UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE TOURNANT RELIGIEUX DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE CHEZ BADIOU, VATTIMO ET LARUELLE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

MOHAMED MABROUK RABAHI

JANVIER 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier le professeur Mathieu Boisvert, directeur des programmes de cycles supérieurs, pour son accueil et son appui permanents durant tout ce cursus.

Je voudrais exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche, le professeur Pierre Lucier, pour sa patience, sa disponibilité, son dévouement et son écoute. Sans lui, ce mémoire ne verra jamais le jour. Merci infiniment Monsieur Lucier.

Je remercie également la professeure Catherine Foisy pour ses encouragements le long de ce parcours.

Un grand merci à mes ami(e)s: Abdou, Achour, Arezki, Laurence, Marie et Mourad, qui m'ont soutenu, conseillé et aidé.

J'aimerais dédier ces quelques lignes à ma mère.

À la mémoire de mon père, ma sœur Khadija et mon frère Abdellah.

TABLES DES MATIERES

REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	45
ALAIN BADIOU	17
1.1 Introduction	17
1.2 La philosophie sous conditions	20
1.2.1 La science	22
1.2.2 L'art	25
1.2.3 Le politique	27
1.2.4 L'amour	29
1.3 Le retour de la philosophie	32
1.3.1 L'événement	33
1.3.2 La vérité	34
1.3.3 Le sujet	36
1.3.4 L'universel	39
1.4 Une théorie de l'universalisme à partir du christianisme	41
1.4.1 Paul fondateur de l'universalisme	44
1.4.2 Recours, détour ou retour ?	53

1.5 Conclusion	55
CHAPITRE II	
GIANNI VATTIMO	58
2.1 Introduction	58
2.2 La philosophie postmoderne	59
2.2.1 La fin de la modernité	61
2.2.2 Le nihilisme comme chance	64
2.2.3 La pensée « faible »	66
2.3 L'herméneutique	68
2.3.1 La nouvelle koinè	68
2.3.2 L'exigence d'historicité	70
2.4 Pour un christianisme non-religieux	73
2.4.1 Retour ou saut ?	75
2.4.2 La sécularisation et la croyance faible	76
2.5 Conclusion	78
CHAPITRE III	
FRANÇOIS LARUELLE	80
3.1 Introduction	80
3.2 Le projet non-philosophique	82
3.2.1 La philosophie comme habitat	85
3.2.2 La philosophie comme géométrie	86
3.2.3 La philosophie comme physique	88
3.3 Principes de la non-philosophie	90
3.3.1 L'immanence radicale	91

3.3.2 L'homme-en-personne	92
3.4 Non-philosophie et christianisme	93
3.4.1 La posture gnostique	96
3.4.2 Mystique non-philosophique	97
3.4.3 La science en-Christ	99
3.5 Conclusion	101
CONCLUSION GENERALE	103
BIBLIOGRAPHIE	110

RÉSUMÉ

La philosophie contemporaine connait des mutations diverses sous la pression des sciences exactes et des sciences humaines. Nous faisons l'hypothèse qu'il y a un Tournant religieux dans la philosophie contemporaine. Qu'est ce qu'un Tournant et comment peut-il prendre un sens religieux pour une pensée rodée à la sécularisation et ayant consommé la mort des dieux ? Ce Tournant, dont il est impossible de faire le bilan ou un recensement exhaustif depuis la fin du XXème siècle, redéfinit autrement le religieux ou la religion. Dans ce mémoire, notre question est la suivante : s'il y a un retour du religieux ou un Tournant religieux, chrétien précisément, dans la philosophie contemporaine chez Alain Badiou, Gianni Vattimo et François Laruelle, s'agit-il d'infection ou de parasitisme ou d'un usage spécifique et inédit qui est fait du christianisme selon la philosophie de chacun de ces auteurs ? Nous avons avancé l'idée de Tournant pour dépasser cette alternative entre le parasitisme de la religion par la philosophie et l'infection de la philosophie par la religion. Nous avons identifié un Tournant paulinien/universalisant chez Badiou, un Tournant kénotique/ sécularisant chez Vattimo et un Tournant christique/messianique chez Laruelle. L'enjeu pour ces trois auteurs, foncièrement athées, est plus profond qu'une recherche de « béquilles » dans le christianisme. Nous avons envisagé quatre éléments de réponse : une réplique au tournant judaïque, une piste pour sortir du nihilisme contemporain, un retour du refoulé assumé et une pensée du religieux en dehors des sciences humaines.

Mots clés: Alain Badiou, François Laruelle, Gianni Vattimo, Paul, Christ, *Tournant*, christianisme, philosophie, postmodernité, non-philosophie, universalisme, kénose, gnose, mystique, hérésie.

INTRODUCTION

La religion en général et le christianisme en particulier ont été les grands refoulés de la philosophie du XXème siècle, à part les brèves tentatives d'adaptation du personnalisme et de l'existentialisme chrétien en pleine hégémonie du marxisme et de l'existentialisme athée. Le terrain métaphysique a été déjà miné et le débat était presque tranché sur les questions de fondation et de vérité. Il ne restait que des vérités partielles historicisées comme signe de tout discours non-dogmatique. Cette leçon a été bien assimilée par la phénoménologie, plus accueillante aux figures de l'Autre et du Dieu sans l'Être, et cela à contre-courant et en plein essoufflement de la phénoménologie même, supplantée par le structuralisme au début de la deuxième moitié du XXème siècle.

Depuis le structuralisme, en passant par les philosophies de la Différence/Poststructuralisme (Foucault, Deleuze et Derrida) dans les années soixante et soixantedix, il y a eu une orientation vers des questions éthiques et politiques en concomitance avec le capitalisme qui avait déjà entamé sa profonde crise. Toutes ces philosophies rentrent dans le paradigme postmoderne qui a été théorisé dans les années quatre-vingt par Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Gilles Lipovetsky et Michel Maffessoli. Le postmoderne est une réplique à cette crise des idéologies ou des métarécits battus en brèche par un vingtième siècle meurtrier et tragique (deux guerres mondiales, Auschwitz, le Goulag, Mai 68, la décolonisation...etc.). Ainsi, le XXème siècle s'achève comme postmoderne en clôturant avec jubilation une longue

¹ En jouant sur le même terrain que le structuralisme (le langage) et en exploitant ses limites (l'anhistoricité, l'a-subjectivité et le catalogage), et en dehors de ses origines religieuses, l'herméneutique a pris la relève de la phénoménologie durant les années soixante-dix et quatre-vingt pour cet accueil du religieux en philosophie. Paul Ricœur est le représentant combatif de cette herméneutique en milieu universitaire français.

notice nécrologique où figurent en noir et blanc des figures très célèbres : Dieu, l'Histoire, l'Homme, la Raison, l'art, l'émancipation, les métarécits, les idéologies. Bref, le XXème est un siècle nécrophile et obsédé par la fin ad nauseam. Ce contexte postmoderne a desserré, en Europe et en France en particulier, l'étau sur les pratiques religieuses avec la démocratisation de ces pratiques et la remise en cause du modèle laïciste et républicain. Le débat a été intense depuis les années quatre-vingt jusqu'à aujourd'hui entre les partisans de l'individualisation/ communautarisation de la pratique religieuse et les résistants/critiques républicains au nom du citoyen avant tout². La philosophie, assumant toujours son rôle de Chouette de Minerve, s'est tournée vers le religieux après avoir effectué des Tournants divers vers le langage, l'esthétique et l'éthique. Mais la phénoménologie avait déjà fait son Tournant théologique avec l'influence d'Emmanuel Lévinas qui a su exploiter les limites de la phénoménologie husserlienne et son interprétation heideggérienne pour destituer ou déplacer la phénoménologie de l'ontologie vers l'éthique. Dominique Janicaud³ a dénoncé ce Tournant théologique de la phénoménologie comme un Tournant forcé et « maximaliste » qui cache un crypto-théisme (infection ou intrusion) et une fausse immanence dans laquelle la réalité est réduite à un seul pivot à prendre ou à laisser⁴. Janicaud, dans sa défense du retour à Husserl et du « minimalisme » en phénoménologie, prône une immanence des choses. Ensuite, Janicaud ne fait pas de différence entre les deux aspects de ce Tournant théologique, le judaïque et le

² Pour les détails concernant les termes et les tenants de ce débat, voir : Enda Mccaffrey. *The Return of Religion in France: From Democratisation to Postmetaphysics.* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

³ Dominique Janicaud. Le tournant théologique de la phénoménologie française. (Paris : Gallimard ,1991)

⁴ Les auteurs dénoncés par Janicaud sont : Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chretien. Ces auteurs ont répliqué avec un colloque publié en 1992 : Jean-Louis Chrétien, Michel Henry et Jean-Luc Marion. *Phénoménologie et théologie*. (Paris : Criterion, 1992).

catholique romain. On peut objecter à Janicaud que la phénoménologie elle-même est prédisposée à ce genre de *Tournant* du moment qu'elle ne cesse de chercher cette intrication du visible et de l'invisible en cherchant ce qui se donne dans la donation elle-même. Les auteurs du *Tournant* théologique en phénoménologie n'ont mis qu'un nom à cette donation (Autrui pour Levinas, Dieu sans l'Être pour Marion...etc.).

À part la phénoménologie, qu'en est-il des tendances les plus récentes dans la philosophie continentale, qu'elles soient post-phénoménologiques ou anti-phénoménologiques, et de leur traitement du religieux en plein retour de ce dernier ?

Abstraction faite du contexte social, politique et médiatique qui montre au grand jour le retour du religieux dans ses différents états avec le décloisonnement du privé et du public, les revendications communautaires diverses, les violences et conflits au nom des religions et le foisonnement des spiritualités New Age et autres, il y a eu deux événements intellectuels qui ont marqué la philosophie continentale en crise, elle qui n'a pas su renouveler son rapport à la science et qui a longtemps campé aux marges de l'art (Deleuze), des sciences humaines (Foucault) et de la littérature (Derrida).

Marcel Gauchet annonçait en 1985 le premier événement à la suite de Max Weber en affirmant que le christianisme est la « religion de la sortie de la religion »⁵, une thèse assez audacieuse pour affirmer que la sécularisation est inhérente à la religion chrétienne par nature. Comment revoir l'histoire de la modernité à la suite de cette affirmation ? L'Occident — séculier, antichrétien, laïc— serait le produit de la chrétienté elle-même. Il n'y aurait pas de sciences humaines ou de sciences des religions sans le christianisme (René Girard). On découvre que le paganisme grec à l'origine des sciences exactes (la déduction) est inséparable de la science de l'homme

⁵ Marcel Gauchet. Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion. (Paris : Gallimard, 1985), p. II.

chrétienne. Il est vrai que le judaïsme excellait dans l'interprétation, l'exégèse des textes et la quête du sens, mais l'homme y est absent. La thèse de Marcel Gauchet invite à se rappeler d'Ariane oubliée par Thésée après avoir servi pour sortir du labyrinthe en se débarrassant du Minotaure.

Pendant ces mêmes années quatre-vingt, il y a eu un débat lancé par Jean-Luc Nancy en 1989 autour de la question Après le sujet qui vient ?⁶, un débat animé par différents philosophes qui partagent une critique radicale du cogito et la tentative de penser un sujet (post-sujet, fin du sujet...etc.) postmétaphysique sur la base de la critique de la philosophie de l'être en général avec des concepts comme l'autre éthique, la donation, la vie et la textualité...etc. C'est une brèche ouverte pour le retour de la dialectique transcendance /immanence avec tous les ajustements à grands efforts des auteurs de ce débat. Cette crise du sujet a été favorable à l'ouverture au religieux au sens philosophique.

Ces deux événements intellectuels ont façonné ou scellé le sort futur du religieux au sein de la philosophie. La déconstruction devenue chrétienne avec Nancy, la recherche d'un sujet universel chez Paul pour Badiou, le passage du nihilisme postmoderne au post-christianisme chez Vattimo, sont les conséquences de ce contexte et de cette évolution propre à la philosophie elle-même. Le christianisme est devenu un quasi a priori transcendantal pour penser ce qu'est l'Occident. Il est la condition de possibilité de ce qu'est avoir un corps, un esprit, être un individu avec/sans communauté, universel sans être forcément multiculturel, amical et charitable sans imposer a priori les termes d'un dialogue avec l'autre. Les anthropologues peuvent objecter que ces catégories (corps, esprit, individu, communauté...etc.) sont culturellement circonscrites et situées. Effectivement, elles le

⁶ Jean-Luc Nancy (dir). « Après le sujet qui vient ? » dans *Cahiers Confrontations*, n 20. (Paris : Aubier, 1989).

sont et elles déterminent le sujet anthropologue lui-même, et son corps porte les stigmates et les marquages culturels qui l'ont façonné malgré lui. Aller vers l'autre, l'étudier et le comprendre n'est-il pas un signe occidental par excellence, indépendamment de l'esprit de conquête qu'on ne peut nier?

La thèse de Gauchet, fruit d'une enquête historique et sociologique, et la crise du Sujet fragmenté en pleine postmodernité ont produit un infléchissement au niveau des champs de problématisation en *Tournant* le regard vers la période catholique romaine comme si, dans les fouilles de cette « archéologie du sujet », on se tournait vers un site négligé même s'il contient des tombeaux vides⁷.

PROBLEMATIQUE

Depuis les Lumières, Athènes occupait toute la place en philosophie avant qu'elle ne soit délogée par Jérusalem à partir de la deuxième moitié du XXème siècle avec Levinas et Derrida. Le judaïsme est devenu l'interlocuteur incontournable. Après Athènes et Jérusalem, est-ce le tour de Rome dans ce *Tournant* religieux (chrétien) en philosophie?

Dans cette description problématique de l'état des lieux au sein de la philosophie contemporaine et de son *Tournant* religieux/chrétien, j'ai choisi trois auteurs pour circonscrire ce champ problématique du retour du christianisme comme l'interlocuteur de toujours, c'est-à-dire qui était toujours là même en s'évanouissant

⁷ Pour les arguments principaux pour relier le christianisme et les processus de subjectivation chez Foucault, les travaux de Jeremy Carette sont pertinents. Voir: Jeremy Carrette. Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality. (London: Routledge, 20002); Jeremy Carrette et James Bernauer. Michel Foucault and theology: the politics of religious experience. (London: Routledge, 2004).

ou qui revit de son agonie comme l'écrit Hent De Vries: « in religion's perpetual agony lies its philosophical and theoretical relevance. As it dies an ever more secure and serial death, it is increasingly certain to come back to life, in its present guise or in another. »⁸. Alain Badiou, Gianni Vattimo et François Laruelle sont des philosophes emblématiques de cet exercice d'anti-fondation et d'anti-représentation pour achever la déconstruction de la métaphysique occidentale en cherchant à suturer au religieux le champ fissuré du discours philosophique.

