

Alain Badiou*

Conférence de Ljubljana

Dans *Logiques des mondes*, j'indique que quand un individu participe à un processus de vérité, cela est signalé par un affect. Pour chaque type de vérité, il y a un affect différent. J'ai choisi de parler d'*enthousiasme* pour la politique, de *joie* pour la connaissance scientifique, de *plaisir* pour l'art et de *bonheur* pour l'amour. Il est vrai que je n'ai pas vraiment décrit ces affects. Je ne suis pas entré dans une phénoménologie de leur valeur individuelle. Je vais probablement y remédier si j'arrive à écrire le troisième volume de la série dont le titre général est l'être et l'événement : *L'immanence des vérités*. Ce livre va porter sur l'ensemble de ce qui se passe pour un individu déterminé quand il s'incorpore à une procédure de vérité, quand il est pris dans l'Idée. J'aurai à aborder des points nouveaux, en particulier celui de la distinction de ces affects : le bonheur, ce n'est pas le plaisir, le plaisir, ce n'est pas la joie, et l'enthousiasme diffère des trois autres.

Mais quelle est la nécessité générale d'un troisième livre, après *L'être et l'événement* et *Logiques des mondes* ?

Mettons d'abord les choses en perspective. On peut le faire assez simplement. *L'être et l'événement* peut être considéré comme la première partie d'une construction en trois temps. Il concerne principalement la question de l'être. Qu'en est-il de l'être, de l'être en tant qu'être comme le dit Aristote ? Qu'en est-il des voies et des moyens de le connaître ? Ma proposition ontologique est que l'être en tant qu'être est multiplicité pure, c'est-à-dire multiplicité non composée d'atomes. L'être est évidemment composé d'éléments, mais ces éléments sont des multiplicités qui sont elles-mêmes composées de multiplicités. On arrive toutefois à un point d'arrêt, qui n'est nullement l'Un – l'Un serait forcément un atome – mais le vide. Voilà donc ma proposition sur l'être. Quant à la connaissance de l'être, ma proposition est d'identifier l'ontologie – le discours sur l'être – à la mathématique. Par ailleurs, *L'être et l'événement* développe en contrepoint une théorie des vérités, qui est une théorie *formelle* des vérités : les vérités sont,

* École Normale Supérieure, Paris, Francija

comme toutes choses, des multiplicités ; il s'agit de savoir de quelle sorte. Le livre traite donc à la fois d'une théorie de l'être et d'une théorie des vérités, tout cela dans une théorie du multiple pur.

La deuxième partie de cette construction, *Logiques des mondes*, s'attelle à la question de l'apparaître. Il s'agit d'une théorie de ce qui, de l'être, apparaît dans des mondes déterminés et forme des relations entre les objets de ces mondes. Je propose de dire que cette partie de la construction d'ensemble est une *logique*. Il s'agit d'une logique en tant qu'elle ne porte plus sur la composition de ce qui est, mais sur les relations qui se tissent entre toutes les choses qui apparaissent localement dans les mondes. Après donc une théorie de l'être, une théorie de *l'être-là* – pour employer un vocabulaire proche de celui de Hegel – c'est-à-dire de l'être tel qu'il est placé et disposé dans les relations d'un monde singulier.

Dans *Logiques des mondes*, la question de la vérité est évidemment reprise. *L'être et l'événement* traitait de l'être des vérités en tant que multiplicités spéciales, ce que, après le mathématicien Paul Cohen, j'ai appelé des multiplicités génériques. Avec *Logiques des mondes*, on entre dans la question des corps réels, de la logique de leurs relations, et en particulier dans la question de l'apparaître des vérités. Si tout ce qui apparaît dans un monde est un corps, il faut aborder la question du corps d'une vérité. Ce deuxième tome a donc largement pour finalité une théorie des corps, qui puisse aussi être une théorie du corps des vérités. Alors que le premier tome a pour finalité une théorie des vérités comme multiplicités génériques.

Le projet du troisième tome sera d'examiner les choses du point de vue des vérités. Le premier tome demande : Qu'en est-il des vérités par rapport à l'être ? Le second : Qu'en est-il des vérités par rapport à l'apparaître ? Le troisième demandera : Qu'en est-il de l'être et de l'apparaître du point de vue des vérités ? Ainsi j'aurai fait le tour de la question.

Une vérité, du point de vue humain, du point de vue anthropologique, se compose d'incorporations individuelles dans des ensembles plus vastes. Je voudrais donc savoir comment se présentent, se disposent le monde et les individus du monde, lorsqu'on les examine à l'intérieur du processus des vérités lui-même. C'est une question qui renverse en quelque sorte la perspective des deux premiers volumes. On se demandait ce qu'étaient les vérités du point de l'être et du

point de vue du monde, on se demande maintenant ce qu'il en est de l'être et du monde du point de vue des vérités.

On trouve naturellement des esquisses de ce propos dans les deux œuvres antérieures. *L'être et l'événement*, en particulier, contient une théorie assez compliquée du retour des vérités sur le monde dans la figure du savoir. La thèse est que l'on appellera savoir, nouveau savoir, création d'un savoir, la manière dont une vérité éclaire de façon différente la situation ontologique. C'est comme dans Platon : on arrive à l'Idée en sortant de la caverne des apparences, mais il faut redescendre dans la caverne pour éclairer ce qui existe à partir de l'Idée. Et il faut le faire quitte à courir un certain nombre de risques. C'est en effet au moment du retour dans la caverne que le risque est le plus grand, au moment où vous vous prononcez, du point de vue de ce que vous estimez être des vérités, sur le monde tel qu'il apparaît, et donc sur les idéologies dominantes. Cette question du retour, je l'ai déjà traitée dans *L'être et l'événement* sous le nom de théorie du forçage : on *force* une transformation du savoir à partir de la vérité. C'est une théorie assez complexe, comme l'est déjà, à vrai dire, la théorie du retour dans la caverne chez Platon. Platon, en fin de compte, n'en dit pas grand-chose, sinon que le retour est très risqué, très difficile, incertain. Platon nous dit que ce retour, il faut y être forcé, sinon on resterait dans le calme domaine de la contemplation des vérités. En cela, le terme de forçage, utilisé dans *L'être et l'événement* en ce qui concerne la relation d'une vérité aux savoirs, est tout à fait à sa place. Ce n'est pas une procédure naturelle, spontanée.

