

UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**UNE AUTRE FIDÉLITÉ ; LE RETOUR D'ALAIN BADIOU À
PLATON ET SA TRANSFORMATION DE PLATON FACE AUX
PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES CONTEMPORAINS**

THÈSE DE MASTER RECHERCHE

ÖZHAN ÖZTÜRK

Directeur du Recherche : Dr. Ömer Orhan AYGÜN

Dr. Hakan YÜCEFER

DÉCEMBRE 2023

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tous ceux qui ont rendu cette étude possible, en premier lieu mes deux professeurs, Dr. Ömer Aygün et Dr. Hakan Yücefer, qui ont accepté d'être les directeurs de ma thèse. Sans les interventions appropriées d'Ömer Aygün, il aurait été très difficile de commencer cette étude, sans parler de la terminer. De même, sans la confiance de Yücefer et l'autonomie que je souhaitais, ce travail n'aurait jamais existé. Le fait que Şilan Kesler ait lu ma thèse et y ait contribué à de nombreux égards, sans se limiter à des aspects formelles, a considérablement facilité mon travail.

En plus de mon travail de thèse, les noms de ceux qui m'ont profondément influencés dans mon parcours philosophique, Prof. Dr. Kurtul Gülenç qui m'a fait m'intéresser à Badiou, Dr. Özge Ejder Johnson avec son approche extraordinaire, Dr. Refik Güremen avec qui j'ai appris l'argumentation philosophique, Dr. Gaye Çankaya Eksen avec ses formidables cours, méritent un remerciement particulier.

Sur le plan personnel je voudrais remercier les personnes qui ont rendu cette thèse possible, ma famille, et en particulier ma sœur Serap Sürücü. Je voudrais remercier Elif, dont j'ai toujours senti le soutien constant, et enfin Güneş et Haydar, dont l'amitié éternelle m'a permis de concevoir l'éternité.

Je tiens à remercier la Société d'histoire Turque (Türk Tarih Kurumu) d'avoir soutenu cette mémoire avec une bourse de maîtrise sur "Histoire des sciences et de la pensée".

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	xii
ÖZET.....	xx
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE.....	5
1. RETOUR À PLATON FACE AUX PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES CONTEMPORAINS.....	5
Chapitre 1.1.	5
Philosophie analytique et philosophie française contemporaine.....	5
Chapitre 1.2	13
Effacement de la notion de vérité.....	13
Chapitre 1.3	21
La disparition de la catégorie du sujet.....	21
DEUXIÈME PARTIE	28
2. LA PHILOSOPHIE DE BADIOU	28
Chapitre 2.1	28
Conditions de la philosophie	28
Chapitre 2.2	39
Les mathématiques en tant qu'ontologie	39
Chapitre 2.3	46
L'événement et la vérité	46
Chapitre 2.4	54
Sujet en relation avec l'événement.....	54
TROISIÈME PARTIE	61
3. LE PLATONISME DE BADIOU.....	61
Chapitre 3.1	61
La République de Platon.....	61
Chapitre 3.2	72
Le sens de la fidélité à un philosophe	72
Chapitre 3.3	79
Le platonisme du multiple et ses problèmes	79
CONCLUSION	86
BIBLIOGRAPHIE.....	88

RÉSUMÉ

Dans cette étude, les critiques d'Alain Badiou à l'égard de la philosophie contemporaine et son retour à Platon face à ces critiques, la cohérence interne de la philosophie qu'il développe ainsi que sa capacité à produire des réponses à ses critiques, et enfin son rapport particulier à Platon sont évalués dans un contexte spécifique, celui de la fidélité à Platon. A cette fin, l'étude est divisée en trois chapitres principaux. La première partie, intitulé « Retour à Platon Face aux Problèmes Philosophiques Contemporains », vise à clarifier les problèmes que Badiou voit dans la philosophie contemporaine. La deuxième partie, « La philosophie de Badiou », vise à exposer et à critiquer la philosophie de Badiou, tout en montrant son rapport à Platon. La troisième partie, « Le Platonisme de Badiou », s'intéresse de plus près au platonisme de Badiou, en discutant du sens de la fidélité à un philosophe.

Bien que tout le matériel produit par le penseur, y compris ses entretiens, soit parfois utilisé, l'étude se fonde principalement sur les deux ouvrages majeurs de Badiou, *L'être et l'événement* (1986) et *Logiques des mondes : L'être et l'événement 2* (2006), ainsi que *Manifeste pour la philosophie* (1989) et *Second manifeste pour la philosophie* (2009), qui résument leurs conclusions et s'adressent à un public plus étendu. En outre, certains penseurs contemporains, tels que Gilles Deleuze, ont été inclus dans de nombreuses discussions, car ils sont considérés comme contribuant à l'étude.

1. La Première Partie : Retour à Platon Face aux Problèmes Philosophiques Contemporains

Cette partie se compose de trois chapitres : « Philosophie analytique et philosophie française contemporaine », « Effacement de la notion de vérité » et « La disparition de la catégorie du sujet ».

Chapitre 1.1. : Philosophie analytique et philosophie française contemporaine

Ce chapitre vise à dresser un panorama des critiques de Badiou à l'égard de la

philosophie contemporaine. Pour ce faire, on présente tout d'abord la période que l'on entend par philosophie contemporaine, plus précisément la philosophie française contemporaine, et ses caractéristiques générales en retraçant le parcours de Badiou. Ensuite, malgré la division de la philosophie en philosophie analytique et continentale, les thèmes communs à ces deux écoles, tels que l'anti-platonisme et l'effacement du concept de vérité, sont discutés. La réduction de la philosophie à un domaine spécifique, que Badiou appelle la suture de la philosophie, est abordée, et les approches philosophiques qu'il appelle l'antiphilosophie sont décrites. Outre le panorama général, les noms avec lesquels Badiou développe une relation particulière tout en les plaçant dans l'antiphilosophie, comme Nietzsche, sont traités de manière plus complète et le contenu du terme antiphilosophie est étudié. Ce chapitre, qui évalue également des affirmations telles que la fin de la philosophie, se termine par l'affirmation que les deux chapitres suivants nécessitent des discussions séparées.

Chapitre 1.2. : Effacement de la notion de vérité

Ce chapitre se concentre sur l'effacement du concept de vérité, qui occupe une place importante dans la critique de Badiou envers la philosophie contemporaine, analytique aussi bien que continentale occupera une place centrale dans sa propre philosophie. Le rôle de la philosophie dite « postmoderne » dans ce processus, les sources auxquelles elle puise et le type de critiques formulées contre le concept de vérité sont analysés. Ce faisant, des noms importants tels que Nietzsche, Foucault et Derrida sont mis en avant. L'explication de la compréhension de la vérité par Badiou étant reportée à plus tard, sa pensée est mentionnée par fragments. La distinction entre vérité et véracité est particulièrement soulignée. Afin de montrer que même la véracité et l'objectivité sont aujourd'hui fortement menacées, la discussion sur la post-vérité est également abordée.

Chapitre 1.3. : La disparition de la catégorie du sujet

Dans ce troisième chapitre, nous analysons un processus qui nous semble devoir être souligné pour des raisons similaires à celles du précédent : le processus de la disparition du sujet. Pour ce faire, on présente tout d'abord la manière dont le sujet moderne est né et conçu, c'est-à-dire la conception du sujet de Descartes. Ensuite, il a été souligné que cette conception du sujet s'est plus ou moins maintenue jusqu'à un certain point dans ses grandes lignes malgré certaines évolutions. Ensuite,

on a analysé les différents types de critiques qui ont interrompu cette conception particulière du sujet, comme celles apportées par la psychanalyse avec Freud et Lacan, les critiques de l'idéologie par des figures comme Althusser et Gramsci, et la thèse de Foucault selon laquelle le sujet est quelque chose de construit. Au cours de l'examen, la tension entre l'humanisme et l'antihumanisme, le plaidoyer de Badiou en faveur du sujet moderne et sa participation aux critiques antihumanistes à de nombreux moments ont également été mentionnés. Avec l'appel de Badiou à la continuité de la catégorie du sujet, qui, contrairement à la vérité, n'a jamais été complètement abandonnée, le chapitre se termine par l'affirmation qu'un pas de plus devrait être fait concernant la relation entre le sujet, la vérité et l'être qui existe depuis Descartes, concluant ainsi la première partie de notre étude.

2. La Deuxième Partie : La philosophie de Badiou

Cette section se compose des quatre chapitres suivants : « Conditions de la philosophie », « Les mathématiques en tant qu'ontologie », « L'événement et la vérité » et « Sujet en relation avec l'événement ».

Chapitre 2.1. : Conditions de la philosophie

Dans le cadre de ce chapitre, nous avons évalué la conception de la philosophie de Badiou à partir des conditions qu'il pose lui-même. Pour Badiou, la philosophie, qui prend sa matière à l'extérieur, se nourrit des quatre domaines génériques de vérité que sont la science, l'art, la politique et l'amour. Si bien que lorsque le libre jeu qui devrait exister entre la philosophie et ces champs est perturbé, la notion de suture de la philosophie à un champ particulier, critiquée dans la première partie, émerge.

Dans ce contexte, la discussion a été menée autour de trois axes principaux. Tout d'abord, le point où l'existence de conditions situe la philosophie et le philosophe, c'est-à-dire la négation d'une philosophie pure et d'un philosophe qui ne se préoccupe que de philosophie, est accentué. Ensuite, les justifications des quatre conditions de Badiou, qu'elles soient ou non des préférences arbitraires, sont discutées, et l'on examine si d'autres domaines, par exemple la religion, peuvent être une condition ou non, en tenant compte de la littérature sur ce sujet. Cette enquête conclut que la limitation des conditions de Badiou à quatre est insuffisante dans sa justification et ne permet pas de dépasser un certain degré d'arbitraire.

Après toutes ces discussions, le contenu des conditions de Badiou est présenté, et ce qu'il entend par chaque condition est expliqué et évalué. Le sens et les implications du fait que la condition de l'art se réfère presque exclusivement à la poésie et exclut les formes modernes telles que le cinéma, que la politique se réfère uniquement aux moments révolutionnaires et que la science est synonyme de mathématiques sont exposés. Le rapport de chacune de ces conditions à Platon est discuté de manière plus ou moins étendue, et il est montré que là où Badiou s'appuie trop sur l'autorité platonienne, sa philosophie devient plus problématique et moins intéressante. La disjonction et les difficultés de justification qui découlent de l'amour comme condition en sont un exemple concret, tandis que dans le contexte de l'art, les difficultés créées par l'adhésion à des formes anciennes sont illustrées par le potentiel manqué de domaines tels que le cinéma.

Chapitre 2.2. : Les mathématiques en tant qu'ontologie

Dans ce chapitre, l'ontologie de Badiou, ou plus précisément son affirmation des mathématiques en tant qu'ontologie, est expliquée et évaluée. À cet égard, nous présentons tout d'abord les expressions mathématiques de base utilisées par Badiou, telles que la théorie des ensembles et la théorie de l'infini de Cantor, dans leurs grandes lignes. Les conclusions que Badiou tire de ces théories, qui constituent son point de départ, et le processus qu'il appelle compte-pour-un, dans lequel l'existence est toujours multiplicité et n'est unifiée que pour être comptée et représentée, sont expliqués.

Les critiques dirigées contre Badiou, en particulier les allégations concernant l'incompatibilité entre ses conclusions et le matériel qu'il utilise, sont abordées, tout en soulignant que Badiou ne fait pas une philosophie classique des mathématiques. Parmi les résultats de l'ontologie mathématique de Badiou, le fait qu'il prend en compte de nombreux débats contemporains, notamment en plaçant la multiplicité en son centre, est considéré de manière positive, tandis que le fait qu'il le fait à travers une ontologie complètement abstraite est critiqué. Enfin, comme dans chaque chapitre, la relation entre le mouvement de ce chapitre et Platon est discutée, et il est évalué que les mathématiques, qui ont une fonction épistémologique chez Platon, acquièrent chez Badiou une fonction ontologique.

Chapitre 2.3. : L'événement et la vérité

Ce chapitre commence par introduit un autre concept, celui de la situation, qui est nécessaire pour une étude cohérente des concepts de vérité et d'événement qui donnent son titre au chapitre. En s'appuyant sur les conclusions du chapitre précédent, nous avons souligné que la situation est une logique de compte pour un et que son horizon de signification est examiné. Au cours de cette enquête, il a été souligné que le concept de situation a un contenu aussi large que le flux ordinaire de la vie, impliquant le flux habituel de toute chose tant qu'il n'est pas interrompu par un événement. L'émergence de la vérité à travers un événement qui interrompt la situation montre que les concepts de vérité et d'événement sont entrelacés. Dans ce contexte, des exemples concrets d'événement et de vérité ont été recherchés, et il a été entendu que Badiou a cité la Révolution française et les mouvements soixante-huitards comme des exemples clairs que l'on trouve en particulier dans la politique.

La critique selon laquelle l'imprévisibilité et l'inconnaissabilité, qui sont parmi les principales caractéristiques de l'événement, conduisent à ce que l'événement ait un contenu « miraculeux » a été évoquée, et le vide existant dans le domaine de la politique concernant ce qu'il faut faire avant l'événement a été discuté. De même, les problèmes liés à la concrétisation insuffisante par Badiou de la différence de vérité entre les quatre sphères génériques sont évalués, ce qui conduit souvent à ce que l'ensemble de la discussion soit menée par le biais de la politique. À la fin du chapitre, l'importance du fait que Badiou apporte la vérité, un concept platonicien, dans ce monde en le libérant de son fardeau historique, de la signification religieuse et métaphysique qu'il porte habituellement, est accentuée, et il est soutenu que Badiou y parvient en établissant la vérité en relation avec l'événement, au prix de et grâce à, une prise de distance par rapport à Platon, avec son propre concept d'événement, qui n'est pas du tout platonicien.

Chapitre 2.4. : Sujet en relation avec l'événement

Dans ce chapitre, un nouveau concept vient s'ajouter aux concepts entrelacés de la section précédente : le sujet qui se constitue avec l'événement et par l'attitude qu'il adopte à l'égard de l'événement. Dans la philosophie de Badiou, le sujet, porteur de vérité, est d'une part celui qui fait de l'événement un événement, celui qui le proclame, et d'autre part son existence même dépend de l'événement. La raison

principale de cette interaction mutuelle est qu'il n'y a pas de critères objectifs, pas d'autorité de décision pour déterminer ce qui est un événement et ce qui ne l'est pas. C'est donc une décision subjective que de dire qu'un événement est un événement, même si les conséquences de l'événement ont le potentiel d'être universelles.

Comme dans la section précédente, le premier problème qui se pose est de savoir quel est le sujet avant l'événement. Plus précisément, le vide créé par l'absence d'un sujet avant l'événement est un problème. Une manière appropriée de répondre à ce problème est la notion platonicienne de l'idée, que Badiou développe ultérieurement. Comme nous l'avons constaté à plusieurs reprises tout au long de l'étude, l'utilisation d'un concept platonicien dans un contexte non platonicien accroît la force des arguments de Badiou.

Enfin, les attitudes du sujet face à l'événement ont longtemps été comprises par Badiou en termes purement positifs. Cependant, il existe des sujets qui voient l'événement et n'y participent pas, des sujets qui réagissent contre ce même événement. Dans sa dernière période, outre le sujet fidèle qui affirme que l'événement est l'événement et le porte, Badiou inclut également le sujet régressif et le sujet réactionnaire dans son programme. Toutefois, tous les types de sujets énumérés par Badiou sont des sujets qui agissent sur la base de la foi plutôt que de la raison. En fait, l'absence d'une mesure objective de l'événement réduit l'événement de quelque chose à un jugement subjectif et à la croyance en cette chose. Néanmoins, malgré ses problèmes, le sujet de Badiou réussit à maintenir le sujet moderne, voire un sujet moderne qui a été sauvé de la plupart de ses problèmes

3. La troisième partie : Le Platonisme de Badiou

Cette partie se compose des chapitres suivants « La République de Platon », « Le sens de la fidélité à un philosophe » et « Le platonisme du multiple et ses problèmes ».

Chapitre 3.1. : La République de Platon

Dans ce chapitre, nous nous concentrons sur le texte de *La République* de Platon, qui est l'exemple le plus explicite du platonisme de Badiou, traduit et réécrit par Badiou lui-même. Plus précisément, nous mettons au centre de notre lecture un point fondamental sur lequel le texte réécrit par Badiou diffère de l'original, celui de

la dissolution de la division du travail. Ainsi, nous examinons d'abord comment la division du travail émerge dans *La République* de Platon et quelles en sont les conséquences, puis comment la division du travail est abolie dans le texte de Badiou et comment ce mouvement renverse l'ensemble du texte.

Notre objectif dans ce chapitre est de montrer plus intensément, à travers un seul texte, ce que Badiou fait à Platon au sein de sa philosophie, c'est-à-dire d'oser inverser complètement Platon tout en y adhérant sur certains points, et ce faisant de moderniser et d'actualiser constamment Platon. En effet, le problème crucial pour notre étude, que pose l'intervention de Badiou dans le texte dans une mesure telle qu'il crée un texte entièrement nouveau, est étudié pour la première fois sous sa forme complète dans le chapitre suivant, une question à laquelle il a été répondu jusqu'à présent de manière fragmentaire et fermée.

Chapitre 3.2. : Le sens de la fidélité à un philosophe

Ce chapitre cherche à répondre à plusieurs questions qui s'entrecroisent. En commençant par les plus générales, il s'agit de questions telles que : quel est le sens de la fidélité à un philosophe, quelles sont les raisons de s'intéresser à un philosophe, peut-on parler de la fidélité de Badiou à Platon ? Les réponses à toutes ces questions ont été recherchées à la fois par Badiou lui-même et en incluant Gilles Deleuze dans la discussion sur de nombreux points où ils avaient une pensée en commun.

Le résultat de notre analyse est que l'approche de ces questions peut être organisée autour d'un dualisme dans sa forme la plus générale. Le côté le plus classique de la dichotomie est celui que l'on trouve dans l'enseignement de la philosophie générale, qui traite des philosophes en termes de points de vue qu'ils avancent et divise leur pensée en différentes catégories. D'autre part, une deuxième approche s'intéresse davantage aux problèmes du philosophe et aux solutions qu'il cherche à résoudre plutôt qu'à ce qu'il dit. Enfin, il a été indiqué que toutes nos réponses changent en fonction de ces deux approches, que la seconde, dans laquelle nous pouvons placer des noms tels que Badiou et Deleuze, aborde un philosophe à travers les questions et les problèmes qu'il traite, et que dans une telle approche, les altérations du philosophe sont non seulement normales, mais également nécessaires.

Lorsque nous évaluons nos conclusions en termes de relation entre Badiou et Platon, il a été argumenté que Badiou a en vérité réalisé ce qu'il appelle « un

engagement philosophique supérieur » au-delà d'une fidélité classique. De fait, tant dans le texte de *La République de Platon* que dans l'ensemble de sa philosophie, Badiou pose et cherche des réponses à des questions dont on peut dire qu'elles ont été posées par Platon. Ce faisant, il n'hésite pas à actualiser Platon en évitant les répétitions, en combinant ses notions avec les siennes et en modifiant souvent le contenu. Tout cela témoigne d'une plus grande fidélité. D'ailleurs, en adoptant ce point de vue, on constate que les points où Badiou est le plus fidèle à Platon sont les points où il s'en éloigne le plus, et les points où il le « trahit » presque sont les points où il est trop captivé par son autorité et adhère à sa lettre.

Chapitre 3.3. : Le platonisme du multiple et ses problèmes

Dans ce dernier chapitre de notre étude, nous discutons des problèmes internes du platonisme du multiple de Badiou. Plusieurs critiques qui ont été avancées jusqu'à présent sont approfondies et de nouvelles sont introduites. L'une des plus grandes réussites de Badiou réside dans l'expression paradoxale que Badiou lui-même utilise, ce qui donne son titre au chapitre, le platonisme du multiple.

Nous avons défendu dans notre étude l'idée que la fidélité de Badiou à Platon est particulièrement évidente dans sa capacité à produire des réponses aux problèmes qu'il perçoit dans la philosophie contemporaine. En fait, Badiou a déclaré que ce qu'il fait, c'est lutter contre les sophistes contemporains, tout comme Platon a lutté contre les sophistes. Dans ce contexte, il a été admis qu'à de nombreux moments, Badiou a produit des réponses qui prennent en compte les problèmes et les débats contemporains, ou plutôt sa propre philosophie en tant que réponse, et que sa fidélité à Platon ne peut être évaluée qu'à travers la pertinence et la force de ces réponses. Badiou y est parvenu en de nombreux points ; il a manifesté la continuité de la philosophie, du sujet et de la vérité. Ce faisant, il a tenu compte de la situation contemporaine, notamment en ce qui concerne la continuité de la vérité et de la philosophie, évitant ainsi que son platonisme ne soit une simple répétition, presque un retour. D'autre part, il a été constaté qu'il n'a pas été capable de le faire dans le contexte du sujet, puisqu'il n'a pas accordé de place dans sa philosophie à quasiment toutes les critiques qui conduisent le sujet à la disparition, ni répondu à ces critiques. En dernière analyse, il a été soutenu que de nombreux points problématiques de la philosophie de Badiou découlent d'un double engagement inconciliable, de la tension entre Platon et Marx, entre l'idéalisme et le matérialisme.

ABSTRACT

In this thesis, Alain Badiou's criticisms of contemporary philosophy and his return to Plato in the face of these criticisms, the internal coherence of the philosophy he develops along with its capacity to produce answers to his critics, and finally his special relationship with Plato are evaluated in a specific context, through loyalty to Plato. To this end, the study is divided into three main parts; the first part, entitled "Retour à Platon Face aux Problèmes Philosophiques Contemporains" (Return to Plato in the Face of Contemporary Philosophical Problems), aims to clarify the problems Badiou sees in contemporary philosophy, part two, "La philosophie de Badiou" (Badiou's Philosophy), which aims to outline and criticize Badiou's philosophy, while showing his relationship with Plato, part three, "Le Platonisme de Badiou" (Badiou's Platonism), which focuses more closely on Badiou's Platonism, discussing the meaning of loyalty to a philosopher.

Although all the material produced by the thinker, even his interviews, is occasionally utilized, the study is mainly based on Badiou's two major works, *L'être et l'événement* (Being and Event) (1986) and *Logiques des mondes : L'être et l'événement 2* (The Logics of Worlds: Being and Event 2), (2006), as well as *Manifeste pour la philosophie* (Manifesto for Philosophy) (1989) and *Second manifeste pour la philosophie* (Second Manifesto for Philosophy) (2009), which summarize their conclusions and address a wider readership. Moreover, some contemporary thinkers, such as Gilles Deleuze, have been included in many of the discussions, as they are considered to contribute to the study.

1. Part I: Return to Plato in the Face of Contemporary Philosophical Problems

This section titled "Retour à Platon Face aux Problèmes Philosophiques Contemporains" consists of chapters titled "Philosophie analytique et philosophie française contemporaine" (Analytical Philosophy and Contemporary French Philosophy), "Effacement de la notion de vérité" (Erasure of the Concept of Truth), "La disparition de la catégorie du sujet" (The Loss of the Category of the Subject).

Chapter 1.1. : Analytical Philosophy and Contemporary French Philosophy

This chapter aims to provide a panorama of Badiou's criticisms of contemporary philosophy. For this purpose, firstly, the period that is meant by contemporary philosophy, more specifically Contemporary French Philosophy, and its general characteristics are presented by tracing Badiou. Then, despite the division of philosophy into analytic and continental philosophy, the common themes that both schools maintain, such as anti-Platonism and the erasure of the concept of truth, are discussed. The reduction of philosophy to a specific field, which Badiou calls the suturing of philosophy, is addressed, and the philosophical approaches he calls antiphilosophy are outlined. In addition to the general panorama, the names with which Badiou develops a special relationship despite placing them in antiphilosophy, such as Nietzsche, are treated more comprehensively and the content of the term antiphilosophy is investigated. This chapter, which also evaluates claims such as the end of philosophy, concludes with the claim that the following two chapters require separate discussions.

Chapter 1.2. : Erasure of the Concept of Truth

This chapter focuses on the erasure of the concept of truth, as it occupies an important place in Badiou's criticisms and will occupy a central place in his own philosophy. The role of the so-called "postmodern" philosophy in this process, the sources it draws on, and what kind of criticisms are made against the concept of truth are analyzed. In doing so, prominent names such as Nietzsche, Foucault and Derrida are emphasized. Leaving the explanation of Badiou's understanding of truth for later, his thought is mentioned in fragments. Especially the distinction between truth and veracity is emphasized. In order to show that even veracity and objectivity are under great threat today, the discussion of post-truth is included.

Chapter 1.3. : The Loss of the Category of the Subject

In this last chapter, a process that we believe should be emphasized for similar reasons as the previous one, the disappearance of the subject, is analyzed. In order to do this, firstly, how the modern subject was born and how it was conceived, i.e. Descartes' conception of the subject, is presented. Then, it was emphasized that this conception of the subject was maintained up to a certain point in its outlines despite certain evolutions. Afterwards, different types of criticisms that interrupted

this particular conception of the subject, such as those brought by psychoanalysis with Freud and Lacan, the criticisms of ideology by figures such as Althusser and Gramsci, and Foucault's claim that the subject is something constructed, were analyzed. During the examination, the tension between humanism and anti-humanism, Badiou's advocacy of the modern subject and his participation in anti-humanist criticisms at many points were also mentioned. With Badiou's call for the continuity of the category of the subject, which, unlike truth, has never been completely abandoned, the chapter concludes with the claim that one more step should be taken regarding the relationship between the subject, truth and being that has existed since Descartes, thus concluding the first part of our study.

2. Part II : Badiou's philosophy

This section, entitled "La philosophie de Badiou", consists of the following four chapters: "Conditions de la philosophie" (Conditions of Philosophy), "Les mathématiques en tant qu'ontologie" (Ontology as Mathematics), "L'événement et la vérité" ("Event and Truth"), "Sujet en relation avec l'événement" (The Subject in Relation to the Event).

Chapter 2.1. : Conditions of philosophy

Within the scope of this chapter, how Badiou conceives of philosophy is evaluated through the conditions he himself sets forth. For Badiou, philosophy, which takes its material from the outside, feeds on the four generative fields in which truth occurs, that is science, art, politics and love. So much so that when the free play that should exist between philosophy and these fields is disrupted, the notion of the suturing of philosophy to a particular field, which was criticized in the first part, emerges.

In this context, the discussion was conducted on three main axes. First, the point where the existence of conditions locates philosophy and the philosopher, in other words, the negation of a pure philosophy and a philosopher who is only concerned with philosophy, is emphasized. Then, the justifications of Badiou's four conditions, whether they are arbitrary preferences or not, are discussed, and it is investigated whether some other fields, for example religion, can be a condition or not, taking into account the literature on this subject. As a result of this investigation,

it is concluded that Badiou's limitation of the conditions to four is deficient in its justification and does not overcome a certain degree of arbitrariness.

After all these discussions, the content of Badiou's conditions is introduced, and what he understands by each condition is explained as well as evaluated. The meaning and implications of the fact that the condition of art refers almost exclusively to poetry and excludes modern forms such as cinema, that politics refers only to revolutionary moments, and that science is synonymous with mathematics are laid out. The relation of each of these conditions to Plato is discussed at varying length, and it is shown that the points where Badiou relies too much on Plato's authority are the most problematic or the least interesting in his philosophy. The disjuncture and difficulties in justification that arise from love as a condition is a concrete example of this, while in the context of art, the difficulties created by adherence to ancient forms are exemplified by the missed potential of fields such as cinema.

Chapter 2.2. : Mathematics as ontology

In this section, Badiou's ontology, or more precisely, his assertion of mathematics as ontology, is explained and evaluated. In this context, first of all, the basic expressions of mathematics used by Badiou; the theory of sets and Cantor's theory of infinity are introduced in outline. The conclusions Badiou reaches from these theories, which are his point of departure, and the process he calls *compte-pour-un* (counting as one), in which existence is always multiplicity and is unified only in order to be counted and represented, are explained.

The criticisms against Badiou, especially the claims about the incompatibility between his conclusions and the material he sets out from, are addressed, and it is emphasized that Badiou does not do a classical philosophy of mathematics. Among the outputs of Badiou's mathematical ontology, the fact that he takes into account many contemporary debates, especially by placing multiplicity at its center, is viewed positively, while the fact that he does this through a completely abstract ontology is criticized. Finally, as in every chapter, the relationship between his move in this chapter and Plato is discussed, and it is evaluated that mathematics, which has an epistemological function in Plato, acquires an ontological function.

Chapter 2.3. : Event and truth

This chapter begins with another concept, situation, which is necessary for a meaningful investigation of the concepts of truth and event that give the chapter its title. Drawing on the findings of the previous chapter, it is emphasized that the situation is a logic of *compte-pour-un* and its horizon of meaning is investigated. During this investigation, it was pointed out that the concept of situation has a content as broad as the ordinary flow of life, implying the usual flow of everything as long as it is not interrupted by an event. The emergence of truth through an event that interrupts the situation shows that the concepts of truth and event are intertwined. In this context, concrete examples of both event and truth were sought, and it was understood that Badiou pointed to the French Revolution and the sixty-eight movements as clear examples found especially in politics.

The criticism that unpredictability and unknowability, which are among the main characteristics of the event, lead to the event having a "miraculous" content was brought up, and the existing gap in the field of politics regarding what to do before the event was discussed. Likewise, the problems of Badiou's insufficient concretization of the difference in truth between the four generic spheres are evaluated, which often leads to the entire discussion being conducted through politics. At the end of the chapter, the importance of Badiou's bringing truth, a Platonic concept, into this world by freeing it from its historical burden, from the religious and metaphysical meaning it often carries, is underlined, and it is argued that Badiou achieves this by establishing truth in relation to the event, at the expense of, and thanks to, distancing himself from Plato, with his own concept of the event, which is not Platonic at all.

Chapter 2.4. : Subject in relation to event

In this section, a new concept is added to the intertwined concepts of the previous section which is the subject that is constituted together with the event and by the attitude it adopts towards the event. In Badiou's philosophy, the subject, the bearer of truth, is on the one hand the one who makes the event an event, the one who proclaims it, and on the other hand its very existence depends on the event. The main reason for this mutual interaction is that there are no objective criteria, no decision-making authority to determine what is an event and what is not. Therefore,

it is a subjective decision to say that an event is an event, even though the consequences of the event have the potential to be universal.

Similar to the previous section, the first problem that arises is what is the subject prior to the event. More precisely, the gap created by the absence of a subject prior to the event is a problem. An appropriate way to answer this problem is through the Platonic idea of the Idea, which Badiou develops at a later period. As encountered repeatedly throughout the study, the use of a Platonic concept in a non-Platonic context increases the strength of Badiou's arguments.

Finally, the attitudes of the subject in the face of the event have for a long time been understood by Badiou in purely positive terms. However, there are subjects who see the event and do not participate in it, subjects who react against it. In his later period, in addition to the faithful subject who claims that the event is the event and sustains it, Badiou also includes the regressive subject and the reactionary subject in his agenda. However, all the subject types Badiou lists are subjects who act on faith rather than reason. As a matter of fact, the absence of an objective measure of the event mitigates the event of something to subjective judgment and belief in that thing. Nevertheless, despite its problems, Badiou's subject is successful in maintaining the modern subject, and even a modern subject that has been saved from many of its problems.

3. Part III : The Platonism of Badiou

This section, titled "Le Platonisme de Badiou", consists of the chapters "La République de Platon" (Plato's State), "Le sens de la fidélité à un philosophe" (The Meaning of Fidelity to a Philosopher), "Le platonisme du multiple et ses problèmes" (Platonism of the Multiplicity and Its Problems).

Chapter 3.1. : Plato's Republic

In this chapter, we focus on the text of Plato's *Republic*, which is Badiou's most explicit example of Platonism, translated and rewritten by Badiou himself. More precisely, a fundamental point where Badiou's rewritten text differs from the original, the dissolution of the division of labor, is placed at the center of our reading. Thus, we first examine how the division of labor emerges in Plato's *Republic* and the

consequences of it, then how the division of labor is abolished in Badiou's text and how this move reverses the entire text.

Our aim in this chapter is to show more intensively, through a single text, what Badiou does to Plato within his philosophy, that is, to dare to completely invert Plato while adhering to him at some points, and in doing so constantly modernizing and updating Plato. As a matter of fact, the crucial problem for our study, which Badiou's intervention in the text to such an extent that he creates an entirely new text raises, is investigated for the first time in its full form in the following chapter, a question that up to this point has been answered in a fragmentary and closed manner.

Chapter 3.2. : The meaning of fidelity to a philosopher

This chapter attempts to answer several questions that intersect with each other. Starting from the most general ones, these are questions such as what is the meaning of fidelity to a philosopher, what are the grounds for being interested in a philosopher, can we speak of Badiou's fidelity to Plato? Answers to all these questions have been sought both through Badiou himself and by including other thinkers such as Gilles Deleuze in the discussion at many points where they thought in common.

As a result of our analysis, it is argued that the approach to these questions can be organized around a dualism in its most general form. The more classical side of the dichotomy is the one that is found in general philosophical education, which deals with philosophers in terms of the views they put forward and divides their thought into various categories. On the other hand, it is argued that a second approach is more interested in the problems of the philosopher and the problems he seeks to solve rather than what he says. Finally, it was emphasized that all our answers change according to these two approaches, that the second one, in which we can place names such as Badiou and Deleuze, approaches a philosopher through the questions and problems that philosopher deals with, and that in such an approach, altering the philosopher is not only normal but also necessary.

When we evaluate our conclusions in terms of the relationship between Badiou and Plato, it has been argued that Badiou has indeed realized what he calls "a higher philosophical commitment" beyond a classical loyalty. Indeed, both in the text of *Plato's Republic* and throughout his philosophy, Badiou asks and seeks answers to

questions that can be argued to be asked by Plato. In doing so, he has not hesitated to bring Plato up to date by avoiding repetition, combining his concepts with his own and often changing their content. All this is evidence of a higher fidelity. Moreover, adopting this point of view, one can see that the points where Badiou is most faithful to Plato are the points where he distances himself the most from him, and the points where he almost "betrays" him are the points where he is too captivated by his authority and adheres to his letter.

Chapter 3.3. : The Platonism of the multiple and its problems

In this final chapter of our study, the internal problems of Badiou's Platonism of multiplicity are discussed. Several criticisms that have been made up to this point are deepened and some new ones are introduced. It is emphasized that the paradoxical expression Badiou himself uses, which gives the chapter its title, is one of Badiou's greatest achievements.

It has been argued in our study that Badiou's fidelity to Plato is most evident in his capacity to produce answers to the problems he sees in contemporary philosophy. As a matter of fact, Badiou has stated that what he does is to struggle against contemporary Sophists, just as Plato struggled against the Sophists. In this context, it has been argued that at many points Badiou has produced answers that take into account contemporary problems and debates, or rather his own philosophy as an answer, and that his fidelity to Plato can only be evaluated through the adequacy and strength of these answers. Badiou has achieved this at many points; he has expressed the continuity of philosophy, the subject and truth. In doing so, he has taken the contemporary situation into consideration, especially in terms of the continuity of truth and philosophy, thus preventing his Platonism from being a mere repetition, almost a return. On the other hand, it has been highlighted that he has not been able to do this in the context of the subject, and that he has not made room in his philosophy for or responded to almost any criticism that leads the subject to disappearance. In the final analysis, it has been argued that many of the problematic points in Badiou's philosophy arise from an irreconcilable dual engagement, from the tension between Plato and Marx, between idealism and materialism.

