

Gernot Kamecke & Henning Teschke

L'IDÉE DE COMMUNISME.
CE QUI COMPTE? 1. COMMUNAUTÉ, 2. ÉGALITÉ

1. Indépendamment des différences existant entre les histoires et les destins des États socialistes, il y a une chose qui leur est commune: les États socialistes reposaient sur une idée. Et cette idée portait le nom de communisme. Nous pouvons désormais interroger le bilan historique de ces États, en pensant tout particulièrement aux millions d'êtres humains qui ont été les victimes de la mise en forme politique de cette idée, afin de déterminer si le désastre politique patent dans l'effondrement général de l'automne 1989 était dû à une mauvaise interprétation d'une idée bonne dans son principe, ou si l'idée elle-même condamnait les États socialistes à leur échec historique. Le désastre s'est-il produit parce que l'idée était fausse, ou parce qu'elle a été trahie? Il importe en premier lieu de répondre à cette question afin de rendre justice aux hommes qui, au sein des États socialistes, choisirent d'être fidèles à un mouvement d'émancipation et le payèrent de leur vie – que ce soit dans les goulags soviétiques, dans les camps de concentration chinois et coréens ou dans les prisons, de Bucarest à Berlin-Hohenschönhausen. Ce qui compte avant tout pour eux, c'est la fin de la désastreuse séquence qui a, par bonheur, trouvé son terme en Europe, mais est encore loin de s'être refermée en Chine ou *a fortiori* en Corée du Nord.

Répondre à cette question sur le statut de l'idée est en outre essentiel pour la philosophie. Dans son *Second manifeste*

pour la philosophie, Badiou rappelle que le concept d'idée constitue depuis Platon le concept décisif de toute philosophie maintenant le concept de vérité. L'idée, écrit Badiou, est la médiation fondamentale entre un individu humain et le sujet d'une procédure de vérité possible¹. L'idée peut amener un individu à changer d'orientation afin de rester fidèle à une vérité. L'idée de communisme est alors l'objet d'une hypothèse portant sur les conditions de possibilité d'une vérité politique. La vérité – c'est le philosophème le plus connu de Badiou – résulte de pratiques subjectives dans les quatre domaines fondamentaux de la vie humaine : l'amour, la politique, l'art et la mathématique. Parce que son domaine requiert le plus grand nombre possible de sujets, qui se constituent en étant fidèles à leur vérité, la politique forme la relation la plus complexe entre l'homme et la vérité, laquelle doit être éclairée par la philosophie. La vérité concrète de l'amour ne vaut la plupart du temps que pour deux personnes ; celle de la mathématique et de l'art engage un groupe restreint, celui des autres mathématiciens, ou des autres artistes. La vérité de la politique constitue la seule exception de taille : elle doit toujours engager tout le monde.

L'idée de la vérité politique constitue le cœur de l'hypothèse communiste telle que la formule Badiou. « Communiste », l'hypothèse l'est d'une part parce qu'elle repose sur la supposition fondamentale que les idées politiques peuvent avoir une valeur de vérité « commune ». Si l'on ne compte pas la violence, voire la terreur exercées par les régimes socialistes au nombre des formes d'oppression et de mépris de l'homme, alors les idéologies socialistes jouissent d'une plus-value car elles se réclament expressément d'une idée. L'hypothèse communiste suit le primat de l'idée politique, contrairement aux calculs stratégiques déterminés par

1. A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 119.

le pur pragmatisme ou par l'intérêt, qui ne se fondent sur aucune idée – ceux du néo-libéralisme et du lobbyisme des marchés financiers de notre époque. L'idée de communisme repose par ailleurs sur une certitude que Badiou exprime ainsi : tant qu'une meilleure alternative ne sera pas trouvée, l'hypothèse communiste est la seule qui soit juste. L'idée portant le nom de communisme est de fait, jusqu'à présent, la seule qui envisage le destin de toute l'humanité, selon l'idéal formulé par Marx, et qui intègre, sur la base d'une « *libre association de créateurs et de producteurs* », chacun individuellement dans le domaine d'application de cette idée : « *L'hypothèse communiste comme telle est générique, elle est le fond de toute orientation émancipatrice, elle nomme la seule chose qui vaille qu'on s'intéresse à la politique et à l'histoire*¹. »