Quant à *Logiques des mondes*, le livre ne comporte pas de théorie du forçage, mais une théorie des relations intimes entre la singularité du monde et l'universalité d'une vérité, à travers le phénomène des conditions concrètes, apparaissantes, empiriques de la construction du corps des vérités. Je soutiens que la vérité est un corps. A ce titre, elle est faite avec ce qu'il y a, c'est-à-dire avec d'autres corps individuels, et c'est ce qui s'appelle une incorporation. Cette incorporation nous éclaire sur la manière dont une vérité procède dans un monde et sur sa relation avec les matériaux de ce monde lui-même, à savoir les corps et le langage. Vous savez que, dans *Logiques des mondes*, je pars de la formule : « Dans un monde, il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités. » Je procède à un premier examen matérialiste de ce « sinon que » : les vérités sont aussi corps et langage, corps subjectivables. Pour éclairer la relation des vérités aux corps et aux langages, j'utilise une notion qui est l'équivalent du

forçage dans *L'être et l'événement*, à savoir, le concept de *compatibilité*. Un corps de vérités est composé d'éléments compatibles, en un sens à la fois technique et élémentaire : ils se laissent dominer par un même élément.

Une vérité, au fond, est toujours une multiplicité unifiée, dominée ou organisée par quelque chose qui rend compatible ce qui ne l'était pas nécessairement. Pour prendre un exemple très simple, une bonne partie de la conception de ce qu'était un parti révolutionnaire consistait à créer une théorie où intellectuels et ouvriers seraient compatibles, et où la politique rendrait compatibles des différences de classe qui normalement ne le sont pas. La théorie de Gramsci de l'intellectuel organique, et d'autres théories voisines, sont de ce type. Elles ne traitent pas simplement des différences de classe en tant que conflit, elles créent aussi des compatibilités entre classes qui n'existaient pas, d'où par exemple une théorie des alliances de classe. En esthétique, on a une situation du même ordre. Une œuvre d'art – considérée comme sujet – crée des compatibilités entre des choses qui étaient considérées comme non compatibles, absolument séparées. Une peinture en crée entre des couleurs qui ne paraissaient pas destinées à aller ensemble, entre des formes qui étaient disparates. Elle intègre formes et couleurs dans des compatibilités de type supérieur.

Bref, le concept de forçage, au niveau ontologique, et le concept de compatibilité, au niveau phénoménologique, traitent déjà du rapport entre la vérité et la situation dans laquelle la vérité procède. Le troisième volume, si j'ai vraiment le courage de l'écrire, systématisera tout cela. Il s'installera en quelque sorte dans les différents types de vérité pour se demander : Que se passe-t-il quand tout un monde est abordé du point de vue de la vérité ? Que se passe-t-il ontologiquement quand on adopte le point de vue des multiplicités génériques sur les multiplicités ordinaires, quelconques, qui composent ontologiquement une situation ?

Et dans ce cadre, je traiterai des affects singuliers qui signalent, au niveau individuel, le processus d'incorporation. Qu'est-ce que le bonheur amoureux ? Qu'est-ce que le plaisir esthétique ? Qu'est-ce que l'enthousiasme politique ? Qu'est-ce que la joie – ou la béatitude – scientifique ? Dans *L'immanence des vérités*, tout cela sera systématiquement étudié.

La construction de ce livre à venir sera en somme assez simple. Je prévois un grand développement inaugural, plus technique et plus précis, du problème que je viens de vous présenter rapidement : le problème de la relation entre les individus incorporés à une vérité et les multiplicités ordinaires, pensées dans leur être comme dans leur apparaître mondain. Je prévois ensuite une deuxième partie qui dégagera les lois générales, les dispositifs formels, qui organisent les rapports au monde à partir du point de vue des vérités. On aura ainsi une théorie générale de l'incorporation individuelle et des affects qui la signalent. On demandera : Qu'est-ce que l'éclaircie du monde du point de vue des vérités ? Qu'est-ce qu'un obstacle ? Une victoire ? Un échec ? Une création ? Une troisième partie reprendra les choses procédure de vérité par procédure de vérité, en proposant une théorie systématique de l'art, de la science, de l'amour et de la politique. Une telle théorie, même si elle est esquissée dans de nombreux endroits de mon œuvre, n'y est présente nulle part. Voilà le plan, idéal, dans son actuelle absence, de *L'immanence des vérités*...

Je voudrais insister sur le fait que dans la second partie, je compte proposer une théorie de ce qu'il y a de commun entre les quatre procédures de vérité et de leur unité virtuellement possible. Cette partie comportera en effet la reprise d'une théorie des vérités, mais cette fois du point de vue des vérités elles-mêmes. Il s'agira de se demander ce qui les identifie en elles-mêmes, non plus ce qui les différencie de l'être anonyme ou des objets du monde. Mais il s'agira aussi de continuer mon interrogation sur la philosophie. Vous savez que, dans le *Manifeste pour la philosophie*, je la définis comme ce qui crée un lieu de possibilité, un lieu de coexistence, pour les quatre conditions. Il reste à examiner si la philosophie ne s'appuie pas en outre sur une *figure de vie* qui intégrerait ces procédures. C'est une question qu'on me pose assez souvent et j'ai l'intention de l'attaquer de front.

