Daniel Bensaïd

« Tout, sauf un sophiste »
Alain Badiou, Marx et la fin de la philosophie

Il advient parfois que Marx se chamaille avec son double. Sa théorie met alors en scène l'interminable empoignade entre le philosophe et le sophiste.

Lorsqu'il oppose à « l'excommunication du saint » les railleries du critique, il semble prendre le parti du sophiste contre les saintetés despotiques et les condamnations péremptoires. Quelle est alors la frontière entre l'ironie critique et le ricanement cynique du « tout se vaut, tout s'équivaut, tout est permis » ?

Lorsqu'il rompt, par le geste polémique et théologique des *Thèses*, avec Feuerbach, il rejette du même coup les proclamations de la « philosophie nouvelle », selon lesquelles « seul l'humain est le vrai et le réel, car l'humain est le rationnel et l'homme la norme de la raison » ; il récuse la sophistique moderne qui considère « l'homme en général comme le critère de vérité ». Comment échapper aux verdicts définitifs d'une vérité ventriloque ?

Marx se tient au cœur de ce dilemme, dans la tension critique et le dialogue polémique propre aux relations de vérité entre deux discours qui se provoquent et se complètent. C'est pourquoi la philosophie de la praxis est née sous forme d'aphorismes et de critères pratiques [1].

L'affaire n'est pas close. Marx annonçait la réalisation de la philosophie dans son devenir stratégique (changer le monde). Alain Badiou propose au contraire de refaire « le geste platonicien » contre les tyrannies de l'opinion et les renoncements de l'antiphilosophie. Il entend relever les philosophies des abaissements devant les « pensées fascinantes » qui l'ont subjuguée : « La pensée scientifique a donné lieu à l'ensemble des positivismes, la pensée politique a engendré la figure d'une philosophie d'État, l'art enfin a rempli une fonction d'attraction singulière depuis le XIXe siècle. Fascinée, captée, voire asservie par l'art, la politique ou les sciences, la philosophie en est venue à se déclarer inférieure à ses propres dispositions [2]. »

Sous l'effet de « l'événement galiléen » la philosophie serait ainsi tombée à l'âge classique sous domination de la condition mathématique. Sous l'effet de la Révolution française, elle se serait pliée à la condition du politique. Avec Nietzsche et Heidegger enfin, elle se serait effacée devant le recours au poème. D'où la thèse d'une philosophie « captive d'un réseau de sutures à ses conditions, spécialement à ses conditions scientifiques et politiques », et résignée à l'idée que sa « forme systématique » soit désormais devenue impossible [3].

L'effet majeur de cette soumission serait le renoncement au « désir d'une figure d'éternité » non religieuse, laïque, « intérieure au temps lui-même, et dont le nom est vérité ». Telle est « la catégorie centrale de toute philosophie possible » : la vérité en tant que trouée d'éternité dans la trame temporelle. Dès lors qu'elle perd de vue cette visée, la philosophie s'exile d'elle-même. Ne sachant plus « si elle a un lieu propre », elle n'est plus que sa propre histoire, devient le « musée d'elle-même » et combine « la déconstruction de son passé et l'attente vide de son avenir [4] ». Le programme du redressement tracé par le *Manifeste pour la philosophie* consiste à rompre d'abord les contrats de dupe qui assujettissent la philosophie aux pensées fascinantes et particulièrement à s'émanciper de la « suture poétisante ». Car « positivisme et marxisme dogmatique ne constituent plus que des positions ossifiées. Ce sont des sutures purement institutionnelles ou académiques. Par contre, ce qui a donné puissance à la suture poétisante, donc à Heidegger, est loin d'être défait, faute d'avoir été examiné [5] ».

Pour cerner le lieu perdu de la philosophie, revenons sur ce jeu de sutures et de désuturations. En commençant par la soumission positiviste de la philosophie à la science. Loin de signifier une séparation, la « désuturation » proposée exige la « réintrication » des mathématiques (non de la science en général) et de la philosophie [6]. Leur relation passe par différents modes, selon que la mathématique est

1/ A. Gramsci, *Cahier de prison 10*, p. 229.
2/ A. Badiou, interview au journal *Le Monde*, 31 août 1993.
3/ A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, 1989, p. 45. Le propos du *Manifeste* est résumé dans *l'Entretien de Bruxelles* (Les Temps modernes, mai 1990) et dans l'interview au journal *Le Monde* : « [...] dans le destin post-hégélien de la philosophie, il y eut deux grands recours, et donc deux grandes liaisons ; la première s'est faite dans l'idée que la science prenant en charge la vocation au réel et à la pensée de l'être qui était destinalement la tâche de la philosophie – ce sont les différentes variantes du positivisme qui demeure du reste une disposition très puissante, notamment dans les pays anglo-saxons –, et il y eut d'autre part la conviction que la politique, et notamment la politique révolutionnaire, pouvait relayer, dans la figure d'une réalisation concrète les universaux de la philosophie elle-même ; et cela a été tout le destin du marxisme révolutionnaire qui s'est présenté de façon en quelque manière indivise comme un dispositif de pensée et de l'action politique. Dans ces deux cas la philosophie a perdu son espace propre de circulation et de mouvement, elle a confié à un vecteur historique autre qu'elle-même le destin de ses opérations, et c'est sur cet arrière-plan, dans un mouvement antipositiviste et antirévolutionnaire, à partir de l'œuvre de Nietzsche principalement, que la philosophie a proposé une autre figure de la liaison et s'est confiée au poème et plus généralement à la figure esthétique de la pensée. » (entretien de Bruxelles).
4/ A. Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992, p. 57-58.
5/ A. Badiou, *Manifeste*, p. 48.
6/ A. Badiou, *Mathématique et philosophie*. Ce texte, d'abord publié dans *Lieux et transformations de la philosophie*, Paris VIII, 1991, a été repris dans *Conditions*.

