





# Introduction à la pensée d'Alain Badiou

## Les quatre conditions de la philosophie

Traduction : Graciela Mayol

Je tiens à remercier mon amie Andrea Benvenuto, qui m'a prêté généreusement sa collaboration désintéressée, pour partager une vocation philosophique.

---

Angelina Uzín Olleros.



Angelina Uzín Olleros

## Introduction à la pensée d'Alain Badiou



Angelina Uzín Olleros

Introduction à la pensée d'Alain Badiou. Les quatre conditions de la philosophie. 1a ed. Buenos Aires : Imago Mundi, 2008.

96 p. 20x14 cm

ISBN 978-950-793-076-8

1. Filosofía Moderna. I. Título

CDD 190

Fecha de catalogación : 17/03/2008

Foto de tapa : Gottfried Helnwein, « The Meeting », 1996, mixed media on canvas, 220x300cm

©2008, Angelina Uzín Olleros

©2008, Traducción al francés de Graciela Mayol

©2008, Servicios Esenciales S. A.

Juan C. Gómez 145, PB of. 3 (1282ABC) Cdad. de Bs. As.

email : [info@serviciosesenciales.com.ar](mailto:info@serviciosesenciales.com.ar)

website : [www.serviciosesenciales.com.ar](http://www.serviciosesenciales.com.ar)

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina, tirada de esta edición : 100 ejemplares

Este libro se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2009 en los talleres gráficos GuttenPress, Rondeau 3274, Ciudad de Buenos Aires, República Argentina. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor.

À mes fils Nicolás et Valentin

---



« Un nouveau livre sur Badiou ? Angelina Uzin Olleros ne l'a pas voulu ainsi. Elle ne s'attache pas à prendre en considération l'exhaustivité de la bibliothèque des commentaires déjà écrits sur son œuvre. Elle se positionnerait plutôt seule en face de lui-de ce corpus conceptuel dont il est le nom -, pour le lire, le comprendre et dans le défi d'entrer en dialogue avec lui. Alain Badiou s'est assigné à lui-même sa place dans le moment philosophique français de la seconde moitié du vingtième siècle : il y aurait deux traditions philosophiques françaises, une philosophie de la vie et du devenir, postulant une identité de l'être et du changement, et qui aurait été d'abord une philosophie de l'intériorité vitale, un mysticisme vitaliste, de Bergson à Deleuze, en passant par Canguilhem, Foucault et Simondon ; et une philosophie du concept appuyée sur les mathématiques, une philosophie de la pensée et du symbolique dont l'origine serait Brunschvicg (idéalisme mathématisant), passant par Cavaillès, Lautman, Desanti, et les figures contemporaines de Lévi-Strauss, Althusser, Lacan et Badiou lui-même. Il s'agit ici de prendre la mesure de la singularité du geste platonicien de l'auteur de « L'être et l'évènement ». D'élucider la signification de son recours au paradigme mathématique. De montrer comment le sujet devient pensable comme type de multiplicité individuelle qui s'incorpore à la construction d'une vérité, devenant au futur antérieur le sujet qu'il devait être. Parce que Badiou ne pose peut-être qu'une question, radicale : qu'est-ce que le nouveau en situation ? Qu'est-ce que la matérialité du nouveau ? »

*Patrice Vermeren*



---

## Table des matières

---

<b>Avant-propos</b>	<b>5</b>
<b>Mots initiaux (préliminaires)</b>	<b>9</b>
<b>L'objet et les questions de la recherche</b>	<b>17</b>
<b>Les vérités mathématique</b>	<b>25</b>
<b>Le poème et l'art comme vérités</b>	<b>35</b>
<b>L'invention politique</b>	<b>43</b>
<b>L'amour comme condition de la philosophie</b>	<b>59</b>
<b>Penser le présent philosophiquement</b>	<b>71</b>
<b>Conclusion</b>	<b>79</b>
<b>Bibliographie consultée</b>	<b>85</b>



---

## Avant-propos

---

En 1996, je lisais un texte d'Alain Badiou pour la première fois. C'était *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, présenté par Tomás Abraham dans son livre intitulé *Batallas Eticas (Batailles éthiques)*. Ce texte a eu une grande influence sur mes études et il m'a poussée à visiter son œuvre, surtout *L'être et l'événement*, sa pièce principale. Ensuite, un séminaire assuré par Raúl Cerdeiras à la Faculté de Sciences de l'éducation de l'Université nationale d'Entre Ríos m'a beaucoup aidée à approfondir l'analyse de l'œuvre d'Alain Badiou et à la comprendre.

En 2004 j'ai rencontré Badiou en personne à Rosario, à l'occasion des Journées qui ont eu lieu au mois de juin à l'École de philosophie de l'Université nationale de Rosario et dont le contenu a été publié sous le titre de *Justicia, Filosofía y Literatura (Justice, philosophie et littérature)* par la maison d'édition Homo Sapiens, sous la responsabilité de Silvana Carozzi.

Au cours de ces Journées, j'ai posé deux questions à Alain Badiou, que je transcris ci-dessous, ainsi que ses réponses. C'est de ces réponses que ma recherche est née.

Question : *Il existe un double désaccord entre Platon et Heidegger : d'une part, Platon se méfie du poème en tant que Heidegger pose dans le poème la condition de possibilité de la question sur l'être ; d'autre part, Platon fait confiance à la géométrie et à la mathématique comme condition fondamentale, tandis que Heidegger critique la pensée mathématique. Alors, quand vous parlez du*

*poème comme condition de la philosophie, essayez-vous de résoudre ce double désaccord ?*

Réponse : « Je ne peux que dire ‘oui’, bien sûr. Une partie de mon effort psychologique est consacrée à accepter simultanément la condition mathématique et la condition poétique et, par conséquent, à ne pas définir la philosophie à partir du choix de l’une de ses conditions. Parce que je pense que, dans le cas de Platon, la conséquence politique de l’exclusion des poètes est tout à fait négative. Mais je crois que, chez Heidegger, la conséquence politique de l’exclusion de la rationalité scientifique est également un désastre. Parce que, chez Platon, nous aboutissons à une construction politique fondée sur le modèle mathématique des proportions, qui est complètement rigide. Dans le cas de Heidegger, la connexion entre la politique et la poésie risque la tentation fasciste, car il a été démontré depuis longtemps que le fascisme est une politique esthétique. Aujourd’hui, nous sommes déjà avertis, pour l’exprimer dans un langage contemporain : trop de rationalité et de science aboutissent à Staline ; trop de poésie et de musique wagnérienne mènent à Hitler. Il vaut mieux éviter l’un et l’autre. Ce qui philosophiquement veut dire que nous acceptons les fonctions différentes, mais à valeur comparable, de la condition poétique et de la condition mathématique ». <sup>1</sup>

*Question : Le mathème nous permet de penser et de dire le vide et l’infini, le poème nous permet aussi de dire le vide et l’infini. Pourrait-on alors dire que le poème est un mathème existentiel ?*

Réponse : « Oui. Certainement, j’accepterais votre proposition. Si nous nous orientons vers des questions ontologiques, nous verrons que le problème est bien celui que vous venez de poser. C’est-à-dire, quelle est l’articulation de la pensée avec cette sorte de point de l’être constitué par le vide, et avec cette expansion de

---

1. Badiou, Alain. Justice, philosophie et littérature. Page 56.

l'être qui est infinie ? C'est vrai que, dans ce cas, il y a une disposition mathématique, et c'est vrai qu'il y a également une disposition poétique. D'ailleurs, dans le cas du poème ceci est donné immédiatement, que ce soit dans la relation entre le silence et le mot, ou entre la page blanche et la page écrite, toutes deux très importantes pour la poésie contemporaine. Et c'est vrai que si vous vous situiez près d'une position existentielle de cette figure ontologique vous seriez plutôt du côté du poème. Et si vous vous placiez plutôt du côté de la description logique, vous seriez du côté du mathème ». <sup>2</sup>

Dès lors, j'ai entrepris de rechercher plus profondément dans la pensée badiouienne et c'est ainsi que ces premiers pas ont fait partie de mon mémoire du Master à l'Université de Paris VIII.

Je souhaite vivement que ce travail, même avec ses limitations, puisse servir à la diffusion de la pensée de ce grand philosophe français. Et qu'il devienne un prologue à mon mémoire doctoral qui concerne l'une des conditions de la philosophie selon Badiou, celle de l'invention politique.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance permanente à Patrice Vermeren et à Stéphane Douailler, qui honorent avec leur amitié et leur générosité intellectuelle mon parcours personnel et professionnel. Je voudrais aussi remercier Laurence Cornu, qui a fait partie du jury évaluateur de mon mémoire.

---

2. op.cit. Pages 80-81.



---

## Mots initiaux (préliminaires)

---

Notre existence est à la limite entre le mot qui nous nie et celui qui nous affirme entre le mot qui nous désigne et celui qui nous ignore.

Ce livre essaie de présenter une lecture située faite par quelqu'un qui s'est consacrée à la philosophie dans un endroit du monde lointain et étranger au milieu européen mais qui est pourtant resté nostalgique à son égard : plusieurs générations nous lient aux ancêtres européens en même temps que notre histoire académique recueille l'enseignement et le rayonnement de la pensée des auteurs français, anglais, allemands et italiens, parmi d'autres.

Se consacrer à la philosophie ici, à l'hémisphère Sud, c'est traduire et parcourir, inévitablement, cette pensée foraine et en même temps propre, étrange et familière, proche et insaisissable ; et cela sans qu'un pareil phénomène soit perçu comme tout à fait contradictoire, mais plutôt comme étant la conséquence d'un perpétuel défi.

Ecrire un livre est, avant tout, inscrire un geste qui réunit des penseurs, des poètes, des philosophes, des essayistes, autour d'un problème ou d'un enjeu partagé, obéissant à une sorte de convocation invisible. C'est le geste de prendre du plaisir à chercher – malgré la précarité de notre présence dans le monde – la résolution d'une question considérée cruciale.

Tel qu'un chef d'orchestre, l'auteur d'un livre invite d'une gestualité affectueuse tous ceux qu'il considère autorisés à l'égard de son sujet. Nous avons voulu employer en guise de métaphore de

la vie sociale, des assujettissements historiques ainsi que des subjectivités actuelles tant théoriques que pratiques, cette citation de Pierre Boulez : « Je me suis consacré à la direction orchestrale avec une exigence presque intolérante concernant les pièces qui vont être écoutées. Je voulais offrir les mêmes garanties de professionnalisme et de qualité lors de l'interprétation de la musique de nos jours que lors de celle de la musique dite *de répertoire*. Faute de quoi, il n'y a qu'une caricature misérable ». <sup>3</sup>

Dans ce geste de convoquer tant le passé que le contemporain, dans l'effort de professionnalisme et de qualité pour l'interprétation que demandent les idées de nos jours au même titre que les idées philosophiques *de répertoire*, les auteurs de mémoires nous essayons d'honorer une pensée relevante qui nous invite à penser, à réfléchir, à traduire ce que nous avons considéré digne d'être approfondi.

L'objet du livre pourrait être celui, en premier lieu, je me propose de jauger l'importance des apports de la pensée française à notre culture, au moyen de son art, de sa littérature et de sa philosophie. Deuxièmement, je tiens à exposer et à analyser ce que étudier et comprendre la philosophie d'Alain Badiou – en tant qu'auteur contemporain représentatif de la philosophie française – signifie dans le présent historique.

Pour Alain Badiou, il existe quatre conditions de la philosophie : l'amour, l'art (le poème), la politique et le mathéma. Si la philosophie est la production d'une forme quelconque de vérité, celle-ci se réalise dans le déploiement de ces conditions.

Comme Badiou l'affirme :

« La vérité n'est pas un constat ni un jugement mais une production, une création, une nouveauté qui résulte d'un devenir. Depuis Platon, la philosophie a distingué quatre possibilités : produire des vérités sur la réalité objective du monde – les vérités scientifiques – ; sur les apparences sensibles en fabriquant d'autres apparences – les vérités artistiques – ; la création de nouvelles figures sur la société – les vérités politiques –

---

3. Boulez, Pierre. *La escritura del gesto. Conversaciones con Cécile Gilly*. Titre original en français : *L'écriture du geste*. Page 167 version espagnole.

et la création de nouvelles figures sur la relation intime avec autrui – les vérités appelées vérités de l’amour – . Reprenant cette idée, je tiens à affirmer que dans les sciences, l’art, la politique et l’amour, se trouvent les grands processus de production de vérité ».<sup>4</sup>

Celle-ci est alors une époque d’inconsistance, pour laquelle une philosophie doit se transformer en une théorie consistante de l’inconsistance. Ce qui équivaut à dire que nous devons poser une nouvelle ontologie, de l’être de tout ce qui est, en entendant ce qui est comme inconsistant. La philosophie est, depuis toujours, la question pour le changement et la permanence, pour l’unité et la multiplicité, pour le devenir et ce qui persiste dans ce devenir. Il y a philosophie et science parce qu’il y a un, il y a permanence.

La tâche que nous devons entreprendre alors, est celle de rétablir la lutte entre l’un et la multiplicité. Dans la multiplicité éclate la consistance, ce qui est un, ce qui demeure. Et ce n’est pas possible de penser à ce qui est multiple sans l’un, sans l’unicité.

C’est Platon qui s’aperçoit de cela et de la nécessité de faire appel à la mathématique si nous voulons penser à l’unité et à la multiplicité. Quand Badiou prétend réaliser une ontologie du multiple pur, il a besoin de s’en remettre au platonisme : « si l’un n’est pas, nul n’est », dit Platon dans son dialogue *Parménides*, et ce que Badiou essaye de faire c’est un platonisme du multiple.

La loi qui ordonne le monde et le langage, est simple fiction, ceci veut dire que la loi peut être autre, mais elle doit y être toujours. La loi est ce qui organise la multiplicité.

Ce qui est fiction dans la loi fait que la pensée ne soit pas de l’ordre de ce qui est donné mais de ce qui va se faire.

Créer une pensée c’est créer sa propre pratique, celle qui est intérieure à sa propre dynamique.

Toute multiplicité appartient à un ensemble de multiples purs, néanmoins appartenir ne signifie pas y être inclus. Dans tout ensemble il y a plus de parts que d’éléments, c’est pourquoi tout

---

4. Radar Livres. Supplément Littéraire del Journal Página 12. Année V. N° 310. Buenos Aires. Dimanche 12/10/2003. « *Images de l’émancipation* ». Titre original en espagnol : « *Imágenes de la emancipación* ». Entrevue de Cecilia Sosa al philosophe Alain Badiou. Page 8.

ensemble est dépassé par ses parts. Pour lui, c'est le mathéma, la principale des quatre conditions de la philosophie. Le mathéma nous permet de penser l'impensable et de dire l'indicible, le vide et l'infini.

La philosophie comme production de vérité dans l'inconsistance, c'est une possibilité, un point de départ et non un point d'arrivée, c'est ce qui vient et non ce qui est donné, c'est une invention et non ce qui est hérité.

Alain Badiou définit la relation entre la philosophie et ses conditions sous la possibilité d'une pensée de l'être, il parie à définir la philosophie à partir d'un propos fondateur. Il défend l'existence de quatre conditions de la philosophie : le mathème, le poème (ou l'art), l'invention politique et l'amour.

Ces conditions sont des « procédures génériques », c'est-à-dire, elles font possible penser le fondement de ce qui est.

Pour Alain Badiou, la philosophie n'est ni mathème, ni poème, ni politique, ni amour ; c'est qui caractérise la philosophie est le fait de « compossibiliter » ces procédures génériques qui, en dehors de la philosophie, opèrent séparément.

A leur tour, ces opérateurs de « compossibilité » sont capables de penser conjointement les conditions. Penser philosophiquement consiste à faire penser cette composition conjointe des conditions.

La philosophie n'est ni science ni art, mais c'est elle qui compose et qui rend possible la conjonction de l'art et de la science en tant qu'opérateurs de vérité. Ainsi, elle articule deux termes dans un néologisme, celui de la « compossibilité », en réunissant les des notions, celle de « composer » et celle de « possibilité ».

La philosophie en tant que production de vérité est la procédure de compossibiliter les opérations des vérités mathématiques, artistiques, politiques et amoureuses dans l'événementiel.

Pour Platon, la condition de la philosophie est le mathème. D'après Alain Badiou, s'il existe un mathème de la vérité, il doit être construit en tenant compte de deux questions fondamentales :

A) Les vérités appartiennent à l'histoire, elles ont pour condition les « événements ». Selon Alain Badiou, un événement n'est ja-

mais placé dans la globalité de la situation dans laquelle il apparaîtrait.

Par contre, il est local, il fait advenir la situation pour présenter les éléments qui n'y étaient pas présentés.

« Un événement est toujours localisable. Qu'est-ce que cela signifie ? En premier lieu, que nul événement ne concerne, de manière immédiate, la situation dans son ensemble. Un événement est toujours un point de la situation, quelle que soit la signification du mot « concerner ». D'une manière générale, il est possible de caractériser le type de multiple qui peut « concerner » un événement, dans une situation n'importe laquelle. Comme c'était prévisible, il s'agit de ce que j'ai appelé un lieu d'événement (ou le bord du vide, ou fondateur) ». <sup>5</sup>

B) Si la vérité est le résultat d'un procédé « événementiel », sa définition doit respecter une condition primordiale : elle est toujours la vérité d'une situation, celle où l'événement a son siège. La vérité est la vérité de l'être-en-tant-qu'être.

La vérité est une production historique et à cela tiennent sa multiplicité et son inconsistance. Notre époque est une époque d'inconsistance, qui exige une philosophie devenue une théorie consistante de l'inconsistance. Ce qui équivaut à dire que nous devons poser une nouvelle ontologie, celle de l'être de tout ce qui est, en entendant ce qui est comme l'inconsistant.

De les quatre conditions de la philosophie, le mathème est la condition principale. Le mathème rend possible de penser ce qui est impensable : le vide et l'infini. Lorsqu'Alain Badiou prétend réaliser une ontologie du multiple pur, il a besoin de faire recours au platonisme : « si l'un n'est pas, rien n'est ». Sa proposition tient à une mathématique fondée sur une théorie des ensembles. Un ensemble est un multiple. Un multiple pur est multiplicité pure, c'est une « multiplicité de la multiplicité ».

La philosophie comme production de vérité à partir de l'inconsistance est une possibilité, un point de départ et non un point d'arrivée, c'est ce qui (de)vient et non ce qui est donné, c'est une invention et non un héritage. La troisième condition de la phi-

---

5. Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Titre original en français : *L'être et l'événement*. Page 201 version espagnole.

losophie, l'invention politique, est l'événement qui ne résulte du présenté ni du présentable dans l'ensemble social ; elle se produit dans ce qui reste à être fait, dans ce qui est vécu comme possibilité, comme un ensemble ouvert.