Cela revient d'une certaine façon à se demander : Qu'est-ce qu'une vie *complète* ? Je ne parle pas seulement d'une *vraie* vie. Cette dernière question, je l'aborde d'ailleurs à la fin de *Logiques des mondes*. Qu'est-ce que la vraie vie, dont Rimbaud dit qu'elle est absente, mais dont je soutiens qu'elle peut être présente ? C'est vivre sous le signe de l'Idée, c'est-à-dire vivre sous le signe de l'incorporation effective. L'autre question est voisine, mais différente : Y a-t-il une Idée des idées, c'est-à-dire une Idée de la vie complète ? On retourne ainsi à l'ambition de la sagesse antique. On retrouve cette aspiration initiale d'une vie,

non seulement marquée par l'Idée et la vérité, mais par l'idée d'une vie achevée, une vie où aurait été expérimenté en matière de vérité tout ce qui peut l'être. Cette interrogation ira-t-elle jusqu'à supposer que peut exister un sujet philosophique ? Ce qui se tient pour ainsi dire au milieu des quatre conditions, ce qui circule conceptuellement de l'art à la science en passant par la politique et l'amour, c'est la philosophie elle-même et non pas un sujet philosophique, dont l'existence est douteuse. La question du sujet va cependant hanter ce troisième tome. Je me suis toujours défendu contre la thèse que la philosophie était une procédure de vérité comme les autres. Elle ne peut pas être comme les autres, puisqu'elle dépend de leur existence, alors que ni l'art, ni la science, ni l'amour, ni la politique, ne dépendent de l'existence de la philosophie. Il est donc évident que la philosophie est décalée par rapport aux quatre type de procédures de vérité. Toutefois la question de savoir si on peut néanmoins indiquer la place d'un sujet philosophique est ouverte. S'il y a un sujet philosophique, de quoi s'agit-il ? Qu'est-ce qu'avoir accès à la philosophie ? Qu'est ce qu'être dans la philosophie ? Il n'y a certainement pas d'incorporation philosophique, au sens où on la trouve chez le militant politique, l'artiste, le savant ou l'amant. Et pourtant on a bien accès, dans la philosophie, à une pensée consistante, et non pas à rien. La question reste ouverte : Si on suppose l'existence d'un sujet de la philosophie, quelle en serait la place ? Est-il, comme quelques unes de mes métaphores le suggèrent, un centre absent ? Il est clair que la philosophie propose une doctrine générale de ce qu'est un sujet de vérité. Mais comment entre-t-on dans cette proposition philosophique, comme s'y alimente-t-on ? De quelle nouvelle manière permet-elle de faire retour sur les procédures de vérité ? Comment, enfin, peut-elle ouvrir la voie à la vraie vie ou à la vie complète ? Ce sont les questions que je vais poser. Il est clair que mes approches de ces questions ont toujours été quelque peu hésitantes. Je suis devant un problème non réglé. Ce n'est pas parce que ma philosophie est systématique qu'elle prétend avoir résolu tous les problèmes !

Il faut dire que jusqu'à ce jour j'ai eu tendance à aborder certains problèmes négativement, en rejetant plutôt qu'en proposant. Ainsi j'ai rejeté la thèse sophistique selon laquelle la philosophie n'est une unification générale des choses que parce qu'elle est une rhétorique générale. Le tournant langagier du XX^e siècle a fondamentalement abouti à un type de doctrine qui assimile la philosophie à une rhétorique générale. Cela peut aller jusqu'à la thèse de Barbara Cassin : il n'y a pas d'ontologie, uniquement une logologie. C'est le langage qui découpe et

constitue tout ce qu'on a proposé comme forme de l' être. Le XX^e siècle a connu une tendance, à la fois académique, critique, antidogmatique, qui s'est centrée progressivement sur la puissance créatrice du langage. Derrida est en plein dans cette tendance. À mes yeux, cela fait de la philosophie une rhétorique générale, rhétorique subtile, moderne, tout ce que l'on voudra. Mais, je l'ai dit à plusieurs reprises, je ne suis pas dans ce registre-là. Je m'inscris dans la discussion entre Platon et les sophistes. Comme le *Cratyle* l'établit, nous, les philosophes, nous partons des choses et non des mots.

Donc, négativement, j'ai déjà pris une série de positions sur l'accès à la philosophie. Sur un mode plus affirmatif, j'ai désigné ce que j'ai appelé des opérations philosophiques : j'ai donc parlé non pas d'événements, mais d'opérations. Deux d'entre elles m'ont paru impossibles à contester. En premier lieu, les opérations d'identification : la philosophie repère des vérités, en particulier des vérités de son temps, à travers la construction d'un concept renouvelé de ce qu'est une vérité. Deuxième opération : à travers la catégorie de vérité, la philosophie rend compossibles des registres différents et hétérogènes de vérité. Il s'agit d'une fonction de discernement et d'une fonction d'unification. La philosophie a toujours été prise entre les deux. Le discernement aboutit à une conception critique, distinction de ce qui est vrai et non vrai, l'unification aboutit aux différents usages de la catégorie de totalité et de système.

Je maintiens ces deux fonctions classiques de la philosophie. J'ai toujours affirmé que j'étais un classique. Je montre que la philosophie élabore, en contemporanéité avec ses conditions, des catégories de vérité qui lui permettent de discerner ces conditions, de les isoler, de montrer qu'elles ne sont pas réductibles au train du monde ordinaire. Par ailleurs, elle essaie de penser en quelque sorte un concept du contemporain, en montrant comment les conditions composent une époque, une dynamique de la pensée, dans laquelle tout sujet s'inscrit.