Ce sont des variations emblématiques sur le religieux qui revient différemment en philosophie. Qu'est-ce qui revient dans ce revenir contemporain du religieux ? À cette question nietzschéenne-deleuzienne, on est tenté de répondre que ce qui revient, c'est le LIEN : la suture badiousienne, le dialogue vattimien et le non laruellien sont les derniers maillons d'une longue chaine à doublets (empirique/transcendantal, ensoi/pour-soi, sujet/objet, noumène/phénomène, être/étant, a priori/ a posteriori) qui constitue la nature même de la philosophie. C'est la revanche de l'étymologie (une des étymologies du mot religion du latin religare : lier/relier) des premiers siècles sur les ontologies de la soustraction (Badiou) et de l'herméneutique (Vattimo). Mais l'idée de lien est-elle congénitale à la philosophie qui ne peut penser en dehors du Monde et du Temps —le lien suprême/les doublets— en embobinant l'homme comme une araignée le faisant pour sa proie loin de la figure crépusculaire de la chouette de Minerve? C'est la question que la non-philosophie pose à la philosophie, non pour y répondre en la mimant, mais plutôt en lui suspendant son autosuffisance ou sa prétention à saisir le Réel. C'est dans ce contexte d'épuisement et d'insatisfaction que la non-philosophie de François Laruelle refuse de répéter les mixtes et les amphibologies philosophiques et propose de traiter ces dernières de symptômes ou de

⁸ Hent de Vries. Philosophy and the turn to religion. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), p.3.

matériaux qui opèrent à chaque fois sur un objet : la religion/christianisme, par exemple.

La question que je me pose est la suivante :

S'il y a un retour du religieux ou un *Tournant* religieux, chrétien précisément, dans la philosophie contemporaine chez Badiou, Vattimo et Laruelle, s'agit-il d'*infection* ou de *parasitisme*⁹ ou d'un usage spécifique et inédit qui est fait du christianisme selon la philosophie de chacun de ces auteurs ?

HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

Je fais l'hypothèse qu'il y a un *Tournant* religieux dans la philosophie contemporaine. Qu'est-ce qu'un *Tournant* et comment peut-il prendre un sens religieux pour une pensée rodée à la sécularisation et ayant consommé la mort des dieux? Ce *Tournant*, dont il est impossible de faire le bilan ou un recensement exhaustif depuis la fin du XXème siècle (auteurs, disciplines, courants, revues... etc.), redéfinit autrement le religieux ou la religion. C'est un débat ouvert autour du post-sécularisme comme une autre manière de suturer (concept badiousien) le religieux. Le religieux acquiert un autre statut; on sera loin d'un recyclage ou d'un bricolage du religieux ou d'un *Tournant* théologique comme il a été très tôt entamé

⁹ J'emprunte ce terme à Christopher Watkin, qui l'utilise à propos de Badiou, Nancy et Meillassoux et qu'il oppose à l'ascétisme: « Parasitism keeps the fruit of the Platonic-Christian structure, but does nothing to attack its root. Asceticism destroys the root, but denies itself the fruit of Truth, Goodness and Justice» (p.11) et «... parasitism (seeking to be rid of God in ways that assume or require God) and asceticism (renouncing, along with God, the notions of truth, goodness and beauty that he underwrites).» (p.43). Dans Christopher Watkin. Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. (Edinburgh University Press, 2011).

par la phénoménologie, qui est d'ailleurs prédisposée à ce genre de *Tournant* (affinité forcée de la phénoménologie et de la théologie). Je fais l'hypothèse qu'il ne s'agit pas d'infection de la philosophie par la religion et non plus de parasitisme de la religion par la philosophie. L'enjeu pour ces trois auteurs est plus profond qu'une recherche de "béquilles" dans le christianisme. Nous repérons quatre éléments de réponse pour étayer notre hypothèse.

Premièrement, il y a le symptôme de l'identité de la philosophie dans sa provenance grecque et sa déstabilisation récente par le *Tournant* judaïque. Le *Tournant* vers le christianisme chez Badiou, Vattimo et Laruelle est une réplique à ce déboîtement/luxation¹⁰ de la philosophie par l'Altérité judaïque (Levinas et Derrida), et en même temps un refus de la *prothèse* judaïque. À l'aporie derridienne pour nommer ce symptôme de l'identité de la philosophie —juifgrec, grecjuif, ni l'un ni l'autre—, ces auteurs tranchent en faveur de l'identité chrétienne pour dépasser cette aporie¹¹.

Deuxièmement, le nihilisme de Nietzche et de Heidegger a été déterminant pour la philosophie contemporaine. Le christianisme est revenu sur scène pour penser un audelà du nihilisme tout en prenant en considération le lien généalogique qui le lie indéfectiblement au nihilisme lui-même; mais le christianisme n'est pas le seul noyau originaire, il y a aussi la science et la philosophie. Les trois auteurs identifient dans le christianisme soit une voie de sortie post-heideggérienne (Vattimo), soit un vide

¹⁰ Déboitement: métaphore qui nous renvoie au combat de Jacob avec l'ange (Élohim), un combat qui s'est soldé par un déboitement de la cuisse (Genèse, XXXII, 25). Pour le passage de la Genèse traduit par Édouard Dhorme et son analyse, je renvoie au texte de Jean-Louis Marquet, 1978. « La lutte avec l'ange », dans L'Ange et l'Homme, sous la dir. d'Henry Corbin. (Paris: Éditions Albin Michel), 221-238.

¹¹ L'universalisme de Paul chez Badiou, le christianisme amical chez Vattimo ou comme religion formelle chez Laruelle sont des réponses assez explicites au tournant judaïque. D'ailleurs, le saint Paul de Badiou a été mal reçu dans les milieux levinassiens.

positif fondateur (Badiou), soit un modèle de messianité pour redéfinir l'homme en dehors de la philosophie (Laruelle). Ce deuxième élément peut être considéré comme une façon de tourner le dos aux grecs, Heidegger entre autres, le plus grec des philosophes du XXème siecle.

Troisièmement, on avait évoqué au début de cette introduction le refoulement de la religion et du christianisme dans la philosophie contemporaine. On peut considérer ce *Tournant* chrétien chez ces auteurs comme un retour du refoulé¹² et le refoulé qui pointe à l'horizon choisit le bon moment pour refaire surface. Ce *Tournant* ne peut pas être une *infection* de la philosophie par la religion ou un *parasitisme* de la religion par la philosophie, parce que le refoulé est constitutif et intrinsèque. Dans cet élément, on peut considérer que le *Tournant* religieux rime avec le retour du religieux, mais tourné vers le futur. À part Badiou, qui est un philosophe de l'universalisme anti-identitaire, les deux autres auteurs revendiquent l'identité chrétienne tout en étant areligieux et *a fortiori* athées.

Quatrièmement, le *Tournant* religieux chez Badiou, Vattimo et Laruelle n'est pas une annexion de la religion à leurs philosophies ou un déplacement. Contrairement aux sciences humaines et sociales, il ne s'agit pas de plaquer une structure religieuse ritualiste sur les phénomènes non religieux et de chercher des homologies, mais plutôt l'inverse : interpréter le phénomène religieux lui-même comme un événement humain contingent, un modèle de vérité à ajouter en toute équivalence aux autres modèles que la modernité a érigés en exclusivité.

¹² Avec cette notion du retour du refoulé, on est dans le champ sémantique et conceptuel de la psychanalyse. Dans cette relation de l'identité avec l'héritage religieux, il y a deux attitudes symptomatiques qu'on pourrait adapter à ce contexte. L'attitude névrotique avec son refoulement: je me censure et je mets entre parenthèse ce chapitre traumatisant et douloureux pour m'adapter aux exigences du monde. L'autre attitude est de structure psychotique avec son mécanisme de forclusion qui consiste à dire: je ne veux rien savoir de cet héritage, mieux vaut être aveugle pour ne pas le voir. La forclusion est plus pathologique que le refoulement, le déni ou la dénégation. Le réel est complètement dé-realisé dans la deuxième attitude.

Récapitulons point par point en considérant ce *Tournant* dans sa dimension de force qu'il exerce (forcing ou force faible) sur ce sur quoi il prend appui :

- 1) Badiou, Vattimo et Laruelle forcent la philosophie à contourner le *Tournant* judaïque en refusant l'éthique transcendante de Levinas et de Derrida.
- 2) Vattimo force le nihilisme à devenir postchrétien avec le maintien d'une croyance faible au-delà de l'athéisme, en réconciliant Nietzsche et Heidegger avec le christianisme.
- 3) Laruelle force l'identité à devenir formelle à la chrétienne, mais hérétiquement; l'homme est un animal algébrique, il transpose la vie et la mort comme le Christ.
- 4) Badiou force les sciences humaines à traquer le sujet et l'évènement manquants et rares pour fonder l'universalisme: pourquoi pas chez Paul ?

En définitive, comment philosopher en Christ (Vattimo), en Paul (Badiou) et en hérétique (Laruelle) tout en étant athée ?

PRINCIPAUX CONCEPTS

Il y a deux concepts qui sont articulés dans ce projet; ce sont les concepts de philosophie et de christianisme chez Badiou et Vattimo et leur déformation (clonage) en miroir par Laruelle avec ses deux concepts de non-philosophie et de non-christianisme. La philosophie a un nom spécifique chez chacun d'eux comme tendance ou paradigme avec sa méthode propre. Il y a autant de philosophes que de philosophies et on n'adoptera aucune définition des dictionnaires ou d'autres auteurs pour les plaquer sur ces auteurs étudiés. Malgré leurs divergences, ces trois auteurs partagent certains topos et ont des influences communes. Il y a le cas unique de

Badiou qui veut faire système comme un moderne avec la croyance en l'infinitude et au statut métaphilosophique de l'ontologie mathématique. Sur le rapport aux sciences dures, Laruelle est plus proche de Badiou, sauf qu'il préfère la finitude de la physique quantique. La finitude chez Vattimo est plutôt philosophique dans le sillage de l'héritage heideggérien sans la distance méfiante connue envers la science ou la technique.

Pour le christianisme, chacun fait un découpage particulier dans le corps de cette religion. Nulle meilleure figure que celle de Paul ne sied aux exigences militantes d'un Badiou pour exposer sa théorie du sujet et de l'événement, mais les catégories de grâce et de miracle font leurs apparition dans ses textes pour nommer ce que la philosophie n'arrive pas à nommer. Se revendiquant des causes des persécuté(e)s, Laruelle se penche du côté des gnostiques, des hérétiques et des mystiques et il préfère le Christ de la gnose à celui de la théologie chrétienne. Laruelle verrait dans Paul et Badiou deux figures autoritaires par excellence. Chez Vattimo, c'est une reprise « affaiblie » des concepts de la théologie chrétienne, une herméneutisation des concepts de kénosis et de caritas, vidés de leur sens initial et réintroduits pour un dialogue possible contemporain. Il reprend en outre la figure du moine Joachim de Flore pour son interprétation épocale ou destinale de la trinité et il essaie de la réconcilier avec l'histoire de l'Être selon Heidegger.

À propos du *Tournant*, la pensée dans son essence même ne cesse de faire des *Tournants*, des demi-tours ou des zigzags, des trajets en fer à cheval ou des cercles (le *Tournant* ontologique en anthropologie, le *linguistic turn* de la philosophie analytique, le *ethical turn*...etc.). Bien qu'il soit nommé pour une première fois par Heidegger¹³ (de l'allemand *Die Kehre*: le *Tournant*) pour qualifier le changement

¹³ Martin Heidegger. « Le Tournant », dans *Questions III et IV*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls (Paris : Gallimard, 1948, 1990), 307-320.

d'orientation de sa pensée, il se peut que les *Tournants* soient, en restant toujours dans les métaphores heideggériennes, des *Holzweg* (les chemins ou les sentiers de forets) ¹⁴, c'est-à-dire des chemins qui ne mènent nulle part !

CADRE THÉORIQUE

Les philosophies de nos auteurs sont en elles-mêmes des paradigmes avec toutes leurs arborescences en modèles théoriques avec des cadres conceptuels et des concepts propres. Pour répondre à notre question de recherche, nous tenterons de suivre les pensées de ces auteurs dans leur évolution interne à partir d'une perspective textuelle et théorique. Il s'agira d'une approche critique qui ne travaillerait pas la structure logique ou rhétorique, mais qui tâcherait de dégager, à travers un corpus bien délimité au sein des œuvres ciblées, la nature du *Tournant* religieux chez ces auteurs.

Cette approche articule trois critères que n'importe quelle œuvre semble satisfaire dans le champ intellectuel qui l'a vu naître. Gilles Deleuze avait très bien résumé ces critères dans une lettre qu'il avait adressée à Arnaud Villani en 1986 et que celui-ci avait reproduite dans un article dans les Temps Modernes (Villani, 1996, p.142):

Je crois qu'un livre, s'il mérite d'exister, peut être présenté sous trois aspects rapides. On n'écrit de livre digne que 1) si l'on pense que les livres sur le même sujet ou un sujet voisin tombent dans une sorte d'erreur globale (fonction polémique du livre); 2) si l'on pense que quelque chose d'essentiel a été oublié sur le sujet (fonction inventive); 3) si l'on estime être capable de créer un nouveau concept (fonction créatrice). Bien sûr, c'est le minimum quantitatif: une erreur, un oubli, un concept...Des lors, je prendrais chacun de mes livres, en abandonnant la modestie nécessaire, et je me demanderais: 1)

¹⁴ Martin Heidegger. Chemins qui ne mènent nulle part, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier. (Paris : Gallimard, 1962).

quelle erreur il a prétendu combattre ; 2) quel oubli il a voulu réparer ; 3) quel nouveau concept il a créé.

Il découle de cette critériologie deleuzienne que, dans le contexte du retour de la religion dans la philosophie contemporaine, nous chercherons à dégager :

- 1) La fonction polémique qui anime ces œuvres, en mettant en contexte les conditions du choix de chaque philosophe du corpus/concept/doctrine qu'il prélève sur le christianisme pour les besoins de sa philosophie. Il ne s'agira pas forcément d'erreur à combattre comme signalée par Deleuze, mais, comme dans le cas de Badiou par exemple, le choix de Paul est dirigé contre le multiculturalisme et les fausses affirmations identitaires. Par contre, chez Vattimo, l'erreur à combattre, c'est plutôt de penser que le christianisme est dans un rapport antagoniste et symétrique avec la postmodernité.
- 2) L'oubli à réparer n'est pas au sujet de la gnose ou de l'hérésie comme une réhabilitation historique documentaire pour Laruelle. Ce sont les historiens qui aiment parler de mémoire, de lieux de mémoire et de réparation. Il s'agira plutôt des victimes-en-personnes pour lesquelles le travail de mémoire serait la pire des réparations. L'oubli et la mémoire sont trop mélancoliques et passéistes.
- 3) La « manufacture de concepts » chère à Deleuze (1991) comme fonction créatrice sera maintenue sauf qu'il y a une différence entre la manufacture deleuzienne des concepts et le collisionneur de concepts laruellien ou la pensée affaiblissante des concepts vattimienne. Pour cette fonction créatrice et inventive de concepts, il y a un fourmillement de concepts chez nos auteurs et les frontières conventionnelles sont éclatées. Il est connu, dans la philosophie continentale, que le paradigme esthétique travaille inconsciemment les concepts et le style, théâtre et littérature pour Badiou, art contemporain pour Vattimo et musique pour Laruelle.

