



PIERRE LÉVY

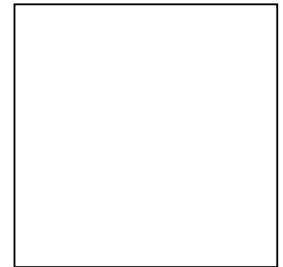
Plissé fractal

ou comment les machines de Guattari
peuvent nous aider à penser
le transcendantal aujourd'hui

LA PENSÉE DOIT S'ÉLANCER EN AMONT DES « FAITS » pour s'interroger, non seulement sur leurs causes mécaniques, mais également sur ce qui les fait être ce qu'ils sont, sur les agencements d'énonciation dont ils sont les énoncés, sur les mondes de vie et de signification du magma desquels ils surgissent. Remonter vers les sources, tel est le sens du problème du transcendantal.

Par quoi y a-t-il un monde ? L'histoire de la philosophie et, partiellement, celle de la science, peuvent être considérées comme l'ensemble des propositions qui ont été articulées pour répondre à cette question. Il n'est évidemment pas possible de reprendre ici toute l'histoire de la philosophie, ni même de la résumer. Nous nous contenterons de quelques coups de sonde inspirés par certains travaux récents, puis nous montrerons comment les machines de Guattari (qui sont tout sauf mécaniques) nous aident aujourd'hui à reposer ce problème.

Au lieu sans lieu de l'origine toujours présente, faut-il élire, à la suite de Kant, un sujet transcendantal de la connaissance ? Ou bien, comme les cognitivistes contemporains, une architecture du système cognitif humain ? Cela nous renvoie immédiatement à une nouvelle instance, car le fondement biologique du sujet cognitif est dans le cerveau, comme le pensent aujourd'hui les connexionnistes et les tenants de l'homme neuronal. Or, quitte à situer la source dernière sur la strate biologique, ne devrait-on pas plutôt considérer



Pierre Lévy,
professeur de
communication à
l'université de Paris
VIII.

Dernier livre paru :
*Les arbres de la
connaissance,*
La Découverte, 1992.

l'organisme tout entier, ses opérations récursives et son auto-poïèse, comme le sujet cognitif ultime, celui qui calcule son monde ? On suivrait en cela tout le courant de la deuxième cybernétique, notamment illustrée par von Foerster, Maturana et Varela. Aurions-nous alors atteint le terme ? Non, car l'organisme tel qu'il est renvoie deux fois aux contingences de l'Histoire : le « dehors » intervient une première fois à travers la construction ontogénétique et l'expérience de vie ; il se loge une seconde fois au cœur de l'organisme spécifique au hasard de la phylogenèse. L'évolution biologique, à son tour, ne peut se séparer de l'histoire infiniment bifurquante et différenciée de la biosphère, et même au-delà, elle se connecte rhizomatiquement à la terre, à ses replis et à ses climats, aux flux cosmiques, à toutes les complexités de la physis et de son devenir.

Plutôt que de conduire, de proche en proche, du cognitif au biologique et du biologique au physique, la méditation du sujet transcendantal de la connaissance peut renvoyer à son autre : l'inconscient des affects, des pulsions et des fantasmes. Mais, ici encore, il est impossible de s'arrêter à l'inconscient freudien comme à un terme dernier. Guattari et Deleuze ont montré que ledit inconscient ne se limitait pas à un réservoir de désirs incestueux ou agressifs refoulés mais qu'il était ouvert sur l'Histoire, la société et le cosmos. L'inconscient total, qui n'est plus conçu comme une entité intrapsychique, ce sont les agencements collectifs d'énonciation, les rhizomes hétérogènes le long desquels circulent nos désirs et par lesquels se jouent et se rejouent nos existences. Or on ne peut établir une liste *a priori* de tout ce qui entre dans la composition des agencements d'énonciations et des machines désirantes : lieux, moments, images, langages, institutions, techniques, flux divers, etc. Et finalement, de nouveau, nous découvrons que le terme ultime, ou plutôt l'horizon sans terme du transcendantal ici nommé « inconscient », pourrait bien être le monde lui-même.