Alain Badiou lui-même présente son programme philosophique comme ancré dans les questions suivantes :

a) Le besoin de fonder une ontologie de ce qui est multiple pur. Il n'est plus question de la proposition platonicienne de rendre compte de la multiplicité à partir de l'unicité. Tandis que pour Platon l'Un rend possible la compréhension du Multiple, chez Badiou ce qui est Multiple est pensé à partir du, et comme Multiple Pur.

b) La théorie de l'événement posée comme un supplément hasardeux. L'Un est partagé dans la multiplicité qui devient de l'historicité, l'événement apporte à l'unicité la multiplicité de ce qui est hasardeux.

c) L'essence de la vérité comme procédure générique. Parce que la vérité n'est pas une situation localisable depuis le sexué, mais depuis le générique. Il ne s'agit non plus de la tension dialectique entre le particulier et l'universel. Le générique signifie la « génération » d'une vérité à partir de « générer » le vrai depuis l'humain (ni masculin, ni féminin).

d) Le sujet en tant que fragment local d'une vérité, assujetti à une situation historique localisable qui fait, en même temps, une vérité comme une coupure temporelle (d'époque) de ce qui est énoncé comme étant vrai.

e) Le retour à la vérité de la connaissance au moyen d'un forçement ; le vrai est forcé par la singularité de l'événement, par ces réalités locales et fragiles à partir desquelles le générique se particularise et se situe.

La philosophie doit fonder la pensée de l'être en tant qu'être sur l'acceptation du multiple pur, qui est atteint du fait d'apparaître, puis qu'il est présenté d'une manière localisée. Cette notion de situation est celle qui définit le multiple en termes historiques. L'événement, en tant que catégorie centrale de cette situation où le multiple pur se développe, fait l'objet d'une nomination et il est, en même temps, le produit d'un sujet qui le nomme. Le sujet qui nomme l'événement s'identifie à son tour comme su-

jet d'une vérité qui – du fait d'être produite historiquement – ne peut pas être absolue.

Alain Badiou essaie de reformuler une théorie ontologique – qui constitue l'essence de la production philosophique –, fondée sur la reconnaissance d'une actualité qui considère le présent comme « une clôture de l'âge métaphysique ».

Cette clôture de toute une époque de la pensée philosophique est représentée dans des propositions diverses, dont l'une est celle de Martin Heidegger, qui parle de l'oubli inaugural de la question sur l'être ; une autre proposition à cet égard est celle de la Philosophie analytique, qui réduit la pensée philosophique à de simples jeux du langage ; encore, celle de Karl Marx déclare la fin de la philosophie ; enfin, Jacques Lacan admet le besoin de l'antiphilosophie.

Au sein de cet accord autour de la clôture de l'âge métaphysique, il y a des désaccords qui sont engendrés, du fait de considérer cette clôture soit comme une révolution, comme un retour ou comme une critique ; cette clôture rend possible qu'on déclare une formulation qui perd, oublie ou abandonne l'effort de penser l'être en tant qu'être. Pour Badiou, il est nécessaire de garder la formulation ontologique de l'être de ce qui est, mais toujours en gardant la nécessité des quatre conditions de la philosophie dans une opération de réunir les vérités produites par ces conditions désarticulées, incommunicables entre elles. Le propos de la philosophie est de compossibiliter ces productions de vérité depuis une projection ontologique.

La philosophie fonde sa place sur des « récusations » et sur des « déclarations ». Elle récuse ce qui précède, ce qui est donné ou hérité ; ceci lui permet de déclarer une nouvelle pensée, propre, actualisée, de ce qui est pensée pendant une actualité.

Tout penseur est placé sous l'abri de la tradition, mais en même temps, il est placé – situé – devant ce qu'il a reçu. A qui le penseur répond-il ?, à qui sa pensée accuse-t-elle ?, avec qui pense-t-il en ce moment précis ? Alain Badiou s'efforce de penser son époque dans l'actuel et dans le passé ; dans l'actualité retrouvée par une pensée héritée et dans les conséquences que garde un programme philosophique antérieur. Il essaie de réunir, dans sa proposition des conditions de la philosophie, des pensées

très écartées dans le temps (Platon-Heidegger) mais fortement convoquées à un moment historique.

Son intention de réunir la position platonicienne qui voit dans le mathème la condition unique de la philosophie avec celle de Heidegger, qui défend le poème comme ce qui peut rendre possible la question sur l'être tombée dans l'oubli, a été dénommée dans ce travail le « mathème existentiel », dont l'approche constitue la thèse à défendre dans ce livre.

---

## L'objet et les questions de la recherche

---

Notre existence est à la limite entre le mot qui nous nie et celui qui nous affirme entre le mot qui nous désigne et celui qui nous ignore.

---

Ce livre essaie de présenter une lecture située faite par quelqu'un qui s'est consacrée à la philosophie dans un endroit du monde lointain et étranger au milieu européen mais qui est pourtant resté nostalgique à son égard : plusieurs générations nous lient aux ancêtres européens en même temps que notre histoire académique recueille l'enseignement et le rayonnement de la pensée des auteurs français, anglais, allemands et italiens, parmi d'autres.

Se consacrer à la philosophie ici, à l'hémisphère Sud, c'est traduire et parcourir, inévitablement, cette pensée foraine et en même temps propre, étrange et familière, proche et insaisissable ; et cela sans qu'un pareil phénomène soit perçu comme tout à fait contradictoire, mais plutôt comme étant la conséquence d'un perpétuel défi.

Ecrire un livre est, avant tout, inscrire un geste qui réunit des penseurs, des poètes, des philosophes, des essayistes, autour d'un problème ou d'un enjeu partagé, obéissant à une sorte de convocation invisible. C'est le geste de prendre du plaisir à chercher – malgré la précarité de notre présence dans le monde – la résolution d'une question considérée cruciale.

Tel qu'un chef d'orchestre, l'auteur d'un livre invite d'une gestualité affectueuse tous ceux qu'il considère autorisés à l'égard de son sujet. Nous avons voulu employer en guise de métaphore de la vie sociale, des assujettissements historiques ainsi que des subjectivités actuelles tant théoriques que pratiques, cette citation de Pierre Boulez : « Je me suis consacré à la direction orchestrale avec une exigence presque intolérante concernant les pièces qui vont être écoutées. Je voulais offrir les mêmes garanties de professionnalisme et de qualité lors de l'interprétation de la musique de nos jours que lors de celle de la musique dite *de répertoire*. Faute de quoi, il n'y a qu'une caricature misérable » (1).

Dans ce geste de convoquer tant le passé que le contemporain, dans l'effort de professionnalisme et de qualité pour l'interprétation que demandent les idées de nos jours au même titre que les idées philosophiques *de répertoire*, les auteurs de mémoires nous essayons d'honorer une pensée relevante qui nous invite à penser, à réfléchir, à traduire ce que nous avons considéré digne d'être approfondi.

L'objet du livre pourrait être celui, en premier lieu, je me propose de jauger l'importance des apports de la pensée française à notre culture, au moyen de son art, de sa littérature et de sa philosophie. Deuxièmement, je tiens à exposer et à analyser ce que étudier et comprendre la philosophie d'Alain Badiou – en tant qu'auteur contemporain représentatif de la philosophie française – signifie dans le présent historique.

Pour Alain Badiou, il existe quatre conditions de la philosophie : l'amour, l'art (le poème), la politique et le mathéma. Si la philosophie est la production d'une forme quelconque de vérité, celle-ci se réalise dans le déploiement de ces conditions.

Comme Badiou l'affirme :

« La vérité n'est pas un constat ni un jugement mais une production, une création, une nouveauté qui résulte d'un devenir. Depuis Platon, la philosophie a distingué quatre possibilités : produire des vérités sur la réalité objective du monde – les vérités scientifiques – ; sur les apparences sensibles en fabriquant d'autres apparences – les vérités artistiques – ; la création de

nouvelles figures sur la société – les vérités politiques – et la création de nouvelles figures sur la relation intime avec autrui – les vérités appelées vérités de l'amour – . Reprenant cette idée, je tiens à affirmer que dans les sciences, l'art, la politique et l'amour, se trouvent les grands processus de production de vérité » (2).

Celle-ci est alors une époque d'inconsistance, pour laquelle une philosophie doit se transformer en une théorie consistante de l'inconsistance. Ce qui équivaut à dire que nous devons poser une nouvelle ontologie, de l'être de tout ce qui est, en entendant ce qui est comme inconsistent. La philosophie est, depuis toujours, la question pour le changement et la permanence, pour l'unité et la multiplicité, pour le devenir et ce qui persiste dans ce devenir. Il y a philosophie et science parce qu'il y a un, il y a permanence.

La tâche que nous devons entreprendre alors, est celle de rétablir la lutte entre l'un et la multiplicité. Dans la multiplicité éclate la consistance, ce qui est un, ce qui demeure. Et ce n'est pas possible de penser à ce qui est multiple sans l'un, sans l'unicité.

C'est Platon qui s'aperçoit de cela et de la nécessité de faire appel à la mathématique si nous voulons penser à l'unité et à la multiplicité. Quand Badiou prétend réaliser une ontologie du multiple pur, il a besoin de s'en remettre au platonisme : « si l'un n'est pas, nul n'est », dit Platon dans son dialogue *Parménides*, et ce que Badiou essaye de faire c'est un platonisme du multiple.

La loi qui ordonne le monde et le langage, est simple fiction, ceci veut dire que la loi peut être autre, mais elle doit y être toujours. La loi est ce qui organise la multiplicité.

Ce qui est fiction dans la loi fait que la pensée ne soit pas de l'ordre de ce qui est donné mais de ce qui va se faire.

Créer une pensée c'est créer sa propre pratique, celle qui est intérieure à sa propre dynamique.

Toute multiplicité appartient à un ensemble de multiples purs, néanmoins appartenir ne signifie pas y être inclus. Dans tout ensemble il y a plus de parts que d'éléments, c'est pourquoi tout ensemble est dépassé par ses parts. Pour lui, c'est le mathéma, la principale des quatre conditions de la philosophie. Le mathéma

nous permet de penser l'impensable et de dire l'indicible, le vide et l'infini.

La philosophie comme production de vérité dans l'inconsistance, c'est une possibilité, un point de départ et non un point d'arrivée, c'est ce qui vient et non ce qui est donné, c'est une invention et non ce qui est hérité.

Alain Badiou définit la relation entre la philosophie et ses conditions sous la possibilité d'une pensée de l'être, il parie à définir la philosophie à partir d'un propos fondateur. Il défend l'existence de quatre conditions de la philosophie : le mathème, le poème (ou l'art), l'invention politique et l'amour.

Ces conditions sont des « procédures génériques », c'est-à-dire, elles font possible penser le fondement de ce qui est.

Pour Alain Badiou, la philosophie n'est ni mathème, ni poème, ni politique, ni amour ; c'est qui caractérise la philosophie est le fait de « compossibiliter » ces procédures génériques qui, en dehors de la philosophie, opèrent séparément.

A leur tour, ces opérateurs de « compossibilité » sont capables de penser conjointement les conditions. Penser philosophiquement consiste à faire penser cette composition conjointe des conditions.

La philosophie n'est ni science ni art, mais c'est elle qui compose et qui rend possible la conjonction de l'art et de la science en tant qu'opérateurs de vérité. Ainsi, elle articule deux termes dans un néologisme, celui de la « compossibilité », en réunissant les des notions, celle de « composer » et celle de « possibilité ».

La philosophie en tant que production de vérité est la procédure de compossibiliter les opérations des vérités mathématiques, artistiques, politiques et amoureuses dans l'événementiel.

Pour Platon, la condition de la philosophie est le mathème. D'après Alain Badiou, s'il existe un mathème de la vérité, il doit être construit en tenant compte de deux questions fondamentales :

1. Les vérités appartiennent à l'histoire, elles ont pour condition les « événements ». Selon Alain Badiou, un événement n'est jamais placé dans la globalité de la situation dans laquelle il apparaît.

Par contre, il est local, il fait advenir la situation pour présenter les éléments qui n'y étaient pas présentés.

« Un événement est toujours localisable. Qu'est-ce que cela signifie ? En premier lieu, que nul événement ne concerne, de manière immédiate, la situation dans son ensemble. Un événement est toujours un point de la situation, quelle que soit la signification du mot « concerner ». D'une manière générale, il est possible de caractériser le type de multiple qui peut « concerner » un événement, dans une situation n'importe laquelle. Comme c'était prévisible, il s'agit de ce que j'ai appelé un lieu d'événement (ou le bord du vide, ou fondateur) » (3).

2. Si la vérité est le résultat d'un procédé « événementiel », sa définition doit respecter une condition primordiale : elle est toujours la vérité d'une situation, celle où l'événement a son siège. La vérité est la vérité de l'être-en-tant-qu'être. La vérité est une production historique et à cela tiennent sa multiplicité et son inconsistance. Notre époque est une époque d'inconsistance, qui exige une philosophie devenue une théorie consistante de l'inconsistance. Ce qui équivaut à dire que nous devons poser une nouvelle ontologie, celle de l'être de tout ce qui est, en entendant ce qui est comme l'inconsistant.

De les quatre conditions de la philosophie, le mathème est la condition principale. Le mathème rend possible de penser ce qui est impensable : le vide et l'infini. Lorsqu'Alain Badiou prétend réaliser une ontologie du multiple pur, il a besoin de faire recours au platonisme : « si l'un n'est pas, rien n'est ». Sa proposition tient à une mathématique fondée sur une théorie des ensembles. Un ensemble est un multiple. Un multiple pur est multiplicité pure, c'est une « multiplicité de la multiplicité ».

La philosophie comme production de vérité à partir de l'inconsistance est une possibilité, un point de départ et non un point d'arrivée, c'est ce qui (de)vient et non ce qui est donné, c'est une invention et non un héritage. La troisième condition de la philosophie, l'invention politique, est l'événement qui ne résulte du

présenté ni du présentable dans l'ensemble social ; elle se produit dans ce qui reste à être fait, dans ce qui est vécu comme possibilité, comme un ensemble ouvert.

Alain Badiou lui-même présente son programme philosophique comme ancré dans les questions suivantes :

1. Le besoin de fonder une ontologie de ce qui est multiple pur. Il n'est plus question de la proposition platonicienne de rendre compte de la multiplicité à partir de l'unicité. Tandis que pour Platon l'Un rend possible la compréhension du Multiple, chez Badiou ce qui est Multiple est pensé à partir du, et comme Multiple Pur.
2. La théorie de l'événement posée comme un supplément hasardeux. L'Un est partagé dans la multiplicité qui devient de l'historicité, l'événement apporte à l'unicité la multiplicité de ce qui est hasardeux.
3. L'essence de la vérité comme procédure générique. Parce que la vérité n'est pas une situation localisable depuis le sexué, mais depuis le générique. Il ne s'agit non plus de la tension dialectique entre le particulier et l'universel. Le générique signifie la « génération » d'une vérité à partir de « générer » le vrai depuis l'humain (ni masculin, ni féminin).
4. Le sujet en tant que fragment local d'une vérité, assujetti à une situation historique localisable qui fait, en même temps, une vérité comme une coupure temporelle (d'époque) de ce qui est énoncé comme étant vrai.
5. Le retour à la vérité de la connaissance au moyen d'un forçement ; le vrai est forcé par la singularité de l'événement, par ces réalités locales et fragiles à partir desquelles le générique se particularise et se situe.

La philosophie doit fonder la pensée de l'être en tant qu'être sur l'acceptation du multiple pur, qui est atteint du fait d'apparaître, puis qu'il est présenté d'une manière localisée. Cette notion de situation est celle qui définit le multiple en termes historiques. L'événement, en tant que catégorie centrale de cette situation où le multiple pur se développe, fait l'objet d'une nomination

et il est, en même temps, le produit d'un sujet qui le nomme. Le sujet qui nomme l'événement s'identifie à son tour comme sujet d'une vérité qui – du fait d'être produite historiquement – ne peut pas être absolue.

Alain Badiou essaie de reformuler une théorie ontologique – qui constitue l'essence de la production philosophique –, fondée sur la reconnaissance d'une actualité qui considère le présent comme « une clôture de l'âge métaphysique ».

Cette clôture de toute une époque de la pensée philosophique est représentée dans des propositions diverses, dont l'une est celle de Martin Heidegger, qui parle de l'oubli inaugural de la question sur l'être ; une autre proposition à cet égard est celle de la Philosophie analytique, qui réduit la pensée philosophique à de simples jeux du langage ; encore, celle de Karl Marx déclare la fin de la philosophie ; enfin, Jacques Lacan admet le besoin de l'antiphilosophie.

Au sein de cet accord autour de la clôture de l'âge métaphysique, il y a des désaccords qui sont engendrés, du fait de considérer cette clôture soit comme une révolution, comme un retour ou comme une critique ; cette clôture rend possible qu'on déclare une formulation qui perd, oublie ou abandonne l'effort de penser l'être en tant qu'être. Pour Badiou, il est nécessaire de garder la formulation ontologique de l'être de ce qui est, mais toujours en gardant la nécessité des quatre conditions de la philosophie dans une opération de réunir les vérités produites par ces conditions désarticulées, incommunicables entre elles. Le propos de la philosophie est de compossibiliter ces productions de vérité depuis une projection ontologique.

La philosophie fonde sa place sur des « récusations » et sur des « déclarations ». Elle récusé ce qui précède, ce qui est donné ou hérité ; ceci lui permet de déclarer une nouvelle pensée, propre, actualisée, de ce qui est pensée pendant une actualité.

Tout penseur est placé sous l'abri de la tradition, mais en même temps, il est placé – situé – devant ce qu'il a reçu. A qui le penseur répond-il ?, à qui sa pensée accuse-t-elle ?, avec qui pense-t-il en ce moment précis ? Alain Badiou s'efforce de penser son époque dans l'actuel et dans le passé ; dans l'actualité retrouvée par une pensée héritée et dans les conséquences que

garde un programme philosophique antérieur. Il essaie de réunir, dans sa proposition des conditions de la philosophie, des pensées très écartées dans le temps (Platon - Heidegger) mais fortement convoquées à un moment historique.

Son intention de réunir la position platonicienne qui voit dans le mathème la condition unique de la philosophie avec celle de Heidegger, qui défend le poème comme ce qui peut rendre possible la question sur l'être tombée dans l'oubli, a été dénommée dans ce travail le « mathème existentiel », dont l'approche constitue la thèse à défendre dans ce livre.

---

## Les vérités mathématique

---

Illuminés par la refondation cantorienne des mathématiques, on peut dire que l'ontologie n'est rien de plus que la propre mathématique.

---

Alain Badiou

D'après Badiou, l'histoire de la philosophie est le devenir des « sutures » à l'une de ses conditions. A ce propos, il faut évoquer sa conception de vérité, parce que « les » vérités ne peuvent pas être trouvées à partir d'une seule condition. Autrement dit : il y a une production de vérités scientifiques, ainsi qu'il y en a d'autres pour les vérités artistiques, politiques ou amoureuses.