conçue comme une première approximation des questions philosophiques (rapport hiérarchique), comme une discipline régionale du connaître (rapport spatial) ou comme une simple combinatoire formelle (étrangère à la question du sens). Proprement moderne, cette ultime figure consomme la disjonction radicale et voue la mathématique à l'empire de la technique. Elle inaugure l'écœurante soumission de la philosophie au romantisme, dont Hegel porterait l'écrasante responsabilité. D'où la question : « Comment situer, du point de la philosophie, sa condition mathématique ? Et la thèse que je soutiens prend la forme d'un geste, geste de réintrication de la mathématique dans le dispositif intime de la philosophie, dispositif dont elle est en vérité exclue. Ce qui est à l'ordre du jour est un nouveau conditionnement de la philosophie par la mathématique… Car ce dont il s'agit est au fond la question suivante, qui nous presse et nous exténue : comment sortir, sortir enfin, de notre soumission au romantisme ? »

Réponse : dans tout leur devenir historique, les mathématiques prononcent ce qui est dicible de l'être en tant qu'être.

La mathématique permettant à la philosophie la mise à distance du mythe, une intrication d'origine grecque entre mathématique et philosophie aurait persisté jusqu'à Kant inclus. Avec Hegel, ce lien est rompu. Cette désintrication est « le geste spéculatif romantique par excellence », dont le couronnement positiviste de la mathématique par la classification comtienne constitue, somme toute, « l'envers » : « Le verdict antiphilosophique des positivismes retourne, sans en modifier la constitution, le verdict antiscientifique des philosophes romantiques. » De part et d'autre on s'accommode de la séparation et on s'accorde à exclure la mathématique de la pensée. Le présupposé essentiel de la disjonction fatale n'est autre que la « temporalisation du concept », qui constitue le fond de l'historicisme. La fluidité temporelle de la vie destitue « l'abstraite et vide éternité de la mathématique ». Le temps, la vie, la philosophie tombent ensemble du même côté de la fracture ; l'éternité, la mécanique, la mathématique, de l'autre. Amputée de la mathématique, la philosophie s'abandonne à la rumination morbide de la finitude. On touche ici à l'enjeu même de la « reintrication » : « Réintriquer la mathématique et la philosophie, c'est aussi et peut-être surtout en finir avec la finitude qui est le principal résidu contemporain du geste spéculatif romantique. » Si elle tarde ou si elle échoue, cette philosophie qui a renoncé à elle-même est condamnée à être rattrapée par la croyance, à dériver vers une collusion grandissante avec « les religions de tout acabit ». Or, « athées, nous n'avons pas les moyens de l'être, tant que le thème de la finitude organise notre pensée ». Il faut, pour y parvenir, renouer avec « la solide éternité laïque des sciences ». Seul le renvoi de l'infini, considéré comme « simple nombre », à « une banalité neutre » peut nous arracher à une « dégoûtante nappe de sacralisation » et nous entraîner dans « une désacralisation radicale ». D'où le retour à Platon contre Hegel, penseur d'un abaissement des mathématiques.

Philosophe géomètre, Platon apparaît en effet comme le défenseur conséquent de l'intrication. Dans le Livre VI de la *République*, Glaucon résume son propos : « Je te comprends un peu, mais point suffisamment – car il me semble que tu traites un sujet fort difficile ; tu veux distinguer sans doute, comme plus claire, la connaissance de l'être et de l'intelligible que l'on acquiert par ce que nous appelons les arts, auxquels des hypothèses servent de principes ; il est vrai que ceux qui s'appliquent aux arts sont obligés de faire usage du raisonnement et non des sens : pourtant, comme dans leurs enquêtes ils ne remontent pas vers un principe mais partent d'hypothèses, tu ne crois pas qu'ils aient l'intelligence des objets étudiés, encore qu'ils l'eussent avec un principe ; or, tu appelles connaissance discursive, et non intelligence, celle des gens versés dans la géométrie et les arts semblables, entendant par là que cette connaissance est intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence [7]. » Le mathématisable est pour Platon une condition du penser en rupture avec l'indécidable de l'opinion. Il peut y avoir des calculs d'opinions, mais il n'y a pas d'opinion mathématique. Inversement, l'hostilité aux mathématiques livre passage à l'arbitraire des campagnes d'opinion. Tel est bien le propos romantique (et sophistique) par excellence : « Rendre la philosophie homogène à la puissance historique des opinions. » La mathématique platonicienne consomme au contraire une rupture violente avec l'opinion. Elle devient médiation (*metaxu*) dialectique d'une « vérité qui ne parvient pas à être dans la forme d'une sagesse », ou encore « entre-deux dans la pensée elle-même ».

Alors que la *Logique* d'Hegel et sa théorie de la mesure semblent à première vue dans la continuité de cette médiation, Badiou y voit