ÖZET

Bu tezde, Alain Badiou'nun çağdaş felsefeye yönelttiği eleştiriler ve bu eleştiriler karşısında Platon'a dönüşü, geliştirdiği felsefenin eleştirdiklerine cevap üretme kapasitesiyle birlikte içsel tutarlılığı ve nihayet Platon ile kurduğu özel ilişki belirli bir bağlamda, Platon'a sadakat üzerinden değerlendirilmiştir. Bu amaçla çalışma sırasıyla üç ana kısma ayrılmıştır; çağdaş felsefede Badiou'nun gördüğü problemleri berraklaştırmayı amaçlayan "Retour à Platon Face aux Problèmes Philosophiques Contemporains" (Çağdaş Felsefe Problemleri Karşısında Platon'a Dönüş) başlıklı birinci kısım, Badiou'nun felsefesini ana hatlarıyla hem aktarmayı hem eleştirmeyi, bunu yaparken de Platon ile kurduğu ilişkiyi göstermeyi hedefleyen "La philosophie de Badiou" (Badiou'nun Felsefesi) başlıklı ikinci kısım, Badiou'nun Platonculuğuna daha yakından odaklanan, bir filozofa sadakatin anlamını tartışan "Le Platonisme de Badiou" (Badiou'nun Platonculuğu) başlıklı üçüncü kısım.

Düşünürün ürettiği tüm malzemeden, hatta röportajlarından bile yer yer faydalanılmakla birlikte, çalışma esas olarak Badiou'nun iki büyük eseri olan, *L'être et l'événement* (Varlık ve Olay) (1986) ve *Logiques des mondes : L'être et l'événement 2* (Dünyaların Mantığı : Varlık ve Olay 2), (2006) ile birlikte onların sonuçlarının toparlandığı ve daha geniş okuyucu kitlesine hitap eden *Manifeste pour la philosophie* (Felsefe için Manifesto) (1989) ve *Second manifeste pour la philosophie* (Felsefe için İkinci Manifesto) (2009) üzerinden yürütülmüştür. Bununla birlikte, çalışmaya katkısı olabileceği düşünülen bazı çağdaş düşünürler, örneğin Gilles Deleuze birçok tartışmaya dahil edilmiştir.

1.Kısım: Çağdaş Felsefe Problemleri Karşısında Platon'a Dönüş

"Retour à Platon Face aux Problèmes Philosophiques Contemporains" isimli bu kısım sırasıyla "Philosophie analytique et philosophie française contemporaine" (Analitik Felsefe ve Çağdaş Fransız Felsefesi), "Effacement de la notion de vérité" (Hakikat Kavramının Silinmesi), "La disparition de la catégorie du sujet" (Özne Kategorisinin Kaybı) başlıklı bölümlerden oluşmaktadır.

1.1. Bölüm: Analitik Felsefe ve Çağdaş Fransız Felsefesi

Bu bölümde, Badiou'nun çağdaş felsefeye yönelttiği eleştirilerin genel bir panoramasının çıkarılması amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle çağdaş felsefeyle, daha spesifik olarak Çağdaş Fransız Felsefesiyle hangi dönemin kastedildiği ve onun genel özellikleri Badiou'yu takip ederek aktarılmıştır. Ardından, felsefenin analitik ve kıta felsefesi olarak bölümlenmesine rağmen her iki ekolün de sürdürdüğü ortak temalar, örneğin anti-Platonculuk ve hakikat kavramının silinişi ele alınmıştır. Badiou'nun felsefenin dikişlenmesi olarak adlandırdığı, felsefenin belirli bir alana indirgenmesine değinilmiş, anti-felsefe olarak adlandırdığı felsefi yaklaşımlar ana hatlarıyla aktarılmıştır. Genel panoramaya ek olarak, Badiou'nun anti-felsefe içerisine yerleştirmesine rağmen özel bir ilişki geliştirdiği isimler, örneğin Nietzsche, daha kapsamlı bir şekilde işlenmiş ve anti-felsefe ifadesinin içeriği soruşturulmuştur. Felsefenin sonu gibi iddiaların da değerlendirildiği bu bölüm, ardından gelen iki bölümün müstakil tartışmalar gerektirdiği iddiasıyla sona ermektedir.

1.2. Bölüm: Hakikat Kavramının Silinmesi

Bu bölümde, hem Badiou'nun eleştirilerinde önemli bir yer tuttuğu hem de kendi felsefesinde merkezi bir yer işgal edeceği için hakikat kavramının silinişine odaklanılmıştır. "Postmodern" olarak anılan felsefenin bu süreçteki rolü, beslendiği kaynaklar, hakikat kavramına ne türden eleştiriler getirildiği incelenmiştir. Bunu yaparken Nietzsche, Foucault, Derrida gibi öne çıkan isimlere ağırlık verilmiştir. Badiou'nun hakikat anlayışını açıklamayı sonraya bırakmakla birlikte, kendisinin düşüncesinden fragmanlar halinde söz edilmiştir. Özellikle hakikat ve doğruluk arasındaki ayrımı vurgulanmıştır. Günümüzde doğruluğun ve nesnelliğin bile büyük bir tehdit altında bulunduğunu göstermek adına *post-truth* (hakikat sonrası) tartışmasına yer verilmiştir.

1.3. Bölüm: Özne Kategorisinin Kaybı

Bu son bölümde, bir öncekiyle benzer gerekçelerden hareketle öne çıkarılması gerektiğine inandığımız bir süreç, öznenin yok oluşu incelenmiştir. Bunu yapabilmek için ilk önce modern öznenin nasıl doğduğu ve nasıl tasavvur edildiği, yani Descartes'ın özne anlayışı aktarılmıştır. Ardından, bu özne anlayışının belirli dönüşümlere karşın ana hatlarıyla belirli bir noktaya kadar sürdürüldüğü vurgulanmıştır. Daha sonra, bu belirli özne anlayışını kesintiye uğratan farklı türden

eleştiriler; Freud ve Lacan ile birlikte psikanalizin getirdikleri, Althusser ve Gramsci gibi isimlerin ideoloji eleştirileri, Foucault'nun öznenin kurulan bir şey olduğuna yönelik iddiası incelenmiştir. İnceleme esnasında humanizm ile anti-humanizm arasındaki gerilim, Badiou'nun modern özne savusununa karşın birçok noktada anti-humanist eleştirilere katıldığı belirtilmiştir. Hakikatin aksine asla tümüyle terk edilmemiş olan özne kategorisinin devamlılığı için Badiou'nun yaptığı çağrıyla, Descartes'tan bu yana var olan özne, hakikat ve varlık arasındaki ilişkiye dair tek bir adım daha atılması gerektiği iddiasıyla bölüm, böylece çalışmamızın ilk kısmı sonlandırılmıştır.

2. Kısım: Badiou'nun Felsefesi

"La philosophie de Badiou" ismini taşıyan bu kısım, sırasıyla şu dört bölümden meydana gelmektedir: "Conditions de la philosophie" (Felsefenin Koşulları), "Les mathématiques en tant qu'ontologie" (Matematik olarak Ontoloji), "L'événement et la vérité" (Olay ve Hakikat), "Sujet en relation avec l'événement" (Olay ile İlişkide Özne).

2.1. Bölüm: Felsefenin Koşulları

Bu bölüm kapsamında, Badiou'nun felsefeyi nasıl tasavvur ettiği kendisinin ortaya koyduğu koşullar üzerinden değerlendirilmiştir. Badiou için malzemesini dışarıdan alan felsefe, hakikatin vuku bulduğu dört türeyimsel alandan, yani bilimden, sanattan, politikadan ve aşktan beslenmektedir. Öyle ki, felsefe ile bu alanlar arasında mevcut olması gereken özgür oyun bozulduğunda, ilk kısımda eleştirilen felsefenin belirli bir alana dikişlenmesi mefhumu ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda tartışma üç ana eksen üzerinden yürütülmüştür. Öncelikle koşulların var olmasının felsefeyi ve filozofu konumlandığı nokta, bir başka ifadeyle saf bir felsefenin ve salt felsefe ile ilgilenen filozofun olumsuzlanması vurgulanmıştır. Ardından, Badiou'nun belirlediği dört koşulun gerekçeleri, keyfi tercihler olup olmadığı tartışılmış, bu konuda oluşan literatür dikkate alınarak başka kimi alanların, söz gelimi dinin bir koşul olup olamayacağı soruşturulmuştur. Bu soruşturma neticesinde, Badiou'nun koşulları dört adetle sınırlayışının gerekçelendirilmesinde eksiklerinin bulunduğu, belirli bir keyfiyet derecesini aşmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Tüm bu tartışmaların ardından, Badiou'nun koşullarının içeriğine girilmiş, kendisinin tek tek her koşuldan ne anladığı açıklanmış ve değerlendirilmiştir. Sanat koşulu ile neredeyse tamamen şiirin kastedilmesi ve sinema gibi modern formların dışarıda bırakılması, politika ile sadece devrimci anların kastedilmesi, bilimin ise matematikle eş anlamlı kullanımının anlamı ve sonuçları serimlenmiştir. Her koşulun Platon ile ilişkisi farklı uzunluklarda tartışılmış, Badiou'nun Platon'un otoritesine fazlasıyla bağlı kaldığı noktaların en problemli ya da felsefesinin en az ilgi gören noktaları olduğu gösterilmiştir. Aşkın bir koşul oluşunun doğurduğu ayrışıklık ve gerekçelendirmedeki güçlükler bunun somut bir örneğini sunarken, sanat bağlamında Antik formlara bağlı kalışın yarattığı güçlükler, sinema gibi alanların kaçırılan potansiyeliyle örneklendirilmiştir.

2.2. Bölüm: Ontoloji olarak Matematik

Bu bölümde Badiou'nun ontolojisi, daha doğrusu ontoloji olarak matematiği öne sürmesi açıklanmış ve değerlendirilmiştir. Bu kapsamda öncelikle Badiou'nun kullandığı matematiğin temel ifadeleri; kümeler kuramı ve Cantor'un sonsuzluk kuramı ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Badiou'nun kalkış noktası olan bu kuramlardan ulaştığı sonuçlar, varlığın her zaman çokluk olduğu ve sadece sayılabilmek, temsil edilebilmek amacıyla tekleştirilmesi, yani *compte-pour-un* (bir olarak sayma) dediği süreç açılmıştır.

Badiou'ya yöneltilen eleştiriler, özellikle de ulaştığı sonuçlarla yola çıktığı malzemenin uyumsuzluğu dair iddialar ele alınmış, Badiou'nun klasik bir matematik felsefesi yapmadığı vurgusunda bulunulmuştur. Badiou'nun matematiksel ontolojisinin çıktılarları arasında, özellikle çokluğu merkezine yerleştirerek çağdaş birçok tartışmayı dikkate alması olumlu karşılanırken, bunu tümüyle soyut bir ontoloji üzerinden gerçekleştirmesi eleştirilmiştir. Nihayet, her bölümde olduğu gibi bu bölümdeki hamlesinin de Platon ile ilişkisi tartışılmış, Platon'da epistemolojik bir işlev gören matematiğin ontolojik bir işlev kazandığı değerlendirmesinde bulunulmuştur.

2.3. Bölüm: Olay ve Hakikat

Bu bölümde başlangıç, bölüme başlığını veren hakikat ve olay kavramlarını anlamlı bir şekilde soruşturmak için zorunlu olan bir başka kavramla, durum (*situation*) ile yapılmıştır. Bir önceki bölümün verilerinden de yararlanılarak,

durumun bir *compte pour un* mantığı olduğu vurgulanmış ve anlam ufku soruşturulmuştur. Bu soruşturma esnasında, durum kavramının hayatın olağan akışı kadar geniş bir içeriğe sahip olduğu, bir olay ile kesintiye uğramadığı sürece her şeyin her zamanki akışını imlediği belirtilmiştir. Durumu kesintiye uğratan bir olay ile hakikatin ortaya çıkması, hakikat ve olay kavramlarının iç içe geçtiklerini göstermektedir. Bu bağlamda hem olayın hem de hakikatin somut örnekleri aranmış, özellikle politikada bulunan berrak örneklerle Badiou tarafından Fransız Devrimi ve altmış sekiz hareketlerinin gösterildiği anlaşılmıştır.

Olayın ana özellikleri arasında gösterilen öngörülemezlik, bilinmezlik gibi hususların olayın adeta "mucizevi" bir içerik taşımasına yol açtığı eleştirisi gündeme getirilmiş, özellikle politika alanında olayın öncesinde ne yapılacağına dair mevcut boşluk tartışılmıştır. Aynı şekilde, dört türeyimsel alan arasındaki hakikat farklılığının Badiou tarafından yeterince somutlaştırılmamasının problemleri, sıklıkla tüm tartışmanın politika üzerinden yürütülmesine yol açtığı değerlendirilmiştir. Bölümün sonunda Badiou'nun Platoncu bir kavram olan hakikati tarihsel yükünden, sıklıkla üzerinde taşıdığı dinsel ve metafizik anlamdan sıyrarak bu dünyaya getirmesinin önemi vurgulanmış, Badiou'nun bunu Platon'dan uzaklaşmak pahasına ve sayesinde, hakikati hiç de Platoncu olmayan kendi kavramıyla, olay ile ilişkide kurarak başardığı vurgulanmıştır.

2.4. Bölüm: Olay ile İlişkide Özne

Bu bölümde, bir önceki bölümün iç içe geçen kavramlarına bir yenisi eklenmiş, olay ile birlikte ve olaya yönelik takındığı tavırla kurulan özne ele alınmıştır. Badiou felsefesinde hakikatin taşıyıcısı olan özne bir yandan olayın olay olmasını sağlayan, onu ilan edendir, diğer taraftan kendi varlığı tümüyle olaya bağlıdır. Bu karşılıklı etkileşimin ana gerekçesi neyin olay olup olmadığını belirleyecek nesnel ölçütlerin, herhangi bir karar mercinin bulunmamasıdır. Dolayısıyla, her ne kadar olayın sonuçları evrensel olma potansiyeli taşısa da olayın olay olduğunu söylemek öznel bir karardır.

Bir önceki bölüme benzer şekilde, ortaya çıkan ilk problem olayın öncesinde öznenin ne olduğudur. Daha doğrusu, olay öncesinde öznenin bulunmayışının yarattığı boşluk bir problemdir. Bu probleme cevap üretebilmenin uygun bir yolu, Badiou'nun daha geç bir dönemde ürettiği Platoncu ide fikridir. Çalışma boyunca

defalarca karşılaşıldığı gibi bu noktada da Platoncu bir kavramın Platoncu olmayan bir bağlamda kullanılması Badiou'nun argümanlarının gücünü arttırmıştır.

Son olarak, öznenin olay karşısında takındığı tutumlar Badiou tarafından uzun bir süre salt olumlu terimlerle karşılanmıştır. Oysa olayın karşısında onu görüp katılmayan, olaya karşı reaksiyon veren öznelere mevcuttur. Daha geç döneminde Badiou, olayın olay olduğunu iddia edip onu sürdüren sadık özneye ek olarak gerici özneyi ve reaksiyoner özneyi gündemine almıştır. Bununla birlikte, Badiou'nun sıraladığı tüm özne tipleri akıldan ziyade inanç ile hareket eden öznelerdir. Nitekim, olayın nesnel ölçütünün olmaması bir şeyin olay oluşunu öznel karara ve o şeye inanmaya indirgemektedir. Yine de sorunlarına karşın Badiou'nun öznesi modern özneyi, üstelik birçok probleminden kurtarılmış bir modern özneyi sürdürmek bakımından başarılıdır.

3.Kısım: Badiou'nun Platonculuğu

"Le Platonisme de Badiou" başlıklı bu kısım, sırasıyla; "La République de Platon" (Platon'un Devlet'i), "Le sens de la fidélité à un philosophe" (Bir Filozofa Sadakatin Anlamı), "Le platonisme du multiple et ses problèmes" (Çokluk Platonculuğu ve Onun Problemleri) bölümlerinden oluşuyor.

3.1. Bölüm: Platon'un Devlet'i

Bu bölümde, Badiou'nun Platonculuğunun en açık örneğini sunan, kendisinin çevirerek yeniden yazdığı *Platon'un Devleti* metnine odaklanılmıştır. Daha doğrusu, Badiou'nun yeniden yazdığı metnin orijinalinden ayrıldığı temel bir nokta, iş bölümünün dağılması okumamızın merkezine yerleştirilmiştir. Böylece, ilk önce Platon'un *Devlet* metninde iş bölümünün nasıl ortaya çıktığı ve iş bölümünün doğurduğu sonuçlar, ardından Badiou'nun metninde iş bölümünün nasıl ortadan kalktığı ve bu hamlenin tüm metni nasıl tersine çevirdiği sırasıyla ele alınmıştır.

Bu bölümdeki amacımız, Badiou'nun felsefesi içerisinde Platon'a yaptığını tek bir metin üzerinden, daha yoğun bir biçimde gösterebilmektir ; yani Platon'a bazı noktalarda bağlı kalırken onu tamamen tersine çevirmeye cesaret edebilmek, bunu yaparken Platon'u daimi olarak modernleştirmek ve güncelleştirmek. Nitekim, Badiou'nun metne bu denli müdahale ederek yepyeni bir metin meydana getirmesinin doğurduğu, çalışmamız için hayati olan problem, bu noktaya kadar

parçalı ve kapalı bir biçimde yanıtlamakla yetinilen bir soru bütünlüklü haliyle ilk defa bir sonraki bölümde soruşturulmuştur.

3.2. Bölüm: Bir Filozofa Sadakatin Anlamı

Bu bölümde, birbirleri ile kesişen birkaç soruya birden cevap aranmaya çalışılmıştır. Bunlar en genel olanından başlayarak; bir filozofa sadakatin anlamı nedir, bir filozofla ilgilenmenin gerekçeleri nelerdir, Badiou'nun Platon'a sadakatinden söz edilebilir mi gibi sorulardır. Tüm bu sorulara hem Badiou'nun kendisi üzerinden, hem de paralel düşündükleri birçok noktada Gilles Deleuze'ü tartışmaya dahil ederek cevap aranmıştır.

İncelememiz sonucunda, bu sorulara yaklaşımın en genel haliyle bir ikilik etrafında düzenlenebileceği savunulmuştur. İkiliğin daha klasik bir tarafının genel felsefe eğitiminde yer alan biçimiyle, filozofları öne sürdükleri görüşler üzerinden ele alan, onların düşüncelerini çeşitli kategorilere bölen yaklaşım olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan, ikinci bir yaklaşımın filozofun söylediklerinden çok problemleriyle, hangi soruna çözüm aradığıyla ilgilendiği savunulmuştur. Nihayet tüm yanıtlarımızın bu iki yaklaşıma göre değiştiği, Badiou ve Deleuze gibi isimleri yerleştirebileceğimiz ikinci yaklaşımın bir filozofa o filozofun ilgilendiği sorular, sorunlar üzerinden yaklaştığı, böylesi bir yaklaşımda filozofu değiştirmenin sadece normal olmakla kalmayıp zorunlu olduğu vurgulanmıştır.

Ulaştığımız sonuçları Badiou ve Platon ilişkisi bakımından değerlendirdiğimizde, Badiou'nun klasik bir sadakatin ötesinde "daha yüksek bir felsefi bağlılık" olarak adlandırdığı şeyi sahiden de gerçekleştirdiği iddia edilmiştir. Nitekim Badiou, hem *Platon'un Devlet'i* metninde hem de felsefesinin tamamında Platon'un sorduğu öne sürülebilecek soruları sormuş ve cevap aramıştır. Bunu yaparken, bir tekrardan kaçınarak Platon'u güncelleştirmekten çekinmemiş, onun kavramlarını kendi kavramlarıyla birleştirmiş ve çoğu kez içeriğini değiştirmiştir. Tüm bunlar daha yüksek bir sadakatin kanıtlarıdır. Dahası, bu bakış açısı benimsendiğinde görülmektedir ki Badiou'nun Platon'a en sadık olduğu noktalar ondan en fazla uzaklaştığı noktalar, ona neredeyse "ihamet" ettiği noktalar ise onun otoritesine fazlasıyla kapıldığı ve lafzına bağlı kaldığı noktalardır.

3.3. Bölüm: Çokluk Platonculuğu ve Onun Problemleri

Çalışmamızın bu son bölümünde Badiou'nun çokluk Platonculuğunun içsel problemleri ele alınmıştır. Bu bölüme kadar yöneltlen bazı eleştiriler derinleştirilerek onlara yenileri eklenmiştir. Badiou'nun kendisinin kullandığı, bölüme adını veren paradoksal ifadenin Badiou'nun en büyük başarılarından biri olduğu vurgulanmıştır.

Badiou'nun Platon'a sadakatının en çok çağdaş felsefede gördüğü sorunlara karşı cevap üretme kapasitesinde ortaya çıktığı çalışmamız içerisinde iddia edilmişti. Nitekim Badiou da kendi yaptığının, tıpkı Platon'un Sofistlerle mücadele etmesi gibi çağdaş Sofistlerle mücadele etmek olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, Badiou'nun birçok noktada çağdaş problemleri ve tartışmaları dikkate alan cevaplar, daha doğrusu bir cevap olarak kendi felsefesini ürettiğini öne sürülmüş, Platon'a sadakatının de ancak bu cevapların yeterliliği, kuvveti üzerinden değerlendirilebileceği iddia edilmiştir. Badiou bunu birçok noktada başarmış; felsefenin, öznenin, hakikatin devamlılığını dile getirmiştir. Bunu yaparken, özellikle hakikat ve felsefenin devamlılığı bakımından çağdaş durumu göz önüne almış, böylece Platonculuğunu salt bir tekrardan, adeta bir geriye dönüş olmaktan kurtarmıştır. Buna karşın özne bağlamında bunu yapamadığı, özneyi yok oluşa götüren neredeyse hiçbir eleştiriye felsefesinde yer açmadığı ve karşılık vermediği vurgulanmıştır. Son tahlilde, Badiou felsefesinde sorunlu birçok noktanın birbiriyle uzlaşmaz ikili bir etkileşimden kaynaklandığı; Platon ve Marx, idealizm ve materyalizm arasındaki gerilimden ortaya çıktığı savunulmuştur.

INTRODUCTION

Dans cette étude, la philosophie de Badiou, l'une des principales figures de la philosophie contemporaine, sera discutée et évaluée à travers certains points spécifiques. Au cœur de cette évaluation, sa relation avec Platon et les implications de cette relation seront discutées. Ainsi, la problématique principale de l'étude est de savoir dans quelle mesure Badiou est fidèle à Platon, et plus largement, ce que peut signifier être fidèle à un philosophe. Inévitablement, ce problème central nous conduit à de nombreux autres débats et questions annexes.

Discuter de la relation entre les deux philosophes, si cela ne se réduit pas à une simple comparaison, peut nous permettre de trouver des réponses appropriées à des questions essentielles et complexes qui sont souvent soulevées, telles que : quelle est la fonction de l'histoire de la philosophie ? En même temps, la façon dont un philosophe lit et utilise un autre philosophe est une bonne façon d'aborder et de comprendre la philosophie de ce même philosophe. Dans le contexte de cette étude, le retour de Badiou à Platon est une relation qui caractérise toute sa philosophie, clarifiant à la fois ce qu'il dit et le destinataire de ce qu'il dit. L'étude de cette relation est donc nécessaire pour comprendre de nombreux débats contemporains, pour saisir la philosophie de Badiou et pour apporter une réponse à la question générale de la fidélité.

Pour que l'étude produise tous ces résultats souhaités, nous avons tout d'abord évité de faire une comparaison. Nous aurions pu aller voir Platon lui-même à tous les points où Badiou se réfère à Platon ou à tous les mouvements où il se réclame du platonisme, nous aurions pu enquêter sur les affirmations de Badiou, en évaluer la véracité et la fausseté. Mais nous aurions alors eu une étude entièrement différente. Sans aucun doute, un ouvrage de valeur contribuant à l'histoire de la philosophie aurait pu être produit, mais il n'aurait pas posé les questions auxquelles nous cherchions des réponses, ou il les aurait posées d'une manière différente. En raison des problèmes auxquels nous étions confrontés, nous avons préféré nous limiter à Badiou, c'est-à-dire mener une étude à travers Badiou.

Une autre alternative aurait été de partir du même problème, celui de la fidélité, puis, après avoir examiné divers exemples qui enrichissent la discussion, de conclure en évaluant ce que Badiou fait à Platon, et donc la fidélité de Badiou à Platon. Mais à ce stade, nous aurions dû éliminer une grande partie des questions annexes que nous avons abordées. Si l'on considère que la plupart de ces problèmes secondaires soutiennent également le problème principal, nous ne pourrions pas amener le problème principal au même point en termes de profondeur, même si nous pourrions le discuter plus longuement. Pour toutes ces raisons, nous avons préféré traiter notre problème principal avec les problèmes secondaires qui lui sont liés et le laisser émerger lentement tout au long de l'étude. Nous avons donc une problématique principale qui naît et se développe au cours de l'étude et qui arrive à saturation dans la dernière partie.

Dans la première partie de cette étude, nous avons évalué les problèmes de la philosophie d'aujourd'hui du point de vue de Badiou. Ce faisant, nous avons tenté de répondre à deux questions subsidiaires, l'une large et implicite, l'autre plus explicite : qu'est-ce qui pousse un philosophe vers un autre et plus précisément, quel est le chemin qui mène Badiou à Platon. Lorsque nous avons étudié les raisons philosophiques pour lesquelles Badiou s'est approché de Platon, nous avons trouvé deux raisons majeures. La première est l'antiplatonisme, un phénomène commun qui caractérise toutes les théories contre lesquelles Badiou se positionne. La seconde est que Platon contient le matériel nécessaire, c'est-à-dire les concepts qui peuvent surmonter les points critiqués dans ces conceptions. La première partie a donc pour fonction d'expliquer les fondements et les justifications du platonisme de Badiou.

Dans la deuxième partie de l'étude, nous avons abordé le contenu proposé en réponse aux critiques exposées dans la première partie, c'est-à-dire la philosophie de Badiou, autrement dit la manière dont il utilise directement Platon au-delà de ses motifs et de ses fondements. Toujours en évitant toute forme de comparaison, nous avons souligné le rapport réel ou potentiel de chaque concept à Platon. Ce faisant, nous nous sommes efforcés de maintenir une dose critique, de ne pas en rester au stade de la simple explication, et nous avons constamment ajouté des problématiques subsidiaires. Dans chaque chapitre, ces problématiques sont nées de la cohérence interne de l'approche présentée dans le chapitre, des critiques de la littérature et des

efforts pour les développer. Nous avons ainsi évalué comment Badiou utilise Platon et comment il produit une alternative aux approches qu'il critique.

Dans la première comme dans la seconde partie, nous avons inclus dans notre discussion différentes voix qui nous semblaient pouvoir être utiles sans pour autant éviter une inflation de références. Dans la première partie, nous avons parcouru les ouvrages de toutes les grandes figures contre lesquelles Badiou se positionne et nous avons apporté des éléments qui permettaient de nourrir la discussion. Nous avons fait de même dans la seconde partie, où, au-delà de la cohérence interne, nous avons soutenu que Badiou pouvait faire autrement, par exemple dans le traitement de la hiérarchie entre les formes d'art, et nous avons fait émerger une alternative. Nous espérons que cette attitude, que nous avons maintenue tout au long de l'étude, a permis à Badiou d'entrer en contact avec nombre de ses contemporains sans s'en éloigner, et qu'elle a élargi et approfondi de nombreux débats existants. L'exemple le plus concret à cet égard est peut-être l'inclusion de Deleuze dans la discussion à de multiples reprises, ce qui n'était pas directement requis par l'étude.

Pour deux raisons principales, au début de la troisième partie, nous nous concentrons sur un texte spécifique, ce qui peut sembler surprenant à première vue. La raison principale pour laquelle nous nous concentrons sur *La République de Platon*, que Badiou a traduite et réécrite, est qu'il s'agit de l'exemple qui incarne le plus intensément le platonisme de Badiou et sa capacité à y intervenir. L'autre raison est qu'il s'agit d'un point où la question de la fidélité à un philosophe, qui émerge lentement, culmine et se fait sentir plus concrètement. Notre examen de cette question à travers une lecture spécifique, à partir de la dissolution de la division du travail, comportait à nouveau deux dimensions. La première est un choix rédactionnel, la nécessité de se concentrer sur un seul point, car il serait trop général pour un chapitre de thèse de traiter les deux textes dans leurs nombreuses dimensions. Deuxièmement, et plus important encore, dans le texte de Badiou, ce mouvement a quasiment inversé le texte, offrant un exemple de ce qu'il a fait à Platon en général, concentré dans un seul texte. De même que l'un des éléments les plus fondamentaux de Platon, l'un est transformé en multiple par Badiou, qui modernise ainsi Platon. De cette manière, nous avons effectué la discussion sur la fidélité, qui résonne tout au long de notre étude et qui culmine dans ce renversement, et nous avons proposé notre argument principal : les points où Badiou est le plus

fidèle à Platon sont les points où il s'en éloigne le plus, et les points où il le trahit presque sont les points où il le répète mot à mot. Cette conclusion, qui est apparue en de nombreux points tout au long de l'ouvrage, a finalement été réalisée en menant une analyse plus complète et plus ciblée, en discutant de la signification de la fidélité à un philosophe et en distinguant les deux principales approches possibles.

Badiou, tant dans ce qu'il a réalisé dans sa philosophie que dans ses propres déclarations sur le problème, occupe clairement un point précis de notre dichotomie, l'approche qui s'adresse à la fidélité à un philosophe à travers ses problèmes et qui ose transformer ses concepts. Cependant, la différence entre le marxisme, autre source à laquelle Badiou se nourrit, et le platonisme, bien que transformé, et plus classiquement la différence entre l'idéalisme et le matérialisme, occupe une place importante dans notre évaluation finale. Enfin, ce qui donne tout son sens à la fidélité de Badiou, c'est-à-dire sa capacité à répondre aux demandes de la philosophie contemporaine, est exploré dans ses multiples dimensions. Tout en soulignant la valeur de la construction par Badiou d'une philosophie centrée sur le sujet, qui remet la vérité en circulation et prend en compte le multiple, l'oscillation entre idéalisme et matérialisme, l'absence de place pour la critique contemporaine et toute médiation sociale dans le contexte du sujet, la liaison de la vérité à l'événement et l'ambiguïté de l'événement font l'objet d'une évaluation critique.

PREMIÈRE PARTIE

1. RETOUR À PLATON FACE AUX PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES CONTEMPORAINS

Chapitre 1.1.

Philosophie analytique et philosophie française contemporaine

Alain Badiou a déclaré à plusieurs reprises que la raison qui l'avait conduit à Platon était l'anti-platonisme présent depuis longtemps dans la philosophie contemporaine. Pour Badiou, il existe un lien entre anti-platonisme et l'état actuel de la philosophie, voire la prétendue fin de la philosophie. Par conséquent, un retour de Platon est le seul moyen de donner un nouveau départ à la philosophie.

La philosophie a longtemps porté les péchés du XXe siècle, avec des thèses telles que la fin de la philosophie et la fin de l'histoire. Après Auschwitz, la philosophie a définitivement changé. Depuis Platon, aucun autre domaine n'a été autant accusé que la philosophie, ni les scientifiques, ni les politiques, ni même les militaires. Pourtant, nombre des thèmes dont la philosophie est censée être responsable ne sont même pas dans sa sphère.¹

L'un des événements qui a marqué la philosophie du XXe siècle est sans aucun doute la distinction entre la philosophie analytique et la philosophie continentale, qui a émergé entre deux manières différentes de percevoir et de faire de la philosophie, dont l'existence et la validité sont aujourd'hui remises en question. Cette distinction se retrouve dans la rédaction des articles, dans les problématiques et même dans les personnages. Lorsqu'il s'agit de figures comme Kant, sur lesquelles les deux écoles de pensée travaillent, les manières de lecture et de réception sont totalement différents. Il en va de même pour de nombreuses figures de l'histoire de la philosophie, voire de l'histoire de la philosophie elle-même.

Selon Badiou, lorsqu'il s'agit de Platon, les approches des deux écoles sont presque les mêmes. Même dans les périodes où la distinction en question a été le plus fortement ressentie, l'opposition à Platon contient une idée décisive et fondatrice

¹ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, Paris : Éditions du Seuil, 1989, p.8.

pour les deux écoles. Sur cette base, Badiou a déclaré : « *Je ne connais aucun thème qui soit plus répandu, dans les écoles philosophiques les plus variées et les plus déchirées, que l'anti-platonisme* ».²

De même, la formule de Badiou « *dis-moi ce que tu penses de Platon, et je te dirai qui tu es* », soulignant à quel point la perception de Platon est déterminante pour la qualification générale d'une philosophie.³ Dans ce contexte, au-delà de ses fréquentes discussions sur Platon et la continuation de la philosophie, Badiou compare, dans l'un de ses essais, son propre travail à une tentative de renaissance du Moyen-Âge. Parmi les caractéristiques qui définissent le Moyen-Âge, les plus marquantes sont la restauration et la réinterprétation des textes. Tout comme cet effort des moines au Moyen Âge a conduit à la Renaissance, nous nous trouvons aujourd'hui dans une situation similaire.⁴

Dans de nombreux lieux où Badiou formule ses critiques générales et tente de classer les différents courants, on constate qu'il utilise les termes sophisme, anti-platonisme et antiphilosophie presque comme des synonymes. Oui, « *il n'y a pas de doute que la philosophie est malade* »⁵. Cependant, il est important de savoir où cette maladie commence et comment elle manifeste ses symptômes.

Parmi les concepts mentionnés ci-dessus, antiphilosophie semble être le terme que Badiou utilise le plus fréquemment et le plus largement. Bien qu'il se concentre sur la critique, ce que Badiou appelle antiphilosophie remonte en fait bien plus loin que la philosophie française contemporaine et la philosophie analytique. En fait, on pourrait même dire qu'elle remonte au début de la philosophie. Ainsi, Badiou se dresse non seulement contre la tradition analytique, mais aussi contre les traditions mystiques, mystificatrices de la philosophie, réductrices de la religion, réductrices de l'interprétation, qui lui sont souvent opposées.

Les diagnostics de Badiou et les noms qu'il met en opposition à Platon peuvent être commencés par Aristote. En effet, tout en affirmant que l'histoire de la philosophie est l'histoire d'une succession de ruptures plutôt que d'une continuité, il

² Ibid., p.80.

³ Badiou, A., **Gilles Deleuze : "La clameur de l'Être"**, Paris : Hachette, 1997. p. 148.

⁴ Badiou, A. et Pinet S., "Five Remarks on the Contemporary Significance of the Middle Ages", **Diacritics**, Volume 36, Number 3-4, 2006, p. 156-157.

