

## [ÉTUDES]

Dans cet article, notre camarade brésilien Diogo Faia Fagundes explore une théorie de la justice chez Alain Badiou qui se conclut sur cet intéressant constat : « *les polémiques contre les anarchistes des années 70 sont plus actuelles que jamais* ».

Nous la publions en conservant ses références aux versions anglaises des écrits d'AB.

## DIOGO FAIA FAGUNDES : LA THEORIE DE LA JUSTICE CHEZ A. BADIOU

### QUATRE FIGURES CONCEPTUELLES

Il est possible d'approfondir ce qu'Alain Badiou entend par *justice* à partir de ressources figuratives tirées de l'histoire de la philosophie.

La première figure conceptuelle qui vient à l'esprit est notamment **Platon**, puisqu'Alain Badiou a réalisé une « hyper-translation » de *La République*, dialogue mettant en scène Socrate dans lequel ce thème apparaît comme un objet central. Cette œuvre singulière est commentée en détail dans le séminaire intitulé « *Platon : aujourd'hui* » que Badiou a consacré à ce thème entre 2007 et 2010.

Cependant, cette approche limitée au Platon de la *République* (car c'est ce dialogue qui intéresse politiquement Badiou, puisque les Lois, en particulier le livre X, sont critiquées comme un exemple de « désastre ») risque de perdre de vue les différentes facettes que le concept de « justice » revêt tout au long de son œuvre. Nous défendons l'idée que ce n'est qu'en prenant en considération **quatre moments** bien distincts du concept de justice dans la trajectoire de Badiou que nous pourrions représenter avec précision la portée du concept et ses implications sémantiques variées.

- a) En outre, il est possible de défendre - et même de démontrer - l'idée que Badiou n'abandonne jamais aucune des valences du concept. Il ne s'agit donc pas d'une succession de paradigmes abandonnés du concept <sup>1</sup>, jusqu'à ce que Platon apparaisse finalement comme la solution finale et la plus appropriée, mais d'un **quadrilatère de la justice**, - peut-être un carré greimasien ? - car chacun des moments exprime une facette sémantique de l'idée de justice. La justice n'apparaît donc pas comme le résultat du « geste platonicien » autoproclamé <sup>2</sup> de Badiou
- b) Après tout, la justice, dès son premier grand ouvrage philosophique, « **Théorie du sujet** », un recueil de séminaires tenus entre 1975 et 1979, publié en 1982, est un concept privilégié du philosophe. Dans ce cas, l'inspiration vient de la tragédie d'Eschyle, dans sa trilogie de l'Orestie. C'est le premier moment du concept. Nous montrerons que, loin d'être d'un intérêt limité à une période donnée, il continue d'influencer l'œuvre de l'auteur, apparaissant à plusieurs moments.
- c) Ensuite, la justice sera thématisée à travers **Jean-Jacques Rousseau**, en particulier dans son ouvrage « Le Contrat social », dans lequel est formulé le concept de « volonté générale ». Cette référence apparaît surtout dans le premier ouvrage de la trilogie *Être et événement*, dans le chapitre consacré précisément au concept de « générique » (rien de moins que la sous-structure ontologique des vérités), mais aussi dans *Métapolitique* (recueil d'articles publié en 1998) et dans *Renaissance de l'histoire* (2011).

<sup>1</sup> Tout comme Jacques Alain-Miller l'a fait avec Lacan dans ses « *Six paradigmes de la jouissance* ».

<sup>2</sup> Geste platonicien réalisé en deux phases.

- Dans la première, contemporaine du *Premier Manifeste de la philosophie* et de son séminaire sur la République de 1988-1989, il s'agit principalement de défendre une ontologie conditionnée par les mathématiques modernes et apte à produire un concept de vérité en rupture avec les opinions.
- Dans la seconde, datant de la période du deuxième séminaire consacré spécifiquement à Platon (entre 2007 et 2010) et condensée dans le *Second Manifeste de la philosophie* (2011), le thème de la vie véritable, guidée par l'Idée, passe au premier plan.

- d) Un troisième moment se configure avec l'approche conflictuelle de la Loi que Badiou tire de **Saint Paul**, dans un séminaire de 1996-1997 (concluant sa tétralogie sur l'« anti-philosophie ») publié sous forme de livre indépendant en 1997. L'inspiration de Paul était toutefois déjà présente auparavant, puisque c'est précisément le conflit entre Paul et Pierre à Antioche qui fournira les fondements d'une tragédie (Incident à Antioche) que Badiou a écrite dans les années 1980, mais qui n'a été publiée qu'en 2013.
- e) Enfin, il y a bien sûr **Platon**, dans la lecture novatrice que Badiou fait de *La République*. Nous pourrions encore ajouter, outre ces quatre personnages conceptuels (pour reprendre un terme de Deleuze et Guattari), un « plus un » lacanien : **Samuel Beckett**. Après tout, dans ses explorations de la prose beckettienne, Badiou le lit comme un écrivain de l'humanité « générique ». Cependant, un tel ajout nous mènerait trop loin.

## a) La justice dans *Théorie du sujet*

*Théorie du sujet*, considérée par le philosophe lui-même comme son premier grand ouvrage de philosophie, précède la trilogie *Être et événement*. Publiée en 1982, à un moment où l'auteur était isolé – c'était l'époque de l'euphorie suscitée par la victoire électorale de Mitterrand, à laquelle l'organisation de Badiou s'était toujours opposée –, elle couvre les séminaires donnés entre 1975 et 1979. L'influence de **Jacques Lacan** imprègne tout le texte, non seulement par le thème, mais aussi par le style.

Dans cet ouvrage, Badiou cherche à créer des outils conceptuels aptes à **renouveler le concept de sujet**, après des années de critiques inspirées par le contexte structuraliste. À la fin des années 1960, après avoir abandonné le sujet sartrien (prédicat autour d'une philosophie de la conscience), dans le champ ouvert par la critique de **Louis Althusser**, son plus grand maître de l'époque, il rejette le sujet comme concept idéaliste par excellence, qui doit donc être restreint au domaine de l'idéologie. Cette polémique implique la critique de Lacan, qui entendait fonder la psychanalyse autour du cogito cartésien renouvelé par la découverte freudienne.

Le contexte historique des « années rouges », après mai 1968, modifie les perspectives du philosophe. Les impératifs de la politique révolutionnaire imposent le retour au sujet. Cette fois, c'est Althusser qui est critiqué, pour avoir voulu extraire du marxisme et même de Hegel le concept de « processus sans sujet ». Dans *Théorie du sujet*, Badiou déclare : « *Et nous, contre le « processus sans sujet » d'Althusser, nous invoquons Lacan* ». <sup>3</sup>

Une partie de la critique althussérienne demeure toutefois : il ne s'agit plus, à la manière de Lukács ou de Sartre, du sujet de l'Histoire, ni du sujet psychologique, réflexif ou transparent. Le sujet ne peut être une origine (dans la lignée de Descartes), ni contenir une téléologie.

À l'époque, seul Lacan avait tenté de maintenir le concept de sujet. C'était sa particularité dans un contexte théorique marqué par le flou structurel. « *Il reste ferme sur l'effet du sujet, alors que tous les autres comprennent qu'il doit être relégué au musée de l'idéologie humaniste moribonde* ». <sup>4</sup> Ce sujet, loin d'impliquer une quelconque transparence, serait **inconscient, clivé et décentré**, en plus de se manifester comme un *effet* structurel, en « éclipse », une pulsation, un *écart* ou un hiatus entre deux signifiants. Dans la formule classique : *un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant*.