7/ Badiou propose une autre traduction de ce passage : « Le théoriser quant à l'être et à l'intelligible tel qu'il se soutient de la science (épistémê) du dialectiser est plus clair que celui qui se soutient de ce qu'on appelle les sciences (tekhnê). Certes, ceux qui théorisent selon ces sciences, lesquelles ont pour principe des hypothèses, sont contraints de procéder discursivement et non empiriquement. Mais leur intuitionner restant suspendu aux hypothèses et ne s'ouvrant nul accès au principe, ils ne te paraissent pas avoir l'intellection de ce qu'ils théorisent, qui cependant dans la lumière du principe, relève de l'intelligibilité de l'étant. Il me semble que tu appelles discursive (*dianoia*) la procédure des géomètres et de leurs semblables, mais non point intellection, en tant que cette discursivité s'établit entre (*metaxu*) l'opinion (*doxa*) et l'intellect (*nous*). »

le signal de la plongée romantique moderne dans la temporalisation du concept. La mathématique ne serait plus désormais la pensée singulière d'un domaine d'objets mais la détermination, « romantique par excellence », du concept d'infini. La réintrication entre mathématique et philosophie vise la dissolution du concept de finitude, nécessaire à quiconque veut en découdre avec la puissance des mythes au profit d'une philosophie événementielle de la vérité [8]. Rendre l'infini aux mathématiques, écarter l'impensable et mortelle finitude, sortir de la soumission complaisante au romantisme, ce serait délivrer du même coup la philosophie de la domination positiviste et du joug du sophiste. Car le positiviste, dont la science recèle un dieu caché, joue la masse des faits contre l'événement. À mi-chemin entre opinion et intellect, il théorise selon les sciences discursives [9].

La seconde « désuturation » vise la soumission de la philosophie à une politique portée par le sens de l'histoire. Ici encore la délivrance est double. De même que la réintrication entre mathématique et philosophie abolit la double tyrannie, romantique et positiviste, la suppression de sa tutelle sur la philosophie libérerait la politique de la tyrannie de l'histoire pour la rendre à l'événement. Relatif à « une structure réglée de la situation », cet événement n'est surtout pas le nom d'un commencement absolu ou une naissance immaculée au monde : « Il faut avoir l'audace de poser que, du point de la politique, l'histoire comme sens n'existe pas, mais seulement l'occurrence périodisée des *a priori* du hasard [10]. » La soumission au sens de l'histoire incorpore la politique au processus de technicisation générale du train du monde et la réduit à « la gestion des affaires de l'État ». Renonçant au rapport privilégié de légitimité pour ouvrir la pensée à la vérité, la deuxième désuturation restitue ainsi la politique à la procédure qui s'origine dans l'événement. « Plutôt qu'un guerrier sous les murs de l'État », le politique, dont Pascal et Rousseau préfigurent la vocation militante, apparaît alors comme « un guetteur du vide qu'instruit l'événement ». À l'instar de la fidélité amoureuse à la rencontre, l'engagement militant est cette fidélité politique à l'événement ou à l'exil messianique, qui s'éprouve dans la résistance à l'air du temps : « Ce que j'admire plus que tout en Pascal, c'est l'effort, dans des circonstances difficiles, d'aller *à contre-courant*, non au sens réactif du terme mais pour inventer les formes modernes d'une ancienne conviction, plutôt que de suivre le train du monde et d'adopter le scepticisme portatif que toutes les époques de transition ressuscitent à l'usage des âmes trop faibles pour tenir qu'aucune vitesse historique n'est compatible avec la tranquille volonté de changer le monde et d'en universaliser la forme [11]. »

Dans le rapport à l'histoire, ce *contre-courant* pascalien fait écho au *rebrousse-poil* de Walter Benjamin. Ils expriment la fidélité dialectique des temps de transition, où les repères se dérobent et où les convictions les plus fermes chancellent. Ils proclament une fidélité inventive, par laquelle peut advenir la nouveauté authentique, celle « d'une ancienne conviction » sauvée de la débâcle.

Le retour de la politique à elle-même, dont la révolution constitue le moment emblématique, implique une « brutale mise à distance de l'État ». Soustraire la philosophie à la fascination politique, entendue comme fascination étatique, c'est non seulement séparer philosophiquement la politique de l'État, c'est encore distinguer politiquement l'histoire de la politique de l'histoire de l'État, dont le dépérissement vibre à l'horizon de tout projet d'émancipation. Doter l'agir politique d'une consistance intrinsèque à distance de l'État relève aujourd'hui du défi presque impossible, « car l'État parlementaire est captieux » et ceci « exige que la prescription politique fixe ses lieux, qui ne peuvent être, dans la séquence en cours, de dimension étatique [12] ». Préservant « l'événementialité immanente de la politique », la mise à distance de l'État en général, et de l'État parlementaire en particulier, devrait permettre que la politique soit réellement « pratiquée comme pensée et non comme croyance ou opinion [13] ».

Tenir la philosophie dans son espace propre, c'est donc, du même coup, rétablir la politique dans le sien. Cette désuturation salutaire n'équivaut cependant pas à l'indifférence vulgaire du chacun chez soi. « Penser la politique » reste un moment de la philosophie. La réciproque n'est pas vraie. Renouer avec la vérité, c'est pour la philosophie renoncer à vouloir *se réaliser* dans le temps. Car « l'idée de la fin de la philosophie est aussi l'idée de la fin de la catégorie de Vérité. Il s'agit là, sans aucun doute, d'un bilan des désastres du

8/ « Il nous est demandé d'achever l'historicisme et de démonter tous les mythes que féconde la temporalisation du concept. Pour cela le recours à la courageuse existence solitaire de la mathématique s'impose, car la mathématique n'est rien d'autre, dans la déposition de tout sacré et dans le vide de tout Dieu, que l'histoire humaine de l'éternité. »

9/ Cette science du dialectiser (espitêmê), ou intellect, opposée à la partialité de la science discursive (technème), chemine inlassablement, de la connaissance spinoziste « du troisième type » à la « science allemande » de Marx.

10/ Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?* Seuil, 1985, p. 18.

11/ Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, 1988, p. 127 et 245.

12/ Alain Badiou, *l'Être, l'événement, la militance*, entretien publié dans *Futur antérieur* n° 8, hiver 1991.