⁵ Badiou, A., **Infinite Thought**, Trd. et éd. par Fetham O. et Clemens J., London: Continuum, 2005, p. 39.

souligne que chaque commencement est un commencement différent et que les commencements de Platon et d'Aristote sont tout à fait différents.⁶ La distinction fondamentale entre la tradition platonicienne et la tradition aristotélicienne est visible dès les premiers travaux de Badiou. Dans l'un de ses premiers essais, Badiou cite la formulation de Lénine à l'appui. Selon Lénine, il existe deux tendances distinctes qui s'affrontent depuis le début de la philosophie. Badiou formalise ce conflit entre la matérialité du signifiant et l'idéalité de la totalité comme suit : « *Qualité, continuité, temporalité et négation : catégories asservissantes des objectifs d'une idéologie. Nombre, discrétion, espace et affirmation; ou, mieux, Marque, Ponctuation, Blanc et Cause : catégories des processus scientifiques.* ».⁷

Au centre de la critique d'Aristote par Badiou se trouve l'ontologie en tant que mathématique, l'ontologie de la multiplicité, que l'on approfondira dans les chapitres suivants. Aristote et nombre de ses successeurs placent la nature avant les nombres et font intervenir la logique pour résoudre les problèmes rencontrés dans l'étude de la nature. Ce que Badiou défend, à partir de Platon, c'est la priorité de l'ontologie mathématique sur la réalité physique. Pour la tradition platonicienne, l'ontologie est mathématique, tandis que pour la tradition aristotélicienne, les mathématiques sont une question de cohérence logique.⁸

Après avoir souligné dans *Court Traité D'ontologie Transitoire* que les mathématiques platoniciennes s'intéressent au réel, alors que les mathématiques aristotéliciennes ne font que résumer quelques données sur l'être-possible, et que dans le premier groupe la pensée implique une rupture avec la description, en revanche dans le second groupe la pensée est descriptive⁹, Badiou articule dans *Le Siècle* le dualisme Aristotélicien-Platoniques dans sa forme la plus radicale de la manière suivante :

Déclarer à nouveau, et cette fois, peut-être, qui sait ? Gagner, cette guerre dans la pensée qui fut celle du siècle, mais qui aussi bien opposait déjà Platon à Aristote: la guerre de la formalisation contre l'interprétation. C'est qu'il y a, de cette guerre, bien d'autres noms moins ésotériques: l'Idée contre

⁶ Badiou, A., **What is Philosophy ? A lecture by Alain Badiou**, Edt. par Schirmacher W., New York et Dresden: Atropos Press, 2015, p. 30.

⁷ Badiou, A., "La subversion infinitésimale", **Cahiers pour l'analyse**, no.9, 1968, p.136.

⁸ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, p. 53,54.

⁹ Badiou, A., **Court traité d'ontologie transitoire**, Paris : Éditions du Seuil, 1998, p. 113.

*la réalité. La liberté contre la nature. L'événement contre l'état des choses. La vérité contre les opinions. L'intensité de la vie contre l'insignifiance de la survie. L'égalité contre l'équité. Le soulèvement contre l'acceptation. L'éternité contre l'Histoire. La science contre la technique. L'art contre la culture. La politique contre la gestion des affaires. L'amour contre la famille.*¹⁰

Cependant, l'opposition de Badiou à ceux qu'il considère en quelque sorte comme des « antiphilosophes » n'est pas toujours aussi sévère. On peut dire qu'il y a souvent une relation duelle. En effet, dans son travail sur Saint Paul, qui est une figure intéressante, Badiou le décrit à la fois comme une figure « penseur-poète de l'événement » et comme un exemple typique d'antiphilosophie. D'une certaine manière, Saint-Paul ressemble à beaucoup d'autres figures de l'antiphilosophie, car il n'a pas laissé d'œuvre organisée, par exemple. D'autre part, Saint-Paul, du moins dans la lecture de Badiou, est une figure qui symbolise le concept de l'événement et de la subjectivation par rapport à l'événement.¹¹ Un autre exemple dans ce contexte est sans aucun doute Lacan. Contrairement à d'autres noms, Lacan a lui-même défini ce qu'il faisait comme de « l'antiphilosophie »¹². Néanmoins, Badiou s'inspire de lui d'innombrables façons. À tel point qu'il est difficile de penser Badiou sans Lacan. Tout cela montre que le terme « antiphilosophie » n'est pas toujours aussi dur qu'on pourrait le penser à première vue. Dans ce cadre, la perspective de Boostels sur le sujet semble plausible. Les antiphilosophes de Badiou sont toujours les compagnons d'ombre d'autres grands philosophes. Saint-Paul accompagnant les Athéniens, Héraclite accompagnant Parménide, Pascal accompagnant Descartes, Kierkegaard accompagnant Hegel en sont des exemples importants jusqu'au vingtième siècle.¹³

Il est donc toujours possible de retrouver des traces d'antiphilosophie dans l'histoire de la philosophie. Souvent, ces traces sont apparues avec le flux de la philosophie, aux côtés des grandes figures, parfois en réaction à celles-ci. C'est surtout au XXe siècle que la situation change. Il n'est plus possible de parler d'attitudes antiphilosophiques accompagnant des figures majeures, mais d'une attitude antiphilosophique qui domine la philosophie dans son ensemble. En effet,

¹⁰ Badiou, A., **Le Siècle**, Paris : Éditions du Seuil, 2005, p. 231.

¹¹ Badiou, A., **Saint Paul: La fondation de l'universalisme**, Paris : Presses Universitaires de France, 1997, p. 2-20-37.

¹² Lacan, J., "Peut-être à Vincennes", dans **Autres écrits**, Paris : Éditions du Seuil, 2001, p. 314.

¹³ Boostels, B., "Radical Antiphilosophy", **Filozofski vestnik**, Vol.XXIX, No.2, 2008, p. 160.

l'utilisation par Badiou du terme « sophisme » en relation avec l'antiphilosophie est particulièrement valable dans le contexte des penseurs du vingtième siècle.

Dans ce contexte, la critique de Badiou à l'égard de Ludwig Wittgenstein, l'un des fondateurs de la philosophie analytique avec des noms tels que John Searle et Gottlob Frege, révèle quelques axes principaux. Plus précisément, Badiou parle de trois dimensions de l'antiphilosophie. Ce faisant, il cherche à la fois à en donner une définition et à la distinguer d'autres concepts, tels que le scepticisme.

Selon Badiou, la première des trois caractéristiques inséparables est la critique et, parfois, le démantèlement complet des propositions, de la subjectivité et de la méthode de la philosophie. Cela peut prendre différentes formes : linguistique, logique, généalogique. Il s'agit souvent des préliminaires d'une antiphilosophie. C'est le nettoyage préalable de l'environnement, l'ouverture d'un espace pour l'antiphilosophie. Dans un deuxième temps, il s'agit de trouver une sorte de « vraie nature » de la philosophie en acte. Il n'est pas possible de remplacer la théorie purgée par la théorie seule. Le nihilisme de Friedrich Nietzsche en est un bon exemple. Troisièmement, il y a l'identification et la promotion d'un nouvel acte, d'une nouvelle activité. En bref, dans la première étape, une sorte de déconstruction est effectuée, dans la deuxième étape, la philosophie est identifiée à l'activité, et enfin dans la troisième étape, une activité qui n'existait pas jusqu'alors est mise en œuvre.¹⁴

Ces trois éléments sont présents dans la philosophie de Wittgenstein. Et ce n'est pas une interprétation extérieure, mais ses propres mots. Pour Wittgenstein, les arguments et les discussions philosophiques qui avaient été avancés jusqu'alors étaient dépourvus de sens. En fait, non seulement ils étaient dénués de sens, mais dans la plupart des cas, ils étaient absurdes. La philosophie est une activité plutôt qu'une théorie. Enfin, ce que l'on pourrait appeler le « bavardage » de la philosophie est remplacé par un élément mystique.¹⁵ À ce stade, même si Wittgenstein n'a pas ajouté d'élément « mystique », ce qu'il a fait est problématique. En effet, pour Badiou, le problème est la compression de la philosophie dans un champ au sens le plus général. Ce que l'on verra souvent dans la tradition de la philosophie analytique après Wittgenstein, c'est la compression de la philosophie dans le domaine du langage.

¹⁴ Badiou, A., "L'antiphilosophie de Wittgenstein", Consulté en ligne, 1994-1995, p. 6-7.

¹⁵ Ibid., p. 8-9-10.

Plus précisément, Badiou appelle cette opération « suture ». Les quatre grands domaines qui constituent les conditions de la philosophie pour Badiou, et qu'on développera plus tard, sont les lieux de cette suture. Lorsque la philosophie perd le contact avec ces domaines avec lesquels elle devrait coexister et dont elle devrait bénéficier, lorsque l'un de ces domaines devient le centre de la philosophie, le problème de la suture de la philosophie se pose. La relation entre la philosophie et ces domaines, avec lesquels elle devrait toujours être dans une sorte de jeu libre, se bloque de temps en temps. Autrement dit, la philosophie se livre à l'une de ses propres conditions. Elle laisse l'ensemble de la pensée à un seul domaine. La suture de la philosophie à l'une des conditions de la science, de l'art, de la politique, de l'amour, signifie que la philosophie est suspendue.¹⁶

La principale de ces sutures est la suture scientiste, parfois positiviste, dont Badiou dit qu'elle « *domine encore la philosophie académique anglo-saxonne* »¹⁷. La suture de la philosophie à la condition scientifique a pour conséquence qu'elle n'a plus d'autre fonction que de se consacrer à une réflexion analytique de plus en plus subtile. Elle rompt également le lien entre les autres conditions de la philosophie et le champ philosophique. Un autre processus efficace de suture a été réalisé par le marxisme. Dans sa formation la plus classique, le marxisme a enchaîné la philosophie à la fois à la politique et à la science, créant ainsi une double condamnation. Une autre suture célèbre est la suture de la philosophie à la poésie par Heidegger.

En bref, le problème posé par Badiou peut se résumer comme suit : « *si la philosophie est au rouet de son suspens, peut-être depuis Hegel, c'est qu'elle est captive d'un réseau de sutures à ses conditions, spécialement à ses conditions scientifiques et politiques, qui lui interdisent de configurer leur compossibilité générale* »¹⁸. Ce qu'il faut faire dans ce cas, c'est réorganiser le rapport entre la philosophie et eux aujourd'hui en mettant à jour les conditions de la philosophie.

Il est à noter que Badiou ne mentionne pas la philosophie française contemporaine au moment où il parle de la suture de la philosophie. La philosophie française contemporaine fait l'objet d'une critique beaucoup plus subtile. Cela s'explique par le fait que, malgré toutes ses critiques, Badiou en est très proche et

¹⁶ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 41.

¹⁷ Ibid., p. 42.

¹⁸ Ibid., p. 45.

qu'il s'agit d'une source dont il bénéficie. A plusieurs reprises, Badiou vise directement la philosophie française contemporaine ou des figures ou courants particuliers qu'il considère comme le représentant. Par exemple, dans *l'Éthique*, la critique principale est adressée à Emmanuel Levinas et à son éthique centrée sur l'altérité. Badiou a écrit un livre sur Gilles Deleuze et a directement débattu avec des figures comme Michel Foucault.

Badiou se réfère à une période spécifique lorsqu'il parle de « philosophie française contemporaine ». A un moment où il explique cela, il donne des exemples de mouvements philosophiques importants dans l'histoire. De même qu'il y a eu une période de philosophie classique entre Parménide et Aristote, et l'idéalisme allemand, où des noms comme Kant et Hegel se sont fait entendre, il y a une philosophie française contemporaine qui est née dans certaines conditions. Il s'agit d'un mouvement qui a émergé dans la seconde moitié du XXe siècle, notamment avec les œuvres majeures de Sartre.¹⁹ Ce mouvement, qui a repris l'héritage allemand et a été influencé par des noms comme Martin Heidegger et Edmund Husserl, a pris contact avec différents domaines qui sont les « conditions de la philosophie », par opposition à la question de la « suture de la philosophie ». De ce point de vue, selon Badiou, ce qui caractérise la philosophie française contemporaine, c'est le rapport que les philosophes établissent avec d'autres domaines : avec la science, avec la politique, avec la « modernisation de la philosophie », c'est-à-dire avec les arts, et en particulier avec la littérature.²⁰ Parmi ceux-ci, le rapport à la littérature en particulier est allé jusqu'à brouiller les frontières entre philosophie et littérature, au point de les rendre inséparables. Par ailleurs, un rapport particulier à la psychanalyse caractérise la philosophie française contemporaine.²¹

Malgré toutes ces caractéristiques, que Badiou décrit avec une appréciation presque implicite et qu'il prolonge par des exemples, la philosophie française contemporaine n'échappe pas à sa critique sévère. A cet égard, on peut se demander pourquoi, après avoir fait tout cela, la philosophie française contemporaine reste dans cette position pour Badiou, alors qu'elle ne commet pas l'erreur de « suture la philosophie à une condition ». La réponse est claire. Malgré toutes ses caractéristiques « positives », les deux principaux points de convergence avec la

¹⁹ Badiou, A., **L'aventure de la philosophie française**, Paris : La fabrique éditions, 2012, p. 8-9.

²⁰ Ibid., p. 14-15.

²¹ Ibid., p. 15-16.

philosophie analytique sont l'effacement du concept de vérité et la perte du sujet. Comme le souligne Badiou, la philosophie française contemporaine a établi une relation privilégiée avec Descartes et a mené de nombreux débats autour du sujet. Mais à ce stade, le sujet est effacé.

On peut donc dire que, même si elle diffère de la philosophie analytique dans ses trajectoires et son fonctionnement général, la philosophie française contemporaine est finalement parvenue à des conclusions similaires. L'anti-platonisme qui caractérise les deux écoles est aussi une absence de vérité, une absence de sujet. C'est précisément pour cette raison que ces deux conclusions importantes méritent une analyse séparée et plus détaillée.



Chapitre 1.2

Effacement de la notion de vérité

Au XXe siècle, un trait important qui caractérise toutes les écoles de pensée, à côté de l'anti-platonisme, est leur attitude à l'égard du concept de « vérité ». Ce concept, qui a fait l'objet des critiques les plus sévères, a finalement été abandonné. Tout ce changement, c'est-à-dire l'effacement ou l'abandon du concept de vérité, ne se manifeste pas seulement en philosophie. Il se manifeste dans l'ensemble des sciences sociales et même dans tous les aspects de la vie. Il est souvent caractérisé comme l'abandon de « l'objectivité », l'abandon des « faits ». Le moment exact où cette importante transformation a lieu est discutable. Cependant, le « postmodernisme », qui ne peut être défini de manière simple et qui a pénétré tous les domaines, est l'un des concepts qui exprime cette transformation de la manière la plus holistique. Nous vivons à une époque postmoderne, c'est-à-dire sous un nouveau paradigme.

Le postmodernisme produit des résultats entremêlés dans de nombreux domaines. Par exemple, Jean-François Lyotard, qui a écrit l'un de ses textes fondateurs, parlait déjà dans les années soixante-dix de la valeur marchande du savoir, du fait qu'il est désormais produit dans le seul but d'être vendu.²² Le savoir n'est plus une fin en soi. Cela conduit à la naissance d'une nouvelle industrie de l'information, sur laquelle Lyotard attire également l'attention. De même, comme le soulignent Antonio Negri et Michael Hardt, la production se déplace vers le secteur des services plutôt que vers l'industrie.²³

Les thèses émergentes de la « fin de l'histoire », de la « fin de la métaphysique », de la « fin des grands récits » rendent impossible l'idée même d'une alternative au capitalisme. Comme le dit Mark Fisher, nous vivons une époque où il est plus difficile de penser à la fin du capitalisme qu'à la fin du monde.²⁴ Tout cela

²² Lyotard, J. F., **La condition postmoderne: Rapport sur le savoir**, Paris : Éditions de Minuit, 1979, p. 14.

²³ Negri, A. et Hardt, M., **Empire**, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 285.

²⁴ Fisher, M., **Capitalist Realism: Is there no alternative?**, Hampshire: Zero Books, 2009. (La formule que j'utilise est le nom du premier sous-titre, qui résume également la thèse principale du livre.)

entraîne la montée d'un phénomène parallèle au postmodernisme, la montée du néolibéralisme. En effet, pour Badiou, la montée du néolibéralisme est une rupture importante qui correspond aux années quatre-vingt et à la fin de ce qu'il appelle les « *années rouges* ».²⁵ Le simple titre de magnum l'opus de Fredric Jameson, l'un des plus remarquables critiques culturels de l'époque, fournit un indice précieux sur la relation entre le postmodernisme et le néolibéralisme : « *le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* »²⁶. De même, la formulation althussérienne « *l'idée de la fin possible de l'idéologie est une idée idéologique par excellence* »²⁷ révèle la fonction du discours postmoderniste sur la « fin ». Cette situation a conduit à l'émergence d'un tout nouveau concept dans la sphère politique, c'est-à-dire *post-truth* (post-vérité en français). Ce concept, de plus en plus utilisé notamment avec le processus du Brexit au Royaume-Uni et le processus électoral de Trump aux États-Unis, a été choisi comme mot de l'année par Oxford en 2016. Larousse le définit en français comme suit : « *Concept selon lequel nous serions entrés dans une période (appelée l'ère de la post-vérité ou l'ère post-factuelle) où l'opinion personnelle, l'idéologie, l'émotion, la croyance l'emportent sur la réalité des faits.* »²⁸.

Comme on l'a déjà dit, il est impossible de donner une définition cohérente et simple du postmodernisme, au-delà de la mention de certaines caractéristiques du postmodernisme tant décrié et de ses conséquences. Cette impossibilité découle précisément de son obscurité, ce qui est l'une des raisons de sa popularité²⁹. En effet, ceux qui enquêtent sur le postmodernisme préfèrent souvent ce terme, tout simplement parce qu'il est plus efficace et plus économique.³⁰

Comme beaucoup de phénomènes nouveaux, le concept de post-vérité a rapidement attiré l'attention sur la philosophie postmoderne. Certains penseurs éminents ont affirmé sans hésitation et sans détour que c'est la philosophie postmoderne qui a conduit à la post-vérité.³¹ En général, les discussions sur la post-

²⁵ Badiou, A., **L'Hypothèse communiste**, Fécamp: Éditions Lignes, 2009, p. 18.

²⁶ Jameson, F., **Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif**, Trd. F. Nevoltry, Paris :Beaux-arts de Paris, 1991.

²⁷ Zizek, S., **The Sublime Object of Ideology**, London: Verso, 1989, p. 2.

²⁸ Larousse, "Post-vérité", Dans dictionnaire en ligne, (s.d.), Consulté 13 avril 2023.

²⁹ Lynch, P. M., **True to Life: Why Truth Matters**, Cambridge: MIT Press, 2004, p. 35-36.

³⁰ Jameson, F. (1991), **Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism**, London: Verso, 1991, p. 418.

³¹ Dennett, D., "Daniel Dennett: 'I Begrudge Every Hour I Have to Spend Worrying about Politics'", entretien mené par Cadwalladr, C., **Guardian**, 2017, Consulté en ligne.

vérité, qu'elles viennent de l'intérieur ou de l'extérieur de la philosophie, aboutissent à la thèse selon laquelle la post-vérité a une origine philosophique. Cette origine philosophique est généralement Nietzsche, une source très consultée par les philosophes postmodernes.

Le retour à Nietzsche n'est pas tout à fait dépourvu de sens. En effet, Nietzsche a des dizaines de déclarations critiques sur la vérité, et au-delà de la critique, il rejette complètement ce concept. Quelques exemples suffisent. En plus de dire « *la vérité est une erreur* »³², « *il n'y a pas de faits, seulement des interprétations* »³³, Nietzsche soutient que la science, et plus particulièrement la physique, est une interprétation.³⁴ De telles affirmations, que nous retrouvons à plusieurs reprises dans les œuvres de Nietzsche, correspondent dans une large mesure à la fois aux caractéristiques générales de la philosophie postmoderne et aux caractéristiques de la post-vérité à laquelle nous prétendons qu'elle conduit. Toutefois, il convient de souligner que ce croisement ne se limite pas au contenu, mais s'étend également à la forme, c'est-à-dire que le style obscur et fragmentaire de Nietzsche ouvre la porte à d'autres interprétations. Néanmoins, le perspectivisme de Nietzsche est irréfutable, même pour les lecteurs qui divisent son œuvre en périodes et prêtent attention aux petites nuances. Ces petites nuances ne peuvent qu'apporter une solution au problème de l'autoréférence qui se pose au premier abord et qui a été abordé à maintes reprises.

Dès le début de ses séminaires sur Nietzsche, Badiou interroge la question de savoir s'il y a quelque chose d'essentiellement nietzschéen dans ce siècle (le XXe siècle).³⁵ Il semble que l'état général de la philosophie et même de la vie en général, tel que nous l'avons ouvert à l'occasion de la post-vérité, est largement nietzschéen. D'ailleurs, les idées nietzschéennes n'ont pas seulement influencé certains penseurs postmodernes, comme on pourrait le croire à première vue, et pas seulement la philosophie française contemporaine, à laquelle ce nom est souvent appliqué. Il est

³² Nietzsche, F., **The Will to Power**, Trd. Kaufmann W. et Hollingdale R.J., New York: Vintage Books, 1968, parag.493, p. 272.

³³ Ibid., parag.481, p. 267.

³⁴ Nietzsche, F., **Basic Writings of Nietzsche**, Trd. et éd. Kaufmann W., New York: Modern Library, 1967, parag.14, p. 211.

³⁵ Badiou, A., "L'antiphilosophie de Nietzsche", 1992-1993, Consulté en ligne, p. 3.

clair que le langage occupe une place importante dans le raisonnement de Nietzsche, que « l'arbitraire des signes » joue un rôle considérable dans l'illusion de la vérité.³⁶

On sait que Nietzsche considérait le platonisme comme une maladie à guérir. En fait, la tradition de la philosophie analytique post-positiviste, qui commence par une critique du platonisme et se termine par une critique de la philosophie elle-même, rejoint sur ce point la tradition de Nietzsche, Jacques Derrida et Martin Heidegger.³⁷ Il convient toutefois de noter que nous commentons et que Badiou lui-même n'a jamais ajouté le nietzschéisme à l'anti-platonisme qui caractérise notre époque.

Avant de passer aux critiques de Badiou et à son ambivalence sur cette question, il est nécessaire d'apporter quelques compléments à ce cheminement dont la base est Nietzsche. La réduction de tout au texte, qui a commencé avec la tradition herméneutique et a culminé avec Derrida, est un autre tournant important dans l'effacement de la vérité. La déconstruction, qui commence littéralement par des textes, est une tradition dans laquelle beaucoup d'autres choses ont été transformées en récits et autant de formes d'interprétation sont apparues qu'il y a de praticiens de la déconstruction.³⁸

Le processus de réduction de la vérité à une illusion, l'interprétation, bref le perspectivisme, prend une autre dimension avec Foucault. Les relations de pouvoir qu'il met en évidence et les lectures qu'il fait des relations de pouvoir montrent que c'est le pouvoir qui produit la vérité. Avec le concept de « pouvoir », qu'il utilise dans un sens beaucoup plus large qu'il ne l'a été jusqu'à présent, Foucault tente de montrer comment le savoir est mis en avant dans les domaines qu'il examine. *Histoire de la sexualité* est l'un des livres dans lesquels il affirme explicitement que la recherche du savoir sur la sexualité peut uniquement être analysée à l'aide du concept de pouvoir. L'étude de la sexualité, de la prison, de la maladie mentale offre en fait la connaissance du récit « produit » par le pouvoir dans ce domaine.³⁹ En effet, la relation entre le pouvoir et le savoir n'est pas une relation établie pour la première fois. Cette relation, qui est au centre de l'éducation chez Platon, a apporté une

³⁶ Clark, M., **Nietzsche on Truth and Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 66.

³⁷ Rorty, R., **Consequences of Pragmatism**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. xxi.

³⁸ McIntyre, L., **Post-Truth**, Cambridge: MIT Press, 2018, p. 124-125.

³⁹ Foucault, M., **Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir**, Paris : Gallimard, 1976, p. 119-121.

perspective philosophique à la question de l'éducation chez Jacques Rancière. En revanche, la théorie de Foucault n'ouvre pas un tel espace. Par conséquent, le principal problème de Foucault est que tout savoir est empreint de pouvoir.⁴⁰

Essentiellement, ce problème est l'absence d'un moment d'affirmation qui caractérise les compréhensions poststructuralistes et postmodernes. Le fait de rester uniquement dans le moment de la critique conduit à des compréhensions qui, après un certain temps, s'affaiblissent elles-mêmes et ne contiennent aucune affirmation. Theodor Adorno dit que « *la philosophie est obligée de se critiquer elle-même sans pitié* »⁴¹ dans les toutes premières pages du texte où il introduit le concept de *dialectique négative*, qui ne conduit pas à une conclusion positive. Il s'agit d'une attitude à laquelle Badiou s'oppose totalement. De fait, pour Badiou, la philosophie a une tâche d'affirmation.⁴²

Assurément, la philosophie a souvent été associée à la critique. Il est difficile de soutenir qu'il s'agit là d'une attitude totalement erronée. La philosophie peut très bien commencer par la critique ou par un esprit de doute. Mais pour véritablement aborder un problème, il faut l'aborder de manière affirmative. Il faut être capable de changer le cadre qui crée le paradoxe, le problème, c'est-à-dire d'abandonner certains de ses éléments ou d'en introduire de nouveaux.⁴³ La relative douceur de la critique de Badiou à l'égard de Nietzsche découle précisément de ce point. Comme nous l'avons noté, si Badiou caractérise l'époque comme anti platonicienne, il ne la caractérise pas en même temps comme nietzschéenne. Nietzsche est, bien sûr, une figure de l'antiphilosophie. Cependant, la relation de Badiou avec lui est une relation d'affinité, même si elle est critique. Il y a deux raisons principales à cela.

Premièrement, la critique de la vérité par Nietzsche implique un processus de sécularisation de la vérité aux yeux de Badiou. Pour lui, en tant que penseur athée radical, la purification de la vérité de tout contenu et de toute connotation religieuse est de la plus haute importance. Il est donc possible de dire que le concept de vérité auquel Nietzsche s'attaque est une vérité religieuse et que, ce faisant, il ouvre même un espace pour la reconstruction de la vérité. C'est du moins la façon dont Badiou lit

⁴⁰ Badiou, A., *L'aventure de la philosophie française*, p. 245.

⁴¹ Adorno, T. W., *Negative Dialectics*, Trd. Ashton B. E., London: Routledge, 1973, p. 3.

⁴² Badiou, A., "Live Badiou", Entretien mené par Oliver Feltham, 2007, dans Feltham, O., **Alain Badiou: Live Theory**, London: Continuum, 2008, p. 136.

⁴³ Badiou, A. et Žižek, S., *Philosophy in the Present*, Trd. Thomas, P. et Toscano A., Edt. Engelmann, P., Cambridge: Polity Press, 2009, p. 77.

Nietzsche.⁴⁴ Le deuxième élément significatif est la présence de la notion d'affirmation chez Nietzsche. Bénéficiant de la lecture heideggérienne de Nietzsche et y apportant quelques nuances, Badiou voit chez Nietzsche un effort de dépassement du nihilisme plutôt qu'un nihilisme. Ainsi, Nietzsche est celui qui prononce la « *grande affirmation dionysiaque* ». Dans le même mouvement, comme une autre figure antiphilosophique, Saint-Paul, est une figure de « l'événement ». De plus, Badiou va même plus loin en disant « *C'est pour moi, d'ailleurs, une relative surprise de me découvrir, nolens volens, nietzschéen* »⁴⁵.

En revanche, Badiou qualifie souvent notre époque de « nihiliste ». De même, il qualifie de sophistes de nombreux penseurs postmodernes. À ce stade, on peut expliquer la principale raison pour laquelle Badiou, au-delà de ses déclarations explicites, ne va pas au-delà d'une certaine sévérité dans sa critique de Nietzsche. Cela expliquerait également pourquoi Badiou n'écrit pas directement sur des phénomènes tels que la post-vérité, pourquoi il n'y intervient pas.

Jusqu'à présent, dans ce chapitre, nous avons souvent essayé de suivre Badiou, en montrant des divergences occasionnelles, afin de présenter la question de l'opposition à la vérité et de l'effacement de la vérité, qui caractérise l'époque. La question qui s'inscrirait le mieux dans certaines des réponses de Badiou que nous avons déjà montrées est celle de son véritable retour à Platon. En effet, c'est souvent là que l'on peut affirmer que Nietzsche est vraiment à blâmer. « *Guérir du platonisme, c'est d'abord guérir de la vérité* », note Badiou quand il dit qu'il est l'inventeur de l'anti-platonisme contemporain⁴⁶. Le retour au platonisme signifie l'abandon des approches dont on a fait mention dans ce chapitre :

La référence à Platon, comme vous l'avez fort bien vu, consiste pour l'essentiel à déclarer que je ne partage aucun des idéaux post-philosophiques de la modernité. Ni je crois qu'une "époque" entière de la philosophie est achevée (Nietzsche étant le dernier métaphysicien), ni je ne tiens les théoriciens de la Vérité pour les ancêtres du totalitarisme, ni je ne crois que Auschwitz, l'extermination des Juifs d'Europe, change du tout au tout le régime de la pensée, ni non plus que désormais la révolution doit accomplir ce que la philosophie ne faisait que rêver, ni que

⁴⁴ Badiou, A., "Who is Nietzsche?", **Pli**, vol.11, 2001, p. 8-9.

⁴⁵ Badiou, A., "L'antiphilosophie de Nietzsche", p. 3.

⁴⁶ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 82.

*l'anthropologie des cultures doit se substituer à l'universalisme des concept, ni qu'il faut réhabiliter des sophistes et prôner le relativisme langagier...*⁴⁷

Le retournement platonicien, qui rend possible tous ces rejets et bien d'autres encore que nous ne puissions pas inclure dans la citation, consiste à adopter le concept de vérité et à faire une distinction entre véridique et vérité. C'est ce que l'on a cherché à faire à l'occasion de discussions telles que la post-vérité pour montrer la gravité de la situation. À notre époque, même le véridique fait l'objet d'un débat, menacé dans de nombreux contextes. Cependant, la question principale est de faire la distinction entre le véridique et la vérité. En somme, c'est ici que l'on voit la raison pour laquelle Badiou ne s'engage pas dans des débats tels que la post-vérité. Il en donne lui-même la preuve lorsqu'il explique la non-relation, quasiment, qu'il entretient avec les autres sciences sociales. La vérité qui caractérise la philosophie est quelque chose d'entièrement distinct de la véridique. Ainsi, la philosophie peut rendre possible une rupture, alors que dans d'autres domaines, par exemple la sociologie, cela n'est pas possible. Dans un contexte politique, malgré toute la critique dont ils peuvent être porteurs, il est impossible de rompre avec le parlementarisme.⁴⁸

Pour Badiou, la vérité fait un trou dans le savoir. Il en donne un exemple clair à travers l'encyclopédie. Les savoirs encyclopédiques sont les savoirs véridiques que l'on peut compiler dans une encyclopédie. La vérité n'a rien à voir avec cela.⁴⁹ Pour prendre l'exemple de la science, la vérité scientifique diffère de la connaissance scientifique existante et appliquée, c'est-à-dire de la connaissance qui peut être confirmée par l'expérimentation; la vérité est plutôt les moments de rupture scientifique qui fixent ces paramètres.⁵⁰ Appliquée à la politique, l'émergence de la vérité correspond à des moments de révolution.

Chez Platon, l'une des nombreuses définitions que l'on peut trouver du sophisme est qu'il s'agit de rester dans les limites de la réalité.⁵¹ Par exemple, dans le dialogue de *Protagoras*, la réponse à la question de savoir ce qu'est un sophiste est

⁴⁷ Badiou, A., "Entretien avec Alain Badiou", entretien mené par Poirier N., **Le Philosophoire**, No.9, 1999, p. 22.

⁴⁸ Ibid., p. 23-24.

⁴⁹ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 18.

⁵⁰ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 209.

⁵¹ Kissel, M., "Platon et la sophistique", Travaux & documents, **Journées de l'Antiquité**, 24, 2005, p. 116.

« *c'est un homme savant en choses savantes* »⁵². Badiou recoupera cette compréhension et prendra les limites de la savoir comme situation de sa philosophie, et le concept de vérité signifiera une rupture avec l'événement. En l'absence de celle-ci, nous sommes exposés à une multiplicité de corps et de langages.

En effet, chez Platon, la vérité fonctionne aussi comme un moyen économique de résoudre de nombreux problèmes qui se posent dans différents domaines. Grâce à la vérité, Platon a pu unir des phénomènes éthiques, épistémologiques et politiques considérés comme inconciliables.⁵³ Dans de nombreux domaines, la solution « l'une des plus claires dans le contexte de l'éthique est le dialogue de *Menon* » peut uniquement être proposée en séparant la connaissance de l'opinion. Pour Badiou aussi, le retournement platonicien est une voie qui mène à la solution de nombreux problèmes éthiques, politiques et épistémologiques dans de nombreux domaines, et notamment à la crise de la philosophie elle-même.

Il convient de rappeler d'emblée que la conception platonicienne de la vérité de Badiou n'est pas simplement une résurrection ou une répétition d'une conception passée. Soulignant qu'il n'est pas un platonicien vulgaire, Badiou affirme qu'il n'y a pas de « lieu intelligible » séparé et qu'il n'y a pas de vérités qui nous précèdent. En conséquence, pour Badiou, la vérité, qui est séparée de ce qu'on pourrait appeler ses dimensions « transcendantales », possède néanmoins certaines caractéristiques, l'universalité et l'intemporalité, qui continueront à faire d'elle une vérité.⁵⁴ Avant d'analyser cette vérité, il est nécessaire d'expliquer ce que le siècle anti-platonicien a fait au sujet et comment il l'a positionné. Car une théorie de la vérité, surtout une théorie de la vérité qui se mêle à l'événement sous la forme badiouienne, doit nécessairement poser la question du sujet et y répondre.

⁵² Platon., **Œuvres Complètes: Tome III-Protagoras**, Trd. Croiset, A. et Bodin, L., Paris : Les Belle Lettres, 1995, 312c, p. 24.

⁵³ Cherniss, H., "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", **The American Journal of Philology**, 1936, p. 445-446.

⁵⁴ Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, Paris: Fayard, 2009, p. 29.

Chapitre 1.3

La disparition de la catégorie du sujet

La catégorie du sujet, et même plus généralement avec ses distinctions, l'idée et le concept d'individu, est née assez jeune par rapport à d'autres problèmes et catégories fondamentales de la philosophie. En laissant de côté la question de savoir où dater ses premiers germes, on peut dire que le sujet sous sa forme moderne est né avec la philosophie de Descartes. La nature ou cosmos, catégorie générale de la pensée dans la Grèce antique, a été remplacée par le dieu au Moyen Âge et enfin par le sujet à l'époque moderne.

Il n'est pas faux de dire que la catégorie du sujet, qui a culminé avec le modernisme et le mouvement des Lumières, a longtemps occupé une place déterminante sur la scène philosophique. Bien que l'idée du *cogito* développée par Descartes, dans laquelle tout est établi en soi, soit critiquée et modifiée dans le but d'éliminer certains des problèmes qu'elle comporte, elle constitue la base d'une conception spécifique du sujet. De fait, le mouvement des Lumières, qui est l'aboutissement de la modernité, se caractérise par l'effort de création d'un sujet universel.⁵⁵ Ce que Kant met en avant dans son essai « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », c'est l'idée d'un sujet autonome qui peut désormais tracer sa propre voie et abandonner les prescriptions toutes faites. Ainsi, la philosophie de Kant place le sujet au centre, à la fois comme fondateur de l'expérience et comme architecte de la morale.

