

Alain Badiou

Introduction

Il ne s'agit pas d'exposer la pensée d'Alain Badiou. Le projet est plus limité. On se propose, s'agissant plus spécialement de la relation entre philosophie et politique, de mettre en évidence quelques caractéristiques de cette relation. Pour cela on sera amené à préciser la place que tiennent certains philosophes dans la pensée de Badiou : Platon, Aristote, Marx, mais aussi, et peut-être surtout Héraclite et Nietzsche. En somme, on essaiera de montrer à partir de quoi pense Badiou. Quels éléments de la tradition philosophique utilise-t-il pour défendre ses positions ?

Périodisation

Une des sources des malentendus qui accompagnent la réception de la pensée de Badiou concernant le bilan des révolutions du XX^e/s. tient au fait que les deux révolutions auxquelles on fait généralement référence (1917, Révolution Culturelle) doivent, pour être correctement appréciées, être mises en rapport avec la révolution, qui, pour Badiou, a jusqu'à présent, été la plus importante pour l'humanité : la révolution néolithique. La compréhension du présent suppose une périodisation selon laquelle quelque chose d'essentiel s'est passé au néolithique.

« Il y a eu à ce jour, dans l'histoire de l'humanité, il y a entre 15000 et 5000 ans, une révolution fondamentale, de loin la plus importante dans toute l'histoire de la bête humaine. On l'appelle la révolution néolithique » (*Pétrograd, Shanghai. Les deux révolutions du XX^e/s*).

- ➔ Pétrograd, Shanghai doivent être mises en relation avec la révolution néolithique, caractérisée par :
- Agriculture sédentaire.
 - Stockage des céréales dans la poterie.
 - → Surplus de nourriture.
 - Gens nourris par ce surplus.
 - Armes métalliques.
 - Etat.
 - Ecriture (qui permet de dénombrer les producteurs de bétail, de prélever les impôts).
 - Villes.
 - Commerce international.
 - Classes dominantes et oisives.

« Au regard de ce changement, qui a eu lieu il y a quelques millénaires, tout autre changement est en vérité secondaire pour l'instant... » (Id.).

C'est à l'aune de cette révolution, et de cette temporalité, que Badiou retient un autre repère historique : la révolution russe de 1917, « première victoire... d'une révolution postnéolithique » (Petrograd, Shanghai, p. 31) :

-« La révolution russe de 1917, dans le sillage de la Révolution Française, a voulu établir pour toujours le règne égalitaire de l'espèce humaine. Elle a voulu sortir du néolithique »(id.).

Tous les termes sont importants.

-« a voulu pour toujours »-->n'a pas établi le règne de l'égalité ; la volonté ne s'est pas entièrement réalisée.

-« a voulu »→cette volonté est la manifestation de « l'hypothèse communiste ».

-« pour toujours »→ cette volonté s'accompagne d'une illusion concernant la signification de cette hypothèse.

-« pour l'instant » : le sens de l'histoire n'est pas ce que les contemporains, (à l'exception de Badiou) en disent.

D'où la suite :

« ...il faut qu'il y ait, dans les siècles à venir, ou s'il le faut les millénaires en cours, une seconde révolution après la révolution néolithique... » (id.).

A retenir :

-Découpage de l'histoire proche de celle qu'on trouve :

-dans le *Manifeste* :

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes », où il faut comprendre « histoire » par comparaison avec préhistoire.

- Ou encore dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*.

A première lecture on est en présence d'une conception « marxiste » de l'histoire, à cela près qu'on relève une nuance par rapport à certaines formulations considérées comme « marxistes » :

-La « révolution « véritable », celle qui sera le symétrique de la « révolution néolithique » est à venir, et cela peut prendre des siècles.

Badiou appréhende l'histoire humaine du point de vue « cosmique » :

-« l'aventure cosmique, si l'on peut dire, de l'espèce humaine, est en réalité courte... par rapport aux dinosaures, l'humanité... peut se représenter elle-même comme une sorte de maigre début » (Petrograd Shanghai... P.16).

Ce qui n'empêche pas de conférer à la Révolution de 1917 une signification essentielle, elle constitue « un commencement, ou recommencement de l'histoire de l'espèce humaine » (Petr. Shang.p. 16).

« La révolution russe a montré la possibilité de la possibilité (sic) d'une humanité réconciliée avec elle-même » (Id. p. 25).

→ Tout se passe donc comme si le terme « révolution » avait deux sens, celui habituel en politique, celui d'un changement radical de régime politique, et celui d'un long processus qui, à l'image de la « révolution néolithique » dure plusieurs millénaires. Pris dans ce second sens, il y aurait seulement deux révolutions, la « révolution néolithique » et la « révolution communiste » encore à venir même si 1917, elle est « une nouvelle étape pour l'espèce humaine, l'étape communiste » (Petr. Shang., p.16).

D'où l'évocation de la « patience » comme vertu révolutionnaire.

« La principale erreur est l'impatience. Elle conduit à prendre des vessies pour des lanternes, à idolâtrer les « mouvements », à croire que nous sommes à la veille de l'« insurrection qui vient ». Ce qu'il faut c'est la vraie formule du militant du communisme nouveau, ça, une « ardente patience » (id.).

→ « Prendre des vessies pour des lanternes », c'est une pique lancée contre une certaine illusion « activiste », contre un certain « marxisme politique », et même parfois contre Marx lui-même :

« Le communisme, ce n'est pas ce que, quelquefois, Marx peut laisser entendre. Ce n'est pas une issue à court terme, préparée par le développement à tous crins du capitalisme. C'est en réalité une figure de l'existence de l'humanité tout entière, qui romprait avec un état de choses qui dure depuis des millénaires... Du coup, l'échec des communismes d'Etat du XX^e/s. doit être mesuré au fait que l'idée communiste, son historicité, son déploiement, impliquent la longue durée... L'idée qu'en poussant un peu, l'oligarchie capitaliste financière va s'effondrer, me semble ridicule » (Eloge... p.132).

Corollaire : Nous sommes encore au néolithique, du moins pour une partie des pratiques en présence :

« Macron... est un néolithique parfait » (*Eloge de la politique*, p. 132).

La compréhension de cette critique suppose l'explicitation de deux notions « l'hypothèse communiste » et la « politique ».

- L'hypothèse communiste.

Du point de vue du contenu, cette notion renvoie à « une société autre que celle apparue au néolithique, conforme à la justice ».

Du point de vue du statut, Alain Badiou fait référence à la démarche scientifique. Or une hypothèse scientifique peut être démentie sans que pour autant la démarche soit invalidée pour autant.

➔ Parler d' « hypothèse communiste » permet de conférer un statut rationnel au terme « communiste », tout en reconnaissant les erreurs, voire les échecs, des tentatives pour réaliser cette hypothèse.

-« Abandonner une hypothèse parce que les toutes premières tentatives pour la valider n'ont pas été concluantes est une méthode fort peu rationnelle... Les erreurs commises, par de très grands esprits, n'invalident pas la nécessité de trouver la solution. » (*Libération*, p. 24).

D'une certaine manière les « erreurs » n'ont rien d'étonnant si l'on met en relation des « millénaires de gestion centrée sur la propriété privée » et « une « expérience de collectivisation qui a duré 70 ans » (*Libération*).

Mais cette argumentation fondée sur des références « platoniciennes » coexiste avec des références plutôt « nietzschéennes ». Cette coexistence entraîne sinon une ambiguïté, du moins une certaine polysémie relative à la notion de « politique ».

Politique

Le terme a deux significations (et peut-être trois) :

-La première, qu'il récuse, est la conception dominante. Le terme désigne ce qui se rapporte à « la conquête et l'exercice du pouvoir d'Etat ». C'est « la gestion réaliste des nécessités du pouvoir » (*Libération*).

