

Politique et immanence : l'impossible et l'apparaître chez Alain Badiou lecteur de Marx

POLITICS AND IMMANENCE: THE IMPOSSIBLE AND THE APPEARING IN ALAIN BADIOU'S READING OF MARX

*Gustavo Chataignier**

RÉSUMÉ

La pensée de Badiou détourne la notion de « sujet », défini comme un effet de l'« événement ». La relecture de l'ontologie comme mathème neutre et vide, capable de montrer son autre, c'est-à-dire le multiple, est développée dans l'ouvrage fondateur *Être et événement*. L'imbrication entre événement et sujet guide sa lecture de la philosophie en général et du marxisme en particulier. Son dialogue controversé avec le marxisme, à partir de *De l'idéologie* et de la recherche des « invariants communistes » dans les années 1970, et sa tentative de rendre justice à une politique d'émancipation indépendante de l'État et de la forme parti, le placent dans le champ marxiste. S'appuyant sur des travaux plus récents, comme *L'Hypothèse communiste*, Alain Badiou entend instituer une politique de rupture inscrite sur l'impossible du désir, donnant au marxisme une place au sein de la philosophie avec l'idée d'un sujet immanent.

MOTS CLÉS: Badiou ; Marxisme ; événement ; immanence ; sujet.

ABSTRACT

Badiou's thought hijacks the notion of the "subject", defined as an effect of the "event". The re-reading of ontology as a neutral, empty mathematic, capable of showing its other, i.e. the multiple, is developed in the seminal work *Être et événement*. The interweaving of event and subject guides his reading of philosophy in general and Marxism in particular. His controversial dialogue with Marxism, starting with *De l'idéologie* and the search for "communist invariants" in the 1970s, and his attempt to do justice to a politics of emancipation independent of the state and the party form, place him in the Marxist field. Drawing on more recent works, such as *L'Hypothèse communiste*, Alain Badiou intends to institute a politics of rupture inscribed on the impossible of desire, giving Marxism a place within philosophy with the idea of an immanent subject.

KEYWORDS: Badiou; Marxism; event; immanence; subject.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Paris 8. Acadêmico da Universidad Católica del Maule (UCM), Chile. gchataignier@ucm.cl. <https://orcid.org/0000-0002-1846-0369>

Introduction

La pensée de Badiou se caractérise par une redéfinition du concept de « Sujet » immanent à une vérité qui le dépasse. Partant d'une perspective fondationnaliste et s'inscrivant dans le débat contemporain de la critique des origines, la torsion ainsi appliquée au Sujet nécessite qu'on signale ce Sujet comme un effet de « l'Événement », une rupture qui lui est nécessairement antérieure. Ni législateur, comme chez Descartes, ni lisible, comme chez Marx et Freud : le sujet est vide (Badiou, 1988, p. 9), l'effet de contingences et, pourtant, structurant – dans sa propre contingence. Il y est question d'un processus de subjectivation, d'enquête (de génération d'un certain intérieur, de nature relationnelle et qui s'autodétermine dans l'indécidable qui surgit et l'affecte), dont les démarches se créent sans aucune garantie de certitude à partir de données et d'habitudes (d'où la critique au privilège de la préséance).

On croit que l'imbrication entre événement et sujet, telle que développée dans l'œuvre de Badiou, oriente toute sa lecture de l'histoire de la philosophie en général – et du marxisme en particulier, l'objet de notre intérêt immédiat. L'enjeu prend des contours controversés, tant la trajectoire de Badiou, de jeune militant politique révolutionnaire, est traversée par de différents moments ou rythmes de connexion et de déconnexion avec le marxisme. En effet, cela ne se doit pas tellement au fait qu'il considère Marx comme « un chien mort »¹, mais au fait que les développements théoriques badiousiens s'efforcent de distinguer le « communisme » du « marxisme ». Ce n'est pas nouveau, c'est-à-dire que cela date d'avant la parution de *L'Hypothèse communiste*, en 2009, remontant au moins à la *Théorie du sujet* et à *L'être et l'événement*,

¹ Référence de Marx (1978, p. 29) à Hegel dans *Le Capital*, mettant en garde ceux qui n'ont jamais cessé de rebaïsser le penseur systématique.

respectivement de 1982 et 1985 (donc une querelle qui s'étend sur environ trois décennies). Avant cela, réfléchissons sur la définition des « invariants communistes », dans un texte de 1976. Il s'agit de la révolte présente dans toutes les formes d'oppression. Ce sont des manifestations égalitaires en contradiction avec tout principe de domination (Badiou et Balmès, 1976, p. 67-8, 91). Néanmoins, l'*événement oblige*, le constat des invariants ne suffit pas à créer un nouveau lexique politique. La politique dure, ou peut durer, quand son nouveau nom affirme quelque chose de nouveau et qu'ainsi elle circule. Enfin, pour en revenir à l'auteur lui-même, on ne voit pas clairement l'émergence d'une nouvelle subjectivité, même si des revendications concrètes et précises peuvent être rencontrées² (Badiou,

² Thématiquement et méthodologiquement, on laissera peut-être pour une autre étude les moments d'incorporation subjective et ses détails, tels que présentés dans *Logiques des mondes* (2006) et *L'immanence des vérités* (2016), ainsi que les propos présents dans *Le réveil de l'histoire* (2011). D'une part, nous nous concentrerons sur l'universalisation de l'événement politique du point de vue du commun, dont les conditions de possibilité descriptive sont déjà avancées dans l'*Être et événement* (en termes hégéliens, nous sommes plus proches de l'esprit objectif que de celui subjectif, pour ainsi dire) ; d'autre part, enfin, le livret consacré au soi-disant printemps arabe n'ajoute pas de nouveaux éléments conceptuels aux réflexions préexistantes – justifiant ainsi nos démarches. Finalement, nos attentions se tournent vers les commentaires adressés à Marx. On sait que l'œuvre badiouienne se compose de trois grands livres, *Être et événement*, *Logiques des mondes* et *L'immanence des vérités* (respectivement de 1988, 2006 et 2016 – les trois volets dits d'*Être et événement*). Ensuite, nous rassemblerons de brèves notes sur les *Logiques des mondes*. Concernant le dernier versant de son système, dans *L'immanence des vérités*, notre commentaire ne saurait être exhaustif, nous bornant à évoquer succinctement quelques-uns de ses enjeux. Depuis 1988, la problématique s'est déplacée : on passe de l'ontologie mathématique qui formalise le sujet à une phénoménologie (voire de la déduction à l'exemplarité) ; puis, on débouche sur l'exploration des mondes infinis, dont les « œuvres », dans la durée, s'opposent aux « déchets », formes de l'Un, qui nie le changement événementiel. Selon Madarasz (2019, p. 23), la recherche de multiples infinis, ou la cartographie des multivers, n'est pas extérieure aux intuitions d'*Être et événement*. Les oppositions entre doxa et épistémè restent opératoires. L'idée de la répétition historique comme une « farce » est louée, car elle s'oppose à la rupture typique de l'événement (Badiou, 2016a, p. 167). Contre la téléologie de l'histoire, l'auteur évoque la compréhension de séquences concrètes, dont le principe de domination ne peut être