13/ Alain Badiou, entretien publié dans *Philosophie, philosophie* n° 4, revue des étudiants en philosophie de Paris VIII, 1992.

siècle. La terreur dogmatique a pris la forme de l'État. Le philosophème dogmatique a été jusqu'à s'incarner dans des polices et des camps d'extermination». La fusion de la philosophie et de l'État (de la philosophie et du Parti) a signifié un «désastre» (au sens fort de «simulacre», d'événement, que lui donne Badiou): «la suture de la philosophie à la politique» avec le style politico-étatique qu'elle produit. L'urgence de la désuturation serait notamment renforcée par le «désastre obscur» que représente «l'écroulement *sans pensée* des socialismes bureaucratiques». «Sans pensée», dans la mesure où la pensée virtuelle de ces événementialités demeurerait captive de la fusion fatale entre politique étatique et philosophie. Aussi longtemps que la philosophie ne s'est pas dessaisie, ce présent resterait rigoureusement impensable, perpétuant dans son opacité l'anéantissement conjoint de la philosophie et de la politique [14].

Déprise de l'État, la politique révolutionnaire n'est plus concevable dans la continuité historique dont l'État est précisément le scribe, mais seulement par séquences irruptives, «sous le hasard événementiel qui en commande la prescription». Badiou recense ainsi cinq séquences scandées d'événements singuliers: la Convention montagnarde jusqu'à Thermidor; celle qui va des révolutions de 1848 à la Commune; celle qui s'ouvrirait en 1902 avec *Que Faire?* pour s'achever avec octobre 1917; celle de la guerre révolutionnaire chinoise jusqu'à la prise du pouvoir de 1949; celle enfin de la Révolution culturelle entre 1965 et 1967. Ainsi périodisée, la politique pose une seule et obsédante question: «Qu'est-ce qu'une politique capable simultanément de clore sans renégation la période antérieure?» Il est aisé d'énoncer ce qu'elle n'est pas: la «raison d'État» de Thermidor et de l'Empire, la raison positive de la IIIe République versaillaise, le Diamat [15] du stalinisme triomphant, ou encore, dans un registre autrement dérisoire, «le mitterrandisme» qui «donne forme à ce qu'on peut appeler un bilan renégat de Mai 68». Il est plus malaisé de nommer la renégation du maoïsme ou de la Révolution culturelle, leurs séquences étant d'emblée mêlées à la renégation bureaucratique, fût-ce par l'emprise internationale de la contre-révolution stalinienne. Le brandissement exalté du petit livre rouge et le psalmodiage de ses citations participent à n'en point douter du saisissement de la politique révolutionnaire par son autre institutionnel.

En tant qu'expressions idéologiques respectives de la domination scientifique et de la domination politique, positivisme scientiste et marxisme dogmatique, irrémédiablement ossifiés, représenteraient des «sutures institutionnelles ou académiques» dont il devrait être aisé de se défaire. La «suture poétisante», par laquelle la poésie annexe certaines fonctions de la philosophie, conserve en revanche sa puissance intacte. Contre Nietzsche et Heidegger, Badiou reprend ainsi la querelle platonicienne du poète et du philosophe géomètre. «La revanche sur Platon», dont Nietzsche fut le prophète, s'ancre «dans la juridiction du poème», au point que tous les philosophes se sont installés depuis dans l'envie du poète ou se sont exprimés en «poètes masqués [16]».

Cette fascination tenace est inscrite dans la modernité même et dans ses phénomènes de réification généralisée. À l'opposé du positivisme, la suturation de la philosophie au poème met l'accent sur la distinction capitale entre savoir et vérité. La pensée d'Heidegger tiendrait ainsi son pouvoir de persuasion «de ce qu'elle a été la seule à capter ce qui était en jeu dans le poème, nommément la destitution du fétichisme de l'objet, l'opposition de la vérité au savoir, et finalement la désorientation essentielle de notre époque». La poésie en effet est avant tout «désobjectivante».

Heidegger a su saisir la force poétique de «récusation de l'objectivité comme seule forme de maniement ou de pensée du réel». Il l'a en même temps investie d'une nostalgie «réactive et réactionnaire du sacré». La philosophie aurait au contraire pour tâche de poursuivre le processus encore inachevé de «sécularisation de l'infini». La désuturation de la philosophie et du poème rejoint, sous un autre angle, la réintrication de la mathématique et de la philosophie. Il s'agit toujours de briser la résignation romantique et d'en finir avec ce qu'elle colporte de religiosité mal digérée. À la différence du poème, la philosophie «ne peut commencer que par une désacralisation: elle instaure un régime du discours qui est sa propre et terrienne légitimation [17]».

L'effet Heidegger tient au rétablissement «très légitime» du poème en sa fonction de pensée. Faute de reconnaître le rapport originaire au mathème, par lequel la philosophie se dépouille de la vieille théologie et s'engage sur la voie toujours recommencée de la sécularisation, il n'a pu cependant que restaurer, sous des noms subtils et variés, «l'autorité

14/ *Conditions*, op. cité, p. 75, 230.

15/ Abréviation de matérialisme dialectique.

16/ La désuturation de la philosophie et du poème passe par une critique de Nietzsche sur laquelle Badiou est cependant partiellement revenu dans un texte de 1992, *Casser en deux l'histoire du monde* (« Les conférences du Perroquet », n° 37, décembre 1992) qui s'ouvre par un rejet féroce du manifeste de L. Ferry, A. Renaut, A. Comte-Sponville, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* : « A leurs propres yeux, le drapeau de la croisade spirituelle dont l'outil est le paracaritatif ne peut-être qu'une déclaration résolue contre Nietzsche. »

17/ *Ibid.*, p. 94. Sur ce rapport de la philosophie au poème, voir notamment le *Manifeste pour la philosophie*, chapitre VII (*l'Age des poètes*), ainsi que l'*Entretien de Bruxelles*.

sacrale de la profération poétique et l'idée que l'authentique gît dans la chair de la langue ». Ce jargon de l'authenticité « prophétise à vide une réactivation du sacré ». C'est pourquoi, défiant toutes ses fins annoncées, la philosophie se relève et continue, là où « les positivismes épuisés » et « les marxismes exsangues » échouent, là où la poésie elle-même se perd dans la combinaison du penser et du dire « que forment la prédication de la fin de la philosophie et le mythe romantique de l'authenticité ». De même qu'elle libère la science de leur fardeau factuel et la politique de son carcan étatique, la persévérance de la philosophie en son penser propre libère le poème « comme opération singulière de vérité » et l'invite à poétiser le nom de l'événement, « ce qui nous lance hors de nous-mêmes à travers le cerceau enflammé des prévisions ».