Revenons au carrefour d'où nous étions partis, le sujet de la connaissance, pour suivre une troisième voie, celle de l'empirie. L'expérience n'est-elle pas originaire ? Et avant même l'expérience, les sens qui la rendent possible ? Dans *Les cinq sens*, Michel Serres a réussi le tour de force de construire, à

partir de chacune des modalités sensorielles, une métaphysique, une physique, une gnoséologie, une esthétique, une politique et une éthique. La sensation serait donc fondatrice. Mais le propre du toucher, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et de la vue, n'est-il pas de se rapporter au monde ? Si la perception fait exister pour nous le dehors, c'est aussi, en retour, sur le devenir et la splendeur terrible du monde que repose la vie des sens. Etre, c'est être perçu, disait Berkeley. La perception et le monde sensible sont les deux faces, les deux bords du même pli. Par un renversement peut-être prévisible, le livre suivant de Michel Serres, *Statues*, mettait la chose, la masse, l'extériorité la plus dense au fondement des collectifs humains, des subjectivités et de la connaissance. L'empirisme situe le monde au cœur de la connaissance. C'est ce que Kant, qui avait voulu placer au centre le sujet, avait bien fait voir dans sa métaphore de la « révolution copernicienne » en philosophie. Mais on a beau chasser le monde par la grande porte du transcendantal, il revient par les fenêtres du corps, sous l'aspect d'images impalpables qui hantent et font vivre le sujet, et par la force du temps, qui transforme tout.

En explorant d'autres voies, nous pouvons remonter du sujet individuel aux significations sociales qui l'habitent, à l'imaginaire instituant qui le traverse (Castoriadis), à l'envoi historique qui le destine (Heidegger), aux *épistémaï* qui structurent son discours (Foucault), etc. Rappelons que la principale aporie, lorsque l'on considère un transcendantal historique, vient de son caractère par définition évolutif et varié. Il y a bien un transcendantal historique, mais sous l'effet de quelles causes, de quels devenirs innommés se métamorphose-t-il en permanence ? Si l'on concevait des causes et des effets dans la région transcendantale, qu'est-ce qui la différencierait alors du domaine empirique ? Tout le factuel et le contingent de l'Histoire (géographie, écroulements d'empires, propagations de religions, inventions techniques, épidémies, etc.) ne rétroagit-il pas sur la région historique ? Les tours et les retours du transcendantal historique ne résultent-ils pas d'effets écologiques, de processus cosmopolites ? De nouveau, pour comprendre ce par quoi il y a un monde, nous sommes ramenés à la complexité et aux remous du monde lui-même.

Première approche du pli

En effet, c'est toujours le monde, sa multiplicité indéfinie, sa réalité, sa matérialité, sa topologie singulière, les contingences de son devenir, *Cosmopolis* peuplée de collectifs hétérogènes à l'infini et à toutes les échelles de description, c'est finalement le monde lui-même, dis-je, que l'on découvre, à chaque fois, en amont du complexe vital de significations qui fait être tel monde pour nous.

Par les métaphores et les images reçues, par les significations culturelles à nous transmises (impliquant dans leurs plis des fragments holographiques de nature), par l'inconscient machinique branché sur le dehors, par les techniques matérielles, les écritures et les langues sous la dépendance desquels nous pensons et produisons nos messages, tout ce par quoi nous expérimentons et vivons le monde est précisément le monde lui-même, à commencer par notre corps de sapience.

L'organisme vivant est certes producteur de sa niche-univers plutôt que platement adapté à elle, il faut suivre en cela Varela. Mais nous devons également reconnaître que le monde extérieur, ou si l'on veut « le milieu », est toujours aussi déjà contenu par l'organisme connaissant qui le produit. Dans le vivant, le monde s'est localement replié en machine autopoïétique et exopoïétique, productrice de soi et de son dehors. En amont du monde empirique expérimenté par nous, le monde transcendantal que nous évoquons ici n'est certes pas réductible à quelque strate physique, ou biologique, ou sociale, ou cognitive, ou autre. Ce n'est pas non plus la somme ordonnée ou bien articulée des strates. Il s'agit du monde comme réserve infinie, trans-monde, sans hiérarchie de complexité, toujours et partout différent et compliqué : *Cosmopolis*.