Dès le début de son projet, dans le premier chapitre du premier manifeste, Badiou met sa philosophie en relation avec la catégorie du sujet. Pour lui, la philosophie est non seulement possible aujourd'hui, mais il n'y a qu'un pas à faire vers cette possibilité. Un pas qui doit se faire dans cette configuration moderne du nœud qui s'est établi entre l'être, la vérité et le sujet depuis Descartes. Ainsi, non seulement dans les grandes lignes du système de Badiou, mais même dans ses points

⁵⁵ Outram, D., **The Enlightenment**, Cambridge: Cambridge University Press, quatrième édition, 2019, p. 89.

les plus subtils « *l'éthique*, par exemple » on voit que ces trois éléments sont inextricablement liés.⁵⁶

Contrairement à ce qui a été dit dans la section précédente, il n'est pas possible de dire que la catégorie du sujet a été complètement effacée de la philosophie. À l'inverse de l'oubli et de l'obsolescence totale de la vérité, la catégorie du sujet a toujours été au centre des discussions. Comme l'écrit Badiou, « *Il y a, en définitive, autant de Descartes qu'il y a de philosophes français dans la seconde moitié du XXe siècle* »⁵⁷ résume cette situation. Selon lui, l'une des principales caractéristiques du mouvement que l'on peut appeler « philosophie française contemporaine », qui s'inspire de la philosophie allemande, est de s'accommoder de l'héritage de Descartes. En réalité, même les distinctions de la philosophie française contemporaine sont des distinctions sur l'héritage de Descartes.

La pratique consistant à s'accommoder de l'héritage de Descartes, à écrire sur lui et à se positionner en fonction de lui découle de la déconnexion entre la vie et le concept qui est apparue au tournant du siècle. Dans la lecture de Badiou, les efforts pour réconcilier le concept et la vie ont défini la philosophie française du XXe siècle. Le sujet est impliqué dans ce débat en tant que corps vivant d'une part et créateur de concepts d'autre part.⁵⁸ Tout cela conduit Badiou à déclarer que nous sommes dans la deuxième génération de la doctrine du sujet dans le contexte de la catégorie du sujet, alors qu'il dit « *C'est la vérité qui est aujourd'hui une idée neuve en Europe.* »⁵⁹ quand il s'agit de la vérité. Par conséquent, alors qu'on est témoin de la reprise de la doctrine de la vérité, on est contemporain de la deuxième période de la doctrine du sujet. Un certain type de sujet, depuis Descartes et jusqu'à Hegel, Marx et peut-être Jean-Paul Sartre, se dissipe à un moment donné.⁶⁰

On peut essentiellement parler de trois tournants, dont les deux derniers sont imbriqués l'un dans l'autre. Le premier est une compréhension du sujet qui commence avec Descartes. Selon cette compréhension, le sujet est universel, constitutif et réflexif. En même temps, dans cette conception, le sujet est équivalent à la conscience. Malgré les nombreuses différences entre les deux penseurs, on peut

⁵⁶ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 12.

⁵⁷ Badiou, A., **L'aventure de la philosophie française**, p. 12.

⁵⁸ Ibid., p. 11-12.

⁵⁹ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 84.

⁶⁰ Badiou, A., **L'être et l'événement**, Paris : Seuil, 1986, p. 9.

dire que Hegel a également participé à cette conception du sujet. En fait, cette conception moderniste du sujet est restée la conception dominante pendant une longue période. Elle a été suivie par la critique et la dissolution de la conception cartésienne du *cogito* de différentes manières, et par l'émergence d'une nouvelle conception du sujet en parallèle.

Sur ce point, les critiques de Heidegger constituent un tournant majeur. De fait, chez Heidegger, l'ego *cogito*, le sujet « je » de Descartes, s'inscrit dans l'histoire de la philosophie occidentale caractérisée par l'oubli de l'être.⁶¹ Pour Heidegger, le processus de confrontation avec cette histoire amènera également une confrontation avec le *cogito* de Descartes. Compte tenu de l'inspiration que Heidegger a donnée à ses successeurs, on ne peut nier qu'il a constitué un seuil décisif dans le rejet du *cogito* cartésien. Une autre intervention cruciale est l'effet destructeur de l'inconscient introduit dans notre monde de pensée par Sigmund Freud. En plus de fragiliser presque toutes les implications du sujet cartésien, le concept d'inconscient montre que le sujet est un concept beaucoup plus large que la conscience. Même si le sujet inclut la conscience, il n'y est certainement pas réductible.⁶² Puis, poursuivant sur la même lancée, Lacan expose les dilemmes du *cogito* d'une manière qui a ouvert la voie à de nombreuses autres critiques poststructuralistes.⁶³

La démarche de Lacan consistant à inverser quasiment le sujet cartésien peut s'expliquer simplement en deux mouvements. Le premier est que, avec Freud, la pensée inclut toujours l'impensable. Cependant, dans l'idée cartésienne du sujet, le sujet se caractérise par la pensée. Deuxièmement, le sujet cartésien, signifié par le « je », est maître de ses propres pensées, alors que l'inconscient révèle qu'un tel concept ne fait référence qu'à l'ego, c'est-à-dire à une seule dimension de l'être.⁶⁴

Au lendemain de la guerre, l'idée du sujet constitutif, qui poursuit d'une manière ou d'une autre la tradition cartésienne, se manifeste surtout dans l'existentialisme. La philosophie de Sartre aborde la réalité humaine non seulement avec le slogan « *l'existentialisme est un humanisme* », mais aussi avec des concepts et des thèmes majeurs. Selon Derrida, l'homme de Sartre, traduction du *Dasein* de

⁶¹ Heidegger, M., **Being and Time**, Trd. Macquarrie J. et Robinson, E., Oxford: Blackwell Publishers, 1962, p. 44.

⁶² Badiou, A., **L'aventure de la philosophie française**, p. 19.

⁶³ Fink, B., **The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance**, New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 35.

⁶⁴ Ibid., p. 43.

Heidegger, est une référence sans limites historiques ou culturelles. L'essai de Sartre confirme donc le point de vue de Heidegger selon lequel l'humanisme reste en fin de compte une métaphysique, c'est-à-dire une ontothéologie.⁶⁵

Dans la critique croissante de la catégorie du sujet, ce n'est pas sa forme cartésienne traditionnelle qui est ciblée, mais plutôt sa forme humaniste transformée. En effet, avec la découverte de Freud, ce que la tradition humaniste avait désigné comme le centre essentiel de l'existence humaine s'est déplacé.⁶⁶ L'identification et la critique par Althusser de l'humanisme en tant qu'idéologie « au sens négatif » et le fait qu'il lui oppose le marxisme en tant que mouvement antihumaniste constituent un autre point de rupture significatif.⁶⁷ En fin de compte, Althusser définira également l'histoire comme un processus sans sujet. Parallèlement à tout cela, la critique de la métaphysique par Derrida et son positionnement de l'humanisme comme métaphysique sont primordiaux.

Pour beaucoup, l'idée traditionnelle du sujet maître de ses actes et de sa pensée est également présente dans le marxisme. Cette figure du sujet, que l'on peut brièvement appeler autonome, a été critiquée sans cesse. Le fait que l'existence du sujet dépende et soit conditionnée par des facteurs politico-sociaux a été constamment affirmé par les marxistes de l'après-guerre.⁶⁸

D'un point de vue différent, on retrouve un accent similaire chez Foucault. Selon la lecture commune qui trouve en Foucault un anti-sujet, le sujet n'est rien d'autre que la production du discours et des relations de pouvoir. L'analyse que fait Foucault des sciences humaines de la période moderne révèle aussi clairement que l'être humain est une construction sociale et culturelle. Construction relativement nouvelle, l'être humain a donné lieu à un mythe scientifique et social de l'humanisme. De plus, au risque de planter le dernier clou dans le cercueil du sujet, Foucault affirme qu'il est non seulement produit par ces relations, mais aussi envahi par des relations de pouvoir anonymes. Pour Foucault, la catégorie du sujet, dont on a dit qu'elle était née avec le modernisme, ce sont les nouveaux sujets créés par le pouvoir

⁶⁵ Derrida, J., **Marges de la philosophie**, Paris : Les éditions du minuit, 1972, p. 136-137-138.

⁶⁶ Lacan, J., **Écrits**, Paris : Éditions du Seuil, 1966, p. 401.

⁶⁷ Althusser, L., **Pour Marx**, Paris : Éditions Maspero, 1965, p. 233-234.

⁶⁸ Ferry, L., Renaut, A., **La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain**, Paris : Gallimard, 1988, p. 313-314.

disciplinaire moderne.⁶⁹ Par conséquent, l'existence humaine chez Foucault n'est plus le centre empirique des événements qu'elle rencontre, mais la production d'un réseau d'événements arbitraires dans lesquels elle n'est pas impliquée.⁷⁰ En bref, des critiques ayant certains points communs avec de nombreuses orientations sont formulées, entraînant l'abandon d'un certain modèle du sujet. Qu'elle soit postmoderne, abandonnant la métaphysique ou déconstructionniste, la philosophie contemporaine sous toutes ses formes a toujours fait le procès de la subjectivité.⁷¹

Certains des noms que nous opposons à Badiou dans le contexte de la vérité gagnent son soutien dans le contexte de l'antihumanisme. Par exemple, Deleuze, à contrario de l'humanisme, a mille fois raison lorsqu'il définit le sujet comme des relations multiples.⁷² Ni Foucault, ni Lacan, ni Althusser, avec leur critique du sujet, n'ont prôné une position cynique, une sorte d'acceptation du statu quo. Au contraire, tous trois étaient impliqués dans des luttes pour les droits et considéraient les problèmes sociaux comme aussi valables que les problèmes théoriques.⁷³

Badiou, comme beaucoup d'autres intellectuels de l'époque, est conscient que la catégorie du sujet de l'humanisme est devenue une idéologie. En particulier, l'éthique de l'autrui de Levinas, l'éthique des droits de l'homme, l'éthique de la communication, auxquelles il se confronte dans son livre sur l'éthique, placent le sujet dans une position problématique. Ce problème découle de plusieurs traits caractéristiques : un sujet humain général et universel, à la fois passif et actif, la réduction de la politique à l'éthique, la dérivation du mal à partir du bien, la définition du sujet en termes de droits négatifs, le droit d'être protégé du mal et de la torture.⁷⁴

Aujourd'hui, en vérité, on observe que la politique n'a pas disparu, mais qu'elle s'est déplacée, de plus en plus sous l'impulsion du registre moral. Même s'il existe toujours une distinction et une dynamique « nous » contre « eux », cette dynamique n'est pas celle de l'ordre/anti-ordre ou de la droite/gauche, mais une lutte

⁶⁹ Allen, A., "The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of the Subject", **The Philosophical Forum**, Volume XXXI, No.2, 2000, p. 115-116.

⁷⁰ Honneth, A., **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**, Trd. Baynes, K., Cambridge: MIT Press, 1991, p. 112.

⁷¹ Nancy, J., L. et d'autres, **Who Comes After the Subject?**, London: Routledge, 1991, p. 5.

⁷² Badiou, A., **L'aventure de la philosophie française**, p. 51.

⁷³ Badiou, A., **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Trd. Birkan, T., Istanbul: Metis Yayınları, 2004, p. 23.

⁷⁴ Ibid., p. 25.

entre le bien et le mal.⁷⁵ D'autre part, la réduction de l'être humain à une sorte de statut de victime, l'accent mis sur sa vulnérabilité, fonctionne comme l'idéologie du capitalisme mondial d'aujourd'hui.⁷⁶ Face à tout cela, Badiou souligne à plusieurs reprises que, tout d'abord, il n'y a pas d'éthique en général. Il n'y a qu'une éthique suscitée par l'investigation de situations particulières. De plus, l'être humain est bien plus qu'un animal blessé, il est capable d'atteindre des vérités immortelles.⁷⁷ Enfin, le fait que Badiou associe l'éthique à la vérité et l'appelle l'éthique des vérités l'amène à se débarrasser des théories de la communication. « *Communiquer, c'est bien, mais que communique-t-on ?* » probablement nos opinions et nos jugements subjectifs.⁷⁸

Selon Badiou, de même qu'il n'y a pas d'éthique générale, il n'y a pas de sujet général. Le sujet n'est donc pas quelque chose de généralisable et d'universalisable. Il y a autant de sujets que de vérités ou de procédures de vérité. Le retour de Badiou à Platon est également en arrière-plan dans le contexte du sujet, où il ne mentionne pas directement Platon, mais il est tout à fait évident. C'est précisément grâce à ce retour à Platon et à la vérité héritée de Platon que le sujet de Badiou se distingue de toutes les autres conceptions du sujet. Un point qu'on a déjà souligné est à nouveau à l'œuvre ici ; Badiou a montré les problèmes des conceptions établies du sujet et de l'humanisme, et en a proposé des critiques politiques et philosophiques mais surtout, Badiou ose développer une théorie du sujet qui ne se limite pas à la négation. La position de Badiou sur l'être humain, qu'on discutera dans la deuxième partie, peut raisonnablement être lue comme une tentative de créer une sorte d'humanisme pratique tout en maintenant un antihumanisme théorique.⁷⁹

En dépit de toutes ses turbulences et crises au cours du siècle dernier, le concept de sujet n'a pas été complètement perdu. Le sujet renaît après chaque critique et chaque crise qui menacent son existence, bien sûr en tirant les leçons des critiques et des extinctions précédentes. En un mot, le sujet est réapparu sans cesse sous des formes différentes, comme s'il disait : « *Me voici, malgré moi* ». ⁸⁰

⁷⁵ Mouffe, C., **On the Political**, New York: Routledge, 2005, p. 5.

⁷⁶ Žižek, S., **The Fragile Absolute; or, Why is the Christian legacy worth fighting for?**, London: Verso, 2000, p. 60.

⁷⁷ Badiou, A., **Étik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, p. 31-32.

⁷⁸ Ibid., p. 59.

⁷⁹ Pluth, E., **A Philosophy of the New**, Cambridge: Polity, 2010, p. 74.

⁸⁰ Bernet, R., "Le sujet traumatisé", **Revue de Métaphysique et de Morale**, No:2, 2000, p. 141-142.

En examinant l'un des derniers ouvrages de Badiou, on découvre un schéma tripartite beaucoup plus simplifié de la position du sujet aujourd'hui. Premièrement, la conception traditionnelle du sujet comme registre d'expérience, comme connexion du sujet et de la conscience, est maintenue par la phénoménologie. Deuxièmement, le sujet comme catégorie de la moralité, cette conception normative se retrouve dans diverses variantes du néo-kantianisme. Troisièmement, il y a la conception du sujet comme idéologie, illustrée par Althusser.⁸¹

Comme le souligne Badiou, l'on se trouve aujourd'hui face à deux voies principales, soit abandonner le sujet, soit tenter de le maintenir en le modifiant et en le transformant sérieusement. Selon la première voie, la fin de la métaphysique implique souvent la fin du sujet. Le sujet est désormais une catégorie presque vide. Il doit être déconstruit parce qu'il est un produit de la métaphysique, qui s'est éteinte avec la philosophie moderne. Cette voie mène donc à la disparition totale et à la mort du sujet. Bien que Badiou rejoigne la déclaration de la « mort de l'homme » en de nombreux points, il se place en fin de compte sur la deuxième voie, qu'il dit être suivie par Lacan, Lardreau et Jambet. C'est une voie qui proclame la continuation de la philosophie moderne en corrigeant et en révisant radicalement la catégorie du sujet.⁸² C'est le projet de « faire un pas de plus » que l'on a évoqué au début de ce chapitre. Ou, selon notre interprétation, il s'agit d'une tentative d'unir le pas de Descartes et l'héritage de Platon dans un projet révolutionnaire. En tenant compte et en affrontant les turbulences et les critiques remarquables de l'époque qui a passé, évidemment.

Une compréhension du sujet qui ne soit pas réflexive, qui ne soit pas substance, qui ne soit pas réduite à certains droits, mais qui ne soit pas non plus réduite à ce qui la conditionne, à savoir les appareils sociaux et politiques et les rapports de pouvoir. La continuation de la catégorie du sujet, bien que sous une forme altérée ou subvertie. On verra dans la deuxième partie comment Badiou y parvient et, surtout, s'il le fait d'une manière cohérente.

⁸¹ Badiou, A., **Logiques des Mondes: L'être et l'événement**, 2, Paris : Éditions du Seuil, 2006, p. 55-56.

⁸² Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 24-25.

DEUXIÈME PARTIE

2. LA PHILOSOPHIE DE BADIOU

Chapitre 2.1

Conditions de la philosophie

Il ne serait pas faux de dire que la philosophie de Badiou commence par une prémisse cruciale. Cette prémisse est l'affirmation que la philosophie est mise en mouvement non pas par un mouvement de l'intérieur, mais par une rencontre, par la nouveauté apportée par quelque chose qui n'est pas la philosophie. De plus, cette affirmation est une affirmation platonicienne. Par exemple, dans *La République*, le thème de la justice, qui est à la base du texte, est un concept philosophique, mais pour qu'il y ait justice, il faut que le philosophe soit un roi. Cependant l'existence d'une telle monarchie dépend de la politique, qui ne peut être réduite à la philosophie. Donc, dans cet exemple, la philosophie exprime la vérité d'une orientation politique.⁸³

Le fait que la philosophie soit conceptuellement incapable d'agir par elle-même a de nombreuses implications sur la nature de la philosophie et du philosophe. Tout d'abord, cette thèse affirme clairement que la philosophie dépend de conditions extérieures. En d'autres termes, il n'y a pas de philosophie qui soit isolée de l'extérieur, en termes plus généraux, des conditions sociales et historiques du moment. De même, le philosophe doit également posséder des connaissances non philosophiques et pratiquer les domaines qui rendent la philosophie possible.⁸⁴ En bref, soutenir qu'il existe des « conditions » de la philosophie revient, au sens le plus large, à s'opposer totalement à une sorte de « philosophie pure » et de « philosophe pur ».

L'existence de conditions révèle les deux tendances principales de la philosophie chez Badiou. En d'autres termes, elle nous renvoie à une question ancienne sur la nature de la philosophie. D'une part, il y a l'idée que la philosophie est une connaissance réflexive. Dans cette conception, où la vérité est étudiée dans le domaine théorique et les valeurs dans le domaine pratique, la forme la plus

⁸³ Badiou, A., "Philosophy and politics", *Radical Philosophy*, Vol.96, 1999, p. 29.

⁸⁴ Hallward, P., *Badiou: A Subject to Truth*, p. 181.

appropriée pour la transmission du savoir est l'école. La figure du philosophe en tant que professeur est courante. D'un autre côté, la philosophie peut être un savoir qui n'est ni théorique ni pratique. Il s'agit plutôt de quelque chose qui émerge de la transformation du sujet, quelque chose qui ressemble en cela à la religion, même si ses moyens sont rationnels, ou à l'art, même s'il n'a pas de moyens sensibles. Dans ce cas, la philosophie ne se limite pas aux professeurs et à la transmission du savoir. Socrate qui dialogue avec des jeunes dans les rues d'Athènes ou Descartes qui écrit des lettres à la princesse Élisabeth en sont des exemples.⁸⁵

En un sens, la philosophie est toujours la même, le même champ de bataille. La description de la philosophie comme « champ de bataille » par Kant est tout à fait exacte selon Badiou. D'autre part, le matériau sur lequel elle travaille est en constante évolution. C'est le domaine de l'organisation des expériences qui vont au-delà des valeurs communes existantes, au-delà de l'ordre intellectuel établi. Toute l'histoire de la philosophie peut se lire à travers la réalisation et la répétition de ce processus. De plus, l'avenir de la philosophie dépend fortement de sa capacité à s'adapter aux changements de ses conditions. En d'autres termes, la mesure dans laquelle la philosophie est capable de suivre et de saisir ses conditions et d'organiser les événements qui s'y déroulent déterminera son avenir.⁸⁶

Dans son Magnum Opus, *L'être et l'événement*, qui conduit de nombreux commentateurs à diviser la philosophie de Badiou en deux périodes, où l'on peut parler de « rupture » dans sa pensée, les procédures génériques, c'est-à-dire les conditions de la philosophie, entrent en jeu pour la première fois.⁸⁷ Bien qu'il ait par la suite ajouté à ces conditions le léninisme, le maoïsme, la psychanalyse et qu'il ait tenté de moderniser et de développer ce qu'il avait précédemment articulé, il y a essentiellement quatre conditions dans la philosophie de Badiou.⁸⁸ Il s'agit, sans aucune hiérarchie établie par Badiou, de la science, plus précisément des mathématiques, de l'art, plus précisément de la poésie, de la politique et enfin de l'amour.⁸⁹

⁸⁵ Badiou, A., **La relation énigmatique entre philosophie et politique**, Germina, 2011, p. 19-20.

⁸⁶ Ibid., p. 15.

⁸⁷ Clemens, J., "The conditions", dans **Alain Badiou: Key Concepts**, Edt. Bartlett A., J. et Clemens, J., Durham: Acumen, 2010, p. 25.

⁸⁸ Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, p. 111.

⁸⁹ Badiou, A., **Conditions**, Paris : Seuil, 1992, p. 79.

Comme on l'a déjà noté, ces quatre principes, qui doivent jouer librement avec la philosophie, sinon ils peuvent conduire à la « suture » de la philosophie, sont aussi les conditions de la vérité. Sans entrer encore dans le contenu de ces conditions, la première question qui se pose est de savoir comment elles sont établies. Dérivent-elles de l'autorité fondatrice de Platon?⁹⁰ Autrement dit, ces conditions sont-elles les seules acceptables dans une perspective platonicienne? Badiou lui-même indique que ces quatre conditions ne sont pas les seules à être déduites rationnellement, mais qu'il n'est pas satisfait des autres options qui lui viennent rapidement à l'esprit, telles que le travail, la religion, le droit.⁹¹ Cette insuffisance d'explication et l'expression d'une « satisfaction » entraîne d'autant plus vivement les conditions dans le débat où elles se trouveraient de toute façon ouvertes.

La première chose à remarquer à ce stade est que Badiou limite les conditions à quatre et n'inclut pas la religion.⁹² Alors que Badiou avait considéré Saint-Paul comme un exemple d'« événement », il avait ainsi donné le germe de l'idée que la religion pouvait également être une source d'« événement ». Non seulement l'événement, mais aussi de nombreux concepts centraux de la philosophie de Badiou peuvent être vus dans l'exemple de *Saint-Paul*. C'est donc à raison que l'idée a été lancée que la religion pouvait être la cinquième condition d'une certaine forme d'action éthique.⁹³

La présence distinctive de *Saint-Paul* dans la littérature de Badiou place celui qui se décrit comme un « maoïste » dans une position qu'il ne souhaite probablement pas. En effet, alors que Göran Therborn note qu'il observe une sorte de « tournant religieux » dans la philosophie européenne contemporaine, il inclut Badiou parmi ses exemples. Ce tournant n'est pas dans le sens classique de la recherche de solutions faciles à des problèmes complexes de philosophie faisant intervenir Dieu, mais plutôt une tendance à inclure l'histoire chrétienne et les références religieuses et à les travailler. Selon Therborn, cette tendance est un produit de la vie culturelle postmoderne dans laquelle l'idée d'un avenir alternative a disparu.⁹⁴ Par ailleurs, ce n'est pas seulement *Saint-Paul*, mais aussi certains points obscurs de la philosophie

⁹⁰ Clemens, J., "The conditions", dans **Alain Badiou: Key Concepts**, Edt. Bartlett A., J. et Clemens, p. 31.

⁹¹ Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, p. 123.

⁹² Žižek, S., **The Ticklish Subject**, London: Verso, 1999, p. 141.

⁹³ Critchley, S., "Demanding Approval: On the ethics of Alain Badiou", **Radical Philosophy**, Vol.100, 2000, p. 21.

⁹⁴ Therborn, G., **From Marxism to Post-Marxism?**, London: Verso, 2008, p. 131-132-133.

de Badiou qui ont conduit les théologiens à s'intéresser à lui et même à faire des lectures théologiques de sa philosophie.⁹⁵

Pour en revenir aux conditions, le rejet par Badiou de la religion comme condition est souvent expliqué par deux arguments principaux. Le premier est le placement des mathématiques au centre, qui est une position totalement anti-herméneutique. L'autre est la structure du processus de subjectivation qui est associé aux conditions. En effet, le sujet de Badiou est dépourvu de toute appartenance. Par conséquent, il ne peut y avoir de sujet religieux.⁹⁶ Néanmoins, nous soutenons ici que le champ de spéculation actuel n'est pas dû à un manque de compréhension de Badiou, mais plutôt à une ambiguïté créée par Badiou lui-même, au fait que les conditions ne sont pas exposées d'une manière qui aille au-delà des explications fragmentaires et brèves, au-delà de l'arbitraire.

Dans la littérature, il n'y a pas d'autre condition qui ait été discutée et proposée dans une telle ampleur que celle que nous avons déjà évoquée. Cependant, la possibilité qu'une autre condition existe demeure. Dans l'une de ses brèves déclarations, Badiou souligne que toutes les autres pratiques, telles que le commerce et le service des biens sous toutes ses formes, ne sont pas susceptibles de produire une quelconque vérité.⁹⁷ Bien que controversé, il est possible d'affirmer qu'il s'agit de l'argument le plus approprié pour compléter cette discussion tout en restant dans le cadre de la philosophie de Badiou. Puisque seuls ces quatre domaines peuvent réaliser la rupture avec la situation, avec la réalité actuelle, ces quatre domaines sont les conditions de la philosophie et de la vérité. Les événements constitutifs d'un moment donné qui conditionnent la philosophie ont lieu uniquement dans ces quatre champs.

Sans doute, parmi les conditions, l'art est celle qu'il convient de souligner le plus. C'est parce que Badiou s'est le plus concentré sur l'art qu'il a écrit des articles et présenté des matériaux sur ce sujet. Cela est probablement dû au fait qu'il s'agit d'une condition qu'il a lui-même pratiquée et aux pièces de théâtre qu'il a écrites. Avant d'aborder des cas spécifiques dans quelques domaines artistiques, on peut expliquer

⁹⁵ Phelps, H., **Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology**, Durham:Acumen, 2013, p. 123-124.

⁹⁶ Hallward, P., "Ethics without others : A reply to Critchley on Badiou's Ethics", **Radical Philosophy**, Vol.102, 2000, p. 27-28.

⁹⁷ Badiou, A., **L'être et l'événement**, p. 375.

la perspective de Badiou sur l'art dans son ensemble à travers un schéma triadique qu'il présente. Badiou divise les manières d'aborder l'art en trois groupes, dont le premier s'appelle le schéma didactique. Selon ce schéma, l'art n'est pas en mesure de produire une quelconque vérité, mais il peut seulement y prétendre. Si cette approche, qui voit dans l'art un champ d'imitation, rappelle Platon, Badiou précise que c'est l'imitation de la vérité et non l'imitation des choses qui est au centre du débat platonicien sur la mimésis. Selon cette approche, l'art doit donc être soit exclu, soit transformé en un instrument étroitement contrôlé. La deuxième approche est ce que Badiou appelle le schéma romantique, l'idée que l'art est la seule chose capable de produire la vérité. Enfin, entre l'interdiction de l'art et sa glorification sans limite, il y a l'approche classique, représentée par Aristote, qui développe une sorte de paix entre ces deux groupes.⁹⁸

Le point commun de ces trois approches de la relation entre l'art et la philosophie réside dans le rapport qu'elles établissent entre l'art et la vérité et entre l'art et la singularité. Il s'agit de savoir si la vérité est inhérente au processus artistique ou s'il s'agit d'une vérité extérieure, si elle est transférable à d'autres domaines de la pensée actuelle. Dans les trois schémas dont on a hérité, la relation entre l'œuvre d'art et la vérité n'a pas pu être établie comme une relation singulière et immanente. C'est pourquoi Badiou propose une quatrième voie. Dans cette voie, l'art est une procédure de vérité, qui n'est pas réductible à d'autres domaines, à la science, à la politique, à l'amour, ni à la philosophie. Ceci assure également sa singularité, puisque l'art n'est conditionné par aucune autre vérité extérieure.⁹⁹

Le fait que Badiou privilégie la poésie parmi les différents domaines de l'art est évident dans la littérature. À tel point qu'à certains endroits, le terme art est accompagné de poésie entre parenthèses, tandis qu'à d'autres endroits, il utilise la poésie comme synonyme d'art.¹⁰⁰ Il n'est pas possible de reprendre ici son analyse et les noms auxquels il se réfère. Ce qui nous préoccupe, c'est la question de savoir comment une telle attribution d'une part à la poésie peut avoir lieu dans un projet platonicien. On sait en effet que Platon exclut la poésie de L'État idéal dans le livre X de *La République*. Badiou connaît ce passage, auquel il se réfère fréquemment, et dit même que la nécessité de « prendre des mesures contre la poésie » n'est pas un

⁹⁸ Badiou, A., **Petit Manuel D'Inesthétique**, Paris : Seuil, 1998, p. 10-11.

⁹⁹ Ibid., p. 20-21.

¹⁰⁰ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 16.

élément secondaire, une sorte de polémique dans la philosophie de Platon, mais occupe une place tout à fait essentielle.¹⁰¹ Platon a fait passer les mathématiques avant la poésie, laissant cette dernière davantage dans le domaine des sophistes. Badiou soutient que son propre projet est toujours un projet platonicien, étant donné que l'essence du projet original de Platon, l'exclusion de la poésie, était une tentative de séparer la philosophie et la poésie.¹⁰² Par conséquent, la philosophie de Badiou partage les mêmes conclusions que celle de Platon : la philosophie et la poésie ne peuvent pas être rivales, la poésie ne peut pas remplacer la philosophie et n'est en aucun cas au-dessus de la philosophie.

Badiou, qui a lui-même écrit de nombreuses pièces de théâtre, envisage le théâtre comme une sorte d'opposition au cinéma et constate en résumé ce qui suit :

Le public vient au théâtre pour être frappé. Frappé par les idées-théâtre. Il n'en sort pas cultivé, mais étourdi, fatigué (penser fatigue), songeur. Il n'a pas rencontré, même dans le plus énorme rire, de quoi le satisfaire. Il a rencontré des idées dont il ne soupçonnait pas l'existence... Peut-être est-ce ce qui distingue le théâtre du cinéma, dont il est l'apparent rival malheureux (et d'autant qu'ils se partagent bien des choses : intrigues, scénarios, costumes, séances..., mais, par-dessus tout, les acteurs, ces brigands bien-aimés) : qu'au théâtre il s'agisse explicitement, presque physiquement, de la rencontre d'une idée, alors qu'au cinéma – c'est du moins ce que je m'apprête à soutenir –, il s'agit de son passage, et presque de son fantôme¹⁰³

Toutes les approches de Badiou autour du thème des « images fluides » et la distance qu'il prend avec le cinéma rappellent les penseurs et les approches de l'époque où le cinéma était en train d'émerger. En analysant la transformation de l'œuvre d'art, Walter Benjamin citait par exemple Georges Duhamel qui disait « je ne peux déjà plus penser ce que je veux. Les images mouvantes se substituent à mes propres pensées »¹⁰⁴. Badiou rappelle beaucoup Duhamel et les pensées similaires de cette époque. Ou encore Henri Bergson avant Gilles Deleuze, avant qu'il ne soit interprété par Deleuze et ne devienne la base d'une approche du cinéma. En parlant

¹⁰¹ Badiou, A., **Petit Manuel D'Inesthétique**, p. 31.

¹⁰² Badiou, A., **Conditions**, p. 96.

¹⁰³ Badiou, A., **Petit Manuel D'Inesthétique**, p. 119-120.

¹⁰⁴ Benjamin, W., **L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique**, Trd. Duvoy L., Paris : Allia, 2011, p. 83-84.

négativement du cinéma, Badiou est presque inconscient de ses traitements contemporains, en particulier Rancière et Deleuze, et en glorifiant le théâtre, il est fait semblant d'être inconscient des fondements de sa critique, la *catharsis* d'Aristote. En terminant cette discussion sur l'art, on peut lire l'étrangeté ici selon deux axes différents. D'une part, Badiou, qui applique le mythe de la caverne au cinéma tout en actualisant *La République* de Platon, ne fait pas preuve de la même modernité en termes de transformation de l'art. Bien qu'il prétende avoir développé une nouvelle voie, son intérêt reste limité à la poésie et au théâtre, qui étaient populaires à l'époque de Platon. La deuxième bizarrerie est que lorsqu'il parle du cinéma, on a l'impression qu'il s'agit d'un cinéma populaire, répandu, et qu'il n'en va certainement pas de même lorsqu'il parle du théâtre. En effet, contrairement à ce que dit Badiou, on sait depuis longtemps que le théâtre produit de la relaxation. On peut ignorer tout cela en disant que Badiou ne fait pas essentiellement une théorie de l'art, il examine le rapport de l'art à la vérité et à la philosophie. Mais Deleuze, par exemple, ne cherche pas non plus à faire une théorie du cinéma. Cependant, il affirme que le cinéma n'est pas seulement une succession d'images avec un mouvement ajouté, mais qu'il produit une image spécifique.¹⁰⁵ De plus, contrairement à l'image-mouvement, qui présente une certaine finalité et une succession, l'image-temps produit une réalité complètement différente et fragmentée.¹⁰⁶ En conclusion, on doit ajouter un troisième problème aux deux précédents qu'on a abordés, à savoir que Badiou diffère de ses contemporains mais ne réussit pas à le justifier comme il le fait pour d'autres sujets.

La science, ou plutôt les sciences comme Badiou utilise souvent le terme, comme toutes les autres conditions, n'entrent à l'ordre du jour qu'avec un événement, une découverte. Des figures comme Galilée et Einstein sont des exemples que Badiou utilise fréquemment. À ce stade, on peut, après Hallward, utiliser la théorie de Thomas Kuhn à des fins d'illustration.¹⁰⁷ Selon Kuhn, la science progresse normalement de manière cumulative et travaille à l'intérieur d'un certain paradigme. Mais de temps en temps, le paradigme doit changer en raison d'une innovation, d'une invention qui ne peut être comprise dans le cadre de ce paradigme.¹⁰⁸ Kuhn parle sans hésiter de « révolution » et explique l'analogie politique qu'il fait: de même que

¹⁰⁵ Deleuze, G., *Cinéma 1; L'Image-Mouvement*, Paris : Les Éditions De Minuit, 1983, p. 11.

¹⁰⁶ Deleuze, G., *Cinéma 2: L'Image Temps*, Paris : Les Éditions De Minuit, 1985, p. 11.

¹⁰⁷ Hallward, P., *Badiou: A Subject to Truth*, p. 210.

¹⁰⁸ Kuhn, T. S., *La Structure des Révolutions Scientifiques*, Trd. Meyer, L., Paris : Flammarion, 1983, p. 82.

dans la situation politique il y a une méfiance croissante du fait de l'incapacité des institutions à répondre à une demande, dans la science, une révolution scientifique se produit face à une innovation à laquelle les structures établies ne peuvent pas répondre, à laquelle elles ne peuvent plus fonctionner.¹⁰⁹ Face à cette théorie, qui présente l'essentiel de la compréhension des sciences par Badiou, il faut noter que les conclusions de Kuhn et de Badiou sur d'autres points, comme la vérité de la science et la relativité, sont très différentes.¹¹⁰ Les sciences sont l'un des quatre domaines qui produisent des vérités que la philosophie n'est pas capable de produire.