Cependant, la formulation de Lacan, si elle convient à la clinique psychanalytique, s'avère limitée lorsque la perspective se tourne vers la politique révolutionnaire (au centre des préoccupations de Badiou à cette époque), même si elle constitue un point de départ. Lacan est comparé à **Hegel** : il doit être divisé en un côté idéaliste et un autre matérialiste. À la « dialectique structurelle » de Lacan (à ne pas confondre avec le structuralisme), analysée de manière surprenante à travers la poésie de Mallarmé et le matérialisme antique de Démocrite et Lucrèce, doit s'ajouter le supplément de la « dialectique historique ». Au-delà des lieux, il doit y avoir **la logique des forces**. Le manque, mot clé de la théorie de Lacan, doit être complété par la destruction. Au réel lacanien, basé sur le hasard et la cause, doit également être attribuée la propriété de la consistance. <sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Théorie du sujet*, 187.

<sup>4</sup> *Théorie du sujet*, 225.

<sup>5</sup> C'est l'une des causes de désaccord avec les auteurs contemporains qui se réfèrent encore à un concept très lacanien du réel, comme Slavoj Žižek. Voir cette note dans *Logique des mondes* : « *Mon débat avec Slavoj Žižek concerne le réel. Suivant Lacan, il a proposé un concept si éphémère, si brutalement ponctuel, qu'il est impossible d'en soutenir les conséquences. Les effets de ce type d'accès frénétique, où le réel domine la comédie de nos*

Les voies pour aller au-delà de la dialectique structurelle peuvent être retracées chez Lacan lui-même. Dans une note de bas de page du célèbre texte inaugural des *Écrits*, concernant le « séminaire de la lettre volée », il commente brièvement la séparation entre subjectivation et processus subjectif.<sup>6</sup> En outre, deux concepts de sa théorie psychanalytique renvoient à un aspect destructeur et excessif : le **surmoi** et l'**angoisse**.

- Le premier indique un aspect sadique de la Loi elle-même : ses exigences impossibles, son injonction terroriste et absurde.
- Le second implique la mort de l'ordre symbolique : un excès de réel, lorsqu'il y a « manque du manque », c'est-à-dire la disruption implosive de la structure elle-même, puisque celle-ci, dans une perspective lacanienne, est toujours marquée par le manque.

À ces deux concepts, Badiou en ajoute deux autres (le **courage** et la **justice**), également tirés d'une suggestion de Lacan dans son premier séminaire :

*« Où cette prolongation pourrait-elle s'arrêter ? Devons-nous étendre l'intervention analytique au point qu'elle devienne l'un de ces dialogues fondamentaux sur la justice et le courage, dans la grande tradition dialectique ? »<sup>7</sup>*

Nous sommes ainsi renvoyés à un plan intellectuel à la manière des « Anciens », ce qui marque fortement la pensée de Badiou, qui loue précisément cette qualité dans ce séminaire de Lacan.

Mais comment tous ces concepts s'articulent-ils ? Nous avons une topologie complexe couvrant **deux moments** (subjectivation et processus subjectif) et **quatre concepts** (angoisse, surmoi, courage et justice).

- L'angoisse et le courage se réfèrent tous deux au moment de la subjectivation, tandis que le courage et la justice articulent le processus subjectif.
- Le tracé qui va de l'angoisse au surmoi est appelé *oméga*, tandis que celui qui va du courage à la justice est appelé *alpha*.
- En outre, il y aurait les « diagonales » imaginaires : *dogmatisme* (courage et surmoi) et *scepticisme* (angoisse et justice).

Tout cet **enchevêtrement complexe** ne doit pas être lu de manière hiérarchisée, comme s'il existait un ordre de priorité entre les quatre concepts.

Afin d'illustrer le parcours *alpha*, du courage à la justice, Badiou recourt à la tragédie classique.

Alors que la psychanalyse se serait principalement inspirée de Sophocle (outre le célèbre Œdipe, Lacan articule son éthique de la psychanalyse à partir d'Antigone), Badiou s'appuie sur Eschyle, en particulier sa trilogie de l'Orestie. Selon le philosophe, Sophocle organiserait une tragédie basée sur la dialectique entre l'angoisse (Antigone) et le surmoi (Créon), échappant ainsi au courage et à la justice d'Eschyle. L'Orestie engloberait la dialectique du surmoi et de l'angoisse (la persécution des Érinyes contre Agamemnon en raison d'une vendetta sanglante), mais aussi le courage d'Agamemnon d'interrompre la persécution en exigeant un jugement, qui sera finalement rendu par le tribunal d'Athènes :

*« Ainsi, contre l'illimité de l'ancienne règle, le litige doit être résolu par l'institution d'une nouvelle règle. Tel est le courage divisible du conseil, qui se réfère intrinsèquement à la justice du nombre. Le fait qu'il faille des votes également divisés pour sceller la décision symbolise un changement radical dans le concept même de ce que signifie ou peut signifier une décision. C'est une scission dans l'essence même du droit.*

---

*symptômes, sont en fin de compte indiscernables de ceux du scepticisme. »*

<sup>6</sup> « L'introduction d'une approche structurelle dans le domaine de la théorie psychanalytique à travers cet exercice s'est en effet accompagnée d'importants développements dans mon enseignement. Les concepts liés à la subjectivation ont progressé parallèlement à une référence à l'analyse situ dans laquelle je prétends matérialiser le processus subjectif. » - *Écrits*, 48

<sup>7</sup> SI, 198-99.

*Le décret d'Athéna produit une torsion égalitaire, d'où la nouvelle cohérence juridique – celle de la délibération majoritaire, sans appel, une fois saisie et mise en pratique – interrompt la sérialité mécanique de la vengeance. »<sup>8</sup>*

Ce qu'il est important de retenir, c'est le rôle du courage dans *l'interruption* de la chaîne vengeresse commandée par le surmoi : Agamemnon adopte le geste du refus, interrompant une séquence persécutrice et exigeant, à la place, la mise en place d'un tribunal, qui n'est prévu dans aucun ordre juridique antérieur.

C'est ce courage – qui doit être compris dans le sens de *la fortitudo* de Spinoza – qui conduit au *pouvoir disruptif et instituant* de la justice. Alors que le surmoi concerne la « non-loi dans la loi », c'est-à-dire le caractère terroriste et absurde, purement injonctif, de l'obligation (vu de manière privilégiée dans la névrose obsessionnelle) lorsqu'elle est réduite à son contenu minimal (« tu dois ! »), la justice pointe vers la « loi de la non-loi » : la création, sans légalité préalable, d'une nouvelle normativité, à travers la scission de l'injonction. C'est le moment de **la recomposition après la destruction** de l'ordre précédent, exigeant la formation inédite de nouvelles normes.<sup>9</sup>

*« La justice exige une précarité dialectique de la loi, susceptible d'être ébranlée dans le processus de sa scission. Il ne s'agit pas de la précarité de telle ou telle loi en particulier, mais du principe même du commandement. »*

*Plus radicalement, la justice désigne la possibilité – du point de vue de ce qu'elle fait exister en tant que sujet-effet – que ce qui n'est pas loi puisse fonctionner comme loi. »<sup>10</sup>*

L'exemple de l'Orestie nous renvoie donc à une dimension fondamentale de l'idée de justice dans la pensée de Badiou : la nouvelle force instigatrice d'une consistance subjective capable de réalisations transformatrices au fil du temps implique **une légalité illégale**, une exception à la loi (comprise au sens le plus général, comme le traite la psychanalyse, à partir du couple interdiction/autorisation) qui, bien qu'elle trouve son origine dans sa destruction, est marquée par un processus de recomposition.

Un exemple pratique de cette loi de la non-loi peut être trouvé dans les processus militants dans lesquels des mouvements déclarent posséder des droits inexistant, non positivés légalement.