Nous utiliserons le concept d'interprétation au sens minimal et lexical du terme

« Interprétation » sans nous mettre dans un cadre théorique bien précis comme moule déjà prêt auquel on soumet *nolens volens* une œuvre. L'interprétation engage la lecture ou l'usage d'une œuvre avec toute la distance critique nécessaire. C'est cela, notre pari éthique pour ce genre de lecture ou d'approche.

MÉTHODOLOGIE

Sur le plan méthodologique, cette recherche est de type thématique et textuel à circonscrire dans un corpus bien précis auquel on va se limiter. Ce corpus se limite aux ouvrages bien ciblés chez nos auteurs qui traitent des deux volets de notre question de recherche :

- 1) Pour la philosophie de Badiou, nous nous référerons principalement à Être et Événement (1988), au Manifeste pour la philosophie (1989), Conditions (1992) et à Logiques des Mondes (2006). Pour Vattimo, nous nous limiterons à La fin de la modernité (1987) et à Éthique de l'interprétation (1991). Philosophie et non-philosophie (1989), Principes de la non-philosophie (1996) et Philosophie non-standard (2010), seront les principaux ouvrages de référence à la non-philosophie de Laruelle. Les philosophies de Badiou et de Vattimo ainsi que la non-philosophie de Laruelle sont des théories et des méthodes dont il est nécessaire de faire une présentation cohérente et précise en travaillant les concepts principaux utiles à notre problématique. Il n'est pas obligatoire de piocher dans toutes les œuvres de ces auteurs depuis leurs débuts. Nous avons favorisé seulement les ouvrages dans lesquels leurs pensées sont exposées systématiquement. Le recours aux travaux qui se font sur ces auteurs par d'autres universitaires est plus que nécessaire pour voir les différentes facettes et lectures, ce qui aiguisera notre sens critique pour ne pas tomber dans la vulgarisation.
- 2) Pour le christianisme, dont le corpus est restreint dans les œuvres de ces auteurs,

nous allons évidement travailler quelques concepts clés utilisés. D'ailleurs, certains auteurs comme Badiou et Laruelle font accompagner leurs ouvrages de lexiques expliquant leurs néologismes et concepts clés. Les ouvrages consacrés au christianisme par ces auteurs sont limités et nous les utiliserons dans leur intégralité : le Saint Paul de Badiou (1997), Espérer croire (1998) et Après la chrétienté (2004) de Vattimo et Le Christ futur (2002), Mystique non-philosophique (2007) et Christofictions (2014) de Laruelle. Nous n'avons pas le choix pour les ouvrages de Vattimo traduits de l'italien en français. Dans l'introduction (p.9) de son livre Après la chrétienté, Vattimo insiste sur la difficulté de traduire le titre de son livre précédent Espérer croire de l'italien Credere di credere (incertitude de croire ou pas sûr de croire selon les indications de l'auteur lui-même).

Du moment que notre approche est critique d'interprétation et globale pour ne pas dire holistique, nous choisissons pour l'analyse les passages les plus pertinents pour débusquer un éventuel élément de réponse à nos questions malgré certains styles allusifs comme celui de Laruelle.

Pour notre analyse strictement philosophique, chaque concept a sa pertinence sans mobiliser son histoire ou sa généalogie. Il y a de l'implicite dans le plus explicite des énoncés philosophiques et c'est cela, la nature du concept philosophique. Toute l'œuvre d'un auteur philosophe se résume à un ou deux concepts.

PLAN DU MÉMOIRE

Ce mémoire se répartira en trois chapitres consacrés à chacun des philosophes suivants : Alain Badiou, Gianni Vattimo et François Laruelle. Les trois chapitres auront la même structure composée de trois parties. Dans la première partie de chaque chapitre, on traitera de la philosophie de chaque auteur dans son ensemble avec ses thèses principales. Dans la seconde partie, deux ou trois concepts principaux de chaque auteur seront développés en fonction de la problématique du *Tournant*

religieux, le fil conducteur du mémoire et de chaque chapitre. La seconde partie prépare la troisième partie qui traitera du christianisme en identifiant la nature du *Tournant* religieux chez chacun de ces auteurs. C'est une distribution triadique dans un quadrangle d'hypothèses.

REMARQUE

Globalement, ces trois auteurs peuvent être situés à gauche. Badiou et Vattimo sont deux ex-maoïstes. Badiou, encore plus: il est militant et théoricien. Laruelle maintient une certaine fidélité à un idéal d'égalité avec une rigueur de droite. Par rapport à la modernité, on a un spectre assez net avec un moderne (Badiou), un postmoderne (Vattimo) et un non-moderne (Laruelle). La philosophie de Badiou forme un système avec des entrées incontournables, d'où la longueur du chapitre qui lui est consacré. Vattimo et Laruelle sont des penseurs antisystématiques qu'on peut aborder en choisissant des entrées aléatoires et limitées.

CHAPITRE I

ALAIN BADIOU

1.1 Introduction

Alain Badiou est l'un des philosophes les plus imposants de notre époque. Il est le philosophe français le plus lu en dehors de son pays, surtout dans la sphère anglophone, après Foucault. Professeur au Collège International de Philosophie, éditeur de la collection L'Ordre Philosophique aux Éditions du Seuil, son œuvre recouvre des domaines disparates en dehors de la philosophie : littérature, théâtre, théorie des ensembles en mathématique, manifestes politiques. Althussérien des années soixante avec les préoccupations de cette époque autour de l'épistémologie dans le sillage de la tradition française (Cavailles, Canguillem, Bachelard), Badiou fait ses débuts philosophiques avec Althusser autour des problématiques structuralistes du sujet sans l'histoire, du partage entre science et idéologie et du concept de coupure épistémologique. Après Mai 68 et la débâcle de la gauche, toutes tendances confondues (trotskyste, maoïste, situationniste, anarchiste), et le rôle compromettant du PCF (Parti Communiste Français), Badiou, comme beaucoup d'althussériens (Ranciere et Balibar), a pris ses distances avec Althusser au début des années soixante-dix. Devenu maoïste, il intervient sur le front philosophique dans la revue Cahiers Yenan (1975-77) éditée chez Maspero. Il signe des articles contre Deleuze-Guattari et Lacan dans la pure tradition maoïste : débusquer le fascisme en philosophie.

Badiou, le philosophe lu et débattu aujourd'hui, a commencé la construction d'un système rigoureux et complet à partir de la publication de *Théorie du Sujet* (1982), suivi d'Être et Événement (1988) et, récemment, de Logique des Mondes. Être et Événement 2 (2006). Dans les intervalles séparant ce triplet, Badiou produit livres, articles, manifestes prolongeant ses thèses et les confrontant avec les noms de la tradition philosophique et antiphilosophique (Platon, Paul, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Lacan, Deleuze...etc.).

Si, dans la philosophie contemporaine, on a ajouté la rubrique des *Tournants* qui permettent à la pensée de se décrire elle-même en train de se mouvoir, d'occuper un lieu et de tracer des trajectoires au lieu de la classique et brusque *coupure épistémologique*¹⁵, les nombreux spécialistes et commentateurs de Badiou pensent que le *Tournant* mathématique est celui qui sied à Badiou. Attribuer à Badiou, l'athée de conviction et célébrant la mort de Dieu comme l'événement par excellence, un *Tournant religieux* est-il une provocation semblable à celle de Patrice Maniglier (Maniglier, 2011), attribuant un *Tournant anthropologique* à la pensée badiousienne, alors qu'elle ignore l'*antropos* et se décrit comme un « *in-humanisme formalisé* » (Badiou, 2005, p.251)?

Mais l'anthropologie a fait aussi son *Tournant* dit ontologique et plus précisément non-humain (Latour, Descola, Viveiros de Castro), dont Maniglier est proche. Il n'y a point de non-compatibilité entre Badiou et un éventuel *Tournant* anthropologique version non-humain si l'in-humanisme est commun à la philosophie de Badiou et aux ontologies de l'anthropologie actuelle.

¹⁵ La logique du *Tournant* relève du continu discret en courbe, zigzag, raccourci ou virage, alors que la coupure relève du discontinu, du passage brusque avec des symptômes visibles que les failles souterraines localisables produisent.

Pour ce qui est de la relation de Badiou avec la religion, il y a plusieurs lectures. Celle cherchant à prouver l'impossible athéisme de Badiou en cherchant à scruter son ontologie comme une version « laïcisée » de catégories religieuses (infini, vérité, grâce...etc.) ou métaphysiques (le primat de l'Idée, le platonisme de Badiou). C'est une lecture qui s'attaque à tout le système de Badiou (Watkins, 2011; Depoortere, 2009). L'autre, non sans relation avec celle-là, se penche sur le Saint Paul de Badiou et n'hésite pas à voir en Badiou le « dernier grand auteur de la tradition française des catholiques dogmatiques, de Pascal à Malebranche » (Žižek, 2005, p.189).

Si on choisit le milieu entre ces lectures, on dira sans précaution que le charme des philosophies athées contemporaines réside dans la façon dont elles traitent de la religion avec *piétas*.

Le *Tournant* de Badiou vers Paul est le versant historique, même s'il est anachronique, de sa philosophie qui abhorre l'historicisme, mais l'histoire manque-t-elle de figures ou de modèles de fondateurs de l'universalisme, surtout laïques, pour se tourner vers Paul ? Pour singulariser le *Tournant* religieux, le *Tournant* devient paulinien chez Badiou autour d'un nom propre et singulier. Si Badiou s'est tourné vers les mathématiques pour fonder son ontologie en amont, on dira qu'il s'est tourné vers Paul pour démontrer sa philosophie en aval dans un contexte politique et culturel bien précis, celui de la fin du siècle dernier.

Nous allons exposer ce que Badiou entend par philosophie et ce qui la conditionne (1.2) et pourquoi il s'agit d'un retour ou d'une renaissance de la philosophie (1.3). La dernière partie (1.4) reprendra les acquis des parties précédentes pour avancer une théorie de l'universalisme à partir du discours chrétien de Paul, fondateur de l'universalisme selon Badiou.

1.2 La philosophie sous conditions

S'il y a bien une idée que Badiou rejette avec véhémence, c'est celle de la «fin de la philosophie » ou celle de l'impossibilité de la philosophie avancée par les postmodernes et de son assassinat par ceux qui l'invitent au silence. De quoi la philosophie est-t-elle coupable après Auschwitz selon les postmodernes ? Pourquoi faire taire la philosophie parce qu'il n'y a pas de vérité et seulement des règles ou des jeux de langage, que cette invitation au silence provienne des sophistes modernes, nihilistes ou empiristes ?

Le nazisme ne compromet aucunement la philosophie malgré l'épisode nazi d'un Heidegger, le stalinisme ne compromet pas la philosophie malgré sa réduction du marxisme à une science qui explique tout, et le style idiosyncrasique et romantique proche de la poésie et de la littérature d'une grande tendance de la philosophie ne justifie pas sa réduction à ne vouloir rien dire.

Badiou reconnaît que la maison philosophie est en ruine et qu'elle « est aujourd'hui paralysée par le rapport à sa propre histoire » (Badiou, 1992, p.57), dont elle essaie de recoller les morceaux au point de devenir son propre musée. L'histoire de la philosophie est devenue le thème privilégié ou l'enjeu obsessionnel de la philosophie par rumination des ratages, du mauvais envoi initial depuis les Grecs ou d'un sens non encore parvenu : c'est le tort de Platon, l'architecte de ce système d'exploitation (comme le Windows) sans lequel aucun logiciel ne peut s'exécuter sans sa configuration et dont il faut supporter les défaillances et les bugs. Déconstruction, postmodernisme, herméneutique sont les symptômes de cette paralysie par excès

d'historicisme, d'archéologie et de similitude avec la psychanalyse qui barrent l'accès au nouveau par résignation et attente d'un événement salvateur¹⁶.

Badiou propose sa propre historicité de la philosophie; il privilégie le primat de l'invariance à travers l'histoire et congédie cette notion de destin qui est le sceau de la finitude des postmodernes. La philosophie n'a pas une biographie : une naissance, une vie et une mort par épuisement dont les postmodernes s'octroient le privilège d'être les médecins légistes du *post-mortem* et qui procèdent à sa momification.

En tant que pascalien et mallarméen, Badiou parie que la philosophie est possible et nécessaire si elle cesse par décision de prétendre être un discours sur la Vérité et si elle cesse de s'identifier à ses conditions qui forment une matrice anhistorique. Badiou nomme ces conditions : la science, l'art, la politique et l'amour¹⁷.

Le désastre de la philosophie provient de sa *suture* à l'une de ces conditions au lieu d'être un lieu de compossibilité (ni synthèse ni métadiscours) des vérités partielles et effectives produites par chacune de ces conditions. Ces conditions ne sont pas considérées comme transcendantales ou comme des a priori, elles sont des procédures praxiques et génériques. Elles ne sont pas naturelles, mais matérielles, et il y a de la pensée dans chacune d'entre elles.

Selon Badiou, la philosophie a payé cher ses deux *sutures* récentes à l'art et à la politique. Elle s'est suturée à la poésie qui correspond à l'âge des poètes avec Nietzsche/Heidegger et à la politique avec Hegel/Marx.

¹⁷ Ces quatre conditions, seulement quatre, n'ont pas quitté le corpus badiousien depuis *Être et Événement* (1989) jusqu'aujourd'hui.

¹⁶ Seul un Dieu peut nous sauver d'Heidegger ou La justice/démocratie à-venir de Derrida résument ce pathos de l'attente messianique-sans-messie ou la nostalgie des Dieux qui se sont retirés.

1.2.1 La science

La science considérée parmi les conditions énumérées par Badiou peut être entendue dans le sens de science pilote comme on le dit souvent de la linguistique comme science pilote du structuralisme. Seulement, cette comparaison relève d'une épistémologisation des conditions de Badiou¹⁸, alors qu'il ne s'agit pas d'emprunt de la philosophie d'un modèle à la science avec ses concepts et schèmes. Badiou précise qu'une condition ne se confond pas avec un savoir accumulé à cause de son « origine événementielle » (Badiou, 1989a, p.16). Souvent la relation, suture dirait Badiou, entre philosophie et science est l'objet de l'épistémologie des sciences ou l'histoire des sciences qu'on retrouve dans les deux familles de la philosophie : la continentale et l'analytique. La fusion de la philosophie et de la science sous la domination et la détermination de cette dernière donnerait par exemple le positivisme logique du Cercle de Vienne. La fusion n'est pas la suture dans ce cas parce que la philosophie est complètement dissoute. La révolution copernicienne et la mécanique newtonienne, par contre, offrent un modèle à Kant pour destituer le sujet du centre et le faire orbiter autour de l'objet. C'est une suture qui garde ses points; la philosophie en sort clôturée et cadenassée au nom des limites de la raison et de la finitude du sujet 19. La suture où la philosophie détermine la science par son identité et domine par sa différence est d'une autre structure, comme c'est le cas de Nietzsche, Bergson et Deleuze dans leurs emprunts aux sciences naturelles. La vie devient un concept philosophique à la limite de l'organique et de l'inorganique.

