance et en acte, en cosmogonie et en palingénésie. La fin est plus excellente que le principe, car celui-ci est déjà expliqué [...]. Cela prouve que du point de vue de la *metessi* la fin n'est pas ce qui est dernier dans l'ordre temporel et, à vrai dire, dans la *metessi* il n'y a pas de temps ; ce qui revient à dire que la palingénésie est déjà présente »<sup>5</sup>.

Si la palingénésie, c'est-à-dire la fin, est déjà présente, le fait de la penser équivaut à sa

découverte (toute pensée étant ainsi un « trouver »). L'on est toujours proche de la fin, car celle-ci est l'achèvement du commencement. La *metessi* tient sa valeur du fait qu'elle est une participation régénérative. « Le commencement de la philosophie n'est pas fait, il est reçu »<sup>1</sup> ; il peut être pensé dans la mesure où il est trouvé, rencontré, et ainsi « l'homme ne peut que s'approcher du Logos par un progrès infini »<sup>2</sup>. Ce qui caractérise la *metessi* finale est donc d'être une sorte de mouvement incessant que le lien unissant les états créés à leur principe (lien que Gioberti appelle *ilo*) anime<sup>3</sup>. L'*ilo* est un pont joignant le créateur et ses créatures, il est l'acte de l'unité qui germe : « l'acte créateur de Dieu est l'*ilo* qui unit le monde à son auteur »<sup>4</sup> ; c'est pourquoi « l'*ilo* peut représenter aussi l'infini, car l'intervalle créatif est infini et le flottement *entre l'un et le deux*, emportant une traversée infinie, est lui aussi infini »<sup>5</sup>. Le flottement entre l'un et le deux précède donc la palingénésie. Et surtout, c'est « entre » l'un et le deux que l'infini trouve sa place. Le *πρῶτος* engendre infiniment et, plus important encore, il continue d'engendrer. Il peut, donc, être pensé.

## 7. Protologie et eschatologie : Luigi Pareyson

Avant de réfléchir sur la puissante et surabondante générativité de l'infini, « entre » *πρῶτος* et *δεύτερος*, il pourrait être utile d'évoquer une autre pensée de la protologie, concevant celle-ci comme la tâche à venir d'un *πρῶτος* qui est liberté : la protologie de Luigi Pareyson. Ici encore, on notera l'extension entre *πρῶτος* et *τέλος*, ou mieux : entre protologie et eschatologie. Car le *πρῶτος* semble destiné à être à jamais en relation avec le *δεύτερος*. Alors que chez Gioberti, la protologie accompagne toujours la téléologie, elle se trouve, chez Pareyson, jointe à l'eschatologie, et cela parce que « la téléologie est la négation de l'eschatologie et vice-versa. L'*ascaton* est inattendu quand il fait son irruption tandis que le *τέλος* est le moment conclusif d'un mouvement. L'*ascaton* peut interrompre le mouvement téléologique tandis que le *τέλος* ne contribue pas à l'avènement de l'*ascaton* »<sup>6</sup>.

Ainsi la protologie de Pareyson est-elle différente de celle de Gioberti : elle coïncide en effet, d'après Pareyson, avec l'auto-origination divine en tant qu'acte de liberté originaire, choix originaire. Bien plus, protologie et eschatologie n'ont de sens et de signification qu'*ex post*, car « il est décisif pour l'histoire humaine qu'il y ait en Dieu identité proto-eschatologique ». Ce n'est que du point de vue de l'histoire temporelle humaine que « l'identité divine se présente en deux :

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 277-278.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 292 sq.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 293-294.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 307-308.

protologiquement et eschatologiquement »<sup>1</sup>. C'est donc *ex post* que la protologie s'avère essentielle et décisive, car tandis que l'histoire éternelle divine n'est aucunement modifiée par l'histoire humaine, celle-ci en est au contraire radicalement transformée — ce qui revient à dire que le δεύτερος se trouve radicalement transformé par le πρῶτος. Pareyson a développé sa protologie dans le cadre de son ontologie de la liberté, laquelle est « commencement pur »<sup>2</sup>; et ce n'est pas un hasard si la liberté est apparue une première fois lorsqu'il fut question d'un autre commencement, celui de l'*aleph*. « L'essence de la mathématique est dans sa liberté », dit la plaque commémorative de Cantor, et la liberté est, en tant que πρῶτος, cet *aleph* symbole de Dieu et de son infinité. Le πρῶτος, donc, et la protologie, sont affaires de la liberté et, aussi, de l'infinité. C'est ici que les paralipomènes ne peuvent qu'annoncer une tâche à venir.