Chez Jacques Lacan, la notion de « suture » dénomme notamment la relation problématique du sujet avec la chaîne du discours.

Si la philosophie reste suturée à l'une de ses conditions, elle devra –selon Badiou– bâtir un espace de compossibilité de ses conditions génériques. Si cet espace reste bloqué dans la suture de l'une des conditions, la philosophie délègue ses fonctions sur une procédure générique, que ce soit le mathéma, le poème, la politique ou l'amour.

« La philosophie reste suspendue chaque fois qu'elle se présente suturée à l'une de ses conditions et il lui est interdit, de ce fait, d'édifier librement un espace *sui generis* où viendront s'inscrire les nominations des événements indiquant la nouveauté des quatre conditions, affirmant ainsi leur simultanéité, dans un exercice de la pensée qui ne se confond avec aucune d'elles. Ce qui

permettrait l'affirmation d'un certain état configurable des vérités de l'époque ». <sup>6</sup>

Le geste de la philosophie est celui de se « dé-suturer » de ses conditions, car elle doit circuler, transiter entre les procédures de vérité. Les conditions de la philosophie sont compatibles sous la forme de l'événement prescrit par les vérités dans le devenir temporel.

L'idée centrale de la proposition de Badiou est sa conception de « vérité ». La philosophie est née en Grèce et, chez Platon en particulier, le vrai vient ensemble avec le mathéma. Le prestige du poème dans la tragédie, la plus haute expression littéraire, se voit ainsi déplacé. « N'entrez pas ici si vous n'êtes pas géométria » est la phrase platonique qui prescrit le mathéma comme condition de l'activité philosophique. Tandis que chez Badiou, la catégorie philosophique de vérité s'identifie avec une procédure génératrice des vérités, c'est-à-dire, c'est l'opérateur d'un ensemble de vérités antérieures et extérieures à la philosophie même.

Badiou postule qu'il existe trois modes d'interrelation entre la mathématique et la philosophie. Le premier reconnaît dans la mathématique une pensée des principes premiers servant à la connaissance de l'être et de la vérité ; la philosophie est une forme perfectionnée de cette conception. Une telle relation est dite « ontologique ».

Un deuxième mode entend la mathématique comme une région, un secteur de la connaissance en général. La philosophie se propose donc de fonder cette régionalisation de la discipline mathématique. Cette détermination est appelée « épistémologique ».

Et le troisième mode sépare catégoriquement la mathématique de la philosophie, parce que celle-ci s'occupe d'un registre de simples jeux de langage. La mathématique est une grammaire singulière qui ne pense rien. Ce mode, dit « critique », réalise une disjonction critique du domaine de la mathématique et de la pensée en tant que objet de la philosophie.

Selon Badiou, la mathématique est une condition de la philosophie qui est loin d'être comprise comme une instance descrip-

---

6. Badiou, A. *Manifiesto por la filosofía*. Titre original en Français : *Manifeste pour la philosophie*. Page 37 version espagnole.

tive du croisement mathématico-philosophique à la manière des modes ontologique, épistémologique et critique.

Dans ses propres mots : « . . . la thèse que je soutiens prend la forme d'un geste, un geste de *re-intrication* de la mathématique dans le dispositif intime de la philosophie, d'où elle est véritablement exclue ». <sup>7</sup>

La situation actuelle de la relation entre philosophie et mathématique est marquée par trois tendances : l'analyse grammaticale et logique des énoncés ; l'étude épistémologique des concepts et le commentaire des résultats actuels de l'analyse des philosophèmes classiques.

Il s'agit, d'après Badiou, de sortir du romantisme, d'un côté ; et de l'approche technique, de l'autre.

Le mathéma est ce qui autorise les vérités, puis qu'il légitime leurs procédures pour dire quelque chose à propos de l'être. Sur ce point Badiou « dialogue » avec Platon, Leibniz et Cantor, parce que – aux différents moments de l'histoire des idées – ils ont tous offert des solutions mais ils ont aussi posé des difficultés.

C'est Platon qui montre avec force la relation étroite qui existe entre la philosophie et la mathématique.

« Pour Platon, la mathématique est une condition du fait de penser, ou de théoriser en général, car elle constitue un point de rupture avec la *doxa*, avec l'opinion. Ceci est bien connu. Il faut cependant faire attention au fait que la mathématique *est le seul point de rupture avec la doxa existant ou établi*. La singularité absolue de la mathématique est, au dernier abord, son existence. Tout le reste de ce qui existe est assujetti à l'opinion, tandis que la mathématique ne l'est pas ». <sup>8</sup>

La difficulté principale de la proposition de Platon réside dans sa conclusion : si l'être est l'un, ce qui n'est pas un, ce qui est multiple, n'est pas. Mais tout ce qui se présente à nous est multiple et nous ne pouvons pas accéder à l'être hors de toute présentation.

Badiou consacre la *Première méditation* de *L'être et l'événement* à cette difficulté. Il propose comme issue que, face à l'affirmation nécessaire de ce que « l'un n'est pas », il faut énoncer que l'un

---

7. Badiou, A. *Condiciones*. Titre original en français : *Conditions*. Page 152 version espagnole.

8. Badiou, Alain. *Conditions*. Page 160 version espagnole.

n'existe que comme *opération*. Au risque de trop simplifier cette proposition de Badiou, je dis que l'un est une opération ontologique de la vérité (en tant que production) rendue possible grâce à la mathématique.

Que l'un n'existe que comme « operación » équivaut à dire qu'il ne peut jamais être une « presentación ». L'un se présente dans la multiplicité de chacun, qui est compté comme un. Tout ce qui se présente est multiple et il se fait présent dans une situation déterminée. « J'appelle situation toute multiplicité présentée. . . Une situation est le lieu de l'avoir-lieu. . . ».<sup>9</sup>

Il affirme lui-même que sa décision ontologique consiste à démontrer le non-être de l'un.

Quant à Leibniz, sa conception est une conception dynamique. Il ne s'agit pas seulement du changement de place et la quantité du mouvement n'a pas d'importance. Ce qui compte, dans ses mots, est « la force vive », qui répond à la formule

$$\frac{mv^2}{2}$$

Sa grande découverte est le calcul infinitésimal, qu'il nomma le *calcul de l'infiniment petit*. Une notion très importante, placée au cœur de la philosophie de Leibniz, est le concept de monade. tqtMonade est un mot grec, *monás*, *monadós*, qui veut dire unité. Leibniz appelle justement monades les composantes de la réalité. Elles sont précisément ce qu'il nomme « substances indivisibles », parce qu'elles n'ont pas de parties et, de ce fait, elle ne peuvent pas procéder de l'agrégation, ni disparaître par désagrégation. Il dit que « les monades n'ont pas de penètres », elles ne communiquent pas entre elles, elles ne sont pas directement communiquées. Leur communication est avec Dieu. Les monades, étant indivisibles, sans fenêtres, ne peuvent apparaître que par création et ne peuvent être détruites que par anéantissement.

L'affirmation de Leibniz à propos de la seule communication des monades avec Dieu, et pas entre elles, le mène à un concept devenu célèbre, celui de « l'harmonie préétablie ». Les monades son incommunicables, n'ont pas de fenêtres, n'ont pas de parties, mais elles composent un univers cohérent, parce qu'elles ont

9. Badiou, A. *L'être et l'événement*. Page 34 version espagnole.

été créés par Dieu selon, justement, l'harmonie préétablie. Autrement dit, Dieu a préétabli la cohérence entre les innombrables monades de sorte que tout se passe comme si elles étaient communiquées. Même si elles ne communiquent pas, l'harmonie préétablie fait qu'elles soient accordées.

Il y a une idée très enracinée chez Leibniz, celle qui affirme que le monde est le meilleur des mondes possibles. Le monde a été créé par Dieu et il est le meilleur des mondes possibles parce qu'il représente le compossible.

Pour Leibniz, le « compossible » est un essai de solution de ce que la conception traditionnelle entend comme « possible », c'est-à-dire, ce qui n'est pas contradictoire. Un cercle carré n'est pas possible, justement parce qu'il y a une contradiction entre la circularité et le carré. Mais on peut penser que sont possibles le centaure (mi-homme, mi-cheval) ou la sirène, qui est femme et poisson en même temps. Ce sont des exemples classiques posés par des empiristes et des rationalistes pour rendre compte du possible et de l'impossible, de ce qui est perçu et de ce qui est pensé.

En conséquence, selon Leibniz, le monde est guidé par le principe de la compossibilité : les choses ont une structure qui les rend compossibles les unes, non compossibles les autres. Dieu a créé le monde comme le plus grand bien compossible, ce qui ne veut pas dire que le monde soit parfait mais qu'il a le plus grand degré de perfection possible si l'on considère la réalité dans son ensemble. Et ceci doit être compris en tenant compte que nous ne connaissons pas le monde, nous ne le connaissons que très partiellement, nous savons une partie de tout ce qu'il faudrait savoir.

Leibniz croit que la réalité est composée de monades, dont chacune représente l'univers entier. Il dit dans un vers : « dans la plus petite particule il y a le reflet de l'univers entier ». Chaque monade connaît, en principe, même si de manière incomplète, le processus entier de l'univers ; et elle est libre, spontanée. Les monades sont fermées, ne peuvent pas percevoir rien d'extérieur, n'ont pas de parties. Les actions de chaque monade sont le déploiement de ses possibilités internes. Dans le cas des êtres hu-

mains, les monades personnelles ont une spontanéité qui ajoute la connaissance et la liberté : elles sont libres.

La pensée leibnizienne est imprégnée de l'idée de liberté. Leibniz affirmait en même temps la liberté personnelle et la relation de l'homme avec Dieu. Selon lui, Dieu est strictement personnel. Lorsqu'il fait référence à Dieu, il emploie le mot « tendresse ». Il ajoute que Dieu nous charme, que Dieu est charmant. Il existe une relation strictement personnelle avec Lui, une relation d'amour, de tendresse, de liberté. Justement à cela consiste l'humain d'après Leibniz.

Pour lui, l'existence de dieu est la garantie du possible. Il s'agit d'un garant qui n'est plus l'entité privilégiée de la plupart des philosophies du dix-neuvième siècle (romantisme, positivisme).

Au cours du XIXe et du XXe siècles, la mathématique prolifère et plusieurs mathématiciens réfléchissent sur la nature et sur la portée de leur activité. Cette réflexion philosophico-mathématique sur la mathématique prend deux formes. D'une part, il y a un courant unitaire de pensée qui exerce une influence énorme sur la recherche mathématique et qui a dominé l'enseignement universitaire. Il s'agit du courant « classique » ou « ensembliste », qui place la notion d'ensemble au cœur de la mathématique. Initié par Richard Dedekind et par Georg Cantor, ce courant incorpore les acquis de Gottlob Frege et de Giuseppe Peano, parmi d'autres. D'autre part, il y a un courant opposé à la théorie des ensembles, qui rassemble des mathématiciens illustres tels que Leopold Kronecker et Henri Poincaré, ainsi que des philosophes comme Ludwig Wittgenstein et Paul Lorenzen.

Dans la littérature mathématique, le mot « ensemble » désigne une collection d'objets de toute sorte, qui sont les éléments de l'ensemble, réunis dans la réalité ou dans la pensée de celui qui l'étudie. L'« objet » fait référence aux individus qui font partie de cet ensemble, sans distinguer entre le réel et l'imaginaire, ni entre le substantiel et l'accidentel. Le fait de réunir tels ou tels éléments dans un même ensemble peut être fondé sur une propriété commune ou sur une relation entre eux.

L'ensemblisme existe déjà depuis le début de la mathématique moderne. Dans sa *Géométrie*, René Descartes caractérise chaque figure géométrique par l'équation satisfaite par les coordonnées

de ses points. La figure est représentée par l'ensemble des points incidents, choisis parmi tous les points de l'espace par la condition imposée à leurs coordonnées. Néanmoins, ce n'est que grâce à l'œuvre de Georg Cantor que la théorie des ensembles prendra tout son élan.

D'après Cantor, un ensemble est un objet constitué d'autres objets – les éléments de l'ensemble – de sorte que son identité dépend de la détermination précise de quels éléments lui appartiennent et de quels autres éléments ne lui appartiennent pas.

Cantor définit un ensemble comme suit : « J'appelle *bien définie* une variété (une totalité, un ensemble) d'éléments appartenant à tout autre sphère conceptuelle si – sur la base de sa définition et comme conséquence du principe logique du tiers exclu – il faut considérer *déterminé internement*, d'abord, si un objet quelconque de la même sphère conceptuelle appartient ou n'appartient pas comme élément à ladite variété. Et ensuite, si deux objets appartenant à l'ensemble – malgré les différences formelles dans leur mode de présentation – sont ou ne sont pas égaux entre eux ». <sup>10</sup>

D'après Badiou, la théorie des ensembles peut démontrer que tout multiple est un « multiple de multiples ».

En résumé :

Chez Platon, le problème de la multiplicité trouve sa solution dans l'unité : l'un qui définit le multiple laisse de côté les avatars historiques où les possibilités de l'être se multiplient. Selon Leibniz, il existe une langue complète, celle de Dieu, ce qui fait qu'il ne peut pas accepter l'indiscernable en tant que quelque chose qui peut être pensée et qui peut exister. Cantor, à son tour, a montré que toutes les multiplicités sont désignables à partir de l'ensemble vide, mais il n'a pas pu résoudre le problème du continu, puisque on ne peut pas « prescrire » dans la dépendance entre les éléments de l'ensemble et l'ensemble de ses parties.

De sorte que, l'indiscernable, c'est le mathéma de l'ontologie. C'est-à-dire, l'indiscernable est ce qui n'est pas arrivé à être discerné, c'est une impasse de l'être lui-même, ce qui ne signifie pas

---

10. Cantor, G. *Sur les fondements de la théorie des ensembles transfinitis*.

qu'il n'est pas, mais qu'il n'est pas saisi au risque infini d'une intervention.

Dans l'explication de Fabien Tarby :

« La théorie badiouienne du multiple affirme que c'est la mathématique, et elle seule, qui rend raison de la dissémination de l'être. Cela ne signifie pas, comme on l'a vu, que l'ontologie se résout dans le scientisme ou le positivisme, sans quoi la philosophie, qui prend en charge les produits du mathématisme pour établir le discours ontologique, serait confondue avec une de ses conditions, la scientifique. Cela ne signifie pas non plus que le mathématicien est *stricto sensu* un ontologue ; attelé à sa tâche d'abord opératoire et technique, celui-ci peut fort bien ne pas savoir ce qu'il fait. Il y a nécessairement un travail proprement philosophique qui demeure et sans lequel l'ontologie n'est pas. L'affirmation ontologie = mathématique revient au philosophie comme ce dont seul son discours pourra s'assurer. S'agit-il d'un commentaire des mathématiques ? Non pas exactement, mais d'une pratique des ressources des mathématiques aptes à fournir au philosophe les outils dont il a besoin pour construire le champ du multiple pur, pour assumer comme telle la réalité et la totale immanence de l'être ici même prodigue en infini ». <sup>11</sup>

Car évidemment, la mathématique comme productrice de vérités est en mesure de rendre compte de trois instances fondamentales : celle de l'indéterminable, celle de l'indécidable et celle de l'indiscernable.

Nous sommes donc face aux modalités de la philosophie pour saisir les vérités par opérations soustractives : l'« indécidable » est en rapport avec l'événement, parce qu'une vérité n'est pas mais elle advient. L'« indiscernable » est en rapport avec la liberté, car le parcours de la vérité est hasardeux. Enfin, l'« innommable » est en rapport avec le Bien, parce que – d'après Badiou – forcer la nomination d'un innommable engendre un désastre.

Un concept qui organise ces instances est celui du « générale », qui est en rapport avec l'être puisque l'être d'une vérité est un ensemble soustrait à tout prédicat du savoir.

---

11. Tarby, F. *La philosophie d'Alain Badiou*. Page 44.

Les notions de vérité et de sujet apparaissent tout le long de l'œuvre de Badiou. La vérité, en tant que production ; et le sujet, comme soutien des vérités. Chaque condition de la philosophie joue un rôle important dans cette opération de production des vérités, car la philosophie n'est pas elle-même « la vérité », mais « le lieu de la pensée où le 'il y a' des vérités et leur compossibilité sont énoncés. Pour ce faire, elle monte une catégorie opératoire – la Vérité – qui ouvre un vide actif dans la pensée. . . Dans le vide ouvert par l'écart ou l'intervalle entre les deux fictionnements, la philosophie *saisit* les vérités. Cette capture est son acte. Au moyen de cet acte la philosophie déclare qu'il y a des vérités et fait que la pensée soit captée par cet 'il y a' . . . Fiction de savoir, la philosophie imite le mathéma. Fiction d'art, elle imite le poème. Intensité d'un acte, elle ressemble à un amour sans objet. Adressée à tous pour que tous soient aux aguets de l'existence des vérités, la philosophie est comme une stratégie politique qui ne parie pas pour le pouvoir ». <sup>12</sup>

---

12. Badiou, A. *Conditions*. Page 71 version espagnole.



---

## Le poème et l'art comme vérités

---

Tel qu'un mathéma, le poème révèle sans cesse la capacité affirmative de la pensée

---

Alain Badiou

Dès l'art comme imitation à l'art comme abri de la vérité. Badiou entend que la philosophie en née en Grèce parce que le mathéma y a permis d'interrompre le récit sacré de la poésie à cause du besoin de valider les savoirs. C'étaient les Grecs qui ont trouvé et nommé les trois modes possibles du lien entre le poème et la philosophie.

Le premier mode, dit parméniéen, organise la fusion entre l'autorité subjective du poème et la validité des énoncés philosophiques. Badiou dénomme ce moment « la rivalité identificatrice ».

Le deuxième mode, dit platonicien, régit la distance entre le poème et la philosophie. La philosophie doit mettre la poésie à sa place, elle doit arracher le prestige à la métaphore poétique pour trouver dans son contraire – l'univocité du mathéma – la condition qui soutienne la pensée philosophique. C'est le moment de la « distance argumentative ».

Le troisième est le mode aristotélique, qui organise l'inclusion du poème dans la philosophie. Le poème est pensé comme appartenant à la catégorie d'objet esthétique, découpant ainsi une régionalité philosophique. Cette régionalisation du poème permet la naissance de la discipline philosophique qu'on dénomme Esthétique. Il s'agit du moment de la « régionalité esthétique ».

Badiou résume ces trois formes de relation entre le poème et la philosophie comme suit : la philosophie envie le poème chez Parménide, elle l'exclue chez Platon et elle le classifie chez Aristote.

Attardons-nous sur deux moments de la relation entre le Poème et la Philosophie d'après l'analyse de Badiou des propositions de Platon et de Martin Heidegger. Ces propositions représentent les extrêmes d'une ligne de continuités et de ruptures entre le poétiser et le philosoper.