Ce sont trois cas de suture de la philosophie à la science où la philosophie disparait pour devenir une logique de la science (Cercle de Vienne) avec une « vision du

¹⁸ Le premier livre de Badiou date de 1969, intitulé *Le Concept de Modèle*. Il appartient bien à l'âge des épistémologues.

¹⁹Badiou n'apprécie pas le juridisme kantien et son assignation des limites au nom de l'Inconnaissable, il salue Lacan d'avoir rapproché Kant de Sade. Il a préfacé en outre le livre de Monique-David Menard. La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg. (Paris :Vrin, 1990).

monde » scientifique et le cas où la philosophie emprunte un modèle aux sciences physiques (Kant) qui est limité et limitant dans le même geste la pensée à n'être qu'une cartographie des frontières à ne pas franchir juridiquement, et enfin le cas de la philosophie séduite par la nature et les sciences qui l'étudient (Nietzsche, Bergson et Deleuze) pour aboutir à une pensée qui libérera la vie emprisonnée par l'homme.

Pour Badiou, toutes ces tentatives de *suturation* de la philosophie à la science (logique, sciences physiques, sciences naturelles...etc.) ont asphyxié la philosophie en la confondant avec l'ontologie: l'Être en tant que Logicité, Transcendantal, Vie...etc. Et il s'ensuit que la vérité, que la philosophie s'empresse de corréler avec l'Être identifié en tant que tel, est une vérification (positivisme) ou une adéquation (Kant) ou tout simplement et paradoxalement une non-vérité tout court (Nietzsche: la vérité tue la vie, il faut nous en guérir). D'une vérité partielle produite par une science, on fait la Vérité par interprétation et attribution du sens par surplomb. Dans ce cas, nulle différence entre religion et philosophie, alors que la philosophie, selon Badiou, est ce « lieu de pensée où les vérités (non philosophiques) sont saisies comme telles, et nous saisissent...la philosophie est une pincée de vérités » (Badiou, 1992, p.68, souligné par l'auteur). Ajoutons que c'est la saisie des vérités partielles, saisies et non rassemblées autour du vide au sens de dé-liaison plutôt que de lien.

Avec quoi Badiou dé-suture-t-il la philosophie de la science ? Il la dé-suture avec une science, le mathème/les mathématiques, qui ne génère pas une vérité substantielle, historicisable, proie au sens et à l'herméneutique²⁰, qui ne s'inscrira pas dans l'horizon du monde pour être captée par le flash du logos et qui ne recevra pas les sanctions de l'expérience. Pour Badiou, l'ontologie est mathématique. Badiou part de l'hypothèse que la «pensée de l'être-en-tant-qu'être s'accomplit dans les mathématiques, et que, pour accueillir et rendre compossibles ses conditions, la

²⁰ Un point de divergence avec Jean-Michel Salanskis qui est philosophe et mathématicien comme Badiou. Voir : Jean-Michel Salanskis. *L'herméneutique formelle*. (Paris : Éditions du CNRS, 1991).

philosophie doit déterminer le "ce-qui-n'est-pas-l'être-en-tant-qu'être ", que j'ai désigné comme "événement" » (Badiou, 1989a, p.87-88). Tout le livre Être et Événement est la démonstration, à partir de la théorie des ensembles de Cantor, que l'être est multiplicité pure, sans consistance, ensemble d'éléments sans lien ou relation, saisis axiomatiquement par décision et immédiatement sans intuition et sans médiation. L'être est univoque et sans présence, il n'est d'aucune ambiguïté, ne contenant aucune potentialité, ni secret ou possibilité. L'Un n'existe pas, il est l'effet de nomination et du compter-pour-un. En revenant à Platon, Badiou reformule à nouveau le vieux problème de l'Un et du Multiple. L'ontologie de Badiou est une ontologie du vide. Dans l'infinité des éléments et des ensembles qu'ils forment, c'est l'ensemble vide (Ø) qui soustrait²¹ la multiplicité pure à la consistance et c'est l'ensemble vide qui est l'opérateur ontologique qui fait que les ensembles non-vides tiennent ensemble sans aucun lien. L'ensemble vide ressemble au zéro pour les nombres naturels. À partir de cette ontologie du vide, la philosophie fait de la vérité un opérateur vide logique, un intervalle de soustraction des vérités partielles au sens (suspension ou épochè de la phénoménologie), ce qui revient à se demander de quelle vérité les mathématiques sont porteuses? C'est l'infini que nul savoir ne peut accueillir ou prédiquer, d'où la tentative d'Hegel de rivaliser avec les mathématiques pour rapatrier l'infini dans le concept.

Pour Badiou, la philosophie imite les mathématiques, elle est une fiction de savoir avec ses arguments, ses démonstrations et ses réfutations. Elle est platonicienne avec l'art des longs détours qui donnent l'impression d'une construction d'un savoir et la vérité n'a finalement qu'une structure de fiction.

²¹ D'où le nom de soustractivisme donné à la philosophie de Badiou.

Au sein de la philosophie française, qui a fait de la littérature un modèle d'imitation pour produire une fiction de savoir²² comme écriture de soi, Badiou a ajouté le modèle mathématique comme style d'exposition rigoureux et argumentatif.

1.2.2 L'art

Badiou appelle l'âge des poètes cette autre suture de la philosophie à l'une des quatre conditions, l'art, la poésie en particulier. Cet âge s'ouvre après Hegel comme une réaction à toute une désorientation que la philosophie ne pouvait pas accueillir. Les poètes ont pris le relais du concept philosophique déjà suturé et saturé par la science et le politique. C'est le propre du XIXème siècle d'être un siècle de bouleversement, de transitions politiques importantes en Europe. La science déjà tentait les philosophes à être l'espoir définitif pour tout expliquer et interpréter, d'où le positivisme comme nouvelle religion. La poésie qui prend la relève de la philosophie n'est pas n'importe quelle poésie, c'est la poésie pensante d'Hölderlin, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam et Celan. Selon Badiou, la rivalité entre philosophie et poésie est ancienne et connue depuis Platon, mais ces poètes, d'Hölderlin à Celan, n'ont pas décidé de se substituer aux philosophes. Ils ont occupé un lieu vacant pour dire la détresse de l'époque et son désenchantement par les savoirs, l'évanouissement de la notion de vérité et la cassure de l'enceinte kantienne sujet/objet. La poésie est ainsi un processus sans objet avec un sujet absent ou pluralisé, ou pour le dire en termes foucaldiens, « ça parle » et la subjectivité n'est qu'un pli dans ce ruissellement infini du langage: «Sur les inconsistances s'appuyer » (Celan cité par Badiou, 1989a, p.53).

²² Foucault: « ...je n'ai jamais rien écrit que des fictions ». Michel Foucault. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (n. 197), dans Dits et écrits II, 1976 -1988. (Paris : Gallimard, 1994/2001) p.236.

L'âge des poètes en philosophie comme suture a ouvert cette séquence qui va de Nietzsche à Heidegger, une revanche contre Platon et son mépris des poètes à saisir la présence et l'être dans le dire poétique. Badiou dénonce le prophétisme dont la philosophie a été contaminée depuis Nietzsche et l'assignation de la demeure de l'être dans le langage par Heidegger. Au « Dieu est mort » de la religion dont Nietzsche nous annonçait la nouvelle, au Dieu de la métaphysique comme « Étant suprême » à déconstruire, Badiou ajoute qu'il y a un Dieu des poètes, c'est le Dieu qui s'est retiré, qui n'est ni mort ni principe obsolète, celui d'Hölderlin laissant le monde au désarroi et dont Heidegger attend le retour salvateur : « Le poème n'a pas à être le gardien mélancolique de la finitude, ni la découpe d'une mystique du silence, ni l'occupation d'un improbable seuil » (Badiou,1998, p.21).

Badiou insiste sur la poésie qui était la seule parmi les arts à dire la désorientation et la déobjectivation que la philosophie a conceptualisées après la fin de l'âge des poètes et en connivence avec les mathématiques, qui, avec la poésie, n'ont pas d'objets propres. Cette suture de la philosophie à la poésie est plus visible dans la séquence allemande après Hegel que Badiou privilégie. Si la fin de l'âge des poètes s'achève avec Celan et si la suture de la philosophie à la poésie s'achève aussi avec Heidegger, cette suture n'est-elle pas justement relayée par une autre suture, cette-fois-ci à la littérature dans une séquence française avec l'existentialisme (Sartre), la déconstruction (Derrida) et même le poststructuralisme (Foucault)? Les auteurs littéraires comme Sade, Flaubert, Bataille, Blanchot, Artaud n'ont-ils pas poussé la langue à ses limites en faisant de l'écriture une expérience des limites (la bêtise, l'angoisse, la folie, le neutre, la mort, l'excès, la fatigue...etc.) et leurs textes ne travaillaient-ils pas en sourdine les textes de la philosophie française de la deuxième moitié du siècle dernier?

Cette littérature en particulier n'est-elle pas sans objet comme la poésie privilégiée par Badiou? Derrida n'est-il pas l'équivalent pour la littérature d'un Heidegger pour

la poésie ? Il y a bien une suture de la philosophie à la littérature et la fiction d'art que Badiou déduit de l'imitation de la poésie dans sa définition de la philosophie (Badiou, 1992, p.79-82) peut être déduite aussi de la littérature.

De quelle vérité partielle est génératrice la poésie en tant que condition pour la philosophie ? Badiou répond que c'est « le vide de la catégorie de Vérité comme point limite » (Badiou, 1992, p. 67) et la philosophie imite la poésie en subjectivant le langage par métaphores, fragments, détours et images pour donner un site subjectif à ce vide de Vérité. La philosophie est une fiction d'art sans faire œuvre d'art. Contrairement à Badiou, Deleuze et Foucault sont explicites là-dessus et ils veulent faire œuvre d'art en philosophie, d'où la définition descriptive de la philosophie par Deleuze comme « l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts » (Deleuze, 1991, p.6).

Si, selon les deux conditions précédentes, la science et l'art, la philosophie est fiction de savoir et fiction d'art en imitant deux de ses adversaires toujours contemporains, même si c'est Platon qui en a désigné les noms respectifs—le sophiste et le poète—, y a-t-il un lieu de compossibilité pour que le site de chacun ne devienne pas un camp et que le lieu de compossibilité ne devienne pas un champ de bataille avec sa terreur ?

1.2.3 Le politique

Le XIXème siècle est le siècle des sutures selon Badiou²³ et « *la philosophie y semble subir une éclipse* » (Badiou, 1989b, p.42) entre Hegel et Nietzsche, entre un

²³ On peut opposer à cette version de Badiou des sutures au XIXème, celle de Foucault dans *Les Mots* et les Choses (1966), celle des coupures. L'épistémè du XIXème est une configuration qui voit la naissance de l'homme et l'inscription de la finitude dans les sciences du langage (art de Badiou), dans les sciences naturelles (science de Badiou) et dans les sciences économiques (politique chez Badiou). C'est la naissance des sciences humaines qui a destitué la philosophie. Toutefois Badiou salue en

système philosophique impeccable comme une cathédrale et sa fragmentation ou plutôt sa contestation. Marx est entre les deux, entre la fin de l'histoire hégélienne et la cassure en deux de l'histoire nietzschéenne. Entre le concept et la folie, il y a le changement ou la rupture révolutionnaire qui change le cours de l'histoire, mais Marx, comme l'écrivait Daniel Bensaid (2001, p.145), « a commis l'imprudence d'annoncer le dépérissement de la philosophie, réalisée dans l'accomplissement de son devenir stratégique : il ne s'agissait plus seulement d'interpréter le monde, mais de le changer. ».

Marx a assigné à la philosophie la tâche de changer le monde au lieu de l'interpréter dans un geste de délégation totale au politique de la prise en charge de l'économie générale du sens et des biens tout en montrant la fiction du politique lui-même. Selon Badiou, l'intervention de Marx, en suturant la philosophie au politique, consiste justement à montrer des dé-liaisons partout et que le nom de l'État n'est que le nom de ce lien fictif inconsistant et vide. L'État, la lutte des classes sont des situations historiques sur lesquelles l'hypothèse ou l'Idée²⁴ communiste agit rétroactivement, a-temporellement et les tirent vers leur vide constitutif. Marx a nommé le sujet porteur de cette hypothèse le prolétariat, qui peut être la classe ouvrière à un moment donnée ou une autre multiplicité X selon les époques. Ce sujet est vecteur d'émancipation, il n'est pas substantiel selon les découpages de la politique qui le voue d'ailleurs à être le sans-parole ou le sans-papier. Mais ce sujet est inséparable de l'événement qui le porte, il ne lui préexiste pas.

De quelle vérité partielle est porteuse la condition du politique et que lui soustrait la philosophie ? Le politique, à travers les événements majeurs (Révolution Française,

Foucault le penseur de la prochaine/actuelle disparition ou « mort de l'homme » (Badiou, 2005, p.233-251)

²⁴ Hypothèse ou Idée communiste, c'est bien ce qui reste du projet communiste. Révisionnisme platonisant chez Badiou, diraient certains, mais c'est qu'il en reste en ce début du XXIème siècle : être fidèle ou vivre selon l'Idée. C'est le titre d'un colloque organisé à Londres-lieu très symbolique- par Badiou et Žižek en 2009. Alain Badiou et Slavoj Žižek. L'Idée du communisme. (Paris : Éditions Lignes, 2010).

la Commune de Paris, Mai 68), les situations politiques avortées et leur théorisation par le marxisme, in-consiste ce qui parait consistant; il montre la fiction du lien (l'État, la société, la communauté). Le lien peut être décrit comme un enjeu de pouvoir dans son affirmation comme noyau symbolique des fascismes et du nazisme ou dans sa dilution en tant que dé-liaison, constat marxiste de ce que fait le capitalisme avec sa froideur aux liens traditionnels. La philosophie n'est pas aristocratique ou autoritaire en tant qu'elle s'adresse à « tous pour que tous soient dans le saisissement de l'existence des vérités, elle est comme une stratégie politique sans enjeu de pouvoir » (Badiou, 1989a, p.79).

Y a-t-il une autre pensée de la dé-liaison portée par Deux sous le semblant d'Un?

1.2.4 L'amour

On a vu avec les trois conditions précédentes que la philosophie, en soustrayant au sens les vérités partielles produites par ces conditions, aboutit à formuler sur le plan ontologique qu'il n'y a qu'un multiple pur sans relation entre ses éléments à part celle de l'appartenance. De la poésie, une conception d'un sujet sans objet tendu à sa limite, s'est dégagée par un intervalle comme opérateur vide ou d'évidement du sens et de la présence. Le politique fait un trou dans la consistance du visible homogène nommé l'État en montrant la fiction fondatrice et la fragilité permanente tant qu'il y aura des événements qui portent sur la scène son inconsistance.