-La seconde, qu'il revendique, désigne tout ce qui considère que « la question clé est celle de la justice », sens apparu avec Platon. C'est alors « l'ensemble des procédures qui

conduisent à l'organisation d'une société juste, c'est-à-dire délivrée des rapports de force et des inégalités qui constituent la réalité collective » (*Libération*).

A retenir :

-Il y a deux orientations et deux seules, « une autre hypothèse est possible et il n'y en a pas d'autre » (*Philosophie magazine*), mais ce qui complique les choses, il y a eu plusieurs formulations de la seconde orientation. Ainsi la seconde conception ici exposée sera l'objet d'une critique et d'une reformulation.

« Ce débat existait déjà entre Aristote et Platon » (*Libération*). Platon → *République*, Aristote → *Politique*.

-Aristote : conception pragmatique, analyse des conditions nécessaires et financières de l'existence des sociétés, souci de l'existence d'une « classe moyenne ». Aristote considère ce qu'il déclare être le possible à partir de ce qu'il affirme être la réalité.

-Platon : définition de la cité juste, ne se soucie qu'ensuite des moyens requis pour y parvenir. Platon part du « juste » (hypothèse) et présente l'hypothèse comme ce qui doit être, ou plutôt tend à exister.

N.B: comparer avec la démarche de *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (?).

La distinction Aristote/Platon est parfois formulée dans les termes de la distinction « voie capitaliste » (choix des meilleurs gestionnaires de la santé du capitalisme contemporain) et « voie communiste » (mise en œuvre de la conviction que ce qui est commun, le bien commun, doit effectivement être exercé en commun), cf. *Eloge de la politique*, p. 22).

A noter que la distinction Platon-Aristote recouvre la distinction « mathématiques (→ démonstration, science) / rhétorique (→ argumentation, opinion argumentée).

Autre différence : pour Aristote, l'homme est *zoon politicon* », la dimension politique appartient à sa nature. Pour Badiou les choses sont plus compliquées. En effet :

-« Si politique marxiste il y a, son but est le fin de la politique en général, la fin de toute politique » (*Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?*).

Cette proposition est doublement conditionnelle : « si politique marxiste il y a », et il reste à supposer que Badiou est d'accord sur ce point avec Marx. Les choses s'éclairciront avec la lecture du *Siècle*.

La référence à Platon tient à la prise en considération de la notion de justice, et aussi à l'importance accordée aux mathématiques.

Que veut dire « mathématiques » pour Badiou ?

Cela veut dire deux choses :

-1) « Liberté du choix des axiomes.

-2) Nécessité des conséquences de notre premier choix » (*La relation énigmatique entre philosophie et politique*, p. 41).

→ L'engagement est axiomatique (d'où le « pari »), il « n'est ni déduit ni prescrit » (*Peut-on...p. 76*).

« Une injustice est intolérable et refuse les arguties qui cherchent à « prouver » que l'injustice est inévitable » (*Philosophie magazine*).

Ces deux orientations sont aussi des prises de parti qui se manifestent aussi sur le plan du langage. Ainsi la « preuve » avec ses prétentions à la neutralité est disqualifiée (« arguties ») dès l'instant où il est question de « justice ».

« Philosophiquement la neutralité m'ennuie » (*Philosophie magazine*).

→ D'où la notion de « pari » :

« L'intervention en pari... est l'atome de la politique ». (*Peut-on penser la politique ?*, p. 106)

« Il faut aussi parier la politique communiste : vous ne la déduisez jamais du Capital » (id., p.87).

Le contenu de ce « pari » se présente comme un axiome : « l'homme est capable de justice » (*Philosophie magazine*).

Mais

La déduction n'est pas absente pour autant et la parole politique ne relève pas de l'opinion et le raisonnement politique requiert de la rigueur.

(On trouve un exemple de cette compréhension de l'histoire dans *Petrograd, Shangai* (p. 54), où Badiou part d'un « axiome » et d'une « hypothèse » différents pour comprendre la signification de la « révolution culturelle ».)

Ce qui demande une explicitation de la relation « philosophie/politique » ainsi que de la relation « vérité/opinion » :

Pour Badiou, la philosophie et la politique, et notamment la démocratie, entretiennent une relation paradoxale, « énigmatique » (*La relation énigmatique entre philosophie et politique*).

La philosophie se présente comme un discours dont la valeur de vérité est indépendante du statut de celui qui l'énonce. Le philosophe n'est pas un « maître de vérité » (cf. J. P. Vernant et M. Détienne). Ce qui est lié à la relation avec les mathématiques. Rappelons la phrase de Socrate :

-« La géométrie a un grand pouvoir chez les dieux et chez les hommes » (*Gorgias*).

→ C'est l'énoncé, non l'énonciateur qui porte la vérité.

La philosophie pose comme un quasi axiome l'égalité des esprits (Platon avec le *Ménon*, Descartes, pour qui « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »...)

Mais

L'égalité des esprits n'implique pas l'égalité des opinions.

D'où le problème pour la politique :

-L'égalité des esprits porte en elle une exigence démocratique.

-L'inégalité des opinions, à ne pas confondre avec la pluralité des opinions, ne s'accorde pas avec la démocratie.

La question est donc la suivante : la place de la vérité est-elle la même dans le domaine politique que dans le domaine de la connaissance ?

La réponse de Badiou résulte de la signification qu'il attribue à la justice :

- « La justice est le nom philosophique de la vérité dans la champ politique » (*La relation énigmatique...*). Si la justice a ainsi rapport à la vérité, il résulte que « l'égalité est plus importante que la liberté » et que « l'universalité est plus importante que la particularité ».

Ce qui implique deux sens de « démocratie » :

-un sens récusé par Badiou : c'est celui qu'on trouve chez Platon qui critique « l'homme démocratique » (*République*) et qui fait de la démocratie une forme dégénérée de régime politique.

« Platon est intéressant, car il est le premier critique de la démocratie de l'histoire de la philosophie » (*Philosophie magazine*).

Platon critique aussi (Gorgias) le principe de l'élection qui porte à choisir celui qui sait le mieux parler.

-« Le concept numérique de « majorité » n'a aucun sens politique, il relève de la nullité des sondages ».

Propos à rapprocher de celui de Descartes :

-« Il ne servirait à rien de compter les voix pour suivre l'opinion qui a le plus de partisans : car, s'il s'agit d'une question difficile, il est plus sage de croire que sur ce point la vérité n'a pu être découverte que par peu de gens et non par beaucoup ».

Remarquons une différence : pour Descartes, il est question de la vérité dans le domaine des mathématiques alors que pour Badiou il est question de « politique ». Mais la « confusion » est autorisée pour Badiou du fait de la signification qu'il attribue à la justice (« le nom de la vérité dans le champ politique »).

Position à rapprocher de celle de Simone de Beauvoir :

-« La vérité est une. Ce n'est pas un hasard si la droite professe le pluralisme » (*Faut-il brûler Sade*)?

→ Si « démocratie » signifie « libre expression des opinions qui se valent toutes », Badiou n'est pas « démocrate » au sens où il ne voit dans le vote tel qu'il existe dans les régimes parlementaires qu'une forme de sondages où s'expriment les opinions singulières des uns et des autres.

Mais il écrit aussi :

-« je suis plus démocrate que vous ».

Cette phrase ne peut se comprendre qu'à la condition de supposer que Badiou donne à « démocratie » deux sens complètement différents, le sens donné à ce terme dans le contexte d'un régime parlementaire et le sens qui correspond à « l'action de masse », un sens « bourgeois » et un sens « révolutionnaire ». Exemple de cette « action de masse » : ce qui s'est passé en Chine en 1966 (*Petrograd, Shanghai*, p. 62).