#### 8. Entre-deux

Tâche à venir, car protologie et eschatologie ne peuvent avoir de sens qu'*ex post*. Et « entre » πρῶτος et δεύτερος il est non seulement possible, mais sans doute aussi inévitable, de se situer — car leur distinction s'impose et se donne *inévitavelmente* à l'homme qui vit dans l'histoire. Or comment un tel « entre » se creuse-t-il ? On accomplit habituellement le trajet qui va du πρῶτος vers le δεύτερος, de la protologie vers l'eschatologie. Et pourtant l'« entre » πρῶτος et δεύτερος fait que le mouvement contraire, du δεύτερος au πρῶτος, devient possible. *Le recours à la protologie a été proposé pour penser le πρῶτος en tant que figure du commencement*. Penser ce πρῶτος se passant du δεύτερος auquel il se livre est impossible, conformément à l'enseignement de toute protologie. S'agit-il pourtant du pur et simple déploiement d'une histoire qui, étant *ex post*, doit nécessairement admettre son *ex ante* ? Mais qu'en est-il de cet « entre-deux » ? En prenant pour point de départ le πρῶτος, l'« entre-deux » ne pourra donner à comprendre que le fait qu'après un *ante* se donne toujours un *post*, livrant le δεύτερος à la succession diachronique. Qu'advient-il si nous décidons au contraire de partir du δεύτερος où nous nous trouvons ? En quoi cela nous mènerait-il vers le πρῶτος, ou du moins en rendrait possible la pensée ? En ce qu'un tel geste conserve et garde au πρῶτος sa figure de commencement et, tout comme l'infinité de l'*aleph*, sa capacité de donner toujours et toujours plus. Du δεύτερος au πρῶτος, donc.

Un tel rapport n'est certes pensable qu'au sein d'une succession tranchant sur toute diachronique — d'une succession comme *expérience*, au sens fort, et conformément à la proposition de Heidegger : « Faire une expérience avec quoi que ce soit (...), cela veut dire : le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>2</sup> L. Pareyson, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, in *Ontologia della libertà*, Einaudi, 2000, p. 254.

laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre. Dans cette expression, "faire" ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience ; *faire* veut dire ici (...) passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. »<sup>1</sup> L'expérience du δεύτερος est l'expérience de l'*ex post*, de la succession et de la distance « entre deux » ; mais cet « entre » δεύτερος et πρῶτος et l'expérience qui s'ensuit pour le δεύτερος, est creusé par le πρῶτος lui-même qui, se posant tout comme l'*aleph* originaire, *engendre*. Ainsi, l'expérience en tant que telle d'un δεύτερος demeurant dans la succession coïncide avec l'expérience de cette générativité du πρῶτος (« ... Dans cette expression, "faire" ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience ; *faire* veut dire ici (...) passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui »...).

Certes, parmi les nombreuses objections possibles, une s'impose ici : ne sommes-nous pas inévitablement conduits à une sorte de « personnalisation » du πρῶτος et du δεύτερος, condition justement pour qu'ils puissent faire expérience ? Mais ce n'est que si l'expérience n'était que diachronique que l'objection serait fondée — car c'est une pareille succession qui, s'agissant de l'expérience, doit être nécessairement éprouvée et vécue. L'*ante* et le *post* sont toujours ainsi aperçus en tant que tels *par quelqu'un* et l'expérience est bien toujours faite *par quelqu'un*. Et pourtant, le mot expérience indique aussi bien le fait de « prouver », de sentir et d'éprouver, que *le fait pur et simple que quelque chose arrive*. Dans le mot expérience résonne en effet la racine indo-européenne « per- » et la préposition latine indiquant le *passage*, le fait de progresser. Elle est donc bien la préposition indiquant la succession, un *passage* qui n'est ni diachronique ni synchronique, mais qui exprime le pur et simple fait de « transiter » propre au πρῶτος engendrant, par ce même transit, l'« entre-deux ». Impossible ? Mais il ne s'agit de rien d'autre que de la conception de l'infini proposée par Cantor à partir des « points d'accumulation ». « Transiter » n'indique pas la simple succession mais aussi l'accumulation en tant que coagulation, étreinte ; ou encore, le fait de s'engendrer en engendrant. Cela est-il absurde ? Étrange, peut-être, mais non pas absurde. Les nombres irrationnels ne font-ils pas leur apparition « par magie » ? N'apparaissent-ils pas par la coagulation d'une ligne droite qui n'est une et identique qu'en apparence, et n'est seulement identique à soi-même que d'une façon irrationnelle<sup>2</sup> ?

Rien ne nous empêche de penser le « faire expérience » suivant le modèle des nombres qui

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, Pfullingen 1959, p. 159 ; trad. fr. F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, « TEL », 1976, p. 143.

<sup>2</sup> Cf. A. D. Aczel, *Il mistero dell'alef*, *op. cit.*, p. 74 : « La longueur réelle d'une ligne droite ne relève pas du fait qu'en elle on introduit des nombres irrationnels, sans lesquels nous aurions un ensemble infini et très dense de point mais non pas sans fissures et lacunes (donc il ne s'agirait pas d'une ligne droite) ».