Ce geste libérateur séduit, comme séduit, en son mystère gardé, la philosophie qui se déprend du mathème, du poème, et de l'État. Le petit livre programmatique ne se présente pas comme un manifeste philosophique mais comme un *Manifeste pour la philosophie,* au féminin singulier. Cette singularité se réduit-elle à l'écart et à l'excentrement revendiqués, qui la différencient des autres figures de pensée ? Leur propose-t-elle, selon un agencement spatial, un cadre, un surplomb, ou, plus modestement, une entremise intersticielle ? Badiou rejette catégoriquement la tentation de réduire la philosophie au simple « agrégat tranquille d'une esthétique, d'une épistémologie, d'une érotologie et d'une sociologie politique ». Il ne la conçoit pas davantage comme une épistémologie générale, qui reproduirait sa soumission à la science. Elle ne se situe pas en position dominante mais sous condition d'un rapport : « La philosophie est sous condition de l'art, de la science, de la politique et de l'amour, mais elle est toujours entamée, blessée, échancrée par le caractère événementiel et singulier de ces conditions… Éclaircir ce déplaisir de la philosophie au regard du réel de ses conditions suppose qu'on mette au cœur de sa disposition ceci : que la vérité est distincte du sens [18]. »

Badiou tient ferme son fil d'Ariane. La possibilité de la philosophie tourne autour d'une catégorie de vérité qui ne coïncide ni avec le savoir ni avec le sens. Il en est de la philosophie ce qu'il en est de la vérité. Pensées scientifique, politique, esthétique ont chacune leur vérité. Il serait tentant d'en conclure que la philosophie détient la Vérité de ces vérités, mais cette tentation est explicitement écartée : « Il ne s'agit pas là, entre Vérité et vérités, d'un rapport de surplomb, de subsomption, de fondement ou de garantie. C'est un rapport de saisie : la philosophie est une pincée de vérités. » Soit une pensée extractive, « essentiellement soustractive », qui fait trou. Ce qui importe dans le pain couronne, disait le poète Ossip Mandelstam, c'est le trou, parce que c'est ce qui reste. Force est d'admettre que la catégorie centrale de la philosophie, la catégorie de Vérité, est vide et qu'il s'agit précisément « de la soustraire au dédale du sens ».

Affaire d'écoute, plutôt que de dire ou de faire ? D'écoute ou d'écho de ce qui résonne et s'énonce en ce lieu vide : le « il y a » des vérités et leur compossibilité. Pour ce faire, la philosophie « monte une catégorie opératoire, la Vérité, qui ouvre dans la pensée un vide actif ». Elle ne continue que de se dérober à la positivité de la science, de l'État, du poème et de leurs vérités. D'imitation en imitation, elle disparaît dans le vide de ses propres fictions : « Fiction de savoir, la philosophie imite le mathème. Fiction d'art, elle imite de poème. Intensité d'un acte, elle est comme un amour sans objet. Adressée à tous pour que tous soient dans le saisissement de l'existence des vérités, elle est comme une stratégie politique sans enjeu de pouvoir. » Non point vulgaire entremetteuse et pourtant pensée du front et des seuils, pensée des lieux de rencontre où elle a rendez-vous avec la politique, la science, le poème, ou l'amour, rendez-vous impromptu qui fera événement [19].

Quel est donc le rapport de cet événement à l'intention déclarée de « manifester sous le drapeau de Platon » ? D'oser, en pleine débâcle des grands récits et en plein engouement pour l'aphorisme et le fragment, un « geste platonicien » de reconstruction systémique. Le paradoxe est explicite : « Comment le générique de Paul Cohen, la théorie de l'amour de Lacan, la politique fidèle à Mai 68 et à la Pologne, l'appel poétique de Celan à l'outre-poème sont-ils simultanément possibles pour la pensée ? Il ne s'agit nullement de les totaliser, ils sont hétérogènes, inalignables, ces événements. » De quoi s'agit-il alors ? Certainement

18/ *Conditions,* p. 102.

19/ *Conditions*, p. 68, 79, 236. Dans l'entretien au journal *Le Monde*, Badiou suggère une autre image de la philosophie cartographe : « La deuxième tâche est de comprendre comment ces lieux de pensée hétérogènes peuvent exister ensemble et constituer une époque… En somme, la tâche de la philosophie consiste à dresser la carte de ce qui relève effectivement de la pensée, puis à confectionner pour cette carte un cadre permettant de concevoir comment s'agence le passage d'un lieu à l'autre. » La métaphore spatiale demeure. Mais elle suggère davantage une philosophie médiatrice et intermédiaire entre différents modes et lieux de pensée, une philosophie passeuse d'un lieu à l'autre, allant et venant sur leur ligne de rencontre. Elle tendrait alors à reproduire le rôle que lui assignait Adorno, soit penser dans les interstices de la division intellectuelle du travail. Mais la tâche ici définie par Badiou ne se limite pas à la sommation d'ailleurs inconcevable de lieux hétérogènes. Elle vise ce qui, par-delà ou à travers cette hétérogénéité même, fait « époque ». En quoi tient-elle alors sa promesse d'échapper à la temporalisation du concept pour retrouver par la réintrication avec la mathématique une forme humaine d'éternité ?

pas d'attribuer une homogénéité spatiale à ce qui relève de la pensée, plutôt de faire mouvement, à partir de lieux différents, vers le point de suspension philosophique ou vers le trou noir de la vérité.