Parmi toutes les objections, retenons celle-ci :

-La « République » de Platon confie à une aristocratie de philosophes, vivant de façon égalitaire, sobre, vertueuse, « communiste », la direction des affaires. C'est ce que Badiou appelle un « communisme restreint », qu'il s'agirait de transformer en « communisme généralisé », comme on parle de « relativité restreinte » et de « relativité généralisée ».

A cela on peut répondre que ce qui prête à critique dans la « République » de Platon, ce n'est pas seulement la dimension restrictive du communisme, c'est le communisme lui-même. La réponse de Badiou étant pour le moins discutable (*Philosophie magazine*, p. 73).

(Concernant la distinction « Platon-Aristote, comparer avec C. Castoriadis, tous deux « héritiers » du marxisme).

Mais

S'agissant de la seconde signification de la politique, on trouve chez Badiou une autre manière de la formuler, comme si cette seconde signification se formulait parfois, même chez Badiou, dans les termes habituels du marxisme, - formulation que Badiou récuse - , cependant que l'autre formulation, la formulation corrigée empruntait plutôt à la pensée de Nietzsche.

→ D'où la nécessité de nous arrêter sur la nature du rapport de Badiou à Marx et au marxisme, puis sur son rapport à Nietzsche.

Badiou et Marx

Habituellement, Alain Badiou est présenté comme un philosophe « marxiste », probablement du fait qu'il s'affirme « communiste ».

Marxiste parce que communiste !

Or les choses ne sont pas si simples.

-« Le marxisme n'est pas aujourd'hui historiquement mort. Il est historiquement détruit » (*Peut-on penser...*, p. 52).

- « Le marxisme a été détruit par sa propre histoire » (id. p.14).

-« Marxisme c'est donc, aujourd'hui, le nom d'une défaite » (*Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?*, p. 65).

Défaite qui ne prend sens que rapportée à la longue durée, et à « l'ardente patience » qu'elle requiert.

- « Il y a aujourd'hui une manière disons marxiste léniniste, de plaider pour le marxisme, qui n'est qu'une figure de sa mort » (id. p. 54).

- « Le marxisme, le mouvement ouvrier, la démocratie de masse, le léninisme, le Parti du prolétariat, l'Etat socialiste, toutes ces inventions remarquables du XX^e/ s., ne nous sont plus réellement utiles. Dans l'ordre de la théorie, elles doivent certes être connues et

méditées. Mais dans l'ordre de la politique, elles sont devenues impraticables » (*De quoi Sarkozy est-il le nom ?*).

Mais

Alain Badiou n'est pas anti-marxiste pour autant : s'il récuse la position des continuateurs du marxisme tel qu'il a pris forme, il refuse néanmoins une position d'extériorité.

-« Ni intériorité à l'héritage marxiste-léniniste ni non plus extériorité réactive de l'anti-marxisme » (*Peut-on penser...* p. 55). (souligner le terme nietzschéen « réactive » sur lequel on reviendra).

Cette position, Alain Badiou la définit comme celle d'un « rapport de torsion », comme dans un anneau de Moëbius.

Sur quoi se fonde-t-il ?

Essentiellement sur l'expérience historique, notamment la Pologne et l'Iran.

-Pologne : « Le plus grand mouvement ouvrier contemporain n'a trouvé l'autodéveloppement de sa pensée politique que dans une extériorité complète au marxisme-léninisme » (*Peut-on penser...*p. 47).

-Pologne, Iran : « Les grandes pulsations historiques de masse ne se réfèrent plus au marxisme, depuis - au moins – la fin de la révolution culturelle en Chine : voyez la Pologne, ou l'Iran » (id. p. 56).

Or ces mouvements « vérifient l'hypothèse communiste tout en étant dans une radicale étrangeté au marxisme-léninisme ».

→ Tout se passe comme si « l'hypothèse communiste », à laquelle ces mouvements sont apparentés, s'était décrochée de la référence au marxisme.

Qu'est-ce qui peut justifier de tels propos ?

C'est la thèse selon laquelle « le marxisme politique » n'est pas l'application d'un marxisme théorique ». → Important : ne pas penser la politique en terme d'application.

-« Il faut aussi parier la politique communiste : vous ne la déduisez jamais du Capital » (cf. plus haut, p. 87).

Ce qui suppose une nouvelle conception de la pratique politique, et, par là, un nouveau rapport au marxisme.

Ce qui suppose notamment de reconsidérer le « couplage « Marx-Lénine » :

-« L'énoncé canonique de Lénine, selon lequel la société est divisée en classes, et les classes représentées par des partis politiques, est périmé. Dans son essence cet énoncé est homogène à la conception parlementaire. Car le point clé, dans un cas comme dans l'autre, est celui de la représentation du social dans la politique » (*Peut-on penser...*p. 85).

Ce n'est pas la première phrase qui est récusée, mais la notion de représentation, avec la conception implicite du rôle du parti qui l'accompagne. C'est l'expérience de la Révolution culturelle chinoise qui permettra à Badiou de défendre cette position.

Mais que certains énoncés soient périmés n'implique pas qu'il faille « jeter le bébé avec l'eau du bain » :

-« Si le marxisme est indéfendable, c'est qu'il faut le recommencer » (*Peut-on penser...*p. 56).

A cet endroit de sa démarche, Alain Badiou rejoint Heidegger et présente le recommencement comme une « déconstruction du marxisme-léninisme » (p. 61).

Heidegger : l'histoire de la métaphysique qui se formule en terme de « science de l'Être (ontologie) est l'histoire de l'oubli de l'Être où l'Être est formulé en terme d'Êtant suprême (onto-théologie).

Déconstruire, pour Heidegger, n'est pas détruire la métaphysique mais revenir au moment (notamment les Présocratiques) où cet oubli n'a pas encore « tout-à-fait » eu lieu, c'est-à-dire au moment où la langue de la pensée ne s'est pas encore confondue avec celle de la logique et de la pensée rationnelle et raisonnante.

→ Le moment où la pensée est encore Poésie.

Or précisément pour Alain Badiou, il s'est produit quelque chose d'analogue pour le marxisme, comme s'il reprenait à son compte l'affirmation de Michel Henry selon qui :

-« L'histoire du marxisme est l'histoire des contresens dont le marxisme a été l'objet » (*Marx*), sans forcément en tirer les mêmes leçons.

C'est pourquoi il faut, par cette «déconstruction» recommencer le marxisme, le repenser totalement comme action politique en pensant celle-ci non plus en terme d'« application », de « réalisation d'un programme (comme les « applications informatiques ») arrimé sur une science (économie) mais comme « Poème ».

-« ... la politique, art plus que science, sans aucun doute, a moins besoin d'une doctrine que d'un poème, c'est-à-dire de l'interprétation d'un événement » (*Peut-on penser...*p. 63).

Pour comprendre cette affirmation, un arrêt sur le livre de Badiou, *Le siècle* (2005), sera utile. Il y précise sa conception de la relation entre l'art et la politique, et cela à partir de son rapport à Nietzsche, plus exactement, de sa conception nietzschéenne de Marx, « **un Marx apparenté à Nietzsche** » (p. 134).

Le siècle : « un Marx apparenté à Nietzsche ».

Alain Badiou se pose d'abord la question de la délimitation du siècle.

-Le « siècle soviétique », commence avec la guerre de 14-18 et se termine avec la fin de l'URSS. C'est le « petit siècle ».

-Le « siècle totalitaire » commence en 1917 avec Lénine... atteint son zénith en 1937 avec Staline, en 1942-45 côté Hitler, et s'achève pour l'essentiel en 1976, avec la mort de Mao Zedong.

-Le « siècle libéral ». « Commençant au mieux après les années 70 (dernières années d'exaltation révolutionnaire), il dure trente ans. Siècle heureux, dit-on. « Siècle croupion » (p.13).

Un point important : il ne s'agit pas d'un simple souci de périodisation. La délimitation du siècle est pour Badiou l'occasion d'une définition de soi, et cela à partir du fait que la question majeure du siècle est celle de la Vie :

-« La question ontologique majeure du XX^e/s. commençant est : qu'est-ce que la vie ?... Qu'est-ce que la vraie vie, qu'est-ce que vivre vraiment, d'une vie adéquate à l'intensité organique du vivre ? Cette question traverse le siècle, en rapport avec la question de l'homme nouveau, dont le surhomme de Nietzsche est une anticipation.... Qu'est-ce que vivre selon un vouloir-vivre ? Et s'il s'agit du siècle comme organisme, comme bête, comme puissance ossaturée et vivante ? Car, à ce siècle vital, on co-appartient. On vit nécessairement de la vie qui est la sienne. Comme le dit Mandelstam dès l'attaque du poème, le siècle comme bête est « bête mienne » (p. 28).

Tout se passe comme si le « marxisme » de Badiou s'arrimait au vitalisme nietzschéen, réalisant l'identification de la Vie et de l'Histoire :

-« Vie et Histoire sont deux noms pour une même chose : le mouvement qui arrache à la mort, le devenir de l'affirmation » (p. 29).

-« La révolution communiste de 1917 est, à l'échelle du devenir de l'humanité, le commencement de la vie » tandis que « le capitalisme... c'est la mort » (*Petr. Shang., p. 32*).

Ce qui permet à Badiou de mettre en relation des oppositions nietzschéennes et « marxistes », « affirmation/négation », « actif/réactif » et « prolétariat/bourgeoisie » ou encore « communisme/ capitalisme ».

A noter que Badiou est conscient des équivoques possibles (et réelles !) du vitalisme nietzschéen :

-« Ces question expliquent la force, dans le siècle, des catégories qui excèdent la singularité, la catégorie de classe révolutionnaire, de prolétariat, de parti communiste. Mais aussi, il faut le reconnaître, l'interminable pesanteur des questions raciales » (p. 29).

Alain Badiou retient le fait que « le siècle a été hanté par l'idée de changer l'homme, de créer un homme nouveau. Il est vrai que cette idée circule entre les fascismes et les communismes... Créer un homme nouveau revient toujours à exiger que l'homme ancien soit détruit. La discussion, violente, irréconciliée, porte sur ce qu'est l'homme ancien. Mais dans tous les cas, le projet est si radical qu'on ne compte pas, dans sa réalisation, la singularité des vies humaines -, il n'y a là qu'un matériau. Un peu comme, arrachés à leur harmonie tonale ou figurative, les sons et les formes étaient pour les artistes de l'art moderne, des matériaux dont on doit reformuler la destination... Le projet de l'homme nouveau est en ce sens un projet de rupture et de fondation qui soutient, dans l'ordre de l'histoire et de l'État, la même tonalité subjective que les ruptures scientifiques, artistiques, sexuelles du début du siècle. Il est donc possible de soutenir que le siècle a été fidèle à son prologue. Féroce et fidèle » (p. 20).

- Ou encore : « Dans les deux voies, la question est celle du nouveau. Qu'est-ce que le nouveau ? La question obsède le siècle, parce que, depuis son tout début, le siècle est convoqué comme figure du commencement. Et d'abord (re)commencement de l'Homme : l'homme nouveau » (p. 99).

Retenons ce point : l'accent mis sur l'idée de l'«homme nouveau», qui n'est pas sans rappeler un thème cher à un mouvement italien, apparu au début du XX^e/ s., le Futurisme. Point sur lequel on reviendra.

Ce qui entraîne comme conséquence la destruction de l'homme ancien :

-« Sans destruction, pas de construction » (Mao, circulaire du 16 mai 1966, *Petr. Shang.*, p. 63).

→ Première analogie avec la pratique artistique (cf. citation précédente). :

D'où l'on voit la différence entre les deux premières désignations du « siècle » et la troisième :

« ...aujourd'hui... nul ne se soucie plus de créer politiquement un homme nouveau... au contraire on demande de toutes part la conservation de l'homme ancien, et celle de tous les animaux en péril par-dessus le marché, voire celle du vieux maïs » (p. 20). (→ critique de l'engouement écologique, sur lequel on reviendra).

Lisons aussi cette phrase :

« ... la science autorise (enfin !) qu'on change l'homme jusque dans sa substance d'être animal » (p. 238). L'homme, ce « bipède sans plume » (*Sh. P.* p. 13).

Retenons le « enfin », où l'on retrouve quelque chose qui a à voir avec « la ruse de la raison », le « travail du négatif », idée présente aussi chez Marx (« La bourgeoisie crée ses propres fossoyeurs en détruisant les « relations patriarcales et idylliques », qui accompagnent l'humanisme traditionnel). (cf. Donna Haraway).

Si la création d'un « homme nouveau » n'est plus un « projet politique », « sans doute un mauvais projet » (p. 22) qui n'est plus à l'ordre du jour, « aujourd'hui, avec les manipulations génétiques,... on s'apprête à changer réellement l'homme, à modifier l'espèce » (21).

→ C'est toute la différence entre la réalisation d'un projet, notamment « le projet politique prométhéen (l'homme nouveau de la société émancipée) » (p. 21), et la réalisation d'un problème, lors même qu'il n'y a plus de projet. Ce qui semble critiqué dans la possibilité de manipulation génétique, ce n'est pas « le changement de l'homme » (d'où le « enfin ! »), c'est le fait que ce changement ne serait plus le résultat d'un projet.

D'où la thèse de Badiou selon laquelle, du moment que la réalisation d'un problème est possible, elle deviendra réelle, si l'on y voit une source de profit.

« On sera passé, peu à peu, de l'ordre du projet à celui des automatismes du profit. Le projet aura beaucoup tué. L'automatisme aussi, et il continuera, mais sans que personne puisse nommer un responsable.. Convenons... que le siècle a été l'occasion de vastes crimes. Ajoutons que ce n'est pas fini, sinon qu'aux criminels nominaux succèdent des criminels aussi anonymes que le sont les sociétés par actions » (p. 22).

→ Question : si le projet a été « sans doute un mauvais projet », et si la modification techno-scientifique de l'espèce humaine devient à l'ordre du jour, avec son accompagnement de « vastes crimes », comment concevoir un nouveau projet qui soit en « rupture » avec « l'automatisme des choses » sans pour autant être une fois de plus un « mauvais projet » ?

La réponse apparaît dès lors qu'on explicite l'arrière-plan nietzschéen, - « Nietzsche est un prophète du siècle » (p. 52), voire héraclitéen de la pensée de Badiou.

D'abord, une fois ses limites circonscrites, qu'est-ce que « le siècle » ?

La réponse est empruntée à Héraclite :

« Il faut savoir que la guerre est partout, que la lutte est justice, et que tout est en devenir, selon l'ordre normal des choses » (Frag. 85).

-« La guerre est partout » → la guerre, c'est le « réel », à distinguer de la « réalité », comme « l'événement » du « fait ». Événement : « une expérience qui rend possible quelque chose qui, quelques semaines avant, ne l'était pas » (*Interview*).

« La passion du siècle, c'est le réel, mais le réel, c'est l'antagonisme. C'est pourquoi la passion du siècle, qu'il s'agisse des empires, des révolutions, des arts, des sciences, de la vie privée, n'est autre que la guerre. « Qu'est-ce que le siècle ? » demande la siècle. Et il répond : « C'est la lutte finale ». (p. 62).

→ Nous n'avons pas le choix entre la guerre ou la paix, mais nous pouvons, devant cette situation, ce réel, avoir deux attitudes : vouloir la guerre ou vouloir la paix quel qu'en soit le prix, c'est-à-dire se résigner à l'ordre des choses néolithique, perçu comme seule réalité possible. Ce qui n'est pas sans rappeler « l'Amor fati ».

Ce qui correspond à deux attitudes, « l'affirmation dionysiaque » ou la négation « nihiliste », qui correspondraient à « deux maximes » (p. 52) :

-« L'une (aujourd'hui, par exemple) est de renoncement, de résignation, de moindre mal, de modération, de fin de l'humanité comme spiritualité, de critique des « grands récits ».

-« L'autre, qui domine le « petit siècle », entre 1917 et les années 80, reprend à Nietzsche la volonté de « casser en deux l'histoire du monde », se propose un commencement radical et la fondation d'une humanité réconciliée » (p. 52).

On voit aussi que la formule héraclitéenne « la guerre est partout » se trouve réinterprétée dans un sens « communiste », celui de la « lutte finale ».

(N.B. : il n'est pas sûr que l'idée de « lutte finale » soit absolument héraclitéenne...).

Les deux attitudes nietzschéennes trouvent donc leurs correspondants dans des termes « marxistes ».

-Nietzsche : actif/réactif. Marx : classe bourgeoise/ classe prolétarienne.

On peut distinguer dans l'histoire des moments où l'une ou l'autre de ces « voies » semble exercer une sorte d'hégémonie :

- 1793, La Commune, 1917, 1960 (Shanghai)/ La Restauration, 1940, les années 1980 (Reagan, Thatcher, fin de l'URSS). A ce propos, Badiou, pour qualifier « aujourd'hui » parle de « transcendental pétainiste », attitude de résignation à l'état des choses, au nom de la prise en compte de la « réalité » (≠ réel).
- → Où l'on retrouve la critique d'Aristote, dont le nom symbolise la politique conçue comme la gestion de la réalité, de l'ordre des choses.

Et dans la mesure où « la lutte est justice » (Héraclite), la lutte, et tout ce qu'elle implique, cruauté, violence, sacrifice, le « monstrueux » (p. 249) est par là même justifiée.

C'est ce qui conduit Badiou à combattre les critiques morales adressées aux expériences communistes. La violence, en effet, est inhérente au projet d'émancipation qui suppose la destruction de l'ordre ancien, de même que les forces actives luttent contre les forces réactives.

« Le réel, chacun des acteurs de ce siècle le sait, est horrible et enthousiasmant, mortifère et créateur. Ce qui est certain, c'est qu'il est, comme Nietzsche l'a magnifiquement dit « au-delà du Bien et du Mal ». Toute conviction de la venue réelle de l'homme nouveau s'installe dans une forte indifférence au prix payé, dans une légitimation des moyens les plus violents. Si c'est de l'homme nouveau qu'il s'agit, l'homme ancien peut bien n'être qu'un matériau » (p. 54).

« Le thème de l'émancipation totale, pratiqué au présent, dans l'enthousiasme du présent absolu, est toujours situé au-delà du Bien et du Mal... La passion du réel est sans morale. La morale, comme l'a vu Nietzsche, n'a guère le statut que d'une généalogie. C'est un résidu du vieux monde » (p. 96).

L'exemple, choisi par Badiou, de la parole qui accompagna la condamnation de Lavoisier va faire comprendre ce qu'est cette « passion du réel » :

-« C'est évidemment ce qui fait que certains parlent aujourd'hui de la « barbarie du siècle ». Il est cependant tout à fait injuste d'isoler cette dimension de la passion du réel. Même quand il s'agit de la persécution des intellectuels, si désastreux qu'en soient le spectacle et les effets, il importe de rappeler que ce qui la rend possible est que ce ne sont pas les privilèges du savoir qui commandent l'accès politique au réel. Comme dès la

Révolution française le disait Fouquier-Tinville jugeant et condamnant à mort Lavoisier, créateur de la chimie moderne : « La République n'a pas besoin de savants. » Parole barbare s'il en est, tout à fait extrémiste et déraisonnable, mais qu'il faut savoir entendre, au-delà d'elle-même, sous sa forme axiomatique abrégée : »La République n'a pas besoin ». Ce n'est pas du besoin, de l'intérêt, ou de son corrélat, le savoir privilégié, que dérive la capture politique d'un fragment du réel, mais de l'occurrence d'une pensée collective, et d'elle seule » (p. 97).

Idée présente aussi dans *Petr. Shang.* . Après avoir repris l'exemple de Lavoisier, il ajoute :

- « ... une vraie révolution estime qu'elle crée elle-même tout ce dont elle a besoin, et il faut respecter cet absolutisme créateur. La Révolution culturelle fut, à cet égard, une vraie révolution. Sur la question de la science et de la technique, le mot d'ordre fondamental fut que ce qui compte est d'être « rouge » et non d'être « expert »(p. 64).

Retenons : « La République n'a pas besoin ». A entendre ainsi : la République n'a pas pour raison d'être la satisfaction des intérêts, par définition « égoïstes ». Dire, comme on l'a vu plus haut, que l'homme est « capable de justice », c'est dire qu'il est capable de voir au-delà de ses intérêts égoïstes. C'est dire qu'il peut exister « une politique de la justice qui ne soit pas réductible à une politique des intérêts » (*Philosophie magazine*). Ce en quoi elle se distingue de la « démocratie ».--> D'où le « grand mot d'ordre » soutenu par Lin Piao : « Lutter contre l'égoïsme et critiquer le révisionnisme » (*Petr. Shang.* P. 66).

Ce que Badiou retient de Platon à propos de la justice, c'est qu'elle suppose le « désintéressement », vertu principale du citoyen.

-« Un gouvernement démocratique est inapte au service de quelque Idée vraie que ce soit, parce que si la puissance publique est au service des désirs et de leur satisfaction, au service, finalement, de l'économie au sens large du mot, elle n'obéit qu'à deux critères : la richesse, qui donne le moyen abstrait le plus stable de cette satisfaction, et l'opinion, qui décide des objets du désir et de la force intime avec laquelle on croit devoir se les approprier... Les révolutionnaires français, qui sont républicains et non démocrates, appellent corruption, l'asservissement de la puissance gouvernementale au cours des affaires... La corruption, de ce point de vue, n'est pas ce qui menace la démocratie telle qu'elle fonctionne. Elle est sa véritable essence... Au vrai, c'est la définition de la démocratie qui pose problème... la démocratie véritable ... est tout autre chose. Elle est l'égalité devant l'Idée politique. Par exemple, pendant longtemps, l'Idée révolutionnaire, ou communiste. C'est la ruine de cette Idée qui identifie la « démocratie » à la corruption générale » (*De quoi...*p.120 sq).

Alain Badiou cite Saint-Just :

-« Que veulent ceux qui ne veulent ni la vertu, ni la terreur? ... ils veulent la corruption ».

Or les « circonstances » commandent cette alliance de la vertu et de la terreur.

-« Il arrive à la justice de se présenter au plus loin des délices démocratiques et corrompus de la liberté individuelle, comme l'alliance circonstancielle de la vertu et de la terreur ».

D'où il découle que si la « guerre vertueuse » est un oxymore, il n'en va pas de même pour la « terreur vertueuse » :

-« Pour le moralisme tempéré d'aujourd'hui, lequel n'est que la promotion du crime aseptisé, comme il l'est de la guerre vertueuse, ou du profit propre, le petit siècle, celui des politiques révolutionnaires rassemblées sous le nom équivoque de « communismes », a été barbare parce que sa passion du réel le situait au-delà du bien et du mal. Par exemple par une franche opposition entre politique et morale. Mais, de l'intérieur du siècle, le siècle a été vécu comme héroïque et épique » (p. 54).

Inversement, la médiocrité est ce qui caractérise le moment « pétainiste » que nous vivons, où nous confondons la politique avec la « morale », qui fait bon ménage avec l'égoïsme et « l'intérêt pour les intérêts ».

-« Le désir de bonheur est ce qui interdit la grandeur » (135).

Ce qui conduit Badiou à trouver des « cautions » inattendues, par exemple chez Claudel qui « lui aussi considère l'humanisme (à ses yeux une horreur protestante) et le libéralisme (de même) comme des pauvretés condamnables » (p. 42).

Remarquons que c'est la référence à Platon et aux mathématiques qui permet de justifier cette alliance, peut-être plus que « circonstancielle » entre la vertu et la terreur :

-« Nous devons accepter totalement les conséquences de notre premier choix » (*La relation...*p. 41).

Voie révolutionnaire

Voie conservatrice

Vertu et terreur

Corruption

Egalité

Inégalité

Justice

Injustice

Action collective

Vie privée

Héroïsme sacrificiel

Médiocrité égoïste

Ou encore :

-« Ce qu'il faut voir est que l'imposition à la continuité vitale d'un héroïsme de la discontinuité se résout, politiquement, dans la nécessité de la terreur. La question sous-jacente est le rapport entre vie et terreur. Le siècle a soutenu sans trembler que la vie n'accomplissait son destin (et son dessein) positif que par la terreur » (p.32).

La place de l'individu

Alain Badiou parle de « la subsomption d'un « Je » dans un « nous ».

Ou encore évoque ce que dit « le siècle » et ce à quoi il s'oppose :

-« A l'idée que la philosophie est une sagesse personnelle. Non ! dit le siècle, au moins jusqu'à la Restauration, qui commence vers 1980. Non, il n'y a pas de sagesse individuelle. La pensée est toujours en rapport, sous les mots appariés de Vie et d'Histoire, à beaucoup plus que l'individu. Elle est en rapport avec une bestialité bien plus puissante que celle du simple animal humain. Et ce rapport commande une compréhension organique de ce qui est, compréhension à laquelle il peut être juste de sacrifier l'individu » (p. 29).

Question : quelle signification donnée au « culte de la personnalité » ?

La réponse de Badiou consiste à affirmer que « la thèse selon laquelle « le Parti a toujours raison » ne garantit nullement que le Parti « représentant de la classe ouvrière » soit à la hauteur de cette tâche. D'où « il importe donc qu'il y ait, comme substitut d'une telle garantie, une représentation de la représentation qui soit, elle, une singularité, légitimée précisément par sa seule singularité. Finalement, une personne, un corps singulier, vient faire office de garantie supérieure, dans la forme esthétiquement classique du génie » (Petr. Shang., p. 82).

D'où la conclusion que l'affirmation selon laquelle une « singularité », « un corps singulier » peut-être « l'incarnation, à lui tout seul, d'un parti prolétaire encore à venir » n'est nullement contradictoire avec l'idée selon laquelle « il peut être juste de sacrifier l'individu ».

→ Lire p. 81.

S'agissant de la signification de « l'individu », Badiou à nouveau s'oppose à Aristote :

-« Il y a une « nature des choses » à laquelle il est requis de ne pas faire violence. Au fond, la philosophie spontanée de la propagande « modernisatrice » est aristotélicienne : que la

nature des choses déploie ses fins propres. Il n'y a pas à faire, mais à laisser faire... Si vous pensez que le monde peut et doit changer absolument, qu'il n'y a ni nature des choses à respecter, ni sujets préformés à maintenir, vous admettez que l'individu puisse être sacrificable » (p. 142).--> « inexistence de 'l'homme' », « vacuité des 'droits de l'homme' » (p. 142).

D'où l'idée qu' « on peut sacrifier l'individu à une cause qui le dépasse... L'individu, à vrai dire, n'est rien...L'individu est donc, dans son essence même, le rien qui doit être dissipé dans un nous-sujet » (p. 144).

Illustration: la pièce de Brecht, *La décision*. → lire p. 171.

Le commentaire qu'en fait Brecht :

-« Quand le jeune camarade dit : « J'ai raison, donc je ne peux pas céder », il méconnaît la construction du réel au point d'articulation inséparable du « je » et du « nous ». Il devrait dire : « J'ai raison, mais ma raison n'est réelle qu'à céder, fût-ce provisoirement, au « nous » qui seul lui confère une existence politique.. Ou encore : inférer de « j'ai raison » un « je ne cède pas » qui est dans la forme de la séparation d'avec le « nous » revient à substituer la morale à la politique, et donc à liquider tout le réel de la situation » (p. 174).

Si de tels propos ont de quoi faire peur, Alain Badiou a une réponse à toute objection qui irait dans ce sens :

-« Le premier geste qui conduit à l'incorporation collective et à la transcendance créatrice est de cesser d'avoir peur... Or cette peur est ce qui fait que nous sommes incapables de vouloir le réel de l'Idée. Il en résulte que c'est une question fondamentale que de savoir comment ne pas être un lâche... Fondamentalement, pour le siècle achevé, être lâche c'est rester où l'on est. Il n'y a pas d'autre contenu à la lâcheté ordinaire que le conservatisme sécuritaire... Alors , occupons-nous de nos affaires, et amusons-nous. Comme disait Voltaire, un des plus considérables penseurs de la médiocrité humanitaire, venimeux esprit de Rousseau ; l'homme du courage : ' Il faut cultiver notre jardin' » (p. 177).

Art et politique

C'est la notion d' « avant-garde » qui permet d'associer art et politique :

-« Tout l'art du XX°/s. a peu ou prou revendiqué une fonction d'avant-garde » (p. 187).

-« ... Cette dimension organisée, et souvent vigoureusement sectaire, tisse déjà un lien, au moins allégorique, entre les avant-gardes artistiques et la politique... Il y a une agressivité des avant-gardes, un élément provocateur, un goût de l'intervention et du scandale... L'art, pour les avant-gardes, est beaucoup plus que la production solitaire d'œuvres géniales. Il y va de l'existence collective, il y va de la vie. L'art ne se conçoit pas sans un violent militantisme esthétique » (p. 189).

A retenir :

-La dimension combattante, militante, voire « militaire » de la pratique artistique.

- L'idée que l'art ne consiste pas à créer des œuvres de manière isolée, mais plutôt à s'inscrire dans un mouvement qui affirme sa nouveauté, qui revendique sa rupture par rapport au passé.

-« L'invention est une valeur intrinsèque, la nouveauté est par elle-même délectable. L'ancien et la répétition sont haïssables » (p. 189).

-« On n'est ni un héritier, ni un imitateur, on est celui qui déclare violemment le présent de l'art » (p. 191).

→ Du passé faisons table rase !

(Souvenons-nous des quelques phrases de Baudelaire relatives aux métaphores militaires appliquées à l'art :

- « De l'amour, de la prédilection des Français pour les métaphores militaires. Toute métaphore ici porte des moustaches. Littérature militante... Toutes ces glorieuses phraséologies s'appliquent généralement à des cuistres et à des fainéants d'estaminet... A ajouter aux métaphores militaires : les poètes de combat. Les littérateurs d'avant-garde. Ces habitudes de métaphores militaires dénotent des esprits non pas militants, mais faits pour la discipline, c'est-à-dire pour la conformité, des esprits nés domestiques, des esprits belges, qui ne peuvent penser qu'en société » (Mon cœur mis à nu). A noter que Baudelaire ne confond pas « modernité » et « avant-garde ».

Je reviens sur ce point évoqué plus haut, l'existence de certains points de convergence, mutatis mutandis, avec des thèmes avancés par le mouvement d'avant-garde de Marinetti, le Futurisme, dont la production a pris le plus souvent la forme de manifeste :

- Le Futurisme... c'est l'amour intarrissable du nouveau » (L. Falgone, *Il Futurismo*, 1918, in *L'antiphilosophie du futurisme*, Serge Milan).

- « Le futurisme, pour le monde entier mais surtout pour l'Italie, contient la formule de la vie » (F. Settimelli, 1917).

- « Avant tout, que signifie Futurisme ? En termes simples, Futurisme signifie haine du passé... nous autres Extrême Gauche de la littérature... » (Marinetti, 1910).

→ Ce qui n'empêcha pas Marinetti d'adhérer au parti fasciste.

- « La splendeur du monde s'est enrichie d'une beauté nouvelle : la beauté de la vitesse. Une automobile de course avec son coffre orné de gros tuyaux tels des serpents à l'haleine explosive... Une automobile rugissante, qui a l'air de courir sur de la mitraille, est plus belle que la Victoire de Samothrace » (Marinetti).

- « La vitesse seule pourra tuer le clair de lune venimeux, sentimental, nostalgique, pacifiste et neutre. Italiens, soyez rapides et vous serez forts, optimistes, invincibles, immortels » (Marinetti, *La nuova religione-morale della velocita*, 1916).

- « L'adoration du passé est sénilisme et lâcheté, tandis que l'art n'est que création de formes nouvelles et actuelles, nécessairement éloignées de celles déjà existantes, et le peintre qui ressent davantage le besoin d'une fresque de Masacio que d'un tableau de Boccioni est sans aucun doute un idiot » (A. Bruno, 1917).

Ce qui permet de s'interroger sur l'identification à l'extrême gauche, c'est le nationalisme et le bellicisme du Futurisme, hormis ce fait on peut constater un accord quant au rejet du passé, et l'apologie du « nouveau ».

Appartient aussi au Futurisme l'idée de « l'homme nouveau », de « l'uomo moltiplicato », de l'« uomo meccanico dalle parti intercambiabili » (S. Milan, p.279).

- « Le dieu-machine projettera dans le futur l'essence métallique de l'homme qui lui fera revivre une seconde vie intense très belle et illimitée » (Marinetti, *La nuova...*).

De même que le Futurisme a accordé une grande place au manifeste, de même Badiou fait un sort à la critique qui consiste à déclarer que la pauvreté artistique, en matière d'œuvre, se cache souvent sous l'importance donnée au commentaire qui accompagne l'apparence dérisoire de l'œuvre. A l'inverse Badiou revendique la nécessité et l'importance de la théorie, du commentaire, de la déclaration, du manifeste (cf. André Breton).

Cette position accompagne l'idée que dans l'art, l'acte, le geste, comptent plus que le résultat, que l'œuvre.

-« L'art du XX^e/s. se centre sur l'acte plutôt que sur l'œuvre, parce que l'acte, étant puissance intense du commencement, ne se pense qu'au présent » (p. 191).

A la limite, s'agissant du surréalisme, et d'autres mouvements d'avant-garde, le manifeste compte plus que les œuvres proprement dites.

-« On ne s'étonnera donc pas de la corrélation entre des œuvres évanouissantes et des programmes fracassants » (p. 196).

Cette position trouve sa raison d'être dans le fait que l'art s'apprécie du point de vue de l'effet de rupture qu'il produit dans le présent, dans la mesure où il se pose contre le classicisme selon quoi « tout a déjà depuis toujours commencé, et il est vain d'imaginer qu'on fonde à partir de rien, et qu'on va créer un art nouveau, ou un homme nouveau » (p. 197).

D'où la critique violente, notamment du baroque, placé sous le signe de la « Restauration »

-« Les commentateurs, majoritairement partisans de l'actuelle Restauration – laquelle est aussi évidemment une réaction artistique, dont l'alpha et l'oméga est la sinistre manie des interprétations « baroques » de toute musique... » (p. 219).

C'est ainsi que Badiou déclare dans le « Point 2 » d'une position politique :

-« On doit évaluer... les musiques du passé à l'aune des inventions contemporaines, en sorte que rien n'atteste davantage le désir réactionnaire contemporain, que de s'extasier, comme le font les « baroqueux » fanatiques, sur les œuvres d'un cuistre du XVII^e/s., retrouvée sous une bienheureuse poussière dans la bibliothèque de Montpellier et interprétées à grand renfort d'aigres 'instruments d'origine'... » (*De quoi Sarkozy...* p.62).

Notons que cette affirmation figure en 2^e position dans la liste des huit « points » sur lesquels Badiou nous invite à tenir ferme !

Précisons un peu le sens de cette valeur accordée au présent en tant qu'il est porteur de nouveauté. Si l'acte compte plus que le résultat, que l'œuvre, on doit en conclure que la nouveauté possède sa valeur en elle-même. D'où la référence à André Breton :

-« Il n'est pas ... de plus éhonté mensonge que celui qui consiste à soutenir ... que la rébellion ne sert à rien. La rébellion porte sa justification en elle-même, tout-à-fait indépendamment des chances qu'elle a de modifier ou non l'état de fait qui la détermine » (p. 198).

→ Auto-suffisance de la rébellion même si « extrêmement coûteuse en vies, en douleurs, en drames » (p. 203).

-« ... la rébellion n'entretient nul rapport avec la pragmatique des résultats » (p. 203), qui consiste à juger de la valeur d'une politique à l'aune de ses résultats économiques, sociaux, 'humains' et autres » (p. 203).

C'est ainsi qu'il faut comprendre le « on a raison de se révolter » de Mao Zedong.

D'où l'idée de reconsidérer la notion de victoire :

-« L'idée même de victoire doit elle-même être transformée » (*Eloge de la politique*, p.135).

Et, à propos du mouvement polonais :

-« ce n'est pas sa victoire qui fait loi, mais sa coupure » (*Eloge...*, p. 68).

Remarque : de tels propos n'entrent-ils pas en contradiction avec l'interprétation de la pièce de Brecht, *La décision* (cf. p. 165) ?

Reste cependant l'idée de 'lutte finale', mais « la sortie de l'âge néolithique de l'humanité implique la longue durée » (*Eloge...*, p.139). D'où « l'ardente patience » (*L'interview*, p. 6).

Précision : la notion de « nouveauté » s'applique aussi bien à la politique qu'à l'art et ce qui vaut pour la pratique artistique vaut pour la pratique politique.

« **Un programme n'est ni un contrat, ni une promesse** » (p. 196).

Etant entendu que la notion de programme est elle-même polysémique puisqu'il parle de « l'essence non-programmatique de la politique » (*Peut-on penser...* p. 76). Ce qu'il faut sans doute entendre comme : le sens d'un programme ne réside pas dans sa réalisation.

Autre point commun : l'irruption du « nouveau » s'effectue « par delà le bien et le mal ». D'où l'insistance à assumer « l'inhumain ».

Alain Badiou souligne aussi la même pratique de l'exclusion, aussi bien dans le domaine des avant-gardes artistiques que politiques :

-« Il serait tout à fait intéressant d'étudier la pratique institutionnelle de l'exclusion, comme pratique fondamentale de tous les groupes un peu inventifs dans le siècle... cette épuration chronique n'a pas été le monopole des staliniens, loin de là. Des personnalités aussi diverses que Freud, André Breton, Trotski, Guy Debord, Lacan ont conduit de durs procès en déviation, exclu ou dissout de nombreux hérétiques... Une des grandes maximes du Parti communiste français dans sa haute époque stalinienne – la seule, à vrai dire, où ce parti a

au moins signifié quelque chose – était qu'on ne quittait pas le Parti, qu'on en était exclu » (p. 211).