Tout cela je l'ai déjà accompli. Mais il faut aller plus loin et se demander quel est le rapport de la philosophie à la vie. C'est une question primordiale. Si l'on ne peut dire à quoi la philosophie sert du point de vue de la vraie vie, elle n'est qu'une discipline académique supplémentaire. Le troisième volume tentera donc aussi de créer la possibilité d'un abord frontal de cette question. Il s'agira de reprendre la question platonicienne du rapport de la philosophie et du bonheur.

En somme, il faut passer d'une doctrine négative de la singularité universelle des vérités à une doctrine immanente et affirmative. Je suis frappé moi-même par le fait que je n'ai traité pour l'instant des vérités, et par conséquent du sujet – le sujet est le protocole d'orientation d'une vérité, vérité et sujet sont absolument liés – que d'une manière différentielle. Je me suis demandé quel type de multiplicité est une vérité. Qu'est-ce qui la différencie d'une multiplicité quelconque ? C'était le propos fondamental de *L'être et l'événement*. Déjà à cette époque j'étais donc dans l'exception. Si une vérité est une exception aux lois du monde, on doit pouvoir expliquer en quoi consiste cette exception. Si on est dans le domaine de l'ontologie, de la théorie de l'être, de la théorie mathématique de l'être, on doit pouvoir expliquer mathématiquement quel est le type de multiplicité qui singularise les vérités. M'appuyant sur la théorie des ensembles et les théorèmes de Cohen, je montre que cette multiplicité est *générique*. En d'autres termes, c'est une multiplicité qui ne se laisse pas penser à travers les savoirs disponibles. Aucun prédicat du savoir disponible ne permet de l'identifier. C'est à cela que sert la technique de Cohen : à montrer qu'il peut exister une multiplicité indiscernable, qui ne se laisse pas discerner par les prédicats qui circulent dans les savoirs. De cette façon, la vérité échappe au savoir au niveau de son être même. Cela paraît une détermination positive des vérités : elles sont des multiplicités génériques. Mais à y regarder de près, il s'agit d'une détermination négative : ce sont des multiplicités qui *ne sont pas* réductibles au savoir disponible. La définition de la vérité passe donc par une démarche différentielle et non pas par une construction intrinsèque ou immanente.

Dans *Logiques des mondes*, la vérité est définie comme corps subjectivable. Quels en sont les caractéristiques propres ? Il y en a plusieurs, mais l'une est centrale : le protocole de construction de ce corps est tel que tout ce qui le compose est compatible. Toutefois, cette compatibilité n'est au fond qu'une caractéristique relationnelle de ce qu'est une vérité. À l'intérieur d'une vérité, on trouve une relation de compatibilité entre tous ses éléments. C'est une caractéristique objective. Dans les deux cas, je suis donc parvenu à une détermination objective précise, respectivement de l'être d'une vérité et de l'apparaître d'une vérité. Mais il manque une détermination subjective, précisément. Tout cela ne nous dit pas ce qu'est la vérité vécue de l'intérieur de la procédure de vérité, c'est-à-dire ce qu'elle est pour le sujet de vérité lui-même.

Mes réponses à ces questions restent, à mon avis, trop fonctionnelles. Je dis que le sujet est au niveau ontologique un point, un moment local de la vérité. Au niveau phénoménologique, je dis qu'un sujet est une fonction d'orientation de la construction d'un corps subjectivable. Ce sont des définitions fonctionnelles qui restent elles-mêmes objectives. Il faut désormais parvenir à quelque chose qui matérialise, écrit, organise le protocole de vérité, vu cette fois de manière immanente, c'est-à-dire *subjectivé* en tant que tel. Dans *Théorie du sujet*, je distinguais le « procès subjectif » et la « subjectivation ». Pour utiliser cette distinction, je dirai que *L'être et l'événement* et *Logiques des mondes* contiennent des choses décisives sur le « procès subjectif », mais la « subjectivation » reste obscure, traitée négativement et de façon purement différentielle. La subjectivation est la façon dont on subjective de l'intérieur le protocole de vérité. Il manque une intuition de ce qu'est une subjectivation.

Mais comment traiter de façon convaincante de la subjectivation ? Et quels sont les protocoles formels d'un pareil traitement ? Pour l'instant je sais en tout cas une chose : cela va supposer une transformation formelle de la catégorie de négation. Si les protocoles subjectifs d'une vérité se composent de ralliements ou d'incorporations des individus au devenir d'une vérité, la question est alors de savoir comment fonctionne la différence individuée à l'intérieur du protocole de vérité. C'est une question qui m'a toujours intéressé. Prenons un exemple très simple. Deux personnes regardent un tableau. On aura un fragment d'incorporation, fragment signalé par un certain affect, par un travail de l'intelligence, par l'immobilisation du regard sur le tableau. Je me place plutôt du point de vue du spectateur que du créateur, pour bien indiquer qu'une vérité est constamment disponible à l'incorporation. Cet acte de subjectivation qu'est l'incorporation est-il identique chez les deux spectateurs ? S'agit-il d'identité ou de compatibilité ? On ne peut pas dire en tout cas que la dualité au sein de cette expérience – il peut y avoir par ailleurs des millions de personnes dans cette même expérience – va rompre l'unité du sujet. Comment est-ce possible ? Une grande partie du scepticisme en ce qui touche aux vérités s'enracine dans ce type d'expérience. À chacun sa vérité, disait Pirandello ! « A chacun sa vérité » implique qu'il n'y ait pas de vérité du tout. Dans le cas d'un tableau, il y aura un objet unique qui va se disloquer selon les perceptions des uns et des autres.