Corps, cultures, artifices, langages, significations, récits... l'empirique devient transcendantal et le transcendantal fait advenir un monde empirique. « Ça » se plie et se replie en transcendantal et empirique. Le pli est l'événement, la bifurcation qui fait être. Chaque pli, action-pli ou passion-pli, est le surgissement d'une singularité, l'amorce d'un monde. La prolifération ontologique est irréductible à l'une ou l'autre couche particulière des strates ; irréductible également à

quelque pli-maître comme celui de l'être et des étants, de l'infrastructure et de la superstructure, du déterminant x et du déterminé y . Le monde total et intotalisable, le trans-monde cosmopolite, différencié, différenciant et multiple est au contraire infiniment replié, il fourmille de singularités dans les singularités, de plis dans les plis. Les oppositions binaires massives ou molaires comme l'âme et le corps, le sujet et l'objet, l'individu et la société, la nature et la culture, l'homme et la technique, l'inerte et le vivant, le sacré et le profane, et même l'opposition dont nous sommes partis entre transcendantal et empirique, tous ces partages sont des manières de plier, ils résultent de plis-événements singuliers du même « plan de consistance » (Deleuze et Guattari). « Ça » aurait pu se plier autrement. Et comme le pli advient dans un monde infiniment diversifié mais unique, on peut toujours remonter à l'événement du pli, suivre son mouvement et sa courbure, en dessiner le drapé, passer continûment d'un côté à l'autre.

L'âme et le corps chez Gilbert Simondon

Si bien que, comme l'a montré Gilbert Simondon, il n'y a pas de substances mais des processus d'individuation, pas de sujets mais des processus de subjectivation. La subjectivation comme action ou processus continué constitue un « dedans » qui n'est autre que « le pli du dehors » (Deleuze). Les dualismes aplatissent et unifient violemment ce qu'ils distinguent, empêchant ainsi de repérer les plis et les courbures par quoi les régions de l'être passent l'une dans l'autre. « Descartes n'a pas seulement séparé l'âme du corps ; il a aussi, à l'intérieur même de l'âme, créé une homogénéité et une unité *qui interdit la conception d'un gradient continu* (je souligne, P. L.) d'éloignement par rapport au moi actuel, rejoignant les zones les plus excentrées, à la limite de la mémoire et de l'imagination, la réalité somatique. » (Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, p. 167)

L'âme et le corps, saisies comme des multiplicités différenciées, communiquent par leurs zones d'ombre. La conscience libre, rationnelle et volontaire, d'une part, le mécanisme physico-chimique des organes, d'autre part, se rejoignent par la sensation, l'affect, toute l'obscurité psychosomatique du

désir, de la sexualité et du sommeil. Le machinal, le réflexe, l'hérité du psychisme, toute la division et l'extériorité de l'esprit à lui-même le replie vers le somatique, le font devenir corps.

L'union psychosomatique ne devient un problème que si l'on tente de connecter les extrémités du pli, qui ne sont que deux cas limites : d'un côté, la conscience claire et rationnelle ; de l'autre, le corps-matière ou le cadavre auto-mobile. Mais l'âme et le corps communiquent toujours déjà par le pli qui les rapporte l'un à l'autre, par les multiplicités noires de la courbure qui forment la plus grande part du sujet.

L'effort pour suivre le pli, esquissé ici sur le cas de l'âme et du corps, devrait être mené sur toutes les oppositions molaires. A chaque fois, en lieu et place d'entités homogènes et bien découpées, on découvrirait un plissé fractal (Mandelbrot), une infinie différenciation de l'être suivant des plis passant continûment les uns dans les autres.

La science et la société chez Bruno Latour

Ce que Gilbert Simondon a mis en lumière concernant les rapports de l'âme et du corps, Bruno Latour l'a montré sur le cas de la science et de la société. L'auteur de *La science en action* a replongé la science et la technique dans le grand collectif hétérogène des hommes et des choses. Mais ce serait une erreur de croire qu'il a dénié toute spécificité à la technoscience parce qu'il montre les forces disparates qui la composent.

La science et la technique émergent d'un méga-réseau hétérogène, elles contribuent en retour à le nouer, à le courber autrement. Sciences et techniques résultent d'un pli du collectif cosmopolite, qui se replie en science des choses, d'un côté, et en société des hommes, de l'autre.

Il y a bien une identité (multiple et variable) de la science, un style de pli, un régime d'énonciation qui la singularise. Mais un penseur rigoureux ne peut se donner la particularité produite par un événement (fût-il continué) sans avoir parcouru préalablement le pli qui l'effectue. Il ne peut se donner l'essence avant le processus. Avant toute spécificité de la connaissance scientifique et de l'efficacité technique, il y a

d'abord une manière de plier entre la vérité des choses en soi et le conflit herméneutique des subjectivités. Ce type de partage se replie toujours de nouveau, au sein même de l'activité scientifique, et pourrait toujours se plier autrement ou ailleurs. Telle proposition scientifique aurait été située sur la face sociale ou trop humaine du partage si le pli était passé plus loin. Comme pour l'âme et le corps, le travail qui consiste à retrouver et dessiner le pli ne peut s'accomplir sans dissoudre l'unité et l'homogénéité des régions qu'il distingue. Il reste que, malgré toutes les analogies possibles, le pli qui singularise la science n'est pas identique, par exemple, à ceux qui font advenir la justice, la beauté ou la sainteté.