Au sein des sciences, les mathématiques se distinguent, tout comme la poésie se distingue parmi les arts. Au point qu'ils sont parfois utilisés comme synonymes par Badiou. Les mathématiques, au-delà d'être une sorte de « champ utilisé » de la philosophie, sont incontestablement au fondement de la philosophie de Badiou, comme on le verra dans le chapitre suivant. Comme on l'a vu chez Platon, seules les mathématiques permettent au plus grand et au plus petit d'avoir un sens indépendant de leur relation mutuelle, c'est-à-dire d'échapper au relativisme.¹¹¹ En fait, les mathématiques et la philosophie ont été imbriquées jusqu'à Kant, y compris Kant. Le domaine scientifique qui a interrompu la domination du mythe et de la pensée sécularisée est celui des mathématiques, qui est une condition de la philosophie depuis la Grèce antique.¹¹²

Malgré l'intérêt qu'il semble porter à sa vie personnelle et à l'ensemble de son parcours philosophique, Badiou rejette la politique telle que nous la connaissons et s'oppose à des expressions telles que la philosophie politique.¹¹³ Encore une fois, comme d'autres domaines, la politique n'entre pas dans l'agenda de la philosophie dans son cours normal, mais seulement à des moments de rupture, avec un événement qui a lieu. Ce qu'on voit normalement, ce n'est pas de la politique mais de la gouvernance. Par conséquent, la politique telle que la conçoit Badiou est une politique révolutionnaire et émancipatrice. En effet, c'est la politique émancipatrice qui est utilisée comme synonyme de la condition politique. Tout le reste de ce qui est appelé « politique », qu'il n'est pas possible d'aborder ici, devrait être « *laissé à*

¹⁰⁹ Ibid., p. 133-134.

¹¹⁰ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 211.

¹¹¹ Platon., **Œuvres Complètes: Tome III-Protagoras**, 356d, p. 80.

¹¹² Badiou, A., **Conditions**, p. 157-159.

¹¹³ Badiou, A., **Abrégé de Métapolitique**, Paris : Seuil, 1998, p. 19.

d'autres sciences sociales »¹¹⁴. La plus grande différence entre la politique et les autres conditions est qu'elle est collective et universelle. Ce qui se passe dans toutes les autres procédures génériques est universel dans le sens où il s'adresse à tout le monde dans son résultat, mais pas dans son contenu. Par exemple, une œuvre d'art est l'œuvre de l'artiste, une découverte en mathématiques n'a besoin que d'être approuvée par un autre collègue, l'amour est entre deux personnes, alors qu'en politique, non seulement les résultats mais le processus lui-même sont collectifs.¹¹⁵

La dernière condition mentionnée par Badiou est l'amour. Comme cela a déjà été souligné, l'amour est la condition sur laquelle Badiou se focalise le moins parmi les autres.¹¹⁶ En même temps, la littérature sur Badiou consacre souvent le moins de pages à l'amour. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il s'agit d'une expérience hautement subjective. Comme les autres conditions, ce qui fait l'importance de l'amour, c'est qu'il implique une rencontre, un événement, une rupture avec la situation. En insistant sur la dimension « rencontre » de l'amour, Badiou critique certaines conceptions modernes ainsi que certaines approches de l'amour dans l'histoire de la philosophie. Il remplace ces conceptions par un amour entièrement fondé sur la coïncidence et la rencontre, qui implique une rupture. Il souligne qu'il n'y a pas de mêmeté ou d'altérité dans l'amour, et que la dualité reste deux au sein du sujet de l'amour, qui est nouvellement transformé. De ce fait, l'amour est une manière de faire l'expérience de la multiplicité.¹¹⁷

L'amour est sans doute l'une des références platoniciennes les plus directes parmi les conditions. Certainement, dans les dialogues de Platon, on voit que l'amour est directement mentionné et qu'il nous conduit à la beauté.¹¹⁸ Dès lors, Badiou souligne que l'expérience de l'amour chez Platon est un chemin qui mène à l'idée.¹¹⁹ Dans ce contexte, il serait important de discuter de la référence platonicienne, qui n'a pas été beaucoup abordée, et de la relier à la discussion qu'on a eu au début du chapitre.

¹¹⁴ Badiou, A., **Conditions**, p. 222.

¹¹⁵ Badiou, A., **Abrégé de Métapolitique**, p. 156.

¹¹⁶ Kaufman, E., "Why the Family is Beautiful (Lacan against Badiou)", **Diacritics**, Vol.23, No.3/4, 2002, p. 148.

¹¹⁷ Badiou, A., **Conditions**, p. 255-256.

¹¹⁸ Platon, **Le Banquet**, Trd. Brisson, L., cinquième édition, Paris: Flammarion, 2007, 206b, p. 149.

¹¹⁹ Badiou, A. et Truong, N., **Éloge de l'amour**, Paris : Flammarion, 2009, p. 20-21.

Au début de ce chapitre, lors de l'ouverture de certains débats sur les conditions, l'on a soutenu que c'était Badiou lui-même qui était à l'origine de ces débats, et que les conditions n'étaient pas entièrement libres d'une sorte d'« arbitraire ». C'est ce qu'on a continué à discuter dans le contexte de chaque condition. Enfin, avec l'amour, ce problème se pose à nouveau. On a deux axes qui s'entrecroisent. Le premier est la référence de Badiou à Platon sur ce point. Comme l'a montré Léon Robin dans son ouvrage monumental, chez Platon la notion d'amour est inséparable de l'âme.¹²⁰ De plus, l'amour a plusieurs fonctions dans la philosophie platonicienne. La plus importante d'entre elles est d'établir un rapport entre la sphère sensible et la sphère intellectuelle, que Platon distingue nettement.¹²¹ Il est très difficile de prétendre qu'une fonction similaire, la nécessité, existe dans la philosophie de Badiou. Ainsi, si l'on retire l'amour de la liste des conditions, presque rien n'est perdu dans la philosophie de Badiou. À cet égard, il est possible de soutenir qu'elle est arbitraire. De plus, alors que chez Platon l'amour fonctionne de manière plus indirecte, Badiou met l'accent sur l'amour de manière directe. Par conséquent, non seulement la fonction de l'amour mais aussi son traitement sont complètement différents entre les deux penseurs, la pensée qui est beaucoup plus médiate chez Platon devient directe lorsqu'on arrive chez Badiou.

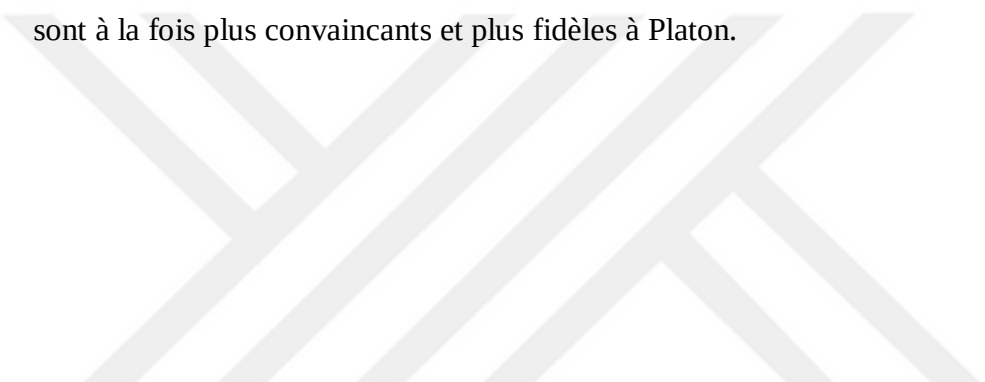
Contre le dysfonctionnement de l'amour, pour lequel on ne trouve pas de fondement au-delà de « l'expérience individuelle de la multitude », la nécessité de trouver un exemple d'une condition relativement « quotidienne » peut être défendue comme un contre-argument. Mais dans ce cas, quelque chose de beaucoup plus général, comme la passion, ou l'expérience de la spécialisation dans un domaine particulier, de la rencontre avec un domaine particulier, pourrait également occuper la même place. Par exemple, la rencontre avec la philosophie est une rupture dans la vie de nombreuses personnes. La mesure dans laquelle il peut s'agir d'une rupture, compte tenu des structures établies et de la situation, est tout aussi incertaine dans le cas de l'amour.

Il semble que dans ses arguments sur les conditions, Badiou échoue lorsqu'il adhère directement à Platon, ou lorsque nous avons du mal à trouver une justification en dehors de l'autorité de Platon, par exemple dans le contexte de l'amour. Une situation similaire se produit dans le domaine de l'art, où les formes contemporaines

¹²⁰ Robin, L., **La théorie Platonicienne de l'amour**, Paris : Félix Alcan, 1908, §75, p. 53.

¹²¹ Ibid., §160, p. 208.

sont ignorées. Dans le cas de la science, en la concevant presque exclusivement en termes de mathématiques, il ignore d'autres domaines essentiels, comme les développements de la physique ou de la biologie, et leur relation possible avec la philosophie. À la lumière de toutes ces considérations, les conditions offrent le premier exemple de quelque chose que nous rencontrerons à maintes reprises dans la philosophie de Badiou : le lien qu'il tente de préserver lorsqu'il essaie d'actualiser Platon, en le suivant de trop près, ce qui conduit à des insuffisances, à ne pas réussir à faire plus alors qu'il pourrait faire plus. Au contraire, les points où il maintient les problèmes de Platon plutôt que ce que Platon dit, comme sa déclaration de l'irréductibilité et même de la souveraineté de la philosophie sur les autres domaines, et son traitement de ces domaines en les appelant les conditions de la philosophie, sont à la fois plus convaincants et plus fidèles à Platon.



Chapitre 2.2

Les mathématiques en tant qu'ontologie

Dans la section précédente, on a remarqué que Badiou considère la science, en particulier les mathématiques, comme la condition de la philosophie. Mais Badiou ne s'arrête pas là, et accorde aux mathématiques un crédit bien plus important. Alors qu'il consacre son ouvrage le plus complet, *L'être et l'événement*, entièrement à l'ontologie et à ses implications, Badiou fait, dès les premières pages, une introduction qu'il répétera ultérieurement : « *les mathématiques sont l'ontologie* »¹²². Malgré cela, les études sur Badiou mettent souvent l'accent sur d'autres aspects de sa philosophie. Une raison possible à cela est la difficulté et le poids du livre en question. En effet, on n'a pas non plus l'intention d'offrir ici une lecture complète de la théorie. On pense qu'il serait plus significatif, dans le cadre de cette recherche, d'esquisser ce que Badiou fait dans une critique constante, en exprimant surtout ses conclusions et en les mettant en relation avec d'autres domaines de sa philosophie.

D'emblée, il convient de noter que, bien qu'il place les mathématiques au fondement de l'ontologie, il semble presque impossible de dériver une philosophie des mathématiques de Badiou.¹²³ L'usage qu'il fait des mathématiques est complètement différent des débats actuels dans ce domaine et de la manière dont il utilise les mathématiques. Un autre problème est que, bien qu'il affirme que la science de l'être en tant qu'être est « mathématiques » d'une manière générale, Badiou se concentre entièrement sur un domaine spécifique des mathématiques.¹²⁴ Ce domaine est la théorie des ensembles, qui commence avec Cantor et s'étend avec les contributions de nombreux noms. Pour cette raison, il convient, avant de passer aux interprétations et aux implications philosophiques de Badiou, de présenter la théorie des ensembles.

Il convient d'expliquer quelques expressions mathématiques avant d'aborder la théorie des ensembles. En mathématiques, un nombre cardinal désigne les éléments d'un ensemble. Le nombre ordinal, quant à lui, désigne les nombres qui

¹²² Badiou, A., *L'être et l'événement*, p. 10.

¹²³ Brassier, R., "Badiou's Materialist Epistemology of Mathematics", *Angelaki*, Vol.10, No:2, 2010, p. 136.

¹²⁴ Bhattacharyya, A., "Sets, Categories and Topoi: Approaches to Ontology in Badiou's Later Work", dans *Badiou and Philosophy*, Edt. Bowden, S. et Duffy, S., Edinburg: Edinburg University Press, 2012, p. 79.

expriment la position et l'ordre d'un objet. Selon Cantor, dans un ensemble bien composé, chaque nouveau nombre est ordinalement lié au précédent. Cette situation, que l'on observe clairement dans les nombres naturels, est en fait un processus simple, tel que trois suivant deux, quatre suivant trois. Mais Cantor ne s'est pas arrêté là, il a soutenu que ce processus pouvait s'appliquer à ce qu'il a appelé les « nombres transfinis » ainsi qu'aux nombres finis. Cela signifie qu'il n'existe pas d'ensemble unique capable d'unifier tous les ordinaux, mais plutôt plusieurs ensembles transfinis.¹²⁵

En d'autres termes, il existe d'une part des ordinaux finis, désignés par les nombres arabes, et d'autre part des ordinaux transfinis, désignés par la lettre grecque oméga. Pour la première catégorie, le nombre cardinal et le nombre ordinal d'un ensemble sont égaux entre eux, alors que pour la seconde catégorie, les nombres transfinis, ce n'est pas le cas. Selon la théorie des ensembles, tout existe dans des ensembles, ce qui signifie que même lorsque nous comptons quelque chose comme un, nous parlons en fait d'un élément d'un ensemble. Par conséquent, « *tout est multiple, tout est ensemble* ».¹²⁶ Il s'ensuit que tout n'est pas seulement « multiple », mais multiple de multiple. Cependant, la multiple ne peut être considérée comme multiple que si elle peut être comptée comme une. Pour clarifier ce point, la théorie des ensembles vides entre en jeu. Le seul point où la multiplicité peut s'arrêter, ou disons le point de départ, ne peut être que l'ensemble vide. Celui-ci peut prendre plusieurs formes, il peut s'agir d'un ensemble sans éléments, il peut s'agir d'un sous-ensemble de tous les ensembles, y compris lui-même.¹²⁷

Pour simplifier les choses, on peut recourir à une analogie. Par exemple, on peut penser à l'ensemble des galaxies. Lorsqu'on parle d'une galaxie de cet ensemble, disons la Voie lactée, on la compte pour un parce que c'est la seule façon de la représenter. Mais d'une part, la Voie lactée fait partie d'une multiplicité, d'un ensemble qui englobe d'autres galaxies. Et puis, depuis les planètes et les étoiles qui la composent jusqu'aux petites parties, les atomes, cette galaxie unique est composée comme une multiple.¹²⁸ Cette simple analogie peut s'appliquer à tout le reste. En

¹²⁵ Pfeifer, G., **The New Materialism: Althusser, Badiou and Zizek**, London: Routledge, 2015, p. 60.

¹²⁶ Badiou, A., **L'être et l'événement**, p. 55.

¹²⁷ Clemens, J., "Platonic Meditations: The Work of Alain Badiou", **Pli**, vol.11, 2001, p. 215-216.

¹²⁸ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 84.

effet, rien n'échappe à la théorie des ensembles.¹²⁹ Des planètes aux simples molécules en passant par les nombres, il n'y a pas de limite à cette théorie qui s'applique à tout. En conséquence, la théorie ne rencontre jamais rien d'autre que la pure multiple.

On est habitué à toujours compter pour un, alors que ce n'est rien d'autre qu'un multiple. Ainsi, pour Badiou, « un » ne correspond pas à un être réel, à une circonstance réelle, mais renvoie entièrement à un nombre et à une attitude :

*L'expérience dont l'ontologie, depuis sa disposition parméniadienne, fait le portique d'un temple ruiné, est la suivante : ce qui se présente est essentiellement multiple; ce qui se présente est essentiellement un. La réciprocité de l'un et de l'être est certes l'axiome inaugural de discours philosophique, que Leibniz énonce excellemment : « Ce qui n'est pas un être n'est pas un être. » Mais c'est aussi son impasse, où les voluptés de ne jamais voir venir le moment de conclure. Car si l'être est l'un, il faut en venir à poser que ce qui n'est pas un, soit le multiple, n'est pas. Ce à quoi la pensée répugne, puisque ce qui se présente est multiple, et qu'on ne voit pas qu'on puisse s'ouvrir un accès à l'être hors de toute présentation. Si la présentation n'est pas, y a-t-il encore sensation est, il faut que le multiple soit, d'où résulte que l'être n'est plus réciproque à l'un, et qu'il n'est pas requis de tenir pour un ce qui se présente, en tant qu'il est.*¹³⁰

Ce phénomène du « compter pour un », du multiple réduit à l'unité, et surtout du vide à la base, a bien sûr de nombreuses implications philosophiques. Puisque le rien ne peut jamais être compté ou présenté comme un, nous ne rencontrons jamais d'ensemble vide. L'existence de l'ensemble vide est donc purement axiomatique. Elle nous montre que « l'imprésentable est présenté ».¹³¹ En ce qui concerne la nature de ce vide, que Badiou illustre à certains moments par le prolétariat ou l'inconscient, il est nécessaire de garder ceci à l'esprit : « Le vide n'est pas un vide physiquement existant, ni un manque, ni une blessure existentielle au centre de l'expérience ».¹³²

Cette théorie clarifie également les concepts d'événement et de situation de Badiou, qu'on discutera dans la section suivante, en établissant leur condition

¹²⁹ Badiou, A., **L'être et l'événement**, p. 77-78.

¹³⁰ Ibid., p. 31.

¹³¹ Ibid., p. 81.

¹³² Gillespie, S., "Placing the Void: Badiou on Spinoza", **Angelaki**, Vol.6, 2010, p. 65.

ontologique et en indiquant leur lieu ontologique. La situation dans laquelle le compte pour un a lieu est rompue par une intervention, par l'interruption du vide irréprésentable par un événement.¹³³ L'événement rend possible l'émergence de la vérité. Par conséquent, le vide, qui ne peut être représenté mais qui demeure néanmoins dans la situation, devient une manière d'interrompre la situation, de percer son flux ordinaire.

Mais les conclusions que Badiou tire de cette théorie ne s'arrêtent pas là. Par exemple, pour Badiou, les nombres transfinis de Cantor et le fait qu'il ne peut y avoir un seul ensemble qui contienne tout constituent une démonstration mathématique de l'absence de Dieu.¹³⁴ De plus, comme il le note lui-même, les multiples sont construits sur un vide, évitant toute hiérarchie, et offrent une théorie permettant de saisir à la fois les vérités et l'infini sans dieu ni transcendance.¹³⁵

Platon, mentionné dès les premières lignes de *L'être et l'événement*, est sans aucun doute un élément important de ce projet. Avec son insistance sur les mathématiques, qui culmine dans le dialogue du *Parménide*, Platon est avant tout un pionnier dans l'utilisation philosophique et la place des mathématiques. Cependant, comme Badiou en est bien conscient, Platon n'est pas un penseur moderne, et il ne pouvait donc pas se rapporter à Cantor ou à la théorie des ensembles. Par conséquent, le platonisme du projet de Badiou est différent en raison du passage du temps et des développements, pour des raisons tout à fait compréhensibles. Et cela n'est pas seulement dû aux développements des mathématiques. En effet, les thèmes centraux de la philosophie du XXe siècle, à savoir la multiplicité irréductible de l'être ou les problèmes posés par l'unicité, ont obligé Badiou à se confronter à l'ensemble de ces problématiques.¹³⁶ Tout cela constitue à nouveau un exemple de retour à Platon face aux problèmes contemporains et de transformation de ce dernier dans ce retour, pour l'amener au présent.

Au-delà de son inspiration apparente, le projet de Badiou ressemble à Platon en termes d'immanence. Contrairement à l'interprétation générale et à la compréhension orthodoxe, il n'y a pas, selon Badiou, d'extériorité des mathématiques chez Platon. Plus précisément, la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre le

¹³³ Badiou, A., *L'être et l'événement*, p. 227.

¹³⁴ Badiou, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, p. 10.

¹³⁵ Badiou, A. et Haéri, G., *Éloge des mathématiques*, Paris : Flammarion, 2015, p. 88-89.

¹³⁶ Clemens, J., "Platonic Meditations: The Work of Alain Badiou", p. 208.

connaisseur et le connu, n'a pas de sens.¹³⁷ En outre, cette interprétation n'est pas seulement exceptionnelle, elle est également soutenue par d'autres études. Notamment, Paul Pritchard soutient que Platon ne construit pas une réalité mathématique distincte en plus des objets et des formes sensibles.¹³⁸ À part la position des mathématiques chez Platon, qui nécessite une longue discussion, ce qui est clair, c'est que Badiou place les problèmes épistémologiques du platonisme mathématique sur un terrain ontologique.¹³⁹

Comme on l'a mentionné au début du chapitre, l'ontologie de Badiou ne peut pas être considérée comme faisant partie d'une « philosophie des mathématiques » classique. De fait, elle a été fortement critiquée, en particulier par les mathématiciens. Les critiques vont jusqu'à déclarer que l'ontologie de Badiou n'est pas du tout une ontologie, mais seulement une forme non fondée de théorie des ensembles, mélangée à une terminologie lacanienne et heideggérienne que seuls les locuteurs de cette langue peuvent comprendre.¹⁴⁰ Il est également fait la critique que Badiou ne comprend pas ou interprète arbitrairement certains concepts mathématiques de base, et qu'il ne présente pas un problème essentiel pour l'histoire de l'ontologie, ni ne fournit une solution à un problème essentiel.¹⁴¹ On a plus ou moins déjà montré ce que Badiou offre sur le plan ontologique. Sur d'autres points, même si l'on admet que Badiou a quelques lacunes dans la compréhension des mathématiques, ou plutôt qu'il interprète différemment certaines expressions mathématiques, il en va de même pour ceux qui évaluent Badiou d'un point de vue purement mathématique. Parce que la première thèse mentionnée dans la présentation des principales thèses de Badiou au tout début de l'article contenant ces critiques est celle de l'extériorité des objets mathématiques¹⁴², dont on a déjà traité, et c'est une thèse erronée qui ne peut pas être déduite de *L'être et l'événement* et qui ne peut certainement pas être proposée si l'on regarde les autres textes de Badiou, que l'auteur de l'article n'a pas vraiment regardés.

¹³⁷ Badiou, A., **Court traité d'ontologie transitoire**, p. 95.

¹³⁸ Pritchard, P., **Plato's Philosophy of Mathematics**, Academia Verlag, 1995, p. 120.

¹³⁹ Duffy, S., "Badiou's Platonism: The Mathematical Ideas of Post-Cantorian Set Theory", dans **Badiou and Philosophy**, Edt. Bowden, S. et Duffy, S., Edinburg: Edinburg University Press, 2012, p. 59-60.

¹⁴⁰ Engel, P., "La soi-disant ontologie mathématique d'Alain Badiou", **Zilsel**, No.1, 2017, p. 201.

¹⁴¹ Ibid., p. 201.

¹⁴² Ibid., p. 187.

Comme on le sait, l'hypothèse du continuum utilisée par Badiou ne peut être prouvée ni vraie ni fausse, et elle est également indépendante de la théorie des ensembles, comme l'a confirmé Cantor lui-même. Néanmoins, il est toujours possible pour Badiou d'en tirer des conclusions philosophiques.¹⁴³ Bien qu'il en soit lui-même conscient et qu'il affirme que son discours sur les ensembles vides est un axiome, il n'a pas pu éviter les critiques sur ce point. En somme, le théorème des ensembles que Badiou présente pour l'ontologie relève de ses engagements a priori plutôt que de ce que la théorie offre directement.¹⁴⁴ Mais un détail manque à cette critique, c'est que Badiou ne prétend pas le contraire. De même, le fait que la popularité de l'ontologie de Badiou soit le résultat de son engagement politique, et par ailleurs que cette ontologie soit une tentative de créer une sorte de matérialisme scientifique contemporain¹⁴⁵, sont des motivations que Badiou n'a pas l'intention de cacher. La critique selon laquelle l'ensemble vide n'implique pas directement le rien, qu'il y a ici une intervention arbitraire¹⁴⁶, est également valable, mais ne dit rien qui n'ait déjà été dit.

Le caractère injustifié de certaines critiques ne prouve évidemment pas que le système de Badiou fonctionne parfaitement ou qu'il est bien fondé. Même si l'on peut répondre à certaines critiques externes, il ne faut pas ignorer les problèmes internes du système lui-même. Par exemple, il est difficile d'expliquer les interventions abruptes de Hölderlin ou de Lacan dans un texte qui repose sur les mathématiques, Platon et l'ontologie dans son ensemble. De même, il est difficile de trouver convaincante la relation de la théorie des ensembles avec Dieu, ou plutôt la conclusion tirée de son absence de relation. Tout ceci peut nous conduire à une question plus fondamentale qui n'a pas été beaucoup discutée, une critique de l'objectif de l'utilisation des mathématiques. Si l'on suppose, et c'est une hypothèse forte, que le but de l'utilisation des mathématiques est de tirer parti de leur précision ou de leur quasi-précision, le projet de Badiou n'y parvient pas. Le fait de dire par le biais des mathématiques des choses qu'il aurait pu dire indépendamment des mathématiques n'a pas permis d'obtenir l'accord de ceux qui, par ailleurs, n'étaient pas d'accord avec lui. Ainsi, en fait, ce qu'on pourrait appeler la « force de

¹⁴³ Pfeifer, G., **The New Materialism: Althusser, Badiou and Žizek**, p. 62.

¹⁴⁴ Nirenberg, R., L. et Nirenberg, D., "Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology", **Critical Inquiry**, Vol:37, No.4, 2011, p. 585.

¹⁴⁵ Ibid., p. 612.

¹⁴⁶ Schapira, P., "L'Éloge des mathématiques d'Alain Badiou: Ou le fantasme d'une théorie absolue", **Zilsel**, No.1, 2017, p. 211.

persuasion » de son système ne semble pas être renforcée ou diminuée par la présence des mathématiques. De plus, il occupe une position risquée dans la discussion sur la « suture de la philosophie » que l'on a abordée au début de cette étude. La proposition « l'ontologie est mathématique », bien qu'elle contienne des préférences et des interventions philosophiques, indique la fermeture d'une ontologie sans mathématiques, ce qui est un ancien domaine majeur de la philosophie. Ou bien, elle conduit à l'inversion de la discussion sur la suture, qui est toujours menée dans une seule direction, c'est-à-dire, si ce n'est pas la suture de la philosophie aux mathématiques, mais la suture des mathématiques à la philosophie, à l'exclusion des mathématiciens eux-mêmes à l'exception de quelques mathématiciens qui sont des développeurs de la théorie choisie. Malgré tout, comme on l'a déjà noté, l'ontologie de Badiou se situe à un point critique de l'ensemble de son système, et présente une structure qui tient compte des problèmes contemporains et des besoins actuels de l'ontologie.

Enfin, il faut souligner que Badiou accomplit tout cela, cette ontologie avec ses manques et son originalité, en prenant le risque de s'éloigner de Platon. Utiliser les mathématiques est un geste platonicien, mais le faire sur un plan ontologique plutôt qu'épistémologique est un geste qui risque de l'éloigner de lui. A tel point que si l'on avait suivi la formulation de Platon, il n'y aurait probablement même pas d'ontologie digne d'être évoquée dans les débats d'aujourd'hui. Le fait de mathématiser l'ontologie, de prendre en compte la multiplicité ce faisant, et de le faire en partant de Platon, montre sans doute la grandeur de ce que fait Badiou dans ce contexte.

Chapitre 2.3

L'événement et la vérité

La notion de situation, que l'on a déjà évoquée à plusieurs reprises, est essentielle pour comprendre à la fois l'événement et la vérité. Véritablement, tout part de la situation. La situation constitue donc un nœud supplémentaire dans l'entrelacement des concepts d'événement, de vérité et de sujet qu'on verra plus loin. Dans le contexte de l'ontologie, on a indiqué que ce que l'on appelle « situation » est une logique de compte-pour-un. En d'autres termes, la caractéristique générale de la situation était que l'existence, qui est multiple dans toute circonstance, était réduite à une seule et ne pouvait être représentée que de cette manière. Ce à quoi cela correspond dans la vie de tous les jours reste cependant assez vague après l'explication ontologique. La première chose qu'elle évoque est qu'il s'agit de quelque chose d'aussi global et vaste que la vie quotidienne elle-même, voire que le monde lui-même.

En effet, Badiou parle de phénomènes très étendus chaque fois qu'il tente de concrétiser le concept de situation. Par exemple, il affirme à un moment donné que le concept de situation est composé des langages et des objets sur lesquels la vérité opère.¹⁴⁷ En d'autres termes, il parle de quelque chose qui englobe tous les objets, tous les langages. Jusqu'à ce point du travail, on a employé le concept de situation presque comme synonyme d'ordre, de flux ordinaire, sans surprise. Il est évident que le concept de Badiou est suffisamment large pour inclure les langues et les objets, mais aussi les gestes, les mimiques, les expressions et les silences, bref, presque tout ce qui se passe dans la vie.¹⁴⁸ Au moment où Badiou donne un autre exemple concret de cette théorie, dont la référence politique est déjà claire « et que l'on développera plus loin » il parle de l'État et de la nation qu'il crée. À travers la nation, l'État compte et enregistre tous les autres sous-ensembles, par exemple la noblesse, la

¹⁴⁷ Badiou, A., **Conditions**, p. 199.

¹⁴⁸ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 278.

bourgeoisie, la classe ouvrière, les religieux, les intellectuels, en tant que groupe unique, la nation.¹⁴⁹

À ce point, l'allégorie de la caverne de Platon peut être un autre exemple éclairant, à condition de garder à l'esprit ses diverses distinctions. À aucun moment Badiou n'utilise lui-même la caverne qu'il commente comme exemple de la situation. Mais elles sont très proches sur deux points. D'abord, elles représentent toutes deux une situation de pré-vérité. Effectivement, dans le cas de Badiou, il n'y a pas encore de vérité. Bien sûr, il y a plus qu'une légère nuance ; chez Badiou, il y a une vérité qui n'est pas encore apparue, plutôt qu'une vérité qui est présente mais qui n'est pas encore accessible à ceux qui se trouvent dans la caverne « aux personnes qui se trouvent dans la situation ». Deuxièmement, oui, la situation n'implique peut-être pas une sorte de « monde d'ombres » ou d'« illusions », ou plutôt, pas avec la force de Platon. Mais la non-représentation du multiple, l'unité apparente, fonctionne aussi comme une illusion. De ce fait, les personnes en situation vivent également dans l'illusion, mais dans une moindre mesure que dans la caverne. On peut revenir à cette allégorie féconde de l'histoire de la philosophie dans le contexte de l'intervention, comme le fait Badiou, ou la lire comme un exemple de l'événement.¹⁵⁰

On a déjà souligné que l'événement est un moment de rupture, qu'avant l'événement il ne peut y avoir que de la connaissance, ou plutôt de la véracité, et que la vérité se réalise par l'intermédiaire d'un événement. Tout cela soulève des questions fondamentales : comment l'événement s'est-il produit, quel type de rupture a-t-il ouvert, existe-t-il une base concrète ou un exemple au-delà de la simple spéculation ? Tout cela nous conduira souvent aux conditions de la philosophie. Il convient de souligner une fois de plus que la philosophie elle-même ne produit pas la vérité, mais qu'elle est un mode d'accès aux vérités produites par les quatre domaines de ce que l'on appelle les « procédures génériques ». De fait, l'importance cruciale de ces conditions est également soulignée par Badiou : « *Le générique, c'est-à-dire le statut en pensée de la multiplicité infinie quelconque comme matérialité d'une vérité,*

¹⁴⁹ Badiou, A., **D'un désastre obscur: Droit, État, Politique**, La Tour Aigues : Éditions de l'Aube, 2013, p. 45.

¹⁵⁰ Bartlett, A., J., **Badiou and Plato: An Education by Truths**, Edinburg: Edinburg University Press, 2011, p. 118-123.

est le concept le plus important des propositions philosophiques de mon livre L'être et l'événement. »¹⁵¹

Au moyen de l'événement, quelque chose de totalement nouveau vient au monde, ou plutôt, une nouveauté, qui est absolue, se produit seulement et uniquement avec l'événement. C'est de là que vient le caractère indiscernable et indécidable de l'événement. En réalité, au moment où l'événement se produit, rien ne peut révéler sa véridicité ou sa fausseté, il dépasse l'ordre établi de la connaissance.¹⁵² L'absence de décideur, d'autorité pour décider de l'événement, pour le nommer, révèle la dimension subjective de la vérité émergente, ou plutôt des vérités. On parle de « vérités » car si l'existence est multiple, la vérité doit l'être aussi.¹⁵³ La dimension subjective de la question nécessite le chapitre suivant de cette étude.

Mais avant d'en arriver là, il y a beaucoup à préciser ou à rappeler sur l'événement. Rappelons les exemples qui ont été donnés précédemment de la production de vérité par chaque procédure générique: l'amour comme manière d'expérimenter la multiplicité et qui est contingent au hasard, les révolutions scientifiques « et non les avancées technologiques » analogues au « changement de paradigme » de Kuhn, les mouvements artistiques qui rendent possible une période comme l'âge des poètes, les différents moments de révolution en politique, la Révolution française ou les mouvements soixante-huitards. Tous ont en commun d'apporter au monde un degré de nouveauté qui ne peut être compris par ceux qui sont déjà établis tout en étant imprévisibles. En effet, l'événement est totalement hasardeux, « ininférable » de la situation.¹⁵⁴ En revanche, ce que la situation nous offre, c'est la répétition perpétuelle.¹⁵⁵

En ce qui concerne l'imprévisibilité et la surprise de l'événement, on peut trouver l'exemple des mouvements de soixante-huit, que Badiou utilise souvent, définis en des termes très proches dans des sources de sciences sociales qu'il n'utilise pas beaucoup :

¹⁵¹ Badiou, A., **D'un désastre obscur: Droit, État, Politique**, p. 57.

¹⁵² Badiou, A., **L'être et l'événement**, p. 445.

¹⁵³ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 86.

¹⁵⁴ Badiou, A., **L'être et l'événement**, p. 215.

¹⁵⁵ Badiou, A., **Conditions**, p. 189.

*Lorsque 1968 a explosé - à l'université de Columbia, à Paris, à Prague, à Mexico et à Tokyo, lors du mois d'octobre italien - ce fut une explosion. Il n'y avait pas de direction centrale, pas de planification tactique calculée. L'explosion a été, dans un sens, autant une surprise pour les participants que pour ceux contre qui elle était dirigée.*¹⁵⁶

En d'autres termes, ce qui émerge avec l'événement, c'est son propre vide, que la situation ne peut pas représenter. L'événement n'appartient à aucun ensemble donné reconnu par la loi ontologique. C'est donc le sujet, et lui seul, qui décide s'il s'agit ou non d'un événement et qui le nomme. Puisque l'événement n'appartient pas à un ensemble donné, un tout nouveau commencement, un nouvel ordre de l'histoire ou un nouveau calendrier peut émerger avec lui.¹⁵⁷ Une bonne façon de surmonter le brouillage actuel est l'exemple du prolétariat, qui reflète très bien à la fois ce que l'on a exposé et l'une des principales motivations de Badiou. Dans l'analyse de Marx, le prolétariat est quelque chose qui n'existe pas. Bien sûr, le prolétariat existe. Ce qui n'existe pas, c'est l'existence politique de cette classe, qui est complètement exclue de la sphère de la représentation politique. Pour Badiou, la phrase « *Nous ne sommes rien, soyons tout* » de l'hymne de l'Internationale exprime la même réalité. Dans sa forme actuelle, dans le monde existant, le prolétariat comme représentation politique n'est rien. Il peut devenir tout, en renversant l'ordre établi, c'est-à-dire la situation.¹⁵⁸

À travers le même exemple, on peut également expliquer une autre dimension importante de l'événement, à savoir son émergence à partir de la situation. L'ontologie de Badiou révélait déjà ce fait. Même si une nouvelle réalité émerge avec l'événement, et même si cette réalité donne l'impression d'un départ presque nul, d'une création ex nihilo, même si l'événement est imprévisible, ses fondements sont entièrement dans la situation. Sinon, il serait probablement question d'une théorie de la théologie. En poursuivant l'exemple de Badiou, on peut rappeler la célèbre phrase de Marx selon laquelle la bourgeoisie crée « *ses propres fossoyeurs* »¹⁵⁹, c'est-à-dire le prolétariat. En conséquence, une multiplicité qui n'est pas représentée dans la situation l'interrompt et construit une nouvelle réalité, il n'y a pas d'apparition miraculeuse de quelque chose qui ne vient de rien.