C'est le cas de **la grève de Talbot en 1983**, dans laquelle l'organisation de Badiou est intervenue. Précisément parce que les ouvriers (en majorité des immigrés) n'étaient pas pris en compte, dans l'ordre juridique français, par les droits qu'ils revendiquaient, il y avait justice dans l'acte : une institution normative sans aucun protocole formel préalable pour donner des garanties. Comme le dit Badiou :

*« Ainsi, l'affirmation du droit des travailleurs chez Talbot n'est pas la subversion instantanée et structurelle de l'ordre en vigueur. Pour que cela se produise, il suffit de ne pas écouter ce qui la rend impossible, c'est-à-dire tout ce qui a été dit par la société dans son ensemble : que le travailleur immigrant n'est qu'une marchandise importée et qu'il n'a donc aucun droit écrit à l'identité ou à la subsistance. Comme l'énonciation du droit sans droit est intrinsèquement possible et ne devient impossible qu'à partir de tout ce qui la précède, elle peut surgir sur fond d'abrogation des faits précédents et sans exiger l'annihilation de la loi. »<sup>11</sup>*

Bien que Badiou révisé plusieurs des formulations de son premier grand livre (comme celle qui définissait tout sujet comme politique, compris dans le schéma marxiste-léniniste du Parti), toujours lié à la condition politique, il ne serait pas correct de considérer qu'il s'agit d'un rejet pur et simple.

La preuve la plus faible de cette continuité réside dans la référence que Badiou continue de faire à l'Orestie d'Eschyle dans ses commentaires politiques. Dans les années 2000, dans son séminaire sur *Images du temps présent*, en commentant le contexte de la « guerre contre le terrorisme », il mentionne

<sup>8</sup> TS, 165.

<sup>9</sup> Il convient de souligner le ton sartrien de ces conclusions. Pour Sartre, après tout, la décision réelle ne repose pas sur une moralité établie ou sur une éthique formelle ou transcendantale, mais sur la création, toujours située et incalculable, d'une orientation concrète. Voir *Existentialisme et humanisme*.

<sup>10</sup> TS, 159

<sup>11</sup> La politique peut-elle être pensée, 93

le fait que les États-Unis seraient anti-grecs, car basés sur une conception contraire à celle d'Eschyle, en se guidant par la vengeance, précisément ce qui est interrompu par le geste d'Agamemnon.<sup>12</sup>

Plus récemment, en réfléchissant de manière critique aux attentats de masse perpétrés à Paris en 2016, il met une nouvelle fois en garde contre toute réaction vengeresse car la vengeance serait à l'opposé de la justice telle qu'elle est conçue dans l'Orestie.<sup>13</sup>

Une preuve plus forte se trouve dans l'épigraphe du livre I de *Logique des mondes*, justement réservé au thème du sujet. On y trouve une transmutation impressionnante : nous sommes soudainement transportés dans l'univers de **la musique sérielle** ! En analysant l'histoire de cette configuration artistique singulière, le philosophe utilise les quatre concepts de la Théorie du sujet, en renommant le surmoi en terreur.

Le sujet de la musique sérielle, soutenu par un corps fidèle à la trace de **l'événement « Schoenberg »**, traverse un réseau d'ouvertures et de points (dans le jargon du philosophe, un point serait un moment où il y a un Deux qui exige une décision) à travers lequel cette vérité se déploie historiquement.

Nous aurions alors - à nouveau, sans aucune hiérarchie - **l'angoisse** d'Alban Berg face aux nouveautés, qui l'a poussé à les insérer dans des formes déjà connues du monde ancien (l'opéra, par exemple), la **terreur** du premier Pierre Boulez, désireux d'un sérialisme intégral, le **courage** d'Anton Webern qui voulait traverser le plus grand nombre de points possible, et la **justice** du dernier Pierre Boulez, qui tente d'harmoniser les ouvertures et les points.

Dans cette conception, la justice s'élargit et cesse de signifier uniquement le nom conceptuel du sujet d'une vérité de type politique - invariablement soutenue par une organisation militante - pour se transformer en une affection transversale aux vérités. La justice impliquerait la capacité de traiter de manière égale les ouvertures et les points :

*« La quatrième affirme le désir que le sujet soit une intrication constante de points et d'ouvertures. En ce qui concerne la prééminence du devenir-sujet, elle affirme l'équivalence entre ce qui est continu et négocié, d'une part, et ce qui est discontinu et violent, d'autre part. Il s'agit là de modalités purement subjectives, qui dépendent de la construction du sujet dans un monde et des capacités du corps à produire des effets sur celui-ci. Elles ne doivent pas être classées hiérarchiquement. La guerre peut avoir autant de valeur que la paix, la négociation autant que la lutte, la violence autant que la gentillesse. À cet affect, par lequel les catégories de l'acte sont subordonnées à la contingence des mondes, nous appellerons justice. »<sup>14</sup>*

Quoi qu'il en soit, **trois idées** de la théorie du sujet subsistent dans cette note :

- 1) la justice ne peut être comprise qu'en **relation** avec trois autres concepts, tous liés à l'existence d'un sujet ;
- 2) la justice implique un type de **normativité** disruptive par rapport aux lois dominantes d'un monde donné : la rupture de la tonalité classique inaugurée par un événement qui fait exister l'inexistant avec une intensité maximale, organisée par une injonction cristallisée en un *trait* - c'est-à-dire une loi de la non-loi ;
- 3) un arrangement marqué par un réseau historique complexe, dans lequel le sujet acquiert une **re-composition** cohérente, après le moment destructeur précédent - le dernier Boulez arrive à la fin dans l'ordre chronologique, clôturant la séquence, ce qui n'implique pas qu'il s'agisse du sommet ou de l'apogée évaluative et esthétique de ce corps subjectif qu'est le sérialisme.

Voici le premier point de notre quadrilatère : la recomposition cohérente de la loi de la non-loi.

## b) Le pouvoir du générique : Jean-Jacques Rousseau

Disposons les choses en termes simples : Badiou est très français, comme il l'admet lui-même.

<sup>12</sup> « Il y a quelque chose de non grec dans le monde américain ». Images des temps présents, 251.

<sup>13</sup> « L'universalité de la justice est le contraire de la vengeance familiale, provinciale, nationale et identitaire. C'est le thème fondamental de l'Orestie d'Eschyle. » Notre blessure n'est pas si récente.

<sup>14</sup> *Logic of Worlds*, 86.

L'une de ses « francités » les plus caractéristiques est la relation extrêmement positive qu'il entretient avec Rousseau, grande source d'inspiration du moment de la Révolution française dominé par la Convention jacobine et critique implacable des théories libérales présentes dans l'anglomanie typique du XVIII<sup>e</sup> siècle français, basées sur l'apologie de la représentativité parlementaire.

Rousseau a fait l'objet d'études et d'enseignements de Louis Althusser, qui lui a consacré des études soulignant sa spécificité par rapport aux penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle.<sup>15</sup> Sa critique de la représentation politique, à une époque où cette doctrine anglaise était prédominante dans les milieux français, a été essentielle pour préparer le terrain à la culture de participation politique des moments les plus radicaux de la Révolution française.

Avant *Être et Événement*, Rousseau était déjà une référence importante pour Badiou. Dans *Théorie du sujet*, il figure parmi les **quatre dialecticiens français**, aux côtés de Pascal, Mallarmé et Lacan.<sup>16</sup> Dans « *La politique peut-elle être pensée ?* », une transition entre *Théorie du sujet* et *Être et événement*, ce thème est développé dans le but de tracer une généalogie alternative à la dialectique, à un moment de crise du marxisme.