Pour Badiou, ces conditions pensent ou nous forcent à penser et il ajoute à ces trois conditions l'amour comme procédure de vérité universelle : « aimer, c'est penser » (Alberto Caeiro, cité par Badiou, 1992, p.261). Penser quoi ?

Si les mathématiques pensent un multiple pur sans relations entre ses éléments, si la poésie pense sans objet et le politique pense par dé-liaison, l'amour pense le Deux dans la pure disjonction des deux sexes à la différence qu'il ne se pense pas. Badiou tente d'axiomatiser cette pensée de l'amour qui *ne se pense pas*, dégager sa logique, la logique de l'illogique apparent. Il faut d'abord écarter (Badiou, 1992, p.255-256):

- La vision fusionnelle du Deux donnant l'Un comme un tiers état/extase, l'amour est antidialectique parce que l'Un n'est qu'un simulacre, juste un nom.
- La conception « *oblative* » de l'effacement de Soi dans l'Autre, alors qu'il y deux Sois et symétriquement deux Autres. Nul ne chute vers le statut de chose ou d'objet et, justement, il y une pensée du Deux parce qu'aucun des sujets n'est un objet. C'est une relation sans objet et tout le reste se passe au niveau de l'Imaginaire.
- La vision moraliste et pessimiste de l'illusion de l'amour comme miné et démasqué par le réel de la sexualité : « l'amour...ne supplée à rien. Il supplémente, ce qui est tout différent » (p.256).

Badiou insiste sur la disjonction qui est la vérité que l'amour universalise pour tous les sujets qui font l'expérience que l'Un n'existe pas comme complétude. Les deux désirs de l'homme et de la femme sont deux vecteurs qui ne coïncident pas à cause de l'accès barré au Réel, d'où l'Imaginaire et les positions assignées par le Symbolique que Lacan résume avec cette phrase provocatrice: « Il n'y a pas de rapport sexuel » ²⁵. Dans le registre de la sémiotique, les deux sujets de l'énonciation dans l'amour ne coïncident jamais, ce qui voue les deux sujets de l'énoncé à la béance que l'épanchement infini du langage dissémine comme êtres parlants ²⁶. La logique du Deux l'emporte sur le pathos de la passion, du désir fusionnel, jalousie et mort

²⁵ Jacques Lacan. « L'Étourdit », dans Scilicet 4. (Paris : Seuil, 1973), p. 6. Voir Alain Badiou et Barbara Cassin. Il n'y a pas de rapport sexuel : deux leçons sur l'Etourdit de Lacan. (Paris : Editions Fayard, 2010). Et dans un autre registre : Jean-Luc Nancy. L'« il y a » du rapport sexuel. (Paris : Éditions Galilée, 2001).

²⁶ La sémiotisation de l'amour chez Roland Barthes dans *Fragments d'un discours amoureux* (Paris : Éditions du Seuil ,1977), son axiomatisation par Badiou font suite à la formalisation psychanalytique de Lacan.

incluses. Il y a seulement deux positions, « femme » et « homme » (positions conventionnelles qui ne se recoupent pas avec la réalité biologique de la génitalité et de l'anatomie, n-sexes si on veut) et il n'y en a pas une troisième qui regardera le Deux et sa disjonction en face comme provenant d'un ange asexué ou un potentiel devenir par croisement en parcourant les intensités qui ponctuent les n-positions en les devenant²⁷.

Où Badiou veut-il en venir avec la vérité de l'amour en tant que disjonction? Même l' « humanité » ne se pense pas sous la catégorie de l'Un, mais il y a une « seule humanité » indiscernable que nul prédicat ne peut contenir au risque de la rabattre sur la finitude, la nature, la pensée...etc. L'humanité ne se définit pas, elle s'atteste en tant que support pour les quatre procédures de vérités que sont : la science, l'art, le politique et l'amour. Elle est le « corps historial des vérités » (Badiou, 1992, p.259) et ces vérités sont in-humaines parce qu'elles sont infinies. L'humain précède le genre.

Les quatre procédures de vérités badiousiennes qui conditionnent la philosophie sontelles valables en tout et en tout lieu ? Si la philosophie est le lieu de compossibilité des vérités partielles, y a-t-il un lieu historiquement spécifique pour la naissance de la philosophie ?

Le geste de Badiou est platonicien, ces quatre conditions font la quadrature du système platonicien dans l'opération de dé-mythologistion de la pensée en l'arrachant au discours oraculaire, poétique et sophistique de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

Badiou écrivait (1989a, p.14):

²⁷ Deleuze et Irigaray introduisent les devenirs comme une traversée intensive du n-sexes comme un devenir-femme-de-l'homme ...etc. La disjonction pour Deleuze opère dans l'actuel, non dans le virtuel. Il n'y a point de dualisme chez Badiou, tout est actuel.

La singularité de la Grèce est bien plutôt d'avoir interrompu le récit des origines par le propos laïcisé et abstrait, d'avoir entamé le prestige du poème par celui du mathème, d'avoir conçu la Cité comme un pouvoir ouvert, disputé, vacant, et d'avoir porté sur la scène publique les orages de la passion.

La question de l'origine de la philosophie est une question complexe et philosophique en même temps. Badiou semble donner un commencement « intellectuel » *ex nihilo*, miraculeux et hasardeux produit par une décision, mais qu'est ce qui conditionne cette décision à son tour ?

1.3 Le retour de la philosophie

Après avoir établi le lieu de la philosophie qui est le lieu de compossibilité des quatre procédures de vérité que sont la science, l'art, le politique et l'amour, le retour de la philosophie pour Badiou ou le « pas de plus » qu'il lui incombe de faire consiste à formaliser les catégories d'événement, de vérité et de sujet. Ces trois catégories traversent diagonalement chaque procédure de vérité. On pourrait dire que le sujet et la vérité sont co-engendrés ou produits par un événement propre à chaque procédure : le sujet amoureux de l'événement amour ou de la rencontre amoureuse ne préexiste pas à cet événement et la vérité de cet événement n'est pas son sens mais son vide de sens, d'où les noms pour nommer cet événement. La fidélité à l'événement est le processus même de cette vérité. Le vide de sens est ce qui permet par intervalle tendu à l'infini de maintenir le sujet rattaché à l'événement, ce qui n'a rien à avoir avec la conviction. Il y a là une sorte d'argument ontologique : nommer, c'est créer, ensuite se subjectiver en fonction de cette création et en être fidèle.

L'objectif de Badiou est de passer des conditions dont sont soustraites une ontologie formalisée de l'intérieur, par immanence, vers une *théorie/philosophie* matérialiste de l'Événement (Vérité/Sujet). À première vue, il y aurait une contradiction à conceptualiser une continuité de l'Être à l'Événement qui ne relève pas de l'ontologie.

1.3.1 L'événement

L'événement n'est pas un fait naturel objectivable, observable et discernable. La nature et les déterminations logiques et causales sont écartées. Les faits d'une situation sociale, historique et économique à un moment donné ne constituent pas des événements. Un événement n'est pas un concept construit par un observateur pour nommer un ensemble de faits pertinents en dégageant le sens et la portée. L'Événement, selon Badiou, ne peut pas être l'objet d'un savoir au sens de prédiction parce qu'il est hasardeux, mais parce qu'il a toute la singularité d'un « miracle ». L'Événement, pour Badiou, est « rare » à part la Révolution Française, le coup de foudre, la révolution atonale en musique ou la révolution cantorienne de la théorie des ensembles en mathématiques et quelques autres qui leur ressemblent. Il est purement erratique et indécidable, il est (comme) le coup de dés « purement hasardeux, ininférable de la situation » (Badiou, 1988, p.215) parce qu'une situation historique n'implique pas automatiquement un événement. L'évènement brouille les pistes des conditions historiques objectives (injustice, corruption, avancée des savoirs et des techniques, moyens de communication, mode de production...etc.) et subjectives (élite, conscience de classe, liberté d'expression, organisations...etc.) des déterministes. Il surgit là où ne l'attendait pas, bien qu'il ne puisse pas arriver sans avoir un site/lieu dans une situation donnée, locale et finie et dont les signes sont lus rétroactivement une fois que l'événement aura été nommé. Et, contrairement à Kant qui analysait la Révolution française à partir de l'enthousiasme des spectateurs,

l'Événement est tout sauf un spectacle. Il est subjectif et il n'existe que pour ces auteurs. Imaginons le nom *Révolution du Jasmin* collé par les médias et les observateurs neutres aussi sympathisants soient-ils à ce qui s'est passé en Tunisie en décembre 2010! Peut-être que, dans les rues tunisiennes, on sentait ou on parlait de jasmin!

Pour Badiou, un événement qui n'est pas d'émancipation n'est pas un Événement digne de ce nom. Le nazisme ne peut pas être nommé Événement, son ascension était visible comme réaction et régression. Le nazisme a freiné tout le potentiel émancipateur de l'Allemagne de l'époque. Y a-t-il de l'universel dans le Nazisme ? Même les Allemands évitent d'en discuter et ne veulent plus en parler. Un Événement a une éternité relative qui le fait rayonner pour longtemps et sa vérité laisse béante l'histoire en lui étant fidèle. Et c'est ce qui répugnent les postmodernes que Badiou dénonce, la référence à une quelconque vérité éternelle pour fonder quoi que ce soit.

Un Événement comme Mai 68, l'un des événements fétiches de Badiou, peut être interprété de différentes manières. Il y a un révisionnisme que Badiou combat, ce sont les versions dénigrantes des *Nouveaux Philosophes* qui s'accommodent au néolibéralisme pour ensevelir toute portée émancipatrice et progressiste d'un tel événement. Il ne s'agit pas de restituer une vérité historique sujet à vérification et documentation parce que vérité n'est pas vérification et être vrai n'est pas synonyme de véridique.

1.3.2 La vérité

Toute vérité est post-événementielle, elle est le sens soustrait à l'événement qui a eu lieu. Elle ne peut être objet d'aucune herméneutique, elle est vide de sens. Elle est « indécidable, indiscernable, générique et innommable » (Badiou, 1992, p.81),

indécidable en tant qu'elle est le pari pris que l'événement a eu lieu en advenant comme un hapax, un mot utilisé une seule et unique fois. La vérité n'est pas, mais elle advient. Si l'événement est un miracle, la vérité serait la révélation. Elle est indiscernable pour les savoirs positifs de la situation qui a donné le site à son a(é)vènement, sa trajectoire est hasardeuse, stochastique pour ne pas dire chaotique. Elle est générique en tant que tous les prédicats du savoir ne suffisent pas pour la prédiquer, elle est scandale pour les X et folie pour les Y. Elle est innommable pour être transversale et *indifférente* à la force des doctrines qui ont besoin d'un nom.

dévoilement La vérité ne relève pas comme chez Heidegger du (Sein=Ereignis=Alètheia, être=événement=vérité) de l'être comme événement de la correspondance de l'être et de l'homme dans la parole. La vérité chez Badiou est indifférente à l'être, à l'homme et à la parole. Elle surgit, elle ne dépend pas de l'histoire de l'être (ontologique, social, politique, individuel...etc.). Elle est postévénementielle, elle est vérité d'un événement qui est un point d'excès d'une multiplicité faisant trou dans une situation.

La vérité chez Badiou est axiomatique, elle est d'origine ou d'essence mathématique (*indécidable, indiscernable, générique et innommable*) avec d'autres concepts utilisés par les mathématiciens comme la décision, la fidélité, l'événement, la situation...etc.

En reprenant la classification des discours d'Alain Juranville(1984, p.16) par rapport à la question de la vérité :

1) Il n'y a pas de vérité (c'est le discours empiriste) 2) Il y a une vérité totale (c'est le discours métaphysique) 3) Il y a une vérité totale et une vérité partielle (c'est le discours philosophique) 4) Il y a une vérité, mais seulement partielle (c'est le discours analytique, soit la théorie de l'inconscient).

On devrait ajouter au premier les discours du sophiste et du nihiliste et dissocier dans le troisième la métaphysique (vérité totale) de la philosophie et pluraliser la vérité partielle en disant que, dans le discours philosophique, il y a des vérités partielles (les quatre procédures de vérités de Badiou incluant le quatrième discours de Juranville dans la procédure de l'amour) et une vérité non totale mais soustractive des vérités partielles, elle est leur vide de sens. La vérité n'est pas totale et elle n'est pas la Vérité des vérités partielles, mais elle est transfinie, c'est-à-dire un infini qui passe par le fini parce qu'elle est locale et advient dans un site événementiel (amoureux, politique, artistique et scientifique). C'est un chameau qui passe dans le chas d'une aiguille ou la torsion qu'opère la bande de Moebius²⁸, cet objet topologique à deux dimensions avec deux surfaces qui sont continues par torsion et qu'on parcourt à l'Infini²⁹. C'est là où intervient le sujet chez Badiou.

1.3.3 Le sujet

Dans l'ouvrage collectif signalé dans l'introduction générale (p.4) Après le sujet qui vient, la question du sujet est revenue en force dans la philosophie contemporaine. Le cogito cartésien, le sujet/ego transcendantal kantien/husserlien, le sujet de l'histoire marxien, le dasein heideggérien ont subi des fissures et une déstabilisation par les déconstructions, les généalogies (Foucault) ou les philosophies de l'événement (Deleuze). La contribution de Badiou³⁰ s'inscrit dans la configuration de ce trio qu'il ne cesse de nouer et d'axiomatiser : Événement/Vérité/Sujet. Le sujet est rare comme l'est l'événement, il n'y a pas de sujet en dehors des quatre procédures de vérités vues auparavant. En dehors de l'amour comme pensée du Deux, il n'y a que des corps

²⁸ À chacun son *Sophiste* pour la métaphore poétique du chameau et à chacun son *Sokal* pour l'usage des objets mathématiques en sciences humains, mais la philosophie est dite déjà fiction d'art et fiction de savoir dans sa démarche, son argumentation et ses usage des métaphores.

²⁹ Robert Ferréol, Jacques Mandonnet *et al.* (2016). *Ruban de Möbius*. Récupéré le 20 décembre 2016 de http://www.mathcurve.com/surfaces/mobius/mobius.shtml.

³⁰ Alain Badiou. « D'un sujet enfin sans objet », dans Après le sujet qui vient ?, Cahiers Confrontations, n 20. (Paris : Aubier, 1989), 13-22.

sexués errants sous le semblant de la sentimentalité. En dehors du politique qui fait irruption avec sa dé-liaison du consensus et de la fiction État/Société, il n'y a qu'un semblant d'une collectivité gérée et administrée. En dehors de l'art comme porteur d'une pensée/plaisir esthétique, il n'y a qu'un fatras de culture ambiante évanescente du culte de l'image et du spectacle qui fait la promotion d'une subjectivité narcissique. En dehors de la science avec ses ruptures et son émerveillement, il n'y a que de la technologie au service de la consommation et du contrôle. Doit-on ajouter qu'il y a aussi un sujet de la philosophie qui est rare. En dehors de quelques philosophies sérieuses, il n'y a que l'ère des philosophes médiatiques et sous-traitants de l'État dans l'humanitaire et l'ingérence extra-muros. Les Nouveaux Philosophes, pour ne nommer qu'un Bernard Henry-Levy, en sont l'emblème; ajoutons son jumeau symétrique de gauche Michel Onfray.

Pour Badiou, le sujet est le statut local et fini d'une vérité qui passe à travers, il est cette fente (vide) post-événementielle à travers laquelle la vérité passe. La vérité requiert un sujet, pas un objet, sinon elle retombe sur le sol de la métaphysique, du savoir, de l'encyclopédie comme correspondance/adéquation ou dévoilement et serait contenue comme sens de x ou de y. Le sujet est sans objet (*objectless*), c'est la thèse fondamentale de Badiou (1989, pp.13-22).

Le sujet n'est pas une substance, le sujet co-engendré avec la vérité par l'événement n'existe pas avant, il n'est pas une intensité d'une virtualité que l'événement actualise. Il n'est pas non plus un contenu informe que la dialectique de l'événement scissionne par effet de contradiction, il n'est pas le positif latent résultat d'une double négation.

Le sujet n'est pas un point vide à remplir par un contenu humain et subjectif. Il n'est pas la subjectivation mettant en mouvement un point sur une trajectoire entre les datas d'un savoir et les contraintes d'un pouvoir.

Le sujet n'a/est pas la fonction transcendantale d'organiser le sens d'une expérience qui se présente, il est soustrait à la présentation comme sens polarisé avec un objet quelconque. Il ressemble sur ce point au *Dasein* heideggérien en tant que le transcendantal kantien du sujet/objet est rendu possible par l'ouverture au sens de l'être, l'existential précède le transcendantal, à la différence que le sujet badiousien est le lieu local et fini d'un excès du vide d'une situation, le vide étant le nom propre de l'être qui est une multiplicité pure sans sens.

Le sujet n'est ni résultat, ni origine, il est singulier et universel sans être un invariant. Le sujet des histoires d'amour ou celui des révolutions politiques n'est pas le même Le sujet est à chaque fois unique et variable. Le sujet n'est pas fidèle seulement à la vérité de l'événement. Il est le *Fidèle* tout court se subjectivant et incorporant la vérité de l'événement en le nommant par soustraction à la situation. La fidélité n'est pas un qualificatif; elle est un substantif.

En dehors des quatre procédures de vérités (science, art, politique, amour), dans quelle configuration exemplaire et paradigmatique trouve-t-on le nouage de l'Événement/Vérité/Sujet tels que pensés par Badiou ?

Citons Badiou lui-même (1988, p.235):

[...] dans le christianisme, et lui seul, se dit que l'essence de la vérité suppose l'ultra-un événementiel, et que s'y rapporter ne relève pas de la contemplation —ou connaissance immobile— mais de l'intervention. Car dans le christianisme il y a cet événement, situé et exemplaire, qu'est la mort du fils de Dieu sur la Croix. Et du même coup la croyance ne se rapporte pas centralement à l'être-un de Dieu, à sa puissance infinie, elle a pour noyau intervenant le sens à constituer de cette mort, et l'organisation de la fidélité à ce sens.

Badiou ajoute dans la même page d'Être et Événement que, si « tous les paramètres de la doctrine de l'événement sont ainsi disposés dans le christianisme », l'ontologie de la présence et du sens qui sous-tend le christianisme ferait défaut. Cette ontologie limiterait et réduirait la portée de l'infini : Dieu de l'onto-théologie est un faux infini comme corrélat de la finitude des créatures.

Avant de passer au saint Paul de Badiou, écrit neuf ans après Être et Événement, posons ces questions : Vers quel universel tendent l'événement, la vérité et le sujet ? Y a-t-il un point de vue neutre universel ? Ou ce point de vue n'est-t-il qu'une chimère du moment que le sujet de ce point de vue est lui-même scindé avec un ancrage singulier ?

1.3.4 L'universel

Le problème de la communauté occupe une place centrale dans les réflexions des philosophes contemporains au point qu'ils se recoupent dans un débat avec des titres d'ouvrages qui se renvoient les uns aux autres³¹. Toutes ces réflexions partagent l'idée du non-fondement de la communauté sur un projet même communiste, l'inachèvement de la communauté qui est à l'œuvre sans fin et sans constitution. La communauté est toujours hors de soi, sans souveraineté et sans arrimage au politique; elle est résistance. Elle est à venir parce qu'elle est déjà là; c'est la communauté des quelconques qui partagent en commun la non appartenance.

³¹ Maurice Blanchot. La communauté inavouable. (Paris : Éditions de Minuit, 1984). Jean-Luc Nancy. La communauté désœuvrée. (Paris : Christian Bourgeois 1990). Agamben, Giorgio.1991. La communauté qui vient, traduit de l'italien par Marilène Raiola, (Paris : Éditions le Seuil, 1991). Ajoutons les réflexions de Jacques Rancière.

Pour Badiou, le monde rend *impossible* la communauté par l'injonction de « *vivre* sans Idée » en se contentant de faire partie de la substance communautaire (x, y, z) et d'occuper un territoire du bien-pensant de la tolérance et du politiquement correct. Le cynisme postmoderne et le matérialisme démocratique (autre nom badiousien pour la culture ambiante contemporaine) se résignent à dire qu' « *il* n'y a que des corps et des langages» ou « *il* n'y a que des individus et des communautés» (Babiou, 2006, p.17) d'où ce déplacent métonymique : identité=corps=ce que porte le corps.

Il ne s'agit pas de déposer les différences et les particularismes, sauf que s'« il n'y a que des corps (individus) et des langages (communautés), sinon qu'il y a des vérités » (Badiou, 2006, p.12) qui arrachent par leurs avènements les sujets à leurs substance sociale, culturelle, ethnique, religieuse, nationale...etc. Arracher n'est pas effacer ou se renier; c'est l'avènement de l'universel en tant que pensée. Un amour qui aboutit à la conversion de l'un à la religion de l'autre est loin de creuser le vide nécessaire pour l'universel singulier de cet événement, il est loin d'être un événement de vérité, il rechute vers ses formes mondaines de contrat avec ses concessions et renonce à l'indécidable initial. La pensée du Deux en amour est un tourbillon infini qui implique et déleste ses sujets de leurs pesanteurs (ethnie, origine, classe, race...etc.) qui se décantent et qui peuvent surgir, d'où la nécessité de décider sans aucune équivoque. C'est une pensée possible du Deux minimum, ouverte et inachevable pour la communauté et qui est éminemment extensible à la multiplicité infinie du politique qui est pour tous.

À travers ce qui précède, nous avons adapté les *Huit thèses sur l'Universel* de Badiou (Badiou, 2000, p.11-20) au cas de l'amour. Les voici sans leurs remarques adjacentes :

1. L'élément propre de l'universel est la pensée. 2. Tout universel est singulier, ou est une singularité. 3. Tout universel s'origine d'un événement, et

l'événement est intransitif aux particularités de la situation. 4. Un universel se présente initialement comme décision d'un indécidable. 5. L'universel est de structure implicative. 6. L'universel est univoque. 7. Toute singularité universelle est inachevable, ou ouverte. 8. L'universalité n'est rien d'autre que la construction fidèle d'un multiple générique infini.

Ces thèses sont un condensé théorique sur l'universel qui est pensé à partir de chaque singularité qui forme l'événement de chacune des quatre procédures de vérités, qui sont effectives comme on l'a vu. Elles sont déduites parce qu'elles sont à l'œuvre dans chacune des procédures; l'Universel leur est immanent.

L'universalisme peut-il être produit théoriquement et formellement par une procédure non effective ? Et de quel événement —toujours requis— s'agit-il si la procédure n'est pas effective ?

1.4 Une théorie de l'universalisme à partir du christianisme

L'époque est en crise : le nihilisme et le règne du rien, le capital et la marchandisation à l'échelle planétaire, une vie sans Idée et sans projection vers un universel, point de salut pour des êtres réduits aux choses. Tel est le constat de quelques philosophes contemporains, provenant de différentes traditions philosophiques et politiques. Il y a un engouement pour la figure de Paul chez ces philosophes³² qui cherchent à trouver

³² Stanislas Breton. Saint Paul. (Paris: PUF, 1988). Bernard Sichère. Le Jour est proche. La révolution selon Paul. (Paris: Desclée De Brouwer, 2003). Giorgio Agamben. Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains, traduit de l'italien par Judith Revel. (Paris: Payot, 2004). Slavoj Žižek. Fragile absolu, ou, Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?, traduit de l'anglais par François Théron. (Paris: Flammarion, 2008). Pour un aperçu sur ces lectures, voir les deux ouvrages collectifs: Ward Blanton et Hent de Vries (dir). Paul and the Philosophers. (Fordham University Press, 2013) et John Caputo et Linda Martín Alcoff (dir). St. Paul among the Philosophers. (Indiana University Press, 2009). Les articles: Benoit Bourgine. « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien ». Revue Théologique de Louvain, 40, (2009): 95-111 et

des alternatives et des reformulations à des problèmes de notre époque à partir de lectures diverses en tant qu'athées (Badiou et Žižek), catholiques (Breton et Sichere) et juif (Agamben). Ces lectures s'inscrivent déjà dans une longue chaine allant de Jacob Thaubes à Martin Heidegger en passant par Hannah Arendt et Hans Jonas. C'était des reprises/lectures partielles sur des questions philosophiques sur la théologie politique, la volonté, l'existence, le souci...etc.

Dans le cas de Badiou, nous décelons trois éléments qui font de Paul un contemporain pour lui.

Il y a d'abord l'influence du cinéaste et dramaturge italien Pier Paolo Pasolini, avec qui il partage une certaine amertume vis-à-vis de la décadence de la vie intellectuelle surtout de gauche et la baisse de conviction qui enterre pour de bon la figure du militant. Pasolini a écrit un scénario en 1968 pour un projet de film sur Paul, mais le film n'a jamais été réalisé. Le scénario a été traduit en français et préfacé par Badiou³³.

L'originalité de ce scénario, c'est le maintien intact des paroles de Paul de Tarse avec toute leur performativité dans un anachronisme intégral imperceptible dans le contexte de l'occupation allemande de Paris (Jérusalem occupée par les Romains), ville du conformisme intellectuel avec la collaboration des pétainistes (les pharisiens) et la clandestinité des Résistants (premier noyau chrétien). New York est la capitale du capitalisme américain (Rome de l'Empire Romain). Paul est un petit-bourgeois

Nathalie Frogneux. « Une traversée contemporaine de Paul ». Revue d'éthique et de théologie morale, 3, n°255 (2009):63-99.

³³ Pier Paolo Pasolini.2013. Saint Paul, scénario, traduit de l'italien par Giovanni Joppolo, préfacé par Alain Badiou. (Paris : Éditions NOUS, 2013).

parisien, conforme et fasciste; il part traquer les résistants antifranquistes à Barcelone (Damas). Sur le chemin vers Barcelone au sud-ouest de la France, il bascule, il devient militant antifasciste et rejoint les résistants. Il sillonne l'Allemagne, l'Italie où il rencontre les intellectuels et critiques italiens, indifférents et snobs (Athènes des sophistes). Finalement, il va à New York (Rome) où il sera trahi et tué.

Pasolini insiste plus sur la sainteté face à l'actualité et sa chute dans la prêtrise. Indirectement, Pasolini est préoccupé par le sort du militant qui se mettrait vite à la discipline et à l'embrigadement du Parti (Église). La morale du scénario : se trahir soi-même pour être trahi par les autres. Badiou retiendrait plutôt le Paul théoricien de l'événement chrétien.

Ensuite, il y a le contexte actuel que Badiou décrit comme le règne de l'alliance du capital et de l'identité. C'est l'homogénéisation plate et sans reliefs avec son impératif « vis sans Idée » ou encore « fais le deuil de l'universel et de la vérité ». Badiou dénonce la mondialisation capitaliste et le matérialisme démocratique dont le symptôme est la perversion de ces quatre procédures de vérité : le mot culture pervertit celui d'art, la technique celui de science, le mot gestion celui de politique et la sexualité celui de l'amour. L'économie de marché a imposé le management et la performance partout. Il faut absolument être performant et médiatique en étalant sa vie privée au grand jour. En face de l'exacerbation des différences et des particularismes ou des communautarismes dans un multiculturalisme en impasse, Paul est d'actualité et il est notre contemporain. À la fin de son intervention au colloque qui lui a été consacré autour de son saint Paul en 2009 à Syracuse University, Badiou précise à propos de la pertinence de Paul :

[...] not because we should believe in the resurrection of the dead, but because it is we ourselves who must resuscitate. Cornered between monetray

abstraction and petty national, religious, or racial identities, we are no longer alive. (Caputo et Alcoff, 2009, p.37).

Finalement, il y a une exigence théorique. Après avoir déterminé les conditions qui déterminent la philosophie comme lieu de compossibilité des vérités partielles des quatre procédures de la science, de l'art, du politique et de l'amour, la philosophie s'est assigné la tâche de penser les catégories d'événement, de vérité et de sujet. Au sommet de la pyramide pointe le problème de l'universel qui est la résultante de cette construction basée sur quatre fondations —science, art, politique, amour—, et s'élevant vers le haut avec le triangle —événement, vérité, sujet— qui s'appuie sur chaque fondation. Paul est le fondateur de l'universalisme, sous-titre du saint Paul de Badiou; il est un théoricien qui indique ce sommet de la pyramide sans participer à sa construction (le système de Badiou) parce qu'il n'est pas philosophe. Disons que c'est Paul qui confirme (déclare) l'Universalité vers laquelle pointe la singularité pyramidale badiousienne.

1.4.1 Paul fondateur de l'universalisme

Pour Badiou, Paul est la figure militante fidèle à l'événement survenu sur le chemin de Damas, se contentant d'une seule vérité « Le Christ est ressuscité ». Ce qui intéresse Badiou, c'est l'effet d'un événement (fable ou fabuleux) sur le sujet qui advient en se divisant, c'est le trou que produit l'universel dans l'amas des particularismes grec et juif à partir du site événementiel qu'est le milieu juif.

Le geste inouï de Paul est de soustraire la vérité à l'emprise communautaire, qu'il s'agisse d'un peuple, d'une cité, d'un empire, d'un territoire, ou d'une classe sociale. Ce qui est vrai ne se laisse renvoyer à aucun ensemble objectif, ni selon sa cause, ni selon sa destination » (Badiou, 1997, p.7).

L'universalisme paulinien chez Badiou est transversal, il n'est pas la synthèse de la sagesse grecque et de la Loi juive, il n'y a aucune dialectique des opposés et de leur dépassement. Cet universalisme générique, transethnique, transgenre et transclasse est une production subjective qui crée un sujet qui ne préexiste pas aux identités déjà fixes. Le nouveau sujet est le produit de la division du sujet sous l'effet de l'événement.