Pourquoi, maintenant, cela conduit-il au problème de la négation ? Parce que tout le problème est de savoir quel est le type de négation auquel renvoie cette

différence. Chacun voit le tableau à sa manière, la perception de l'un *n'est pas* la perception de l'autre. Mais que signifie « n'est pas » ? Ce qui disloque la perception et conduit au scepticisme, c'est l'idée que ce « n'est pas » est une négation classique, c'est-à-dire que l'une des perceptions peut et doit être contradictoire avec l'autre.

Sur quelle théorie de la négation peut-on alors s'appuyer pour éviter cette conséquence sceptique de la négation ordinaire ? La réponse est que l'on doit prendre appui sur la théorie de la négation paraconsistante, le troisième type de logique (après la classique et l'intuitionniste) découvert par le Brésilien Da Costa, dans lequel le principe de contradiction n'est pas valable. Le formalisme nouveau qui sera donc introduit à grande échelle dans ce troisième tome sera la négation paraconsistante, laquelle contredit explicitement le principe de non contradiction. Ce formalisme permet que des perceptions contradictoires, dès lors qu'il s'agit d'une vérité, puissent coexister sans interrompre l'unité de cette vérité. Cela m'intéresse d'autant plus qu'au cœur de l'amour se pose un problème de ce genre, si l'on admet, ce qui est ma thèse, que l'on doit partir, pour le comprendre entièrement, de la coexistence d'une position féminine et d'une position masculine – positions à certains égards entièrement disjointes.

Si donc le formalisme majeur de *L'être et l'événement* a été la théorie des ensembles et le théorème de Cohen, si le formalisme majeur de *Logiques des mondes* a été la théorie des faisceaux, la topologie, et donc largement la logique intuitionniste, le formalisme du troisième volume sera la logique paraconsistante, avec toute une méditation sur les limites du principe de non-contradiction.

Ceci étant, il n'y a pas que les formalismes. Ils ne sont en fait que des sortes d'échafaudages pour la construction conceptuelle, et ils supposent en fait une bonne dose d'intuition. On peut soutenir que tout philosophe part d'un contact subjectif à la vérité – son point personnel de rencontre avec la vérité en quelque sorte. C'est ce point qu'il cherche à transmettre à travers sa philosophie. Mais en même temps, il sait, au fond de lui-même, que ce point n'est pas transmissible, étant son contact absolument propre avec la vérité. Cela n'explique-t-il pas, en particulier, la difficulté que Platon éprouve à définir l'Idée du Bien ? Ne risque-t-on pas d'arriver, en ce point, à l'ineffable ? Cela arrive dans beaucoup de dispositions philosophiques. On aboutit à un point qui est l'ultime point réel. Ce dernier, conformément à ce qu'en dit Lacan, ne se laisse pas symboliser. Spinoza,

par exemple, nomme un point ultime qui est l'intuition intellectuelle de Dieu, mais il n'en donne pas d'intuition réelle. Preuve en est que la meilleure approximation en est la béatitude éprouvée dans le savoir mathématique. Or, le savoir mathématique est du deuxième genre de connaissance, non du troisième. L'intuition du point ultime échappe donc. Quant à Platon, il déclare expressément, dans la *République*, qu'il ne peut donner qu'une image du Bien, et rien d'autre. *L'Immanence des vérités* sera en partie une tentative d'encercler au maximum ce point, avec l'espoir de le réduire en tant que point ineffable. Il s'agira de le rendre aussi peu ineffable que possible et donc aussi transmissible que possible. Je ne sais pas pour autant, à l'heure actuelle, jusqu'où je dois aller dans cette direction. Mais je sais que je me sépare ici de Platon.

Platon part d'une expérience philosophique de l'Idée, mais la nécessité de transmettre cette expérience reste chez lui largement extérieure au contenu de l'expérience elle-même. C'est pourquoi il affirme qu'il faudra forcer les philosophes à se faire politiques et pédagogues. Quand on les aura amenés à l'Idée du Bien, ils n'auront qu'une idée, c'est d'y rester ! Cette nécessité de transmettre, qui vient du dehors de l'expérience même de la vérité, est pour Platon une exigence sociale et politique. Il faut que cette expérience puisse être partagée au niveau de l'organisation générale de la société. Si l'on ne transmet pas, on laisse les gens sous l'empire des opinions dominantes. Il faut donc « corrompre » la jeunesse, au sens qui était celui de Socrate, c'est-à-dire lui transmettre les moyens de ne pas être asservie aux opinions dominantes.

Je partage entièrement cette vision de la philosophie. Et je suis très attaché, comme on le sait, à sa didactique. Mais il faut reconnaître que chez Platon il y a une obscurité sur la question de savoir quelle est la nature de la vérité. Cette vérité, il ne l'a pas vraiment dite. On sait qu'il y a eu des interprétations absolument contradictoires de Platon. Il a pu être vu, chez Galilée et beaucoup d'autres, comme l'exemple même du rationalisme scientifique. Mais chez les néoplatoniciens il a été tenu pour l'exemple même de la théologie transcendante. Ces divergences s'expliquent par le fait que Platon n'a pas dit grand-chose de cette vérité dont il parle. Il en a en quelque manière réservé l'expérience.

Pour moi, les vérités existent, je les caractérise, j'ai dit et je dirai de manière explicite – dans *L'immanence des vérités* – comment et pourquoi elles existent. Il est vrai que la transmission est ici difficile. Ce qu'il faut transmettre, c'est que

les vérités, en tant qu'elles existent, sont en exception du reste. Platon lui aussi d'ailleurs présente l'Idée du Bien comme exceptionnelle. L'Idée du Bien n'est pas une Idée ! Elle dépasse de beaucoup l'Idée en prestige et en puissance, selon un passage de la *République* souvent commenté. Qu'est-ce que cela peut bien être ? La théologie négative dira que c'est Dieu, et de Dieu on ne peut rien dire. Du côté du rationalisme, on trouve l'interprétation de Monique Dixsaut et de bien d'autres – la mienne aussi, en l'occurrence. Elle consiste à montrer qu'il y a un principe d'intelligibilité qui n'est pas réductible à l'Idée elle-même. Que l'Idée soit principe d'intelligibilité se situe naturellement au-delà de l'Idée comme principe régional de l'action ou de la création.

