

## Livio Boni : « **L'impasse de l'être comme passe du sujet : figures de la subjectivation chez Alain Badiou** »

*Le sujet n'est pas le point d'où la vérité s'expose ou se déploie, mais, en réalité, il est pour part machiné ou induit par cette vérité elle-même, fût-ce au prix d'une souffrance. Fondamentalement, le sujet souffre de la vérité qui le pose<sup>1</sup>.*

Mon ambition est de vous proposer un aperçu de quelques lignes de forces, de quelques orientations majeures de la théorie du sujet telle qu'elle s'élabore chez Alain Badiou depuis son livre éponyme de 1982, et surtout depuis son « premier grand livre » de 1988, *L'être et l'événement*, jusqu'à ses travaux plus récents, et peut-être même d'esquisser quelques *alternatives*, quelques *options* internes à sa pensée, que l'on présente trop souvent comme un système, une « cathédrale spéculative » érigée sur les décombres de la pensée des années 60-70, alors qu'elle est aussi puissamment orientée sur un rapport essentiel à la contingence historique.

Permettez-moi d'introduire mon propos par une citation de l'introduction de Slavoj Žižek à son épais volume *Le Sujet qui fâche* (*The Ticklish Subject*), consacré justement au retour de la question du sujet dans la pensée contemporaine, livre dans lequel il est largement question de la position d'A. Badiou, et qui d'ailleurs est dédié au philosophe français :

La première partie – écrit S. Žižek en présentant le plan de son propre livre – commence par la tentative de Heidegger de traverser l'horizon de la subjectivité cartésienne moderne. La logique inhérente à leur projet philosophique a sans cesse contraint les véritables philosophes de la subjectivité à déployer *un certain moment excessif*, de *folie*, propre au cogito, moment qu'ils ont par la suite tenté de « renormaliser » (le mal diabolique chez Kant, la « nuit du monde » chez Hegel, etc.).

Le problème avec Heidegger est que sa notion de subjectivité moderne *ne rend pas compte de cet excès interne*, elle ne recouvre tout simplement pas cette dimension qui fait affirmer à Lacan que le cogito est le sujet de l'Inconscient.

---

<sup>1</sup> A. Badiou, « Conférence du 24 mars 1995 à la Faculté de Strasbourg », *Apertura*, n° 12, 1995, p.120.

L'erreur fatale de Heidegger est clairement perceptible dans l'échec de sa lecture de Kant. Dans son insistance sur l'imagination transcendante, Heidegger rate la dimension essentielle de l'imagination : son aspect perturbateur, anti-synthétique, qui n'est que l'autre nom de *l'abîme de la liberté*. Cet échec permet également de remettre en perspective la question de l'engagement de Heidegger dans le nazisme<sup>2</sup>.

Ce qui est pointé ici par S. Zizek, c'est l'insuffisance de la réduction heideggerienne des pensées de la subjectivité à un subjectivisme métaphysique. La thèse heideggerienne est en fait connue, et peut, malgré ses complexités, se résumer assez aisément : pour Heidegger, l'histoire de la pensée métaphysique culmine dans le subjectivisme post-cartésien, lequel, dans ses différents avatars, qui vont de Kant jusqu'à Nietzsche, réduit l'être à l'objet d'une subjectivité transcendante, qui annihile la différence ontologique, la différence entre être et être-là, dans une pensée de la « simple présence ».

Or, la thèse de S. Zizek est que cela n'est possible, chez Heidegger, qu'au prix d'un déni de tout ce qui, dans les grandes pensées du « subjectivisme moderne », expose le sujet à sa propre division, que cela soit le doute hyperbolique cartésien, proche du délire, que cela soit la question de l'imagination transcendante chez Kant, ou encore celle de « la nuit du monde » chez Hegel. En un sens, S. Zizek ne fait que reprendre et brasser, comme à son habitude, des critiques connues, y compris celle de Derrida à Foucault quant à l'exclusion de la folie chez Descartes<sup>3</sup> ou celle de Castoriadis à Heidegger, sur sa lecture du problème de l'imagination transcendante chez Kant.<sup>4</sup> Mais ce qui lui importe fondamentalement, et qu'il nous importe ici à notre tour de pointer, c'est en fait de généraliser, en exposant des variantes dans l'histoire de la philosophie, la thèse lacanienne selon laquelle, « le cogito est le sujet de l'Inconscient ». Autrement dit, le sujet est divisé depuis sa fondation, dans la mesure où l'instauration même d'un sujet de la connaissance par Descartes ouvre sur une fêlure, sur une division inédite entre « vérité » et « savoir », division sur laquelle se fonde, pour Lacan, le « sujet de la science » comme sujet divisé. Pour le dire dans les termes du célèbre article de Lacan « La science et la vérité », Descartes entérine la dissociation définitive entre certitude (vérité) et savoir, ouvrant une scotomisation du sujet moderne, du sujet de la science, sans laquelle la logique freudienne de l'inconscient n'est guère compréhensible<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> S. Zizek, *Le Sujet qui fâche*, trad. S. Kouvelakis, Paris, Flammarion, 2007, p. 7 (je souligne).