Pour Platon, la philosophie est le moment de l'interruption du poème. Celui-ci réalise une capture au moyen de l'imitation, par le biais d'une séduction sans concept et sans Idée. Celle de Platon est une rupture douloureuse où l'existence de la philosophie est en jeu. Le mathéma, de son côté, désacralise et dépoétise la réflexion d'une manière explicite. L'éducation politique est encouragée pédagogiquement par Platon, à partir de la géométrie et de l'arithmétique. La dignité intelligible du mathéma est le vrai support de l'ontologie qui «...fait le vestibule des derniers déploiements de la dialectique...».

L'art comme imitation est le danger guetté par Platon lors qu'il reprend l'enseignement socratique des dangers du langage. L'expulsion des poètes dans *La République* est le signe de la quête de nouvelles formes de connaissance devenues possibles par le support de l'écriture. Les poètes avaient concentré la connaissance dans leurs œuvres, créant une tradition fondée sur la répétition ; arrivait alors le tour des philosophes. Avec eux, la connaissance se déplace de la tradition à la spéculation, à la réflexion critique qui trouve son soutien dans l'écriture philosophique.

Le mot grec « *éidolon* » est traduit en espagnol comme « *image* » et en latin comme « *simulacrum* ». L'image est un simulacre de l'être.

Dans l'emploi platonicien de ce mot, l'éidolon a trois acceptions qui montrent des affinités entre elles. En principe, il s'agit de l'image en tant que *présentation* de quelque chose ; ensuite, il constitue son *simulacre* ; enfin, il signifie une *prétention illusoire*. Celle-ci confond le simulacre du monde avec sa réalité, substituant la fiction d'un spectacle à la réalité même. L'expérience et la vie deviennent ainsi irréelles, définies comme négativité pure du

singulier. Le simulacre en tant que présentation substantivée rivalise ontologiquement avec ce qui est présenté, le dépasse, l'élimine et, finalement, il prend sa place, en devenant le seul être objectivement réel.

Un simulacre n'est, précisément, qu'une représentation – dans le sens de son apparence extérieure – de ce qui est ; une copie, une imitation de la réalité. Cette dimension théâtrale, scénographique, des images comme simulacres, simulations est dissimulations, est inhérente à la signification d'eïdolon. Elle est exprimée dans l'une des narrations originaires qui ont défini la philosophie comme expérience éclairante, comme réflexion sur l'existence humaine et du monde : c'est le thème du « mythe de la caverne ». Dans ce récit, l'eïdolon apparaît, en même temps, dans sa qualité d'image ou d'icône, et comme idole, simulacre et spectacle du monde.

Cette allégorie platonicienne exprime le premier pas menant à la vocation du philosophe, qui n'est – en fait – que le saut à la recherche de la vérité. L'esclave brise les chaînes qui l'attachaient aux ombres et transite vers la lumière des idées. Cette lumière l'aveugle mais ne l'intimide pas. Sa vocation de vérité l'entraîne encore vers l'obscurité, pour faire connaître aux autres esclaves que ces pénombres sont des mensonges, des fictions, des simulations.

L'art n'est pas l'expression d'une vérité. D'après Platon, seul le mathéma nous garantit qu'il répond à l'être des choses, à la réalité du monde et de l'homme.

Heidegger se situe à l'autre bout de la scène philosophique, parce que *l'époque de l'image du monde* est représentée par le calcul mathématique qui soutient la science et la technique modernes. A partir de la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », les philosophes ont répondu à la question sur l'être avec l'entité, que ce soit l'idée, dieu ou la matière. En identifiant l'être avec l'entité, tout ce qui n'est pas *cette entité n'est pas* (c'est-à-dire, ce qui n'est ni idée, ni dieu, ni matière, n'est pas).

La prémisse d'arrêter cette confusion entre l'entité et son être conduit Heidegger à affirmer que seuls les poètes s'interrogent sur l'être, car l'histoire de la philosophie a été celle de l'oubli de l'être.

Dans un passage de son œuvre *Holzwege* (*Sentiers de la forêt*), Heidegger reprend la question d'Hölderlin : « ... à quoi bon des poètes en des temps de pénurie ? ».

C'est Heidegger qui rétablit l'autonomie du poème ; le poème, tel que Badiou l'explique, relève la philosophie de thèmes fondamentaux lors du temps de « pénurie », au XIXe siècle, quand la philosophie est attrapée par la science positiviste ou par la politique marxiste. Voilà l'analyse faite par Heidegger et son appel à ce que la poésie ne renonce ni au sacré ni à sa véritable fonction. « Dès lors, les 'poètes en temps de pénurie' doivent dire expressément et poétiquement l'essence de la poésie. Où cela est vrai, on peut présumer une poésie adaptée à la destinée de l'époque. Nous, le reste, nous devons apprendre à écouter le dire de ces poètes. A supposer que nous ne nous tromperons pas en négligeant ce temps qui cache l'être en l'abritant, puisque nous ne calculons le temps qu'à partir de ce qui est entité, puisque nous le démembrons ». <sup>13</sup>

La modernité est la fuite des dieux qui marquent la limite de l'humain. Faute de dieux, l'humain est dépouillé de tout mystère et l'homme construit un monde technicisé, ontologiquement vide de son être.

« Le temps est de pénurie parce qu'il lui manque le dévoilement de l'essence de la douleur, de la mort et de l'amour. Il est indigent jusqu'à la propre pénurie parce qu'il fuit le domaine essentiel auquel la douleur, la mort et l'amour appartiennent. L'occultation existe dans la mesure où le domaine de cette appartenance est l'abîme de l'être. Mais il reste encore le chant, qui nomme la terre. Qu'est-ce que le propre chant ? Comment il se peut qu'un mortel en soit capable ? Depuis où le chant chante-t-il ? Jusqu'à quel point pénètre-t-il dans l'abîme ? ». <sup>14</sup>

Comme « aletheia », la vérité est la possibilité de dévoiler l'être. Cependant, ce dévoilement n'est plus l'œuvre de la philosophie, mais il est la tâche de la poésie. Heidegger dit que pour les poètes, les choses perdent leur caractère habituel, parce que l'art ne prétend ni définir ni expliquer scientifiquement le monde, il ne s'écarte

13. Heidegger, Martin. *Holzwege*. Edition espagnole : *Caminos de bosque*. Page 243.

14. Heidegger, M. *Holzwege*. Page 244 version espagnole.

pas de l'expérience existentielle d'être-dans-le-monde. Le poème incarne une forme d'aletheia, la parole comme révélation transcendante.

D'après Heidegger, les êtres oubliés et ceux qui n'ont jamais été perçus sont sur le point de se montrer, de s'ériger dans la clairière de leur « présence » et – en le faisant – de devenir importants. Néanmoins, le poème peut aussi être lu de manière convaincante comme une *ars poetica*, c'est-à-dire, comme un poème qui réfléchit sur la poésie, sur ses objectifs, ses stratégies et ses ressources. Même si le poème apparaît orienté vers le monde extérieur plutôt que vers sa propre tâche, tout son appareil métaphorique pourrait bien s'appliquer à l'effort d'exprimer une réalité qui est propre aux poètes. On essaie ainsi de sortir la parole de sa place pour la rendre au siège de ce qui ne parle pas. Il s'agit de l'effort du poète pour fuir les conventionnalismes.

Selon Badiou, le traitement du poème par Heidegger comme condition de la philosophie est influencé par quatre aspects fondamentaux :

- Le soutien cherché dans l'extase du temps dans l'expérience de la question sur l'être, développé dans son analyse ontologique existentielle dans son œuvre *Sein und Zeit*.
- La militance dans la politique nationale-socialiste mise en évidence par Heidegger dans sa critique du nihilisme de la technique, du positivisme et du marxisme.
- L'évaluation herméneutique de l'histoire de la philosophie, pensée dans le lien entre la destinée de l'être et le logos, le long de son parcours des œuvres de Kant, Hegel, Nietzsche et Leibniz.
- Les poèmes d' Hölderlin et des poètes allemands, considérés les seuls interlocuteurs valables de la pensée.

Ce quatrième moment, développée par Heidegger depuis 1935, survit de nos jours dans la révision et le rachat faits par des poètes et des philosophes français.

Heidegger, dit Badiou, a rétabli la fonction autonome de la pensée du poème et il a montré les limites d'une relation de condition qui met en évidence la séparation entre le poème et la philosophie.

On pourrait établir, en accord avec Stéphane Mallarmé, que la poésie est la pensée de la présence au présent. De ce fait, elle n'a pas besoin de rivaliser avec la philosophie. La philosophie a pour but la compossibilité du temps et non la pure présence des choses dans le temps. La présence du poème ne contredit pas non plus le mathéma, parce que c'est elle qui peut rendre compte que le nombre ne peut pas être nul autre.

A partir de la méthode de Mallarmé, Badiou affirme que sa logique réside, précisément, dans ce que le poème inscrit : le manque, la possibilité de « se taire ».

« Le poème est ainsi 'une distraction mélodique muette des motifs qui composent une logique'. Disons que le poème, en tant qu'exercice d'une pensée, soustrait (et c'est lui l'acte même de telle soustraction) la pensée de cette pensée.

Dès lors, la complexité du poème reconnaît deux sources : 1) Le caractère inapparent de ce qui le gouverne. 2) La multiplicité des opérations soustractives, qui ne se confondent pas du tout avec la simplicité (dialectique ?) de la négation. J'établirai, en effet, qu'il y a *trois* types de 'négation' chez Mallarmé : l'évanouissement, l'annulation et la forclusion ». <sup>15</sup>

Mallarmé élabore aussi la distinction entre le langage ordinaire et la poésie. L'imperfection du langage en général fait que la poésie existe comme un complément supérieur. Si le langage était parfait, la poésie n'aurait pas de sens, puisque tout langage serait poésie. Nous manquons ce suprême langage qui aurait la vérité matérielle dans une seule et unique frappe. De toute évidence, cette vérité matérielle exprime le désir d'une expérience du monde unifiée, dans laquelle le langage serait consubstantiel à son objet. Pour Mallarmé, la langage a une structure hiérarchique ; il voudrait que la poésie était à la prose ce que la musique est au bruit.

Dans la complexité poétique de ces opérations soustractives, Badiou distingue que l'« évanouissement » a une valeur de « marquage » ; que l'annulation révèle l'« indécidable » et, de ce fait, elle soutient la vérité ; enfin, que la « forclusion » signale l'innommable et trace une limite avec le processus de vérité.

---

15. Badiou, A. *Conditions*. Page 98 version espagnole.

Badiou résout cette critique de ce qu'il nomme « l'âge des poètes » en disant que : « La philosophie veut et doit s'établir dans ce point soustractif où le langage s'ordonne dans la pensée sans les prestiges ni les suscitations mimétiques de l'image, de la fiction et du récit ; ce point où le principe de l'intensité amoureuse se détache de l'altérité de l'objet et se soutient de la loi du Même ; où l'éclaircissement du Principe apaise la violence aveugle que la mathématique assume dans ses axiomes et dans ses hypothèses ; ce point, enfin, où le collectif est représenté dans (par) son symbole et non dans le réel excessif des situations politiques ». <sup>16</sup>

La philosophie se trouve découpée et blessée par ses conditions, son malaise réside dans le caractère événementiel de ses conditions, dans l'œuvre poétique, dans le théorème mathématique, dans la rencontre amoureuse et dans la révolution politique. Elle doit se tenir à distance et, en même temps, ne pas renier ce qui la rend possible.

L'intempérie où le discours philosophique habite ne doit pas l'entraîner à la tentation du discours universitaire (Lacan nous avertit à ce propos). L'Université limite et transforme la philosophie en une esthétique, une épistémologie, une érotologie, une sociologie politique. Il ne s'agit pas d'interpréter les procédures réelles où une vérité gît, mais d'analyser les conditions contemporaines des procédures de vérité. La vérité n'est pas un sens mais plutôt un « trou de sens ».

---

16. Badiou, A. *Conditions*. Pages 90-91 version espagnole.



---

## L'invention politique

---

C'est une tâche lourde pour le philosophe, celle d'arracher les noms à qui prostituent leur usage. Platon a déjà eu tout le mal de monde à garder sa fermeté sur le mot « justice », à l'encontre de l'emploi embrouillé et versatile que les sophistes faisaient de ce mot.

---

Alain Badiou

Se démarquant d'autres auteurs, Badiou ne se borne ni à la protestation ni à la dénonciation. Il ne se propose pas non plus de déceler les conséquences politiques d'une pensée philosophique mais il jette le défi d'une politique en accord avec le temps présent, où la sociologie positiviste de la prédiction des faits sociaux serait dépassée par une politique de l'événement toujours en alerte face à l'imprévu et face aux incidents qui nous étonnent se détachant du quotidien, du normal, du correcte.

En d'autres termes, il s'agit pour lui d'abandonner une philosophie des statistiques pour oser mettre en œuvre une manière différente de penser ce qui survient : un jeu équilibrant l'unité et la multiplicité, où ce qui est multiple peut être nommé dans l'unité mais n'étant un ni dans la réalité sociale ni dans le monde.

Conjuguant les quatre conditions de la philosophie – l'amour, le mathéma, l'art et la politique – Badiou trouve donc une solution au double désaccord entre Platon et Heidegger. Ainsi, pour Platon la condition fondamentale et unique de la philosophie est la mathématique : il se méfie de l'art et le discrédite ; à son avis,

l'art et les poètes ne parlent que de fictions et ils sont trompeurs. Surtout l'artiste, en créant des fictions des choses, empêche chaque chose de pouvoir être comptée comme une. Tandis que pour Heidegger, la mathématique exprime le calcul qui nous rend prisonniers d'un monde technicisé et éloigné du penser, seuls les poètes déclenchent l'interrogation sur l'être : la poésie prend à sa charge la tâche autrefois réalisée par le philosophe, celle de voir les choses sous un angle qui n'est pas l'habituel.

Dans les mots de Badiou lui-même, pour Platon la mathématique est le vestibule de la philosophie ; tandis que dans la pensée de Heidegger, la poésie est le seuil de la philosophie. Si un philosophe ne considère qu'une seule de ces conditions (que ce soit la mathématique ou la poésie) à la base de la philosophie, c'est qu'il pense que la philosophie est en elle-même autosuffisante.

C'est pourquoi le présent travail traitera d'abord sur les quatre conditions de la philosophie pour s'occuper ensuite des vérités politiques du fait que la philosophie n'est pas par elle-même politique, mais elle pense les conditions et les modes d'apparition des vérités politiques. Et ceci parce que c'est dans l'altérité que s'exprime la multiplicité des événements devant inspirer une politique égalitaire en acte.

D'après A. Badiou, ce qu'on nomme « philosophie politique » constitue un programme qui considère le politique comme une donnée objective et invariante de l'expérience universelle et, de ce fait, il se propose de renvoyer la pensée politique dans le domaine de la philosophie. Pour les partisans de cette conception, il est à la philosophie de produire une analyse du politique et de soumettre cette analyse aux normes de l'éthique.

Dans cette perspective, A. Badiou affirme que le philosophe profite d'un triple bénéfice. Tout d'abord, il est l'analyste et le penseur de cette objectivité confuse constituée par la perception empirique des politiques réelles ; ensuite, c'est lui qui détermine les principes de la bonne politique, c'est-à-dire, de la politique qui tient aux exigences de l'éthique ; enfin, le philosophe n'est pas un militant d'aucun processus politique réel, de sorte qu'il serait en mesure d'apprendre indéfiniment à autrui la modalité la plus attirante : le jugement.

La philosophie politique consiste donc à réduire préalablement la politique à l'exercice du « jugement libre » au sein d'un espace public où, en définitive, seules les opinions comptent. Cette objection d'Alain Badiou concerne tant les lectures contemporaines de la « capacité de juger » proposée par Emmanuel Kant au XVIII<sup>e</sup> siècle que les notions de « pluralité » qui organisent les propositions d'une certaine « philosophie pratique » chez des auteurs tels que Hannah Arendt, par exemple.

Dans son livre *Abrégé de métapolitique*,<sup>17</sup> Badiou pose une critique à l'idée de pluralité que soutient Arendt dans le cadre d'une philosophie politique.

D'après la pensée d'Hanna Arendt, la condition ultime de la politique c'est la pluralité, qui sert à prouver que l'on n'est pas quelque chose, mais quelqu'un. Le monde humain n'est que l'endroit où la loi est la pluralité. Le monde est ce qui reste entre nous et ce qui, en même temps, nous sépare et nous réunit. Un trait qui caractérise l'être humain c'est l'action : agir, c'est inaugurer, faire apparaître quelque chose en publique pour la première fois, ajouter quelque chose de singulier au monde. La liberté devient possible dans l'action. Le fait d'être libres et celui d'agir, constituent le recto et le verso d'une feuille, étant donc impossible de les séparer.

Au moment où l'on s'interroge sur la politique, il est impossible de se débarrasser des préjugés. « A présent si l'on veut parler de politique en tant qu'êtres politiques, il faudrait revoir les préjugés que nous gardons envers ce concept ». <sup>18</sup> « Le véritable danger du préjugé réside dans le fait qu'il est toujours ancré dans le passé, et c'est pour cela qu'il s'entame à l'avance au jugement et l'empêche, rendant impossible le fait de vivre le présent ». <sup>19</sup>

Répondre à la question sur la politique implique une analyse de nos préjugés pour aboutir au jugement auprès de la réponse sur ce qui est politique. On trouve y compris le concept de compréhension qu'Arendt explique dans un autre ouvrage : *Understanding and politics* (Arendt, Hannah. « Compréhension et politique ». Publié dans de *L'histoire à l'action*). Le fait de comprendre

17. Badiou, A. *Abrégé de métapolitique*. Seuil. Paris. 1998.

18. Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?*. Page 52 version espagnole.

19. Arendt, Hannah. Oeuvre citée. Page 62.

n'est pas en rapport avec le fait de pardonner. Mais la compréhension est en rapport avec le besoin d'établir un jugement auprès des faits qui se sont produits dans le passé. Tout cela va nous permettre d'aborder un présent qui ne reproduira pas les politiques totalitaires qui ont soumis l'humanité dans la crainte et l'horreur.

Le dispositif d'Arendt, conçu comme avis philosophique, est évidemment encadré par la manière parlementaire de la politique. L'essence de la politique, selon Badiou, n'est pas la pluralité des avis. C'est la prescription d'une possibilité en rupture avec ce qu'ils ont. Évidemment, l'exercice ou l'essai de cette prescription et des déclarations qu'il domine (le tout sous l'autorité d'un événement écarté) passe par des discussions. Mais non seulement ici. Les déclarations, les interventions et les organisations sont plus importantes.

En réalité, si la prescription politique n'est pas explicite, des avis et les discussions sont inévitablement sous le joug invisible d'une prescription implicite, ou déguisée. Or, nous savons qu'ce qu'il y a la base de ou à quoi répond toute prescription déguisée : à l'État, et aux politiciens qui sont organisés autour de lui. Ainsi présenté comme la philosophie d'une politique de la pluralité, de la résistance au mal et de la valeur du jugement, ce néokantisme tellement spécial n'est déjà pas un philosophème adéquat pour les aux prescriptions dont on nourrit l'État parlementaire. Il exige de rompre avec la philosophie politique, dans le sens d'Arendt et de commencer par le début : la reconnaissance de ce que la politique elle-même, dans son être, dans son faire, est une pensée.