2014). Nous avons suivi l'invitation de Bruno Bosteels (2011, p. xix), en faisant fonctionner *Être et événement* comme une « boîte à outils », c'est-à-dire en cherchant la formalisation rationnelle de zones ontiques – autrement dit, de multiplicités et de leurs ensembles – spécifiques dans une relation plutôt de « symétrie » que d'opposition par rapport au volume ultérieur (p. 199) ; un « réservoir de concepts », convient Badiou, exploré en même temps que les différentes conditions de la philosophie, comme en témoignent des ouvrages tels que *L'Éthique*, *Saint Paul*, *Le Nombre et les noms*, *Abrégé de métapolitique* ou, encore, *Petit manuel d'inesthétique* et *Conditions* (respectivement pour l'engagement subjectif, la pensée ontologique, la politique, en plus de l'art et du psychisme). Pour l'énoncer de façon abstraite, il existe plus de façons d'organiser des parties d'ensembles que des éléments d'ensembles – en donnant la primauté à l'inclusion sur l'appartenance. De la même manière, Badiou nous exhorte, dans la préface de l'édition argentine du même ouvrage, à suivre ce raisonnement. L'auteur considère qu'il y a trois limites, retravaillées par la suite : le multiple pur est affecté par l'apparaître, impliquant une nouvelle limitation de la « situation » ; à l'événement de l'avènement du multiple, il faut ajouter l'avènement d'un nouveau sujet – puisqu'il a une « structure implicative », non pas limitée à la multiplicité pure ; n'étant pas seulement formel, le sujet, en termes de durée, implique la possibilité

appréhendé comme une contradiction visible, mais requiert plutôt la compréhension de la gestion d'un principe de peur. Ce n'est qu'ainsi qu'il sera possible de comprendre « le cours irrégulier et mouvementé de l'histoire » (p. 250). Le communisme comme « œuvre politique » (p.693-7) est décrit comme la pratique d'un groupe minoritaire et pourtant « résolu », manifestant, de l'intérieur, les principes d'organisation de la société (raison pratique) ; ils sont dotés d'une « vue d'ensemble », dans laquelle un « moment présent » peut s'inscrire (raison théorique) ; négativement, ils s'adressent à l'ordre politique et social existant (raison universaliste) ; contre la propriété privée et les appropriations non communes des mondes, ces cartographes du mouvoir sont des internationalistes (raison idéologique ou subjective) (p. 694-6).

de différentes formes de subjectivité, et non seulement le « sujet de vérité ». Cette dynamique débouche enfin sur une temporalité dont le pilier est l'événement – cet « espace subjectif qui se « peuple ‘lui-même’ ». Pour Badiou (2003, p. 6-8), il s'agit d'être fidèle aux orientations du livre de 1988 . La nécessité de la circonscription dans un *topos* comme arrière-plan de l'événement, c'est-à-dire la postulation de sa manifestation comme singularité dans le devenir de l'universalisation ou symptôme à lire, a été thématisée dans *Être et événement* – de même, la notion de différenciation et de déplacement vers la normativité régissant des attentes³ (Badiou, 1988, p. 193-212).

L'articulation entre un sujet émergent, incorporateur de l'événement, et la vérité fait que les forces en présence, situées dans un espace singulier, contraignent les limites dans lesquelles elles se trouvent. Autrement dit, la stabilité d'une situation est forcée par un élément extérieur, ni vu ni raconté, dont l'existence inaugure une autre diction possible du monde phénoménal. De nouvelles séries empiriques sont ainsi transcendantalement permises. L'avènement de l'inattendu crée des zones problématiques, donnant lieu au « non-être » de la décision, dans toute son ignorance ; quelque chose se soustrait à l'établi. L'« ultra un », ou ce qui est encore sans nombre, établit une nouvelle mesure en se rapportant au présent et en s'en différenciant. Le parcours logico-subjectif peut ainsi être décrit, à la suite de l'affrontement entre la stabilité de l'Être et l'instabilité événementielle : opinion – apparition – différenciation – existence – mutation – incorporation – subjectivation – idéation (d'où une « idée ouverte » ou « modèle »). De là, un autre sujet habite un autre monde. Le langage et le corps ne peuvent donc pas être réduits à des signes de

³ Ces points sont détaillés plus loin dans *Logiques des mondes*. La topologie de l'existant a gagné des développements dans les « logiques du changement », médiatisées par l'incorporation subjective (Badiou, 2006, p. 375-402).

finitude, puisque, portés à l'infini par l'événement, ils créent des mondes dans le présent de ce monde. Le voici, le « mode historique de la politique » (Badiou, 2006, p. 546), avec ses formes subjectives : le fidèle, le réactif et l'obscur – avec la production, la négation et l'occultation de la vérité (p. 51-99). En cela, cette théorie diffère de l'idée de miracle, dotée d'une capacité immédiate et totale de conversion subjective. Cependant, comme mentionné ci-dessus, notre objet est la lecture badiousienne directement adressée à Marx, plutôt que son communisme ; cela dit, parallèlement, les prérogatives du système développé par l'auteur sont essentiellement recueillies dans *Être et événement*, dont nous pensons avoir justifié la pertinence⁴.

Marxisme et politique

En surface, on perçoit une critique véhemente du marxisme, remplie d'expressions telles que « le marxisme n'existe pas » (Badiou, 2005, p. 58). L'argumentation sous-jacente suit deux courants, l'un politique et l'autre théorique : d'abord, le militantisme, organisé sous la forme du Parti, serait identique à l'État, perpétuant ce qu'il doit en principe détruire ; puis le *corpus marxiste* est décrit comme un enchevêtrement d'économie anglaise, de philosophie allemande et de politique française, dont le résultat n'inaugurerait aucune nouvelle forme de compréhension.