Platon est un personnage fondateur et d'une importance très grande pour moi. Mais il faut reconnaître qu'il est fuyant. Il montre une obliquité, que favorise d'ailleurs le dialogue, car on ne sait jamais exactement qui parle et qui dit la vérité. Cela coule comme un torrent ; au terme, on a bien saisi le problème, mais non la solution. On ne sait pas exactement en quel sens s'est prononcé Platon. C'est un peu une déception organisée. Par exemple, les interlocuteurs de Socrate, dans la *République*, lui font remarquer qu'il est grand temps qu'il définisse cette Idée du Bien dont il les entretient depuis assez longtemps déjà. On voit alors Socrate faire des manières et dire à peu près : « Vous m'en demandez beaucoup trop ! »

Ce n'est pas mon genre. J'essaie au contraire de dire le maximum de ce que je peux dire. Je suis un platonicien plus affirmatif et moins fuyant que Platon. J'essaie du moins ! C'est la conception que je me fais de la philosophie : un exercice de transmission de quelque chose qu'on pourrait se contenter de déclarer intransmissible. En ce sens, c'est cela l'impossible propre de la philosophie, son but, son terme. Je suis donc engagé dans la lutte contre le scepticisme contemporain, le relativisme culturel, la rhétorique généralisée, exactement comme Platon était engagé contre les sophistes. Il s'agit pour moi d'affirmer la position d'exception de la vérité, mais de ne pas la déclarer pour autant intransmissible, car ce serait endosser une faiblesse considérable par rapport au nihilisme dominant.

Je laisse toutefois ouverte la possibilité que le concept de vérité, et plus encore ce que j'appelle son idéation, ce qui veut dire l'incorporation d'un individu au devenir d'une vérité, soit, comme cela paraît bien être le cas chez Platon, assez

malaisément transmissible. Il est à ce propos tout à fait intéressant d'observer le programme d'apprentissage de la philosophie dans la *République* : 1. Arithmétique, 2. Géométrie, 3. Géométrie dans l'espace, 4. Astronomie, 5. Dialectique. Or, dans le passage sur la dialectique, comme tout le monde peut le remarquer, il n'y a presque rien ! On se contente donc d'enregistrer que l'apprentissage philosophique est à base de mathématique et d'astronomie, donc référé explicitement à une condition scientifique. Au delà de cette base, « dialectique » nomme quelque chose de différent. Mais cette différence reste abstraite, elle n'est pas plus claire que l'idée du Bien.

Faut-il alors se rallier à la thèse fameuse de Bergson selon laquelle chaque philosophe trouve dans sa conscience un point insaisissable ? Comme le dit Bergson, « En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie » ?

Si dans ma philosophie je vois un point de ce genre, c'est celui que nous avons cerné et identifié, et qui consiste en fait à penser jusqu'au bout la subjectivation du vrai – et non pas seulement l'existence du processus de vérité. C'est ce que j'appelle l'incorporation, non saisie dans sa logique objective, mais ressaisie du point de vue de l'individu lui-même, dans le moment où il prend part à l'activité d'un Sujet, parce qu'il est incorporé au devenir-corps du vrai. L'intuition de cette incorporation est accompagnée en général d'un affect singulier qui n'est, sans doute, rien d'autre que ce sentiment de difficulté à transmettre dont nous parlions. C'est le problème qui sera l'objet de l'œuvre que je projette et dont nous avons parlé.

J'hésiterai toutefois à dire que l'obstacle est la simplicité. Cette simplicité est évidemment typique de l'ontologie bergsonienne, une ontologie non pas mathématique, mais vitaliste. Le point radical d'une ontologie vitaliste consiste à se situer dans le différentiel pur du mouvement ou de la durée pure. C'est en effet là l'expérience de la simplicité absolue et en même temps le fondement de la pensée pour Bergson. Mais quand l'ontologie est mathématique, comme c'est le cas pour moi, on part d'une complexité intrinsèque, d'une multiplicité pure qui ne renvoie pas à une simplicité originaire autre que le vide. Que du vide on ne puisse d'ailleurs rien dire, cela va de soi.

Finalement, je suis d'accord avec Bergson sur le fait qu'il y a un point originaire de l'expérience, point que toute la didactique philosophique s'efforce de rejoindre et de transmettre. Mais je pense que l'expérience de ce point est l'expérience concentrée d'une complexité et non l'expérience d'une simplicité. Je suis au fond assez d'accord avec Spinoza. L'exemple que Spinoza propose pour le troisième genre de connaissance, connaissance intuitive et absolue, est celui d'une démonstration mathématique qui serait ramassée en un point. Cela me convient. Quand on a véritablement compris une démonstration mathématique, on n'a plus besoin des étapes : on a compris quelque chose qui se rassemble en un point. Cela dit, la didactique est obligée de reprendre les étapes, car il y a une complexité de ce point, complexité cachée, dans la mesure où nous avons affaire à un point. Ce n'est pas la même chose d'avoir une complexité contractée et une simplicité pure comme chez Bergson.