Alain Badiou affirme que la métapolitique est un appel lancé au philosophe, l'invitant à placer son travail sous les conditions de la pensée politique. Qu'est-ce que cela implique ? Rien de moins que la fin de la philosophie politique. « Par 'métapolitique', je comprends les effets qu'une philosophie peut obtenir, dans elle-même, du fait que les politiques réelles sont des pensées. Ce qui est métapolitique s'oppose à la philosophie politique, selon laquelle, puisque les politiques ne sont pas des pensées, il est au philosophe à qui il revient de penser 'le' politique ».

Sans être inscrit dans un processus de militantisme, le philosophe qui se croit spécialiste de la politique en s'accordant sur elle les pleins pouvoirs d'analyse et en déterminant de l'extérieur les

lois d'une politique idéale ne fait qu'entretenir une vague confusion. Seuls ceux qui ont une expérience politique ont quelque chose de déterminant à dire sur la politique. C'est en tant que militant de longue date que Badiou prend position contre les régimes démocratiques ou parlementaristes, qui ne sont pour lui qu'un festival d'opinions amenées sur la place publique, invariablement soumises à la voie majoritaire et incapables de générer une véritable remise en cause décisionnelle favorable à une réelle émancipation. Le parlementarisme, parce qu'il ne décide de rien, est une idéologie à craindre. Il fut abstraitement promu par la philosophie politique de Arendt.

Mettre la philosophie sous les conditions de la politique ne signifie pas qu'il faille la placer sous les conditions de n'importe quelle politique. Ce sont les politiques d'émancipation qui doivent servir de guide. Plus précisément, c'est sous les conditions du cycle révolutionnaire et prolétarien dont les principaux jalons sont les pensées de Marx, Lénine et Mao, constitutifs du premier cycle des politiques modernes d'émancipation que la philosophie doit se placer.

De là, Badiou pose de réelles questions qui visent bien sûr à mieux comprendre la politique historique, mais aussi à ébranler le régime plus général des écoles philosophiques. Au nombre de ces interrogations, il se demande pourquoi les guerres de libération débouchent si souvent sur de solides et impénétrables constructions étatiques. En vue de se soustraire à cette logique de fortification, il s'interroge sur la nécessité pour un militant d'adhérer à un parti. Désirant trouver une alternative à la fois au communisme, pour lequel il n'entretient qu'une nostalgie partielle, et au régime capitalo-parlementariste, qui ne fait toujours qu'imposer une opinion majoritaire, Badiou spéculé sur ce qu'il appelle une politique sans parti.

Au sein d'une politique sans parti, on trouve des militants sans chef. Badiou convie le philosophe à se joindre à la multiplicité affirmative pour faire naître un homme polyvalent et soustrait aux dictatures communistes ou parlementaristes de l'État. La figure du militant sans parti, fort appréciable cependant, que la liberté de penser du militant sans parti n'est jamais accordée au préalable au souverain. Le militant sans parti, qui devient le plus apte

à prendre des décisions politiques, est donc celui qui ne prête allégeance à aucun souverain ni à aucun État. Il n'attend plus rien des grands mouvements révolutionnaires et se connecte sur une multiplicité d'idéologies sans jamais en considérer une seule comme parfaitement achevée.

Badiou ne croit plus à la grande politique, aux utopies, aux unions internationales et à la mondialisation des capitaux. Aucun de ces idéaux ne saurait être à lui seul salvateur pour l'humanité. Il faut surmonter ces tentations et élaborer une sorte de démocratie sans État. Au sein de cette nouvelle politique, le geste d'un militant libre aura, suivant une expression de Mallarmé, la grandeur d'une action restreinte.

La politique sans parti ne pourra se réaliser qu'à la faveur d'un détour nécessaire et encore impensable par les véritables oeuvres révolutionnaires que furent celles de Lénine et de Mao. Si l'idée d'une politique sans parti contenue en germe dans ces oeuvres nous est encore impensable, c'est parce que l'esprit démocratique est aujourd'hui trop directeur, voire despotique, hélas seul juge du progrès, et qui défend les droits généraux d'un homme privé de sa singularité. Le retour aux révolutionnaires de la politique devrait en outre permettre à la philosophie de se libérer des attaches d'une idéologie contraignante. Car il ne fait nul doute que toute philosophie entretient des rapports plus ou moins avoués mais toujours concrets avec la politique. Elle représente même un danger lorsqu'elle se constitue en État. C'est alors qu'elle devient défavorable à la polyvalence de la pensée et qu'elle ne prend plus aucune décision en conformité avec les besoins singuliers de son milieu.

Badiou identifie avec beaucoup de justesse certains non-dits des philosophies contemporaines et détermine de façon fort stimulante les motifs d'une philosophie novatrice. L'audace calculée de son système appelle bien sûr un certain nombre de questions. Nous en proposons trois, relatives à chacune des procédures de vérité étudiées. D'abord, tel que le demandait pertinemment François Wahl dans sa préface à *Conditions*,<sup>20</sup> la volonté de

---

20. Badiou, A. *Condiciones*. Préface de François Wahl. Titre original en Français : *Conditions*.

dénouer la liaison entre la philosophie et la pensée ne fait-elle pas apparaître une suture plus profonde, voire assujettissante, entre la philosophie et la science mathématique. Ensuite, si le poème n'a pas réussi à conquérir sa propre laïcisation, d'autres formes d'expression comme la musique ou la peinture ne sont-elles pas parvenues à dépasser l'option messianique en art.

Et enfin, quelle différence établir entre, d'une part, les décisions des militants qui n'adhèrent à aucun parti politique et pour qui masse et État sont déliées et, d'autre part, un régime anarchique qui laisse libre cours à tous les désirs.

## Politique et éthique

La question de l'autre : sur cet aspect, on peut remarquer au moins deux paradoxes. Le premier postule le fait que chaque être humain est « habité » par les autres, ce qui en même temps nous constitue en quelqu'un « en soi-même » et en quelqu'un « dans un autre ». Le deuxième paradoxe est fondé sur le fait que chacun est pour autrui, un autre ; et que l'autre est pour chacun, autrui.

En faisant un bilan de notre identité, on observe la conjonction des faits qui nous ont été transmis moyennant notre culture, notre apprentissage, ou à partir de mandats ou obligations imposés et proposés par les autres. Mais dans notre singularité, tout cela est transformé en quelque chose de nouveau, c'est à dire d'inaugural ; tout à fait particulier qui conforme chez nous cet aspect de l'unicité individuelle qui n'est que le résultat de la conjonction de l'intérieur et de l'extérieur.

Chaque trait de notre intériorité est signé par ce qui est acquis et par ce qui est inné, ce que d'autres appellent « programmation génétique ». Notre propre histoire d'être humain et d'individu humain, se constitue entre la phylogenèse (ontogénie) et l'ontogénèse (ontogénétique), mais dans chaque cas particulier cette histoire est unique : elle s'achève et se consomme dans une temporalité qui nous est propre.

Le problème se produit car dans la pratique l'on ne peut pas se passer des autres. L'animal humain est un être essentiellement social et politique. Il est donc vulnérable et il a besoin de la communauté, ce qui met en relief une interdépendance d'individua-

lités qui, dans les mots de Heidegger, font du monde un « plexus de signifiés » et un « plexus d'instruments ».

L'autonomie ne peut être conçue que comme un désir. Présentée comme axiome, elle devient autisme et ne représente que l'intériorité renfermée en soi-même, qui devient dès lors.

Quelles sont les limites du rapport avec l'autre ?

La préoccupation envers l'autre peut constituer un prélude avant l'occupation proprement dite. L'autre, au lieu d'être le destinataire de nos soins et de notre solidarité, peut devenir un être occupé, envahi, inhibé dans ses facultés de décision et de choix qui lui permettent de construire sa propre histoire à lui, en tant qu'historicité ou en tant que parcours et destin personnels.

Cette occupation immerge l'homme dans une hétéronomie et dans une dépendance par rapport à l'autre qui ne lui permettent pas de développer un projet propre pour satisfaire à ses aspirations personnelles. Conclusion : l'homme se trouve condamné à une hétéronomie tragique et sans issue.

Comme animal social, l'homme a besoin des autres. C'est quelqu'un qui vit « avec » et qui peut s'autocomprendre seulement s'il est considéré des autres, puisque ce sont les autres ceux qui vont affirmer ou nier son existence. Voilà la racine du conflit, qui peut être soutenue par la distinction entre « nous » et « autrui ».

Dans notre qualité d'êtres sociaux, nous sommes en plus des animaux politiques ; autrement dit, nous sommes des personnes ou des sujets politiques.

On peut distinguer deux branches appartenant à l'étymologie du mot politique : le mot « polis », qui est en rapport au fait de pouvoir vivre en communauté, et le mot « polémos », qui est en relation avec l'antagonisme et le conflit. En ce qui concerne la polis, on devrait aborder le problème concernant l'organisation ; c'est-à-dire : étudier de quelle façon on peut ou ont doit se conduire pour faire partie d'un groupe. En ce qui concerne le polémos on peut identifier deux figures qui participent au conflit : l'ennemi et l'adversaire.

Il s'agit ici d'une politique qui est subordonnée à l'éthique à l'égard de la résolution des conflits. Que ce soit une éthique du discours ou de la communication, elle trace sa ligne de pen-

sée afin de réussir une solution des affrontements au moyen du consensus.

Dans son livre intitulé *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, A. Badiou expose une critique des conceptions éthiques de ce signe ainsi que de celles qui centrent leur analyse autour des notions « d'altérité » ou de « différence ». Ces propositions expriment toutes une éthique organisée à partir de l'idée du Mal et elles mènent à présenter le sujet de l'éthique comme une victime potentielle ou en acte. La notion du Bien devient ainsi une notion universelle – opposée à celle du mal – qui se correspond avec la conception d'un sujet transcendantal ou d'une substance immanente à la condition humaine.

L'éthique de l'altérité affirme que :

Quand l'autre n'est qu'un miroir dans lequel l'on se regarde soi-même et à partir de cela, on reconnaît son humanité, ce n'est pas l'autre qui apparaît face à nous, mais seulement ce que nous voulons reconnaître de nous en lui. C'est quand on apprend à regarder l'autre comme quelqu'un en soi-même, qu'on peut le découvrir. C'est le moment où l'on peut distinguer son propre visage à lui.

Pouvoir apprécier le véritable visage de l'autre, essayer de le comprendre, de l'interpréter, de l'interpeller dans son intériorité, signifie essayer de prendre sa place, et regarder l'univers d'après son propre point de vue. L'autre est toujours différent et ce sont les différences celles qui enrichissent notre regard. Pourtant, cet effort pour nous « altérer » peut devenir une obsession.

Si la préoccupation envers autrui ne respecte pas leur liberté et n'admet pas leur dignité, elle devient la colonisation de l'autre. Cela empêche que leur singularité puisse se développer librement et condamne l'autre à la violence de se trahir soi-même.

Friedrich Nietzsche dit que la véritable trahison c'est la trahison de soi-même, et qu'elle a lieu quand on méprise notre propre désir au profit de celui d'un autre. Dans la volonté du pouvoir, on oblige l'autre à accomplir notre objectif et dans cette imposition on l'annule.

Certes, nous sommes « habités » par d'autres, mais cela entraîne le risque de nous trouver envahis, colonisés, aliénés par le pouvoir de l'autre. C'est dans ce sens que Nietzsche déclare que

le bon disciple est celui qui trahît son maître, non pas dont la trahison est d'ordre éthique, mais elle est en rapport avec le fait que le disciple reste fidèle à la propre singularité de sa pensée à lui.

Il est impossible de se débarrasser complètement des autres, car un « moi » existe parce qu'il existe un autre moi qui le désigne, lui met à l'abri et le défend. Pour Sartre, l'autre, qui est un moi en soi-même, devient parfois l'enfer ; quand l'autre nous rabaisse à l'état de chose où – dans la pensée kantienne – l'autre c'est un sujet qui aspire à son autonomie. C'est pour cela qu'on ne peut pas l'isoler car c'est quelque chose qui nous assujettit, mais en même temps nous soutient.

L'idéal proposé d'un être humain qui prétend se rendre universel, résout le problème de l'autre – en ce qui concerne son humanité – dans des termes également universalisables qui aboutissent à la violence herméneutique de les dénommer à partir de ce mandat.

Tel que Jean François Lyotard le manifeste « Même ce qui peut y avoir d'effrayant chez Kant sur cet aspect – ce qui n'est pas anthropologique mais proprement transcendant – et qui est dans la tension critique, rompt l'unité plus au moins présupposée d'un sujet (humain). Tel qu'il arrive dans le cas, à mon avis exemplaire, de l'analyse de ce qui est sublime ou des écrits historico-politiques, même cela est expurgé. Avec ce prétendu retour à Kant, on ne fait qu'abriter le préjugé humaniste à l'égard de son autorité », <sup>21</sup>

Dans le rapport avec les autres, la liberté joue le rôle de destinée, comme une entreprise inachevée de liberté, comme aspiration perpétuelle, inépuisable mais non pas absolue. L'être libre peut être conçu, d'après une certaine tradition de philosophie politique, comme quelqu'un qui se détermine soi-même à partir de sa propre conscience morale, ou comme quelqu'un qui n'est pas atteint, limité par une puissance externe. Ces définitions sont nommées dans la modernité : démocratie, la première, et libérale, la deuxième.

---

21. Lyotard J. F. *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Page 9 version espagnole.

## Politique et événement

La méfiance envers la politique dérive de la méfiance envers la raison. Une politique qui ne peut assurer les liens sociaux mais qui les trahit, cristallise ces liens en des lois qui ne sont pas toujours justes, résultant favorables aux mêmes sujets qui se renouvellent dans des discours et dans des paradigmes momentanément hégémoniques. Une politique colonialiste, dictatoriale, remplacée par une politique de la tolérance qui n'arrive pas à définir l'expérience de la liberté et de la créativité.

Le rêve moderne d'un état qui puisse organiser le reste des institutions à partir d'un gouvernement tripartite qui assure l'accomplissement de la loi et des garanties des citoyens, a été dénoncé comme une entité contrôleuse et surveillante des consciences individuelles.

C'est dans ce sens que Michel Foucault s'adonne à étudier la formation de ce qu'il appelle « société disciplinaire », dans laquelle prédominent les mécanismes de contrôle. Ce qui caractérise ce type d'organisation sociale c'est la surveillance qui précède tout savoir, à la différence des sociétés antérieures au dix-neuvième siècle, dans lesquelles le questionnement promue les savoirs. « Le contrôle des individus, cette espèce de contrôle pénal au niveau des leurs virtualités, ne peut être exécuté par la justice mais par une série de pouvoirs latéraux tels que la police et tout un réseau d'institutions destinées à la surveillance et à la correction : la police pour la surveillance, les institutions psychologiques, psychiatriques, criminologiques, médicales et pédagogiques pour la corrección ». <sup>22</sup>

Pour Foucault, le passage du questionnement à la surveillance, donne naissance à ce qu'il appelle « l'âge de l'orthopédie sociale », caractérisée par le panoptisme (en se rapportant au *Panoptique* de Jérémie Bentham). Le panoptisme est le type de pouvoir propre d' à une société de surveillance fondée sur des politiques d'enfermement et des institutions de séquestre (prisons). Selon Foucault, les trois aspects caractéristiques du panoptisme seraient : la surveillance, le contrôle et la correction et ils « constituent une

---

22. Foucault, Michel. *La vérité et les formes juridiques*. Quatrième Conférence. Page 98 version espagnole.

dimension fondamentale et inhérente aux rapports de pouvoir existant dans notre société ». <sup>23</sup>

D'une autre part, il signale deux fonctions primaires des institutions de séquestre : l'exploitation complète du temps et le contrôle du corps des individus. Dans les politiques d'enfermement les sujets sont « fixés » aux institutions (école, hôpital, usine, bureau) et s'ils y sont exclus parce qu'ils sont des anormaux ou des criminels ; ils seront fixés à un autre type d'institutions.

Au sein du discours se produisent des luttes pour s'approprier d'un endroit, d'une géographie politique qui soit en faveur d'une épistémè dominante. Dès le discours l'on désigne une destinée pour les sujets, le fait de la vérité se construit politiquement. Au Moyen Age, le fou était quelqu'un qui était possédé par le démon, mais après la naissance de la psychiatrie et de son discours scientifique, il est considéré un malade mental. Cela vient expliquer la « matérialité du discours » dont parle Foucault.

Même si l'on met en considération les révisions de l'oeuvre de Foucault, c'est vrai que dans les sociétés disciplinaires et celles de contrôle, le caractère qui prédomine c'est l'obsession pour autrui, et celle-ci se manifeste à partir des « mécanismes d'exclusion » qui opèrent institutionnellement dès la dichotomie « normale/anormale », « folie/raison ».

Cependant, on peut trouver des propositions qui sont contre la politique d'enfermement qu'isolent les sujets à l'intérieur des institutions. Ces propositions font partie d'une vérité politique qui contemple les identités et qui sont comprises dans ce qu'Alain Badiou dénomme le « multiple pure ».

Une vérité politique, c'est l'événement, qui ne résulte ni présenté ni présentable dans l'ensemble social ; il se produit dans ce qui reste à faire, dans ce qui se vit comme possibilité, sans référents. Dans son ouvrage *L'être et l'événement*, Badiou définit l'événement comme :

« L'événement est lié, par définition, au site ou au point qui concentre l'histoire de la situation. Tout événement a un site singularisable dans une situation historique.

---

23. Foucault, Michel. Oeuvre citée. Cinquième conférence. Page 117 version espagnole.

Le site désigne le type local de la multiplicité concernée par un événement. Il ne faut pas penser qu'il y a un événement parce que le site existe dans la situation. Mais *pour* qu'il y ait un événement, la détermination locale du site est nécessaire. Autrement dit, il faut une situation dans laquelle un multiple au bord du vide soit présenté.

La confusion entre l'existence du site (par exemple : la classe ouvrière, un certain état des tendances artistiques ou une impasse de la science . . .) et la nécessité de l'événement est le calvaire des pensées déterministes ou globalisatrices. Le site n'est qu'une *condition de l'être* de l'événement. Il se peut qu'aucun événement ne se produise ». <sup>24</sup>

Un événement n'est pas un fait. Les faits font référence à des situations naturelles et neutres. L'événement n'est ni naturel ni neutre, il est situé historiquement, l'endroit site où l'événement a lieu est une condition pour l'existence de celui-ci. Lorsqu'il affirme que l'événement appartient à la situation où il se place, Badiou veut signifier qu'il empêche l'irruption dans le vide.

Tel que Badiou lui-même le synthétise : « Soit, dans une situation historique, un site événementiel X. *Ce que j'appelle événement du site X c'est un multiple tel qu'il est composé, d'un côté, des éléments du site et, de l'autre côté, de lui-même* ». <sup>25</sup>

Créer une politique requiert d'une idée qui unifie l'ensemble ; l'événement joue un rôle prépondérant car il désigne ce qui est inattendu. L'importance de l'événement devient des subjectivités qui s'organisent tout autour, dans ses conséquences. L'événement est en rapport avec le hasard, c'est quelque chose de qui ne peut être calculée ni prévue. Il nous dit alors que :

« Lorsqu'un grand événement secoue la société, il y a trois attitudes fondamentales : celle qui lui fait confiance et qui essaie de trouver ses conséquences positives – ce que j'appelle fidélité – celle qui soutient que sans l'événement les choses seraient survenues de toute manière – la réaction – ; et celle qui soutient que l'événement n'est que l'image de quelque chose de plus profond inspiré d'une loi théologique. Nous avons alors une fidélité po-

---

24. Badiou, A. *L'être et l'événement*. Page 202 version espagnole.

25. Badiou, A. *Oeuvre citée*. Page 202 version espagnole.

sitive envers l'événement, une réaction qui le déclare inutile et une suppression en mains d'une atmosphère sacrée et transcendente ». <sup>26</sup>

Pour réemployer les termes de Badiou, on pourrait concevoir une vérité politique comme une politique de l'événement qui se développe entre la fidélité et la réaction et qui résiste face à la conspiration d'une loi théologique, d'un mandat provenant d'une entité supérieure et hors de toute atteinte.

Badiou lui-même l'exprime ainsi :

Rappelons-nous des trois dimensions capitales d'un processus de vérité, à savoir :

1. *l'événement*, qui fait advenir « une autre chose », différente de la situation, des opinions, des savoirs établis ; qui est un supplément hasardeux, imprévisible, évanoui tout suite après son apparition ;
2. la *fidélité*, qui est le nom d'un processus. Il s'agit d'une recherche cohérente de la situation, sous l'impératif de l'événement. C'est une rupture continuée et immanente ;
3. la *vérité proprement dite*, qui est ce multiple interne à la situation qui construit, petit à petit, la fidélité. C'est ce que la fidélité regroupe et produit. <sup>27</sup>

Une vérité politique est produite dans ces termes, accompagnée de certaines caractéristiques ontologiques essentielles. L'événement (politique) est en même temps quelque chose de situé et de *supplémentaire*, détaché des règles de la situation. Le lien, ce qui relie l'événement à sa raison d'être, est le « vide de la situation antérieure ». Badiou propose l'exemple de la pensée politique de Marx, qui désigne comme « prolétariat » le vide central des sociétés bourgeoises naissantes. Car le prolétariat était absent de la scène politique et la plénitude des propriétaires des capitaux s'organisait autour de lui.

A l'encontre de l'intention de quelques philosophes de délimiter des « critères de démarcation » entre la politique et l'éthique, ou même de subordonner l'une à l'autre, chez Badiou nous pou-

26. Badiou, A. Entrevue de Radar Livres. Page 8.

27. Badiou, A. *L'Étique*. Page 142 version espagnole.

vons identifier une proposition politique située dans l'événement et une éthique des vérités qui se produisent à la chaleur de l'événement.

Badiou propose, à l'opposé de l'éthique universelle (de l'autre, de la différence, de la bioéthique, du relativisme culturel, de la vision victimaire de l'homme, des droits naturels . . .) ce qu'il dénomme une « éthique des vérités ». La vérité est hétérogène aux savoirs et, en même temps, elle leur donne origine (la vérité « force » les savoirs). Dans ses propres mots : « L'éthique des vérités ne se propose ni soumettre le monde au règne abstrait d'un droit, ni lutter contre un mal extérieur et radical. Par contre, de par sa propre fidélité aux vérités, cette éthique essaie d'éviter le mal, dont elle reconnaît être son revers ou sa face obscure ». <sup>28</sup>

Pour faire face au mandat du colonialisme et à la duperie axiologique de la tolérance, une politique de l'événement ne peut pas faire partie d'une société désintégrée, anarchique et intolérante.

Chaque mot renferme en lui la violence herméneutique de désigner autrui à partir d'un certain privilège de la discipline. Le véritable défi d'être pour la multiplicité réside dans le fait de recréer les institutions car tout ce qui est déjà institué conspire contre le savoir, l'amour, la liberté.

Il s'agit donc de vivre possédant un esprit ouvert, dans l'essai permanent et quotidien de nous regarder et de regarder les autres au travers d'un cristal, des fois brumeux, des fois coloré magnifiquement par l'expérience de l'humanité.

---

28. Badiou, A. Oeuvre citée. Page 158 version espagnole.



---

## L'amour comme condition de la philosophie

---

Le mot « amour » sera donc construit ici comme une catégorie de la philosophie, ce qui est légitime d'après ce qu'on voit dans le statut de l'Eros platonique.

---

Alain Badiou

Parmi les quatre conditions de la philosophie, l'amour est l'instance qui articule les autres, car c'est dans l'amour que l'expérience de l'humanité se manifeste. Badiou dit à cet égard : « J'entends par « humanité » ce qui fait le soutien des procédures génériques, ou des procédures de vérité. Telles procédures appartiennent à quatre types : la science, la politique, l'art et – justement – l'amour. L'humanité est témoinnée si, et seulement si, il y a politique (émancipatrice), science (conceptuelle), art (créateur) ou amour (non restreint à l'ensemble d'une sentimentalité et d'une sexualité). L'humanité est ce qui *soutient* la singularité infinie des vérités qui s'inscrivent dans ces types. L'humanité est le corps historial des vérités ». <sup>29</sup>

L'amour est donc l'endroit où le problème de la vérité est énoncé comme une question sexuée, car il existe une manière masculine et une manière féminine du traitement de la vérité. Ce conflit sexué de savoirs est pensé à partir de la division de l'un en deux ; l'amour est aussi l'endroit où il est énoncé qu'il y a deux corps sexués et pas un seul.

---

29. Badiou, A. *Conditions*. Page 246 version espagnole.

Selon Fabien Tarby : « On a souvent dit que la philosophie, pendant des siècles affaire masculine, s'était toujours distinguée par son incapacité à penser le féminin. Ou bien la femme se trouvait réduite, la philosophie ne faisant pas exception, aux préjugés de l'époque ; ou bien la puissance spéculative propre à la philosophie se désintéressait de la sexuation sous le couvert de l'Homme en général, de l'humanité. Même le Dasein de l'analytique existentielle de Heidegger semble étrangement a-sexué ». <sup>30</sup>

Dans le poème de Raúl Scalabrini Ortíz ci-dessous, on peut lire la référence au numéro deux, aux nombres que les êtres humains sont, en définitive, chacun séparément et tous ensemble. L'homme passe comme un nombre entre les nombres, entier et personnel pour soi-même, « personne » pour les autres. Son éternité est marquée par le chant qu'il écoute, le chant du langage qui le marque et qui le fait devenir un animal symbolique. Cette expérience d'éternité est ce que Badiou dénomme « l'immortel » chez l'homme, l'immortalité de la permanence de l'humain dans le monde.

Pasaba como un número entre los números Il passait comme  
un nombre entre les nombres  
Era el sin nada y el de nadie, Il n'avait rien et n'appartenait à  
personne,  
Tan para sí entero y personal Si entier et si personnel pour lui-  
même,  
Tan nadie de afuera para otros Si étranger, si « personne » pour  
les autres.  
Jamás figurará su nombre Jamais prodige d'événement  
en prodigio de hechos. ne portera son nom.  
Ni su efigie ornará la sombra del pasado Ni son effigie n'ornera  
l'ombre du passé,  
Pero él ya tiene una eternidad Mais il a déjà atteint son éternité  
En el canto que sólo su corazón escucha, Dans le chant que seul  
son coeur écoute,  
Canto que pasa y queda Un chant qui passe et qui reste,  
Como la lozanía que el rayo de sol Comme la luxuriance que le  
rayon de soleil

---

30. Tarby, Fabien. *La philosophie d'Alain Badiou*. Page 173.

Deja en la tierra que acaricia Laisse sur la terre qu'il caresse.  
¡Qué juntos mundos estamos Comme nous sommes ensemble,  
Entre los dos haciendo ! Entre les deux bâtissant des mondes !  
El un número y yo el otro. Lui, un nombre ; et moi, l'autre.

**Raúl Scalabrini Ortíz**<sup>31</sup>

Jacques Lacan fait recours à la mythologie grecque pour rendre compte de ses manifestations sur l'amour, sur le mythe de l'amour qui reflète les problèmes de la division ou séparation entre les sexes, et sur la différence entre eux. Au moyen du « virage linguistique » vers la psychanalyse freudienne, il renvoie à la narration philosophique pour montrer comment l'inconscient se structure dans le langage. Mais Lacan ne philosophe pas, il se sert de la philosophie pour dévoiler dans ses interstices les vides, les paradoxes, les apories, qui transforment la recherche érudite en le mythe fondateur de la science, très éloigné de la vérité.

Tel que Badiou dialogue avec Platon, avec Cantor, avec Heidegger, il le fait aussi avec Lacan. Il peut ainsi prendre quelques unes de leurs catégories d'analyse et s'éloigner ensuite de la signification originale chez leurs auteurs pour rendre compte de sa propre théorie.

L'amour dans la tradition grecque. Eros est défini par Hésiode comme une force originaire qui « ... détend les membres et domine, à l'intérieur de leurs coeurs, la volonté des dieux et des hommes. . . ». Encore pour Hésiode, ce sont quatre les forces qui rendent possible, à l'origine, le monde et les choses. La première de ces forces est khaos (le chaos) ; la deuxième, gaia (la terre) et la troisième, tartaros. Eros représente la quatrième force, force originaire qui rend possible la reproduction (la genèse) de tous les éléments de la nature.

Dans l'amour, ce que chaos a de plus divin devient désir, aime et est aimé. L'amour est le grand désir ; dans sa présence, chaque force sort de elle-même pour aller à la rencontre d'une autre force, laissant derrière sa solitude. Faute d'amour, les premiers dieux seraient restés sans descendance, même ceux qu'au début avaient pu engendrer par eux-mêmes, comme c'était le cas de

---

31. Scalabrini Ortíz, Raúl. *Tierra sin nada tierra de profetas*. Devociones para el hombre argentino. [Terre sans rien terre de prophètes. Dévotions pour l'homme argentin]. Éditorial Plus Ultra. Buenos Aires. 1973. Page 80.

Chaos, de la Nuit et de la Terre. De cette façon, l'amour est le principe de la différence, mais de telle sorte que les contraires se complètent dans leur rencontre et engendrent une nouvelle réunion, une harmonie seconde et supérieure.

Aristophane dit : « La race des immortels n'existait pas jusqu'à ce que l'Amour réunit toutes les choses entre elles et, en s'entremêlant les unes aux autres, naquirent le Ciel, l'Océan, la Terre et la race impérissable de tous les dieux heureux ». On voit ici comment l'amour est à l'origine du Cosmos, il est la forme prise par le Chaos pour s'ordonner autour de nous, et il est voué à se compléter tour à tour.

Par le prodige de l'Amour, toutes les choses ont occupé leur place, il y a eu un Ciel et une Terre, et d'innombrables êtres heureux ont comblé la vie avec leur éclat, la transfiguration.

L'amour est le principe du bonheur, la rencontre même du Chaos. Car si l'Amour n'est possible que dans l'Infini, de la même manière seul l'amant peut toucher l'Infinitude de ses mains. Toutes les forces trouvent leur repos dans l'Amour, elles détendent leurs membres. Mais il fait lui-même sa demeure dans l'Ame et il trouve son abri dans le Ciel de la Nuit. Dans la Théogonie d'Hésiode, l'Amour est un principe autant originaire que Tartaros, la Terre et le Khaos. Et, tel qu'eux, l'Amour est, tout simplement, né.

Son apparition, cependant, ne se produit qu' « au moment opportun ». Alors l'Amour ferme les yeux, comme la nuit, le sommeil et le mythe.

Chez Platon, eros est un dieu, celui de l'amour. Dans son célèbre dialogue *Le banquet* (ou *Sumposion*, en grec, qui signifie « boire ensemble »), Platon définit l'amour comme un désir : aimer est éprouver le désir vers ce qu'on ne possède pas. C'est dans ce sens que la philosophie est « l'amour de la sagesse », le philosophe ayant conscience de son ignorance et aimant (désirant) le savoir.

Dans un autre dialogue, *Lysis*, Platon parle de l'amour en tant que *philia* (amitié). C'est là où trouve son origine le mot famille, qui est l'amour des amis proches, des descendants, de ceux qui composent la famille. La *philia* rend possible le sentiment de la fraternité.

Finalement, nous tenons à souligner le rapport établi par Platon entre l'amour et la folie, ceci dans un autre de ses dialogues, le *Phèdre*. Il distingue la folie provoquée par une maladie humaine (ce qu'on connaît aujourd'hui comme la psychose), d'une autre folie consistant à un bouleversement des règles habituelles dû à une intervention divine.

En conséquence, Platon parle de quatre formes de folie, à savoir : d'abord, la folie poétique, inspirée par les muses ; ensuite, la folie divinatrice, qui trouve son inspiration dans le dieu Apollon ; troisièmement, la folie mystique inspirée par Dionysos et, finalement, la plus noble des folies, celle de l'amour, qui provient du dieu Eros.

Dans ce sens, Saint Augustin affirme que l'amour est la folie divine, la folie envoyée par les dieux, celle qui fait possible la transformation.

Avec son arc et sa flèche, Apollon, le dieu de la distance, « mesure la distance entre l'humain et le divin », distance qui est infinie. Platon affirme ainsi que seul l'amour nous rapproche du divin. Par ailleurs, Apollon (« apollinien » veut dire « perfection ») est le dieu qui blesse de loin.

L'eros est l'amour-désir, d'où le terme « érotique », qui fait référence pas seulement à l'amour charnel mais au désir de saisir ce qui est insaisissable ; c'est la présence en l'absence : être habité par l'être aimé en son absence physique. La *philia* est un amour calme, c'est l'amour de l'amitié et de la famille.

D'ailleurs, il existe deux autres divinités mineures en rapport avec l'amour. D'une part, il y a *Philotés*, l'amour charnel, physique. De l'autre, *Antéros* est l'amour réciproque, l'amour mutuel, partagé.

Dieu universel de l'amour, le plus grand des dieux, celui qui rend possible la vie, qui engendre la vie, Eros n'a jamais été personnifié. La Grèce ne compte pas de temples érigés en honneur d'Eros, même s'il en existe nombreux consacrés à d'autres divinités.

La première personnification de l'amour est celle d'Aphrodite (nom qui veut dire « écume de la mer »), déesse de l'amour. Il est à remarquer que la première personnification de l'amour est faite au moyen d'une femme et que l'amour devient humain à partir

du féminin. Platon distingue deux aphrodites : l'une terrestre (le vulgo) et l'autre, céleste (l'Arète).

Dans la perspective platonicienne, le vrai amour est celui qui va au-delà du corps et de la matière en les transcendant ; c'est celui qui se maintient dans le temps malgré les adversités et les imperfections. C'est ce qu'on connaît aujourd'hui comme « amour platonique ».

## **La philosophie comme l'amour de la sagesse**

Si nous reprenons ce que nous venons d'exposer brièvement ci-dessus, nous serons en mesure de penser l'amour en tant que condition de possibilité de la philosophie, non dans le sens kantien de ce qui est indépendant de l'expérience mais dans le sens de ce qui est constitutif de la nature du fait de philosopher.

La philosophie est cette recherche d'un savoir, d'une vérité, sans objet. A un certain égard, elle est un lieu nul ( un « sans lieu »), ainsi que le désir de ce qui est absent et qui ne peut jamais se présenter d'une manière pleine à nos sens et à notre entendement.

C'est l'amour comme force originaire qui permet le philosopher en tant qu'action et en tant que dieu sans personnification. Dans l'un de ses poèmes, Alfonsina Storni dit :... Mon coeur ressemble à un dieu sans langue... la langue de la philosophie est pareille, celle qui permet la parole dans l'instance initiale de la mise en acte du langage philosophique issu de la folie divine, de cet « être dehors », sans lieu, sans aucune personnification, sans corps, sans image. C'est le pur désir, issu du mystère de l'existence, né de l'incomplétude de l'être.

Au coeur même de la philosophie, il y a cette inquiétude au sujet de ce qui n'est pas connu, de ce qui n'est pas trouvé, de l'absence d'un savoir sans genre ni espèce.

— Est-ce qu'on peut considérer la vérité au masculin ou au féminin ?

— Le savoir peut-il être personnifié comme étant sexué ?

— La parole est-elle un vide infini qui ne se remplit que d'une manière infructueuse dans le concept ?

L'amour comme force (pulsion), comme divinité imaginaire et imparfaite, comme folie, constitue la flamme qui nourrit l'énergie de la pensée et de l'action du philosophe. Storni conclut dans son poème : . . . j'ai besoin d'un soleil qui m'embrase. . .

### **Un sol Un soleil**

Mi corazón es como un dios sin lengua, Mon coeur est comme un dieu sans langue

Mudo se está a la espera del milagro, il reste muet en attendant le miracle,

He amado mucho, todo amor fue magro, Beaucoup j'ai aimé, mais tout amour fut maigre

Que todo amor lo conocí con mengua Car tout amour je l'ai connu à la manque.

He amado hasta llorar, hasta morirme. J'ai aimé jusqu'aux larmes, jusqu'à ma mort

Amé hasta odiar, amé hasta la locura, J'ai aimé jusqu'à la haine, jusqu'à la folie,

Pero yo espero algún amor natura Mais j'attends encore quelque amour nature

Capaz de renovarme y redimirme. Capable de me rédemir et de changer mon sort.

Amor que fructifiqué mi desierto Un amour qui rende fertile mon désert,

Y me haga brotar ramas sensitivas, Qui me fasse pousser des branches sensitives,

Soy una selva de raíces vivas, Je suis une jungle de racines vives, Sólo el follaje suele estarse muerto. Seul le feuillage semble parfois qu'il meurt.

¿En dónde está quien mi deseo alienta ? Où est celui qui mon désir enflamme ?

¿Me empobreció a sus ojos el ramaje ? M'a-t-il vue appauvrie par mon branchage ?

Vulgar estorbo, pálido follaje Vulgaire entrave, pâle feuillage

Distinto al tronco fiel que lo alimenta. Différent du tronc fidèle qui le sustente.

¿En dónde está el espíritu sombrío Où est cet esprit sombre

De cuya opacidad brote la llama ? Dont l'opacité fasse jaillir la flamme ?

Ah, si mis mundos con su amor inflama Ah, si avec son amour  
mes mondes il enflamme

Yo seré incontenible como un río. Je serai irrépressible, un fleuve,  
une trombe.