Pourquoi Rousseau serait-il dialectique dans cette conception ? La dialectique concerne **la rupture avec la représentation** : le peuple souverain n'existait pas avant l'institution du Contrat (sans garanties ni déduction, c'est un acte découlant de la pure capacité) :

*« Tout d'abord, nous reconnaitrons la pensée dialectique par son conflit avec la représentation. Une telle pensée retrace le point irréprésentable dans son domaine, ce qui affirme que nous touchons le réel. »*

*Rousseau, par exemple, interdit radicalement la représentation politique. Le peuple, qui est le fondement absolu de la souveraineté, ne peut être délégué à personne, pas même à lui-même. En ce dernier sens, Rousseau n'est pas un anarchiste. Considéré comme une capacité politique pure, le peuple est irréprésentable. Rousseau est totalement hostile au parlementarisme. »*<sup>17</sup>

Dans ce livre, Rousseau est également rappelé comme quelqu'un qui postule que les masses font l'Histoire, axiome fondamental que Badiou partage avec Althusser.<sup>18</sup>

Plus loin, la caractérisation change : Rousseau est alors qualifié d'« antiphilosophe », dans le sillage du **concept d'antiphilosophie**, emprunté à Jacques Lacan - qui, dans les années 1970, a commencé à se désigner ainsi - et développé dans quatre séminaires des années 1990, à commencer par Nietzsche en 1991. Les antiphilosophes classiques - parce que chrétiens - sont Saint Paul, Pascal, Rousseau et Kierkegaard, tandis que les modernes comprennent Nietzsche, Wittgenstein et Lacan. Ce qui unifie cet ensemble disparate d'auteurs, c'est **la primauté de l'acte singulier** (de caractère irréductiblement biographique) par rapport aux **prétentions conceptuelles** de la philosophie. Ainsi, Rousseau opposerait le « cœur », inspiré de la figure du petit paysan, à la corruption de la civilisation applaudie par les philosophes des Lumières.<sup>19</sup> En lisant ainsi l'antiphilosophe suisse, Badiou semble s'en tenir à la leçon d'Althusser, qui le considérerait comme un critique interne des Lumières.

Mais, après tout, quelle serait l'importance de Rousseau pour Badiou ? Elle ne résiderait certainement pas dans son éthique naturaliste, fondée sur la compassion, ni dans une quelconque doctrine sur la nature humaine. Ce qui est absorbé est explicitement souligné à trois moments distincts :

- 1) une méditation dans *Être et événement* ;
- 2) une référence dans *Compendium de métapolitique* ;
- 3) une nouvelle mention dans *Renaissance de l'histoire*, dans le contexte des grandes manifestations issues du Printemps arabe.

<sup>15</sup> Voir Louis Althusser, *Leçon sur Rousseau*.

<sup>16</sup> « C'est quelque chose que les moralistes classiques ont dit une fois pour toutes, et le premier d'entre eux Pascal, l'un de nos quatre grands dialecticiens nationaux - les autres étant Rousseau, Mallarmé et Lacan. » TS, 41.

<sup>17</sup> *Can politics be thought*, 85.

<sup>18</sup> « De Rousseau à Mao, une déclaration canonique, qui soutient que les masses font l'histoire, désigne les masses précisément comme cette irruption évanescence dont la philosophie politique ne raconte que l'histoire toujours tardive et toujours fragmentée. » *Can politics be thought*, 31-32.

<sup>19</sup> Lacan : *anti-philosophie* 3, 71.

Ce n'est pas un hasard si Rousseau est présent dans *Être et événement* précisément au moment de l'illustration historico-philosophique du concept de « générique »<sup>20</sup>, à un endroit décisif de l'architecture du livre, puisqu'il s'agit ni plus ni moins que de la structure ontologique des vérités. Un sous-ensemble générique est capable de « percer le savoir », créant l'indiscernabilité et la déstratification des hiérarchies, grâce à un pouvoir anti-prédicatif. **Une vérité**, ainsi, **n'exclut personne**, elle permet d'englober tout le monde dans son partage. Rousseau serait un penseur de l'orientation générique de la pensée<sup>21</sup> :

*« La théorie de la volonté générale chez Rousseau cherche le point générique, c'est-à-dire le point quelconque où l'autorité politique sera fondée. »*<sup>22</sup>

En défendant une « volonté générale », qui ne se confond pas avec la somme de plusieurs volontés individuelles, comme fondement de l'universalité de la loi, opposée aux décrets, de nature particulière, Rousseau illustre bien le caractère générique de la vérité en politique en liant volonté générale et égalité :

*« La perspicacité de Rousseau s'étend à sa perception que la norme de la volonté générale est l'égalité. C'est un point fondamental. La volonté générale est **une relation d'appartenance du peuple à lui-même**. Par conséquent, elle n'est effective que de tout le peuple pour tout le peuple. Ses formes de manifestation – les lois – sont : « une relation... entre l'objet entier d'un point de vue et l'objet entier d'un autre point de vue, sans division du tout ». Toute décision dont l'objet est particulier est un décret, et non une loi. Ce n'est pas une opération de la volonté générale. La volonté générale ne considère jamais un individu ni une action particulière. Elle est donc liée à **l'indiscernable**. Ce qu'elle dit dans ses déclarations ne peut être séparé par des déclarations de savoir. Un décret est fondé sur le savoir, mais une loi ne l'est pas ; une loi ne se préoccupe que de la vérité. Il en résulte évidemment que la volonté générale est intrinsèquement égalitaire, puisqu'elle ne peut pas prendre en considération des personnes ou des biens.*

*Cela conduit à son tour à une qualification intrinsèque de la division de la volonté : « la volonté particulière tend, par nature, à la partialité, et la volonté générale à l'égalité ». Rousseau considère le lien moderne comme essentiel entre l'existence de la politique et **la norme égalitaire**. Cependant, il n'est pas tout à fait exact de parler d'une norme. En tant que qualification intrinsèque de la volonté générale, l'égalité est politique, de sorte que, a contrario, toute affirmation non égalitaire, quelle qu'elle soit, est antipolitique.*

*Le plus remarquable dans le Contrat social est qu'il établit un lien intime entre politique et égalité par un recours articulé à un fondement de l'événement et à une procédure de l'indiscernable. C'est parce que la volonté générale rend son objet indiscernable et l'exclut des encyclopédies du savoir qu'elle s'ordonne à l'égalité. Quant à cet indiscernable, il renvoie au caractère événementiel de la création politique. »*<sup>23</sup>

De plus, le sujet est créé par une fidélité, il n'est pas quelque chose de préconstitué : la politique a un caractère rare et précaire. Le contrat par lequel un peuple devient peuple n'est déduit d'aucune structure sociale :

*« Si Rousseau établit pour toujours le concept moderne de politique, c'est parce qu'il postule, de la manière la plus radicale, que la politique est une procédure qui trouve son origine dans un événement, et non dans une structure soutenue par l'être. **L'homme n'est pas un animal politique** : le hasard de la politique est un événement surnaturel [...] La politique est une création locale et fragile de l'humanité collective ; elle n'est jamais le traitement d'une nécessité vitale. La nécessité est toujours apolitique, que ce soit avant (l'état de nature) ou après (l'État dissous). La politique, dans son être, n'est commensurable qu'à l'événement qui l'institue. »*<sup>24</sup>

Cette universalité est l'effet du caractère égalitaire de la maxime prescriptive : en prescrivant de manière axiomatique des déclarations égalitaires, l'organisation collective disqualifie les énoncés inégalitaires. Ce processus, qui implique la discussion et l'action au sein d'une collectivité populaire, n'est rien

<sup>20</sup> Le générique fait également partie du vocabulaire du jeune Marx, en raison de l'influence de Feuerbach. Bien que cet écho sémantique ne soit pas négligeable, il convient de rappeler que contrairement à Feuerbach, le générique ne concerne pas « l'essence humaine » chez Badiou, qui reste fidèle à l'antihumanisme théorique des années 1960.