s'accumulent en une ligne droite et en ensembles infinis. Et ainsi, πρώτος et δεύτερος *seraient d'abord une succession numérique qui « transite »*. Cherchons à saisir ce rapport par le truchement d'une réduction à la « sphère du propre » du δεύτερος engendré par ce transit coagulant caractérisant le πρώτος. Il n'y a apparemment rien à réduire ; mais ce qui à vrai dire est réductible n'est autre justement que le transit et, ainsi, « l'expérience ». Car le transit du πρώτος qui a amené le δεύτερος disparaît, le laissant dans l'incertitude de son avènement effectif. Le transit disparaît, mais au δεύτερος reste son nom ; le nom d'une *position qui est son résidu*. Non pas le nom de la succession mais le nom de l'accumulation qui lui a donné sa propre position et — suivant encore la métaphore mathématique — à titre de nombre inscrit sur la ligne droite. Cette accumulation, conséquence ou fruit d'un transit désormais entre parenthèses, est un « résidu » qui résiste, car c'est grâce à ce résidu que le δεύτερος est ce qu'il est ; et désormais le δεύτερος est inscrit sur la ligne droite, irréductible à toute autre position résiduelle, et ce parce qu'il « est » une telle position résiduelle — on pourra songer, concernant ce « résidu », à ce que Husserl dit de l'*ego* au paragraphe 57 de *Ideen I*. « Être cette position résiduelle » est le propre, le *Eigen* du δεύτερος.

Que nous permet de découvrir, dès lors, cette position résiduelle ? Le transit du πρώτος a disparu mais non pas le πρώτος lui-même, étant requis par le *nom* du δεύτερος, comme nom, précisément, d'une position résiduelle. Le second subsiste comme tel dans son rapport au premier qui, toutefois, fait que le second est ce qu'il est, et le fait suivant la modalité qui lui est propre, une modalité infinie. Cependant, que le propre du δεύτερος soit sa position résiduelle lui venant d'un πρώτος transité pour disparaître *n'implique pas — contrairement à ce que suggérerait le modèle hégélien — que le véritable commencement ne soit qu'à la fin*. Le fait que le πρώτος soit le propre du δεύτερος, sa « sphère du propre » (en référence à la démarche entreprise par Husserl dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*), signifie que *le propre n'est pas sans son alter, son alter que, toutefois, il n'annexe pas à soi*. Le δεύτερος est δεύτερος parce que le πρώτος demeure tel qu'il est. Celui-ci n'est pas annexé au second car son transit (désormais disparu et manquant) advient d'une façon singulière, *par génération d'infini*, et ce parce qu'« entre » deux nombres se trouve un nombre infini d'autres nombres. Dans la « sphère du propre » du δεύτερος, le πρώτος y est comme son *alter*. Non pas *alter ego*, bien entendu, mais *alter infini*. Pourquoi ?

Partir du δεύτερος pour aller vers le πρώτος et non pas le contraire, réaliser une réduction à la « sphère du propre » du δεύτερος et découvrir ainsi son propre être-position, révèle aussi et inévitablement ce qui « le rend position » (sur une ligne droite). Cependant, on le découvre « pour ce qu'il est » par le πρώτος qui est son *alter*. *Alter* qui ne lui est pas indifférent, car il continue à marquer sa position résiduelle. *Mais il ne le fait pas en le fixant ou en le figeant* : entre deux nombres il y en a d'autres infinis ; c'est pourquoi le δεύτερος est infiniment re-positionné. Il n'est

pas résidu invariable et immuable, mais sa *propriété* est le fait de varier et de se re-positionner infiniment. Que lui donne cette propriété ? Le πρώτος, son *propre alter*. Ainsi, le δεύτερος se découvre non seulement infini, mais il se découvre de plus infini par son *propre alter*, par ce πρώτος qu'au début de ces pages *nous avons indiqué par l'aleph infiniment générateur*. La nature infinie du πρώτος est révélée par le δεύτερος dont il est le *proprium alter*, discerné comme infini car il rend le δεύτερος même infini. Dès lors que l'on renonce au πρώτος, l'on renonce aussi au δεύτερος lui-même.

L'infinité fluide du δεύτερος relève donc de l'infinité fluide du πρώτος, qui transite pour disparaître, manque pour inonder de son commencement tout commencement nouveau, et, manquant, se fait discerner en tant que *le propre irréductible* du δεύτερος. De commencements en commencements, par des commencements qui ne s'achèveront jamais.

#### Postille

*Cui prodest* ce plaidoyer de la cause du πρώτος en tant que commencement ? À rien, peut-être, ni à personne. On a déjà dit beaucoup du commencement, du mythe, de l'origine... Il ne s'agit que d'une autre façon de raconter, partant de ce manque ou ratage inévitable du πρώτος auquel nous sommes destinés, mais sans que cela nous oblige à nous taire à propos de ce « premier » manquant. Nous appelons ce πρώτος « l'irréductible du δεύτερος » où le πρώτος lui-même s'emmène ; cependant, en s'y emmenant, *il révèle son manque*. Manque paradoxal, car il perdure à vrai dire, mais d'une façon différente, en tant qu'*alter* du δεύτερος. Et s'annonçant dans le δεύτερος dont il est *alter* (celui-ci relevant du πρώτος lui-même), révèle aussi comment le πρώτος à son tour se pose, engendrant des distances infinies. Car le δεύτερος s'accumule, se coagulant dans et par le τρίτος.