<sup>3</sup> Cf. J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967

<sup>4</sup> Cf. C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », dans *Domaines de l'homme. Carrefours du Labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>5</sup> Cf. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », et « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966. Ce même point de vue est avancé par Alexandre Koyré, dans

C'est à partir de cette refondation du sujet comme toujours-déjà divisé, pensée par Lacan en réponse à Heidegger, qu'il convient probablement de partir pour mettre en perspective la pensée d'A. Badiou, qui en un sens n'en est qu'une continuation, mais seulement en un sens.

Je formulerai d'emblée mon hypothèse heuristique : le geste philosophique d'A. Badiou procède d'un certain branchement de la doctrine lacanienne du sujet divisé sur la pensée heideggerienne de l'*Ereignis*, de l'événement, cette dernière se trouvant soumise à un travail massif de rationalisation, via sa mathématisation, dans *L'être et l'événement*, son « grand livre » spéculatif, dont toute la dernière partie est consacrée à une « Théorie du sujet », présentée comme propédeutique à un « Au-delà de Lacan », et centrée sur la notion de « forçage ». La dernière section de *L'être et l'événement* est d'ailleurs une reprise des séminaires d'A. Badiou de la deuxième moitié des années 70, publiés sous le titre de *Théorie du sujet* en 1982, et récemment republiés dans la collection « L'Ordre philosophique ».

Dans ces textes, A. Badiou construit laborieusement, mais ouvertement, une conception du sujet qui serait en mesure de concilier le sujet divisé lacanien avec, dans un premier temps, le « matérialisme dialectique » (à travers une relecture du marxisme axée sur une analyse du « Un se divise en deux » de Mao Tsé-Toung et sur la Révolution culturelle chinoise comme « dernière révolution », et à travers la recherche d'un point d'articulation entre structuralisme et hegelianisme) et, dans un deuxième temps, avec *L'être et l'événement*, une confrontation avec l'ontologie heideggerienne, qui soit en mesure de rapatrier cette dernière dans une axiomatique formalisée.

Dans son livre suivant, une compilation d'essais intitulée *Conditions*, parue en 1992, A. Badiou présente sa célèbre théorie des « quatre procédures de vérité ». Selon lui, il n'y a, en effet, pas de vérité « philosophique ». La philosophie, à la différence de la science, a besoin de la catégorie de vérité, comme d'une catégorie *interne* nécessaire à ses opérations, mais elle ne fait pour sa part qu'élaborer, retraduire et court-circuiter des « vérités », immanentes et plurielles, qui surgissent et se rendent pensables ailleurs, dans le champ politique, amoureux, scientifique ou artistique. D'où le fait qu'il n'y ait guère, pour A. Badiou, de sujet philosophique à proprement parler, car tout sujet est pour lui le produit d'une subjectivation locale d'une procédure de vérité, et qu'il n'y a donc qu'un sujet politique (subjectivation collective d'une vérité) ; amoureux (subjectivation à Deux d'une vérité) ; scientifique (subjectivation par la lettre, par le

---

ses *Études d'histoire de la pensée scientifique* (1966), dont Lacan s'inspire ouvertement, et où il est montré comment les grandes révolutions scientifiques sont anticipées et accompagnées, pour pouvoir s'affirmer, par des révolutions spirituelles. Le principe d'inertie, par exemple, est objet de certitude, quoiqu'il ne soit pas du tout connaissable, dans la mesure où l'inertie est *impossible* à observer dans la réalité.

signifiant mathématique), ou artistique (par l'œuvre, et la poésie essentiellement)<sup>6</sup>. D'où le caractère d'opérateur fonctionnel, presque formel, qu'il attribue à la catégorie de « vérité », catégorie vide, qui ne sert qu'à rendre pensables des coupures épistémologiques et subjectives qui se passent ailleurs, dans d'autres lieux que celui de la pensée philosophique.

Cette dernière est donc, en un sens, toujours en retard, toujours en quelque sorte à distance des événements qui bousculent l'ordre du savoir, du sujet et de l'histoire. Elle est à l'abri des ruptures épistémologiques et historiques, dans la mesure où, comme le disait Georges Canguilhem, cela n'a aucun sens de dire qu'une philosophie historiquement donnée soit « fausse », ou « moins vraie », que n'importe quelle autre.<sup>7</sup> Ainsi, par hétéronomisation de la philosophie, A. Badiou parvient à sauver quelque chose de la position de surplomb et d'autonomie de la philosophie dans le champ de la pensée (ce qui a longtemps fasciné une large partie de sa réception par les philosophes « purs »). Mais, en même temps, il pose le fait que « ça pense » ailleurs, et même que, en un sens, *ça ne pense qu'ailleurs*, et que, par conséquent, toute philosophie qui prétend être à la hauteur de sa tâche, ou de son époque, doit se mettre *sous condition* des vérités extra-philosophiques, qui seules assurent les événements sur lesquels peuvent s'indexer des effets-sujet.

C'était une telle défense de la philosophie « elle-même », dans ce rôle au fond dialectique de tra-duction de vérités hétéronomiques, que prônait le premier *Manifeste pour la philosophie*. Le fait qu'A. Badiou se revendique d'un « ultra-platonisme » dans sa défense de la catégorie de vérité ne doit cependant pas nous induire en erreur : il ne s'agit nullement d'une apologie idéaliste de l'immutabilité des vérités, car ces dernières sont historiquement produites, créées dans leur processus immanent, bien qu'il revienne à la philosophie de leur donner une sorte de transposition, d'abri intemporel, par son travail de transfert, de traduction, de retranscription dans le cadre de l'Idée.