L'échec historique des régimes socialistes handicape de toute évidence la possibilité de répondre philosophiquement à la question posée en commençant. Le désastre de l'hypothèse communiste du xx^e siècle ne relève pas d'une tare de l'idée politique en elle-même, mais de mises en pratique délétères. L'une des plus lourdes erreurs de l'interprétation politique, dans la praxis funeste et violente du xx^e siècle, de ce qui était une hypothèse théorique du xix^e siècle embrassant l'humanité tout entière, fut incontestablement l'instauration d'un rapport au pouvoir dépourvu de toute idée. La séquence historique allant de Staline à Jaruzelski, Ceaucescu et Deng Xiaoping, se caractérise par le fait qu'un mouvement international de libération de l'humanité s'est transformé en un pouvoir absolu exercé par de très nationaux partis de cadres, qui se sont consacrés à la conquête et au maintien d'un *pouvoir d'État*. D'un point de vue philosophique, cela révèle un problème fondamental d'articulation entre l'idée et la vérité : la négativité structurelle de la représentation politique d'une multitude par quelques-uns, multitude dont

1. A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2007, p. 151.

la puissance de divergence peut être contenue par l'endocritinisme et la terreur.

Il faut articuler les enseignements que l'on tire du bilan historique de la séquence passée du communisme avec la critique philosophique. D'une part, la philosophie ne doit pas, en elle-même, être complètement dédouanée des catastrophes qui peuvent résulter des mauvaises interprétations d'une idée. Évaluer la vérité de l'idée politique qui porte le nom de communisme s'avère d'autre part d'une importance capitale pour l'avenir de la pensée philosophique, laquelle se consacre aux logiques de l'apparition et de l'engagement propres aux pratiques politiques restées fidèles à l'hypothèse communiste, en dépit de la politique « réellement existante » des États socialistes.

Décrire les conditions de possibilité d'une nouvelle formulation de l'hypothèse communiste relève nécessairement d'une entreprise interdisciplinaire, impliquant tout autant la politique et la philosophie que l'art et la science. La partie philosophique de l'analyse a pour première tâche de redéfinir les concepts qui portèrent initialement l'idée de communisme et qui sont aujourd'hui indispensables pour corriger son interprétation. La communauté et l'égalité sont deux de ces concepts fondamentaux.

La communauté (*communitas*) donne son nom à l'idée de communisme – ainsi d'ailleurs qu'à toute une série d'autres idées, organisations et institutions comme la communion, la commune ou la communication. Le cœur de l'idée de commun dans l'hypothèse communiste repose sur une conception universelle de l'être-ensemble, entendu comme qualité fondamentale de l'espèce humaine. Le jeune Marx comprend la communauté comme une communauté d'émancipation, laquelle décrit, dans les termes d'une poussée vers l'autodétermination, le processus générique de réalisation de l'homme. Être libre de déterminations étrangères constitue la vérité universelle de son idée politique,

qui embrasse l'humanité dans son ensemble. La façon dont cette idée se trouve formulée dans la logique marxiste des classes sociales est connue : ce qui est revendiqué, c'est le dépassement des classes sociales, l'abolition des participations privées dans les moyens de production, l'attribution de ces derniers à la collectivité. « *Le capital est un produit collectif et ne peut être mis en mouvement que par une activité commune de nombreux membres de la société, voire en dernière analyse que par l'activité commune de tous les membres de la société*¹. »

Ce qui est remarquable dans la définition communiste originelle de la communauté, c'est l'absence de toute forme d'exclusion, laquelle détermine couramment la façon dont on comprend la communauté. La communauté, disent les dictionnaires, est un groupe d'individus réunis en une unité, qui, par le jeu de certaines forces de liaison, développent un sentiment commun ou une idée partagée de l'appartenance collective. Les théories qui cherchent à déterminer positivement les caractéristiques spécifiques de ces forces de liaison échouent la plupart du temps précisément à cause de cette positivité. Les signes de caractérisation s'avèrent des instruments permettant de trier, de décrire des différences et d'exclure tout ce qui est étranger, tout ce qui ne tombe pas sous les catégories définissant la forme particulière de liaison, c'est-à-dire la plupart du temps des identités idéologisées (race, genre, religion) ou des pratiques culturelles (langues, rites, valeurs). Du reste, ce problème traverse la plupart des théories positivistes et dialectiques de la communauté élaborées au xx^e siècle, des théories organiques (Tönnies et Plessner) aux communautés de communication et de vie des actuelles sociologies de la rationalisation et de la flexibilité, en passant par les communautés fonctionnelles de travail et de production (Durkheim et Weber).