⁴ La lecture précise de Bruno Bosteels à propos de l'impasse de la formalisation pointe pour ainsi dire vers l'événement théorique qu'est *Être et événement* : le sujet se voit béant et appelé à inaugurer, sans concepts, un ordre nouveau, dès lors capable de nommer l'objectivité (p. 163). Nous ne développerons pas les différences entre les œuvres, comme l'abandon de l'idée de l'innommable, constatée en 2006, dû au fait d'être comprise comme un appel mystique ; on passe ainsi à la recherche des conséquences (p. 211).

Malgré la dureté de telles opinions, deux courants internes aux écrits de Badiou doivent être pris en compte : d'une part, l'influence exercée par Louis Althusser ; d'autre part, la publication récente d'un cours donné dans un séminaire sur Marx à l'École Normale Supérieure de Paris. Dans les deux cas, une « fidélité » au marxisme est indéniable. Sa nature reste problématique, bien sûr, puisqu'il entend fonder un « nouveau marxisme », libéré de la « fiction du lien social » et de la recherche des causalités (Badiou, 1985, p. 54, 25-26, 10). En tout cas, la lecture d'Althusser, dont les écrits pointaient vers l'idéologie de la forme du Sujet, le conduit à un sujet politique irréfléchi (p. 65). Badiou aurait récupéré cette idée et l'aurait développée dans d'autres procédures fondatrices, les « procédures génériques », à savoir l'art, l'amour et la science⁵. Enfin, et c'est là notre interprétation elle-même, Badiou, dans le séminaire précité, ne s'éloigne pas du marxisme. Bien au contraire, avec sa subtilité conceptuelle caractéristique, l'auteur finit pour ainsi dire par faire fonctionner l'appareil théorique du marxisme selon les prémisses et les axiomes de sa philosophie de l'événement. La comparaison de ces moments est la justification de l'effort actuel.

Cela dit, l'« impossibilité » évoquée dans le titre de l'exposition suppose deux valorisations, l'une positive et l'autre négative : d'une part, une telle impossibilité interdit au marxisme de participer à l'événement irruptif, puisqu'elle place la subjectivité dans le fonctionnement paranoïaque et réactif, voire perpétrant les purges de « l'Horreur » ; d'autre part, l'usage du mot renvoie à la catégorie de subjectivité, appelée à forcer un sens face à l'incohérence absolue de la présentation de la multiplicité sans nom.

⁵ Au sujet de l'althusserisme de Badiou, on lit avec intérêt le texte de Bensaïd (2001, p. 95-142) « Louis Althusser et le mystère de la rencontre ». Voir aussi Bosteels (2011, p. 45-76).

Après cette brève introduction, nous allons maintenant énumérer les axes argumentatifs autour desquels s'articulera l'exposition : nous commencerons par des considérations sur la grande ontologie badiousienne, *Être et événement*, afin que les concepts de sujet, d'événement et leurs implications soient clarifiés ; ensuite, il s'agira de mettre en évidence le rapport de tension avec l'héritage marxiste, à partir des opuscules politiques, dont *L'Hypothèse communiste*, *Peut-on penser la politique ?* et *Métapolitique*. En guise de conclusion, nous proposerons une explication du colloque 2016, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?*, afin d'extraire, sinon de nouveaux concepts politiques, du moins la relocalisation du système badiousien dans le champ politique sous de nouveaux éclairages interprétatifs.

Sujet et événement

La philosophie d'Alain Badiou extrait des relations des choses, ne pouvant donc pas produire des « événements » par elle-même ; c'est une philosophie qui se veut radicalement rationnelle, dont la forme idéale ne peut s'inscrire que dans l'infini : elle est toujours la mesure de l'incommensurable. Si des ensembles de singularités sont possibles, ce qui permet une telle rencontre c'est la présence constitutive du rien, le vide – le premier multiple est un multiple du rien, dit Badiou (1988, p. 80-2). Ceci s'explique car le multiple de quelque chose serait, *a priori*, statique, solide. L'un n'est pas, c'est la maxime de son système. Ou, peut-être plus fort encore, « l'ontologie est une situation » (Badiou, 1988, p. 35), théorie de l'inconsistant. Par système, on entend la compréhension de l'enquête (et de sa création) du sujet en sauvegardant l'inauguration des manières de dire les mondes surgissant.

Il n'y a de la philosophie qu'après coup. Le contexte – ou régime étatique – détermine le possible, tandis que l'événement est l'avènement de l'impossible ou la prescription de possibles inédits. Des mondes différents naissent de la rupture avec le monde comme « fait », donnant lieu à la compossibilité des vérités. La distinction entre « la politique », immanent à la nouvelle subjectivité, et « le politique », dont les démarches sont déterminées par la norme en vigueur, est ici élucidée. Limité aux liens communautaires et à la pensée représentative, « le politique est l'identifiable ; la politique, à son tour, est l'innommé de la multiplicité de l'événement, l'irreprésentable des occurrences de *dé-liaison* (Badiou, 1985, p.18).

En fait, il y a quatre « procédures de vérité »⁶ ou d'événements (ceux-ci étant le début de ceux-là, inaugurateurs de ce que cet auteur entend par historicité, des « blocs thématiques » issus de l'événement ou, selon ses termes, des « séquences ») : l'amour, la science, l'art et la politique. Toutes ces sphères sont irréductibles à la philosophie. En fait, ce sont ses « conditions », dont le rôle est de produire la vérité, ainsi que de donner lieu à sa transmission. Dans un seul coup, on a affaire à la fois à la rupture et à la formation. Dans cet espace de rencontre, l'universel vide peut être comblé par le singulier.

Pour Balibar, Badiou a tenté de créer un concept de vérité qui soit en même temps sa propre histoire. Historiciser le rapport de la vérité à ses conditions revient à reformuler ses principes mêmes. Le « multiple pur »⁷ qui surgit violemment n'a pas « l'Un », c'est-à-dire, n'a pas de forme, ce qui explique la « singularité radicale des vérités », toujours locale.

⁶ Les « procédures de vérité » sont « indéterminées et complètes » (Badiou, 1988, p. 23-4), ce qui peut amener le débat sur les terrains de la « mise à jour » ou de « l'activation ».

⁷ Le rien est présent et ne fait pas l'unité, il la rend possible et la nomme ; le premier multiple est un multiple de rien (Badiou, 1988, p. 67-72).