¿En dónde está el que con su amor Où est celui qui avec son  
amour

me envuelva ? m'embrasse ?

Ha de traer su gran verdad sabida... Sa grande vérité il devra  
apporter avec lui. . .

Hielo y más hielo recogí en la vida : Seule de la glace j'ai toujours  
cueilli dans ma vie :

Yo necesito un sol que me disuelva. J'ai besoin d'un soleil qui  
m'embrase.[1]

### **Alfonsina Storni**

[1] Le verbe du le texte original est « dissoudre » (. . .j'ai be-  
soin d'un soleil qui me dissolve).

N. du T.

Le soleil des idées platoniques est une manière de résoudre le  
problème posé par la multiplicité, il représente la vocation vers  
l'unité qui efface toute différence. Mais alors, est-il possible de  
penser politiquement en supprimant la différence ?

Badiou dit que « Platon laissait déjà pressentir cela, quand il  
indiquait que son célèbre prisonnier évadé de la caverne et ébloui  
par le soleil de l'Idée avait le devoir de retourner dans l'ombre  
pour que ses camarades de servitude bénéficient de ce qui, sur  
le seuil d'un monde obscur, l'avait capturé ». <sup>32</sup> Il ajoute ensuite :  
« Nous avons évoqué ce sujet (celui de la vérité) à propos du  
'retour' du prisonnier de Platon à la caverne, qui est le retour  
d'une vérité aux savoirs. Une vérité « perce » les savoirs, elle est  
hétérogène par rapport à eux, mais elle est en même temps la  
seule source connue de nouveaux savoirs. On dit que la vérité  
*force* les savoirs ». <sup>33</sup>

L'amour comme *philia* est la métaphore de la coexistence. Or,  
il n'y a pas de coexistence possible sans la multiplicité des visages  
qui habitent le symposium (le symposion grec), parce que c'est

32. Badiou, A. *L'Éthique*. Page 136 version espagnole.

33. Badiou, A. *Oeuvre citée*. Page 144 version espagnole.

en buvant ensemble que nous faisons la philosophie en tant que programme collectif, en tant que dialogue où le générique doit s'imposer comme expérience de l'humanité.

Aimer, c'est donner ce qu'on n'a pas... Lacan affirme-t-il. En parlant du philosophe, c'est donner un savoir qu'on reconnaît perspectif et incomplet, assujetti à l'inconsistance propre au devenir humain. C'est le métier de donner comme offre, comme héritage, quelque chose de jamais accompli (achevé), toujours en chemin, sans port ni but d'arrivée finals.

C'est encore donner ce qu'on n'a pas parce que, en tant que folie divine, l'amour nous transforme au point de nous pousser à faire et à dire ce qui serait inconcevable dans un autre état d'esprit.

L'impossibilité toujours possible du philosophe est issue de cette transformation en permanence, lancée depuis le divin, qui le rend humain, génériquement humain, ni féminin, ni masculin.

## **Etre deux ou ne pas être deux, c'est là la cuestión**

Badiou affirme que « l'amitié est un amour calme et que l'amour est une amitié excessive ». L'amour est l'expérience d'être deux, expérience qui scinde l'unité, le fait d'être un. L'un de ce qui est générique, de ce qui correspond à l'expérience de l'humanité.

« Je crois que la différence entre l'amitié et l'amour réside plutôt dans le projet que dans l'intensité ou l'affection. L'amitié est une sorte d'échange à l'égard de l'expérience du monde, un sorte de camaraderie dans la expérience du monde, et le choix de l'ami est fait sur cette dimension. Tandis que l'amour est vraiment une expérience de la dualité, de la différence. En tant que projet, l'amour fait référence à ce que signifie être deux. Par ailleurs, il peut y avoir un groupe d'amis, on peut trouver trois ou quatre amis qui vont se promener, prendre un verre et bavarder ensemble. Alors que, d'habitude, il en est deux pour l'amour. Il y a donc une différence, mais cette différence ne me semble pas si radicale. Au fond, on dirait que l'amitié est un amour calme,

alors que l'amour est une amitié excessive. Mais il s'agit là plutôt de tensions que de différences qualitatives ». <sup>34</sup>

En conséquence, l'amour, c'est deux ou c'est trois ? ; la pré-tention névrotique est celle d'être l'Un de l'Autre, en excluant le trois. Dans son *Séminaire 21*, Lacan nous rappelle que l'amour, c'est deux « mi-dires » qui ne se recouvrent pas.

La tension existante entre le dire et le dit, en tant que deux moments constitutifs de la vérité du sujet de l'inconscient, est exprimée par Lacan au moyen du concept de « mi-dire » ou de « dire à moitié ». Cela signifie que la vérité du sujet ne peut pas être toute dite, que l'occultation du dire par le dit affecte le mode de faire référence à la vérité dans l'analyse. Le sujet du désir n'est récupérable que sur le plan de l'énonciation et, en même temps, il devient insaisissable en tant que « dire » plein. Cette opposition entre le dire et le mi-dire chez Lacan n'est pas une affaire de style, mais elle fait partie des postulats issus d'une lecture consciencieuse du sujet de la naissance de la culture dans l'œuvre de Sigmund Freud, et de la théorie freudienne de l'inceste.

Lorsque le névrotique essaie de recouvrir ces deux « mi-dires » qui ne se recouvrent pas, la fatalité (le tragique) est instaurée. Il s'agit ici de la division irrémédiable, sauf s'il y a quelque chose qui intervient en tant que moyen. Si l'amour devient un moyen, il n'est plus fatal, il n'est plus l'Atè grecque, la fatalité du destin. Tragédie pensée comme tentative de dépasser l'impossible.

Loin d'instaurer une bipolarité sexuelle, la castration la rend impossible : l'Autre sexe n'est pas démontrable. Instance de mal-entendu entre les sexes. Il y a bien deux sexes, pas un seul ni trois, mais justement le trois est celui qui fait possible l'existence de ces deux sexes. Le trois est donc cardinal, pas troisième ; et, selon le mot de Lacan, c'est ce qui est réel.

Chaque sujet s'exprime dès l'endroit qui le marque et qui l'oriente, selon l'idéal de son sexe, d'après quoi il y aurait deux endroits à partir desquels le sujet parle. Ainsi l'interprétation ana-

---

34. Badiou, Alain Supplément ZONA. Journal El Clarín. Buenos Aires. Dimanche 11 juillet 2004. d'Entrevue au philosophe Alain Badiou par Claudio Martyniuk «*La amistad es un amor calmo, el amor una amistad excesiva*» [« L'amitié est un amour stérile, l'amour une amitié excessive »].

lytique sera-t-elle orientée tant du côté de l'Un (phallique) que du côté de l'Autre.

L'interprétation coupe ce qui est vrai de la vérité, car la vérité n'appartient complètement ni à l'Un ni à l'Autre. Ceci opère dans un transfert qui, selon Lacan, révèle la vérité de l'amour.

L'expérience de l'amour scinde l'Un et elle sera soufferte par le deux. Mais voilà que se présente ici l'arrogance du désir de restituer les amants à son unité originaire.

Platon l'expose ainsi dans *Le banquet* :

« (...) Autrefois la nature humaine était très différente de ce qu'elle est aujourd'hui. A l'origine, il y avait trois sortes d'hommes : les deux sexes existant encore actuellement, et un troisième sexe, à l'opposé des deux autres. Ce dernier a été détruit, et il ne reste de lui que l'homme. Cet animal constituait une classe particulière et il s'appelaït androgyne, parce qu'il réunissait en lui le sexe masculin et le sexe féminin ; mais il n'existe plus et son nom est honteux à présent. (...) La différence entre ces trois espèces d'hommes leur venait de leur principe. Ainsi, le sexe masculine était produit par le Soleil ; le féminin, par la Terre ; et celui formé par les deux autres, par la Lune, qui participe de la Terre et du Soleil. Les hommes gardaient la forme de ces principes, ainsi que leur manière de se déplacer, qui est sphérique. Leur corps étaient robustes et vigoureux et ils étaient fort hardis, ce qui leur inspira l'audace de monter jusqu'au Ciel et de combattre contre les dieux (...). Jupiter examina avec les dieux le chemin à suivre. La question n'était pas sans difficulté. Les dieux ne voulaient pas anéantir les hommes comme ils avaient déjà détruit les géants, c'est-à-dire, en les foudroyant. S'ils faisaient cela, le culte et les sacrifices offerts par les hommes disparaîtraient. Mais ils ne pouvaient non plus tolérer une telle insolence. Après avoir réfléchi longtemps, enfin Jupiter s'exprima ainsi : 'Je crois avoir trouvé – dit-il – la manière de conserver les hommes et de les tenir, en même temps, bien assujettis ; il n'y a qu'à diminuer leurs forces. Je vais les couper en deux et comme ça ils seront plus faibles. Nous aurons, en plus, un autre avantage, celui d'augmenter le nombre de ceux qui sont à notre service (...)'. Cette déclaration faite, le dieu sépara les hommes comme il l'avait annoncé (...) Puis il ordonna à Apollon de soigner les blessures et de placer

le visage et la moitié du cou du côté de la séparation, pour faire moins visible le châtiment. Apollon mit le visage du côté indiqué et il ramassa la peau coupée sur ce qu'aujourd'hui on nomme le ventre, comme on plierait un sac pour le fermer, ne laissant dans l'union qu'une ouverture appelé nombril. Quant au reste des plis, qui étaient très nombreux, il les lissa et forma la poitrine, à l'aide d'un outil pareil à celui utilisé par les corroyeurs pour apprêter le cuir des chaussures sur la forme, ne laissant que quelques plis sur le ventre et autour du nombril comme souvenir du châtiment infligé. Depuis cette division, chaque moitié cherchait à rencontrer l'autre moitié qui lui correspondait et, lorsqu'elles réussissaient à se rejoindre, elles s'embrassaient avec tant de flamme désirant récupérer leur ancienne unité, qu'elles mouraient de faim et d'inanition dans leur étreinte, ne voulant plus rien faire l'une sans l'autre (...) Voilà donc l'origine de l'amour que nous ressentons naturellement les uns vers les autres ; c'est lui qui nous rend à notre nature primitive et qui fait tout ce qui est possible pour réunir les deux moitiés et pour nous faire recouvrer notre ancienne perfection (...).<sup>35</sup>

Le destin humain tel qu'il est envisagé par les dieux est un piège tragique, c'est l'inévitable. La tragédie grecque n'est que l'expression littéraire de cette destinée sans issue, sans solution possible.

L'amour en tant que folie divine, envoyée par les dieux, est – en quelque sorte – l'expression de l'Autre qui entraîne la possibilité d'une transformation. Serait-ce donc cela que le sens enfermé dans l'étymologie du mot « philosophie » ?

Pour Badiou, la philosophie est comme un amour sans objet. Le philosophe agit, par conséquent, comme un amoureux sans sa bien-aimée, comme un amant en attente.

---

35. Platón. Obras Completas. *El Banquete o Del Amor*. (Oeuvres Complètes. *Le Banquet ou de l'Amour*). Page 575 version espagnole.

---

## Penser le présent philosophiquement

---

La philosophie, au moins celle dont je tiens compte, ne trouve aucun point de départ intéressant dans la considération des victimes ; elle n'a pas la moindre intention de prendre comme événement de la pensée philosophique cette accumulation de désastres qui a servi à tisser l'histoire de l'humanité depuis des millénaires.

---

Alain Badiou

Au cours de son histoire, la philosophie a été définie de manières diverses : que ce soit comme attitude, comme pensée, comme action ou comme langage.

Ce besoin de la définir a son origine dans sa propre nature, aux aspects multiples, qui la rendent complexe. Il suffira de signaler, en guise d'exemple, les positions différentes devant un même problème, les débats entre les auteurs qui partagent pourtant un espace et un temps définis ou les défis de l'époque à côté du poids des traditions.

Dans un effort plus contemporain, tout en refusant l'annonce de la fin du récit philosophique, nous entreprenons la tâche de penser la condition de la philosophie. Cette condition, conformément au propos d'Alain Badiou, nous emmène à poser le problème au pluriel, c'est-à-dire, à penser aux conditions de la philosophie.

La notion de condition nous rapproche tant de ce qui rend possible quelque chose, que de ce qui la conditionne ou qui la limite.

Le problème se place dans cette tension existante entre ce qui rend possible et qui limite à la fois, et il cherche à penser et à interroger les conditions de la philosophie dans son point de départ et dans son point d'arrivée, en admettant que ce dernier constitue – en définitive – un point de fuite.

En tant que départ, le début de la philosophie, sa possibilité, est immanente, inséparable de sa raison d'être, de (la manière de) se concevoir elle-même. Du fait de considérer plus d'une condition de la philosophie, nous acceptons que la possibilité de la philosophie ne soit pas liée à un seul aspect, mais qu'elle soit partagée par une multiplicité d'aspects.

En tant qu'arrivée, la philosophie devient un point de fuite, une dispersion qui conduit aux interrogations auxquelles elle ne peut pas échapper ; c'est ainsi que les systèmes philosophiques clos dans leur synthèse ont été démembrés par leurs partisans ou par leurs détracteurs.

Si le propre de la philosophie est d'ouvrir l'interrogation au point de s'interroger sur elle-même, cette affirmation (elle est) ou cette négation (elle n'est pas) est suspendue dans la question, elle reste en suspens, soupçonnée.

Au sein de l'affirmation : « la philosophie, c'est penser », est contenue l'interrogation : « qu'est-ce que penser philosophiquement ? ». De cette manière, l'affirmation se perd dans l'interrogation, chaque question renvoie à une autre et, en même temps, chaque réponse reste suspendue dans de nouvelles interrogations.

Dans ce jeu, le pari est le devenir même du fait de philosopher, de penser. Chaque attitude initiale dessine une orientation mais, dans la marche que la réponse transite, les conséquences de la pensée philosophique sont engendrées.

Cette « mise en acte » de penser les conditions nous emmène directement à tirer les conséquences philosophiques du fait de penser philosophiquement les vérités politiques. Qu'est-ce que penser philosophiquement le présent signifie ?. Dans la gravité

de cette interrogation grave et s'aggrave l'issue possible, si la réponse constitue une issue ou une mise en alerte face au réel.

Une telle conjecture nous place devant le défi suivant : montrer que penser philosophiquement nous conduit à penser politiquement la situation actuelle.

L'affirmation heideggérienne que « tout ce qui est grave porte à la réflexion » s'épuise dans sa conclusion que « ce qui est gravissime à notre époque c'est que nous ne pensons pas encore » ; notre intention est de compléter cette phrase-là en disant que ce qui est grave à notre époque c'est que nous ne pensons pas politiquement.

Penser politiquement signifie s'apercevoir du danger d'une pensée qui peut nous emmener au nazisme ; voilà quelque chose que Martin Heidegger ne pouvait pas admettre, qui fait que son affirmation reste suspendue dans la question « qu'est-ce que penser signifie ? ».

« Tout ce qui est grave porte à la réflexion. Mais ce don est toujours offert dans la mesure où ce qui est grave est, de par sa propre nature, ce qui doit être pensé. Dorénavant, nous appellerons « gravissime » ce qui, de tout temps et en premier lieu, continue d'être ce qui doit être pensé. Qu'est-ce que gravissime et comment ce qui est grave se manifeste-t-il à notre époque ? » Et il répond : « Ce qui est gravissime à notre époque, c'est que, encore, nous ne pensons pas ». <sup>36</sup>

Le temps présent rend possible la pensée philosophique, ainsi qu'il la conditionne. Les problématiques de ce moment historique nous tracent un chemin pour interroger l'époque et, en même temps, pour nous interroger en tant que sujets politiques.

A titre d'exemple, penser aux pathologies de la consommation, aux addictions, aux politiques de genre, aux pratiques d'enfermement, aux habitudes institutionnalisées, aux libertés publiques. Qu'est-ce que penser philosophiquement à ces questions signifie ? Quelles sont les conséquences politiques de cette pensée ? Quelles conditions de la philosophie ont limité la vision politique des habitudes et des relations humaines ?

---

36. Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar ?* [Qui signifie penser ?]. Pages 10-11 version espagnole.

Une première observation se fait évidente lors que nous affirmons que nous ne pensons pas politiquement, que ce soit en termes des conséquences de la pensée en général ou de la pensée philosophique en particulière : que nous vivons le pathologique, l'interdit, l'habituel, comme des tragédies personnelles ; il n'y a ni ensembles de problèmes, ni appartenance de l'individu à un ensemble social qui puisse donner un sens à ses souffrances. Ce qu'il éprouve, c'est ce que le sujet souffre quand il se comprend lui-même comme un individu isolé dans sa pénible existence.

Je définis « micro-éthiques » ces formes d'inclusion dans des ensembles fermés d'individus groupés par souffrances. Ces souffrances apparaissent – nous insistons – comme des tragédies personnelles.

Les parents des victimes d'accidents de la circulation, ceux qui souffrent d'attaques de panique, ceux qui consomment des psycholeptiques, les travestis. Voilà quelques exemples de groupes ne pouvant pas sortir de leur autoperception émotive, qui se bornent à décrire leur douleur sans arriver à comprendre politiquement la situation de l'ensemble.

Quand le groupe devient-il un ensemble ? Quelle est la différence entre eux ? Comment pouvons nous penser philosophiquement la multiplicité dans le sens de l'ensemble et non pas du groupe ? « Le fondement objectif (ou historique) de l'éthique contemporaine est le culturalisme, la fascination vraiment touristique envers la multiplicité des habitudes, des coutumes, des croyances. . . C'est vrai : l'essentiel de l'objectivité éthique est fondé sur une sociologie vulgaire, héritière directe de l'étonnement colonial devant les sauvages, les sauvages étant aussi parmi nous, bien entendu (le toxicomanes des banlieues, les communautés de croyances, les sectes : tout l'appareillage journalistique de l'altérité intérieure menaçante). A laquelle l'éthique oppose sa 'reconnaissance' et ses 'travailleurs sociaux', sans rien changer au dispositif de la recherche ». <sup>37</sup>

Pour Badiou, il ne s'agit pas d'établir une opposition entre une éthique sentimentaliste et une éthique déontologique. L'éthique des vérités apparaît comme un pari aux catégories centrales de

---

37. Badiou, A. *L'Éthique*. Page 115 version espagnole.

sa pensée philosophique : la vérité comme production, le sujet en tant que support de cette vérité, la possibilité de composer les vérités à l'intérieur du domaine de la philosophie depuis ses quatre conditions.

Sa proposition sur une philosophie du présent est en rapport avec les circonstances d'une situation philosophique. Badiou définit une situation philosophique comme « une rencontre entre deux termes essentiellement étrangers l'un à l'autre ».

La relation existante entre la philosophie et les situations est présentée par Badiou comme suit :

- Eclairer les choix fondamentaux de la pensée.
- Eclairer la distance entre la pensée et le pouvoir ; entre ce qui est intéressée et ce qui est désintéressée.
- Eclairer la valeur de l'exception, de l'événement, de la rupture.