1. K. Marx & F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, GF, 2009, p. 93.

Les échecs des différentes tentatives de réalisation de l'hypothèse communiste qui ont vu le jour jusque-là nous apprennent également comment il ne faut *pas* penser la communauté. C'est au demeurant pour cela que les théories de la science sociale issues du marxisme se tournent plus volontiers vers le concept de société (ouverte, globale, communale ou déterminée encore autrement). La communauté, en particulier sur le plan élémentaire du vivre ensemble humain, ne peut rester fidèle à la compréhension fondamentale de l'universalité que lorsque l'on considère le commun comme participation collective en train d'advenir, et non comme catalogue de marqueurs identitaires qu'un groupe restreint élabore au nom de tous. Même si l'on suppose que la vérité du politique repose sur le fait de se tenir à distance des organismes étatiques (une hypothèse que Badiou tient pour vraisemblable, mais non pour nécessaire), les bilans historiques que l'on peut tirer des deux derniers siècles décrivent clairement des modèles de fausse prise de distance vis-à-vis de l'État. Les comités centraux des fêtes idéologiques ou les églises rassemblant les croyants orthodoxes sont sur ce point d'aussi bons exemples que la fédération des agences qui conseillent les trois cents premiers capitalistes internationaux, lesquels bénéficient des actuelles mesures de sauvetage bancaire.

Le problème philosophique du concept de communauté, qui se développe de façon transversale au problème historique, repose sur une aporie fondamentale du politique. La condition théorique de l'universalité d'une communauté appelée communiste doit être mesurée à l'aune de sa capacité à incarner une vérité politique. La communauté peut-elle créer de l'égalité? Est-ce qu'elle peut intégrer ce qui lui est hétérogène? Est-ce qu'elle peut penser, pour reprendre la formule de Badiou, qu'il n'y a qu'un seul monde? Il s'avère toutefois, du fait de la négativité structurelle de la représentation politique, que, dans un monde unique, aucune

communauté universelle ne peut exister de façon organique ou fonctionnelle si l'on compte sur les éléments réels des structures politiques, lesquels prennent en compte les intérêts personnels des hommes. Rousseau connaissait déjà ce dilemme : la volonté commune ne se construit pas à partir de la somme des volontés individuelles, ni évidemment de coalitions concurrentes de volontés individuelles, représentant des groupes ou des alliances¹. Un maximum perfectible de raison humaine ne suffit pas pour constituer une volonté commune universelle ayant pour but le bien d'un peuple d'hommes libres et naturels. Celle-ci renvoie au point aporétique de toute fondation de l'autorité politique, laquelle ne structure pas sa vérité, ou se trouve contrainte d'en interdire l'accès. La structure de la représentation politique détruit forcément la condition de la singularité universelle d'une communauté des égaux qui se pense à partir d'elle-même. Elle montre que la politique réelle va finalement à l'encontre de la clarté philosophique du politique, voire, dans le cas qui nous intéresse, qu'il n'y a quasiment aucune chance de voir, dans la pratique, la communauté communiste espérée se réaliser dans la forme générique que la philosophie conçoit.

Le bilan historique du communisme s'accorde avec le bilan philosophique sur le fait que la communauté est un concept précaire : générique dans l'esprit de l'universalité, mais structurellement illégal et irréalisable dans la praxis. C'est pour cela que, dans *Conditions*², Badiou décrit la communauté comme un concept dangereux, délétère, qui incarne une certaine idée de la terreur dès lors qu'une communauté donnée prétend, bouffie d'orgueil, se réaliser au nom d'une vérité. La communauté n'est donc réalisable que dans un sens négatif, dans un geste qui cherche

1. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, vol. 3, Paris, 1964, p. 360 sq.

2. A. Badiou, « Philosophie et politique », in *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, p. 216 sq.

à esquiver ou mieux à se soustraire à la terreur et à la catastrophe où nous plonge l'amalgame prescriptif de la pensée philosophique et des catégories de la politique. Mais est-ce que cela signifie pour autant que nous devons abandonner le concept de communauté, et avec lui, au bout du compte, celui de communisme ? Je ne le pense pas.

La négativité structurelle du concept contient un puissant moment de résistance. Elle anime l'esprit des hommes engagés qui doivent, à partir des espaces négatifs de la communauté, coupés de toute forme de participation, s'instituer *ex nihilo* en tant que communauté de ceux qui n'en ont pas. C'est pour cela que dans la philosophie du xx^e siècle diverses formes de « réalisation négative » de la communauté ont été conçues. Pensons au concept de communauté « *irreprésentable* », ou « *désœuvrée* » chez Jean-Luc Nancy¹, qui oppose aux figures d'exclusion des philosophies de l'identité une pluralité de singulier impossible à circonscrire et un moment perpétuellement ouvert d'apparition collective dans les relations sociales. Encore plus précis est le concept de communauté « *impossible* » ou « *inavouable* » chez Maurice Blanchot², qui conçoit la négativité spécifique des alliances disjonctivo-synthétiques (il s'agit pour lui de l'amour, de la communion et du communisme) en fonction du modèle de communauté formé par l'auteur et les lecteurs d'un texte littéraire. La pensée de Badiou va également dans cette direction lorsqu'il écrit que la politique, et donc l'idée générique d'une communauté communiste, n'est pas utopique mais réelle, et réelle dans son impossibilité même. C'est ce qu'expriment ces formules : « *La communauté comme impossible propre de notre monde* », ou comme « [...] *impossible propre du monde*³ ».

1. J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

2. M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Éd. de Minuit, 1983.

3. A. Badiou, « Philosophie et politique », in *Conditions, op. cit.*, p. 217 sq.

De cette rapide mise en regard des bilans historiques et philosophiques de l'idée de communisme résulte un concept de communauté qui constitue, de par la forme de sa négativité, un repère de la pensée politique qu'il faut impérativement conserver. La forme spécifique de négativité d'une véritable communauté communiste est la singularité universelle. Ses qualités, l'impossibilité réelle et l'illégalité structurelle, engendrent une réponse aussi frappante que pertinente à la question que pose Badiou sur le sujet en philosophie. Dans presque tous les textes qui suivent *L'Être et l'événement*, Badiou décrit comment le sujet, en particulier le sujet fidèle, ne peut exister, voire apparaître qu'à la suite des événements dans les quatre procédures de vérité : l'amour, la politique, l'art, la mathématique. C'est pourquoi la philosophie ne peut avoir de sujet spécifique, ou, si elle en a un, seulement dans la figure d'une *torsion*. Car tandis que l'impossible contemporanéité des quatre procédures de vérité conditionne l'existence de la pensée philosophique, la pensée ne se relève jamais elle-même après-coup que dans l'effectuation de chacune des procédures¹. Jusqu'à *Logiques des mondes*, Badiou a fondé l'interdit philosophique du sujet sur le fait que la philosophie ne peut se structurer comme une procédure de vérité spécifique, qu'elle dépend, toujours condamnée à l'après-coup, de vérités qui « adviennent ». Mais il a depuis peu amorcé un virage et se concentre sur les conditions de possibilité, mieux : sur les conditions spécifiques d'impossibilité d'un concept de sujet qui soit inné à la philosophie. Cela tient d'une part à l'observation d'événements de vérité qui ne se sont pas encore produits, et des camouflages catastrophiques de procédures réactives qui détruisent la fidélité, précisément dans le domaine de la politique. Et cela marque d'autre part une nouvelle orientation philosophique, un tournant vers une philosophie de la

1. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, p. 41.

vie, qui se fonde sur les simples concepts de l'idée et de la pensée elle-même¹.

C'est en ce point que le concept de communauté peut remplacer le vieux concept de torsion. Si un sujet de la philosophie s'avère pensable, qui ne soit pas prescriptif, se passe d'une morale catastrophique et se constitue de façon consistante comme vérité immédiate de la pensée, sans pour autant s'immiscer dans les procédures génériques de vérité, alors je fais l'hypothèse que c'est un sujet communautaire. Le sujet communautaire de la philosophie pourrait être pensé comme une procédure de fidélité propre à l'impossibilité *spécifique* d'instaurer le monde à la façon de la pensée elle-même. Ce serait une mise en œuvre de *toutes* les formes d'expression du concept de singularité universelle qui reposent sur l'idée de vérité : une communauté immanente, concevant le monde à partir d'elle-même, qui, dans son inconditionnel engagement envers la vérité, maintient des repères sur lesquels peut s'orienter la vie.

C'est en même temps un point qui donne espoir : la communauté d'une internationale de la philosophie qui élargit la politique, en tant que domaine universel de la vérité, en questionnant l'idée de vie et celle de praxis d'une vie que les idées rendent vraie. Tandis que Badiou développe sa philosophie dans cette direction et investit « *l'immanence des vérités*² » dans leurs logiques particulières, voire par-consistantes, les partisans dogmatiques de Badiou devraient s'attendre à quelques coups sombres. Il faut renoncer aux exclusions strictes de la négativité classique. L'internationale de la philosophie est une communauté désœuvrée de la pure compatibilité entre les idées. Elle requiert la coopération des

1. A. Badiou, « Qu'est-ce que vivre? », in *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, Paris, Seuil, 2006, p. 529-537. Voir également Gernot Kamecke, « What is it to Live? Critical Considerations with Regard to Badiou and Bergson Concerning Life Theory and its Language », in *Filozofski vestnik*, Vol. 30, N° 2 (2009), p. 207-225.

2. A. Badiou, projet de tome III de *L'Être et l'événement*, à paraître.

disciplines philosophiques et la levée des frontières étanches, notamment celles érigées contre la philosophie de la vie de Bergson ou la philosophie du langage de Wittgenstein (dont les œuvres tardives n'auraient, à mon sens, jamais dû être exclues catégoriquement par Badiou).

La politique reste ce faisant le lieu privilégié de la rencontre entre théorie et praxis. Et la politique reste la pierre de touche de toute communautarisation du sujet philosophique qui soit en même temps soustraite à l'idéologie et qui affirme l'impossibilité de la singularité universelle. Car du point de vue d'un tel sujet, la politique réelle signifie la certitude de la fidélité à la vérité.

2. Pourquoi, y compris en vue de la communauté qui vient, semble-t-il plus urgent de réfléchir à l'égalité qu'à la liberté pour redéfinir le communisme? Face aux énormes inégalités sociales à l'échelle mondiale, la liaison historique entre liberté et propriété privée est une fois de plus perceptible. À chaque fois qu'il a été question de « démocratisation » au cours de la période récente, on a *de facto* exporté la liberté d'écrémer les profits, et généreusement invité tout le monde à y participer selon ses forces. Le concept d'égalité promet d'établir un lien entre philosophie, politique et économie. Dans le même temps, il attire l'attention sur ce qui ne se dissout dans aucune économie politique.

Approfondissons: égalité ne signifie tout d'abord ni comparaison, ni relation de subsomption, mais égalité avec soi-même. Égalité de la chose avec elle-même et égalité de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire identité. Comme la plupart des concepts philosophiques, l'égalité ne peut pas être pensée en faisant abstraction du marché. La chosalité désigne la détermination de la forme de la marchandise. L'objet marchand ne devient échangeable que lorsqu'il conserve une identité dont la substance ne change pas au cours de la transaction, et reste ainsi égal à lui-même.

L'aspect temporel de la chose se révèle dans la relation entre l'acheteur et le vendeur. Ils se détachent de l'acte d'échange dès lors que le débiteur promet au créancier de rembourser plus tard la somme due. Pour que cette dette ne disparaisse pas, il faut une mémoire. Elle est pour le débiteur souvenir douloureux de la dette non acquittée, et confère au créancier le droit d'être cruel quand le remboursement tarde trop. La compensation du dommage par la souffrance, laquelle fonde la praxis de l'échange comme forme archaïque de droit, soumet entièrement le comportement humain à la contrainte de l'équivalence – une relation dont la portée historique est immense. La pensée de l'équivalence réalise une forme spécifique de construction identitaire en posant l'égalité de ce qui n'est pas égal – non en regard d'une ressemblance de forme, mais d'une valeur intrinsèque. Avec l'argent, elle trouve une forme d'expression qui lui est propre.

C'est vers 700 av. J.-C., dans ce qui est aujourd'hui la partie turque de l'Asie mineure, que la valeur a pris, pour la première fois, une forme monétaire. Les philosophies de la nature ioniennes prennent leur essor parallèlement au développement de la production de marchandises. De la même façon que les choses se trouvent unifiées dans la forme de la marchandise, la pensée identifie la forme unitaire de tout étant avec quelque chose de fixe et de constant. Avant d'être identifié avec l'idée, le premier et le plus élevé des êtres conserve un caractère matériel – feu, eau, air. La norme du pensable, selon Badiou, est l'unification de l'étant sous la norme de l'être, sous l'égide de l'idée¹. L'étant se trouve par là soumis à la puissance d'un calcul, il est « *compté comme un* ». L'une des significations du *logos* émerge ainsi, car *logos* signifie aussi calcul. Le chiffre exerce un effet ontologique, puisque l'être et l'Un se recouvrent : ce qui n'est pas *un être*, n'est aucun *être*. Aristote dit à peu près que « *être dans un*

1. A. Badiou, *Logiques des mondes* ; *Second manifeste pour le philosophie*, op. cit.

temps » désigne la même relation conceptuelle que « être dans un nombre¹ ». Ce n'est pas lui cependant, mais son maître, qui va plus avant dans la détermination de l'être de l'Un. C'est à partir des dialogues tardifs de Platon que Badiou démontrent les apories métaphysiques de l'Un. L'hypothèse que l'Un soit ne donne pas davantage de figure de consistance que l'hypothèse inverse, que l'Un ne soit pas. La relation de l'Un à l'autre et de l'Un au multiple reste indécidable².

Il faut que nous descendions jusqu'au sous-sol matériel de la dialectique des idées pour prendre toute la mesure de l'échec du régime de l'Un. Cela nécessite un grand saut dans le temps. L'échec se joue juste au moment historique où la puissance exercée par le fait de « compter comme un » atteint son extension maximale, c'est-à-dire où l'humanité se trouve unifiée dans la forme du marché global. En 1873, Arthur Rimbaud écrit le poème en prose *Solde*. On y lit : « À vendre les Corps sans prix, hors de toute race, de tout monde, de tout sexe, de toute descendance ! Les richesses jaillissant à chaque démarche ! Solde de diamants sans contrôle ! [...] À vendre les habitations et les migrations, sports, fêtes et confort parfaits, et le bruit, le mouvement et l'avenir qu'ils font ! [...] À vendre les Corps, les voix, l'immense opulence inquestionnable, ce qu'on ne vendra jamais³. »

Rimbaud le voyant est en avance sur son temps. Il anticipe ce qui est depuis tombé sous l'emprise de l'esprit de l'argent et de la marchandise, du principe d'équivalence. Dans le cortège de triomphe global du capitalisme qui, depuis longtemps, passe en s'affairant avec méthode devant les dieux, tout est ramené à la même forme. Dans le mouvement de marchandisation universelle qui, après avoir touché les permis de polluer, les reins, les embryons, les universités, s'étend aussi depuis peu aux îles grecques, le fondement

1. Aristote, *Physique*, livre IV, chapitre XII, Paris, GF, 2000, p. 261 sq.

2. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

3. A. Rimbaud, « Solde », in *Illuminations*.

mercantile du fait de « compter comme un » se révèle en toute clarté. La forme sous laquelle elle apparaît peut, par exemple, être l'U. E., ce désert qui croît sans cesse, qui frappe tout au sceau de l'égalité, de l'indifférence, de l'interchangeabilité. La simple disparition de l'Europe dans l'abstraction financière – c'est sur cette formule que le poème de Rimbaud attire notre attention.

La thèse célèbre du *Manifeste du Parti communiste* selon laquelle la dynamique capitaliste dissoudrait tout ce qui est stable s'étend au bout du compte au substrat matériel, à partir duquel des concepts comme ceux de stabilité et de constance se forgèrent : l'identité des choses et des hommes est liquidée dans un tourbillon de production et de consommation de plus en plus rapide, et cela transforme la vie en un exercice quotidien d'évanescence, très éloigné de toute lamentation sur la vanité. Sa valeur limite tiendrait dans la simultanéité de la production et de la consommation. Le capitalisme, loin de dépasser le mépris du monde propre à la religion, n'a fait qu'étendre à toute une époque une nouvelle forme de rapport aliéné au monde. D'où la thèse de Badiou : nous vivons dans un temps sans monde.

Le motif fondamental de l'activité à l'échelle planétaire, l'expansion, a entre-temps migré de l'espace vers le temps. Après que l'espèce s'est auto-encerclée dans le nom de globalisation, il ne reste plus qu'une seule extériorité qui attend d'être exploitée : le futur. Les crédits ouverts sur l'environnement, la destruction irréversible des ressources naturelles, les dettes publiques contractées par les pays occidentaux, tout cela fait que le présent et ses déprédations sont en train d'hypothéquer la vie des générations futures. On leur transfère des dettes monétaires immenses. Dans une répétition du mythe, ceux qui ne sont pas encore nés trouveront à leur naissance une dette inexpiable, situation en comparaison de laquelle le péché originel et son cortège d'idées extravagantes semblent bien dérisoires.