¹⁵⁶ Arrigni, G., Hopkins, T., K., Wallerstein, I., **Antisystemic Movements**, London: Verso, 1989, p. 103.

¹⁵⁷ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 115-116.

¹⁵⁸ Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, p. 60-61.

¹⁵⁹ Marx, K., Engels, F., **Manifeste du Parti communiste**, Paris : Éditions Sociales, 1986, p. 30.

Comme on peut le voir, Badiou, dans le sillage de son ontologie, poursuit la philosophie de l'immanence associée à des penseurs contemporains tels que Deleuze, encore une fois en excluant l'un et toute forme de transcendance.¹⁶⁰ On peut se demander dans quelle mesure une compréhension platonicienne de l'événement et de la vérité qui prend en compte la multiplicité contemporaine et incorpore des références marxistes à ce point peut être en fin de compte platonicienne. On a déjà tenté de discuter dans quelle mesure chacun des domaines d'où dérive la vérité, c'est-à-dire chacune des conditions de la philosophie, est platonicienne. La vérité elle-même n'est pas ici une vérité « objective » au sens où l'on entend ce terme. Badiou a abandonné la thèse classique de l'objectivité, ce qu'il appelle le « *platonisme vulgaire* »¹⁶¹, tout en maintenant le caractère intemporel et éternel de la vérité. La vérité n'est pas une sorte de « connaissance » objective que l'on apprend ou que l'on atteint, mais un processus qui émerge avec l'événement et qui à la fois nécessite et constitue le sujet. Ce faisant, Badiou crée un continuum entre la vérité, l'événement et le sujet.

La théorie de Badiou, malgré sa grande portée « ou peut-être justement à cause d'elle » reste incomplète dans l'explication de certains points, et a naturellement suscité de nombreuses objections et critiques. On peut commencer par la quasi-banalisation du concept d'événement, contrairement à ce que pensent les penseurs de l'événement. Le même article critique affirme ensuite, en s'appuyant sur des figures comme Derrida, que l'événement est une sorte d'herméneutique en raison de sa dimension subjective.¹⁶² En d'autres termes, l'événement est de nature purement interprétative car il ne contient aucune objectivité. En gardant à l'esprit les fondements religieux et le point de départ de l'herméneutique, il peut servir de pont vers une critique plus générale. Car il a été reproché à Badiou de comprendre l'événement et la vérité d'une manière presque messianique, en faisant appel à une sorte de « miracle »¹⁶³.

Il est difficile de soutenir que ces critiques sont totalement injustifiées. De nombreuses caractéristiques de l'événement, telles que son imprévisibilité, son

¹⁶⁰ Lecercle, J., J., "Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The philosophy of Alain Badiou", *Radical Philosophy*, Vol.93, 1999, p. 7.

¹⁶¹ Badiou, A., *Second manifeste pour la philosophie*, p. 29.

¹⁶² Vinolo, S., "L'apostrophe de l'événement: Romano à la lumière de Badiou et Marion", *Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXI, No.2, 2013, p. 65.

¹⁶³ Bensaid, D., "Alain Badiou and the Miracle of the Event", dans *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Edt. Hallward, P., London: Continuum, 2004, p. 94-105.

incapacité à être déduit de la situation, son impossibilité à être évalué et jugé avec les connaissances existantes, suggèrent sa nature exceptionnelle, presque « miraculeuse ». Néanmoins, il convient de saluer Badiou à sa juste valeur. Badiou, penseur qui n'invoque nullement la transcendance et surtout pas Dieu, souligne que tout se passe dans ce monde et est fait par les hommes. D'ailleurs, il traite même le concept de vérité de cette manière. Un autre point, comme on l'a déjà souligné, est que, aussi imprévisible qu'elle puisse être, c'est la situation elle-même qui est à l'origine de l'événement. Cette insistance affaiblit donc quelque peu la critique des « miracles ». Enfin, Badiou utilise des exemples concrets « la Révolution française, le mouvement de soixante-huit ». Cela lui permet de s'éloigner de la possibilité de faire une théorie « messianique » à partir de quelque chose qui n'a jamais eu lieu. C'est précisément pour cela qu'on a employé un texte qui n'a rien à voir avec Badiou, que l'événement a été une surprise même pour ceux qui y ont participé. Cependant, c'est exactement ce point, la dimension politique sur laquelle les commentateurs se concentrent souvent, qui permet à des critiques plus significatives et plus fonctionnelles d'émerger. À ce stade, ce qu'on peut affirmer que Badiou laisse relativement inachevé peut être grossièrement classé en deux catégories principales.

La première de ces critiques, qui mérite une attention particulière, est la difficulté de distinguer entre ce qui est un événement et ce qui ne l'est pas, qui nous ramène au problème de la subjectivité de l'événement. Un problème dont Badiou lui-même est conscient, même s'il ne le développe pas assez. Mais plutôt qu'un traitement complet de ce phénomène, il se borne à affirmer que « *tout ce qui change n'est pas événement, et que la surprise, la vitesse, le désordre, peuvent n'être que les simulacres de l'événement* » et se réfère au vieux slogan « *tout ce qui bouge n'est pas rouge* ». ¹⁶⁴ Mais avons-nous un critère autre que le caractère décisif du sujet ? Il semble qu'il y ait un vrai péril de création de faux événements « par la Situation, ou disons l'État » qui étoufferaient la possibilité d'événements réels. ¹⁶⁵ Cette critique de la nature de l'événement conduit naturellement à la conclusion de l'événement. Si chaque événement redessine les lignes-contradictions qui existaient avant l'événement ¹⁶⁶, alors, tout comme la possibilité d'un faux événement, il y a la

¹⁶⁴ Badiou, A., **D'un désastre obscur: Droit, État, Politique**, p. 17.

¹⁶⁵ Johnston, A., **Badiou, Zizek, and Political Transformations: The Cadence of Change**, Illinois: Northwestern University Press, 2009, p. 29-30.

¹⁶⁶ Ibid., p. 24.

possibilité que, quel que soit le point de vue sous lequel on l'observe, il pourrait être pire.

Un autre point particulièrement important est ce qui peut être fait pré-événement dans la théorie de Badiou et l'espace que la théorie laisse à cet effet. Si l'on part de la sphère politique et que l'on se souvient que Badiou considère fréquemment ce qui reste en dehors des moments de l'« événement » comme une simple gouvernance, l'importance de cette question apparaîtra plus clairement. Ainsi, si le sujet pré-événementiel n'a rien d'autre à faire que d'attendre l'événement, alors toute la théorie peut servir à préserver le statu quo.¹⁶⁷ La gravité du problème augmente si l'on garde à l'esprit que les petits changements que Badiou rejette, c'est-à-dire les réformes, peuvent parfois être beaucoup plus efficaces qu'un changement autoproclamé « radical ».¹⁶⁸ Il y a, bien sûr, d'autres problèmes à se baser sur ces petits changements. La réponse la plus large à ces problèmes, un point qui semble parfois être négligé, est un point de départ de la philosophie de Badiou, dans la mesure où non seulement il n'a pas tenté de construire une sorte de philosophie politique, mais il s'est opposé à ce que la philosophie soit suturée dans un domaine, y compris la politique. Lorsque l'on s'éloigne de la politique, qui est souvent au centre des débats, et que l'on regarde d'autres domaines, il devient un peu plus facile de saisir les moments de rupture que l'on appelle « événements ».

Une autre réponse possible à tous ces problèmes est apparue dans les œuvres ultérieures de Badiou, en particulier *Logiques des Mondes*. Bien qu'il s'agisse d'une continuation de *L'Être et l'événement* sans changement majeur, on peut voir que dans ce texte Badiou cherche une sorte de « *phénoménologie objective* »¹⁶⁹ et fait quelques changements. En reconnaissant que la situation est une notion « primitive », Badiou semble admettre qu'il ne peut la fonder de manière satisfaisante : « *Dans L'être et l'événement, que toute donation d'être prenne la forme d'une situation n'est pas interrogée* ».¹⁷⁰ Dans ce texte, la situation est remplacée par le transcendantal. En même temps, les degrés d'existence de ceux qui se trouvent dans la situation sont en question. Indépendamment de la mesure dans laquelle ces interventions partielles

¹⁶⁷ Srnicek, N., "What is to be Done? Alain Badiou and the Pre-Evental", *Symposium*, Vol.12, No.2, 2008, p. 112.

¹⁶⁸ Žižek, S., "Badiou: Notes From an Ongoing Debate", *International Journal of Žižek Studies*, Vol.1, No.2, 2007, p. 33.

¹⁶⁹ Badiou, A., *Logiques des Mondes: L'être et l'événement*, 2, p. 48.

¹⁷⁰ Ibid., p. 45.

résolvent les aspects problématiques de la théorie, l'intervention principale est l'introduction de la notion d'idée dans la théorie. Dans le deuxième manifeste, qui est plutôt une présentation des résultats du deuxième livre, Badiou affirme qu'une véritable vie est seulement possible sous le signe de l'idée.¹⁷¹ Dans ses textes ultérieurs, Badiou se réfère souvent à cette idée comme « l'idée du communisme » ou, de manière synonyme, « l'égalité », « l'émancipation », comme la notion d'idée apparaît peu à peu dans son œuvre.¹⁷² La conformité à l'Idée est aussi une formulation qui peut enfin nous sortir de l'ambiguïté entre l'événement et le non-événement, ou de la menace de faux événements.

Tous les débats mis à part, la seule condition pour que Badiou puisse présenter ce que nous avons discuté dans ce chapitre, la seule condition pour que tout cela mérite d'être discuté, est qu'il a changé le concept platonicien de vérité au point de le rendre méconnaissable et qu'il l'a lié à son propre concept, à l'événement. Alors que la vérité platonicienne dans sa forme classique serait inadéquate dans une discussion contemporaine, Badiou l'a actualisée au prix d'une prise de distance avec lui, ce qui a conduit à la discussion fertile que nous évoquons dans ce chapitre. Ainsi, les concepts de vérité et d'événement, en dernière analyse, illustrent le type différent de fidélité de Badiou à l'égard de Platon.

¹⁷¹ Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, p. 115.

¹⁷² Badiou, A., **L'Hypothèse communiste**, p. 181.

Chapitre 2.4

Sujet en relation avec l'événement

Dans le dernier chapitre de la première partie, on a tenté de retracer brièvement le parcours du sujet et de présenter quelques fragments de l'intervention de Badiou. On a mis l'accent sur le fait qu'une certaine figure du sujet, le sujet moderne, à partir de Descartes, a été affaiblie après une longue continuité, à la fois par la psychanalyse et par les penseurs antihumanistes, et que cette certaine figure du sujet a été abandonnée et remplacée par d'autres conceptions du sujet. Mais le plus important, c'est que le sujet n'a jamais été complètement abandonné, il a toujours été au centre des débats. Dans la première partie, on a constaté que Badiou, surtout dans *l'Éthique*, attaque de front certaines conceptions du sujet, en adoptant une sorte de position antihumaniste, alors que l'un des principaux problèmes de son projet est la continuation du sujet moderne. Lorsqu'on parlait de « faire un pas de plus » sur l'idée cartésienne du sujet moderne, on exposait son rejet de nombreuses idées déjà associées à cette idée du sujet : un sujet qui n'est pas une essence, un sujet qui n'est pas réflexif, mais aussi un sujet qui, contrairement à ce que l'on peut voir chez certains « postmodernes », n'est pas entièrement constitué et déterminé.

La question du sujet a été l'une des premières questions auxquelles le jeune Badiou s'est intéressé, avant même d'avoir construit l'ensemble de son système et d'avoir publié ses œuvres majeures. Mais le sujet tel qu'il le conçoit à cette époque, où même l'idée d'événement n'a pas encore pleinement émergé, est une idée du sujet insuffisamment nuancée, simple, incapable de prendre en compte les problèmes contemporains par rapport à ce qu'il développera plus tard. Si bien qu'il ne serait pas très injuste d'affirmer que le sujet de *Théorie du sujet* n'est que le reflet de l'état d'esprit maoïste qui a marqué l'époque où il l'a écrit et le texte lui-même. Le sujet de la *Théorie du sujet* est donc un sujet purement politique, et le parti politique est l'incarnation de cette conception du sujet.¹⁷³ Cependant, comme c'est dans ce texte que commence son attitude ultérieure consistant à ne reconnaître comme politiques que des moments exceptionnels, ce n'est qu'à ce stade qu'il est établi que le sujet est

¹⁷³ Bosteels, B., "Post-Maoism: Badiou and Politics", **Positions**, Vol.13, No.3, 2005, p. 591.

une exception plutôt qu'une condition générale. Oui, tous les sujets sont politiques, mais « *il y a peu de sujets, et peu de politique* ». ¹⁷⁴

Le contenu maoïste de cette première étude du sujet est si fort que le fameux « *un se divise en deux* » a été proclamé comme la seule loi dialectique. ¹⁷⁵ En conséquence, une conception matérialiste du sujet est poursuivie, comme cela est souvent rappelé dans le texte. En outre, dans cette première théorie du sujet, dont on dit qu'elle reste relativement « simple » par rapport à sa conception ultérieure, Badiou met également la psychanalyse à son programme et, de plus, dans cette poursuite, il adopte une sorte de position postcartésienne. Donc, le sujet n'est ni cause ni fondement. ¹⁷⁶ De plus, en dépit de son contenu politique, ce texte n'assimile pas le sujet au prolétariat. Par conséquent, malgré tout, on peut affirmer qu'il n'y a pas de sujet réduit, c'est un réseau de concepts, et c'est précisément en cela que le sujet de Badiou est matérialiste. ¹⁷⁷

À partir de *L'être et l'événement*, la conception du sujet chez Badiou, comme nous l'avons noté, se mêle aux concepts d'événement et de vérité, à tel point que chacun d'entre eux nécessite désormais la mention de l'autre. Pour éviter les répétitions, rappelons simplement quelques points : l'événement donne naissance à une nouveauté qui ne peut être comprise dans le cadre de la situation, et le processus de décision à son égard appartient entièrement au sujet. Le sujet des quatre domaines dans lesquels l'événement a eu lieu était le seul à pouvoir décider si quelque chose était un événement ou non et comment il s'appelait. Dans la terminologie de *L'être et l'événement*, le sujet est l'adjectif de celui qui n'a qu'une attitude positive à l'égard de l'événement, c'est-à-dire de celui qui accepte l'événement. Badiou a longtemps exclu de sa théorie les attitudes négatives à l'égard de l'événement. En fait, au niveau le plus élémentaire, avant d'entrer dans les détails, il y a deux options, deux attitudes. On peut soit continuer sa vie comme si rien ne s'était passé, dans un état d'indifférence à l'égard de l'événement, soit accepter qu'un événement se soit produit et vivre sa vie en conséquence. Pour ceux qui n'ont rien changé dans leur vie, il n'y a pas grand-chose à dire ; pour ceux qui reconnaissent l'événement, un autre concept important, la fidélité, entre en jeu.

¹⁷⁴ Badiou, A., **Théorie du sujet**, Paris : Seuil, 1982, p. 46.

¹⁷⁵ Ibid., p. 32.

¹⁷⁶ Ibid., p. 296.

¹⁷⁷ Pluth, E., **A Philosophy of the New**, p. 113.

Un point primordial est la distinction entre le sujet et l'individu. On peut dire que dans le système de Badiou, le processus de subjectivation ne peut exister que par rapport à l'événement. L'événement est donc ce qui permet à l'animal humain d'échapper à l'animalité, ce qui le rend porteur d'une vérité.¹⁷⁸ Et inversement, ce qui fait qu'un événement est un événement, ce qui lui permet de constituer une vérité, ce sont seulement et uniquement les sujets qui en sont porteurs. Effectivement, un événement est vrai seulement pour ses sujets, pas pour ses spectateurs.¹⁷⁹ En raison du caractère indécidable de l'événement et de sa quasi-« incompréhensibilité », la dimension la plus importante de l'émergence de la fidélité a ici une dimension de décision.

Le processus que Badiou appelle souvent intervention consiste essentiellement à penser la situation en fonction de l'événement. C'est le sujet qui effectue l'opération qui relie la situation à l'événement en pensant ce qui est contraire aux lois de la connaissance donnée, à savoir l'événement, à partir de la situation. Plus précisément, son intervention implique une double structure que nous pouvons appeler dialectique ; d'une part, être capable d'identifier ce qui sépare la situation de l'événement, c'est-à-dire une opération de déconnexion, et d'autre part, réorganiser la situation avec la structure non-situationnelle croissante de l'événement qui est déconnecté de cette situation. De cette manière, le sujet organise une nouvelle légitimité aux limites de la situation.¹⁸⁰ Il faut souligner qu'il n'y a pas de critères pour la prise de décision du sujet, que sa décision et sa reconnaissance de l'événement en tant qu'événement est un processus complètement autonome. De même, toute l'opération de connexion et de déconnexion n'a pas de principe donné, pas de critères objectifs.

Bien que l'on trouve parfois des expressions qui suggèrent que le sujet est presque « passif » face à l'événement, comme ce sujet vécu admiration, enthousiasme, etc.¹⁸¹ Il n'est pas celui qui est soumis à l'événement, mais celui qui en fait partie et le maintient. Un autre aspect du processus de fidélité est l'institutionnalisation de la vérité de l'événement. La vérité de l'événement est

¹⁷⁸ Lecercle, J., J., "Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The philosophy of Alain Badiou", p. 8.

¹⁷⁹ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 128.

¹⁸⁰ Badiou, A., **L'être et l'événement**, p. 431.

¹⁸¹ Ibid., p. 364.

institutionnalisée, mais là encore, il est important de souligner qu'il n'y a pas de critère donné. Il convient de citer un exemple de Badiou :

Dans le christianisme, l'Église est ce à travers quoi sont évaluées les connexions et disconnexions à l'événement-Christ, originellement nommé « mort de Dieu ». Comme le dit Pascal, l'Église est donc proprement « l'histoire de la vérité », puisqu'elle est l'opérateur de connexion fidèle, et soutient la procédure générique « religieuse ». Mais quel est le lien entre l'Église et le Christ -ou la mort de Dieu ? Ce point est en débat perpétuel et a (tout comme le débat sur le lien entre Parti et Révolution) donné lieu à tous les schismes, à toutes les hérésies. On soupçonne toujours l'opérateur de connexion fidèle d'être lui-même originellement infidèle à l'événement dont il se prévaut.¹⁸²

En résumé, la fidélité se situe toujours par rapport à un événement et en est une investigation presque sans fin. Elle n'est donc ni une capacité ni une vertu. En raison de la permanente institutionnalisation de la fidélité, c'est-à-dire de son institutionnalisation de l'événement, elle peut devenir un contre-état, de même qu'elle peut devenir un sous-état.¹⁸³ La fidélité à l'événement, avec toute sa connotation sartrienne, est donc un produit de la décision. Il s'agit d'un pur jugement, car le sujet lui-même n'a pas la connaissance de la vérité.¹⁸⁴ Être porteur de la vérité de l'événement n'est pas posséder cette vérité. En d'autres termes, plutôt que d'acquérir de nouvelles connaissances et d'agir en conséquence, le sujet est celui qui croit à la nouveauté et la maintient. C'est choisir une voie imprévisible. En même temps, elle est presque infinie, car la fidélité à l'événement n'est pas une simple déclaration, mais une recherche sans fin qui commence par ceci et se prolonge infiniment.

Dans *Logiques des mondes*, on trouve la dernière mise à jour de la conception du sujet de Badiou. Bien que les grandes lignes de *L'être et l'événement* soient conservées, la relation entre la vérité et le sujet est élaborée dans ce livre, qui adopte une structure plus phénoménologique qu'ontologique. Par exemple, le corps, l'incarnation du sujet, entre en jeu et met en évidence son rôle de porteur de vérité, ainsi que la dimension concrète et matérielle de la vérité. La réalisation de ce qui transcende l'existence des corps et des langues dans le monde, à savoir la vérité,

¹⁸² Ibid., p. 430.

¹⁸³ Ibid., p. 257-258.

¹⁸⁴ Ibid., p. 434-435.

devient possible à travers la subjectivation.¹⁸⁵ De plus, avec *Logiques des mondes*, un problème que nous avons souligné précédemment, à savoir que le sujet n'est posé que dans ce que nous appellerions un sens « positif », est finalement approfondi. Auparavant, seule une attitude d'indifférence, peu soulignée, était possible. Par ailleurs, Badiou n'a pas beaucoup approfondi son enquête et n'a pas traité des différentes réactions possibles à l'événement. Il laisse cependant entrevoir différentes attitudes, soulignant qu'il n'y a pas une seule dimension de fidélité à un événement, notant même que les groupes stalinien et trotskiste qui se sont massacrés l'un l'autre étaient tous deux fidèles à la révolution d'Octobre.¹⁸⁶

Depuis ce livre, Badiou évoque le sujet réactif et obscur tout en tenant compte du fait que le sujet peut désormais prendre d'autres positions que la fidélité. De fait, tous trois participent au même événement contemporain et différent dans leur réaction au même événement contemporain. Le premier exemple qui apparaît avec le sujet réactif est celui des autres esclaves qui n'ont pas rejoint Spartacus. Ces personnes sont réactionnaires dans le sens où elles défendent une ancienne loi, une ancienne compréhension, mais elles doivent être distinguées d'un réactionnaire classique. C'est pourquoi Badiou les appelle également « *nouveautés réactionnaires* ». ¹⁸⁷ Ils entendent l'appel au nouveau, à la nouveauté, et développent des arguments en réponse à cette nouveauté. En poursuivant le même exemple, ils voient le corps, c'est-à-dire l'armée de Spartacus, mais ils refusent d'en faire partie.¹⁸⁸ Ainsi, il devient clair que lorsque nous parlons du corps de la subjectivation, nous ne parlons pas du corps d'un simple être humain. Ce qu'est le corps de la vérité varie, bien sûr, en fonction du domaine dans lequel cette vérité prend place. Dans le cas de l'amour, il s'agit de deux individus, alors que dans la révolution politique, le corps en question peut être une armée ou un groupe.

Le sujet réactionnaire est caractérisé par un déni, tandis que le sujet obscur est caractérisé par l'occultation. D'une part, le sujet obscur désire ce qui est derrière, d'autre part, il le place devant lui, c'est-à-dire dans le futur, en réaction au nouvel événement à paraître ; « *le passé s'illumine pour eux de la nuit du présent* ». ¹⁸⁹ L'exemple le plus courant du sujet obscur est le fascisme, ou plutôt, il renvoie

¹⁸⁵ Badiou, A., *Logiques des Mondes: L'être et l'événement*, 2, p. 53.

¹⁸⁶ Badiou, A., *L'être et l'événement*, p. 259.

¹⁸⁷ Badiou, A., *Logiques des Mondes: L'être et l'événement*, 2, p. 62.

¹⁸⁸ Ibid., p. 62-63.

¹⁸⁹ Ibid., p. 67.

toujours à quelque chose de pur, d'antihistorique, d'anti-événementiel : la cité, le dieu, la race.¹⁹⁰ Ainsi, alors que le sujet réactionnaire est porteur d'une pure négation, le sujet obscur pousse cette négation plus loin. À ce propos, lorsqu'il dresse le tableau des réactions de ces sujets aux différentes sphères de vérité, Badiou parle de réaction dans la sphère politique pour le sujet réactionnaire et de fascisme pour l'obscuriste. De même, dans le domaine de la science, le premier groupe fait partie du pédagogisme, tandis que l'autre groupe fait partie de l'obscurantisme.¹⁹¹

Étant donné que le sujet, la vérité et l'événement sont presque entrelacés, de nombreux problèmes abordés dans le chapitre précédent réapparaissent ici. Plus précisément, des questions similaires apparaissent sous des formes différentes. Le problème du pré événement réapparaît ici sous la forme d'un paradoxe à première vue : si le sujet émerge à travers l'événement, qu'est-ce qui précède l'événement ? La même question peut aussi être posée à l'envers, comment l'événement naît-il sans sujet(s) qui l'amène(nt) à exister ? Nous sommes ici dans une spirale dont nous ne pouvons pas sortir. Un élément qui peut expliquer l'apparente structure paradoxale, bien que son pouvoir de conviction soit discutable, est le système ontologique de Badiou, que nous avons abordé dans le chapitre cinq. Cependant, expliquer les phénomènes qui sont soulignés comme ayant lieu dans ce monde concret, c'est-à-dire l'événement et la vérité, par une structure aussi abstraite finit par saper la recherche d'une théorie « matérialiste » de Badiou.¹⁹² De plus, son pouvoir de conviction est sérieusement contestable.

Une autre solution au paradoxe apparent est la théorie de l'idée de Badiou, qu'il a adoptée dans sa dernière période. Nous avons déjà mentionné dans le chapitre sur la vérité et l'événement que nous pouvons l'utiliser pour résoudre certains problèmes. Pourtant, il est étonnant de remarquer que Badiou se distancie à la fois du pouvoir de résolution de la théorie des idées et des nouveaux problèmes qu'elle crée. Certes, il tente de l'utiliser pour développer son système et déclare explicitement : « *L'idée est la médiation entre l'individu et le Sujet d'une vérité* ». ¹⁹³ Mais il n'utilise pas suffisamment le pouvoir de résolution de l'idée, ce qui rattache encore davantage l'ensemble de son système à Platon. Alors que dans une interprétation plausible, la

¹⁹⁰ Ibid., p. 68.

¹⁹¹ Ibid., p. 87

¹⁹² Hewlett, N., "Politics as Thought? The paradoxes of Alain Badiou's Theory of Politics", **Contemporary Political Theory**, Vol.5, 2006, p. 399-400.

¹⁹³ Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, p. 99.

mise en jeu de l'idée peut résoudre complètement le paradoxe dont nous avons parlé au début. Bien entendu que, même s'il est vrai que l'individu ne devient un sujet qu'à travers l'événement, nous pouvons affirmer que les individus qui adoptent l'idée, qui vivent en accord avec l'idée, font naître l'événement et donc deviennent des sujets. De cette manière, l'événement et la conversion de l'individu en sujet auraient une base plus convaincante.

Malheureusement, la pensée de l'idée pose de nouveaux problèmes, tant dans la forme restreinte que Badiou utilise que dans une utilisation plus extensive que nous essayons de développer. Bien qu'il la dérive de « l'idée du bien » de Platon, le fait qu'il lui donne la forme de l'idée d'émancipation ou d'égalité nous permet de la situer facilement dans le contexte politique, mais nous laisse avec des difficultés dans d'autres domaines de la vérité. Nous n'avons aucune indication sur le type de vérité artistique ou scientifique à laquelle l'idée d'égalité peut conduire. On en revient donc au problème de la « suture » que Badiou semble éviter. L'idée, le pont entre le sujet d'une vérité et l'individu, ne fonctionne que dans le contexte des vérités politiques. Plus précisément, il peut seulement être considéré comme agissant dans ce domaine.

En résumé, le rôle passif du sujet jusqu'à ce que l'événement ait lieu, ou plutôt l'inexistence du sujet, est le problème le plus crucial. À cela s'ajoute la question de la relation entre les événements des différents domaines.¹⁹⁴ Dans le contexte de ce chapitre, cette problématique concerne plutôt la relation entre les sujets de différents champs, les processus de subjectivation, et Badiou n'y répond pas de manière adéquate. Enfin, il faut mentionner le type de sujet requis par l'événement, qui est laissé à la décision du sujet, qui est imprévisible, qui n'a pas de critères objectifs. La question de savoir dans quelle mesure le sujet de Badiou est rationnel et dans quelle mesure il a la foi est hautement discutable.¹⁹⁵ Il semble que la dimension de la foi soit prédominante. Peut-être pas une forme de foi « dogmatique » au sens classique, qui exige plus de nuances, mais en fin de compte une forme de foi.

¹⁹⁴ Hewlett, N., "Politics as Thought? The paradoxes of Alain Badiou's Theory of Politics", p. 400.

¹⁹⁵ Holsclaw, G., "Discerning Fidelity: Badiou between Faith and Reason", **New Blackfriars**, Vol.91, No.1033, 2010.

TROISIÈME PARTIE

3. LE PLATONISME DE BADIOU

Chapitre 3.1

La République de Platon

Depuis le début du texte, nous avons essayé d'examiner de manière critique les principales raisons qui ont conduit Badiou à Platon et les traces du platonisme dans sa philosophie. Le platonisme dans la philosophie de Badiou était parfois explicite, parfois implicite et toujours ouvert aux interprétations et aux discussions. Dans cette section, nous allons nous concentrer sur le texte dans lequel il relie le plus directement sa philosophie à Platon, *La République de Platon*, que Badiou a traduite et réécrite. Ce faisant, nous resterons largement à l'intérieur du texte et ferons nos évaluations de cette manière. Nous laisserons au chapitre suivant la question qui vient souvent à l'esprit face à un texte complètement transformé par les interventions intenses de Badiou, à savoir la question de la fidélité à Platon.

Jusqu'ici, nous avons déjà montré à plusieurs reprises et dans de nombreux contextes que la lecture et la manière dont Badiou utilise Platon sont tout à fait inhabituelles et controversées. Cela vaut également pour *La République de Platon*. Ici, comme dans ses conférences, dans ses livres, dans tous les aspects de sa propre philosophie, Badiou a modifié Platon et le texte de *La République* tel que nous le connaissons, gardant certains concepts constants, leur donnant de nouvelles significations, et introduisant sa propre terminologie à certains passages. En fait, Badiou a à la fois formellement actualisé et modernisé le texte afin de produire un texte contemporain en réponse aux approches contemporaines qui, selon lui, rendent le platonisme nécessaire et même obligatoire aujourd'hui, et à un autre niveau, il l'a adapté à notre époque en introduisant son propre positionnement et sa propre terminologie. Comme le souligne Yücefer, il est possible de distinguer les interventions de Badiou comme étant formelles et philosophiques.¹⁹⁶

Badiou lui-même, dans une lecture sur l'actualité de Platon au cours du processus de traduction et de réécriture, a catégorisé son intervention dans le texte en quatre rubriques principales, qu'il a ensuite décortiquées :

¹⁹⁶ Yücefer, H., "Komünist Platon: Alain Badiou'nun Devlet'i", *Pasajlar*, Vol.3, 2019, p. 29-30.

1. Restructuration formelle
2. Universalisation
3. Déplacements conceptuels
4. Contemporanéité¹⁹⁷

Dans son introduction au texte, Badiou explique à nouveau pourquoi nous avons besoin de Platon, avec des justifications similaires à celles que l'on trouve dans ses leçons et dans d'autres textes, et aborde ensuite certains des changements qu'il a apportés à la traduction. La déclaration suivante sur la nécessité de Platon, qui figure dans l'introduction, résume l'ensemble de la question : « *il faut bien en venir à affirmer qu'outre les corps et les langages il y a des vérités éternelles* ». ¹⁹⁸

En énumérant les changements formels qu'il a effectués, Badiou commence par la division, qui lui a toujours semblé absurde et « *qui n'avait de sens que pour les grammairiens d'Alexandrie* ». ¹⁹⁹ Alors que le texte grec est divisé en dix livres, sa traduction passe à seize livres, ou dix-huit si l'on inclut la préface et l'épilogue. Pour actualiser le texte, Badiou a pris des libertés avec les références, modifié certains exemples historiques et scientifiques, adapté le mythe de la caverne au cinéma, rendu les dialogues plus répréhensibles pour d'autres personnages et même fait présenter certains arguments par ces derniers afin de supprimer le caractère théâtral des dialogues. Il a également supprimé Adeimantos du dialogue et a remplacé par un personnage féminin nommé Amantha. Les changements de traduction et les choix terminologiques sont décrits par Badiou comme suit :

J'ai changé la fameuse « Idée du Bien » en « Idée du Vrai », voire tout simplement en « Vérité ». J'ai également changé « âme » en « Sujet ». C'est ainsi que l'on parlera dans mon texte de « l'incorporation d'un Sujet à une Vérité » plutôt que de « l'ascension de l'âme vers le Bien », et des « trois instances du Sujet » plutôt que de « la tripartition de l'âme ». Au demeurant, ces fameuses trois parties, souvent nommées « concupiscence », « cœur » et « raison », seront reprises, en tant qu'instances, comme « Désir », « Affect » et

¹⁹⁷ Badiou, A., Pour aujourd'hui: Platon!, 2009-2010, Consulté en ligne, p. 24.

¹⁹⁸ Badiou, A., **La République de Platon**, Paris : Pluriel, 2012, p. 9-10.

¹⁹⁹ Ibid., p. 10.

« Pensée ». Je me suis aussi permis de traduire « Dieu » par « grand Autre », et même parfois par « Autre » tout court.²⁰⁰

Pour comprendre tous ces changements et interventions, nous citerons d'abord *La République* de Platon. Mais ce faisant, nous mettrons l'accent sur le point principal qui modifie l'ensemble du texte dans la réécriture de Badiou, à savoir la division du travail, comme nous le verrons dans ce qui suit. Nous montrerons comment la division du travail est établie dans *La République* de Platon et ce qui en dépend, et donc comment le seul changement de Badiou à cet endroit renverse l'ensemble du texte.

Le livre de *La République* commence par la question de la justice et cette question se poursuit tout au long du livre. À cet égard, on peut dire que le concept de justice est la force directrice du texte de *La République*. Le livre commence par une enquête sur ce qui est juste et discute longuement de la question de savoir si le juste ou l'injuste est heureux. Platon compare le juste et l'injuste en de nombreux points et, plus loin dans le livre, il révèle que le juste est plus heureux. Il ne se contente pas de nous dire qu'il vaut mieux être juste qu'injuste, car nous le savons tous déjà. Il nous montre que le juste est plus heureux que l'injuste, même au fond de la caverne.²⁰¹ Il existe une relation étroite entre la bonne vie, le bonheur, la justice et l'État/pays/société dans lequel on vit.*

Dans le deuxième livre de *La République*, Socrate commence à construire une société en proposant de rechercher la justice non pas dans les individus, mais dans un ensemble plus vaste. À première vue, il peut sembler étrange de chercher la justice dans quelque chose de plus grand, alors qu'on n'a pas encore révélé ce qu'elle est dans la partie la plus petite, l'individu. Cependant, étant donné la relation entre les quatre concepts que nous avons mentionnés, une telle démarche est nécessaire pour réconcilier les trois premiers avec la société/l'État. La construction intellectuelle de la société est initiée et fondée sur le fait que les hommes ont des besoins divers mais ne sont pas autosuffisants. À cette occasion, Platon avance une thèse classique et controversée, partagée par de nombreux autres penseurs de l'Antiquité : l'incapacité de l'homme à se suffire à lui-même est à l'origine de la société.

²⁰⁰ Ibid., p. 13-14.

²⁰¹ Badiou, A., *Pour Aujourd'hui: Platon!*, p. 4.

* Comme Badiou, je suis en faveur de l'utilisation du mot *Politeia* de Platon non pas dans une seule expression mais à plusieurs expressions. **La République de Platon**, p. 14.

Platon part de quatre ou cinq personnes comme étant la plus petite société possible et énumère quelques métiers de base. Dans cette société, composée de professions de base telles que fermier, tisserand, maçon, cordonnier, il est raisonnable que chacun produise non seulement pour lui-même mais aussi pour les autres, et passe donc tout son temps dans une occupation particulière.²⁰² Puis, avec l'inclusion des marchands et des marins, la société s'élargit et, à la suite de l'objection de Glaucon, passe à une société de luxe.²⁰³

Nous pouvons dire que deux arguments principaux soutiennent l'idée de la division du travail qui émerge dans les toutes premières pages de la conception de la société. Le premier argument est que la division du travail favorisera davantage l'efficacité et le développement. Il convient d'ajouter que cet argument sur l'efficacité ne concerne pas une efficacité purement économique et hors contexte, mais l'efficacité dans une communauté où la vie des gens dépend les uns des autres.²⁰⁴ De ce point de vue, on pourrait très bien soutenir que la division du travail favorise l'interdépendance et la cohésion sociale.