Plutôt que vitaliste, je crois que je suis à la fois matérialiste et platonicien. Je peux partir d'un fait qui m'a beaucoup frappé. Althusser a lui-même soutenu, avec une force particulière, l'idée que la contradiction principale de la philosophie était entre le matérialisme et l'idéalisme. Or, pour aller jusqu'au bout de cette thèse dans les conditions du matérialisme moderne, compte tenu de la mathématique, de la science moderne, du bilan général du matérialisme, il s'est vu contraint d'introduire la notion de *matérialisme aléatoire*. Pour des raisons fort nombreuses, il fallait faire une place inéluctable à la question du hasard dans tout matérialisme contemporain, la plus spectaculaire de ces raisons étant le développement de la mécanique quantique. Dans l'unité de plan matérialiste que je développe, l'existence objective des multiplicités est bordée, si je puis dire, par la possibilité de l'aléatoire, par la possibilité que quelque chose survienne qui ne se laisse ni prévoir, ni calculer, ni réincorporer à partir de l'état de choses existant. C'est ce que j'appelle un événement. Il y a quelque chose comme un point absolu hasardeux, hasardeux au sens où il ne se laisse pas organiser par ce de quoi il procède. Je n'ai besoin de rien d'autre qu'un tel point hasardeux. Un événement me suffit pour déployer l'exception du vrai. Et je ne sors pas du matérialisme, qu'aucune raison intrinsèque ne contraint à être organiquement lié au déterminisme. Le déterminisme n'a été que l'une des conceptions possibles du matérialisme.

Comme on le sait depuis les origines du matérialisme, le déterminisme est insuffisant, puisque, dès l'atomisme primitif, le *clinamen*, cette déviation sou-

daïne des atomes, sans lieu ni cause, introduit un événement soustrait à toute détermination – j'en ai longuement parlé dans *Théorie du sujet*. J'admire tout particulièrement les premiers matérialistes, conséquents, héroïques, Démocrite, Epicure, Lucrèce, qui dans un monde peuplé de dieux, de superstitions, introduisent la thèse radicale qu'il n'y a que des atomes et du vide. Toutefois, ils ont bien dû se rendre à cette évidence qu'ils ne pouvaient déduire l'événement du monde des seuls atomes et du vide. Il faut un troisième terme, qui a la forme d'un hasard pur. Finalement, quand je dis : « Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités », j'accomplis un geste épicurien. Je dis qu'il y a une exception. Mais cette exception n'est fondée elle-même que sur l'existence de l'événement. Et l'événement n'est rien d'autre que la possibilité de l'aléatoire dans la structure du monde. Je ne pense pas du tout qu'avec l'introduction des événements je sorte du matérialisme. Certains ont jugé qu'il y avait là un nouveau dualisme. On m'a dit : « Vous introduisez de l'exception, ce n'est plus du matérialisme ». Mais il se trouve que les conséquences d'une exception sont entièrement situées dans un monde. Il n'y a pas de plan sensible et de plan intelligible, de plan de l'événement et de plan du monde qui soient distincts. Je soutiens d'ailleurs que l'on peut interpréter Platon en faisant l'économie de cette dualité du sensible et de l'intelligible, qui relève plutôt d'un platonisme vulgaire. Certes, Platon s'exprime souvent ainsi. Mais n'oublions pas son côté fuyant, retors, et l'utilisation très fréquente des images.

Pour en revenir à l'événement, à l'aléatoire, il faut bien insister sur l'existence d'une coupure. Il y a l'avant et l'après. Cette coupure ne fait pas passer d'un monde inférieur à un monde supérieur. On est toujours dans le même monde. Les conséquences de la coupure ont certes un statut d'exception par rapport à ce qui ne dépend pas de la coupure. Mais il va falloir démontrer que ces conséquences sont organisées selon la logique générale du monde lui-même. C'est une démonstration, c'est un labeur que je m'impose à chaque fois. Mes amis vieux-marxistes, comme Daniel Bensaïd, qui m'accusent d'introduire un élément miraculeux, sont simplement des matérialistes mécanistes. Marx, déjà, et même Lucrèce, croisaient le fer contre eux.

Ajoutons que quand vous êtes un matérialiste non mécaniste, c'est que vous êtes dialecticien. Je crois en effet que l'on peut considérer mon entreprise philosophique comme une vaste traversée de la dialectique. J'ai maintenu, de bout en bout, l'idée que le statut ontologique des vérités est un statut d'exception : ex-

ception du générique par rapport à ce qui est constructible, exception du corps subjectivable par rapport au corps ordinaire, exception de mon matérialisme par rapport à un matérialisme simpliste pour lequel il n'y a que des corps et des langages. Or, la catégorie d'exception est une catégorie dialectique, la pensée de l'exception ayant toujours lieu sur deux versants contradictoires. Il faut penser une exception comme une négation, puisqu'elle n'est pas réductible à ce qui est ordinaire, mais il faut aussi ne pas la penser comme miracle. Il faut donc la penser comme interne au processus de vérité – non miraculeuse – et la penser malgré tout comme exception.