Les lois de l'inerte et le miracle du vivant chez Prigogine et Stengers

De tous les contemporains explorateurs de plis, Illya Prigogine et Isabelle Stengers comptent sans doute parmi les plus remarquables. Dans leurs deux ouvrages, *Entre le temps et l'éternité*, et *La nouvelle alliance*, ils ont tenté d'abattre le rideau de fer ontologique qu'une certaine tradition philosophique avait construite entre les êtres (l'en soi) et les choses (le pour soi). S'appuyant sur les derniers développements de la science contemporaine, la philosophe et le prix Nobel ont profondément renouvelé la philosophie de la nature. A les lire, on redécouvre dans la *physis* l'irréversibilité du devenir et le caractère instituant de l'événement que l'on avait cru réservés aux univers de l'homme (depuis que l'on pense l'Histoire) et de la vie (depuis la découverte de l'évolution biologique). Les processus loin de l'équilibre et les systèmes dynamiques chaotiques connectent par un pli longtemps resté invisible la nécessité statique du mécanisme et le hasard miraculeux de l'auto-organisation vivante. Dès lors que le déterminisme de la « matière » et l'inventivité finalisée du vivant ne sont plus que des cas limites d'un continuum infiniment complexe, replié et parsemé de singularités, la vie et l'univers physique, le signal et la signification cessent de s'opposer. Non seulement ils se rapportent l'un à l'autre dans leur différence, mais ils passent aussi l'un dans l'autre.

Le concept de système dynamique chaotique est l'un de ceux qui permettent de penser la volute géante unissant la vie organisée aux nécessités de la *physis*. Pour illustrer et modéliser ce concept, Prigogine et Stengers ont notamment choisi la « transformation du boulanger », c'est-à-dire l'étirement et le repli indéfiniment réitéré d'une surface représentant « l'espace des phases d'un système ». L'opération mathématique de la transformation du boulanger est une sorte d'analogue formel du travail qu'un véritable boulanger fait subir à une pâte à pain (voir *La nouvelle alliance*, p. 329-343 et 401-407 ainsi que *Entre le temps et l'éternité*, p. 96-107). Et peut-être est-ce l'image même du temps avant qu'il ne coule, avant qu'il ne soit saisi dans un système de coordonnées : ce mouvement sans fin d'étirement, de pli et de repli d'une surface abstraite.

La mécanosphère

Des plis ne cessent d'involuer et de se recourber les uns dans les autres, tandis que d'autres se déplient. Accueilli dans le pli individuant, le signe ou l'ondulation des choses, devient signification. Les êtres s'individuent autour des plis des choses, du vallonnement des paysages, des courbes des corps, des arabesques dessinées par quelque ligne mélodique, de la tournure des événements... Des entités s'individuent ou se désindividuent pour que « ça » se prête à d'autres plis, que « ça » se réindividue autrement. Qu'il s'agisse d'un objet cosmique, d'une espèce, d'un biotope, d'une culture, d'un régime politique, d'un moment, d'une atmosphère ou d'un sujet, sous tout processus d'individuation, une machine travaille (voir « L'hétérogénéité mécanique », Félix Guattari, *Chimères* n° 11, 1991, repris dans *Chaosmose*, Galilée, 1992).

L'analyse réductrice croit avoir trouvé un fondement de l'explication, un dernier sol causal, qui se confond souvent avec telle ou telle strate (le « biologique », le « psychique », le « social », le « technique », etc.). Or l'analyse soucieuse de la singularité des êtres, plutôt que de tout perdre (sauf la certitude), dans une régression vers un fondement, quel qu'il soit (voir le *pensiere debole* prôné par Gianni Vattimo), doit au contraire tenter de faire apparaître la consistance propre, la

dimension d'autopoïèse (Varela), la qualité ontologique particulière de l'entité, du phénomène ou de l'événement considéré. C'est pour échapper à la réduction que nous avons besoin du concept de machine.