Le fait que la division du travail soit un moyen plus « valable » et plus « raisonnable » d'augmenter la productivité est une sorte de présupposition qui n'est pas vraiment discutée par Platon et qui n'a pas besoin d'une argumentation complète ou d'une tentative pour la prouver. Lorsque Socrate pose la question « *dans quel cas travaille-t-on mieux, quand on exerce plusieurs métiers ou un seul ?* » en faveur d'un seul travail, son interlocuteur est d'accord avec lui, et Socrate souligne immédiatement après que cela rendrait la production plus facile et de meilleure qualité, et il reste dans une sorte de circuit.²⁰⁵ Le deuxième argument est basé sur la naturalité. La nature et les prédispositions de chaque personne sont différentes les unes des autres, et il est donc plus approprié pour chaque personne de s'engager dans le travail qui convient à ses prédispositions. Il s'agit déjà d'un présupposé évident pour lequel on ne peut pas exiger de preuves ou d'arguments complets. Mais Platon a dû prévoir que, dans une société idéale, quelqu'un se poserait les questions du « pourquoi » et du « comment », car à la fin du troisième livre de *La République*, il tente de justifier cette différence naturelle à l'aide d'un mythe.

²⁰² Platon, **La République**, Trd. Leroux, G., Paris : Flammarion, Deuxième édition, 2004, 369d-371a, p. 138-140.

²⁰³ Ibid., 372e, p. 60.

²⁰⁴ Annas, J., **An Introduction to Plato's Republic**, Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 74.

²⁰⁵ Platon, **La République**, 370bc, p. 139.

Le mensonge/mythe de la Phénicienne que Platon souhaite voir adopter par tous, y compris les dirigeants, dans la société idéale, se divise en deux parties. Selon la première partie, c'est le sol qui élève les citoyens et qui leur donne leurs armes. Chaque citoyen est frère et sœur de l'autre en ce sens qu'il est descendant de ce sol, et qu'il est de son devoir de protéger ce sol qui l'a élevé comme une mère. La deuxième partie du mythe phénicien, la partie principale qui nous intéresse ici, légitime la hiérarchie sociale. Selon elle, le dieu qui a créé les citoyens a ajouté différentes choses à leur composition. L'or est ajouté à ceux qui seront les dirigeants, l'argent à ceux qui seront les auxiliaires, du fer et de l'airain aux agriculteurs et aux autres travailleurs. A la fin de ce mythe, Socrate demande s'il y a un moyen de convaincre les gens de cela, et son interlocuteur répond que même si ce ne sont pas les gens à qui nous racontons ce mythe, leurs enfants et les générations futures pourraient être convaincus.²⁰⁶

Pour résumer brièvement le reste du livre, avec le passage à une société de luxe, les besoins augmentent et les terres sont insuffisantes pour ceux qui y vivent. Dans ce cas, il est nécessaire de s'emparer des terres des pays voisins. Mais de la même manière, ils peuvent aussi envier nos terres. C'est ainsi que la guerre apparaît.²⁰⁷ Conséquence nécessaire de la division du travail prévue par Platon lorsqu'il a imaginé la première société primitive, une classe de protecteurs émerge à ce niveau. En réponse à certaines questions de ses interlocuteurs, Socrate leur rappelle la division du travail sur laquelle ils se sont mis d'accord et affirme qu'il n'est pas raisonnable pour un professionnel de se battre en même temps et que le service militaire est un travail séparé.²⁰⁸ Après une discussion sur les qualités requises pour le service militaire et l'éducation qui permet d'acquérir ces qualités, que nous ne développerons pas ici, le cinquième livre traite des qualités du philosophe et, enfin, dans le sixième livre, de la nécessité de son gouvernement. Ceux qui ont accès aux choses immuables, c'est-à-dire les philosophes, doivent être des dirigeants. Comme l'accès à ces choses immuables et l'expérience du beau requièrent une certaine compétence, « *il est donc impossible, dis-je que la multitude soit philosophe* ». ²⁰⁹

Platon mentionne de multiples professions, divisions du travail et de l'éducation, et décrit la manière dont elles seraient réalisées dans la cité qu'il

²⁰⁶ Ibid., 414c-415d, p. 209-210.

²⁰⁷ Ibid., 373e, p. 145.

²⁰⁸ Ibid., 374ac, p. 145-146.

²⁰⁹ Ibid., 494a, p. 329.

envisage. Cependant, lorsqu'il mentionne les philosophes, il se concentre trop sur ceux qui sont ou pourraient être dans la situation courante. Par conséquent, la question de savoir si davantage de personnes pourraient devenir philosophes dans L'État idéal n'est pas vraiment remise en question par Platon. Plus précisément, la prédisposition naturelle mise en avant au tout début garantit qu'il n'est pas nécessaire de se poser une telle question. Mais cette prédisposition naturelle est un mythe. De plus, Platon est bien conscient de la relation entre le philosophe et l'éducation, et de l'influence des conditions sociales sur le philosophe. Cela signifie que Platon ne réduit pas le fait d'être philosophe à une simple prédisposition naturelle. Néanmoins, Platon n'entretient pas l'idée que davantage de philosophes pourraient émerger « dans un L'État idéal » grâce à l'éducation. L'argument est le suivant :

1. Tout le monde devrait exercer une seule profession.
2. Chacun doit recevoir une éducation en fonction de son métier « producteur, soldat, dirigeant ». La raison en est que les vertus et les qualités qui doivent être développées en eux changent également en fonction de la division du travail.
3. Une petite minorité de personnes bien éduquées fera la philosophie.²¹⁰
4. Ceux qui gouverneront, c'est-à-dire la petite minorité qui participera à la vie politique, sont ceux qui pratiquent la philosophie.
5. Puisque tout le monde ne peut pas être philosophe, tout le monde ne peut pas participer à la gouvernance.

Dans *La République de Platon*, traduit et réécrit par Badiou, c'est la question de la justice qui est posée au départ, comme dans le texte original. À l'exception d'interventions limitées, le troisième livre est atteint sans rupture majeure. De la même manière que dans *La République*, la société commence à être conçue avec l'affirmation qu'il serait plus facile de chercher la question de la justice dans un ensemble plus vaste.²¹¹ Au début, la conception est la même : l'incapacité des gens à se suffire à eux-mêmes est la justification de l'existence d'une société. La division du travail est « en apparence » plus rationnelle et, comme dans *La République*, les premiers membres de la société imaginée sont les fermiers, les cordonniers, les maçons et les tailleurs qui effectueront le travail de base. Mais avec l'attention

²¹⁰ Ibid., 496b, p. 333.

²¹¹ Badiou, A., *La République de Platon*, p. 120-121.

d'Amantha, un personnage féminin ajouté par Badiou, et avec la question « *pourquoi dites-vous en apparence ?* », il y a une rupture profonde :

— *Aïe ! sourit Socrate. Je me suis fait prendre ! La division du travail éclaire sans aucun doute la genèse des sociétés réelles. Mais nous verrons qu'elle ne peut servir de principe à la société future, celle qui sera conforme à notre idée de la justice. Là, tout le monde devra pouvoir tout faire, ou presque.*

— *Bien, bien, dit le prosaïque Glauque. Pour l'instant, continuons sur les chemins de la réalité. Sur quoi fonder la division sociale des tâches productives ?*

— *Derrière la division du travail, qui existe depuis plusieurs millénaires, on trouve deux convictions aussi douteuses que bien enracinées. La première est que les individus ne se sont pas vu attribuer par la nature les mêmes compétences. L'un, dit-on, est naturellement doué pour tel travail, l'autre, pour tel autre. La seconde est qu'il est préférable qu'un individu qui maîtrise une technique particulière s'y adonne à temps plein plutôt que de se disperser dans plusieurs au prix d'une moindre efficacité dans chacune. La conclusion qui alors s'impose, tu vas la trouver tout seul.*²¹²

Après le rejet de la spécialisation, le dialogue se poursuit pendant un certain temps avec le flux que nous connaissons de Platon. Face à l'objection de Glaucon, la société du luxe est construite. Mais il faut maintenant changer un grand nombre de choses dans le texte à la suite du rejet de la spécialisation. Car « *le renversement du principe de spécialisation signifie, en un sens, le renversement de La République tout entier* ». ²¹³ Avec la transition vers une société de luxe, les frontières du pays deviennent insuffisantes et le phénomène de la guerre émerge. Le phénomène de la guerre amènerait avec lui l'armée. Mais les objections de Glaucon et d'Amantha changent tout. Alors que le Socrate de Badiou, avec son anachronisme habituel, souligne que la guerre requiert une expertise en disant « *piloter un avion de chasse, détruire un char d'assaut ennemi, est-ce donc tellement plus facile que recoudre la semelle d'un godillot ?* », Amantha dit « *le soldat concentre une subjectivité*

²¹² Ibid., p. 123-124.

²¹³ Yücefer, H., *Komünist Platon: Alain Badiou'nun Devlet'i*, p. 48.

nationale, il ne définit pas un métier », indiquant qu'il ne peut s'agir d'une profession séparée.²¹⁴ En cas de nécessité, tous les citoyens doivent se battre.

Depuis l'apparition de la profession militaire dans *La République* de Platon, la qualité et la formation de ces soldats ont fait l'objet d'un long débat. Le reste de la population, c'est-à-dire l'immense majorité que l'on peut appeler « le peuple », a en fait été laissé à la marge de cette discussion. En revanche, pour Badiou, puisque tout le monde est soldat, l'éducation des soldats devient l'éducation du peuple tout entier. Nous l'avons déjà mentionné que Platon utilise un mythe pour légitimer la hiérarchie sociale. Le même mythe apparaît dans le texte de Badiou d'une manière tout à fait différente. D'abord, le mythe, qui a deux dimensions comme le décrit Platon, est brièvement cité, puis le contenu du mythe change complètement avec l'introduction d'un ajout au mythe :

*Seulement, d'après certains, le mythe ne s'arrête pas là. Un jour, disent ces prédicateurs subversifs, viendra une sorte de contre-dieu dont la forme nous est encore inconnue. Un seul homme ? Une femme d'une radieuse beauté ? Une équipe ? Une idée, étincelle mettant le feu à toute la plaine ? Impossible de le savoir. Toujours est-il que ce contre-dieu fera fondre tous les Phéniciens, peut-être même l'humanité entière, et qu'il les refaçonnera de telle sorte que tous sans exception seront composés désormais d'un mélange indistinct de terre, de fer, d'or et d'argent ; ils auront alors à vivre indivisés, relevant tous d'une identique appartenance à l'égalité du destin.*²¹⁵

La question posée par Socrate après le mythe renforce encore cette inversion : « *Mais la formation de notre politique, l'éducation qui l'accompagne, ne sont-elles pas comme le contre-dieu du Phénicien ?* ». ²¹⁶ Véritablement, cette histoire, qui est qualifiée de « mythe » et de « mensonge » dans les deux textes, fournit un résumé bref et épique de la vision qu'ont les deux textes de la division sociale et de l'éducation par rapport à celle-ci. *La République* de Platon est divisée en trois classes conformément au mythe du dieu phénicien et, du fait d'une éducation adaptée aux classes, un modèle d'État émerge dans lequel la majorité n'a pas son mot à dire en matière de gouvernance. *La République de Platon* de Badiou, en revanche, est égalitaire, conformément au mythe du dieu opposé, et comme conséquence naturelle

²¹⁴ Badiou, A., **La République de Platon**, p. 133.

²¹⁵ Ibid., p. 196-197.

²¹⁶ Ibid., p. 197.

de cette égalité, l'éducation est ouverte à tous et la gouvernance concerne l'ensemble du peuple.

Les arguments de Badiou peuvent être résumés comme suit :

1. Tout le monde doit exercer plus d'une profession.
2. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une éducation caractérisée par des professions, mais de l'éducation générale de la population. Les tâches n'étant pas différenciées, les vertus et les qualités requises pour ces tâches devraient pouvoir se manifester chez presque tout le monde.
3. Le peuple, sans exception, doit être philosophe.²¹⁷
4. La connaissance philosophique est nécessaire pour diriger.
5. Puisque tout le monde sera philosophe, tout le monde pourra participer à la gouvernance.

Dans cette section, étant donné que nous avons traité deux textes gigantesques, nous nous sommes limités à un sommaire court, soulignant le principal point de différence entre les textes et montrant le trajet à suivre pour y parvenir. Comme on l'a vu, la plus grande intervention de Badiou est probablement son rejet de la division du travail. Ainsi, l'éducation devient l'éducation de toute la société, ce qui permet à chacun de diriger, même si la réponse du philosophe à la question de savoir qui dirige reste constante. Bien que cela crée en apparence une démocratisation, on peut se demander dans quelle mesure le texte réécrit par Badiou est plus démocratique que le texte original. Par exemple, la division du travail est diffusée non pas dans la formulation selon laquelle chacun peut effectuer le travail qu'il veut, mais dans la formulation que chacun peut effectuer le travail qui est nécessaire. Ceci est très clair dans le cas du travail militaire. Par ailleurs, étant donné que Badiou associe souvent la démocratie au capitalisme, on verra qu'il ne cherche pas la démocratisation telle que nous la connaissons.

Bien que nous nous concentrons sur l'abolition de la division du travail et ses conséquences, comme nous l'avons noté au début du chapitre, il y a de nombreuses interventions de Badiou que nous pouvons diviser en deux niveaux : philosophique et

²¹⁷ Ibid., p. 314.

formel. À tel point qu'on se trouve en présence d'un texte entièrement nouveau, même s'il conserve un certain lien avec le texte original. Une des premières questions que cela pose est celle du sens de la fidélité à un philosophe, la fidélité dans le langage quotidien plutôt que dans la terminologie de Badiou. À ce propos, il est déjà possible de trouver des critiques sur l'utilisation par Badiou d'un texte classique à des fins politiques.²¹⁸ Nous nous proposons de discuter ce débat de manière beaucoup plus approfondie dans le chapitre suivant, en ne nous limitant pas à *La République de Platon*, mais en l'incluant également. Nous concluons ce chapitre en abordant un autre point sur lequel nous pensons pouvoir apporter une contribution, c'est-à-dire une dimension négligée de la division du travail.

Les efforts de Badiou pour actualiser Platon, dont nous parlerons plus loin, imprègnent sans aucun doute tous les aspects du texte. Ainsi, dans la discussion sur la division du travail, Badiou, avec son anachronisme habituel, fait utiliser à Socrate des expressions telles que « piloter un avion de chasse, détruire un char ennemi ». Mais plus tard, avec les objections d'Amantha, c'est comme si l'on pensait à des guerres menées avec l'épée et le bouclier ou avec de simples fusils. Mais maintenant, il y a des choses comme « piloter un avion de chasse, détruire un char d'assaut ennemi » et cela nécessite un entraînement spécial. Il n'est pas possible pour une personne ordinaire de piloter un avion en temps de guerre pour défendre son pays. Il n'est pas non plus possible pour tous les citoyens d'apprendre à piloter des avions de chasse en temps de paix en prévision d'une telle éventualité. La manière dont cette situation sera résolue dépend également de la façon dont nous percevons la désintégration de la division du travail, sur laquelle Badiou ne s'étend pas beaucoup. Nous pouvons développer cet argument, qui semble « utopique » dans sa forme courte, pour montrer qu'il est possible dans la société d'aujourd'hui ou dans une nouvelle société construite avec les connaissances d'aujourd'hui. Nous pouvons le faire de deux manières :

1. Le fait que tout le monde soit soldat n'empêche pas un groupe d'être de meilleurs soldats, d'avoir une meilleure formation ou de consacrer plus de temps au service militaire. Il en va de même pour tout autre travail complexe nécessitant une certaine « spécialisation ». Mais dans ce cas, il y aurait une différence entre ceux qui ont

²¹⁸ Boulouque, S., “Alain Badiou, maoïste médiatique”, *L'obs*, 2012, Consulté en ligne.

consacré plus de temps à ce travail et les autres. Une forme de « spécialisation » est donc indestructible.

2. Au lieu que tout le monde fasse tout au même degré, il se peut que même ceux qui sont les meilleurs dans un domaine ne s'y limitent pas. Dans ce cas, un « soldat » qui a passé de nombreuses années à s'entraîner et à pratiquer les avions ne sera pas limité à ce domaine et pourra, par exemple, jouer du violon lors d'un concert public. Tout en contenant encore une part indestructible de « spécialisation », ce principe, qui permettrait à chaque individu d'être polyvalent, est tout à fait en cohérence avec la société de Badiou.

Enfin, les éléments de *La République de Platon* qui sont sans doute les plus ouverts à la discussion sont ce que nous appelons les « interventions formelles », c'est-à-dire les changements qui actualisent le texte. Nous pensons que toutes ces interventions maintiennent un certain lien avec le texte principal et que, ce faisant, elles passionnent les lecteurs d'aujourd'hui que nous sommes. Il est beaucoup plus excitant et efficace de lire une citation de Freud sortie de la bouche de Socrate que de lire un texte sur un personnage que nous n'avons aucun moyen de connaître, à moins d'être un spécialiste de la Grèce antique. Il en va de même pour toutes les références historiques, scientifiques et quotidiennes. De cette manière, nous sommes en mesure de surmonter la distance et l'aliénation créées par l'énorme différence de temps qui nous sépare de Platon, et de dire « Pour aujourd'hui : Platon! ».

Chapitre 3.2

Le sens de la fidélité à un philosophe

Dans ce chapitre, nous discuterons de ce que signifie la fidélité à un philosophe. Nous commencerons par la discussion du chapitre précédent, puis nous discuterons plus généralement de la fidélité de Badiou à Platon et de la fidélité à un philosophe en général. Nous aurons donc plusieurs couches qui s'entrecroisent. Étant donné que Badiou n'a jamais écrit un article entier sur ce sujet ni consacré un long chapitre à cette question, nous devons décortiquer et discuter le cadre et la compréhension qu'il offre entre les lignes. Toutefois, comme nous le verrons dans la suite, si nous prenons en compte le fait que Badiou fait des déclarations brèves mais très claires et explicatives à de nombreux passages, nous pouvons dire qu'il fournit le cadre principal de la discussion.

Nous avons précédemment évoqué le fait qu'au-delà de l'ajout de sa propre terminologie, Badiou réalise de nombreuses mises à jour, par exemple, il actualise constamment les références historiques, ce qui nous semble utile pour le lecteur. De fait, l'ensemble des changements de traduction, qu'ils soient formels ou philosophiques, remet d'abord en question le sens de la traduction. Comme on le sait, ce que l'on entend par traduction est souvent une version du texte principal qui a été transférée dans une autre langue de la manière la plus appropriée, avec une intervention minimale du traducteur. Dans un entretien, Badiou accentue d'abord cet aspect. Jusqu'à présent, surtout lorsqu'il s'agit de textes anciens, la traduction a été considérée comme le travail de ceux qui sont experts de la langue dans une perspective philologique. En revanche, lorsqu'il s'agit de philosophie, la traduction prend un autre sens. Selon Badiou, la traduction philosophique est « *faite partie de sa propre façon de circuler dans l'histoire de la philosophie* ». ²¹⁹

Immédiatement après cette déclaration, Badiou souligne que, dans son cas, il s'agit également de prendre en compte de nouvelles conditions extérieures. En d'autres termes, il affirme qu'il essaie d'adapter l'œuvre aux conditions d'aujourd'hui,

²¹⁹ Badiou, A. et Kakogianni, M., **Entretien Platonicien**, Fécamp : Éditions Lignes, 2015, p. 13.

en cherchant à savoir comment Platon peut être utilisé aujourd'hui.²²⁰ Si l'on considère que l'acception courante de la traduction implique également l'adaptation du philosophe à des conditions changeantes dans une certaine mesure, par exemple en prenant en compte les idiomes de la langue traduite, en tenant compte des caractéristiques linguistiques changeantes, etc. le projet de Badiou dans le contexte de la traduction semble être une version un peu plus avancée de ce qui se fait déjà, combinée à une sorte d'audace. Encore une fois, dans l'acception courante de la traduction, le texte adapté à un contexte linguistique différent est censé être une « bonne copie ». Badiou, en revanche, pense qu'une bonne copie de Platon ne doit pas être évaluée en termes de conformité au texte original, mais en termes de fertilité de son utilisation dans une nouvelle proposition philosophique.²²¹

L'attitude de Badiou contre la répétition, non seulement dans le contexte limité de la traduction ou de l'histoire de la philosophie, mais dans presque tous les sujets qu'il traite, est à nouveau évidente à la fois dans l'ensemble de sa philosophie et entre les lignes où il l'exprime clairement. À tel point que ce qu'il dit de l'histoire de la philosophie, il l'exprime presque de la même manière dans le contexte de la politique: « *la politique revient toujours à découvrir que la fidélité est le contraire de la répétition* ». ²²² En effet, outre Platon, il convient de rappeler que le problème de la fidélité dans ce contexte est souvent abordé à propos de Badiou. La question de savoir si Badiou est marxiste ou non est discutable, et celle de savoir s'il peut être placé dans une catégorie telle que le post-marxisme ou le néo-marxisme reste encore controversée. Néanmoins, si Badiou lui-même ne se déclare jamais clairement en ce qui concerne le marxisme, il n'hésite jamais à le faire lorsqu'il s'agit du platonisme. C'est pourquoi, non seulement en raison du flux général de la thèse, mais aussi à cause de cette affirmation de Badiou, nous menons la discussion par l'intermédiaire de Platon.

À la lumière de tout cela, nous sommes confrontés à de nombreuses questions qui nous amènent à des questions plus grandes. Comment déterminer dans quelle mesure un texte modifié et réadapté conserve un lien avec le texte original ? S'il s'agit d'un système et non d'un simple texte, existe-t-il un critère pour adapter le philosophe en question à notre propre terminologie ? En d'autres termes, si la pensée

²²⁰ Ibid., p. 13

²²¹ Ibid., p. 14.

²²² Badiou, A., *L'aventure de la philosophie française*, p. 161.

du philosophe en question, disons Platon, est devenue complètement inconnaissable, est-il encore possible de parler de Platon de manière cohérente ? Par ailleurs, disposons-nous d'un critère permettant d'évaluer l'utilisation d'un philosophe, l'exploitation de ce philosophe dans le seul but d'exploiter son autorité ? Toutes ces questions connexes nous éloignent de la traduction d'un texte et nous ramènent au sens plus large de la fidélité à un philosophe. Précisément, Badiou lui-même déclare au début de la traduction qu'il a hésité, se rendant compte qu'il s'était parfois trop éloigné du texte original, mais que cet éloignement était dû à un engagement philosophique supérieur.²²³ En d'autres termes, il nous renvoie, au-delà de la traduction, au débat même que nous menons ici : qu'est-ce qu'une « fidélité philosophique supérieure » ?

On ne voit pas d'inconvénient, désormais, à faire référence à une autre figure contemporaine, Deleuze, et ce pour deux raisons. D'abord, le fait que Badiou s'intéresse suffisamment à lui pour écrire un livre sur lui, et ensuite, les parallèles dans leurs approches des figures qu'ils lisent. Et surtout, Deleuze clarifie cette question de manière plus systématique. En réalité, Deleuze était connu pour ses travaux sur l'histoire de la philosophie, surtout avant ses œuvres majeures avec Guattari, et il a écrit des livres sur des figures telles que Kant, Leibniz, Spinoza, Bergson. Chacune de ces lectures est originale, elle sort le philosophe de sa forme connue pour en faire le philosophe de Deleuze, le Bergson de Deleuze, par exemple. Tout comme on parle de Platon de Badiou. D'ailleurs, l'ouverture que l'on trouve chez Badiou pour changer une figure philosophique par une nouvelle lecture se retrouve aussi chez Deleuze. Bergson en est peut-être l'exemple le plus classique. La modification d'une figure souvent catégorisée comme « conservateur » n'est pas du tout problématique pour Deleuze: « *il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas* ». ²²⁴

Pour éviter la confusion, ajoutons rapidement que Deleuze n'accorde ce privilège qu'à un très petit nombre de philosophes. Ainsi, l'une des différences majeures de Deleuze avec Badiou dans sa vision de l'histoire de la philosophie est que Deleuze n'accorde quasiment aucune place à Platon, et lorsqu'il le fait, il affirme

²²³ Badiou, A., **La République de Platon**, p. 11.

²²⁴ Deleuze, G., **L'Île Déserte: Textes et entretiens 1953-1947**, Edt. Lapoujade, D., Paris: Éditions de Minuit, 2002, p.200.

que la tâche de la philosophie contemporaine est le renversement du platonisme.²²⁵ La raison principale en est que, dans la lecture que Deleuze fait sur Platon, la multiplicité est réduite à l'un. Toutefois, nous savons que l'accent mis par Badiou sur la multiplicité, voire son projet, est souvent appelé le platonisme de la multiplicité. Par conséquent, soit il existe une possibilité sur la même figure, à savoir Platon, que Deleuze ne voit pas ou qui ne l'intéresse pas, soit Badiou transforme Platon d'une manière qui était impensable auparavant. Bien sûr, si cette dernière hypothèse est vraie, cela laisse à nouveau ouverte la possibilité que Deleuze n'ait pas vu cette possibilité ou qu'il ne s'y soit pas intéressé.* La raison pour laquelle nous nous intéressons à un philosophe et dans quelle mesure nous nous intéressons à un philosophe est, comme nous le verrons, une autre question liée à la question plus large de ce que signifie être fidèle à un philosophe.

C'est précisément sur ce point que Deleuze nous sera utile. Ses lectures de la philosophie et la compréhension qu'il propose dans *Qu'est-ce que la philosophie?* révèlent en effet deux manières distinctes de traiter un philosophe et de le recevoir. La première, dans sa forme communément admise, consiste à catégoriser la pensée d'un philosophe, c'est-à-dire à évaluer son épistémologie et son ontologie si elle existe, séparément ou l'une par rapport à l'autre. C'est en grande partie ainsi que fonctionne l'histoire de la philosophie dans l'enseignement de la philosophie au sens classique. Par exemple, un cours d'épistémologie explique tour à tour les épistémologies de différents philosophes. L'insatisfaction de cette compréhension, qui fonctionne souvent par dualisme, est exposée dans les lignes où le célèbre anthropologue Claude Lévi-Strauss explique pourquoi il a quitté la philosophie :

(Pendant ses études de philosophie à la Sorbonne) *Là, j'ai commencé à apprendre que tout problème, grave ou futile, peut être liquidé par l'application d'une méthode, toujours identique, qui consiste à opposer deux vues traditionnelles de la question; à introduire la première par les justifications du sens commun, puis à les détruire au moyen de la seconde; enfin à les renvoyer dos à dos grâce à une troisième qui révèle le caractère*

²²⁵ Deleuze, G., **Différence et répétition**, Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p. 82.

* En disant cela, nous nous référons seulement au fait que Platon n'occupe pas une place importante et décisive dans la philosophie de Deleuze. Le contraire serait une thèse absurde, qui consisterait à dire que Deleuze ne s'intéresse pas du tout à Platon. On peut le constater : Deleuze, G., "Renverser le platonisme (Les simulacres)", **Revue de Métaphysique et de Morale**, 71e Année, No.4, 1966, p. 426-438.

*également partiel des deux autres, ramenées par des artifices de vocabulaire aux aspects complémentaires d'une même réalité: forme et fond, contenant et contenu, être et paraître, continu et discontinu, essence et existence etc.*²²⁶

Une approche alternative à cette compréhension commune consiste à envisager à la fois l'histoire de la philosophie et, naturellement, un philosophe spécifique à travers les problèmes. Il s'agit d'étudier quel problème il traitait, quel problème il cherchait à résoudre, par exemple, dans quel but il a construit telle ou telle épistémologie. Dans ce cas, la force ou la faiblesse des concepts construits par ce philosophe sera également évaluée sur la base de leur capacité à répondre au problème qu'il tente de résoudre. Un concept n'est donc pas produit dans le vide. Comme le dit Deleuze: « *Un concept est privé de sens tant qu'il ne se raccorde pas à d'autres concepts, et n'est pas rattaché à un problème qu'il résout ou contribue à résoudre* ». ²²⁷

La question de savoir dans quelle mesure nos problèmes ont évolué au fil du temps est très discutable. Bien évidemment, nous ne pourrions pas mener ce débat ici. Mais c'est un fait que les conditions dans lesquelles nous vivons changent constamment. En outre, si nous pensons que la philosophie, telle que Badiou la conçoit, est conditionnée par certains domaines, nous devons tenir compte du fait que ces domaines sont également en constante évolution dans tous les sens du terme. Alors, à la lumière de tout cela, que signifie être encore platonicien, kantien, ou une position similaire aujourd'hui ? La réponse implicite que Badiou donne avec sa philosophie en général, nous la trouvons plus explicitement chez Deleuze : faire ce que ces philosophes ont fait, créer de nouveaux concepts appropriés à des problèmes changeants.²²⁸ Ou, pour ajouter un petit plus, modifier et transformer les concepts existants en fonction des nouvelles conditions ou des nouveaux problèmes.

Dans la mesure où il ne serait pas possible d'approfondir davantage la discussion, nous nous sommes bornés à établir une simple dichotomie. Néanmoins, soulignons en passant qu'il est possible de construire des distinctions plus nuancées, de faire apparaître de nombreuses manières différentes d'aborder un philosophe lorsqu'on lui attribue une longueur qui pourrait faire l'objet d'une recherche à part

²²⁶ Lévi-Strauss, C., **Tristes Tropiques**, Paris : Plon, 1955, p. 52.

²²⁷ Deleuze, G., **Qu'est-ce que la philosophie?**, Paris : Éditions de Minuit, 1991, p. 76.

²²⁸ Ibid., p. 32.

entière. Grace à cette dichotomie, que nous avons établie avec l'aide de Badiou et de Deleuze, nous pouvons revenir à nos principales questions formulées antérieurement.

Le fait de s'intéresser à un philosophe dans le cadre d'une conception que nous qualifierions de plus « classique » signifie probablement que l'on s'intéresse à son épistémologie, à son ontologie, ainsi de suite. De même, être fidèle à un philosophe dans le cadre de cette perspective signifierait adhérer à sa pensée. Bien sûr, cela n'exclut pas complètement la pratique de reconsidérer la pensée du philosophe face aux conditions contemporaines. Mais la formulation la plus courante et la plus probable est une forme de réception dans laquelle les changements majeurs sont évités.

D'autre part, dans la seconde approche, notre intérêt pour un philosophe est déterminé par les problèmes qu'il traite. De même, la fidélité que nous manifestons à l'égard de ce philosophe est définie par les nouveaux cadres et concepts que nous produisons face à ces problèmes. Il ne fait aucun doute que Badiou appartient à cette catégorie. De plus, en menant cette discussion, nous avons rendu beaucoup plus clair ce que Badiou entend par un « fidélité philosophique supérieur ».

Bien sûr, il convient à ce niveau de préciser de quels problèmes Platon s'occupait. Alors que le vaste système de Platon rend presque impossible une réponse unique, nous pouvons l'envisager dans le cadre d'un texte plus restreint, tel que *La République*. Dans le contexte de la problématique principale de *La République*, nous pouvons proposer plusieurs alternatives plausibles plutôt que de nous limiter à une seule problématique controversée. Il pourrait s'agir, respectivement; qu'est-ce que la justice, qui doit diriger, comment une personne doit vivre, qu'est-ce que la vertu? Même une telle sélection laisse de côté de nombreuses autres questions alternatives.²²⁹ En fin de compte, cependant, nous pouvons affirmer que toutes ces questions, qu'il s'agisse de ces questions majeures ou des questions mineures qui pourraient leur être ajoutées, sont portées par Badiou dans un nouveau cadre. Certes, *La République de Platon* de Badiou répond aux questions comme qu'est-ce que la justice, qui doit diriger, qu'est-ce qu'une vie vertueuse ou heureuse et ainsi de suite.

Nous rencontrons une situation similaire à chaque point de la philosophie de Badiou. Si bien que Badiou devient un philosophe qui pose presque les mêmes

²²⁹ Santas, G., *Understanding Plato's Republic*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 5.

questions que Platon dans les conditions d'aujourd'hui. Bien sûr, ses réponses à ces mêmes questions s'éloignent parfois trop de Platon, et le sens des concepts platoniciens qu'il utilise change entièrement. Aussi étrange que cela puisse paraître à première vue, après la discussion de ce chapitre, il semble possible de soutenir que c'est peut-être exactement ce qui est supposé se produire. De plus, non seulement la manière dont Badiou utilise Platon, mais aussi les raisons pour lesquelles il invoque Platon renforcent tous ces arguments. Comme nous espérons l'avoir montré dans la première partie de cette thèse, Badiou se tourne vers Platon face à des problèmes tout à fait contemporains afin de les résoudre. Dans la continuité de ce projet, il actualise naturellement Platon en le modernisant. Nous pouvons donc conclure sur un problème que nous avons consciemment suspendu jusqu'ici, celui de la fidélité à Platon, en disant qu'à la lumière des arguments de ce chapitre, Badiou fait effectivement preuve d'une sorte de fidélité philosophique supérieure à Platon.

Ainsi, si l'on suit cette compréhension, les points où la fidélité de Badiou est relativement affaiblie ne sont pas ceux où il divise le plus avec Platon, mais ceux où il reste dans le cadre de Platon alors qu'il pourrait faire beaucoup plus. Dans la discussion sur les conditions de la philosophie, nous avons adressé une telle critique à Badiou dans le contexte de l'art. Par conséquent, lorsque cette conception de l'histoire de la philosophie, que nous pensons être cohérente sur le plan interne, est adoptée, le sens de la fidélité à un philosophe est presque complètement inversé, et les points qui, à première vue, semblent être des fidélités constituent les plus grandes erreurs, disons des « trahisons ». La signification ultérieure de cette fidélité apparente de Badiou, c'est-à-dire sa capacité à aborder les problèmes contemporains et la cohérence interne de sa philosophie, fait l'objet du chapitre suivant.

Chapitre 3.3

Le platonisme du multiple et ses problèmes

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé une question que nous nous sommes efforcés de mettre entre parenthèses tout au long de l'ouvrage. Nous espérons de cette manière avoir montré qu'une critique que l'on peut adresser à Badiou, à savoir qu'il a trop changé de Platon, n'est pas du tout un problème du point de vue d'une certaine l'histoire de la philosophie, mais qu'au contraire, elle est souhaitable. Après avoir traité cet aspect « externe » de la question, il nous reste à nous interroger sur la force et la cohérence internes de la philosophie de Badiou. Ainsi, dans ce chapitre, nous discuterons dans quelle mesure la philosophie de Badiou dépasse les problèmes que nous avons posés dans la première partie de la thèse et qui, selon nous, ont orienté Badiou vers Platon. Bien que nous ouvrons l'espace à de nouvelles discussions, nous tenterons surtout d'approfondir les critiques que nous avons déjà formulées.