Chez Badiou, c'est la contrainte formelle de l'Un qui empêche l'égalité. C'est aussi ce qui explique le désastre du communisme d'État, dont la théodicée du parti et du prolétariat a gravement endommagé l'idée d'une politique égalitaire, ou d'une politique de la non-domination. Est-ce que cela signa simplement la fin d'une séquence historique du communisme ou d'autres choses encore? Répondre à cette question permet de déterminer si l'inexistence réelle du communisme signale que la forme est temporairement inaboutie et qu'on se trouve dans un temps d'incubation; ou si l'idée éternelle d'égalité dont parle Badiou¹ est elle aussi mortelle.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que le discours qui annonce la fin de la bonne nouvelle après en avoir dressé le bilan historique, nous semble familier. La proclamation de deux grandes morts rapproche le XIX^e et le XX^e siècle: Dieu est mort, le communisme est mort. Doivent-ils tous deux leur chute à leur vérité, qui est semblable autant que dissemblable? Ou est-ce l'histoire naturelle de l'homme qui reste à la traîne dès que ces vérités ont disparu? Parce que les cérémonies qui accompagnent les funérailles du Dieu mort traînent vraiment en longueur, Badiou leur adjoint une triple nécrologie: l'une va au Dieu vivant de la religion, qui est sans doute mort avec Paul; la deuxième au Dieu de la métaphysique, congédié à cause de l'obligation conceptuelle du fondement ultime; la troisième au Dieu du poème qui est, depuis Hölderlin, si proche et si insaisissable.

Ce n'est que lorsqu'elle entre dans la constellation d'une époque spécifique que l'idée éternelle d'égalité ne se fige pas en étoile fixe et lointaine. Qu'est-ce que cela signifie pour le temps présent, qui voit la disparition de l'égalité et de l'universalité en tant que catégories politiques et où chacun ne s'occupe que de ses propres affaires? Après Jaspers et

1. A. Badiou, « Philosophie et politique », *art. cit.*, p. 246-250.

Sartre, Badiou repose la question de savoir ce qui définit une situation philosophique. Elle naît du choc de deux façons de penser qui s'excluent et forcent à prendre une décision. Le critère de la situation philosophique se trouve dans l'absence d'une mesure commune, dans le défaut d'une norme commune, dans le paradoxe d'une relation qui est une non-relation. Badiou donne des exemples : Socrate et la *polis* attique (l'incommensurabilité de la vérité et du pouvoir) ; Archimède et le soldat romain qui le tue ; le compositeur Anton Webern et le G. I. qui l'abat, à la fin de la seconde guerre mondiale, dans un faubourg de Vienne ; ou bien, ce sera mon exemple, la rencontre fortuite d'Althusser et de Charles de Gaulle sur un boulevard parisien. On trouve sans cesse ce genre de couples très inégaux chez Badiou : Paul et Lénine ; Proust et Varlam Chalamov, qui lit *À la recherche du temps perdu* dans le goulag sibérien ; Paul Claudel, qui pousse l'étude de l'insatisfaction catholique-conservatrice jusqu'aux confins du ciel, et cette figure stalino-testamentaire que fut Brecht ; le chapitre issu de la *Théorie du sujet* intitulé « Du côté de chez vrai » qui ébauche une typologie de la pensée matérialiste et idéaliste, et son modèle proustien, *Du côté de chez Swann*, livre à la fin duquel on découvre que les deux chemins qui paraissaient s'exclure conduisent tous deux à la vérité du temps retrouvé ; ou bien encore l'affirmation de l'existence terrestre par le moyen de l'art et, sans doute n'est-ce jamais très loin, l'affirmation de l'existence irlandaise chez Beckett.

La distance entre pouvoir et vérité a constitué la crédibilité du christianisme révolutionnaire, avant qu'il ne dégénère en idéologie de domination ; la distance entre vérité et pouvoir a constitué la crédibilité historique du communisme révolutionnaire, avant qu'il ne dégénère en doctrine d'État. Aussi incommensurables que semblent être le communisme et le christianisme, ils n'en partagent pas moins, une fois leurs victoires derrière eux, la même situation : le pouvoir

n'en a plus besoin. Pour la première fois depuis l'époque d'Augustin, les États occidentaux se passent de toute référence à la religion. Si Dieu est revenu depuis peu dans la politique, c'est comme exemple emblématique d'instance dépolitisée. Et le pouvoir d'État qui se réclame aujourd'hui du marxisme est passé maître dans l'art du déguisement.