---

<sup>6</sup> D'où la confrontation constante d'A. Badiou, depuis *Théorie du Sujet* jusqu'à *Conditions*, en passant par *L'être et l'événement* ou le premier *Manifeste pour la philosophie* (1989), avec Hölderlin et la lecture qu'en fait Heidegger, fondée sur ce qu'il va définir comme une « suture de la philosophie à la poésie » et sur une relecture de Mallarmé (Cf. *Conditions*, Paris, Seuil, 1992). J'ai tenté de reconstruire les enjeux de cette confrontation avec la conception heideggerienne des rapports entre poésie et philosophie, et le débat avec Lacoue-Labarthe et avec Jacques Rancière à ce sujet, dans mon introduction à l'édition italienne du *Petit Manuel d'inesthétique* (cf. « De-suturare filosofia e poesia. L'anti-mimesis sottrattiva di Alain Badiou », dans A. Badiou, *Inestetica*, Milano, Mimesis, 2007, p. 7-22).

<sup>7</sup> Cf. « Philosophie et vérité », entretien d'A. Badiou avec J. Hyppolite, G. Canguilhem, M. Foucault, P. Ricœur, *Cahiers philosophiques*, 1993, p. 79-96 (retranscription d'un entretien filmé pour la série « Le temps des philosophes », produite par la Télévision française dans les années 60 et édité en VHS par le CNDP en 1993).

Arrêtons-nous là un instant (je reviendrai tout à l'heure sur les dernières inflexions données par A. Badiou à sa proposition philosophique, avec *Logiques des mondes* ou le *Second manifeste pour la philosophie*) et posons la question suivante : comment se présente à ce moment-là le problème de la subjectivation pour A. Badiou ? Tentons, pour y répondre, de restreindre un petit peu la question en repartant de la conception lacanienne du sujet divisé. Bruno Bosteels présente la question de manière éclairante et efficace, dans son récent livre *Alain Badiou, une trajectoire polémique* (probablement la première lecture critique d'A. Badiou en langue française). Je vais donc m'approprier un passage de ce livre :

Ici, si j'en avais l'espace – écrit B. Bosteels à propos du « tournant ontologique » pris par A. Badiou avec *L'être et l'événement* – nous pourrions passer en revue toutes les catégories qui marquent les pas intermédiaires sur la trajectoire de *L'être et l'événement*, laquelle va du pur multiple de l'être jusqu'au sujet, en passant par la situation, l'état de la situation, le vide, le point d'excès, la nature et l'histoire, le site événementiel, l'intervention, la fidélité, le générique, l'indiscernable et le forçage de la vérité. Ce qui devrait déjà être évident est comment, tout au long de cet itinéraire, une doctrine moderne du sujet, en tant que configuration locale d'une condition de vérité, s'appuie sur la déconstruction de la métaphysique de l'Un. Loin d'en conclure que le sujet doit lui aussi disparaître comme résultat d'une telle déconstruction, l'argument qui fait pivot pose qu'un événement, lequel convoque et porte à la lumière le vide propre à l'être en révélant l'excès indécidable de la représentation sur la présentation, ne peut être décidé que rétroactivement par la voie d'une intervention subjective. Cette dernière thèse peut se résumer par une énigmatique citation de *L'être et l'événement*, véritable abrégé du livre entier, dans lequel nous retrouvons presque littéralement les formules de *Théorie du sujet* [...] à propos du réel et de l'impasse de la formalisation : « *L'impasse de l'être, qui fait errer sans mesure l'excès quantitatif de l'état, est en vérité la passe du Sujet* » ; ou encore : « Tout Sujet passe en force, en un point où la langue défaille où l'idée s'interrompt. Ce sur quoi il ouvre est une dé-mesure, où se mesurer soi-même, parce que le vide, originellement, fut convoqué. »<sup>8</sup>

La citation de *L'être et l'événement* convoquée par B. Bosteels en guise d'abrégé de l'ouvrage dans son ensemble, se termine par ailleurs par l'axiome selon lequel : « l'être du Sujet est d'être symptôme (*de l'*)être ».

C'est en ce point précis qu'on peut situer le pari philosophique d'A. Badiou : nouer une déconstruction de la métaphysique de l'Un (déconstruction au fond homogène au legs heideggerien de la « différence ontologique » et à ses transpositions dans la pensée

---

<sup>8</sup> B. Bosteels, *Alain Badiou : une trajectoire polémique*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 112-113 (je souligne). Cf. *L'être et l'événement*, p. 469-470, *passim*.

française des années 60) à une théorie du sujet divisé de matrice lacanienne (bien que B. Bosteels préfère insister davantage sur le rapport d'A. Badiou à Althusser)<sup>9</sup>. D'où l'échafaudage formel et spéculatif de *L'être et l'événement*, où le recours au mathème joue une fonction stratégique, celle de poursuivre l'analytique existentielle de Heidegger sur un autre terrain que celui de l'herméneutique philosophique, en contrecarrant ce qu'A. Badiou appelle le « tournant langagier » de la philosophie post-dialectique et post-sartrienne (tournant partagé, pendant les trente dernières années, par des courants aussi différents que la philosophie analytique, l'herméneutique gadamerienne ou le « postmodernisme »), et entériné par Heidegger lui-même lors de sa propre *Kehre*.<sup>10</sup>