1.4.1.1 L'événement, la vérité et le sujet

L'événement propre aux quatre procédures de vérité est effectif avec son affect propre (une découverte scientifique/joie, un style inédit ou une œuvre d'art inédite/plaisir, une révolution/enthousiasme, un coup de foudre/bonheur) et sa vérité lui est immanente, portée par un sujet qui n'existait que par sa fidélité à cet événement. Comment un événement fabuleux et mythologique, selon Badiou, est un événement fondateur d'universalisme et du sujet chrétien ? Badiou ne s'engage pas dans la discussion du statut philosophico-théologique de l'énoncé « Le Christ est ressuscité » pour la raison suivante : l'Universel est produit dans la contingence radicale, située et locale. C'est les conséquences d'un événement de vérité qui génèrent l'universalisme.

L'événement « Le Christ est ressuscité » est un événement pur qui ne relève pas de l'ontologie qui le déclare nul et non avenu; il fait trou dans le monde comme si la texture symbolique garante de la structure de la totalité se déchirait. Il est considéré comme folie dans le langage du logos grec de l'époque, qui assigne un lieu précis à la vérité dans le cosmos. Il est un événement sans sens, étranger à l'herméneutique des signes du prophétisme juif et à la Loi qui limite les excès. Mais un événement

qui n'a pas besoin d'une vérification parce que son sujet ne lui préexiste pas, relèvet-il d'une intériorité silencieuse fermée, qui est celle du cœur (mystique)? Paul dit que c'est « en confessant de la bouche qu'on parvient au salut » (Rom. 10.8sq, cité par Badiou, 1997, p.107)³⁴ et c'est en déclarant la Vérité de la Résurrection du Christ que le sujet chrétien est ce qu'il est. Il est déclarant d'une vérité subjective, mais destinée à tous parce qu'une vérité solitaire est une vérité morte par ressentiment. Dans le langage nietzschéen, on dira que toute vérité est affirmative, Badiou dirait qu'elle est militante. L'universel est inséparable du militantisme de la vérité par surabondance et non par combat. Si Paul dépose, non par relativisme négationniste et constatif mais par « indifférence tolérante des différences » (Badiou, 1997, p.121), les particularités et les différences — « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme » (Gal .3.28, Badiou, 1997, p.11)—, c'est pour déposer précisément la Loi qui assigne un lieu symbolique restreint du Il y a avec son mécanisme mortifère et circulaire sans grâce. Les catégories du "Juif" et du "Grec" ne sont pas des entités culturelles et religieuses homogènes, les catégories d'"esclave" et de "libre" ne sont pas des éléments d'ensembles sociaux et économiques définitifs, celles de l'"homme" et de la "femme" ne sont pas des identités naturelles biologiques, elles sont ce que Badiou nomme des « dispositions subjectives » (Badiou,1997, p.50) vouées à être scindées par des événements qui en feront des sujets. Pour l'homme et la femme, il y a la procédure générique effective de l'amour; pour l'esclave et le libre, il y a la procédure générique effective du politique. Dans les deux cas, se joue le procès de leurs inégalités de facto, mais, dans la parole de Paul, il y a une égalité théorique universelle de jure.

Selon Badiou (1997, p.50), Paul produit une césure *théorique* à partir d'un événement qui n'est pas effectif pour placer un troisième discours qui n'est ni Juif ni Grec, mais

³⁴ Pour les textes de Paul, deux sources sont utilisés par Badiou : *Novum Testamentum Graece*, édition critique de Nestle-Aland .(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993) et le *Nouveau Testament*, édition française d'après la traduction de Louis Segond . (London : Trinitarian Bible Society, 1993).

chrétien: ni prophète, ni philosophe, mais apôtre. Badiou, s'inspirant de la structure quaternaire des discours chez Lacan (les discours du maître, de l'hystérique, de l'université et de l'analyste), ajoute que Paul met le discours mystique comme quatrième discours après celui du prophète, du philosophe et de l'apôtre en tant que double négatif de l'apôtre. Le silence et l'ineffable n'intéressent pas Paul. Le discours de l'apôtre nomme l'événement «Le Christ est ressuscité» et assume les conséquences universelles et militantes du pour tous (pas de cœur sans bouche), tandis que le mystique veut couper l'Événement de ses conséquences pour en jouir en solitaire.

Il n'y a aucune posture de maîtrise en face pour répondre au «... ni...ni.. » comme conséquence de l'Événement de Vérité, que ce soit celle du détenteur des signes chez les Juifs ou/et celle du dépositaire des arguments philosophiques chez les Grecs, parce qu'aucune demande n'est formulée et que la vérité s'adresse à tous; elle n'est pas une Loi cosmique ou prophétique. Ensuite, si une demande était formulée en face d'un maître « supposé savoir », elle serait irrecevable et illégale. L'apôtre ne s'autorise d'aucune position de savoir; il n'a été ni témoin, ni compagnon de Jésus, ni ayant reçu un enseignement. Il est comme un orphelin de savoir de par sa filiation universelle des sans pères et n'a d'appui que sur sa faiblesse comme rebut de la terre. Son lieu et son statut, ce sont la folie et la faiblesse en face des discours du Père (Dieu, Empire, Cosmos) garant de la Loi.

1.4.1.2 La vie, la mort et la Loi

La Résurrection est-elle le résultat d'une dialectique de la vie et de la mort au bout d'un processus d'incarnation de l'Esprit et de sa circulation universelle dans les cultures?

La Résurrection n'est pas le devenir fini de l'infini ni son incarnation. Badiou rejette tout travail du négatif dans l'Événement de Vérité. Il n'y a aucune ontologie de la mort chez Paul; la mort n'est ni un destin, ni une pulsion inconsciente, ni un être-pour-la-mort. Badiou écarte la dialectique, l'existentialisme et la psychanalyse pour comprendre de quoi il s'agit dans la Résurrection selon Paul et il rejette les accusations de Nietzsche qui a fait de Paul le pire ennemi de la vie (christianisme=nihilisme=culte de la mort).

Les questions que pose Badiou (1997, p.89-90) sont les suivantes :

Si la résurrection est soustraction affirmative à la voie de la mort, il s'agit de comprendre pourquoi cet événement, radicalement singulier, fonde aux yeux de Paul un universalisme. Qu'est-ce qui, dans cette résurrection, dans " hors des morts", a puissance de lever les différences ? Pourquoi, de ce qu'un homme est ressuscité, s'ensuit-il qu'il n'y a ni Grec ni Juif, ni mâle ni femelle, ni esclave ni homme libre?

Tout d'abord, la vie et la mort ne nomment pas ces deux phénomènes factices de la vie et mort biologiques et ne coïncident pas aussi avec ce que les Grecs nomment Âme et Corps. La vie (Esprit) et la mort (Chair) nomment deux postures subjectives ou « dispositions subjectives », ce sont des pensées ou deux voies ou deux manières de vivre sa vie qui sont radicalement disjointes, d'où le commencement traumatique de la venue sans médiation du Christ. La mort a un commencement (Adam) et une fin (Christ):

Puisque la mort est venue par un homme, c'est aussi par un homme qu'est venue la résurrection des morts. Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ. (Cor. I.15.22, cité par Badiou, 1997, p.83).

Sur le plan ontologique, quand on accorde l'être à la vie et à la mort, on les lie inextricablement, que ce soit sous le mode de la finitude ou de l'infinitude. La mort fait de la vie un destin, comme ce point final de cette phrase qui scelle la trame et le sens final de la vie comme narration tragique. La mort agit comme futur antérieur qui potentialise chaque point à l'instar de la digue d'un barrage qui procure un potentiel à une goutte située en amont. La mort est le résultat de morts partielles inscrites dans la vie même, pas de destin. La mort est vue sous les couleurs de la vie comme passage à un ailleurs. Dans toutes ces configurations, la vie et la mort sont enchevêtrées. La vie et la mort biologiques ne fournissent aucun modèle pour les concevoir ontologiquement.

Si on opère une dé-liaison, la vie et la mort ne seront que des pensées, des dimensions du sujet. Bien que le concept de dé-liaison soit badiousien, c'est l'idée principale de toute une tradition de pensée qui va d'Épicure (la mort n'existe pas) jusqu'à Deleuze et Badiou en passant par Bergson.

La mort du Christ et « Le Christ est ressuscité » sont disjoints. L'Événement de Vérité nommé « Le Christ est ressuscité » est soustrait à la mort qui est son site événementiel, il ne nie pas la mort mais montre son impouvoir. La nomination crée du réel, elle décide qu'un autre réel soit ainsi, le réel de la pensée en premier et la foi (pistis) fait le reste. Ceux qui cherchent des preuves (les Juifs), cherchent où est l'incorporation de ce réel; ils ne nient pas la possibilité mais l'exception interdit l'éventualité. Ils veulent être spectateurs, alors que l'Événement n'existe que pour ses sujets. Un réel qui ne s'inscrit pas dans un lieu assigné selon les structures symboliques du monde (les Grecs) est considéré comme hallucination (le sans-lieu), c'est-à-dire une folie. Un Événement n'est considéré comme une folie que pour ceux qui veulent s'assurer du bien-fondé de leur raison.

Qu'est-ce que la vraie vie? Une vie qui coïncide avec elle-même : « La résurrection est pour Paul ce à partir de quoi le centre de gravité de la vie est dans la vie » (Badiou, 1997, p.75) et qui fait coïncider le penser et le faire. Cela ressemblerait à un voyage sans pesanteur, c'est-à-dire une Grâce.

Qu'est ce qu'est une vie de mort ? C'est de vivre son désir selon la Loi. La seule universalité de la Loi, c'est qu'elle assujettit, particularise, exclut et communautarise. Elle est pour tous et pour personne, elle est une instance anonyme impitoyable au cœur de la vie comme un automatisme mortifère. L'injonction contemporaine de la Loi du Surmoi tyrannique est « plus-de-jouir » et Paul en dit plus :

La Loi est-elle une puissance de péché? Non certes! Mais je n'ai connu le péché que par la Loi....C'est le péché qui, ayant saisi l'occasion, a produit en moi, par le commandement, toutes sortes de désirs; car, sans la Loi, le péché est mort. » (Rom. 7.7-23, cité par Badiou, 1997, p.97).

Il y a un côté pervers de la Loi, il n'y a de fonctionnement de la Loi que par la transgression de l'interdit qui invite à sa transgression. Que se passera-t-il si la Loi est levée ? Rien ne sera posé en termes de ce qui serait permis ou pas, contrairement au dilemme de Dostoïevski. Il doit y avoir un lien généalogique intime entre la haine et la Loi.

La Résurrection se soustrait à la mort, elle fait un trou dans le tissu symbolique du monde et défait sa Loi qui est un autre nom de la mort. La Loi défaite, les dispositions en différences entre juif et grec, entre homme libre et esclave, entre femme et homme, sautent d'elles-mêmes. Il est évident que ce ne sont pas leurs réalités empiriques qui tombent. La grâce est pour tous, aimer les autres comme s'aimer soi-même : c'est cela, l'enjeu de l'universalisme.

1.4.1.3 Paul théoricien de l'universalisme

Paul n'est ni un savant ni un philosophe, ni homme d'État ni artiste. Il ne produit pas de l'universel de l'intérieur d'une procédure de vérité (science, art, politique, amour); il n'est pas un sujet d'une telle procédure. Il n'énonce pas les conditions théoriques de l'universalisme comme le ferait un philosophe. La césure théorique chez Paul n'est pas le produit d'une synthèse à partir des données de son époque. Il y a une pensée chez Paul, mais c'est à partir d'une singularité dont l'événement n'a aucune réalité, d'où sa non-recevabilité par le discours philosophique. Pour la philosophie, cette disposition relève du fictif et du subjectif, mais « Le Christ est ressuscité » ne décrit pas une structure, il raconte un événement comme le Zarathoustra de Nietzsche qui annonce la mort de Dieu. Ces deux cas relèvent de l'antiphilosophie qui conteste le système philosophique lui-même, que ce soit de l'intérieur (Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein) ou de l'extérieur (Paul, Lacan) en faisant valoir l'intensité subjective ou l'élément biographique contre le concept et le système.

Pour Badiou (1997, p.133), Paul « est un théoricien antiphilosophique de l'universalité » qui indique que l'universalité échappe à la conceptualité parce que son sujet porteur est scindé en deux par l'événement de la grâce qui le soustrait aux différences et qui le voue à se défaire de la critique ou d'une judiciarisation des différences. Quand dire c'est faire, c'est la maxime du militantisme et la traversée des particularismes et des différences se fait par l'adresse à l'Égal en chacun. En rapprochant la lecture badiousienne de Paul sur l'universel et la sublimation en psychanalyse, on pourrait avancer qu'en tant que Même, il ne s'agit pas de croire l'Autre (prendre pour de l'argent comptant ce qu'il dit), ni de croire à l'Autre (comme croire à quelque chose avec l'attente d'un manque à combler), mais de croire tout simplement en l'Autre comme un Même. C'est une égalité soustractive et immanente, chacun est universel, c'est-à dire qu'il est une exception soustraite au

« il n'y a que des corps et des langages» et au « il n'y a que des individus et des communautés» (Babiou, 2006, p.17).

Badiou défend Paul et rejette les accusations d'antisémitisme (hérésie marcioniste plus tard), de misogynie et d'opportunisme. L'universel et son militantisme inhérent n'aboutissent pas à la critique ou à un tribunal, mais l'« indifférence tolérante des différences » (Badiou, 1997, p.121) de Paul pourrait être perçue ainsi. Pour l'affect juif de l'exception, cette indifférence de l'universel propre à Paul se comprendra comme antisémitisme. Paul ressemble à Noam Chomsky ou à Norman Finkelstein qu'on accuse d'antisémitisme à cause de leurs positions pro-palestiniennes et pourtant ils sont juifs. Norman Finkelstein a perdu ses parents aux camps d'extermination nazis et il ne se sert même pas de cela comme argument ad hominem contre ses détracteurs.

Pour Badiou, il est anachronique d'attribuer un féminisme à Paul mais dans le contexte qui est le sien, Paul est progressiste selon les moyens de l'époque. La « symétrisation seconde » (Badiou, 1997, p.127) permet à Paul de faire passer les règles inégalitaires vis-à-vis des femmes de l'autre côté des hommes. Si de telles choses sont interdites aux femmes, d'autres choses le sont pour les hommes. Il s'agit de neutraliser les différences en les accentuant pour en dégager l'universel. Ce qui revient à dire : l'homme et la femme sont égaux, mais ils sont différents.

Tout militant mu par sa cause peut être perçu comme opportuniste si, par pragmatisme, il se montre conciliant sur certains points avec les particularismes qu'il tente de déposer. C'est le cas de Paul, qui avance qu'il a été Juif pour gagner les Juifs. L'« indifférence tolérante des différences » n'est pas une tactique ou un point d'arrêt de l'universalité, c'est une traversée diagonale des différences sans s'identifier à aucune. C'est un traitement d'égal à égal : l'Humain avant le genre et la race.