Badiou a exclu que la religion puisse être la condition d'un événement de vérité. L'événement a quatre conditions, quatre domaines : la politique, la science (mathématique), l'art et l'amour. Ils déterminent quatre types d'une vérité qui s'adresse à tous et est potentiellement universalisable. Si, comme le suppose Slavoj Žižek, la religion constitue bien le modèle « refoulé » des quatre domaines de vérité de Badiou, qu'en découle-t-il pour l'amour ? Badiou reste sceptique devant la tentation de relier la formule de Rimbaud, « *il faut réinventer l'amour* », avec l'hypothèse communiste¹. Car la politique repose sur la distinction entre ami et ennemi. Mais limiter l'amour au couple, fût-il égalitaire, cela ne suffit pas.

Comment faire, s'il n'est pas possible d'obtenir la vérité de l'amour sans la dimension à laquelle il semble ne pas être lié, qui constitue son antithèse ? L'amour de l'ennemi. En tant que situation philosophico-théologique, il apparaît dans le *Nouveau Testament* quand le Christ dit : « *Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ?* » Les termes « récompense » et « publicain » renvoient tous deux à la sphère du marché. À l'intérieur de ses coordonnées de l'équivalence, toute transaction reste prise dans le « œil pour œil, dent pour dent ». L'impitoyable « un donné pour un reçu » est la formule morale de l'équivalence, le règlement de ce qui est dû, qui répond à la blessure par la blessure, à la violence par la violence. Et ainsi de suite pour l'éternité. Seul l'amour de l'ennemi, la véritable impossibilité de l'amour, interrompt la

1. A. Badiou, *Éloge de l'amour*, chap. 5, « Amour et politique », Paris, Flammarion, 2009.

compensation perpétuelle et change la donne : si mettre en application l'amour de l'ennemi dans le cadre du principe de réalité dominant serait dément, Christoph Türcke¹ a pu montrer que l'impératif d'aimer son ennemi renvoie à elle-même une praxis de vengeance tout aussi délirante : le principe d'équivalence devenu sens du monde. Le chemin de l'égalité universelle passe nécessairement par l'amour de l'ennemi, du moins aussi longtemps que les catégories les plus hautes de l'activité politique sont celles d'ami et d'ennemi. Ce n'est pas la religion en elle-même qui est le problème, remarque Badiou, mais sa particularité. Il en est de même pour le communisme. L'impossibilité de les distinguer découle de la compréhension de l'équivalence entre la possibilité et la puissance de ces deux décisions.

C'est pour Badiou la tâche de la pensée que de dépasser l'existence biologique de l'homme, laquelle est gouvernée par la pesanteur de l'intérêt particulier. Il faut ainsi comprendre les termes « inhumain » ou « sur-humain » comme moment conceptuel affirmatif permettant de penser le déplacement de l'homme. C'est en cela que l'amour est essentiel pour la philosophie. L'idée platonicienne du Bien constitue un exemple du déplacement ascendant vers l'illimité, de la rupture avec le principe animal de l'intérêt, d'un dépassement de soi allant jusqu'à l'affirmation inhumaine et absolue. L'amour de l'ennemi implique et anticipe tout autant, mais sans titanisme. La fidélité à ces deux idées converge, de ce côté-ci de l'athéisme verbal et de la piété privée, avec la nécessité de renverser les rapports capitalistes.

Ce genre de réflexions passe pour spéculatives. Mais si nous ne pensons pas de temps en temps à nos conditions de vie, nous ne pouvons jamais sortir de ces mêmes conditions de vie, des équivalences, des affaires. Il n'est pas étonnant que ce soit ceux qui s'arrachent à l'ombre portée du réalisme,

1. C. Türcke, *Jesu Traum: Psychoanalyse des Neuen Testaments*, Springer, 2009.

de la cupidité et de leurs calculs qui aillent le plus loin sur ce terrain. Le 18 mai 1967, pendant la Révolution culturelle chinoise, les Gardes Rouges décrétèrent l'abolition totale de l'égoïsme. À ce que je sais, Badiou travaille actuellement à une traduction de *La République* de Platon sous le titre: *Communisme*. Je le crois capable, s'il s'attelle un jour à la retraduction attendue depuis longtemps de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, de lui donner le même titre.

Traduit de l'allemand par Lambert Barthélémy