<sup>21</sup> Les deux autres orientations seraient la constructiviste et la transcendante.

<sup>22</sup> *Être et événement*, 284.

<sup>23</sup> BE, 347

<sup>24</sup> BE, 345.

de moins que le concept de démocratie pour Badiou.<sup>25</sup> Dans ce concept, une situation particulière est capable de produire des maximes de valeur universelle.

Badiou reproche toutefois à Rousseau d'avoir cédé au critère quantitatif.

*« Ce que j'arguerai ici, c'est que Rousseau désigne clairement la nécessité, pour toute politique véritable, de s'articuler autour d'un sous-ensemble générique (indiscernable) du corps collectif ; mais, d'un autre côté, il ne résout pas la question de la procédure politique en soi, car il persiste à la soumettre à la loi du nombre (à la majorité). »*<sup>26</sup>

Ou, plus tard, dans *Renaissance de l'Histoire* :

*« La seule faille de Rousseau dans Le Contrat social est la concession qu'il fait aux procédures électorales, alors qu'il démontre de la manière la plus rigoureuse que le système parlementaire, la démocratie représentative (cette forme d'État était naissante en Angleterre à l'époque de Rousseau), n'est qu'une imposture. Pourquoi la « volonté générale » devrait-elle émerger sous la forme d'une majorité numérique ? Rousseau ne parvient pas à clarifier cette question, et pour de bonnes raisons : ce n'est que lors de révoltes historiques, qui sont minoritaires, mais localisées, unifiées et intenses, qu'il est logique de se référer à une expression de la volonté générale. »*<sup>27</sup>

Ainsi, ce que Badiou retient de Rousseau, c'est la force égalitaire et universaliste du générique : les énoncés politiques concernent tous les êtres humains, car ils n'exigent de chacun rien d'autre que sa pensée désintéressée.

Mais pas seulement cela. Rousseau, dans sa critique de la représentation politique au nom de la représentation collective, censure le factionnalisme libéral qui divise la force de la volonté collective :

*« C'est d'ailleurs sur cette base que l'on déduit deux attributs de la volonté générale qui suscitent souvent des soupçons de « totalitarisme » : son indivisibilité et son infaillibilité. Rousseau ne peut admettre la logique de la « division » ou de l'« équilibre » des pouvoirs, si l'on entend par « pouvoir » l'essence du phénomène politique, que Rousseau préférerait appeler volonté. En tant que procédure générique, la politique est indivisible, et ce n'est qu'en la dissolvant dans la multiplicité secondaire des décrets gouvernementaux que son articulation est censée être pensée. [...]*

*L'hostilité de Rousseau envers les partis et les factions — et donc envers toute forme de représentativité parlementaire — découle du caractère générique de la politique. L'axiome principal est que « pour qu'il y ait définitivement expression de la volonté générale, [il ne doit] pas y avoir de société partielle dans l'État ». Une « société partielle » se caractérise par le fait qu'elle est discernable, ou séparable ; en tant que telle, elle n'est pas fidèle au pacte-événement. »*<sup>28</sup>

En considérant l'organisation politique comme indivisible, Rousseau ouvre la voie à une pratique politique qui voit dans la séparation départementale, l'esprit de groupe, la coexistence détendue entre les tendances, etc. un écart à combattre, comme le préconise Mao Tsé-toung dans des textes célèbres tels que *Contre le libéralisme*. Cela ne signifie pas que le mouvement populaire doive être monolithique et opposé au débat : au contraire, Badiou défend l'importance de la **division créative**, contre toute conception de « l'unanimité » mouvementiste. Cependant, l'organisation politique - qui ne doit pas être confondue avec le mouvement - est un instrument nécessairement unificateur, producteur de convergence.

Dans *Théorie du sujet*, cette unité populaire attractive est valorisée, à partir du langage de Hegel dans *La science de la logique*, comme un « Un-Un ». <sup>29</sup>

Il existe donc deux tâches distinctes, mais complémentaires, pour orienter une politique émancipatrice :

- 1) **une unification populaire** (résolvant les « contradictions au sein du peuple »), afin de créer un champ politique qui ne soit pas la simple somme de luttes partielles, mais la cristallisation d'une volonté générale ;

<sup>25</sup> *Metapolitics*, 93.

<sup>26</sup> BE, 346

<sup>27</sup> *Renaissance de l'histoire*, 60.

<sup>28</sup> BE, 348.

<sup>29</sup> TS, 213

2) **une scission créative** (« un se divise en deux »), renvoyant à la lutte entre les deux voies (bourgeoise ou prolétarienne) au sein du mouvement de masse.

Il ne serait pas correct de négliger l'importance de ce thème de l'unité populaire, y compris chez le Badiou plus âgé. Pendant les « années rouges », l'État était considéré comme un producteur de séparations, de « grandes différences » dans le langage maoïste : nation x et y, militaires et civils, hommes et femmes, division intellectuelle et manuelle du travail, campagne et ville, tâches de gestion et d'exécution, etc. Cette vision est reprise dans *Renaissance de l'Histoire*, où l'État est présenté comme le principal facteur de division populaire, en produisant des « objets identitaires »<sup>30</sup>, c'est-à-dire des modèles de comportement à partir d'un paradigme national et identitaire. Dans *Immanence des Vérités*, ce caractère séparateur de l'État est à nouveau soulevé lorsque l'on introduit l'idée d'État comme cardinal compact, un infini indivisible aux divisions qu'il produit et maintient.<sup>31</sup>

Une fois encore, illustrons cela.

Un exemple pratique des axiomes égalitaires impliqués dans les déclarations politiques peut être trouvé dans les slogans de l'Organisation Politique, dont Badiou était membre.

- Contre les protocoles et les lois de ségrégation et d'expulsion à l'encontre des *sans-papiers*, Badiou et ses compagnons ont défendu l'idée (non prouvée, ni garantie par les faits - c'est un axiome performatif) de « *Des papiers pour tous, une France pour tous* ».
- Un autre exemple se trouve dans la maxime « *Il n'y a qu'un seul monde* »<sup>32</sup> : bien que Badiou lui-même considère qu'il n'existe pas de monde (il n'y a qu'un espace de circulation des marchandises et des signes impliqués dans les échanges), cette prescription préfigure un monde unique, dans lequel les séparations, les murs et les exclusions nationales n'auraient aucune raison ni aucun sens d'exister.

Rousseau symbolise donc un autre aspect du concept de justice pour Badiou : la force du générique et sa capacité à générer une unité universelle et égalitaire.

### c) Saint Paul

Étonnamment pour un philosophe engagé depuis des années dans le marxisme, Saint Paul est une figure décisive pour Alain Badiou. On peut dire qu'il est l'emblème ultime de ce que signifie être militant d'une cause mondiale.

Même avant de donner son séminaire sur le leader chrétien en 1995-1996, qui a rapidement été publié sous forme de livre, clôturant le cycle de séminaires sur l'antiphilosophie, Saint Paul apparaissait déjà dans *Théorie du sujet*, mais surtout, il était l'inspiration d'une tragédie écrite dans les années 1980 (*L'incident d'Antioche*), qui n'a été publiée que dans les années 2010. Cette tragédie stylise le conflit entre Paul et Pierre à travers le personnage principal appelé Paula : d'un côté, l'apôtre des nations, militant pour l'expansion mondiale du christianisme jusqu'aux confins de l'Empire romain ; de l'autre, le défenseur du lien entre le christianisme et le sol historique où il a été fondé, marqué par la présence du peuple juif et ses rites traditionnels.