Une machine organise la topologie de flux divers, dessine les méandres de circuits rhizomatiques. Elle est une sorte d'attracteur qui recourbe le monde autour d'elle. En tant que pli pliant activement d'autres plis, la machine est au plus vif du retour de l'empirique sur le transcendantal. Une machine peut être considérée en première approximation comme appartenant à telle strate physique, biologique, sociale, technique, sémiotique, psychique, etc., mais elle est plus généralement trans-stratique, hétérogène et cosmopolite. Les machines sont « ce par quoi » il y a des strates.

Non seulement une machine produit quelque chose dans un monde, mais elle contribue à produire, à reproduire et à transformer le monde dans lequel elle fonctionne. Une machine est un agencement agençant, elle tend à se retourner, à revenir sur ses propres conditions d'existence pour les re-produire.

La *composition* des machines n'est ni ensembliste, ni mécanique, ni systémique. Cela est impossible car, dans la perspective néo-vitaliste qui est ici la nôtre, chaque machine est animée d'une *subjectivité* ou d'une proto-subjectivité élémentaire. On ne se représentera donc pas des machines (biologiques, sociales, techniques, etc.) « objectives » ou « réelles », et plusieurs « points de vue subjectifs » sur cette réalité. En effet, une machine purement « objective », qui ne serait portée par aucun désir, aucun projet, qui ne serait pas infiltrée, animée, alimentée de subjectivité, ne tiendrait pas une seconde, cette carcasse vide et sèche s'effriterait immédiatement. La subjectivité ne peut donc être cantonnée au « point de vue » ou à la « représentation », elle est instituante et réalisante. D'autre part, la subjectivité ne prend forme et ne se soutient que d'agencements machiniques divers parmi lesquels, à l'échelle humaine, les agencements biologiques, symboliques, médiatiques, sociotechniques tiennent une place capitale.

Les conceptions habituelles de la composition ne répondent en réalité qu'aux problèmes de l'objectivité pure, dont les modèles systémiques, informatiques et cybernétiques ne sont

qu'une variante élaborée. Mais les machines ne sont ni purement objectives ni purement subjectives. La notion d'élément ou d'individu ne leur convient pas non plus, ni celle de collectif, puisque la collection suppose l'élémentarité et fait système avec elle. Comment alors penser la *composition* des machines ?

Chaque machine possède une qualité d'affect différente, une consistance et un horizon fabulatoire particulier, projette un univers singulier. Et pourtant elle entre en composition, elle s'associe avec d'autres machines. Mais sur quel mode ? Vouloir intégrer, unifier violemment les machines plurielles sous un seul projet, un seul principe de consistance reviendrait peut-être à les tuer et certainement à diminuer leur richesse ontologique. Une unification « réelle » serait destructrice, une unification conceptuelle appauvrirait la compréhension et l'intelligence du phénomène considéré. Il est donc nécessaire de respecter la pluralité machinique, une pluralité sans éléments (par en dessous) ni synthèse ou totalisation (par dessus). Mais la pluralité, justement parce qu'elle n'est pas composition d'éléments, ne peut être synonyme de *séparation*. Il y a bien une composition ou une correspondance des machines. Cette articulation paradoxale devra être analysée avec infiniment de délicatesse et de précaution dans chaque cas particulier. Nous faisons l'hypothèse qu'il *n'existe aucun principe général de composition*, mais qu'au contraire chaque agencement machinique invente localement son propre mode de communication, de correspondance, de compossibilité ou d'entrelacement de l'autopoïèse (pôle identitaire) et de l'hétéropoïèse mutuelle (pôle associatif).

Distinguons cinq dimensions de la machine :

- 1) Une machine est directement (comme dans le cas de l'organisme) ou indirectement (dans la plupart des cas) *autopoïétique* (Varela), ou auto-réalisatrice (comme on parle d'une prophétie auto-réalisatrice) c'est-à-dire qu'elle contribue à faire durer l'événement du pli qui la fait être.
- 2) Une machine est *exopoïétique* : elle contribue à produire un monde, des univers de significations.
- 3) Une machine est *hétéropoïétique*, ou fabriquée et maintenue par des forces du dehors, car elle se constitue d'un pli.

L'extérieur y est toujours déjà présent, à la fois génétiquement et actuellement.

4) Une machine est non seulement constituée par l'extérieur (c'est le repli du pli), mais également ouverte sur le dehors (ce sont les bords ou la béance du pli). La machine s'alimente, elle reçoit des messages, elle est traversée de flux divers. En somme, la machine est *désirante*. A cet égard, tous les agencements, tous les branchements sont possibles d'une machine à l'autre.

5) Une machine est *interfaçante* et interfacée. Elle traduit, trahit, déplie et replie pour une machine aval les flux produits par une machine amont. Elle est elle-même composée de machines traductrices qui la divisent, la multiplient et l'hétérogénéisent. L'interface est la dimension de « politique étrangère » de la machine, ce qui peut la faire entrer dans de nouveaux réseaux, lui faire traduire de nouveaux flux.

Toute machine possède les cinq dimensions, mais à des degrés et dans des proportions variables. Répétons-le, les machines ne sont jamais purement physiques, biologiques, sociales, techniques, psychiques, sémiotiques, etc. Cosmopolis traverse toujours déjà les plis transitoires qui creusent ces distinctions. Certaines machines stratifiantes ou territorialisantes – elles-mêmes parfaitement hétérogènes – travaillent précisément à durcir les plis stratiques. Ce sont des réseaux de machines cosmopolites qui produisent les êtres, les modes d'être, l'Être lui-même suivant une modulation infinie de degrés et de qualités.

La productivité ontologique s'auto-entretient, car des machines interfaces, des parasites, viennent gérer les hiatus, les abîmes ou les plis trop profonds qui séparent les subjectivités-mondes, leurs temporalités, leurs espaces et leurs signes. Une machine maintient présent (tout en le trahissant) l'événement du pli dont elle résulte. Elle inscrit le *clinamen* initial dans la mécanosphère, le fait durer, revenir et, ce faisant, elle s'instaure en source d'autres plis.

Pensé comme mécanosphère, tout le monde empirique revient sur le transcendantal, il devient source multiforme et pluri-voque d'univers d'existence et de signification.

Les trois étages du transcendantal

Nous sommes partis d'une conception classique du transcendantal : l'intériorité du sujet, ou l'objet, ou l'expérience, etc. Peu à peu, c'est le pli de l'être et de l'étant (voir Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, p. 279-310) ou du transcendantal et de l'empirique qui s'est imposé à notre méditation. Nous devons maintenant remonter à la possibilité même des plis (et non seulement du pli heideggerien être/étant). Distinguons à cet effet trois niveaux de transcendantal.

Le transcendantal de niveau zéro : Il y a d'abord le « ça », l'inconscient total intotalisable, le plan de consistance. Les entités qui peuplent cet archi-lieu ou ce proto-temps sont en composition et décomposition perpétuelles et simultanées. Elles se déplacent à une vitesse absolue et sont tout à la fois infiniment proches et infiniment éloignées les unes des autres. Il faut évidemment soigneusement distinguer le chaos transcendantal du désordre au sens habituel ou thermodynamique du terme... avant de méditer le pli qui rapporte ces sens les uns aux autres. (Voir, pour un exposé plus détaillé sur le chaos, les *Cartographies schizoanalytiques* de Félix Guattari.) Le chaos transcendantal est la condition de possibilité du pli comme événement.

Le transcendantal de niveau un : L'événement du pli est ce par quoi quelque chose se différencie. Le pli est travail avant tout objet ou tout flux travaillé, processus avant tout état, inchoatif absolu. Le pli est une sorte d'inflexion du plan de consistance, un clinanien.

Le transcendantal de niveau deux : Ce sont les complexes machiniques pliés/pliants qui produisent les mondes empiriques. Sous l'être et le néant, l'être et les étants, les univers biologiques, sociaux, leurs modes d'énonciation et leurs significations travaillent des agencements trans-stratiques, des machines cosmopolites hétérogènes qui s'entre-traduisent, s'entre-produisent et s'entre-détruisent perpétuellement. Le transcendantal de niveau deux est le collectif en métamorphose permanente de tous les « ce par quoi ». L'organisation

« hypertextuelle » (voir P. Lévy, *Les technologies de l'intelligence*, Points-Seuil, 1993) du réseau machinique interdit toute réduction à quelque infrastructure, tout rabattement du trans-monde sur un ordre particulier de discours. Voici la mécanosphère, la méga-machine monde-monde, l'anneau de Moebius cosmique où empirique et transcendantal échangeant perpétuellement leurs places le long d'un pli unique et infiniment compliqué.

Directions de recherche : éthique et sémiotique

L'ontologie du plissé fractal pourrait se prolonger dans deux directions. Vers une philosophie de la signification, d'abord. Car tout signe est pli, la forme la plus simple du pli signifiant étant le dédoublement signifié/signifiant, que l'on peut compliquer, suivant Hjelmslev, en expression et contenu, chacun de ces deux termes se subdivisant encore en forme et matière. Mais le signe peut se plier de mille façons (à lui seul, Peirce a recensé plus de soixante types de signes). Autant dire, avec Félix Guattari, qu'il existe autant de sémiotiques (de styles de plis signifiants) que d'agencements d'énonciation. Musiques, villes, rituels, tatouages, signes plastiques ou cinématographiques, images infiniment diffractées du réseau médiatique, machines d'écriture en abîme des logiciels, imaginaires pluri-sémiotiques en acte, univers existentiels... le pli simple du signifiant et du signifié n'apparaît plus alors que comme un cas limite assez pauvre.

Encore n'a-t-on évoqué là que la statique du signe, sa structure. Quel est le travail de la signification comme acte ? Comment penser le repliement/dépliement d'affects, d'images et de représentations produit par l'événement du signe dans le grand drapé fractal de la mémoire, et, au-delà, tout au long des alternances de dedans et de dehors interfacés de la mécanosphère ? Quelles sont les machines hétérogènes qui travaillent à maintenir la strate sémiotique comme telle et par quoi le signe se rapporte toujours déjà à l'a-signifiant, se confond avec les processus cosmopolites ?

Enfin, l'ontologie du pli débouche sur une éthique, ou une politique. Si l'empirique revient sur le transcendantal, les kabbalistes avaient raison : c'est dans le monde d'en bas que se

décide ultimement le sort du monde d'en haut. Nous ne sommes pas seulement destinés par le dévoilement historique, comme le prétendait Heidegger, nous sommes aussi responsables (au sens le plus fort de ce terme) de lui. En agissant effectivement ou empiriquement, nous faisons émerger un horizon de sens historique, un imaginaire instituant, un univers existentiel ou incorporel. Nous devons certes répondre des conséquences matérielles de nos actes, mais aussi des matrices de significations que nous contribuons à transmettre, consolider, édifier et détruire. N'entendons pas ce rapport essentiel de l'éthique à la signification en un sens étroit. Il ne s'agit pas uniquement de rappeler le rôle primordial des écrivains, des artistes, des hommes de « communication » et en général de tous ceux qui travaillent explicitement dans le champ sémiotique. Les actes « purement pratiques », techniques, administratifs, économiques et autres contribuent tout autant que les actes de discours à construire des agencements collectifs d'énonciation, à produire des qualités d'être. L'éthique et la politique ne concernent pas seulement les relations des humains *entre eux*, le rapport au « prochain », mais également le rapport au monde. Quel monde contribuons-nous à inventer et à faire exister ?

Cette interrogation fondamentale peut se déplier en trois questions éthico-politiques particulières.

Premièrement, en tant que citoyens du monde total, qu'en est-il de notre responsabilité envers la Terre, ses océans, ses forêts, ses masses humaines et ses climats ? Sur quelle planète voulons-nous vivre ?

Deuxièmement, en tant que sources de mondes particuliers, comment agissons-nous envers les autres mondes, produits de formes de vie, de culture, de signification et de subjectivité différentes ? Quels types de relations établissons-nous avec des modes d'être qui ne sont pas les nôtres (mais avec lesquels nous sommes pourtant toujours déjà en rapport par les replis de notre participation à la mécanosphère) ?

Troisièmement, quelle attitude fondamentale envers le transmonde adoptons-nous ? Maintenons-nous libre la possibilité d'émergence de nouveaux agencements d'énonciation ? Favorisons-nous ou, au contraire, restreignons-nous la productivité ontologique ? Maintenons-nous les plis dans leur

essence d'événement, ou travaillons-nous à les durcir en oppositions, en strates, en substances ? Choisissons-nous les individuations toujours capables de prendre de nouveaux plis ou les individualisations rigides et fermées ?

L'éthique se rapporte au monde sous ces trois faces : la Terre, les autres mondes (le prochain n'est qu'un cas particulier d'autre monde), et le trans-monde des plis, des agencements d'énonciations et des processus cosmopolites. Trois figures de la boucle immanence-transcendance qui ne cesse de détruire, de métamorphoser et de produire l'être en son infinie diversité.