Quoi qu'il en soit, on peut partager sans réserve la lecture de B. Bosteels lorsqu'il situe « le pivot » de la construction d'A. Badiou dans la tentative de penser, selon la formule qu'on vient de citer, « l'impasse de l'être » comme chance, comme passage en force, comme « passe » possible d'un sujet. Tout l'intérêt de l'entreprise va, dès lors, consister dans le fait de situer le point d'excès sur lequel s'indexe tout sujet – point d'excès sur lequel insistait S. Zizek dans le passage cité en ouverture de cet article – non pas à l'intérieur de la subjectivité transcendantale ou dialectique (comme chez Kant et Hegel, du moins selon la lecture du philosophe slovène), mais dans le rapport de l'événement à l'être, dont le sujet est un effet, un symptôme (comme tel nécessairement divisé).

Je renonce ici à aborder, ne serait-ce que de manière elliptique, les modes et les enjeux d'une telle retranscription de la pensée heideggerienne de l'*Ereignis* dans l'axiomatique mathématisée de *L'être et l'événement*. Ce qui m'intéresse pour l'heure, après cette longue prémisse, c'est d'identifier quelques points plus précis, en quelque sorte internes à la pensée d'A. Badiou et toutefois dotés d'un intérêt stratégique quant à la réception et l'usage qu'on peut en faire, en particulier au regard de la question qui nous intéresse ici : celle d'une théorie de la subjectivation, ou du sujet.

Je vais donc traiter brièvement deux questions :

Quel déplacement s'opère-t-il, dans *Logiques des mondes*, deuxième tome de *L'être et l'événement*, quant à ce cadre fondamental d'agencement de la théorie du sujet sur une ontologie événementielle ?

---

<sup>9</sup> Sur ce point, voir la diatribe amicale de B. Bosteels avec S. Zizek qui, lui, voit dans la théorie badiouienne du sujet une transposition de la logique althussérienne de l'interpellation – ce qui confère à ses yeux un statut idéologico-imaginaire au sujet chez A. Badiou. B. Bosteels, « Badiou without Zizek », *Polygraph*, vol. 17, numéro consacré à *The Philosophy of Alain Badiou*.

<sup>10</sup> Cf. A. Badiou, *Monde contemporain et désir de philosophie*, Reims, Noria, 1992.

Quel rapport y a-t-il entre l'idée badiouienne d'un sujet qui force l'impasse ontologique et la question de la « passe » chez Lacan, cette notion, parmi les plus insaisissables du lacanisme, et en même temps au centre d'une question éminemment pratique : celle des modes de reproduction sociale des analystes ?

En ce qui concerne la première question, je serai assez rapide. Je remarque au passage que s'il fallait absolument trouver quelque chose à reprocher au livre de B. Bosteels, ce serait peut-être le fait qu'il ne prend pas complètement au sérieux *Logiques des mondes* et le *Second manifeste pour la philosophie* qu'il faudra chercher. À la différence du premier tome de *L'être et l'événement*, *Logiques des mondes* s'ouvre sur une « théorie formelle du sujet » qualifiée de « méta-physique » (livre I), dont la grande nouveauté va être le problème de « l'en-corps », de l'incorporation, de l'efficacité d'un sujet incorporé à un événement de vérité, problème qui, de l'aveu même de l'auteur, restait indiscernable dans le cadre ontologique précédent. D'où la nécessité d'une théorie générale de l'apparaître, c'est-à-dire de l'inscription et de la sur-vie des événements de vérité dans des situations, dans des « mondes » fort éloignés de ceux qui les ont vu naître. C'est ce qu'A. Badiou définit comme sa « phénoménologie », contenue dans la partie centrale des *Logiques des mondes*, partie qu'il appelle, en référence à la *Logique* de Hegel, sa « Grande Logique ». On y retrouve la tentative de décrire la permanence des *traces* d'une vérité hors des mondes qui les ont vus naître, dans n'importe quel monde, fût-il sous les espèces de « l'inexistant ».

L'inexistant est une notion qui joue un rôle-clé dans le remaniement qu'A. Badiou impose à son système. Elle procède entre autres d'une élaboration singulière de la notion de trace et de « différance » chez Derrida, dans la mesure où cette dernière permet de penser la différence fondamentale entre « néant » et « inexistant ». Pour A. Badiou, on peut en effet lire l'entreprise déconstructionniste comme une théorie et une pratique philosophique de la « localisation d'un point d'inexistence », point qui ne coïncide guère avec le néant, n'étant pas une pure négation de l'être, mais une modalité singulière d'existence dans un grade minimal, « le moins possible », quasiment en pure puissance, virtuel si l'on veut, et pour cela décisif, car il permet de dé-totaliser l'état d'une situation et de penser la réactivabilité d'une vérité dans un monde où, justement, elle « in-existe<sup>11</sup> ».

---

<sup>11</sup> Cf. A. Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 338-341 et *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 71-75. Sur le rapport entre le concept d'« inexistence » et la logique derridienne de la différance, voir le vibrant hommage rendu par A. Badiou à Derrida dans le *Petit Panthéon portatif* (Paris, La Fabrique, 2008) où il écrit ceci : «Le point fondamental qui nous

C'est en s'orientant sur un tel point d'in-existence qu'un sujet a la chance d'advenir *dans une situation donnée*. Voilà ce qui retranscrit formellement, pour A. Badiou, l'axiome de Celan (dans la traduction française de Martine Broda qu'il cite souvent), « sur les inconsistances s'appuyer ». Seulement, à la différence de Derrida, qui suspend la question d'une refondation de la catégorie de sujet procédant du repérage des points d'inexistence dont se tisse le discours philosophique<sup>12</sup>, A. Badiou cherche à faire de ces mêmes points d'impasse, d'inexistence, repérés par la philosophie dans le champ plus général de la pensée (politique, poétique, scientifique ou amoureuse), des sites potentiels de relève du Sujet.

Il est impossible ici de restituer davantage la construction badiouienne d'une logique de l'inexistant, visant, de son aveu même, à contrer l'événementialité quelque peu miraculeuse induite par *L'être et l'événement* – ce qu'il qualifie de « gauchisme spéculatif » – en créant par exemple les présupposés d'une intelligibilité de la

---

conduit vers Derrida est alors le point suivant. Étant donné une multiplicité qui apparaît dans un monde, étant donné les éléments de cette multiplicité qui apparaissent avec elle-même – cela signifie que la totalité de ce qui la constitue apparaît en ce monde – il existe toujours une composante de cette multiplicité dont l'apparition est mesurée par le degré le plus faible. C'est là un point d'importance extrême [...]. L'inexistant n'a pas de caractérisation ontologique, mais uniquement une caractérisation existentielle : c'est un degré minimal d'existence dans un monde donné [...]. Pour moi l'enjeu du travail de Derrida, du travail infini de Derrida, de son écriture immense, ramifiée, en nombre d'ouvrages variés, d'approches infiniment diverses, c'est *d'inscrire l'inexistant*. Et de reconnaître, dans le travail d'inscription de l'inexistant, que cette inscription est à proprement parler impossible. L'enjeu de l'écriture de Derrida, « écriture » désignant ici un acte de la pensée, c'est *d'inscrire l'impossibilité de l'inscription de l'inexistant comme forme de son inscription* (p. 120-123). Ou encore, un peu plus loin dans le même texte : « Cela dérogeait aux coutumes philosophiques pour lesquelles le fondement de l'inexistence est le néant. Or, vous ne pouvez absolument pas dire de l'inexistant qu'il est le néant. C'est là toute la difficulté. C'est là que réside l'erreur métaphysique, la seule erreur métaphysique qui soit irrémédiable. L'erreur métaphysique par excellence, c'est d'avoir identifié l'inexistant au néant. Parce que l'inexistant *est* justement. Il est absolument [...] L'inexistant *est* rien. Mais être rien n'est pas du tout ne rien être. Être rien, c'est inexister de façon propre à un monde ou à un lieu déterminé » (p. 130-131). L'hommage se conclut ainsi : « Le mot différence c'est au fond l'opération par laquelle Jacques Derrida a tenté de coucher l'inexistence. De coucher comme on couche par écrit. Il a essayé de coucher l'inexistant dans la différence comme acte d'écriture, comme glissement. À son école, je tenterai moi aussi de coucher l'inexistence, en lui infligeant le glissement du "e" vers le "a", par quoi se signifie, dans sa manière mondaine d'inexister, que son être n'en est pas moins irréductible » (p. 133). Seul bémol à cette réappropriation par A. Badiou de la différence derridienne, le fait que, pour lui, tout multiple, ou tout objet, n'admet qu'un inexistant, et que cela serait démontrable par voie formelle, constituant un axiome fondamental du matérialisme. Il n'est pas sûr que cela soit tout à fait homogène avec le différer de l'écriture chez Derrida, qui est *production* d'inexistence.

<sup>12</sup> À ce sujet, cf. par exemple « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet » (dans J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 269) un entretien avec Jean-Luc Nancy qui n'est pas sans représenter une sorte de confrontation à distance avec la proposition d'A. Badiou de réinstaller la catégorie de sujet en philosophie.



continuité et de la discontinuité entre séquences événementielles, qui dépasse la seule position d'un « sujet fidèle » identifié par « nomination ».<sup>13</sup>

Je vais en venir dans un instant à cette figure du sujet fidèle, auquel s'ajoutent deux autres grandes figures, chez A. Badiou, le « sujet réactif » et le « sujet obscur ». Avant cela, je citerai un court passage en ouverture du premier livre des *Logiques des mondes* nous permettant de reprendre le fil rouge de cet exposé, celui de la reprise, voire de la relève badiouienne, du sujet lacanien. Voici comment A. Badiou présente sa pensée du sujet en 2006, après avoir récusé trois conceptions contemporaines du « sujet » : la conception phénoménologique, la conception morale (qualifiée de néo-kantienne) et la conception althussérienne d'un sujet purement imaginaire (idéologique) :

Il faut bien dire que c'est à Lacan que nous devons, dans le sillage de Freud, mais aussi de Descartes – le frayage d'une théorie formelle du sujet dont l'assise soit matérialiste, et que c'est bien, on le constate, en s'opposant à la phénoménologie, à Kant et à un certain structuralisme qu'il a tenu le cap d'un tel frayage [...].