« ...la philosophie confrontée aux circonstances cherche le lien des trois types de situations. Le lien entre le choix, la distance et l'exception ». <sup>38</sup>

Le point est définir quand une circonstance est philosophique, ou peut être objet de la philosophie. Cela arrive lorsqu'une circonstance est le lieu où se constitue un point de vue politique. La philosophie peut alors avancer à l'abri de ce point de vue en ce qu'il a d'affirmation (la vie) et en ce qui procède d'une invitation à l'action. La philosophie ne travaille pas sur la négation (la mort) ; l'homme, selon Badiou, ne doit pas être entendu ni traité comme un être-pour-la-mort ; par contre, il s'agit de l'aborder depuis ce qu'il a d'immortel. La tâche du philosophe ne consiste pas à compter le nombre des victimes, mais à considérer les événements qui sont à l'origine des vérités. A partir de ces événements, il tiendra compte des sujets qui donnent aux vérités leur forme active.

La philosophie doit s'occuper de du « choix » de ce qui est encore désintéressé (par rapport au pouvoir) ; de prendre « distance » entre le pouvoir de l'état et les vérités ; et d'opter pour

---

38. Badiou, A. *Filosofia del presente*. [Philosophie del présente]. Version originale en français : *Circonstances 2*. Page 15.

« l'exception » de l'événement, pour la valeur de la rupture contre le conservatisme social (la continuité).

Au fur et à mesure que nous transitons ces questions, de nouvelles interrogations apparaissent, que nous ordonnons comme suit :

1. Ce qui rend possible la philosophie est, en même temps, ce qui la rend différente d'autres formes de production des vérités.
2. Les conditions de la philosophie sont des formes qui la rendent possible et qui la limitent.
3. La limite de la philosophie est inscrite dans ces conditions qui produisent des vérités et qui apportent au philosophe des moyens pour comprendre le réel.
4. Si la philosophie reste limitée à une seule condition, les conséquences politiques seront enfermées dans l'unité.
5. Admettre plusieurs conditions de la philosophie signifie ouvrir sa production de vérité à la multiplicité.
6. L'invention politique est une condition de la philosophie ; au point d'arrivée du philosophe, les conséquences politiques de cette pensée sont aperçues.
7. Les conditions de la philosophie sont immanentes et elles font de la tâche philosophique la fonction de leur composition.

Voilà la réponse d'Alain Badiou à ces questions :

« Les conditions de la philosophie sont transversales, il s'agit de procédures uniformes, reconnaissables à distance, et dont la relation avec la pensée est relativement invariable. Le nom de cette invariance (invariante) est évident, il s'agit du nom « vérité ». Les procédures qui conditionnent la philosophie sont les procédures de vérité, reconnaissables comme telles dans leur répétition. On ne peut plus croire aux récits au moyen desquels un groupe humain confère du charme à son origine ou à son destin. Nous savons

déjà que l'Olympe n'est qu'une colline, et que le Ciel n'est plein que d'hydrogène ou d'hélium ». <sup>39</sup>

En dernière analyse, il ressort que la philosophie ne prononce pas la vérité, mais la conjoncture, c'est-à-dire, la conjonction pensable des vérités.

---

39. Badiou, A. *Manifeste pour la philosophie*. Page 13 version espagnole.



---

## Conclusion

---

Chaque fois que nous approchons d'une oeuvre, d'un texte philosophique, nous apercevons, plus ou moins vite, qui sont les adversaires et les interlocuteurs de ce message. Dans le cas d'Alain Badiou, découvrir qui occupe l'une et l'autre position est presque évident, de sorte que le défi ne consiste pas à dévoiler un manque de clarté – j'ose le dire – politique. Par contre, Badiou est un mathématicien qui parle poétiquement, qui range nettement sa pensée, laissant une grande place à la beauté dans sa manière d'écrire et de transmettre. On sait à qui il s'affronte, de qui il s'écarte, ainsi qu'on connaît en quels termes il tisse ses alliances. Nous parlons de Wittgenstein, « le Gorgias de cette époque », dans la distance ; de Cantor et de Lacan, dans le choix.

Badiou est un philosophe contemporain, ce qui signifie qu'il est en train de philosopher ici et maintenant, à la *chaleur de l'événement*, comme il le dit lui-même. Badiou est un philosophe de l'événement.

Le défi d'aller à la rencontre de l'oeuvre de Badiou consiste au travail méthodique, incessant, qui nous mène à dialoguer avec des penseurs de différente origine : mathématiciens, poètes, cinéastes, dramaturges, philosophes. De même qu'à réussir à canaliser notre désir (ou notre amour), avec le même élan, tant vers le mathéma que vers le poème.

Chez Badiou, le langage n'est ni une ressource technique, ni un instrument de communication, mais la recherche d'un sens en acceptant, en même temps, le non-sens ; dans une époque où le fait d'être-dans-le-monde implique pour le philosophe quitter la

*sellette* où l'avaient mis ceux qui ont besoin de trouver le coupable des désastres du XXe siècle dans la pensée philosophique. Je parle ici de ceux qui ont annoncé la fin des idéologies.

Son *Manifeste pour la philosophie* propose un programme pour faire « renaître » la pensée philosophique, ce qui sera possible dans la mesure où nous pourrons :

- Définir l'événement à l'encontre du simulacre.
- Faire compossibles les quatre opérateurs de la vérité.
- Eviter la tentation d'opposer la pensée à l'impensable en termes d'une opposition entre « humanité » et « barbarie ».

A ce propos, Badiou réfléchit comme suit :

« Lors qu'on dit légèrement que ce que les nazis ont fait (l'extermination) est de l'ordre de l'impensable ou de l'inabordable, on oublie un point capital : que cela a été pensé et abordé avec le plus grand soin et avec la plus grande des déterminations.

Dire que le nazisme n'est pas une pensée ou, en termes plus généraux, que la barbarie ne pense pas, équivaut en fait à mettre en pratique une procédure sournoise d'absolution. Il s'agit là d'une des formes de la « pensée unique » actuelle, qui est – en réalité – l'encouragement d'une politique unique. La politique est une pensée, la barbarie n'est pas une pensée : dès lors, aucune politique n'est barbare. Ce syllogisme ne cherche qu'à dissimuler la barbarie, qui est évidente quand même dans le capital-parlementarisme qui nous détermine aujourd'hui. Pour sortir de cette dissimulation, il est nécessaire d'affirmer – dans et par le témoignage du siècle – que le nazisme lui-même est une politique, est une pensée ». <sup>40</sup>

Le cœur de son pari philosophique se trouve dans la Méditation 17 de son livre *L'être et l'événement*, où il traite du « *Mathéma de l'événement* ». La thèse principale niche dans l'affirmation suivante :

---

40. Badiou, A. *Le siècle*. Page 15 dans l'édition espagnole.

« . . . l'événement fait un-multiple de tous les multiples qui appartiennent à son site et de l'événement lui-même ». <sup>41</sup>

L'« événement », la « situation » et la « circonstance » sont les trois concepts de la théorie badousienne qui conduisent à formuler une pensée mathématique, une pensée politique et une pensée amoureuse, traversées dans l'invention politique du « site » où l'événementiel se tient.

Badiou situe les événements dans les situations suivantes :

1. « Dans l'ordre du mathéma, cet événement est constitué par le trajet qui va de Cantor à Paul Cohen. Il fonde le paradoxe central de la théorie du multiple et l'article – pour la première fois de manière tout à fait démonstrative – dans un concept discernable de ce qui est une multiplicité indiscernable. Il *résout*, dans un sens opposé à celui proposé par Leibniz, la question de savoir si une pensée rationnelle de l'être-en-tant-qu'être se plie ou ne se plie pas à la souveraineté de la langue. . . Si la vérité fait trou dans le savoir, s'il n'y a donc pas savoir de la vérité mais seulement *production* de vérités, c'est parce que – pensée mathématiquement dans son être comme multiplicité pure – une vérité est générique, elle est soustraite à toute désignation exacte, elle est excédante à l'égard de ce que cette dernière permet de discerner. Le prix de cette certitude est que la *quantité* d'un multiple supporte une indétermination, une sorte de faille disjonctive qui constitue tout le réel de l'être lui-même : il est impossible de penser la relation quantitative entre le 'nombre' d'éléments d'un multiple infini et le nombre de ses parties. On sait seulement que cette relation prend la forme d'un *excès errant*, parce qu'on sait que les parties sont plus nombreuses que les éléments (théorème de Cantor), mais nulle autre mesure de ce « plus » ne se laisse établir ». <sup>42</sup>
2. « Dans l'ordre du poème, l'événement est constitué par l'œuvre de Paul Celan, tant par elle-même que par ce qu'elle détente – sur le bord ultime – de la totalité de l'âge des poètes. . . Dans

41. Badiou, A. *L'être et l'événement*. Page 203 version espagnole.

42. Badiou, A. *Manifeste pour la philosophie*. Page 52 version espagnole.

ses poèmes, je lis – poétiquement énoncée – la confession d’une poésie que ne se suffit plus à elle-même et qui *demande* d’être libérée du poids de la suture ; il s’agit d’une poésie en attente d’une philosophie libérée de l’autorité acablante du poème. . . Le drame de Celan a été devoir faire face au sens du non-sens de l’époque, à sa désorientation, avec la seule ressource solitaire du poème ».<sup>43</sup>

3. « Dans l’ordre de l’amour, de la pensée de l’amour comme porteur effectif de vérités, l’événement est constitué par l’œuvre de Jacques Lacan (. . .) Il peut paraître étrange de faire de Lacan un théoricien de l’amour, et non pas du sujet, ni du désir. C’est que j’examine ici sa pensée du strict point de vue des conditions de la philosophie (. . .) Il est probable (. . .) que l’amour ne soit pas un concept central de l’œuvre explicite de Lacan. Toutefois, de par les innovations de la pensée concernant l’amour, son œuvre constitue un événement et une condition pour la renaissance de la philosophie (. . .) Car c’est à partir de l’amour qu’on pense le Deux en tant que division du domaine de l’Un, dont il supporte quand même l’image (. . .) Dans mon langage, je dirai que l’amour fait advenir comme multiplicité sans nom, ou générique, une vérité sur la différence des sexes, qui est une vérité évidemment soustraite au savoir, notamment au savoir de ceux qui s’aiment. L’amour est la production, fidèle à l’événement-rencontre, d’une vérité sur le Deux ».<sup>44</sup>
4. « Dans l’ordre de la politique, l’événement est concentré dans la séquence historique qui va – environ – de 1965 à 1980. . . Il s’agit de : mai 68 et ses séquelles, de la révolution culturelle chinoise, de la révolution iranienne, du mouvement ouvrier et national en Pologne (Solidarité) . . . Les événements en question *ne sont pas encore nommés*, ou plutôt, le travail de leur nomination (ce que j’appelle l’intervention de l’événement) n’est pas achevé, loin s’en faut. Une politique est aujourd’hui, parmi d’autres choses, la capacité de stabiliser fidèlement et à long terme cette nomination. La

43. Badiou, A. *Manifeste pour la philosophie*. Page 57 version espagnole.

44. Badiou, A. *Manifeste pour la philosophie*. Pages 53-55.

philosophie est sous condition de la politique dans l'exacte mesure où ce qu'elle dispose comme espace conceptuel est confirmé homogène à cette stabilisation, dont le processus propre est strictement politique ». <sup>45</sup>

La philosophie trace un schéma de connexion des *figures du soustractif* apportées par les événements, l'indécidable, l'indiscernable, le générique et l'innommable. Dans cette connexion, une doctrine philosophique de la Vérité se fait possible. « Tel schéma dispose la pensée au vide qui fait le fond sur lequel les vérités sont saisies ». <sup>46</sup>

Tout ce processus philosophique est menacé par un adversaire, qui est le sophiste. Pour le sophiste, la stratégie du langage permet de se passer de toute assertion positive concernant les vérités. La philosophie est la séparation de son double : la sophistique.

Dans le miroir du lac, Narcisse trouve le visage de sa propre mort ; dans toutes les légendes, le double est mortel, car le double prend sa forme pendant la période archaïque où l'autre est confondu avec le corps propre. « La philosophie est toujours la fracture d'un miroir », dit Badiou. C'est pourquoi la philosophie doit vaincre à plusieurs reprises la tentation de se confondre avec son double, sans que cela lui signifie la capture de vérités, c'est-à-dire, que la philosophie se présente comme l'auteur de ces vérités.

Dans cette « retenue » à l'égard de son double sophistique réside l'éthique de la philosophie, qui prévient le désastre. La philosophie doit se soustraire au dédoublement de la paire « vide/substance » pour traiter la duplicité « sophiste/philosophe ».

« L'histoire de la philosophie est l'histoire de son éthique : une succession de gestes violents au moyen desquels la philosophie se retire de sa réduplication désastreuse. . . La philosophie le long de son histoire n'est qu'une désubstantialisation de la vérité, qui est aussi l'autolibération de son acte ». <sup>47</sup>

Pour conclure, je voudrais jeter la semence du concept de « Mathéma existentiel », avec lequel j'ai décidé de désigner :

---

45. Badiou, A. *Manifeste pour la philosophie*. Pages 55-56 version espagnole.

46. Badiou, A. *Conditions*. Page 72 version espagnole.

47. Badiou, A. *Conditions*. Page 73 version espagnole.

Premièrement, la tentative de Badiou de réunir le mathéma et le poème comme conditions de la philosophie.

Deuxièmement, son intention d'encourager la rencontre de Cantor et de Celan pour ouvrir l'interrogation ontologique du non-sens dans le sens du discours.

En troisième lieu, son effort pour racheter l'entreprise platonicienne de la distance entre le philosophe et le sophiste, jointe à la rencontre avec la thèse lacanienne de la vérité comme ce qui se trouve toujours dans un « mi-dire ».

Enfin, je dénomme « Mathéma existentiel » la thèse badiou-sienne qui définit l'exister comme l'être du non-être.

---

## Bibliographie consultée

---

- Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Paidós. Buenos Aires. 1995. Titre original : *Understandig and politics*. Partisan Review. 1953.
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Manantial. Buenos Aires. 1999. Titre original *L'être et l'événement*. Seuil. París. 1988.
- Badiou ; Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa. Barcelona. 2002. Titre original *Court traité d'ontologie transitoire*. Seuil. París. 1998.
- Badiou, Alain. *Deleuze. «El clamor del ser»*. Manantial. Buenos Aires. 1997. Titre original *Deleuze. « La clameur de l'Etre »*. Hachette. París. 1997.
- Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1990. Titre original *Manifeste pour la philosophie*. Seuil. París. 1989.
- Badiou, Alain. *El siglo*. Manantial. Buenos Aires. 2005. Titre original *Le siècle*. Seuil. París. 2005.
- Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos. Barcelona. 1999. Titre original *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Presses Universitaires de France. París. 1997.
- Badiou, Alain. *Imágenes y palabras. Escritos sobre cine y teatro*. Manantial. Buenos Aires. 2005. Selection textes de Gerardo Yoel.

- Badiou, Alain. *Filosofía del presente*. Libros del Zorzal. Buenos Aires. 2005. Titre original *Circonstances 2*. Editions Lignes & Manifestes. París. 2004.
- Badiou, Alain. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1995. Publié dans *Batallas éticas* [Batallas morales]. Prologue de Tomás Abraham. Titre original *L'Étique*. Hatier. París. 1993.
- Badiou, Alain. *Circunstancias*. Libros del Zorzal. Buenos Aires. 2004. Titre original *Circonstances*. Editions Lignes & Manifestes. 2003.
- Badiou, Alain. *Condiciones*. Siglo XXI. México. 2002. Titre original *Conditions*. Seuil. París. 1992.
- Badiou, Alain. *Abrégé du metapolitique*. Seuil. París. 1998.
- Badiou, Alain. *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*. Publié dans *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Colihue. Buenos Aires. 2005.
- Badiou, Alain. *La crítica a la democracia es hoy la cuestión fundamental*. [La critique à la démocratie est aujourd'hui la question fondamentale]. Publié dans *Cuadernos Filosóficos*. Seconde époque. N° 1/2004. Homo Sapiens. Rosario. Argentina. 2004.
- Badiou, Alain. *Fouillard*. Publicado en Revista Ciudadanos. Ediciones FAI. Buenos Aires. 2004.
- Badiou, Alain. *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*. Conferencias en Brasil. Ediciones Del Cifrado. Buenos Aires. 2000. Titre original *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Auténtica. Belo Horizonte. 1999.
- Badiou, Alain. *Lacan y Platón : ¿es el matema una idea?* Publié dans *Lacan con los filósofos*. Siglo XXI. México. 1997. Titre original *Lacan avec les philosophes*. Albin Michel. París. 1991.
- Badiou, Alain. Radar Livres. Supplément Littéraire del Journal Página 12. Année V. N° 310. Buenos Aires. Dimanche 12/10/2003. «*Images de l'émancipation*». Titre original en espagnol : «*Imágenes de la emancipación*». Entrevue de Cecilia Sosa.

- Badiou, Alain. Supplément ZONA. Journal El Clarín. Buenos Aires. Dimanche 11 juillet 2004. d'Entrevue au philosophe Alain Badiou par Claudio Martyniuk «*La amistad es un amor calmo, el amor una amistad excesiva*» [« L'amitié est un amour stérile, l'amour une amitié excessive »].
- Foucault, Michel. *Las verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. 1980. Titre original : *A verdade e as formas jurídicas*. PUC. Río de Janeiro. 1978.
- Heidegger, Martín. *Caminos del bosque*. Titre original : *Holzwege*. Alianza. Madrid. 1996.
- Heidegger, Martín. *¿Qué significa pensar?* Titre original : *Was heisst denken?* Nova. Buenos Aires. 1964.
- Lacan, Jacques. *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Paidós. México. 2005. Titre original : *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*. Seuil. Paris. 1973.
- Lacan, Jacques. *El Seminario 8. La transferencia*. Paidós. México. 2006. Titre original : *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre 8. Le transfert*. Seuil. Paris. 1991.
- Lacan, Jacques. *El Seminario 20. Aún*. Paidós. México. 1981. Titre original : *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX : Encore. 1972-1973*. Seuil. Paris. 1975.
- Lacan, Jacques. *Seminario 21. 1973-1974*. Titre original : *Le nom du père*. Editions du Seuil. Paris. 1978).
- Lyotard, Jean-François. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Manantial. Buenos Aires. 1998. Titre original : *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Editions Galiée. Paris. 1988.
- Scalabrini Ortíz, Raúl. *Tierra sin nada tierra de profetas. Devociones para el hombre argentino*. [Terre sans rien terre de prophètes. Dévotions pour l'homme argentin]. Éditorial Plus Ultra. Buenos Aires. 1973.
- Tarby, Fabien. *La philosophie d'Alain Badiou*. L'Harmattan. Paris. 2005.