D'ailleurs, à l'autre bout de la chaîne, dans le sujet, l'excès « devient le principe de fidélité ». La question est de savoir comment cette dynamique peut devenir universelle. Ainsi, il y a toujours eu et il y aura toujours un sujet, sous la forme de problématisation de la contingence. Ce sujet est étranger à la conscience, donc « impersonnel » et collectif ; il est aussi tout d'abord anonyme, car il n'a aucun moyen d'anticiper les conséquences de la rupture qui le saisit. Cependant, parmi ses qualités, on retrouve la « fidélité » : « la fidélité à un événement qui constitue l'émergence d'un indiscernable lui-même en excès par rapport au savoir qui suit fidèlement les procédures d'enquête ou de connaissance ». Plus explicitement, nous avons un « lien sans cause, lien par hasard, institution de dépendance sans conditions de dépendance ». Le sujet étant « inconditionné », la pensée se tourne vers le caractère inconditionné de la vérité, de chaque vérité singulière (Badiou, 2002, p. 508-9, 514).

Le « lieu » marqué « mobilise » les éléments présents et s'impose comme un facteur déterminant de la présentation. C'est la raison pour laquelle « l'événement est séparé du vide par lui-même », et on peut le nommer « ultra-un ». L'articulation entre le vide, l'être, le lieu et l'événement émerge. Conceptuellement, il suffit de se focaliser sur l'appartenance à la situation établie comme « interposition de soi [de l'événement] entre le vide et soi ». Cela dit, le vide n'est pas « quelque chose », qui générerait déjà de la stabilité. Dès lors, l'événement comme « ultra-un » apparaît sous le signe du « deux », puisqu'il est à la fois la situation et le différend avec le vide – de l'affrontement entre la cohérence et l'inconsistance naissent de nouvelles visibilités. À noter que le « deux » ne renvoie à aucune quantité, étant de l'ordre de l'altérité. Il y a un hasard qui n'est jamais complètement domestiqué ni identifié par le rapport de force hégémonique. L'inexistant est exclu de la représentation, jusqu'à ce que son irruption force le sens. Or, la consistance d'un monde implique l'établissement de limites ; celles-ci, à leur tour, en plus de fermer les

contours en jeu, établissent des frontières et des régimes de passage de forces sans précédent⁸.

Dans une autre hypothèse, où l'événement ne mobilise pas les forces disponibles, on n'a que le vide qui appelle à la mobilisation (Badiou, 1988, p. 207-8) – d'où l'évocation des vers de Mallarmé (1998, p. 365) : « Rien n'aura lieu/ que le lieu ». Le lieu est nécessaire, mais pas suffisant, au déroulement de l'événement. Le *site événementiel* reste un dépôt muet de mémoire, dont se servira l'enquête militante. Ses éléments ne composent pas la situation actuelle, mais sa seule présence est « au bord du vide ». La présentation (nouveau lieu possible) a lieu dans un lieu, c'est-à-dire dans une situation. Le simple fait qu'il y ait une émergence ne garantit pas d'avance le sens. La fidélité du sujet sera donnée dans l'impossible tâche de faire faire aux concepts et aux représentations en circulation ce qu'ils ne font pas : donner un nom à l'innommable.

La philosophie, quant à elle, n'est pas identique à ses procédures, ou, encore, ne fait pas d'événement : conditionnée par la fidélité du temps d'un événement, « elle peut aider la procédure qui la conditionne, précisément parce qu'elle en dépend, et est donc liée par médiation aux événements fondateurs du temps ». La « césure événementielle », dont l'intervention fait circuler le nom en excès de l'événement, « force la situation à l'accepter » ; il s'ensuit que la partie étrangère de la situation est normalisée, mais à un autre niveau. Pour ne pas laisser passer l'événement, il faut changer le langage de la situation et produire toujours de l'indiscernable (Badiou, 1988, p. 375-7). La force de la présentation du multiple est encore indistincte ; on passe de l'inertie à la composition. Le doute traverse le sujet, poussé à chercher cela même qui le forme. On traverse forcément le vide. Un énoncé sans garanties de certitude alors se

⁸ Dans le langage marxiste, pour tenter de garantir une certaine matérialité à son anthropologie, l'aliénation d'une chose correspond à l'expérience d'une autre.

lie aux énoncés préexistants, de sorte que « (...) une structure de la vérité sur l'événement s'ajoute aux autres instantiations de la vérité (...) ». Il y a une nomination. Et la seule « vérification » possible, pour ainsi dire, est la recherche des effets de l'événement dans les espaces qu'il ouvre (Madarasz, 2011, p. 65-8).

Marxisme et subjectivité

L'effort d'Alain Badiou, s'il est parfois reproché de ne pas adopter de postures « pragmatiques », peut en revanche être compris comme un premier mouvement de disponibilité théorique, de création d'un espace – subjectif – capable d'inventer de nouvelles formes d'organisation politique. Quand nous disons « premier mouvement », nous ne faisons pas référence à une sorte de télologie, même parce que « la rencontre de ceux qui ne se rencontrent pas » critique la séparation entre les différents types de travail. Il s'agit plutôt de rendre pensable, et donc partageable, l'élaboration vécue de la rupture – ceci à une époque où le politique se retire largement au profit de principes de gestion (Badiou, 1985, p. 11). Comme évoqué précédemment, le politique n'est rien d'autre que la « (...) fiction où le politique fait trou dans l'événement » (p. 12). Par fiction, nous entendons à la fois le lien social et sa mesure (p. 14).

Nous croyons ici pouvoir introduire directement la critique que Badiou adresse au marxisme. Pour le penseur français, le marxisme aurait succombé à sa propre histoire, puisqu'il s'est enfermé dans un « philosophème politique ». Autrement dit, on attribuait une identité au politique, au lieu de chercher la porosité propre à l'événement ou à sa stratégie. En un mot, le marxisme devient autoréférentiel ; on passe de l'énoncé du « il y a » à la tautologie du « il y a du marxisme » (p. 59). L'« interprétation coupante » ou une « hypothèse sur les hystéries du social

» fait place à l'établissement des lieux et des fonctions selon l'ordre économique (p. 14). Or, un axiome politique recèle un potentiel de transformation dans la mesure où il « touche le réel dans le sens d'un découpage, et non d'un rassemblement », ce qui conduit à une opposition entre une « pensée interprétante active » et la simple « conquête du pouvoir » (p. 17-8). Ce n'est qu'ainsi que les effets de subjectivation peuvent s'accomplir face à un réel non symbolisable qui liquéfie le sens. Le sujet cherchera les conséquences de cette rupture (p. 18). Ces conséquences ne sont ni positives ni calculables, puisqu'elles découlent de l'événement (p. 18). Ainsi, l'« essence » du politique ne se trouverait ni dans la structure institutionnelle ni dans le « sens » de l'histoire – mais plutôt du côté de l'événement⁹. Cela dit, du point de vue du politique, écrit Badiou, « l'histoire comme sens n'existe pas », mais, poursuit-il, « seulement l'occurrence périodisée d'un *a priori* du hasard » (Badiou, 1985, p. 67, 18), dans l'inauguration – et l'accompagnement – de séquences ou séries. La politique est donc cet impossible qui soutient le sujet dans le militantisme.

Pourtant, à vrai dire, le marxisme se juge davantage à son héritage qu'aux revendications étatiques. Même parce que sa pensée est antérieure à la formation des États socialistes et aux guerres coloniales du XXe siècle, références « victorieuses » (p. 27-8). Marx part de l'événement, et non d'une « architecture sociale » garante de stabilité. Sa lecture est symptomatique, en ce sens qu'elle interprète les manifestations du corps social selon une hypothèse (p. 20). La pensée de Marx cherche ce qui dépasse la norme, la manifestation de quelque chose, le « il y a » de l'événement (p. 20). Il y a donc rupture, rupture avec l'ordre, désormais vu comme un empêchement ou barrière à la création collective (p. 57). Le point de départ de Marx était le mouvement ouvrier, « c'est-à-dire ce

⁹ Voir l'article d'Alberto Toscano (2007).

qu'un sujet désigne comme symptôme en tant que l'obstacle dont il se détache », c'est ce qui a rendu possibles ses thèses (p. 57). Il commence, pour ainsi dire, par l'exception.

D'après Lacan, rien ne représente le sujet. Même si le désir est articulé dans le signifiant, il reste inarticulable. Ainsi, la loi du concept est une « procédure d'irreprésentation ». Anormalement, le sujet vient à l'existence pour quelque chose ; support qui stabilise et fonde son histoire, il ne présente d'abord que sa simple existence (p. 87). L'une des conséquences de la fondation rétroactive du sujet est la critique de la lecture de la réalité comme un fait, tout en la réifiant. Penser le monde ne peut être « s'ordonner par le reflet des réalités ». La procédure explicative n'a pas de référent externe (sinon ce ne serait pas un événement – bien que, une fois inscrit dans la durée, un événement éclaire l'autre) (p. 88).

Quoi qu'il en soit, Badiou estime qu'il y a des limites chez Marx lui-même, notamment en ce qui concerne l'organisation politique et ce que le penseur français comprend comme une ambiguïté par rapport à la forme étatique. Marx aurait composé une non-domination fondée sur la domination, si un tel oxymore s'avérait soutenable. La prise de conscience novatrice de « l'hypothèse stratégique du communisme » serait devenue l'otage de la fin de la politique, une fois le prolétariat arrivé au pouvoir (p. 105). Les temps de la politique acquièrent ainsi leurs concepts. Alors que le passé émerge comme un temps de totalitarisme ou d'enracinement fondamental, le parlementarisme occidental s'explique par le maintien et la gestion d'un éternel présent ; quant à l'avenir, ce serait le temps de la révolution par excellence, au prix de la projection indéfinie d'une identité figée dans le champ relationnel, comme un mauvais infini. Or, le « temps politique réel », écrit Badiou, c'est le « futur antérieur », notre « futur du passé ». C'est le temps de ce qui aurait pu être, le temps où l'on pense, et non seulement agit selon des impératifs ; c'est encore le temps de la rétroaction fille de l'événement. En même temps, le futur du passé est

antérieur et à venir, ce qui implique une organisation (p. 107). La « communication » est interrompue, libérant l'impossible à son historicité (p. 111).

On remarque un dialogue non exploré avec la tradition, en termes de temporalité politique¹⁰. La prise de conscience décrite par Lukács se prête, à son tour, à la fois à une critique de l'idéologie comprise comme illusion et à l'éloge du futur du passé. On part toujours d'une « fausse conscience » : premièrement, subjectivement, elle est justifiée, se comprenant à partir de la compréhension socio-historique ; elle s'inscrit dans l'histoire et se veut contingente. Par conséquent, elle n'englobe pas l'absolu du temps et ne peut pas s'exprimer correctement - formant une « fausse conscience », s'aliénant. D'autre part, cette subjectivité a atteint des fins objectives qu'elle n'a pas voulu. La « fausse conscience » référée à la subjectivité qui s'affirme dans le tout social (dans un rapport dialectique) légitime une analyse qui ne s'accorde pas avec l'état actuel des choses, qui ne s'en tient pas à la pure description. Dès lors, la conscience, rapportée à la totalité concrète, « d'où émergent les déterminations dialectiques », dépasse la description et accède à la catégorie de « possibilité objective ». C'est le pont avec le « futur du passé », puisque le passé se montre différent :

(...) on découvre les pensées et les sentiments que les hommes auraient eus, dans une situation de vie donnée, s'ils avaient pu parfaitement comprendre cette situation et les intérêts qui en découlent, tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, selon leurs intérêts, de toute la société (Lukács, 1960, p. 72-4).

Walter Benjamin, le marxiste de la mélancolie, selon la belle formule de Leandro Konder (1988), s'inscrit dans la lignée politique du « futur du passé », d'après l'expression de Peter Szondi (2009, p. 20). Dans

¹⁰ Quoique le thème de la totalité n'ait pas été retenu par Badiou.

la tradition marxiste, il s'agit d'une redécouverte du temps, tandis que l'idée badiousienne recourt à l'émergence d'une nouvelle disponibilité subjective. Suivons, quoique brièvement, la description de ce point dans les thèses « Sur le concept d'histoire » de l'auteur francfortois. Les termes « rédemption » et « force messianique » apparaissent pour la première fois dans la seconde thèse. Benjamin commente Lotze, penseur de l'éthique et de la religion, auteur de *Mikrocosmos*. Le présent n'envie pas son avenir, mais cherche le bonheur dans ce qui l'a formé. L'image du bonheur est dans ce qui aurait pu être, « dans les femmes qui auraient pu se donner à nous », « dans l'air que nous avons respiré ». La « représentation », ou indice, de la rédemption est dans le passé, dans le souffle étrange qui nous ventile. Benjamin y voit des similitudes, le retour des voix et des courtoisies. Un lien secret entre les générations s'établit. La « faible puissance messianique » (le contact avec le passé qui modifie le présent) est interrogée – et le matérialiste historique le sait. L'appel théologique à la rédemption la rédemption de tout l'existant, passé ou à venir, jamais existé précipite l'actualisation du passé dans le présent qui agit en créant le futur. Car toute image du passé dirigée vers le présent est irrécupérable – et « cette prétention, on ne peut l'évacuer d'un revers de la main » (Benjamin, 2013, p. 30).

L'hypothèse communiste

Le temps est organisé en séquences. Badiou en élabora trois pour l'hypothèse communiste dans son livret homonyme. Au début, l'hypothèse était posée, inaugurée ; puis on a tenté de l'exécuter. Enfin, de nos jours, la philosophie badiousienne tente de rétablir l'hypothèse dans une nouvelle séquence. D'abord, cela commence avec la Révolution française, dont la force s'épuise avec la destruction de la Commune de

Paris. Deuxièmement, l'autre séquence va de la Révolution russe à la fin de la Révolution chinoise ; entre elles, une coupure de près d'un demi-siècle s'est établie. De l'organisation populaire, on passe au problème de la victoire. La forme subjective de la fidélité aux événements aurait été « militaire », ce qui aux yeux de Badiou semble avoir été décisif pour la consolidation et l'identification entre parti et État (Badiou, 2009, p. 177) – structurellement, donc, économie et rapports sociaux se trouveraient exclus de toute sorte de reformulation. C'est en tout cas ce que veut évoquer la théorie de la « rencontre de ceux qui ne se rencontrent pas » – puisque le rôle de l'hypothèse est de conduire à l'action (Badiou, 2007, p. 139-155).

Le mot « communisme », de ce point de vue, ne saurait être ni purement politique, ni purement historique, ni purement subjectif ou idéologique : « en effet, il lie, pour l'individu dont il soutient l'action, la démarche politique à autre chose que de vous-même ». De plus, l'Histoire apparaît comme le « symbolisme vide » d'une « procédure politique effective », s'inscrivant dans la contingence (n'étant donc pas « le » vide). Enfin, il ne s'agit pas seulement de subjectivation, puisque celle-ci s'opère « entre » la politique et l'histoire, « entre la singularité et la projection de cette singularité dans une totalité symbolique », ce qui instaure un régime de « décision ». L'idéalité du communisme est garantie par l'incorporation d'une « synthèse du politique, de l'histoire et de l'idéologie ». Le « devenir-Sujet-politique » est, en même temps, sa propre « projection dans l'Histoire ».

On note la division lacanienne entre le réel, l'imaginaire et le symbolique (Lacan, 1974). En suivant le schéma selon lequel la démarche de recherche de la vérité est le réel de l'idée, pour Badiou « l'Histoire n'a qu'une existence symbolique ». Et c'est parce que, bien que symbolique, elle ne peut pas apparaître. Au sein d'une « construction narrative a posteriori », même comprise comme la « totalité du devenir des

hommes », l'histoire n'aurait aucune efficacité : « Nous conviendrons enfin que la subjectivation, qui projette le réel dans le symbolique d'une Histoire, ne peut qu'être imaginaire, pour la raison principale qu'aucun réel ne peut être symbolisé en tant que tel ». Selon Lacan, il n'y a que du réel, « insymbolisable ». Le récit historique est donc de l'ordre de l'imaginaire. Badiou (2009, p. 183-4, 186-9) soutient que « l'idée expose une vérité dans une structure fictionnelle ». Cela expliquerait, selon cette lecture, les disputes de nature « idéologique » – ou tout ce qui concerne les idées.

Un marxisme *out of joint* ?

La différence fondamentale entre communisme et marxisme, aux yeux de Badiou (2016b, p. 30), réside dans la référence à l'action : alors que le premier engendre des durées après l'événement, le second est guidé par l'État - qui génère nécessairement des subjectivités différentes. Ce débat s'est exacerbé, voire clarifié, lorsque le penseur français s'est trouvé sommé de répondre à l'interpellation d'Antonio Negri lors d'un séminaire consacré à l'idée de communisme : comment être communiste sans être marxiste ? Tous s'accordent à dire que le terme « marxisme » n'a jamais été « univoque » – et en cela on compte sur Derrida (1993, p. 12). Tout l'arsenal théorique soulevé par Badiou est destiné à un seul but : doter le marxisme d'une théorie du sujet. Ou, nous semble-t-il, de faire fonctionner le marxisme selon l'orientation de sa philosophie de l'événement. Au départ, deux termes sont en jeu : le marxisme et la pensée d'Alain Badiou, comme l'atteste lui-même. Sa philosophie serait le « point vide » de la relation, un vide qui implique déjà une position subjective (Badiou, 2016a, p. 11). Le marxisme aurait-il sa place dans la théorie des quatre procédés génératifs ? Nous verrons que le marxisme sera qualifié de « pensée », et

non de philosophie, au sens de rassemblement des savoirs issus de domaines différents et de proposition d'une action réfléchie.

En traçant une topologie de la question, l'auteur français reprend largement le débat sur l'héritage de Marx. Notons que le réarrangement de Badiou entrevoit la possibilité d'inscrire un sujet politique soit dans la conscience dialectique de Lukács soit dans l'élucidation théorique proposée par Althusser. Le point à retenir est celui d'« (...) un sujet qui s'historicise dans son propre déploiement » (p.20). L'idée d'une théorie de l'histoire, la pensée économique et la scientificité sont prises en compte. Enfin, Badiou entend développer l'hypothèse d'une « philosophie marxiste », inspirée des « trois sources » mises en lumière par Lénine : l'économie anglaise classique, la philosophie idéaliste allemande et le socialisme français (p. 36-7). L'agencement d'un tel dispositif impliquerait une réflexion novatrice. Ce qui est curieux, c'est que « tout le réel » des sources, ce qu'elles ont en commun, se rassemble autour de leur critique jusqu'à sa fin (p. 38). Cependant, un autre lien doit être recherché.

Comment passer de l'histoire de la lutte des classes à la lutte des classes ? Ou, encore, comment articuler la classe à la lutte, donner une direction politique au jeu des forces ? (p. 21) Si le projet marxiste consiste à créer une politique, de manière consciente, ce serait « l'organisation d'une lutte des classes ». Pour cela, ne faudrait-il pas « (...) faire l'économie d'une subjectivation de classe, d'une intériorisation politique des données objectives du matérialisme historique et de son infrastructure économique » ? (p. 22). Badiou ne semble pas satisfait de cet avis. Ainsi équipé, le marxisme serait « un arrière-plan analytique, il en est un instrument fondamental de pensée, de détermination de l'essence des situations concrètes », mais pas une politique (p. 32). Cela dit, le renouveau du marxisme passe par le « centre de gravité » dont le nom est « le rapport entre classe et politique » (p .46).