Un autre changement entre les deux tomes de *L'être et l'événement* consiste dans le fait, dont je faisais mention tout à l'heure, que, si le sujet se définit toujours comme indexation sur un point d'excès par rapport à l'état de la situation (point d'excès de la représentation sur la présentation, dans le langage ontologique de *L'être et l'événement*, point d'inexistence dans un monde dans la perspective matérialiste de *Logiques des mondes*), il y a désormais plusieurs destins possibles d'une telle subjectivation. Le « sujet fidèle » n'est plus la seule configuration possible de l'effet de subjectivation d'une vérité faisant trou dans le système du savoir. A. Badiou pose en effet, dès son pamphlet *D'un désastre obscur. Essai sur la fin de la vérité d'État*, publié en 1991 (et à mon sens fort important dans l'itinéraire de sa pensée), la possibilité de deux autres modalités de subjectivation d'une vérité : une subjectivation par la négation de la vérité même qui fait sujet (ce qu'A. Badiou appelle le « sujet réactif ») et une subjectivation par « occultation » de la vérité qui constitue le sujet. Il propose quelques exemples historiques concrets de telles différenciations subjectives dans le champ politique : la révolution islamique de 1979 et le triomphe du khomeinisme, ainsi que le prétendu « retour de dieu » qui en découle en politique, sont envisagés comme des « figures obscures », un « déni » dirait Lacan, au sens de la *Verleugnung*, de

---

<sup>13</sup> A. Badiou abandonne progressivement, dans ces derniers travaux, le problème de la nomination, qui occupait encore une grande place dans *L'être et l'avènement*.

l'énoncé « Dieu est mort », bien différent d'une position réactive, qui procède par simple opposition à un événement (la pensée de la Réaction en général).

Si donc il n'y a de subjectivation, pour A. Badiou, que d'une vérité, en revanche les destins d'une telle subjectivation ne relèvent pas forcément de la « fidélité », sorte de conscience localisée d'une vérité, mais aussi de la réaction (sorte de refoulement névrotique) ou de l'occultation (suspendue entre la forclusion psychotisante et le déni pervers de la castration)<sup>14</sup>. On pourrait même poser la coexistence partielle de ces configurations subjectives, ce qu'à vrai dire A. Badiou se garde bien de faire, tout en avouant la proximité existentielle qui peut être celle, par exemple, entre rébellion et réaction dans leurs moments inauguraux<sup>15</sup>.

Une difficulté paraît alors : est-ce que le sujet, ainsi qu'A. Badiou le conçoit, demeure un sujet divisé, constitué par sa division, où est-ce que, en tant qu'effet de subjectivation locale d'une vérité, il devient malgré tout univoque, il retrouve quelque chose de la subjectivité moderne avec laquelle Heidegger voulait en finir ? Le refus d'A. Badiou de penser la *coexistence* entre les trois figures possibles de subjectivation d'une vérité semble aller en ce sens, en nous éloignant, en réalité, du « sujet de l'inconscient » lacanien.

Toutefois, on peut envisager le même problème par un autre biais, et c'est par là que je voudrais m'acheminer vers quelques hypothèses de lecture quant à la subjectivation selon A. Badiou. On peut en effet aborder la question à partir du problème de la passe chez Lacan.

La « passe » nomme, à partir de 1967, une modalité singulière pour concevoir et pour marquer le passage de la position d'analysant à celle d'analyste. Récusant l'analyse dite « didactique », sorte de supplément d'analyse censé produire, dans les groupes freudiens, un tel passage, auquel va suivre une validation par une commission et ensuite un travail de « supervision » pouvant accompagner tout le trajet du nouvel analyste ainsi produit, Lacan lance le défi de penser une sorte de con-version du sujet analysé en analyste qui ne relève plus d'un moment de l'analyse, ni de son prolongement, et qui pourtant soit une traduction possible de cette dernière. « La passe n'a rien à faire avec l'analyse », dira-t-il en 1973, tentant de relancer une proposition dont il commence par ailleurs déjà à mesurer l'« échec » institutionnel.<sup>16</sup> Ce n'est certainement pas un hasard si toute la réflexion sur la passe naît, chez Lacan,

---

<sup>14</sup> Pour d'autres exemples, suivant les « typologies » de vérité, cf. *Logiques des mondes*, p. 81 et suiv.

<sup>15</sup> C'est plutôt l'Histoire qui, pour A. Badiou, est constituée par le tissage inextricable de ces trois « corps subjectifs », ce qui, justement, empêche de parler d'un sujet de l'Histoire (cf. *Second Manifeste pour la philosophie*, p. 111-113).

<sup>16</sup> Cf. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », *Scilicet*, 1, Paris, Seuil, 1968, repris dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243-259.

entre la fin des années 60 et la fin des années 70, comme en parallèle aux questions institutionnelles et organisationnelles qui parcourent d'autres champs et d'autres groupes, notamment les organisations maoïstes, aux prises avec des difficultés analogues. Comment (ré)institutionnaliser des mouvements qui naissent en tant que subversions internes au discours et au dispositif dans lesquels ils s'inscrivent ?