Notons d'abord que l'expression qui donne son titre à ce chapitre, platonisme du multiple, a été utilisée par Badiou lui-même pour décrire son propre projet.²³⁰ Badiou, qui l'utilise de manière paradoxale, dit que ce qu'il fait dans le second manifeste, c'est-à-dire dans *Logiques des mondes* plutôt que dans *L'être et l'événement*, ce n'est pas ce platonisme du multiple, mais plutôt l'idée du communisme, tout en maintenant la première.²³¹ Nous avons précédemment souligné les distinctions entre les deux œuvres majeures de Badiou et leurs reflets dans ses deux manifestes. Ces changements s'accompagnent de la transformation des courants de pensée contre lesquels Badiou se bat. Alors que Badiou, dans ce que l'on peut appeler la « première période », luttait davantage contre la proclamation de la fin de la philosophie, ses ennemis ultérieurs, ceux d'aujourd'hui, ne sont pas ceux qui déconstituent la philosophie, mais plutôt ceux qui la reconstituent, mais en la suturant à la science, aux droits de l'homme, à la démocratie. Tout au long de l'étude, nous nous sommes efforcés d'aborder toutes ces compréhensions contre lesquelles Badiou se positionne et ce qu'il développe contre elles, tout en accordant un certain

²³⁰ Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, p. 85.

²³¹ Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, p. 115.

poids à la première période. Badiou, qui est resté platonicien dans la deuxième période, a dit que ce qu'il a fait contre les proclamations de la fin de la philosophie, surtout dans la première période, a été de réappliquer le geste platonicien, c'est-à-dire d'embrasser les concepts de sujet, de vérité et d'être.²³²

Afin de voir dans quelle mesure Badiou y parvient, nous examinerons dans quelle mesure il apporte des solutions aux problèmes majeurs que nous avons posés dans la première partie. Il semble raisonnable de commencer par le moins platonicien d'entre eux, à savoir le sujet, ce qui implique de poursuivre l'héritage de Descartes, donc de procéder dans l'ordre inverse de celui dans lequel nous avons posé les problèmes. Car au bout de cette progression, nous arriverons à une étape plus générale. C'est-à-dire qu'à partir des problèmes fragmentaires « la suite du sujet » nous arriverons à la vérité, la suite de la philosophie, et enfin la relation et la cohérence entre tous ces éléments.

On se souviendra que nous avons fait le point sur la façon dont la conception du sujet est bouleversée et modifiée, disparaissant et émergeant parfois sous des formes différentes. Nous avons ensuite discuté de la construction par Badiou d'une compréhension du sujet en relation avec les concepts d'événement et de vérité ainsi que ses problèmes. Nous pouvons poser tout cela ici dans le cadre d'une question plus générale: Badiou a-t-il pu sauver le sujet moderne dans le cadre de sa philosophie? La conclusion de notre analyse est que la réponse est à la fois oui et non. D'une certaine manière, Badiou a construit la philosophie la plus axée sur le sujet ou sur la conviction depuis Sartre.²³³ À cet égard, il maintient incontestablement l'idée d'un sujet « moderne ». D'un autre côté, de nombreuses critiques contemporaines qui ont affaibli l'idée du sujet restent presque sans réponse dans sa philosophie, presque balayées sous le tapis:

Dépourvu de toute référence à la médiation sociale, le projet émancipateur de Badiou se contente d'affronter un modèle gonflé de l'État comme son seul et unique adversaire. Puisqu'il n'y a rien entre le sujet et l'État, alors sur des questions allant de la pauvreté et du chômage à la bigoterie chauvine, "l'État est responsable". Fin de la discussion. Badiou n'a pas, en d'autres termes, une notion développée de l'hégémonie, telle que proposée par Gramsci et

²³² Ibid., p. 109-110.

²³³ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 322.

*telle que poursuivie, de différentes manières, par Raymond Williams et Ernesto Laclau. Il lui manque aussi, pour la même raison, une appréciation nuancée des technologies du pouvoir au sens de Foucault, entendues comme ces procédures productives, localement efficaces (régissant l'individuation, la production, la reproduction, la punition, l'éducation, etc.) qui permettent la consolidation du pouvoir centralisé comme leur effet.*²³⁴

Bien que la citation ne porte pas sur la construction du sujet, nous savons que ces médiations sociales sont souvent des processus qui expliquent la construction et le développement du sujet. C'est pourquoi le fait que Badiou n'aborde pas cette question crée des problèmes à la fois sur le plan politique et sur le plan de la position du sujet. Si l'on ajoute à cela la position du sujet entre foi et raison, évoquée précédemment, et la position du sujet de Badiou proche de la foi²³⁵, on peut se demander dans quelle mesure il est capable de proposer une compréhension cohérente du sujet qui soit appropriée aux débats contemporains. En outre, la position passive du sujet jusqu'à ce que l'événement ait lieu a conduit à l'interprétation selon laquelle la conception du sujet de Badiou se situe derrière Sartre et se rapproche de noms tels qu'Althusser. C'est-à-dire qu'au lieu du sujet de Sartre qui détermine son propre destin et en assume la responsabilité, il y a le sujet d'Althusser selon lequel l'histoire est un processus sans sujet et le dernier est déterminé rétroactivement.²³⁶ Une telle interprétation nous paraît cependant excessive car, si l'occurrence de l'événement est controversée, la poursuite de l'événement, la dénomination de l'événement, bref, le fait que l'événement soit un événement, dépendent entièrement du sujet.

Enfin, au-delà de sa capacité de réponse, la position particulière du sujet en dit long sur le projet intégral de Badiou. La discussion sur le sujet nous conduit directement à l'événement et à la vérité. Bien que Badiou, en particulier dans ses textes récents, tente de développer une conception plus matérielle du sujet en tant que porteur de vérités, en tant qu'être incorporé, la tension classique entre l'idéalisme ou la métaphysique et le matérialisme est également visible dans sa propre philosophie. Même si la philosophie est façonnée par les changements du monde matériel, c'est-à-dire par ses conditions, la présence d'une abstraction, d'une ontologie

²³⁴ Ibid., p. 279.

²³⁵ Holsclaw, G., "Discerning Fidelity: Badiou between Faith and Reason", p. 229-241.

²³⁶ Hewlett, N., **Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation**, London: Continuum, 2007, p. 54.

mathématique qui précède presque le monde matériel, complique les choses. C'est pourquoi Badiou reste beaucoup plus idéaliste et abstrait que la tradition dans laquelle il est souvent placé, par rapport à Marx par exemple. Compte tenu de sa prétention au « matérialisme » et de son effort évident, il est possible de soutenir que cet état de fait final est un échec.²³⁷ L'explication la plus plausible de cet échec relatif est que Badiou tente de combiner et de maintenir ensemble dans sa philosophie deux influences déjà inconciliables. C'est-à-dire une approche platonicienne et idéaliste d'une part, et une approche matérialiste et activiste d'autre part.²³⁸ Ainsi, à chaque pas, Badiou s'éloigne de l'une de ces deux approches et se rapproche de l'autre.

Un autre argument était que la vérité, plus précisément le concept de vérité, un problème que Badiou, comme le sujet, a souligné, avait été effacé de la philosophie. Ce que l'on voit dans son système contre cela, c'est qu'un concept platonicien comme la vérité est étroitement mêlé à l'événement, qui n'est pas du tout platonicien. Ainsi, malgré les références explicites, Badiou a ajouté un concept propre à la vérité platonicienne, à savoir l'événement, l'éloignant de ce fait complètement de sa forme connue. Nous avons déjà soutenu que de telles transformations ne sont pas nécessairement et directement incohérentes. Lorsque nous avons examiné le contenu de cette transformation, nous avons trouvé particulièrement problématique la dimension « miraculeuse » de l'événement, son imprévisibilité et son incertitude absolues. D'autre part, la désubstantialisation de la vérité est sans doute l'un des points les plus originaux développés par Badiou.²³⁹ Il est admirable qu'un concept comme la vérité, chargé de nombreuses implications, notamment métaphysiques et idéalistes, soit matérialisé et mis en œuvre en le libérant de tous ces fardeaux.

À côté de l'imprévisibilité du concept de l'événement, nous avons déjà signalé ses répercussions politiques, plus précisément ce qu'il est possible de faire avant l'événement. En résumé, la mesure dans laquelle l'événement peut être appliqué à différents domaines, et donc les relations entre les conditions de sa philosophie, ne sont pas suffisamment claires. Cela signifie également que la manière dont les vérités des différents domaines se distinguent les unes des autres reste obscures. Parallèlement à notre critique précédente sur le caractère presque arbitraire des

²³⁷ Hewlett, N., "Politics as Thought? The paradoxes of Alain Badiou's Theory of Politics", p. 399-400.

²³⁸ Hewlett, N., **Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation**, p. 48.

²³⁹ Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, p. 290.

conditions, il faut souligner ici que leurs effets ne sont en rien comparables. D'un côté, une révolution qui a changé le cours de l'histoire, une découverte scientifique qui a changé toute la vie et notre perception du monde, et de l'autre, l'union de deux personnes amoureuses. Évidemment, cette dernière a un impact beaucoup plus faible que les autres.²⁴⁰ Mais il n'y a rien chez Badiou pour expliquer cela, pour clarifier cette différence. Il traite toujours les quatre conditions de la même manière. Enfin, sur le plan politique, alors que les moments de révolution soudaine sont glorifiés, tout espoir de réforme progressive, de luttes conscientes de sujets conscients, est virtuellement ignoré, du moins jusqu'à certains des mouvements ultérieurs de Badiou*. Le plus important de ces mouvements est la notion d'idée, qu'il applique parfois par lui-même et que nous pourrions, nous pensons, appliquer plus largement. La question platonicienne de la bonne vie trouve également sa réponse chez Badiou par une vie conforme à l'idée, mais avec une différence importante : l'idée de la bonne vie est remplacée par l'idée du communisme. D'une manière ou d'une autre, comme nous l'avons vu tout au long de l'étude, la notion d'idée fonctionne comme une clé importante, ouvrant potentiellement tous les points de la philosophie de Badiou qui restent quelque peu fermés ou dans l'impasse. Dès lors, l'utilisation de la notion d'idée par Badiou est un mouvement aussi critique et décisif que l'héritage de la vérité de Platon.

Enfin, en gardant à l'esprit la raison principale qui a conduit Badiou à Platon, à savoir la déclaration de la fin de la philosophie et la suture de la philosophie à divers domaines, les positions que Badiou appelle l'antiphilosophie, nous pouvons poser la question: Badiou a-t-il pu développer une théorie qui assurerait la continuation de la philosophie en tant que philosophie? Il semble que la philosophie de Badiou soit assez claire et cohérente en ce qui concerne la déclaration de la souveraineté²⁴¹ de la philosophie, malgré les nombreux, voire les dizaines de problèmes dont nous avons discuté et que nous n'avons pas eu l'occasion de discuter. D'ailleurs, à cet égard, son entreprise est très semblable à celle de Platon en son époque. C'est sans doute l'un des points sur lesquels Badiou est très fidèle à Platon,

²⁴⁰ Hewlett, N., **Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation**, p. 56.

* Avec ses modifications ultérieures, Badiou n'a pu que développer une « vie en accord avec l'idée », augmentant ainsi le potentiel de ce qui aurait pu être fait avant l'événement, mais ne promouvant pas non plus une quelconque idée de réforme politique. Son opposition radicale à la démocratie, qu'il maintient depuis ses premiers textes jusqu'aux derniers, est peut-être l'un des rares points où Badiou suit Platon de manière immuable, même si ses motivations pour le faire sont complètement différentes.

²⁴¹ Ibid., p. 290.

auquel il se réfère directement dans ses discours de lutte contre les sophistes contemporains. Chez Badiou, la philosophie est un domaine d'accès à ce que d'autres domaines considèrent comme « inaccessible », un domaine qui aborde ou proclame la vérité et l'idée, un domaine qui, malgré sa relation aux autres domaines, n'y est jamais réductible, un domaine qui n'est pas autonome mais qui se positionne clairement au-dessus d'eux. Le pouvoir de la philosophie de prescrire son propre contenu est évident dans sa déclaration explicite qu'elle est axiomatique, et non descriptive ou définitionnelle.²⁴² Malgré tous ses problèmes, l'ontologie de Badiou est l'exemple même de cette structure axiomatique.

Lorsque nous parlons de « philosophie mettant son propre contenu », nous pouvons bien sûr penser à des conditions de la philosophie qui impliquent le contraire. Bien sûr, nous avons noté au début que Badiou s'oppose à une sorte de « philosophie pure ». On sait que son ontologie tire son contenu des mathématiques, de la théorie des ensembles. Mais tout cela ne conduit pas à réduire la philosophie à ces domaines uniquement. C'est d'ailleurs ce que signifie pour la philosophie de ne pas être simplement descriptive. À cet égard, la relation de Badiou avec les autres domaines est similaire à celle de Platon. Ce sont des domaines dont la philosophie bénéficie mais auxquels elle ne peut se réduire et qui ne doivent pas être confondus avec la philosophie. Badiou va même plus loin et élimine ce phénomène d'exclusion en se concentrant non pas sur l'interdiction des poètes par Platon, mais sur son raisonnement, c'est-à-dire son problème, et en soutenant que ce n'est pas ce que font les poètes. L'existence du concept de vérité renforce tout cela. En fin de compte, la philosophie est le domaine qui unifie les vérités particulières exprimées par les domaines spécifiques. C'est pourquoi, malgré les divers points que nous critiquons et certains de ses problèmes, l'existence des conditions de la philosophie ne restreint pas la souveraineté de la philosophie; au contraire, elle la renforce.

Sur un autre point, nous voyons que Badiou accomplit une tâche essentielle pour la continuité de la philosophie, celle de l'affirmation. Au lieu de tomber dans le paradoxe de laisser son opposition à l'assimilation de la philosophie à la critique et à la description, Badiou remplace presque tous les éléments qu'il critique par un contenu positif. Il accomplit ainsi ce qu'il appelle la tâche de la philosophie. Le fait qu'il parvienne à un système complet d'une manière que nous ne voyons pas

²⁴² Badiou, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, p. 137.

aujourd'hui rend Badiou remarquable en soi et prouve qu'il remplit certaines de ses prémisses.

Finalement, il nous reste le platonisme du multiple, qui donne son titre au chapitre. L'une des plus grandes adaptations de Badiou est sans doute de prendre en compte une question contemporaine « la multiplicité irréductible » et de développer une théorie correspondante. Nous avons déjà examiné assez longuement les coûts de cette démarche, en notant qu'un système ontologique abstrait éloigne Badiou du matérialisme auquel il aspire. Mais étant donné l'ampleur de ce qui a été fait, il n'est peut-être possible de le considérer que comme un échange. Contrairement à notre critique du sujet, Badiou n'ignore pas ici les débats contemporains, mais adapte Platon précisément en accord avec eux. Pouvoir lire Platon de cette manière, c'est-à-dire développer un platonisme du multiple, est peut-être le sommet de la fidélité à Platon, qui est souvent accusé d'être un défenseur de l'unité, de la réduction, précisément dans le cadre de ces débats. Ainsi, dans l'ensemble, nous voyons un Platon intégré dans les débats contemporains. Cela montre clairement que, malgré tous ses imperfections, Badiou a, dans l'ensemble, réalisé une œuvre merveilleusement créative et originale. De surcroît, il a fait preuve d'une grande fidélité à l'égard de Platon, non seulement dans la manière dont il a utilisé Platon, mais aussi dans ce qu'il a pu opposer aux problèmes et aux courants qu'il traitait, c'est-à-dire dans la puissance de sa philosophie.

CONCLUSION

Dans les grandes lignes, nous avons soutenu que Badiou présente un programme réussi pour la continuité de la philosophie, construit un système qui est précieux en termes de revitalisation de concepts tels que la vérité et le sujet, et un système qui prend en compte des phénomènes contemporains tels que la multiplicité, tout en s'inspirant de Platon et en l'actualisant. D'autre part, nous avons soutenu qu'il ne prend pas suffisamment en compte les débats contemporains sur le sujet et qu'il reste abstrait en termes d'ontologie. Enfin, nous avons soutenu que nombre des problèmes et le projet général découlent des deux traditions opposées par lesquelles Badiou est influencé, qui sont Platon et Marx, et que Badiou est donc tiraillé entre l'idéalisme et le matérialisme en de nombreux points.

Dans cette perspective, nous avons consacré la première partie de notre étude aux critiques de Badiou. Nous avons abordé respectivement l'attitude de l'antiphilosophie, la suture de la philosophie et l'antiplatonisme courant. Immédiatement après, nous avons étudié l'effacement du concept de vérité, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles il est progressivement devenu obsolète. Cette remarque a été suivie d'une discussion sur l'effacement du sujet, qui est un autre concept qui accompagne la vérité dans la philosophie de Badiou. Nous avons indiqué que tous ces développements ont joué un rôle considérable dans le tournant de Badiou vers Platon, et que ces développements et la critique qu'en fait Badiou joueront un rôle central dans sa propre philosophie. En somme, dans sa forme la plus générale, la première partie a présenté la motivation et le cadre de ce que nous allons couvrir dans la deuxième partie, ce qui veut dire la philosophie de Badiou.

Dans la deuxième partie, nous avons tenté de montrer que le recours de Badiou à Platon n'est pas seulement le résultat d'une simple opposition, ou même d'une opposition anti platonicienne qu'il voit chez ses adversaires, mais que Badiou trouve chez Platon des concepts et des possibilités sur lesquels il peut fonder ses critiques envers la philosophie contemporaine et produire des réponses aux approches contre lesquelles il se positionne. Ce faisant, nous avons montré à notre tour ce que Badiou est capable de construire à la place de ce qu'il critique. En fait, Badiou produisait une nouvelle réponse dans sa propre philosophie contre toutes les critiques qu'il mettait en avant. Ainsi, nous avons discuté respectivement des

conditions de la philosophie, des mathématiques comme ontologie, de la vérité et de l'événement qui s'y rattache, et enfin du sujet qui se constitue par rapport à l'événement. Dans toutes les discussions, nous avons d'abord évalué ce que Badiou avançait, puis les problèmes de ce qu'il avançait et sa relation à Platon. Mais ce faisant, nous avons généralement mis entre parenthèses ce que Platon a « réellement » dit, c'est-à-dire la question de la fidélité au sens classique.

Toujours dans la même partie, nous avons poursuivi dans cette voie en expliquant la fonction importante des conditions, c'est-à-dire la manière dont la philosophie se nourrit des autres domaines sans s'y réduire. Cependant, nous avons soutenu qu'il n'y a pas de consensus absolu dans la détermination des conditions, mais plutôt un certain arbitraire. En outre, nous avons expliqué et discuté les façons dont Badiou met l'accent sur les sous-domaines de ce qui est considéré comme les conditions de la philosophie, par exemple l'art. En traitant des mathématiques comme ontologie, nous avons soutenu que cela permettait de prendre en compte un important débat contemporain, lequel consiste à mettre l'accent sur la multiplicité, ce qui permet à Badiou d'exprimer de manière relativement paradoxale le platonisme du multiple, tout en critiquant le caractère persuasif et abstrait de cette théorie. Nous avons ensuite discuté de la dimension matérielle de la vérité, de sa relation à l'événement et de la relation de l'événement à la situation. Tout en appréciant le fait que la vérité soit dépouillée de ses significations chargées et amenée dans ce monde, nous avons critiqué la nature totalement imprévisible de l'événement qui l'a fait naître, d'où sa dimension « miraculeuse ». Enfin, nous avons remarqué que l'émergence du sujet avec l'événement pose le problème de ce qu'il faut faire avant l'événement, sachant qu'une figure du sujet plus proche de la foi que de la raison est présentée. Néanmoins, nous avons souligné la tentative de Badiou de maintenir une sorte de sujet moderne, c'est-à-dire de développer une figure du sujet qui décide, participe, et qui est actif.

Au début de la troisième partie, nous avons discuté de la manière dont Badiou a concentré sur un texte ce qu'il avait fait dans de nombreux contextes, c'est-à-dire traduire et réécrire *La République* de Platon. Ici, comme dans de nombreux contextes, Badiou modernise Platon, en combinant sa propre terminologie avec la sienne. Ce faisant, il éloignait le texte de sa forme originale, l'inversant presque en rejetant d'emblée la division du travail. Dans le chapitre suivant, nous avons abordé

la question de la fidélité, que nous avons mise entre parenthèses jusqu'alors, et qui est devenue tout à fait évidente avec ce texte. En nous appuyant à la fois sur les textes de Badiou et sur Deleuze, nous avons soutenu que la fidélité à un philosophe peut avoir un sens tout à fait différent et même contraire à ce que l'on entend habituellement ; que c'est en s'occupant de ses problèmes, en actualisant ses concepts, et donc en le modernisant, que l'on peut parler de véritable fidélité. Nous avons donc souligné que le platonisme de Badiou est exactement ce qu'il devrait être de ce point de vue, puisqu'ils traitent de problèmes similaires et que sa tentative d'actualiser Platon est remarquable. De cette manière, nous avons consacré le dernier chapitre à discuter de la cohérence interne de la philosophie platonicienne de Badiou et de la mesure dans laquelle elle est capable de produire des réponses cohérentes aux problèmes posés au départ, problèmes qui l'ont conduit à Platon.

Pouvoir montrer tout cela était vital pour notre problème principal celui de la nature exacte de la « fidélité » philosophique. Bien que nous ayons justifié le geste badiouien était « formellement » la vraie fidélité, le critère approprié pour évaluer une telle fidélité pourrait être démontré par son succès, par sa capacité à produire des réponses. En conséquence, au lieu d'une comparaison classique, la fidélité de Badiou à Platon ne peut être évaluée qu'en fonction de la philosophie de Badiou, de ce qu'il a pu faire et de ce qu'il n'a pas pu faire, en bref, de sa productivité. Ce travail a fait apparaître non seulement que Badiou est fidèle à Platon, mais aussi que les points où il lui est le plus fidèle sont ceux où il prend en compte les débats contemporains sans craindre de se distancier de Platon et, à l'inverse, les points où il n'abandonne pas les limites classiques de Platon sont à l'origine des insuffisances de sa philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Badiou

Badiou, A., “La subversion infinitésimale”, **Cahiers pour l’analyse**, no.9, 1968, pp.118-137.

Badiou, A., **Théorie du sujet**, Paris : Seuil, 1982.

Badiou, A., **L’être et l’événement**, Paris : Seuil, 1986.

Badiou, A., **Manifeste pour la philosophie**, Paris : Éditions du Seuil, 1989.

Badiou, A., **Conditions**, Paris : Seuil, 1992.

Badiou, A., “L’antiphilosophie de Nietzsche”, Notes d’Aimé Thiault et transcription de François Duvert, 1992-1993, <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/92-93.htm>.

Badiou, A., “L’antiphilosophie de Wittgenstein”, Notes d’Aimé Thiault et transcription de François Duvert, 1994-1995, <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/93-94.htm>.

Badiou, A., **Gilles Deleuze : “La clameur de l’Être”**, Paris : Hachette, 1997.

Badiou, A., **Saint Paul: La fondation de l’universalisme**, Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

Badiou, A., **Abrégé de Métapolitique**, Paris : Seuil, 1998.

Badiou, A., **Court traité d’ontologie transitoire**, Paris : Éditions du Seuil, 1998.

Badiou, A., **Petit Manuel D’Inesthétique**, Paris : Seuil, 1998.

Badiou, A., “Entretien avec Alain Badiou”, entretien mené par Poirier N., **Le Philosophoire**, No.9, 1999, p.11-25.

Badiou, A., “Philosophy and politics”, **Radical Philosophy**, Vol.96, 1999, p.29-32.

Badiou, A., “Who is Nietzsche?”, **Pli**, vol.11, 2001, p.1-11.

Badiou, A., **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Trd. Birkan, T., Istanbul: Metis Yayınları, 2004.

Badiou, A., **Infinite Thought**, trd. et ed. par Fetham O. et Clemens J., London: Continuum, 2005.

Badiou, A., **Le Siècle**, Paris : Éditions du Seuil, 2005.

Badiou, A. et Pinet S., “Five Remarks on the Contemporary Significance of the Middle Ages”, **Diacritics**, Volume 36, Number 3-4, 2006, p.156-157.

Badiou, A., **Logiques des Mondes: L'être et l'événement, 2**, Paris : Éditions du Seuil, 2006.

Badiou, A., “Live Badiou”, Entretien mené par Oliver Feltham, 2007, dans Feltham, O., **Alain Badiou: Live Theory**, London: Continuum, 2008, p.136-139.

Badiou, A. et Truong, N., **Éloge de l'amour**, Paris : Flammarion, 2009.

Badiou, A., **L'Hypothèse communiste**, Fécamp: Éditions Lignes, 2009.

Badiou, A., **Second manifeste pour la philosophie**, Paris: Fayard, 2009.

Badiou, A. et Zizek, S., **Philosophy in the Present**, Trd. Thomas, P. et Toscano A., Edt. Engelmann, P., Cambridge: Polity Press, 2009.

Badiou, A., Pour aujourd'hui: Platon!, 2009-2010, <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/09-10.htm>.

Badiou, A., **La relation énigmatique entre philosophie et politique**, Germina, 2011.

Badiou, A., **L'aventure de la philosophie française**, Paris : La fabrique éditions, 2012.

Badiou, A., **La République de Platon**, Paris : Pluriel, 2012.

Badiou, A., **D'un désastre obscur: Droit, État, Politique**, La Tour Aigues : Éditions de l'Aube, 2013.

Badiou, A., **What is Philosophy ? A lecture by Alain Badiou**, Edt. par Schirmacher W., New York et Dresden: Atropos Press, 2015.

Badiou, A. et Haéri, G., **Éloge des mathématiques**, Paris : Flammarion, 2015.

Badiou, A. et Kakogianni, M., **Entretien Platonicien**, Fécamp : Éditions Lignes, 2015.

Littérature secondaire

Bartlett, A., J., **Badiou and Plato: An Education by Truths**, Edinburg: Edinburg University Press, 2011.

Bensaid, D., “Alain Badiou and the Miracle of the Event”, dans **Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy**, Edt. Hallward, P., London: Continuum, 2004, p.94-105.

Bhattacharyya, A., “Sets, Categories and Topoi: Approaches to Ontology in Badiou’s Later Work”, dans **Badiou and Philosophy**, Edt. Bowden, S. et Duffy, S., Edinburg: Edinburg University Press, 2012, p.79-96.

Boostels, B., “Radical Antiphilosophy”, **Filozofski vestnik**, Vol.XXIX, No.2, 2008, p.155-187.

Bosteels, B., “Post-Maoism: Badiou and Politics”, **Positions**, Vol.13, No.3, 2005, p.575-634.

Boulouque, S., “Alain Badiou, maoïste médiatique”, **L’obs**, 2012, <https://www.nouvelobs.com/politique/l-observateur-de-la-gauche-radical/20120113.OBS8731/alain-badiou-maoiste-mediatique.html>.

Brassier, R., “Badiou’s Materialist Epistemology of Mathematics”, **Angelaki**, Vol.10, No:2, 2010, p.135-150.

Clemens, J., “The conditions”, dans **Alain Badiou: Key Concepts**, Edt. Bartlett A., J. et Clemens, J., Durham: Acumen, 2010, p.25-37.

Clemens, J., “Platonic Meditations: The Work of Alain Badiou”, **Pli**, vol.11, 2001, p.200-229.

Critchley, S., “Demanding Approval: On the ethics of Alain Badiou”, **Radical Philosophy**, Vol.100, 2000, p.16-27.

Duffy, S., “Badiou’s Platonism: The Mathematical Ideas of Post-Cantorian Set Theory”, dans **Badiou and Philosophy**, Edt. Bowden, S. et Duffy, S., Edinburg: Edinburg University Press, 2012, p.59-78.

Engel, P., “La soi-disant ontologie mathématique d’Alain Badiou”, **Zilsel**, No.1, 2017, p.187-203.

Gillespie, S., “Placing the Void: Badiou on Spinoza”, **Angelaki**, Vol.6, 2010, p.63-77.

Hallward, P., “Ethics without others : A reply to Critchley on Badiou’s Ethics”, **Radical Philosophy**, Vol.102, 2000, p.27-30.

Hallward, P., **Badiou: A Subject to Truth**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Hewlett, N., “Politics as Thought? The paradoxes of Alain Badiou’s Theory of Politics”, **Contemporary Political Theory**, Vol.5, 2006, p.371-404.

Hewlett, N., **Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation**, London: Continuum, 2007.

Holsclaw, G., “Discerning Fidelity: Badiou between Faith and Reason”, **New Blackfriars**, Vol.91, No.1033, 2010, p.229-241.

Johnston, A., **Badiou, Zizek, and Political Transformations: The Cadence of Change**, Illinois: Northwestern University Press, 2009.

Kaufman, E., “Why the Family is Beautiful (Lacan against Badiou)”, **Diacritics**, Vol.23, No.3/4, 2002, p.135-151.

Lecercle, J., J., “Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The philosophy of Alain Badiou”, **Radical Philosophy**, Vol.93, 1999, p.6-13.

Nirenberg, R., L. et Nirenberg, D., “Badiou’s Number: A Critique of Mathematics as Ontology”, **Critical Inquiry**, Vol:37, No.4, 2011, p.583-614.

Pfeifer, G., **The New Materialism: Althusser, Badiou and Zizek**, London: Routledge, 2015.

Phelps, H., **Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology**, Durham:Acumen, 2013.

Pluth, E., **A Philosophy of the New**, Cambridge: Polity, 2010.

Schapira, P., “L’Éloge des mathématiques d’Alain Badiou: Ou le fantasme d’une théorie absolue”, **Zilsel**, No.1, 2017, p.205-215.

Srnicek, N., “What is to be Done? Alain Badiou and the Pre-Evental”, **Symposium**, Vol.12, No.2, 2008, p.110-126.

Vinolo, S., “L’apostrophe de l’événement: Romano à la lumière de Badiou et Marion”, **Revue de la philosophie française et de langue française**, Vol. XXI, No.2, 2013, p.51-67.

Yücefer, H., “Komünist Platon: Alain Badiou’nun Devlet’i”, **Pasajlar**, Vol.3, 2019, p.27-62.

Zizek, S., **The Ticklish Subject**, London: Verso, 1999.

Zizek, S., “Badiou: Notes From an Ongoing Debate”, **International Journal of Zizek Studies**, Vol.1, No.2, 2007, p.28-43.

Autres Ouvrages

Adorno, T. W., **Negative Dialectics**, Trd. Ashton B. E., London: Routledge, 1973.

Allen, A., “The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of the Subject”, **The Philosophical Forum**, Volume XXXI, No.2, 2000, p.113-130.

Althusser, L., **Pour Marx**, Paris : Éditions Maspero, 1965.

Annas, J., **An Introduction to Plato’s Republic**, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Arrigni, G., Hopkins, T., K., Wallerstein, I., **Antisystemic Movements**, London: Verso, 1989.

Benjamin, W., **L’œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique**, Trd. Duvoy L., Paris : Allia, 2011.

Bernet, R., “Le sujet traumatisé”, **Revue de Métaphysique et de Morale**, No:2, 2000, p.141-161.

Cherniss, H., “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, **The American Journal of Philology**, 1936, p.445-456.

Clark, M., **Nietzsche on Truth and Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Deleuze, G., **Différence et répétition**, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Deleuze, G., **Cinéma 1; L’Image-Mouvement**, Paris : Les Éditions De Minuit, 1983.

Deleuze, G., **Cinéma 2: L’Image Temps**, Paris : Les Éditions De Minuit, 1985.

Deleuze, G., **Qu'est-ce que la philosophie?**, Paris : Éditions de Minuit, 1991.

Deleuze, G., **L’Île Déserte: Textes et entretiens 1953-1947**, Edt. Lapoujade, D., Paris: Éditions de Minuit, 2002.

Dennett, D., “Daniel Dennett: ‘I Begrudge Every Hour I Have to Spend Worrying about Politics’”, entretien mené par Cadwalladr, C., Guardian, 2017, <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>

Derrida, J., **Marges de la philosophie**, Paris : Les éditions du minuit, 1972.

Ferry, L., Renaut, A., **La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain**, Paris : Gallimard, 1988.

Fink, B., **The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance**, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Fisher, M., **Capitalist Realism: Is there no alternative?**, Hampshire: Zero Books, 2009.

Foucault, M., **Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir**, Paris : Gallimard, 1976.

Heidegger, M., **Being and Time**, Trd. Macquarrie J. et Robinson, E., Oxford: Blackwell Publishers, 1962.

Honneth, A., **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**, Trd. Baynes, K., Cambridge: MIT Press, 1991.

Jameson, F., **Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif**, Trd. F. Nevoltry, Paris :Beaux-arts de Paris, 1991.

Jameson, F., **Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism**, London: Verso, 1991.

Kissel, M., "Platon et la sophistique", Travaux & documents, **Journées de l'Antiquité**, 24, 2005, p.115-121.

Kuhn, T. S., **La Structure des Révolutions Scientifiques**, Trd. Meyer, L., Paris : Flammarion, 1983.

Lacan, J., **Écrits**, Paris : Éditions du Seuil, 1966.

Lacan, J., "Peut-être à Vincennes", dans **Autres écrits**, Paris : Éditions du Seuil, 2001, p.313-316.

Larousse, "Post-vérité", Dans dictionnaire en ligne, (s.d.), Consulté 13 avril 2023.

Lévi-Strauss, C., **Tristes Tropiques**, Paris : Plon, 1955.

Lynch, P. M., **True to Life: Why Truth Matters**, Cambridge: MIT Press, 2004.

Liotard, J. F., **La condition postmoderne: Rapport sur le savoir**, Paris : Éditions de Minuit, 1979.

Marx, K., Engels, F., **Manifeste du Parti communiste**, Paris : Éditions Sociales, 1986.

McIntyre, L., **Post-Truth**, Cambridge: MIT Press, 2018.

Mouffe, C., **On the Political**, New York: Routledge, 2005.

Nancy, J., L. et d'autres, **Who Comes After the Subject?**, London: Routledge, 1991.

Negri, A. et Hardt, M., **Empire**, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Nietzsche, F., **Basic Writings of Nietzsche**, Trd. et ed. Kaufmann W., New York: Modern Library, 1967.

Nietzsche, F., **The Will to Power**, Trd. Kaufmann W. et Hollingdale R.J., New York: Vintage Books, 1968.

Outram, D., **The Enlightenment**, Cambridge: Cambridge University Press, quatrième édition, 2019.

Platon, **La République**, Trd. Leroux, G., Paris : Flammarion, Deuxième édition, 2004.

Platon., **Œuvres Complètes: Tome III-Protagoras**, Trd. Croiset, A. et Bodin, L., Paris : Les Belle Lettres, 1995.

Platon, **Le Banquet**, Trd. Brisson, L., cinquième édition, Paris: Flammarion, 2007.

Pritchard, P., **Plato's Philosophy of Mathematics**, Academia Verlag, 1995.

Robin, L., **La théorie Platonicienne de l'amour**, Paris : Félix Alcan, 1908.

Rorty, R., **Consequences of Pragmatism**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Santas, G., **Understanding Plato's Republic**, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Therborn, G., **From Marxism to Post-Marxism?**, London:Verso, 2008.

Zizek, S., **The Sublime Object of Ideology**, London: Verso, 1989.

Zizek, S., **The Fragile Absolute; or, Why is the Christian legacy worth fighting for?**, London: Verso, 2000.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Özhan Öztürk
Tez Başlığı : Une autre fidélité ; le retour d'Alain Badiou à Platon et sa transformation de Platon face aux problèmes philosophiques contemporains
Savunma Tarihi : 18 / 12 / 2023
Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Ömer Orhan AYGÜN
Dr. Öğr. Üyesi Hakan YÜCEFER

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Orhan AYGÜN

Dr. Öğr. Üyesi Hakan YÜCEFER

Doç. Dr. Kerem EKSEN

Dr. Öğr. Üyesi Zübeyde Gaye ÇANKAYA EKSEN

Dr. Öğr. Üyesi Erinç ASLANBOĞA

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü