

Daniel Bensaïd

Badiou ou le miracle de l'événement

Une version condensée du chapitre II, partie II, intitulé «Alain Badiou et le miracle de l'événement» dans l'ouvrage Résistances. Essai de taupologie générale, Fayard, Paris 2001

Le discours d'Alain Badiou s'articule autour des trois concepts modaux d'événement, de vérité et de sujet : la vérité éclate dans l'événement et se propage comme une flamme poussée par le souffle d'un effort subjectif inépuisable. Car la vérité n'est pas une affaire de théorie mais « une question pratique », quelque chose qui arrive. En cela, « chaque vérité est à la fois singulière et universelle » : non l'adéquation ou la correspondance d'un savoir à son objet mais une exception événementielle et « un procès d'où émerge quelque chose de nouveau », un procès de production ^{1/}.

Cette vérité événementielle en acte s'oppose au principe mondain de l'intérêt. Dans une première phase de la pensée de Badiou, elle est encore subordonnée au mouvement de l'histoire. Sous le coup d'une grande déception historique, elle devient ensuite fragmentaire et discontinue, comme si l'histoire ne constituait plus la trame même de la vérité mais

simplement sa médiation occasionnelle. La vérité n'est plus alors un cheminement historique souterrain qui soudain affleure dans l'événement. Elle est post-événementielle. Elle relève de la déclaration sans antécédents, du pur avènement. « Entièrement subjective », elle est affaire de « pure conviction » ^{2/}. Fort similaire à la révélation, elle demeure cependant, précise Badiou, un processus « et non une illumination », mais un processus tout entier contenu dans le commencement absolu de l'événement dont il est simplement la fidèle continuation.

C'est pourquoi, contrairement à Kant (et à Hannah Arendt), pour qui la vérité de la Révolution française est à chercher dans le regard désintéressé des spectateurs, la vérité selon Badiou n'est vérité que pour ses acteurs, dans un procès de subjectivation. Il faut aller la chercher (ou l'écouter surgir) chez Robespierre ou Saint-Just, certainement pas chez Furet et chez les historiens thermidorien, chez Lénine lui-même, et non chez Carrère d'Encausse ou Stéphane Courtois.

Cette notion de vérité dépasse ce qui peut être prouvé ou démontré. Elle pose ses propres conditions de possibilité, autrement plus exigeantes que la simple cohérence, la correspondance ou la vérification des logiques ordinaires. Badiou considère qu'il s'agit en ce sens d'un concept pleinement matérialiste. Il n'y a pas de vérité transcendantale ou transhistorique, mais seulement des vérités en situation et en relation, des situations et des relations de vérité, mais orientées comme chez Platon vers une éternité atemporelle.

La vérité ne saurait donc être matière à définition. Elle ne se déduit d'aucune prémisse. Elle est plutôt fondatrice, axiomatique et générale. De même que la vérité scientifique nouvelle commence chez Kuhn par une anomalie

qui dément la prévision et déstabilise le pouvoir de la théorie régnante, toute nouveauté vraie arrive « dans l'obscurité et dans la confusion ». C'est donc à la philosophie qu'il revient de reconnaître et de déclarer son existence. L'antithèse de ces vérités événementielles et processuelles, c'est leur pétrification ou leur substantialisation bureaucratique qui caractérise « le désastre ». C'est pourquoi la distinction entre « vérité et savoir » est si nécessaire ^{3/}.

Il y a des vérités, et chaque vérité surgit comme une « singularité immédiatement universalisable » qui caractérise chaque événement. Cette logique d'universalisation est décisive, car, constate Badiou, lorsque nous renonçons à l'universel, nous courrons toujours le risque de « l'universelle horreur » ^{4/}. Ainsi les particularismes vindicatifs sont-ils impuissants face à l'universalité du capital. Seul un autre universalisme est capable de s'y opposer. La philosophie apparaît alors comme une révolte logique et un « pari » de portée universelle qui se heurte à chaque pas à « un monde spécialisé et fragmentaire », sous les formes catastrophiques des passions religieuses, communautaires ou nationalistes, aux affirmations selon lesquelles seule une femme pourrait comprendre une femme, un homosexuel un homosexuel, un Juif un juif, et ainsi de suite. Si tout universel tient d'abord dans une singularité et si toute singularité a son origine dans un événement, « l'universalité est un résultat exceptionnel qui a son origine en un point, la conséquence d'une décision, une manière d'être plutôt que de savoir ^{5/} ».

Vérité, événement et sujet sont donc bien les trois termes d'un même procès. Hors de l'événement, il n'y a plus que les affaires courantes et le jeu ordinaire des opinions. Or, la vérité n'est pas affaire de contemplation, mais « d'intervention » ^{6/}. L'événement, c'est la résurrection

^{1/} « Une catégorie active », dit Peter Hallward dans sa thèse, *Generic Sovereignty. The Philosophy of Alain Badiou*, King's College, Londres 1999.

^{2/} Alain Badiou, *Saint Paul*, Paris, Le Seuil, 1997.

^{3/} Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Paris, Le Seuil, 1988 et *Conditions*, Paris, Le Seuil, 1992.

^{4/} Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Le Seuil, 1982.

^{5/} « Huit thèses sur l'Universel », in Jelica Sunnic (dit.), *Universel, singulier, sujet*, Paris, Kimé, 2000.

du Christ, la prise de la Bastille, l'*outing* des sans-papiers qui rejettent leur confinement à une existence de victimes clandestines. Ainsi Pascal renonce-t-il à l'argumentation démonstrative sur l'existence de Dieu au profit de l'expérience événementielle de la foi conçue comme « vocation militante ». Le miracle de Pascal ou le hasard de Mallarmé se présentent comme une interruption de la loi et de la nécessité, comme les figures emblématiques du pur événement producteur de vérité.

Le rapport de cet événement à l'ontologie du multiple est pour Badiou la question principale de la philosophie contemporaine : qu'est-ce donc qu'un événement ? Hasardeux avant tout, il ne saurait être prédit hors d'une situation singulière, ni même déduit de la situation sans l'intervention imprévisible du hasard. Le coup de dés figure la « pure pensée de l'événement », sans relation avec la mondanité pratico-inerte des structures. L'événement se caractérise donc par l'irréductible imprédictibilité de ce qui aurait pu aussi bien ne point advenir. C'est ce qui lui confère un parfum de « grâce laïcisée ^{7/} ». Il ne peut exister et persister qu'après coup, par la déclaration souveraine de son existence et par la fidélité à la vérité qu'il manifeste. Incomptable zéro du « zéroième anniversaire » de la Révolution française, selon Péguy, il témoigne seulement de ce qui peut être fait en son nom, dans l'impérieux devoir de le continuer. Les traces qu'il laisse dans le monde se déchiffrent dans ce qui est décidé « au nom du Christ » ou de la Révolution française.

C'est pourquoi l'événement authentique tient en échec le calcul et la calculation. Il est de l'ordre de la rencontre pure et simple,

6/ *L'Être et l'Événement*, op. cit.

7/ *Saint Paul*, op. cit.

8/ *Théorie du sujet*, op. cit.

9/ *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Le Seuil, 1985.

qu'elle soit amoureuse (la rencontre, le coup de foudre), politique (le soulèvement, la révolution), artistique (la création) ou scientifique (l'invention, la découverte). Son nom interrompt la routine de la situation puisqu'il consiste à « forcer le hasard lorsque le moment est mûr pour l'intervention ^{8/} ». Cette évocation de la maturité propice du moment renvoie soudain l'événement à l'historicité qui le détermine et le conditionne. Elle semble contredire l'affirmation selon laquelle, purement irruptif, il ne pourrait être déduit d'une situation. En quoi consiste donc cette maturité des circonstances ? Comment les mesurer ?

C'est tout le problème auquel Badiou ne répond pas. Faute de s'aventurer dans les plis et les épaisseurs de l'histoire, dans les déterminations historiques et sociales de l'événement politique, il semble s'enfoncer dans une politique imaginaire en lévitation, consistant en une succession d'événements inconditionnés et de séquences dont on ne sait plus pourquoi ni comment elles s'épuisent et s'achèvent. L'histoire devient alors proprement miraculeuse, et la politique de l'événement une sorte de révélation (« la révélation religieuse constitue son paradigme inavoué », constate S. Žižek).

La question du sujet confirme ce soupçon. Après le procès sans sujet d'Althusser, voici donc le sujet sans histoire de Badiou. À moins qu'il ne s'agisse de l'inversion d'une même figure. « Le sujet est rare », affirme Badiou. Rare comme la vérité, comme l'événement. Intermittent, « à éclipses », comme la politique selon Rancière. Il est pourtant ce par quoi une vérité devient effective : je suis parce que je lutte, je lutte donc je suis... Cette vérité est un procès de subjectivation. Ainsi, pour Badiou, ce n'est pas la classe ouvrière qui lutte. Catégorie sociologique, elle n'est qu'un élément subordonné de la structure. C'est donc le pro-

létariat, mode subjectivisé de la classe, qui lutte, de même que le monde selon Pascal ne mène pas nécessairement à Dieu sans le choix rigoureusement aléatoire du parieur qui le fait exister ^{9/}. Ainsi, encore, le sujet politique selon Lénine n'est pas la classe prisonnière du cercle vicieux de la domination mais le parti de classe qui troue la structure et brise le cercle. Plus exactement, le parti soutient le sujet, le prolétariat, en tant qu'il tend à la dissolution des rapports de classes qui le tiennent captif. C'est pourquoi la classe ne devient sujet révolutionnaire qu'à travers le parti. Ce raisonnement est à l'évidence débiteur par rapport à la théorie sartrienne du groupe en fusion, de la pétrification pratico-inerte, de la sédimentation objectale de la praxis.

Le groupe en fusion représente la dissolution apocalyptique de l'ordre établi, l'interruption révolutionnaire de la soumission à la servitude involontaire. C'est de même l'amour effectif qui transforme la personne ordinaire, l'homme ou la femme sans qualité, le simple pion du jeu structurel, en sujet passionné.

Les intermittences de l'événement et du sujet rendent problématique l'idée même de politique, conçue pourtant non comme objet mais comme « condition de la philosophie ». Le parcours philosophique de Badiou apparaît en effet à bien des égards comme une longue marche vers « une politique sans parti » (et sans politique ?) qui serait l'aboutissement d'une subjectivisation manquée ou impossible. Pour Badiou, il revient à Rousseau d'avoir établi le concept moderne de politique, de la politique en tant qu'elle commence par l'événement du contrat et non par la structure : le sujet est d'abord son propre législateur. Il n'y a pas alors de vérité plus active que celle de la politique qui advient précisément comme pure instance de libre décision lorsque s'interrompt l'ordre

des choses, le *business as usual*, et lorsque, réfutant leur nécessité apparente, nous explorons un champ de possibles inédits. La politique n'intervient donc qu'à distance de l'État, qui est le contraire même de l'événement, la forme pétrifiée de l'antipolitique. Il ne saurait y avoir en effet d'économie contre l'économie, d'étatique contre l'État. Sous l'emprise de l'économie et de l'État, il ne peut y avoir que des protestations dominées, des résistances captives, des réactions subordonnées aux fétiches tutélaires qu'elles prétendent contester. Pour Badiou, la séparation de la politique et de l'État est au fondement même de la politique. Nous précisons : de la politique de l'opprimé, qui est la seule forme sous laquelle la politique peut survivre à son dépérissement totalitaire ou marchand.

Élaborée de façon systématique dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, cette politique de l'événement et du sujet (*Théorie du sujet*, 1983, *L'Être et l'Événement*, 1988, *Conditions*, 1992, *Peut-on penser la politique ?*, 1985, *Abrégé de métapolitique*, 1998, *Saint Paul*, 1997) s'inscrit dans le contexte de la contre-réforme libérale. Elle s'oppose au déterminisme de marché, au consensus communicationnel, à la rhétorique de l'équité, à la vulgate antitotalitaire, au despotisme de l'opinion, à la résignation postmoderne. Elle conjugue au contraire une logique du conflit, un impératif de résistance et un art de l'événement. La politique consiste en la fidélité à l'événement dans lequel le peuple se prononce. Le militant qui correspond à cette idée de la politique paraît hanté par un idéal de sainteté toujours menacée de se transformer en prêtrise bureaucratique, d'Église, de parti, ou d'État.

L'antinomie et l'incompatibilité absolues entre la vérité et l'opinion, le philosophe et le sophiste, l'événement et l'histoire, conduisent

en effet à une impasse pratique. Le refus de travailler dans les équivoques de la contradiction qui les lie débouche alors sur un pur volontarisme, qui est la forme réellement gauchiste de la politique, ou sur un évitement philosophique de la politique. Dans les deux cas, la combinaison entre l'élitisme théorique et le moralisme pratique signifie une désertion hautaine de l'espace public, laminé entre la vérité événementielle du philosophe (ou du sociologue) et la résistance des masses à la misère du monde. Il existe sur ce point une parenté entre la radicalité philosophique de Badiou et la radicalité sociologique de Bourdieu. Tous deux énoncent un discours de vérité et de maîtrise, hanté par la coupure épistémologique qui délimite au scalpel la science de l'idéologie.

Détaché de ses conditions historiques, pur diamant de vérité, l'événement selon Badiou, tout comme la rencontre purement aléatoire du dernier Althusser, tient du miracle. La politique sans politique qu'il commande vire à la théologie négative et à l'esthétique de la politique.

Cette pensée s'est construite et a évolué depuis 1977 dans l'éloignement progressif, mais sans rupture, de l'événement maoïste. Dans une situation dominée par une politique néolibérale de centre gauche, le marché confond la politique et la gestion, tandis que les vellétés de résistance à la toute-puissance de la marchandise prennent souvent les formes bigotes des identités culturelles, du nationalisme réactif ou du fondamentalisme religieux. Dans une telle conjoncture, la politique de l'événement s'oppose sans compromis aux phénomènes jumeaux de la mondialisation marchande et des paniques identitaires.

Badiou aime à répéter que le consensus n'est pas son point fort. À contre-courant, il s'efforce de sauver l'événement maoïste et le

nom propre de Mao de l'emprise pétrifiante de l'histoire, en affirmant crânement n'avoir jamais cessé un instant d'être un militant, de mai 1968 à la guerre de l'Otan dans les Balkans. Dans cette longue marche, Mai 68 équivaut à la chute sur le chemin de Damas. Il s'y révèle que les masses font l'histoire, « y compris l'histoire de la connaissance ». La fidélité à l'événement signifie ensuite le refus obstiné de céder, le refus de se rendre. Après la mort de Mao, l'année 1977 marque un second tournant, souligné en France par l'Union de la gauche, l'annonce du consensus mitterrandiste, l'apparition de la « Nouvelle philosophie ». La réaction libérale est annoncée. Le désastre obscur est en marche. Badiou s'acharne alors à « penser la politique » comme une résistance à la philosophie analytique, à l'herméneutique, au « tournant linguistique ». Il tient bon sur la vérité contre le sophisme triomphant dans le jeu des mots, l'apologie de la pensée faible, la capitulation de la raison devant les différences et le différend. Il entend maintenir le geste platonicien qui fait système contre la philosophie en miettes où la vérité n'a plus place : la culture en bouillon remplace l'art, la technologie supprime la science, la gestion l'emporte sur la politique et la sexualité sur l'amour. Cette dérivation philosophique conduit tôt ou tard à une police de la pensée et au renoncement que préfiguraient, dès les années soixante-dix, les petits-maîtres du désir, adversaires haineux de la politique révolutionnaire.

Pour Badiou au contraire, qui hérite en cela de Sartre, l'homme n'est vraiment humain, d'une humanité éphémère, que dans l'événement de sa révolte. De même la politique de l'événement est-elle une politique de l'éphémère. D'où la difficulté non résolue de tenir ensemble l'événement et l'histoire, l'acte et le processus, l'instant et la durée. La politique

des situations singulières historiquement indéterminées ne s'apparente-t-elle pas alors, par une ruse ironique de la raison, à l'émiettement postmoderne qu'elle prétend combattre? (« Ce que j'appelle politique, c'est quelque chose qui ne peut être discerné que dans de brèves séquences, souvent vite refermées, dissoutes dans le retour aux affaires courantes »).

Dans un premier temps (celui qu'Hallward désigne comme le premier Badiou), il avait été tenté de subordonner la philosophie à la souveraineté de l'histoire. Désormais l'événement fait interruption et rupture dans le déroulement historique. Pour S. Žižek, Badiou apparaît alors peut-être comme « le dernier grand auteur de la tradition française des catholiques dogmatiques depuis Pascal et Malebranche »: « La révélation religieuse est le paradigme inavoué de la notion de Vérité-Événement ^{10/} ».

Il apparaît ainsi fort problématique de fonder sur ce dogme une politique concrète sans risquer de se perdre dans les enfers de l'opinion et de l'État. L'Organisation politique, censée illustrer cette pensée de la vérité événementielle, n'intervient ainsi que ponctuellement par rapport à une situation conjoncturelle, en se gardant de tout projet inscrit dans une perspective historique: « Dieu nous garde des programmes sociopolitiques ^{11/!} », s'écrit Badiou. Pure maxime d'égalité, la politique sans partis ni programmes ne vise pas un but à atteindre. Elle se tient tout entière dans le présent de la proclamation: « La seule ques-

tion politique est: que peut-on faire au nom de ce principe [d'égalité], dans notre fidélité militante à cette proclamation? » Pour l'Organisation politique, la politique est donc synonyme non de programme mais de « prescriptions », illustrées par des commandements inconditionnels tels que: chaque individu compte pour un; les malades doivent recevoir les meilleurs soins sans condition d'aucune sorte; un enfant égale un élève; ceux qui sont ici sont d'ici.

Cette politique comme volonté est pourtant rattrapée par la réalité des rapports de forces, auxquels il n'est pas si facile d'échapper, pour se réfugier dans la pureté des prescriptions esthétiques ou théologiques. Suivant une évolution dans une certaine mesure parallèle à celle de Bourdieu, *La Distance politique* ^{12/} salue dans le mouvement social de 1995 une résistance salutaire à la « désétatisation » libérale au profit du marché et du capital. On va jusqu'à y affirmer que l'État assure, dans une certaine mesure, « l'espace public et l'intérêt général ». L'espace public et l'intérêt général? Bigre! Voilà qui fleure son sophiste à plein nez.

Pourtant, si, comme l'affirme Badiou en 1996, « l'ère des révolutions est révolue », il n'y a plus qu'à se retrancher dans une hautaine solitude esthétique ou à s'accommoder des méprisables affaires courantes ^{13/}. Comment en effet imaginer un État garant de l'espace public et de l'intérêt général, sans partis ni délibérations, sans médiations ni représentation? Aussi n'est-il pas étonnant, lorsque l'Organisation politique s'aventure sur le terrain de la réforme constitutionnelle pratique, de découvrir quelques banales réformes des procédures parlementaires telles que la suppression de la présidence de la République, l'élection d'une Assemblée unique, l'exigence que le Premier ministre soit le leader du principal parti, la recomman-

dation d'un système assurant la formation de majorités; soit, remarque placidement Peter Hallward, « quelque chose qui ressemble beaucoup à la Constitution anglaise » ^{14/}.

L'affirmation d'une politique sans partis et l'hostilité de principe envers les syndicats ne laisse guère en effet d'autres solutions. La seule proposition pratique de l'Organisation politique est celle de « noyaux » d'intervention qui n'ont pourtant ni revendications ni une fonction originale dans l'entreprise par rapport aux syndicats ou aux partis existants. Ils n'illustrent guère qu'un reste de mauvais léninisme selon lequel le social serait absorbé sans reste par une certaine idée de la politique, comme la classe dans le parti.

La banqueroute du paradigme marxiste-léniniste remonte désormais à 1967. Pourquoi 1967? À cause de la répression de la Commune de Shanghai et du tournant de la révolution culturelle? Mais pourquoi pas avant? Pour ne pas avoir à entrer plus avant dans l'histoire du maoïsme et de ses rapports au stalinisme? Françoise Proust a bien compris qu'il s'agit là d'une tentative pour sortir du maoïsme par « l'absentement de l'histoire ». Ce grand silence historique aboutit à rendre la démocratie impensable et impraticable.

La question démocratique est en effet remarquablement absente chez Badiou, comme elle l'était chez Althusser. Le seul impératif de « la fidélité à la fidélité », souligne encore Françoise Proust, n'aboutit qu'à un formalisme stérile de la fidélité face à « un monde qui ne nous offre jamais que la tentation de céder » ^{15/}.

La fidélité à l'événement révolutionnaire est constamment sous la menace de Thermidor et des thermidoriens, d'hier et de toujours. Il y a des Thermidors politiques comme il y a des Thermidor amoureux, sous la forme assaigie et dépassionnée du désamour. Il y a telle-

^{10/} Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso, 1999.

^{11/} Réponses écrites aux questions de Peter Hallward, 1992.

^{12/} Revue périodique de l'Organisation politique.

^{13/} Lettre à Peter Hallward, 17 juin 1996.

^{14/} Peter Hallward citant *La Distance politique* de février 1995.

^{15/} *Théorie du sujet*, op. cit., p. 334.

ment d'occasions de se rendre, tant de tentations de plier la nuque et de se réconcilier, par lassitude, par bonnes et mauvaises raisons raisonnables, pour ne pas faire la politique du pire, pour décrocher le moindre mal, pour limiter les dégâts, pour être responsable... Mais, au fait, à quoi et à quelle échelle de temps se mesure une politique responsable ?

Faute d'avoir clarifié son rapport à l'héritage stalinien et maoïste, Badiou ne peut clarifier non plus son rapport à Marx. Il se contente désormais d'affirmer que « le marxisme n'existe pas », bien que sa crise recèle bien plus qu'un antimarxiste ne pourra jamais l'imaginer. Aussi refuse-t-il simplement de se déclarer « post-marxiste ». Sa pensée de la politique se réduit alors de plus en plus à une axiomatique.

La révolte logique de Rimbaud, ou la résistance logique de Cavailles ou de Lautman, c'est toujours un engagement axiomatique qui échappe à tout calcul, et résout de manière paradoxale la non-relation entre vérité et savoir. Car l'axiome est plus absolu que toute définition. Il engendre ses propres objets comme de purs effets.

Cette absence de lien, cette subjectivité sans vis-à-vis, expose la prescription pure et simple au risque du vide. Comme chez Rousseau, le sujet souverain est à lui-même sa propre norme. Il ne saurait être représenté que par lui-même. D'où le refus de principe des rapports et des relations. Badiou choisit toujours la configuration absolue de préférence à la relative : l'absolue souveraineté de la vérité et du sujet

qui commence là où finit le tumulte de l'opinion : dans une solitude désolée. Peter Hallward voit dans cette philosophie de la politique selon Badiou une logique absolutiste, et dans son idée de souveraineté le fantôme d'un sujet sans objet. La philosophie pure d'une souveraineté majestueuse dont la décision est fondée sur un rien qui commande le tout et qui relève de la tentation absolutiste par excellence dans la mesure où elle condamne le sophiste au bannissement, efface le multiple, et refuse l'épreuve démocratique ^{16/}.

Version condensée du chapitre « Alain Badiou et le miracle de l'événement » repris par Daniel Bensaïd lui-même. Résistances. Essai de topologie générale, Fayard, Paris 2001

16/ Peter Hallward, *Generic Sovereignty. The philosophy of Alain Badiou*. op. cit.