Ce qui en fait pousse Lacan à sa « proposition du 9 octobre 1967 », qui inaugure le problème de la passe, c'est d'abord un problème politique : comment éviter que l'École Française de Psychanalyse – c'est-à-dire le groupe constitué de ceux qui l'avaient suivi après son « excommunication » de 1963 – ne se cristallise dans un nouveau Parti, dans une nouvelle Église analytique, dans une nouvelle institution alternative mais complémentaire de celles déjà existantes ? Le problème se fait d'autant plus urgent que, quatre ans après sa constitution, l'École lacanienne commence à produire de nouveaux analystes. Il devient alors capital de penser ce qui distingue ces nouveaux analystes, formés après la coupure institutionnelle introduite par Lacan, des rescapés du freudisme orthodoxe. Une des choses qu'il s'agit d'éviter, c'est que l'École se construise sur le référent à l'enseignement de Lacan comme seul et unique point de subjectivation des nouveaux analystes, ce qui pour Lacan équivaut à concevoir la fin de l'analyse comme une idéalisation de l'analyste, qu'il récuse, à juste titre, en l'estimant incompatible aussi bien avec la fin de l'analyse qu'avec la passe. Mais, au-delà de la complexité des enjeux institutionnels qui sous-tendent le débat ardu et quasiment impraticable sur la passe (que l'on gagnerait à remettre dans un horizon plus ample, dépassant largement le cadre des politiques internes au champ analytique), un véritable problème théorique se profile derrière ce qui peut parfois paraître des élucubrations du lacanisme : qu'est-ce qui (re)subjectivise le sujet de l'analyse, ce sujet arrivé au bord de la desubjectivation, dans la mesure où il a « traversé le fantasme » qui le constitue ? Comment un sujet, découvrant le caractère imaginaire de son identité, ainsi que son aliénation fondamentale au grand Autre du symbolique, et qui de surcroît se retrouve quasiment en face à face avec un réel insymbolisable, après ladite « traversée du fantasme » et la découverte de l'objet *a* comme seule cause réelle du désir, peut-il produire un sursaut de subjectivation qui le transforme en analyste ? Comment peut-il être autre chose qu'un reproducteur « rituel » du processus qui l'a fabriqué tout en en dissolvant la subjectivité ? Pour le dire encore autrement : comment la destitution subjective qui accompagne l'expérience analytique peut-elle produire des sujets au sens fort du terme, qui ne soient pas uniquement dans la reproduction de l'entreprise freudo-lacanienne, assurant l'avenir de la psychanalyse ? Comment subjectiver l'(im)passe ?

Le point de butée semble ici se situer dans la conception finalement *traumatique* des effets de l'analyse chez Lacan. « Le réel a un style traumatique », dit-il pour pointer le

caractère traumatique de toute irruption du réel dans la maille imaginario-symbolique dont est issu le sujet. En tant qu'effet local d'un insymbolisable, le réel se présente en effet sous les espèces d'une effraction, d'une « subversion du sujet », lequel sujet se trouve dès lors suspendu à son inconsistance. Lacan emprunte à Aristote la notion de *tuché*, de « hasard » – pouvant surgir derrière le règlement répétitif de notre rapport à la réalité (*automaton*) – pour penser cet effet de réel dont l'analyse est un lieu privilégié, mais certainement pas unique<sup>17</sup>.

Or dire « traumatisme » ne signifie pas forcément dire « trauma ». Pour que subjectivation traumatique il y ait, au sens clinique, d'une telle irruption de la *tuché*, de l'accident, il faut que ce dernier soit ramené au fantasme. Tout trauma au sens psychopathologique du terme, dérive en fait pour Lacan, d'une certaine *rencontre après-coup* entre l'irruption locale d'un effet de réel insymbolisable et le fantasme. D'où le fait que tout effet traumatique doive être conçu en quelque sorte au futur antérieur. Il n'y a pas d'événement traumatique en soi, mais uniquement événement qui *aura été* traumatique lorsqu'il s'inscrit, en quelque sorte, dans le scénario fantasmatique du sujet, en produisant un « au-delà du principe de plaisir », c'est-à-dire de la « jouissance ». Ce qui différencie l'analyse, avec les effets traumatiques qu'elle induit, du trauma proprement dit, serait alors que dans une fin d'analyse le dévoilement d'un point de réel ne se branche plus sur le fantasme, car ce dernier a été repéré, mis en veille, traversé. La fin d'analyse serait alors comme *un traumatisme sans trauma*, et la « passe » la marque ultime de la ressource positive du traumatisme lorsqu'il est privé de sa plus-value fantasmatique. Reste à comprendre en quel sens le devenir-analyste, c'est-à-dire une certaine resubjectivation de l'analysant, « n'a rien à voir avec l'analyse »...

Pour en revenir à A. Badiou, il est frappant de constater comment une telle logique du traumatisme se réinscrit dans sa conception de l'avènement d'un sujet-de-vérité. Ce dernier se produit, pour lui, de la rencontre entre un point de fidélité locale à un événement introuvable dans l'état de la situation présent (ou dans un « monde » donné), auquel s'indexe une forme minimale de subjectivation, et l'irruption d'un élément en excès par rapport au même état de la situation, impossible à symboliser selon les critères de sa logique interne. Une telle rencontre, implique, comme dans le trauma, un certain après-coup (*Nachträglichkeit*), faisant en sorte qu'une telle rencontre aura été un événement pour le nouveau sujet ainsi constitué.