Depuis Nietzsche, « guérir du platonisme, c'était d'abord guérir de la vérité ». Qu'un jugement soit faux n'était plus « une objection » suffisante [20]/. La philosophie renaît une fois encore de son conflit avec l'antiphilosophie. Relever le drapeau de Platon, c'est reprendre le combat contre le sophiste, qui noie la vérité dans les jeux d'images et de langage, qui oppose la force de la règle à la production du vrai, qui préfère aux brûlures de la vérité les tièdes compresses de la sagesse ordinaire. La condamnation des grands récits ne vise pas seulement les illusions de la raison historique. Elle tente, bien au-delà, de « compromettre l'idée même de vérité » dans leur disgrâce. Nous touchons là au cœur du problème. S'il n'est de philosophie que par opposition à la sophistique, la catégorie de vérité est nécessairement sa catégorie distinctive, « car ce que le sophiste, ancien ou moderne, prétend imposer, c'est précisément qu'il n'y a pas de vérité, que le concept de vérité est inutile ou incertain, car il n'y a que des conventions » ou des techniques. Face à cet interlocuteur sarcastique, le philosophe risque toujours de tomber dans le piège consistant à proclamer un lieu unique de Vérité, alors qu'il s'agit seulement de répondre « par l'opération de la catégorie vide de Vérité, qu'il y a des vérités ». La riposte (positiviste, étatique, poétique) prétendant combler ce vide serait en effet « excessive, surtendue, désastreuse ». Que le lieu de « saisie des vérités » soit vide signifie que le combat avec le sophiste ne saurait prendre fin. C'est le combat du philosophe avec son ombre, avec son autre, ou avec son double. L'éthique de la philosophie consiste à préserver la controverse en maintenant le sophiste comme adversaire et alter ego. « L'anéantissement de son autre » (décréter « que le sophiste ne doit pas être ») serait proprement « désastreux », car « la dialectique inclut le dire du sophiste », et la tentation de le faire taire « expose la pensée au désastre [21]/ ».

Une fois encore nous sommes renvoyés à cette insaisissable Vérité, dont la majuscule péremptoire voile la superbe négativité. Elle ne tient, en somme, que de souligner la relativité des vérités locales, dont rendent compte les « pensées fascinantes ». Badiou semble réduire parfois la philosophie à un simple droit de circulation entre ces espaces de connaissance hétérogènes. Il va pourtant au-delà. En dépit de leur diversité, les « procédures de vérité se distinguent de la cumulation des savoirs par leur origine événementielle ». « De l'ordre de l'événement », la vérité est inaugurale [22]/. À la différence de la mode, sa nouveauté touche à l'être même, en quoi elle se distingue des savoirs. Un nouveau risque s'annonce : celui d'une philosophie guettée par la sacralisation réactive du miracle événementiel : comment ne pas rechuter dans la croyance, qui est l'autre figure de l'antiphilosophie ?

L'événement n'est pas la révélation laïcisée. Il dicte une éthique philosophique qui n'est plus de l'ordre de la foi mais de la fidélité. Nous revenons au rapport fondateur de la fidélité à l'événement. Dégagée de l'emprise étatique, « la politique commence quand on se propose non pas de représenter les victimes, projet dans lequel la vieille doctrine marxiste restait prisonnière du schéma expressif, mais d'être fidèle aux événements où les victimes se prononcent ». L'amour est aussi « une fidélité à la rencontre ». Les sciences sont encore des « fidélités, déductives ou expérimentales, à des événements de pensée hasardeux, incalculables [23]/ ». Ces fidélités déterminent une attitude en tout point contraire à ce que Péguy nommait avec dérision *postéromanie* [24]/. L'histoire ne fait et ne promet rien. Devant son horizon désertique, où peut cependant surgir un possible qui ne soit pas mirage, la fidélité résume la confiance en une vérité irruptive : « Il m'importe peu de sonder la psychologie militante. Le fait est que l'avenir d'une vérité se décide par ceux qui continuent, ce qui implique toujours de grandes modifications dans la pensée et dans l'action (car ce n'est pas la même chose de continuer quand il y a des millions de gens dans les rues ou quand le capitalo-parlementarisme a rallié à peu près

20/ Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, p. 69, 83. Sur le geste platonicien, voir aussi l'*Entretien de Bruxelles* : « On manifeste toujours plus ou moins sous un drapeau et j'ai choisi de manifester sous le drapeau de Platon, qui a en plus l'avantage d'être un grand drapeau. »

21/ *Conditions,* p. 30, 60, 74.

22/ *Manifeste*, p. 16. Et aussi : « La vérité n'est pas l'adéquation de la connaissance et de l'objet. C'est avant tout une production intérieure à l'expérience, un processus d'où émerge un élément de nouveauté. Il y a un événement, quelque chose qui survient, au point de départ de toute vérité. La vérité se caractérise comme la tentative d'être fidèle à cet événement, c'est-à-dire comme le processus qui va reprendre, indéfiniment, toute la situation à partir de ce scintillement qu'a représenté l'événement. En ce sens, une vérité se signale par la possibilité d'énoncer à propos de la situation une série d'affirmations qui étaient auparavant insaisissables ou invisibles. » (Interview au *Monde.*)

23/ Interview, au *Monde*. Dans la conférence du Perroquet, *Casser en deux l'histoire du monde ?*, Badiou introduit à propos de Nietzsche la notion « d'événement philosophique », ce qui ne va pas sans difficulté. La philosophie s'écarterait ainsi du lieu vide de la catégorie de Vérité, pour localiser sa propre procédure de vérité. C'est d'ailleurs pourquoi Badiou parle de l'acte philosophique nietzschéen comme « d'un événement archi-politique ».