Saint Paul condense de nombreuses significations que nous avons déjà vues dans les deux figures conceptuelles précédentes :

- 1) À partir d'un événement (dans ce cas, la fable de la résurrection de Jésus), s'organise une fidélité militante qui n'exclut, en principe, personne.
- 2) Cette militance, organisée et tenace, se manifeste dans une polémique non seulement contre les savoirs et les discours prédominants de l'époque, mais aussi contre la loi elle-même qui organisait les observances et les rites suivis par les Juifs. Un tel **anti-juridisme** n'implique toutefois pas une absence normative : il s'agit de fonder une nouvelle loi, à partir d'éléments universalistes et égalitaires. *Agapē*, l'amour chrétien, est une loi non littérale, car non codifiée au préalable : une loi créée, aléatoire, sans destination préalable.

<sup>30</sup> *Renaissance de l'histoire*, 93

<sup>31</sup> *Immanence des vérités*, 77.

<sup>32</sup> *Une nouvelle aube pour la politique*, 133.

« La trajectoire d'une vérité, qui établit son sujet comme détaché des lois étatiques de la situation, est cependant cohérente selon une autre loi : celle qui, en adressant la vérité à tous, universalise le sujet.

*Théorème 5. Un sujet transforme l'adressage universel de la vérité dont il maintient la procédure dans une loi non littérale. »*<sup>33</sup>

Que pouvons-nous ajouter alors ? Tout d'abord, **la division subjective**. En explorant ce thème typiquement psychanalytique dans sa lecture des épîtres de Paul, Badiou nous renvoie à la division œuvres/foi et chair/esprit au centre du dispositif paulinien. Dans la philosophie badiouienne, cette scission se ferait entre **un côté « animal »**, non incorporé aux conséquences de l'événement, et **un autre côté, immortel et éternel**, qui répondrait aux effets subjectifs d'un nouveau corps. Cette scission subjective explique pourquoi la trahison (une des formes du Mal) est possible : les intérêts de préservation de l'animal peuvent entrer en contradiction avec la continuité du processus subjectif.

Cependant, le principal apport de l'exemple paulinien à notre compréhension de la justice réside dans **l'universalisme transidentitaire**. Le thème de l'universel était déjà présent dans l'exemple de Rousseau, mais il acquiert désormais une signification plus explicitement contraire aux particularismes exclusivistes. Contre les identités fermées, Paul prône un *dépassement des identités*. « Il n'y a ni Grecs ni Juifs » exprime ce refus identitaire. Il ne s'agit toutefois pas de nier des attributs particuliers – puisque l'universel s'affirme plus fortement précisément lorsqu'il se montre capable d'incorporer davantage de particularités –, mais de devenir « *indifférent aux différences* »<sup>34</sup>.

Ainsi, en critiquant la loi contre le voile islamique en classe, Badiou nous rappelle le caractère non particulier de la vérité :

*« Le seul problème concernant ces « différences culturelles » et ces « communautés » n'est certainement pas leur existence sociale, leur habitat, leur travail, leur vie familiale ou leur école. C'est que leurs noms sont vains dès lors qu'il s'agit d'une vérité, qu'elle soit artistique, scientifique, amoureuse ou, surtout, politique.*

*Que la vie d'un être humain soit forgée à partir de particularités, eh bien, telle est la loi des choses. Lorsque les catégories de cette particularité prétendent être universelles, assumant ainsi le sérieux du sujet, alors les choses tournent régulièrement au désastre. Ce qui importe, c'est **la séparation des prédicats**. Je peux faire des mathématiques en caleçon jaune et je peux poursuivre activement une politique soustraite à la « démocratie » électorale avec des *dreadlocks* rastafari. Cela ne signifie pas que le théorème est jaune (ou non jaune), tout comme cela ne signifie pas que la directive sous laquelle nous nous réunissons est *dreadlock*. Ni, d'ailleurs, qu'il lui manque des *dreadlocks*. »*<sup>35</sup>

Dans la pratique politique de Badiou, cette préoccupation s'est concrétisée très tôt. Contre les initiatives de la Gauche Prolétarienne (la plus grande organisation maoïste des années post-mai 1968) visant à créer des organisations séparées d'Arabes, l'UCF-ml défendait le concept de « prolétariat international de France ».<sup>36</sup>

Voici donc notre troisième point : **un universalisme transidentitaire**.

## d) Platon

Enfin, nous avons notre dernière figure conceptuelle, la plus développée, en la personne de celui qui est, pour Badiou, le premier grand philosophe. Platon, que Badiou a toujours admiré, même pendant ses années de jeunesse sartrienne<sup>37</sup>, en raison de ses inclinations mathématisées, était traditionnellement considéré comme le père de l'idéalisme, donc de la philosophie des classes exploiteuses, pendant la période des « années rouges ».

À partir des années 1980, la situation change cependant. Le philosophe grec, en particulier son dialogue *Parménide*, sera une référence positive dès la deuxième méditation de *Être et événement*, concernant le

<sup>33</sup> Saint Paul, 87.

<sup>34</sup> Saint Paul, 99.

<sup>35</sup> *Polémiques*, 107.

<sup>36</sup> Voir *Roads to Renegacy*, une interview avec Éric Hazan.

<sup>37</sup> Selon lui, pendant ses études à l'ENS, il lisait Platon en grec avec ses amis tous les jours.

statut du multiple et de l'Un. Dans le « *Manifeste de la philosophie* », concomitant à son séminaire sur La République (1989-1990), est proclamé **le mot d'ordre du « geste platonicien »**. Il s'agit :

- 1) de revenir à la forme systématique et rationnelle de la philosophie, articulée à partir de **quatre conditions**, inaugurée par Platon : la science, l'art, la politique et l'amour ;
- 2) de **combattre les sophistes**, qui réduisent la philosophie à un mélange de rhétorique et de jeux de pouvoir. Les sophistes modernes seraient principalement des penseurs dans le sillage de Nietzsche et du dernier Wittgenstein, liés au « tournant linguistique » ;
- 3) proclamer la fin de « l'ère des poètes », dont le parasite philosophique est l'ontologie poétique de Heidegger, en mettant à sa place **un paradigme mathématique pour l'ontologie**.

Ce geste platonicien trouve ses racines dans au moins trois sources :

- 1) le dialogue constant avec **Platon** mené par le groupe qui a coordonné les *Cahiers pour l'analyse* à la fin des années 1960, comme Jean-Claude Milner avec le dialogue « Le Sophiste » et François Regnault avec « Parménide », deux lectures canoniques pour Badiou ;
- 2) la conception d'Albert **Lautman** sur les mathématiques, qu'il aborde sous un angle ontologique ;
- 3) la lecture d'Alexandre **Koyré** sur l'événement Galilée, qu'il présente comme la revanche de la mathématisation platonicienne contre la domination aristotélicienne.

C'est toutefois au cours des années 2000 que ce geste s'approfondira. Le « deuxième cycle » du geste platonicien implique une critique de la démocratie centrée sur la République ainsi qu'une défense du rôle de l'Idée. La concrétisation du projet comprend un séminaire de trois ans « (*Pour aujourd'hui ! : Platon*), de 2007 à 2010, l'hyper-translation de la République et un film sur la vie de Platon, ce dernier n'ayant pas encore été réalisé. C'est dans ce contexte que le thème de la justice prend un nouvel élan, puisqu'il s'agit après tout du thème central du dialogue hyper-traduit.

Mais, après tout, qu'est-ce qui attire tant Badiou dans *La République* ?

Outre la critique de la démocratie et de l'homme démocratique <sup>38</sup>, il convient de souligner **le caractère non gestionnaire** (le « réalisme » faible actuellement en vigueur) du projet politique. Contrairement au conservatisme prudent d'Aristote, Platon propose une « cinquième politique », quelque chose qui ne peut être trouvé dans l'observation empirique et typologique des structures politiques existantes, à savoir : la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. **Une politique du pari et du risque sur quelque chose d'inexistant**, voire d'impossible pour le système de contraintes et de possibilités imposé par l'état actuel des choses.