C'est peut-être ce que Lacan voulait signifier par « extime » : à la fois intime et extérieur à l'intime. Or, on est bien là dans le noyau de la dialectique. Chez Hegel, par exemple, la négation d'une chose est immanente à cette chose, mais en même temps la dépasse. Le noyau de la dialectique, c'est ce statut de la négation, comme un opérateur qui sépare et inclut à la fois. En ce sens-là, je dirai que je suis de façon continue dans la dialectique, et tout particulièrement dans *Théorie du sujet*, livre encore très lié au marxisme classique et à ses développements maoïssants. Dans *Théorie du Sujet*, il n'y a pas de théorie générale des quatre conditions de la philosophie, pas plus d'ailleurs qu'il n'y a de théorie générale de l'événement. Les catégories fondamentales de *L'être et l'événement* n'y sont qu'en creux, comme ce qui permettrait de réunifier ce qui reste quelque peu fragmentaire dans *Théorie du sujet*. Mais on peut dire que je poursuis d'un bout à l'autre de mon entreprise philosophique, de *Théorie du Sujet* il y a trente ans au futur *L'immanence des vérités*, une méditation sur la négation. Je cherche tout simplement à rendre raison de la possibilité du changement, de la possibilité de passer d'un certain régime des lois de ce qui est à un autre régime, par la médiation du protocole d'une vérité et de son sujet. Je suis donc dans la pensée dialectique. Mais comme ma pensée dialectique inclut une figure du hasard, elle est non déterministe. Je rappelle que la dialectique hégélienne est implacablement déterministe. En cela elle est une grande pensée typique du XIX^e siècle. Elle est le spectacle de l'auto-développement de l'absolu dans la nécessité immanente de ce développement. Je suis évidemment très éloigné de tout cela. C'est la raison pour laquelle j'ai avec Hegel un rapport serré et compliqué en même temps. Il ne faut pas oublier que dans mes trois grands livres, Hegel est un auteur minutieusement discuté : dans *Théorie du sujet*, à propos du processus dialectique lui-même, dans *L'être et l'événement* à propos de l'infini, dans *Logiques des mondes*, à propos de l'être-là, des catégories de l'être-là. Dans *L'immanence des vérités*,

je discuterai directement le concept hégélien de l'expérience de la conscience, et aussi le concept hégélien de l'absolu. J'ai donc toujours eu une discussion intime avec Hegel, mais aussi avec Marx, Lénine, les grands révolutionnaires dialecticiens, à propos de la condition politique. Simplement, avec la présence d'un élément aléatoire, j'introduis un principe de coupure qui n'est pas exactement homogène aux principes classiques de la négation. C'est pourquoi finalement j'utiliserai trois logiques différentes et enchevêtrées : la logique classique, la logique intuitionniste et la logique paraconsistante.

Cette triade renvoie probablement à ma définition de la philosophie, sur laquelle je vais conclure. La philosophie, est cette discipline de pensée, cette discipline singulière, qui part de la conviction qu'il y a des vérités. De là, elle est conduite vers un impératif, une vision de la vie. Quelle est cette vision? Ce qui a valeur pour un individu humain, ce qui lui délivre une vie véritable et oriente son existence, c'est d'avoir part à ces vérités. Cela suppose la construction, très compliquée, d'un appareil à discerner les vérités, appareil qui permette de circuler au milieu d'elles, de les compossibiliser. Tout cela sur le mode de la contemporanéité.

La philosophie est ce trajet. Elle va donc de la vie, qui propose l'existence des vérités, à la vie qui fait de cette existence un principe, une norme, une expérience. Que nous donne l'époque dans laquelle nous vivons ? Qu'est-ce qu'elle est ? Quelles sont les choses qui y ont de la valeur ? Quelles sont les choses qui n'y ont pas de valeur ? La philosophie propose un tri dans la confusion de l'expérience, d'où elle tire une orientation. Cette élévation de la confusion à l'élévation est l'opération philosophique par excellence et sa didactique propre.

Cela suppose un concept de la vérité. Cette « vérité » peut très bien recevoir un autre nom. Ainsi, dans toute une partie de l'œuvre de Deleuze ce que nous appelons ici « la vérité » s'est appelé « le sens ». Je peux identifier, dans n'importe quelle philosophie, ce que j'aurais, moi, nommé « vérité ». Cela peut être nommé « Bien », « esprit », « force active », « noumène » Je choisis « vérité » parce que j'assume le classicisme.

Il faut donc un tri, et pour cela il faut une machine à trier, c'est-à-dire un concept de vérité. Il faut montrer que cette vérité existe vraiment, mais qu'il n'y a pas pour autant de miracles et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des dispositifs trans-

cendants. Certaines philosophies tiennent à ces dispositifs transcendants. Mais ce n'est nullement ma voie. On revient alors à la question simple, la question initiale : Qu'est-ce que vivre ? Qu'est-ce qu'une vie digne et intense, non réductible aux stricts paramètres animaux ?

Je pense que la philosophie doit inclure, à la fois dans sa conception et dans sa proposition, la conviction que la vraie vie peut être expérimentée en immanence. Quelque chose doit signaler la vraie vie de l'intérieur d'elle-même, pas seulement comme un impératif extérieur, comme un impératif kantien. Cela relève d'un affect lequel signale, indique, en immanence, que la vie vaut la peine d'être vécue. Il y a chez Aristote une formule que j'aime beaucoup et que je reprends volontiers : « Vivre en immortel ». Il y a d'autres noms pour cet affect, « béatitude » chez Spinoza, « Surhomme » chez Nietzsche. Je crois qu'il y a un affect de la vraie vie. Cet affect n'a pas de composante sacrificielle. Rien de négatif n'est exigé. Il n'y a pas, comme dans les religions, de sacrifice dont la récompense est demain et ailleurs. Cet affect est le sentiment affirmatif d'une dilatation de l'individu, dès lors qu'il co-appartient au sujet d'une vérité.

J'ai compris assez récemment cette incroyable obstination de Platon à démontrer que le philosophe est heureux. Le philosophe est plus heureux que tous ceux qu'on croit plus heureux que lui, les riches, les jouisseurs, les tyrans... Platon y revient sans cesse. Il nous livre d'innombrables démonstrations de ce point : seul est véritablement heureux celui qui vit sous le signe de l'Idée, et c'est le plus heureux de tous. Ce que cela signifie est assez clair : le philosophe expérimentera, de l'intérieur de sa vie, ce qu'est la vraie vie.

La philosophie, c'est donc trois choses. C'est un diagnostic de l'époque : qu'est-ce que l'époque propose ? C'est une construction, à partir de cette proposition contemporaine, d'un concept de vérité. C'est enfin une expérience existentielle relative à la vraie vie. L'unité des trois, c'est la philosophie.