24/ Désir de perpétuer son nom par une descendance mâle.

tout le monde). » Aussi longtemps « qu'une relève événementielle ne change pas la conjoncture de la vérité », la fidélité se manifeste dans cette continuité et cette continuation malgré tout [25]/. Elle revêt non la figure religieuse de la croyance mais celle, laïque, du pari sans Dieu, à commencer par celui de l'engagement militant. L'organisation politique selon Badiou est ainsi un appareil à événement, un paradoxal appareil à risque et à pari, puisqu'il faut « aussi parier la politique communiste : vous ne la déduirez jamais du capital ».

Il faut parier. L'injonction de Pascal nous poursuit.

Dans son rapport incertain au lieu vide de la Vérité (ou du dieu caché), elle représente la figure philosophique de tout engagement, contre la certitude dogmatique du savoir positif et contre le scepticisme mondain du sophiste, envers et endroit de la médaille antiphilosophique. Ce pari relève d'une pensée irréductible à la science positive aussi bien qu'aux inconstances de l'opinion : « Le pari de Pascal ne saurait concerner ni le sceptique, auquel suffisent les valeurs limitées du monde, ni le dogmatique, qui croit avoir trouvé dans le monde des valeurs authentiques et suffisantes, puisque leurs positions excluent forcément le pari. C'est précisément pourquoi on peut, dans la mesure où ils sont des êtres possesseurs de certitudes ou de vérité qui leur suffisent pour vivre, les assimiler tous les deux [26]/. » Dogmatique et sceptique sont deux variantes du libertin. Incapable de parier, ce dernier n'est pas, si ce n'est par stratagème, le destinataire véritable de l'argument. La pensée qui entrevoit la vérité dans l'émission d'un coup de dé n'est pas d'un croyant, ou du « pyrrhonisme mystique » de Della Volpe, fondant en Dieu son inébranlable certitude : le principe même du jeu lui est un péché. Seul peut parier celui dont le dieu s'est absenté et dont la foi se dérobe, laissant grand ouvert le trou d'où peut surgir une philosophie non romantique de la tragédie moderne. Ce pari ne ramène plus à Dieu mais à une fidélité séculière sous condition rationnelle de la philosophie.

Parier, ce n'est pas, à proprement parler, avoir des doutes ; c'est plutôt faire confiance à une certitude pratique, contrariée, incertaine, paradoxale, consciente de la menace d'une possibilité contraire. S'engager, c'est alors, forcément, jouer le tout pour la partie, miser sur « l'affirmation toujours improuvable d'une relation possible entre le donné sensible et le sens, entre Dieu et la réalité empirique derrière laquelle il se cache, relation qu'on ne peut démontrer et sur laquelle cependant il faut engager son existence tout entière ». Ainsi le travail pour l'incertain, l'engagement sur une incarnation future des valeurs (qui n'est réalisable qu'avec le secours de forces extérieures à l'individu), « ne saurait jamais être certitude absolue, dogmatique, mais action, et par cela nécessairement pari ».

En ce sens, le marxisme « continue l'héritage pascalien [27]/ ».

« Le » marxisme, singulier composite et introuvable ? Ou plus précisément « la théorie de Marx », qui ne saurait être confondue avec son avatar historique, le « marxisme dogmatique », et sa prétention à « réaliser » la philosophie. Ce programme de terminaison et d'achèvement aurait placé la philosophie tantôt sous condition du politique, tantôt sous condition de la science. L'orthodoxie du matérialisme dialectique, codifié par l'impérissable brochure de Staline *Matérialisme historique et matérialisme dialectique,* réussit le tour de force de croiser ces deux sutures. Science prolétarienne et socialisme scientifique se cautionnent mutuellement. La philosophie se survit pourtant sous la forme hypostasiée des « lois de la dialectique », applicables aussi bien à la Nature qu'à l'Histoire. Toutefois la science n'est pas exactement sur un pied d'égalité avec la politique. La double suture se place en dernière instance sous domination de la politique, au nom de laquelle on a prétendu jadis légiférer en génétique, en linguistique, en physique.

Malgré l'invocation d'un « marxisme dogmatique » distinct du marxisme tout court, Badiou justifie dans une certaine mesure la protestation positiviste, conforme selon lui à l'initial théorique : « Marx et ses successeurs, en cela tributaires de la suture positiviste dominante, ont toujours prétendu élever la politique révolutionnaire au rang de science. » Quelle est la part de cette prétention qui incombe à Marx et quelle est la part qui revient aux épigones [28]/ ? De quelle science nous parlent les uns et les autres ? L'enjeu de ces questions est crucial : comment pense Marx ? Et comment le geste platonicien de Badiou, si salutaire soit-il, peut-il rendre compte de cette pensée ?