Contre une politique de gestion des opinions, Socrate, tel que dépeint par Platon, mise sur une philosophie étroitement liée à la politique. <sup>39</sup> Lorsque Socrate est interrogé sur la viabilité du projet, il déclare simplement que cela n'est peut-être possible qu'ailleurs, en terre étrangère. Comme si la politique impliquait nécessairement une errance, un exil !

Voyons, en outre, les conditions atypiques de l'émergence du philosophe : maladie, exil, etc.

*« Il y a des personnes cultivées qui ont été contraintes par l'exil ou la persécution à rester fidèles à la philosophie, et des personnes ordinaires, nées dans un petit pays, qui, étant libérées des tentations du pouvoir, ont réussi à combiner leur expérience politique indépendante avec une éducation intellectuelle de premier ordre.*

*Il y a des travailleurs qui sont venus de loin et sont devenus philosophes pour comprendre par eux-mêmes leur propre expérience douloureuse ; d'autres qui se sont lassés de professions trop fondées sur l'opinion conventionnelle et se sont rebellés, s'alliant à de petits groupes militants et à la méditation de penseurs contemporains ; et d'autres encore qui ne se seraient jamais aventurés dans le labyrinthe de l'idée communiste si leur santé précaire ne les avait pas empêchés de suivre des carrières à la mode.*

<sup>38</sup> Malgré l'énorme différence entre le régime démocratique grec et les démocraties représentatives modernes, Badiou souligne qu'il y a quelque chose d'actuel dans la critique de Platon : la critique de l'interchangeabilité généralisée des opinions équivalentes, c'est-à-dire l'égalité formelle, dans laquelle tout peut être remplacé par autre chose, entraînant le culte des chiffres et des critères quantitatifs.

<sup>39</sup> Ce n'est pas un hasard si beaucoup, comme Bertrand Russell et Karl Popper, ont associé le communisme, en particulier dans sa version bolchevique, au topos du « philosophe-roi » platonicien.

*Dans certains pays, des jeunes filles se sont empressées d'embrasser la philosophie et la politique avec beaucoup de succès, en raison de la colère qu'elles ressentaient d'avoir été si longtemps considérées comme incapables de s'y distinguer.*

*Quant à moi, comme vous le savez, je n'ai fait que remplir mes obligations de critique sous les ordres de mon démon intérieur.*

*Ensemble, nous formons un petit groupe qui aura certainement un brillant avenir. »*

Nous ne sommes définitivement pas sur un terrain habituel, mais atypique, déplacé, hors norme.

Cependant, il ne s'agit pas d'une utopie ou d'un programme idéal. Ce que la « **cinquième politique** » nous offre, c'est un *paradigme subjectif*, incarné par la figure du gardien de la polis. Ce gardien, en plus d'avoir reçu une éducation rigoureuse, y compris en philosophie - **le lien entre l'éducation et la politique** est décisif - vit dans une communauté d'égaux avec ses pairs (qui incluent même les femmes, ce qui est remarquable pour l'époque), dans une relation sans propriété privée et sans division spécialisée des tâches : c'est le véritable **travailleur polymorphe**, décrit avec lyrisme par Marx dans *L'Idéologie allemande*.

Pourquoi les gardiens ne doivent-ils pas avoir de propriété privée ni de spécialisation ? Voici le point névralgique : parce que ces institutions *corrompent*, en stimulant les intérêts privés. Il s'agit de **garantir une subjectivité désintéressée**, non menacée par la perte de gains obtenus par des profits privés ou des positions bien établies. L'absence de lien est donc une condition indispensable à la justice. Plus les intérêts privés circulent, plus la justice devient difficile.

Nous avons ainsi une **union indissociable entre égalité et justice**. La différence avec Aristote est grande, car nous ne traitons pas ici d'équité garantie par la bonne application du droit, mais d'une politique égalitaire (qui n'existe même pas empiriquement !). Bien sûr, cette égalité est encore restreinte pour Platon, en raison de ses convictions aristocratiques. Il s'agit donc d'éliminer les restrictions, d'élargir les possibilités, afin que n'importe qui puisse être un gardien. On crée ainsi **un aristocratie populaire**, ou « *une élite pour tous* », comme le disait Antoine Vitez, homme de théâtre et ami de Badiou.<sup>40</sup>

Il est important de souligner que Badiou ne souscrit pas à la « vision sociale » de Platon, qui a tant influencé les penseurs de la nébuleuse fasciste, tels que Julius Evola, Franco Freda et Alexandr Dugin. Le « platonisme politique »<sup>41</sup> de ces auteurs repose sur la conception d'un cosmos ordonné et hiérarchisé, où chaque secteur social a un rôle « naturel » correspondant. Or, c'est précisément contre cela que s'élève la pensée de justice de Badiou : il n'y a de justice que lorsque les places bien établies sont bouleversées et les hiérarchies démantelées. Contrairement au monde de castes rigides idéalisé par les fascistes susmentionnés, des processus politiques justes permettraient à n'importe qui de devenir philosophe !

*« Le "communisme" serait l'état subjectif dans lequel la projection libératrice de l'action collective serait en quelque sorte indiscernable des protocoles de pensée que la philosophie exige pour exister.*

*Vous reconnaîtrez bien sûr dans cela un désir platonicien, bien qu'étendu de l'aristocratie des gardiens à l'ensemble du collectif populaire. Ce désir pourrait s'exprimer ainsi : partout où un collectif humain œuvre en faveur de l'égalité, les conditions sont réunies pour que tous soient philosophes. »*<sup>42</sup>

Ce type spécifique de platonisme comporte donc une Idée - un principe général susceptible d'être partagé - comme mécanisme actif d'inclusion des personnes dans une vision historique et stratégique large, au-delà des situations locales. La conjonction de mouvements localisés et d'une grande pensée générale implique cet *intérêt désintéressé* particulier qui caractérise la véritable subjectivité politique. Il ne suffit pas de nier le monde ou de formuler des revendications et des demandes : il faut une pensée affirmative et globale.

Nous pouvons résumer notre quadrilatère avec ses quatre points :

- **Eschyle** : cohérence subjective à partir de la recomposition post-destructive, produisant la loi de la non-loi.

<sup>40</sup> Sur ce point, Badiou et Rancière divergent, puisque ce dernier est un grand critique de cet élitisme platonicien.

<sup>41</sup> Titre d'un livre de Dugin.

<sup>42</sup> *The Enigmatic Relationship Between Philosophy and Politics in Philosophy for Militants.*

- **Rousseau** : pouvoir du générique à partir de la souveraineté populaire, générant l'unité via des maximes égalitaires.
- **Saint Paul** : universalisme transcommunautaire et indifférent aux différences.
- **Platon** : polymorphisme désintéressé et guidé par une Idée.

Avec ce tableau synthétique, nous pouvons avoir une vue d'ensemble de la signification de la justice pour Badiou. Nous verrons plus tard comment ce cadre de référence se heurte à plusieurs diktats quasi consensuels de la gauche présente dans les mouvements populaires.

## BADIOU CONTRE LE MOUVEMENTISME CONTEMPORAIN

Certains des textes les plus tristement célèbres d'Alain Badiou datent de la polémique engagée contre ses adversaires de gauche dans les années 1970. Ces textes, publiés dans un livre intitulé « *La Situation actuelle sur le front de la philosophie* », paru en 1977, issu de la collection Yenan dirigée par l'organisation maoïste de Badiou aux éditions Maspero, peuvent être trouvés en anglais dans le recueil « *The Adventure of French Philosophy* », organisé par Bruno Bosteels.