En revenant à Lénine, on voit la gamme d'inversions, ou plutôt de ruptures introduites par Marx (et aussi Engels) : on passe de l'idéalisme au matérialisme ; du rapport entre les choses aux relations sociales ; de l'utopie à la politique (p. 39). En acceptant un tel commencement, le défi théorique est de savoir comment ces parties s'assemblent d'une manière qui permette une unité appelée marxisme. Un tel ensemble unifié doit répondre à la fois à la pratique et à la théorie (p. 40). Le facteur unificateur est le concept de classe, « (...) la puissance de la catégorie de classe comme catégorie à la fois transversale (clarifiant aussi bien la philosophie que la science et que la politique) et centrale (constituant l'unité de ces trois termes) » (p. 41). Voilà pourquoi la classe transforme les autres niveaux d'intelligibilité. Suivons maintenant quelques essais de définition de classe.

La première, d'ordre philosophique, concerne le prolétariat. C'est la classe universelle, conçue selon le modèle de la négativité hégélienne (p. 42-3). Une telle classe n'est pas seulement identifiable au présent ou ramenée à la tranche des revenus, mais, au contraire, est la porteuse d'avenir, puisqu'elle n'a rien à perdre, « (...) puisqu'elle est moins une identité sociale 'pleine' que l'élément considéré comme absolument nul dans la société bourgeoise » (p. 43). Le « rien à perdre » serait une métaphore, poursuit Badiou, du vide de la société elle-même (p. 43). Ses intérêts correspondent à ceux de toute l'humanité ; son action, ainsi, serait la seule capable de travailler la totalité de la société, pour finalement la défaire (p. 43). Cette position marxienne, présente depuis les *Manuscrits de 1844*, sera une constante dans sa pensée (p. 44). Ainsi, la négativité est ce qui peut être affirmé (p. 44).

Dans l'économie classique, les concepts de classe et de lutte des classes sont détectables dans le cadre de l'analyse du capital (p. 45). Déjà avec une visée éminemment politique, la classe en politique implique une politique de classe révolutionnaire (p. 45-6). En d'autres termes, les

analyses des rapports de production « doivent être injectées dans la discussion et l'orientation politiques » dans le but de changer le monde (p. 47). Badiou reprend une citation de Lénine. Le penseur révolutionnaire russe y affirme qu'il y aura toujours tromperie et exploitation de l'homme par l'homme, à moins qu'« on n'apprenne derrière les phrases », qu'elles soient politiques, morales, religieuses ou sociales – car elles sont toutes traversées par « les intérêts de telle ou telle classe ». Les institutions, poursuit Lénine, sont maintenues par « les forces de telle ou telle classe dominante ». Les briser, c'est trouver l'endroit d'où le combat peut éclater ; il s'agit ensuite de l'éduquer et de l'organiser (p. 47-8). Après un tel remaniement, l'éloge du marxisme par Badiou ne laisse aucun doute sur sa fidélité. Un « voir plus » en faveur de l'action politique s'allie à la théorie du sujet.

Il faut affronter immédiatement la « tâche difficile », à savoir « la tâche politique de la fonction critique » (p. 48) – ou l'union, ce qui ne veut pas dire « identité », entre la théorie et la pratique (car une telle union n'exclut pas la contingence, celle-ci étant, au contraire, son corollaire). Une définition appropriée de la politique, ou création à partir du sujet, est « le passage de l'analytique à l'action » par l'organisation et l'éducation (p. 49). Comme annoncé dans des occasions répétées, il s'agit d'intérêts éclairés, ce qui nous projette dans le domaine de la subjectivité. Tout discernement se fait dans une situation. On cesse ainsi, du moins potentiellement, de se tromper. Le « support » de ce processus serait le concept de classe (p. 48). La politique est donc ce qui rend la science pratique grâce au discernement ; ce processus se déroule dans des situations concrètes, dont la règle est déterminée par les idéologies dominantes (au sens de masquage). De telles idéologies sont d'autant plus efficaces qu'elles gomment davantage leurs propres intérêts et se proclament ainsi universelles. Le geste politique par excellence, donc, «

(...) commence par la création d'une visibilité des intérêts aussi étendue que possible » (p. 49).

Il appartient au discernement, dans cette pensée devenue monde, d'en tirer des conséquences pratiques à travers une « organisation » (p. 49-50). Cette dernière prend les devants dans le concept de politique, dans une dialectique entre discernement et gestion, au-delà de la spontanéité de la révolte. Notez que l'argument n'est pas extérieur au marxisme. Car si un moment négatif correspond à la critique de l'idéologie, la positivité retombe sur l'organisation (p. 50-1).

Conclusion

Mais qu'est-ce que le marxisme ? Comment le classer ? Les sources signalées par Lénine doivent être prises dans quel sens ? La proposition d'Alain Badiou, si elle n'est pas nouvelle, car redevable à Althusser, empêche toute lecture péjorative. Il tente plutôt d'assigner la place problématique du marxisme dans la pensée. Non seulement philosophie, ni exclusivement économie, théorie de l'histoire ou action directe, le marxisme serait une « pensée », irréductible à ses composantes. Sa spécificité est la transversalité qui unifie science, philosophie et politique (p. 52). Cette pensée, imprégnée de politique, devient « organisatrice et organisée » : le discernement et ses conséquences pratiques se rejoignent (p. 52). Les fins ne sont pas extérieures à l'organisation. Soyons plus précis, afin de rejeter toute action instrumentale. Nous entendons par là que l'analyse de la situation contingente produit un discernement qui modifie la situation elle-même (p. 52-3). L'incalculable, l'impensé, impose une nouvelle pensée. Le marqueur philosophique du marxisme, poursuit Badiou, est l'exigence de la forme pratique d'une organisation (p. 53). Tandis que la science devient

discernement, la philosophie passe, parallèlement, à l'organisation – à la rencontre du différent. Le processus dans son ensemble est politique, conclut le philosophe, celui « par lequel le discernement partagé se change en action collective victorieuse » (p. 54).

Une définition du marxisme est répétée : rassemblant ses différentes couches de compréhension, c'est une pratique politique rendue possible par le concept de classe, dont le but est d'inventer de nouvelles pratiques. Pour cela, il faut dépasser les clivages du discernement à l'intérieur d'une situation, en tirant de nouvelles conséquences (p. 60-1). En d'autres termes, le marxisme est une « invention constamment renouvelée d'une pratique de la politique » (p. 61) ; ou encore une pratique et l'invention, même théorique, de cette pratique (p. 62). Et un marxisme réussi, comme toute politique, consiste en une « rencontre », dans la figure de l'altérité qui, pourtant, décide (p. 61-2). La rencontre fait naître l'inexistant, c'est-à-dire une sorte de consensus au nom du discernement.