Lecteur vigilant, Badiou donne en effet l'im-

25/ Interview publiée dans *Futur antérieur* n° 8, hiver 1991.
26/ Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, « Le pari est-il écrit pour le libertin ? », Gallimard, 1967. Notons qu'en bon pascalien, Péguy, critique de la raison historique (de l'idée même de réalisation de la philosophie par l'histoire), peut être considéré lui aussi comme un magnifique parieur. Il reproche précisément aux maîtres-penseurs de la modernité leur incapacité à assumer le pari avec sa part de risque. Ce sont des tricheurs, des truqueurs, des joueurs du fini, qui jouent des deux mains et sur deux tableaux. Sur ce thème, voir Robert Scholtus, *Péguy poète du jeu*, dans le *Bulletin de l'Amitié Charles Péguy* n° 61, janvier 1993.
27/ *Ibid*.
28/ *Manifeste*, p. 43. Badiou est pourtant conscient du fait que le forçage positiviste de la théorie relève au moins pour une part de l'interprétation et qu'il est particulièrement présent dans la réception « française » de Marx : « De l'approche mécaniste et scientiste où, depuis son introduction en France par Lafargue et par Guesde, le marxisme est tenu. Toute pensée active doit réa-

pression d'échouer à force de ne plus savoir que faire de Marx. Alors qu'il circule à son aise dans les figures historiques et les cristallisations idéologiques du marxisme, il piétine devant la théorie. Une appréciation énigmatique témoigne de ce malaise : « Marx est tout, sauf un sophiste, ce qui ne veut pas dire, du reste, qu'il soit principalement un philosophe [29]/. » Du point de vue du *Manifeste* ou de *Conditions*, la négation renforcée (*tout, sauf !*) a valeur d'hommage.

Tout, sauf ? Tout, quoi ?

L'autre du sophiste n'a-t-il pas été déterminé comme le philosophe ? Avec Marx, ce couple ne fonctionne plus. Il n'est pas, du moins pas « principalement », philosophe. Accessoirement ? Secondairement ? Peut-on être accessoirement, un peu, beaucoup, passionnément philosophe, autrement dit entretenir un rapport accessoire et accidentel à la catégorie de vérité ? Si Marx n'est que secondairement philosophe, et nullement sophiste, qu'est-il « principalement » ? Dans quelle figure de pensée fuit-il l'alternative binaire entre le sophiste et le philosophe ?

Mieux vaut, sans doute, ne point trop solliciter une formule lâchée au détour d'un entretien. La liberté du genre n'en est pas moins révélatrice d'une difficulté non résolue. Au lieu de soulever les questions qui découlent de son jugement, Badiou recourt en effet à la facilité du dédoublement. À l'instar de Marx lui-même, à la fois militant et scientifique, philosophe et économiste, son œuvre serait double : d'une part « une théorie sous idéal de la science, de l'histoire, de l'économie, et de l'État » (sous domination, donc, de la science), d'autre part « la fondation d'un mode historique de la politique, le mode classiste dont la charte est le *Manifeste du Parti communiste* » (sous domination donc de la politique). Dans l'entre-deux, la philosophie occuperait « une place induite ». On n'en saura pas plus [30]/. Comme si, annonçant qu'il ne s'agit plus seulement d'interpréter le monde, Marx restait malgré tout, malgré lui, philosophe par défaut et par intermittence.

Pris dans son ingénieux réseau de sutures, Badiou n'interroge pas cette manière très particulière (par rapport à « la suture positiviste dominante ») de faire science, que Marx s'obstine à nommer *critique* et qui s'efforce de « penser à hauteur du Capital ». Quelque chose de nouveau se joue pourtant dans la façon dont sa pensée, sans se soumettre à la politique, entretient avec elle un rapport d'indivision conflictuelle et ne cesse d'en questionner la pratique [31]/.

Marx ? « Tout, sauf un sophiste » ? Certainement, à l'entendre railler les jeux d'opinion au nom de la science allemande.

Tout, y compris un sophiste ? Certainement, à l'entendre railler les « excommunications » savantes de Proudhon au nom de la critique.

Comme la sophistique, la critique est railleuse. Tout dépend donc de l'angle sous lequel on considère le double visage du sophiste. Et du rythme sur lequel on écoute les antilogies de son discours.

Archives personnelles
Texte non daté, après 1993

liser son inscription nationale. Le marxisme français s'est voulu l'héritier des Lumières, du combat anticlérical, des progrès de la science. Il a eu la dialectique chrétienne comme pôle d'adversité, reconnu ou aveugle. Il a laïcisé et provincialisé l'idéal révolutionnaire. » (*Peut-on penser le politique ?*, p. 85).

29/ Entretien cité, in *Philosophie, philosophie*.

30/ À ceci près : « Le vrai contenu en pensée de la fin de la philosophie chez Marx est en réalité la thèse de la fin de l'État, et donc une thèse idéologico-politique, la thèse du communisme. Soutenir l'idée d'une fin de la philosophie n'identifie pas le sophiste. C'est une thèse défendue par de très grands philosophes, comme Hegel ou Heidegger. Ce qui identifie le sophiste est sa position au regard du lien entre langage et vérité. En annonçant la réalisation révolutionnaire de la philosophie, sa dissolution dans la praxis réelle, Marx, certes, organise une suture entre philosophie et politique. Dans ses effets ultérieurs, cette suture engage une sorte d'exténuation de la philosophie. Mais on ne confondra pas de telles sutures avec la morgue dissolvante des sophistes. » (*Ibid.*)

31/ L'opposant au « marxisme dogmatique », Badiou parle à ce propos de « marxisme révolutionnaire », *Entretien de Bruxelles*, p. 5. C'est peut-être pourquoi la « ruine du marxisme » est déclarée ailleurs « provisoire » (*Conditions,* p. 75), comme si quelque mouvement de pensée interdisait à la théorie originelle de se soumettre entièrement à l'une ou l'autre des « pensées fascinantes », ou comme si elle détenait les clefs de sa propre critique. Ce que Badiou appelle aussi « le désastre du communisme » et « si nettement sans pensée », du fait, il le constatait lui même dans *Peut-on penser la politique*, que la crise du marxisme n'est pensable qu'en « position d'immanence à cette crise », et qu'il « ne nous reste en vérité que le lieu inhabitable d'une hétérodoxie marxiste à venir. »