Deux des attaques les plus virulentes de l'anthologie française sont dirigées contre Deleuze et Guattari : « *Le flux et le parti : sur les marges de l'Anti-Œdipe* » et « *Le fascisme de la pomme de terre* ». Le premier texte traite de *L'Anti-Œdipe* et le second de *Rhizome*, qui a été publié en France sous forme de livre séparé, avant son apparition (modifiée) dans *Mille Plateaux*. Dans aucun des deux cas, il n'y a d'analyse attentive et détaillée des concepts philosophiques et du raisonnement argumentatif : il s'agit purement et simplement d'une lutte politique. Il s'agit donc, en ce sens, de **textes mineurs** de l'auteur, fruits d'une polémique circonstanciée d'une conjoncture désormais révolue.

Par la suite, la relation de Badiou avec Deleuze allait changer : le ton agressif allait laisser place à une dispute fraternelle et centrée sur les détails philosophiques. De plus, la théorie même de Badiou allait subir des changements qui, dans une certaine mesure, s'accordent avec la vision de Deleuze et Guattari. Après tout, Badiou n'abandonne-t-il pas le projet de construction d'un parti marxiste-léniniste d'un nouveau type pour admettre l'obsolescence de la forme-parti ? La critique de la représentation de classe, l'une des cibles privilégiées de l'acide deleuzien, n'est-elle pas reprise par Badiou lui-même ? Selon lui, une telle tentative de représentation serait rien moins que l'une des pires erreurs du communisme du XXe siècle, en introduisant des identités fixes dans la politique. Il semble donc que ceux qui considèrent cette querelle comme dépassée aient raison.<sup>43</sup>

Cependant, les choses ne sont pas si simples. Nous aimerions soutenir, au contraire, la thèse controversée selon laquelle **ce conflit est toujours d'actualité**. Pourquoi ? Eh bien, l'hostilité de ces textes vise moins la théorie particulière de Deleuze et Guattari qu'un courant d'opinion et de militantisme typique de l'époque, auquel leurs noms étaient liés : ce qu'ils appelaient les « *anarcho-désirants* ». Deleuze et Guattari ne seraient que **les indices nominaux** de cette tendance, c'est pourquoi leurs idées et leurs thèses les plus développées ne sont même pas analysées à leur juste valeur. C'est uniquement en tant que chefs idéologiques d'une conception politique (ou plutôt apolitique) que ces textes virulents s'intéressent à eux.

Il se trouve que depuis les grandes manifestations de 2011 dans le monde arabe, en passant par les indignés espagnols, *Occupy Wall Street*, les manifestations anti-austérité en Grèce et plusieurs autres révoltes de masse qui ont suivi, un nouveau courant « anarcho-désirant » - parfois ouvertement inspiré des références antérieures de Deleuze et Guattari - a pris de l'ampleur. Dans le bilan critique que Badiou dresse de ces mouvements récents, un thème ressort : l'absence de politique, voire son rejet explicite.<sup>44</sup>

Et, sans surprise, d'anciennes critiques, remontant à la lutte contre les « anarcho-désirants » des « années rouges », refont surface. Après tout, les anarcho-désirants étaient attaqués, entre autres, précisément parce qu'ils adoraient les mouvements de masse, mais pas l'organisation politique ; parce qu'ils avaient beaucoup d'idéologie, mais peu de politique ; parce qu'ils s'accrochaient à des mouvements

<sup>43</sup> C'est le cas de Rodrigo Nunes.

<sup>44</sup> Voir la thèse 5 de « Thirteen theses and some comments on politics today ». Disponible sur [https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5526-thirteen-theses-and-some-comments-on-politics-today?srltid=AfmBOoqijSUdbW2rA1SdFjxBPqPiIDZ\\_nJfMpARxCfPCKWEqWSt3VH8I](https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/5526-thirteen-theses-and-some-comments-on-politics-today?srltid=AfmBOoqijSUdbW2rA1SdFjxBPqPiIDZ_nJfMpARxCfPCKWEqWSt3VH8I)

historiques (mai 1968, dans le cas présent) sans en tirer de conséquences organisationnelles et politiques durables.

La « renaissance de l'histoire » - comme Badiou a appelé avec optimisme la conjoncture ouverte à partir de cette séquence - n'implique pas nécessairement une renaissance de la politique, bien qu'elle en soit une condition.

Nous pouvons ainsi reprendre le quadrilatère de la justice et le mettre en opposition avec les caractéristiques marquantes des mouvements néo-anarcho-désirants.

- 1) Si l'Orestie d'**Eschyle** signifie non seulement la destruction, mais surtout, dans la figure d'Athéna, la recomposition et la création normative, les anarcho-désirants actuels postulent une valeur intrinsèque et absolue dans la négation (remarquons à quel point cela est contraire à la doctrine affirmative de Deleuze !), sans engagement envers un nouvel ordre, au-delà de la critique (impuissante). Les protestations, même très violentes et intenses, n'ont un potentiel émancipateur que si elles s'accompagnent de conséquences durables au-delà du mouvement éphémère. Des conséquences qui impliquent des choix et des décisions, donc de nouvelles normes. Sinon, nous n'aurons qu'un dualisme statique, structuraliste et manichéen entre les masses rebelles (pures et éphémères) contre l'État maléfique (et durable dans le temps). La politique ne peut être qu'une brève parenthèse dans la longue domination de l'État.
- 2) Alors que **Rousseau** accordait de l'importance à la création de la souveraineté populaire par l'unité organisationnelle, aujourd'hui prédomine l'apologie de la fragmentation et de la dispersion, comme si les luttes isolées et partielles devaient « converger » de manière fédérative et spontanée, sans besoin d'un méta-mouvement (c'est-à-dire d'une organisation politique réelle) capable de juger et de prescrire des tâches au mouvement lui-même.
- 3) À **Saint Paul**, on défend l'universel à travers les particularités. Or, rien n'est condamné avec plus de véhémence à l'heure actuelle que le danger de l'universalisme, tandis que, d'autre part, on célèbre toutes les micro-identités. Les communautés fermées, avec des identités rigides, sont devenues l'alpha et l'oméga de la politique.
- 4) Enfin, nous avons vu que **Platon** promeut une subjectivité désintéressée, médiatisée par une Idée. Cela semble démodé, cela sonne comme de l'idéalisme moral. L'intérêt personnel (individuel, corporatif, national, religieux, sexuel, racial, etc.) prédomine comme principal moteur de la politique, détaché de toute Idée de transformation du monde, de tout projet historique qui transcende les limites locales d'une lutte ou d'un mouvement sectoriel donné.

Nous sommes donc amenés à conclure que, aussi étrange que cela puisse paraître, **les polémiques contre les anarchistes des années 70 sont plus actuelles que jamais**, car elles visent une cible qui, bien que datée, possède des caractéristiques qui dépassent ce contexte historique. Il n'est pas sans importance que les textes politiques de Badiou expriment de plus en plus des polémiques contre les mouvements historiques porteurs uniquement de slogans négatifs, préoccupés par l'ultra-horizontalité et le fétichisme des moyens et des formes.<sup>45</sup> La justice, après tout, implique la vivacité du mouvement, mais aussi un travail d'organisation durable. Selon les mots du philosophe : « *Sans Idée, la désorientation des masses est inéluctable* ». Ou, de manière encore plus assertive, dans une interview accordée à celui qui écrit<sup>46</sup> : « *la critique du capitalisme est soit communiste, soit elle n'est rien* ».

• • •

<sup>45</sup> Voir, par exemple, « Movements Without an Idea and an Idea for Movements » dans « A New Dawn for politics ».

<sup>46</sup> <https://lavrapalavra.com/2021/09/08/entrevista-exclusiva-alain-badiou/>