L'humanisme

La mise en relation de l'art et de la politique se manifeste encore dans le fait qu'ils partagent tous deux, avec la philosophie, une position « anti-humaniste » (mis à part l'humanisme paradoxal de Sartre, comme si Badiou était prêt à écrire que « l'existentialisme est un in-humanisme », dès lors qu'il récuse tout modèle) :

-1) L'art :

-« L'art n'est pas expression de l'humanité ordinaire et de ce qui en elle s'obstine à survivre, ou, dirait Spinoza, « persévère dans l'être ». L'art atteste ce qu'il y a d'inhumain dans l'humain... En ce sens, l'art du siècle, tout comme ses politiques, ou ses formalismes scientifiques, est nettement anti-humaniste... On veut un art humaniste, un art de la déploration quant à ce dont l'homme est capable contre l'homme, un art des droits de l'homme...l'art fondamental du siècle se soucie de l'homme comme d'une guigne. Tout simplement parce qu'il considère que l'homme tel qu'il est ordinairement n'est pas grand-chose, et qu'il n'y a pas à faire à son sujet tant de foin, ce qui est bien vrai. L'art du siècle est un art de la surhumanité » (p. 226).

Observons la proximité, comme parfois chez Nietzsche, du « surhumain » et de l' « inhumain »,

Ce qui définit la « surhumanité », c'est qu' « elle impose l'abolition de toute particularité. Or, nous n'avons, comme les animaux que nous sommes, de plaisir simple que dans la particularité. De là que ce par quoi le siècle restera dans la mémoire des hommes n'a rien à voir avec leur satisfaction. Ce que désire le siècle...c'est une universalité sans reste, sans adhérence à quelque particularité que ce soit » (p. 226).

Reconnaissons à Badiou ce fait qu'il ne nous promet pas une partie de plaisir !

-2)La philosophie :

Le « platonisme » de Badiou le conduit à une critique, ou plutôt un rejet de l'humanisme, au point de concevoir une nouvelle tâche pour la philosophie :

-« Parlons donc de la tâche philosophique, à l'orée d'un nouveau siècle, et contre l'humanisme animal qui nous assiège, comme d'un *in-humanisme formalisé* » (p. 251).

N.B. : à propos de « l'humanisme », on peut comparer sa position avec celle de Heidegger :

- Si l'un et l'autre se démarquent de « l'humanisme » traditionnel, Badiou assume l'idée d'un « inhumanisme formalisé », alors que Heidegger prend soin de distinguer sa critique de l'humanisme de tout appel à « l'inhumain » :

- « ... la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 87).

Faisons l'hypothèse qu'il y a peut-être plus qu'une distinction de mots...

-3)La politique :

L'humanisme classique étant « une représentation de l'homme qui le réduit à son corps animal » (p. 246), Badiou en conclut que :

-« ... ce que les « démocraties » contemporaines entendent imposer à la planète est un humanisme animal. L'homme n'y existe que comme digne de pitié. L'homme est *un animal pitoyable* » (p. 247).

-« L'homme de l'humanisme animal est... une catégorie substantialiste, ou naturelle, à laquelle nous accédons par empathie dans le spectacle de la souffrance » (p. 248).

Cette position est en cohérence avec la signification à donner aux mots qui accompagnent les luttes politiques. Il ne s'agit pas de parler comme des victimes , mais comme une force qui affirme sa puissance.

-« La politique est fidèle aux événements où les victimes se prononcent » c'est-à-dire s'affirment comme force active et non comme victimes.

L'écologie

Badiou reconnaît l'existence de problèmes écologiques, mais il est en désaccord avec l'idée d'un combat politique formulé sous cet angle. Badiou formule deux types de critique :

- « ... dans leur grande majorité ils isolent la question de l'écologie » (*Interview*, p. 61).

-Certes Badiou reconnaît qu' :

-« à partir du moment où l'exploitation des ressources de la planète a pour norme le profit, il y a une pathologie qui s'installe de façon inéluctable » (id. p. 61).

Toutefois le risque majeur n'est pas tant la destruction des espèces vivantes mais plutôt une guerre.

-« ... il ne faut pas s'imaginer que le désastre le plus imminent est écologique. Je crois que le désastre le plus imminent, c'est la guerre » (id. p. 61).

De sorte qu'à centrer l'action politique sur les questions écologiques cela revient à se tromper de cible :

-« Il ne faut pas se laisser distraire de cette exigence (i.e. « la consistance de l'idée communiste ») par les diversions millénaristes, dont la principale aujourd'hui, chez nous, est l'écologie. Il serait tellement utile à nos adversaires en crise qu'il faille tous se réconcilier pour sauver la planète !... Le capitalisme lui-même deviendra pour se tirer d'affaire écologique pour deux. Ce ne seront que banques du développement durable, holdings pour la pureté de l'eau, et fonds pour la pension des baleines. Je ne crains pas de l'affirmer : l'écologie, c'est le nouvel opium du peuple » (id. p. 61).

A cette critique politique s'ajoute une critique plus philosophique : la préoccupation écologique, dès lors qu'elle devient programme politique exclusif participe de cet « humanisme animal », critiqué par Badiou :

-« Notre époque est bien celle, du moins du côté des petits bourgeois « occidentaux », de l'écologie, de l'environnement, de l'hostilité à la chasse, qu'il s'agisse des moineaux, des baleines ou des hommes. Il faut vivre dans notre « village planétaire », laisser faire la nature, affirmer partout des droits naturels. Car les choses ont une nature qu'il faut respecter. Il importe de découvrir et de consolider les équilibres naturels. L'économie de marché, par exemple, est naturelle, on doit trouver son équilibre, entre quelques riches malheureusement inévitables et des pauvres malheureusement innombrables, tout comme il convient de respecter l'équilibre entre les hérissons et les escargots » (p. 249).

De même :

- «La question est toujours de savoir le prix qu'on paie, en matière de définition de l'homme, pour toute extension de ses droits. Car une égalité est réversible.. Si l'enfant a les droits de l'homme, cela peut vouloir dire que l'enfant est un homme, mais cela peut aussi avoir pour condition que l'homme accepte de n'être plus qu'un enfant. Si de même les macaques et les truies ont des droits inaliénables, cela peut être un indice de pitié raffinée. Cela peut aussi vouloir dire que nous sommes tenus de ne pas nous croire trop différents du singe et du cochon» (p. 111).

Propos à concilier avec l'idée de « l'inexistence de 'l'homme' », et donc de « la vacuité des 'droits de l'homme' » (p. 142).

Toujours l'anti-aristotélisme de Badiou. Ce qui est visé c'est l'idée de « nature » :

-« Nous vivons dans un dispositif aristotélicien : il y a la nature, et à côté le droit, qui s'efforce tant bien que mal de corriger les excès éventuels de la nature. Ce qu'on redoute, ce qu'on veut forclore, c'est ce qui n'est ni naturel ni amendable par le droit seul. En somme, ce qui est *monstrueux* » (p. 249).

Conclusion

On pourrait, s'agissant de la relation philosophie/politique, considérer les deux œuvres, celle de Castoriadis et celle de Badiou comme des variantes contemporaines de la relation Platon/ Aristote.

Pour Platon, selon Castoriadis, « il doit y avoir une *epistèmè* de la politique, un savoir sûr et certain qui permette de se guider dans le domaine politique » (*Résumé de son séminaire de 1985-86*). L'art politique prend pour modèle l'art médical et l'art de piloter un navire (gouvernail → gouverner). Le gouvernement peut donc s'exercer sans le consentement des « citoyens », et « la rectitude dans l'exercice du pouvoir ne doit être cherchée que dans une personne, ou deux, ou quelques-unes à l'extrême limite... ». Ce que conteste Aristote pour qui « ... dans certains domaines, le fabricant ne saurait être le seul ni le meilleur juge, dans la mesure où ceux qui ne sont pas des techniciens ont aussi à connaître des produits connaître d'une maison, par exemple, ce n'est pas seulement le fait de celui qui la construit, mais celui qui s'en sert en juge mieux que lui, et celui qui s'en sert est le chef de famille ; de même... dans le cas du festin, c'est le convive et non le cuisinier (qui jugera le mieux). Il en va de même pour le domaine politique.