Dans un récent livre d'entretiens sur l'héritage de Marx, Badiou (2019, p. 35), en plus d'expliquer ses souvenirs, indique quels seraient les quatre grands principes du marxisme. Ces principes abordent les possibilités de transformation depuis le Néolithique, c'est-à-dire depuis l'émergence de la propriété privée. Ceci et le profit ne sont pas les seuls principes d'organisation sociétale – c'est le premier pilier¹¹. Le principe de production, quant à lui, ne doit pas s'épuiser dans la spécialisation et la division du travail, puisqu' « il n'y a pas de rationalité qui prescrive l'impossibilité d'entrer dans l'ère de ce que Marx appelait les travailleurs polymorphes » (p. 36), ici le second étalon. Le troisième consiste en une

¹¹ L'« ultrafiltre » de la propriété privée est également évoqué dans *L'immanence des vérités* (Badiou, 2016, p.375, 691, 694).

union inattendue entre le moment français de la philosophie¹², cherchant le contact avec le non-conceptuel, et l'internationalisme ouvrier. Il s'agit d'une organisation collective guidée par le politique, plutôt que des fermetures prônées par des ensembles identitaires. La coexistence des différences est ainsi traversée par le politique (p. 36-7). Dernier point, la disparition de l'État est un objectif à atteindre, dont la vérification passe par les créations de l'association libre des hommes et des femmes, contre la force (p. 37). La grande question soulevée par le penseur est de savoir si les quatre possibilités énumérées ci-dessus peuvent s'inscrire dans l'histoire ou, en d'autres termes, si « le marxisme vivant va réapparaître et inscrire la possibilité du communisme dans la conscience générale » (p. 38).

La pensée de Badiou prend position contre une spécialité du politique, résultat de la dévalorisation et de l'effacement par lesquels passent les initiatives révolutionnaires – ce qui est touché par l'événement devient politique. On donne aux acteurs la possibilité de s'autodéterminer et de réfléchir à leur position perturbatrice. Outre un historicisme empiriste, conclut Badiou (2016b, p. 70), le marxisme est « l'intellectualité de la politique communiste », la seule instance à concurrencer les modes de vie du capitalisme. Nous marquons l'emphase

¹² La philosophie d'origine française, mais à vocation universelle, qui émerge dans l'après-guerre se répartit entre une philosophie vitaliste (venant de Bergson et passant par Deleuze) et une philosophie conceptuelle (héritière de Brunschvicg et élaborée par Badiou). Le sujet est compris comme ce qui, à la fois, vit et pense. Ses quatre opérations intellectuelles comprennent un nouveau rapport à la tradition allemande, associant concept et existence ; un nouveau rapport aux sciences au-delà du positivisme, le rapprochant de l'invention artistique (il s'agit de la rigueur explicative qui suscite la description des ruptures) ; un nouveau rapport au politique, donnant lieu à une approche non mécanique entre théorie et pratique, passant précisément à l'implication et au processus subjectif ; enfin, un contact avec ce que l'auteur appelle la « modernité », pointant la primauté du temps présent ou, comme le dit Badiou, attirant l'attention sur les « transformations » de société (Badiou, 2012).

par une citation finale : « La seule, au sens strict : il n'y en a rigoureusement aucune autre ».

Referências Bibliográficas

Badiou Alain, L'Aventure de la philosophie française au XXe siècle, Paris, La Fabrique, 2012.

Badiou Alain, Balmès François, De L'idéologie, Paris, Maspéro, 1976.

Badiou Alain, De quoi Sarkozy est-il le nom ?, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2007.

Badiou Alain, « Gilles Deleuze , Le Pli : Leibniz et le baroque », in Bodas Constantin, Olkowski Dorothea (org.), Deleuze et le théâtre de la philosophie, New York et Londres, Routledge, 1994.

Badiou Alain, L'Être et l'événement, Paris, Seuil, 1988.

Badiou Alain, Le Réveil de l'histoire, Paris, Lignes, 2011.

Badiou Alain, Logique des mondes. Paris, Seuil, 2006.

Badiou Alain, L'Hypothèse communiste, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

Badiou Alain, « L'Impuissance contemporaine », Le Symptôme grec, Paris, Lignes, 2014, p. 211-212.

Badiou Alain, *Métapolitique*, New York, Livres Verso, 2005.

Badiou Alain, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985.

Badiou Alain, « Les Quatre princes du marxisme », in Cukier Alexis, Garo Isabelle (org.), *Avec Marx, philosophie et politique – entretiens avec Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Bidet, Michael Löwy, Lucien Sève*, Paris, La Dispute, 2019.

Badiou Alain, *L'Immanence des vérités*, Paris, Fayard, 2016a.

Badiou Alain, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?*, Paris, Les Propédeutiques, 2016b.

Badiou Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.

Balibar Étienne, « Histoire de vérité - Alain Badiou dans la Philosophie Française », in Ramond Charles (ed.), *Alain Badiou – Penser le multiple*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Benjamin Walter, *Sur le concept d'histoire*, Paris, Payot, 2013.

Bensaïd Daniel, *Résistances – Essai de Taupologie Générale*, Paris, Fayard, 2001.

Derrida Jacques, *Marx Spectres*, Paris, Galilée, 1993.

Konder Leandro, *Walter Benjamin : le marxisme de la mélancolie*, Rio de Janeiro, Campus, 1988.

Lacan Jacques, *Le Séminaire XXII - R.S.I*, Paris, Revue Ornicar, 1974.

Politique et immanence : l'impossible et l'apparaître chez Alain
Badiou lecteur de Mar

Lukács György, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.

Madarasz Norman, *O múltiplo sem Um*, São Paulo, Idéias & Letras, 2011.

Madarasz Norman, *Validações*, Porto Alegre, Fundação Fênix, 2019.

Mallarmé, Stéphane, *Œuvres*, Paris, Gallimard / La Pléiade, 1998.

Marx, Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique*, Paris, éd. Sociales, 1978.

Szondi, Peter, « Espoir dans le passé: Sur Walter Benjamin », in *Magazine artephilosophie*, v. 6, 1978, p. 13-25.

Toscano Alberto, « Marxisme expatrié : le tour d'Alain Badiou », in Bidet Jacques, Kouvelakis Stathis (ed.), *Compagnon critique de contemporain marxisme*, Leyde, Brill, 2007, p. 529-548.