Ce qui est frappant, et ce que je vous propose ici à titre d'hypothèse provisoire quant à la théorie générale du sujet chez A. Badiou (il faudrait sans doute l'examiner de plus

---

<sup>17</sup> Cf. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, en particulier, chap. V, « Tuché et automaton ».

près que je ne le ferai ici), c'est bel et bien cet agencement entre un point d'indexation minimal du sujet au réel, qui détotalise la réalité (la « fidélité », dans le langage d'A. Badiou, le « fantasme » dans celui de Lacan) et une logique traumatique de l'événement, où ce dernier vient à la rencontre du fantasme, ou de la fidélité, par effraction, suscitant la possibilité de « dire oui » à une telle rencontre comme *chance* d'avènement d'un sujet inédit. Ce « dire oui », qu'A. Badiou appelle parfois « décision » ou « déclaration », suspendu qu'il est entre le « choix » sartrien, le « pari » pascalien et l'assentiment nietzschéen, est un moment fondamental, car il permet de passer au-delà du fantasme, de la fidélité première à un événement quasi-spectral. Le sujet fidèle se trouve ainsi, comme le sujet de l'analyse, convoqué devant le choix entre la fidélité à son fantasme et l'incorporation possible à quelque chose qui le dépasse.

L'événement de subjectivation a assurément un style traumatique (je n'ai pas dit traumatisant), aussi bien pour Lacan que pour A. Badiou, à ceci près que, là où pour l'un il s'agit fondamentalement de dissocier un effet de réel induit par l'analyse de la persistance du fantasme, pour l'autre il s'agit de transiter d'une fidélité minimale, quasiment fantasmatique, à une trace événementielle, repérable dans un point d'inexistence du monde, à une fidélité extravertie, capable d'incorporer le sujet à quelque chose qui le dé-passe, constituant ainsi un nouveau lieu. C'est cela que signifie « dire oui » à l'événement, et c'est bien pour cela que le « oui » n'est pas la seule réponse possible. On peut en fait dire « non » à la rencontre entre la fidélité originaire et l'événement qui surgit par voie traumatique (on aura alors une subjectivation réactive), ou on peut dire « je sais bien mais quand même », formule du déni (en produisant ainsi une subjectivation obscure).

Autrement dit, je crois qu'on doit distinguer deux figures du sujet fidèle chez A. Badiou : une première, sorte de condition nécessaire mais non suffisante à l'événement d'un sujet proprement dit, qui consiste à s'orienter sur un point d'écart par rapport à l'état de la situation, grâce à un branchement sur un point de son inexistence, trace d'un événement qui fût ; et une deuxième figure, où le sujet fidèle dérive du dire « oui » à la rencontre entre cette première forme de fidélité et la *tuché*, c'est-à-dire le vide, le hasard, ou le réel. C'est à ce point précis qu'on retrouve la responsabilité du sujet, qui engage son être, choisissant de passer au-delà de sa fidélité originaire et du point d'im-passe qu'y correspondait ; qui en quelque sorte décide de traverser sa fidélité comme on traverse un fantasme<sup>18</sup>. Car on ne construit rien, ni en amour, ni en art, ni

---

<sup>18</sup> Malgré la différence évidente entre la notion psychanalytique de fantasme et celle de « fidélité » chez A. Badiou (ne serait-ce que par le caractère éminemment inconscient du premier, à côté de la nature plutôt consciente du deuxième), je crois possible d'en risquer un rapprochement logique, dans la mesure où l'un comme l'autre constituent le point ultime de discordance entre un sujet et la réalité, une sorte de « principe de réel » qui en met à mal, *en un point précis*, la prétendue totalisation. Un tel

dans la science, ni en politique, sur une posture de pure fidélité. Tout comme on ne peut pas se confier au surgissement miraculeux de l'événement comme pure révélation traumatique, car cela ne produit aucun sujet véritable. Il faut en somme que le sujet puisse se constituer comme *symptôme de l'événement qui l'instaure*, s'installer entre une fidélité originaire qu'il suspend provisoirement pour mieux la garder par la suite (comme l'analyste avec le fantasme) et une rencontre avec le réel qui ne se résout pas dans une jouissance mortifère, mais dans un appel à la (re)subjectivation. Nulle résorption ultime donc, dans le sujet, entre le point de fidélité originaire et l'événement, car le sujet lui-même va se constituer en tant « formation de compromis » entre les deux, c'est-à-dire en tant que symptôme, en tant que *passe* de l'être dans l'apparaître.

Voilà quelques éléments de ma proposition de lecture de la théorie du sujet chez A. Badiou, telle qu'elle devient – me semble-t-il – davantage intelligible après *Logiques des mondes* et le *Second Manifeste*. Elle s'apparente à une théorie du *traumatisme sans trauma* (pour paraphraser le « messianisme sans messie » de Derrida dans *Spectres de Marx*), se différenciant ainsi puissamment de toute mélancolisation de la philosophie obsédée par « la fin de la métaphysique », tout comme de toute idéologie moralisatrice et prophylactique qui n'assigne la pensée qu'à un rôle de prévention des traumatismes à venir.

Livio Boni, philosophe et docteur en psychanalyse, est actuellement chercheur associé en philosophie à l'Université de Toulouse II et en anthropologie de la santé à la MSH Paris Nord. Il a traduit et préfacé en italien différents ouvrages d'Alain Badiou, dont *Second Manifeste pour la philosophie*, *Petit Manuel d'Inesthétique*, et *La République de Platon*.