En définitive, le long de son livre sur Paul, Badiou polémique avec Nietzsche. Il avance que Nietzsche s'en prend à Paul parce qu'il rivalise avec lui. Il voulait casser l'histoire en deux comme Paul, mais avec quels moyens ? Badiou pense que le point crucial pour Nietzsche, en s'acharnant contre Paul, c'est l'idée paulinienne d'en finir avec les privilèges. Il y a deux politiques, celle de Nietzsche qui est aristocratique, nationaliste, païenne, affirmative de la force, et celle de Paul, égalitaire, universelle, chrétienne, celle des faibles et de la plèbe.

1.4.3 Recours, détour ou retour?

Dans son article sur le Paul des philosophes Badiou, Žižek, Agamben et Sichere, Benoit Bourgine (2009) avance qu'il s'agit d'un retour à Paul par Sichere et d'un détour pour Agamben et, pour « Žižek et Badiou, on parlera sans doute plus justement d'un recours à Paul en un sens instrumental. » (p.88)

C'est peu de parler « d'un recours à Paul en un sens instrumental. » dans le cas de Badiou. Cette distribution de Bourgine se base sur un préjugé qui est le suivant.

Il s'agit d'un *retour* au sens d'adhésion et d'adoption totale dans le cas de Sichere parce que Sichere, un ex-maoïste d'ailleurs compagnon de Badiou, s'est converti au catholicisme. Il s'est intéressé aux contenus de la doctrine en les incorporant.

Il s'agit d'un *détour* au sens d'un approvisionnement théorique inévitable dans le cas d'Agamben parce qu'il est juif. Lecture et reprise partielle du messianisme de Paul.

Il s'agit d'un recours en un sens instrumental, usage politique ponctuel et stratégique dans le contexte actuel dans le cas de Badiou (Žižek inclus) parce que Badiou et Žižek sont athées et anticapitalistes. Il ne s'agit alors que d'un instrument qu'on

utilise malgré soi pour les besoins de la polémique. Cette lecture de Bourgine est partiale, parce qu'elle prend la partie pour le tout; elle est une lecture partielle qui isole un livre de l'œuvre complète.

Comme nous l'avons avancé dans l'introduction de cette partie qui peut être transposée dans les termes utilisés par Bourgine, nous dirons que, chez Badiou, il y a, en même temps, un *retour*, un *détour* et un *recours* à Paul, ce qui peut s'appeler en un seul mot un *Tournant paulinien*.

Il y a un *retour* à Paul qui n'est pas traditionaliste et qui ne s'intéresses pas aux contenus d'une doctrine. Chez Badiou, ce retour à Paul est parallèle à son retour à Platon. C'est la contemporanéité par anachronisme du geste fondateur. L'histoire ne joue aucun rôle chez Badiou. Il s'agit d'un choix pour fonder.

Il y a un *détour* par Paul pour renouveler les moyens de connaître. La contemporanéité relève de la façon dont sont discutés et triés les moyens qu'une époque offre pour connaître. C'est une question anhistorique et un penseur du passé peut être notre contemporain sans être moderne.

Il y a un *recours* à Paul à cause des contextes qui se ressemblent. La philosophie de Badiou est une philosophie de l'actualité sans l'êthos de la critique (Kant et Foucault) qui assigne des limites. Elle ne pose pas la question de ce que nous sommes en ce moment, mais celle de ce dont on est capable.

La Résurrection du Christ n'a pas son intérêt en elle-même, comme ca serait le cas d'un fait particulier, ou miraculeux. Son sens véritable est qu'elle atteste la victoire possible sur la mort, mort que Paul envisage, non comme facticité, mais comme disposition subjective. De là qu'il faut constamment lier la

Résurrection à *notre* résurrection, aller de la singularité à l'Universalité, et inversement » (Badiou, 1997, p.55, souligné par l'auteur)

C'est l'universalisme paulinien qui couronne la philosophie de l'événement de Badiou, qui est elle-même une version chrétienne de l'événement. C'est le cercle qui se referme :

[...] dans le christianisme, et lui seul, se dit que l'essence de la vérité suppose l'ultra-un événementiel, et que s'y rapporter ne relève pas de la contemplation —ou connaissance immobile— mais de l'intervention. Car dans le christianisme il y a cet événement, situé et exemplaire, qu'est la mort du fils de Dieu sur la Croix. Et du même coup la croyance ne se rapporte pas centralement à l'être-un de Dieu, à sa puissance infini, elle a pour noyau intervenant le sens à constituer de cette mort, et l'organisation de la fidélité à ce sens. » (Badiou, 1988, p.235).

C'est le cercle qui se referme entre Être et Événement (1988) et saint Paul (1997), en se libérant par soustraction des quatre conditions de vérités partielles d'origine grecque. Mais le cercle n'est pas le symbole du miracle et de la révélation. C'est Paul qui confirme (déclare) l'Universalité à laquelle pointe la singularité pyramidale badiousienne. C'est avec Paul que Badiou confirme que la pensée est un miracle infondé et que la tentative de la fonder est légitime en suivant le vecteur de l'universel. C'est la voie de l'universel au-delà du grec et du juif ou de leur mixte.

1.5 Conclusion

La philosophie chez Badiou est une activité insensée tout en étant rationnelle et les problèmes qu'elle pose sont éternels. L'humain est l'évènement contingent par excellence et la philosophie prend acte de la perpétuelle activité dénaturante de la

pensée chez l'humain. Badiou est un matérialiste tout en étant antinaturaliste et il veut sauver la philosophie en lui épargnant le sort de la métaphysique et de la religion, en la soustrayant au régime de la vérité totale et du sens. La philosophie est conditionnée, mais ses conditions sont matérielles et contingentes.

Philosophie sans condition (Nancy, 2002), telle est l'objection de Nancy à Badiou. La philosophie n'est qu'une technique du sens et de la vérité. Une technique parmi d'autres comme la métaphysique et la religion, et à côté d'autres dans les domaines de l'outil, de l'habit, de l'agriculture...etc. La question que pose Nancy à Badiou, c'est le statut du sens qui est souvent réduit à la signification. La vérité serait vide de signification, mais pas de sens, cela pourrait être un toucher, une direction, un savoir-faire...etc.

La théorie de l'événement chez Badiou est austère et raréfiante. Elle s'intéresse aux grands événements émancipateurs en les soustrayant aux conditions objectives et subjectives de l'histoire. Ces événements relèvent des miracles étayés par des sujets volontaristes et absolus. L'événement et le sujet chez Badiou sont rares, ils se comptent sur le bout des doigts; la philosophie badiousienne est « élitiste » (Mullarkey, 2006) et sélective.

L'ontologie de Badiou est une ontologie du hasard, mais calculé. C'est une ontologie du coup de dés gagnant. Les militants de gauche qui ont connu Badiou lui reprochent son *miraculisme* de l'Événement et ses distances vis-à-vis des luttes concrètes (Bensaid, 2001). La politique de Badiou est volontariste et spontanéiste avec le culte absolu du sujet souverain comme chez Sartre.

Badiou est un penseur de la déliaison. Il a fondé son ontologie sur le vide qui soutient les éléments d'une multiplicité qui ne se définit que par l'appartenance. La déliaison

est à l'œuvre dans les quatre procédures de vérité —science, art, politique, amour—par le biais d'une soustraction continue à l'Un. L'Événement de vérité est la déliaison rendue manifeste quand une situation est au bord du vide.

Badiou soutient que l'universalisme est une soustraction aux corps et aux langages, une soustraction aux individus et aux communautés. La déliaison est à l'œuvre dans le christianisme à travers Paul. On peut dire que le christianisme est la déliaison même. Paul a fondé le discours chrétien comme troisième position, non par substitution, entre les discours grec et juif. Il a opéré deux déliaisons fondamentales entre la vie et la mort, et entre la Loi et le désir. Ces deux déliaisons sont les conséquences de l'Évènement de vérité « Le Christ est ressuscité ».

Certains commentateurs comme Žižek, proche et collaborateur de Badiou, n'hésitent pas à considérer Badiou comme le « dernier grand auteur de la tradition française des catholiques dogmatiques, de Pascal à Malebranche » (Žižek, 2005, p.189), dont le paradigme inavoué serait la révélation religieuse.

La dimension chrétienne/paulinienne chez Badiou se justifie par cette recherche d'un nouage qui manquait aux quatre procédures de vérité. Il fallait chercher une figure comme Paul qui incarne un universalisme radical et transversal, produit d'un évènement d'une grande ampleur.

CHAPITRE II

GIANNI VATTIMO

2.1 Introduction

Gianni Vattimo est un philosophe italien de la même génération que Badiou. Il a commencé ses études en philosophie sur Aristote avec Luigi Pareyson, l'un des philosophes existentialistes italiens des années cinquante. À Heidelberg, il a été étudiant de Karl Lowith et de Hans-Georg Gadamer, dont il traduit *Vérité et Méthode* en italien. Outre l'enseignement de la philosophie à l'université de Turin, Vattimo a été député au parlement européen entre 1999 et 2004. Il était activiste et militant de gauche d'obédience maoïste pendant les années soixante avant de rejoindre le Parti Communiste Italien.

Vattimo est l'un des théoriciens de la postmodernité avec Lyotard. Avec son livre La fin de la modernité (1987), il identifie nihilisme et modernité, dont l'achèvement a été théorisé par Nietzsche et Heidegger. Même si les deux philosophes allemands sont les deux principales sources de ce courant, la pensée du philosophe italien radicalise plutôt leurs pensées herméneutiques en prolongeant l'interprétation gadamérienne d'Heidegger. La pensée de Vattimo, connue sous le nom de la « pensée faible » (de l'italien el pensiero debole), est un croisement entre le nihilisme des deux philosophes allemands, Nietzsche et Heidegger, et celui des philosophes italiens comme Luigi Pareyson et Emmanuel Severeno.

Vattimo est connu pour son dialogue avec ses contemporains de toutes les traditions de pensée, notamment avec Jacques Derrida (Derrida, 1996), Richard Rorty (Rorty, 2005; Wrathall, 2003), John Caputo (Caputo, 2007: 2005; Wrathall, 2003) et René Girard (Girard, 2014). Ces dialogues portent sur la religion en particulier, son actualité, ses retours et sa relation avec la philosophie.

Le retour de la religion est un thème vattimien et il constitue le noyau de sa dernière philosophie depuis le début des années quatre-vingt-dix. Ce retour chez Vattimo prend des allures personnelles et théoriques en continuité avec ses débuts philosophiques. Dans son cas, il y a un *Tournant* et il est chrétien hétérodoxe, sans théologie et sans credo. Il ressemble à un *Tournant* en cercle qui s'ouvre en revenant au même point de départ, mais avec une différence. N'est-ce pas la différence qui revient dans l'éternel retour du même? Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, il y a cette tentative chez Vattimo de concilier l'inconciliable: Nietzsche et Heidegger avec le christianisme.

Pour explorer cette évolution chez Vattimo, nous allons analyser sa contribution théorique à la philosophie postmoderne (2.2) par le biais de l'herméneutique qu'il considère comme une nouvelle *koinè* (2.3). L'ontologie herméneutique est une ontologie de l'actualité et du présent, elle thématise le retour personnel au christianisme en lui donnant une dimension théorique. La postmodernité est la réalisation du christianisme en faisant coïncider sécularisation et *kénose* (2.4).

2.2 La philosophie postmoderne

Si, pour Badiou, la singularité du XXème siècle réside dans sa « passion du réel » (2005, p.75-88), un autre constat moins optimiste est celui qui dépeint ce siècle

comme celui de la fin et du déclin. Le mot crise est insuffisant pour décrire l'état des lieux, bien que le terme « crise » soit assez galvaudé sur toutes les langues. Le mot "crise" suppose une situation transitoire en arrêt qui accouchera de son dépassement tôt ou tard, que ce soit par des moyens violents ou autres. Il y a une mobilisation de la force dans la résolution d'une crise comme celle mobilisée par Badiou pour fonder à nouveau la philosophie. Il y a une intervention, et elle est colossale. Elle est plus que moderne, elle est « hypermoderne ».

Vattimo considère que toutes ces tentatives relèvent d'une pensée qui ne veut pas reconnaître qu'il y a plus profond qu'une crise et qui ne veut pas reconnaître que le dépassement n'est pas toujours valable en chaque situation. Il y a l'illusion d'un progrès à venir au bout de cet effort de fondation.

Vattimo et les postmodernes en général rejettent l'idée de fondation ou de fond ontologique —Grund— sur lequel les autres secteurs de la philosophie découleront logiquement après avoir déterminé ce qu'est l'être. L'être en tant que tel est l'objet de la métaphysique. La métaphysique n'est pas la discipline en elle-même qui porte le nom de métaphysique, mais elle désigne ce déploiement discursif comme ouverture inaugurée par les Grecs jusqu'à présent où est accueillie cette question de l'être. L'être a été déterminé en tant qu'aletheia, eidos, archè, telos, energeia, ousia (essence, existence, substance, sujet), transcendantalité, subjectum, conscience, Dieu, homme, volonté de puissance, multiplicité, langage, rien, technique...etc. Toutes les philosophies sont incluses dans cette séquence, même celles qui prétendent dépasser la métaphysique ou celles qui confèrent à la science ce secteur ontologique. La science, relevant d'un certain découpage du réel, est elle-même métaphysique, si ce n'est pas la métaphysique en chair et en os en tant qu'elle identifie l'être à l'objet manipulable et disponible.

Selon Vattimo, la métaphysique est l'histoire de l'être, c'est-à dire que l'être a une histoire au sens de récit destinal avec époques d'ouverture en tant que telles. Et cette histoire n'est pas celle contenue dans une centaine de livres de philosophie où la question de l'être est posée; elle est l'histoire de l'Occident lui-même. La métaphysique en tant qu'histoire de l'être contient-elle des erreurs ? Répondre par l'affirmative relève d'une attitude moderne qui croit découvrir le *vrai* fond de l'être par illumination ou critique en vue d'un dépassement. Le postmoderne en philosophie part de cette idée qu'il n'y pas de vrai fond auquel mesurer les erreurs : le vrai et le faux appartiennent à la métaphysique elle-même et leur renversement aussi.

Les postmodernes identifient dans la modernité le règne du sujet souverain, producteur de connaissance, faiseur de l'histoire et maître de la nature. Ce sujet a pris la place de Dieu et il est sujet et objet de son propre savoir. Humanisme et raison, progrès et quête du *novum*, rupture et révolution, critique et émancipation, telles sont les caractéristiques du sujet moderne dans son effort pour coïncider avec lui-même, effort qui ne l'a que déroulé hors de lui en le disséminant encore davantage.

2.2.1 La fin de la modernité

Les postmodernes accusent la modernité d'avoir produit tant d'horreurs et d'exclusions, ayant glorifié une raison trop instrumentale, un universalisme essentiellement occidental et une technique/technologie quasi aliénante. Vattimo écarte toute conception catastrophiste ou apocalyptique dans le constat qu'il fait de l'échec de la modernité. Bien que cette conception fasse partie des symptômes de cet échec, il y a tout un courant, qui appartient à la modernité critique comme l'École de Frankfurt, qui dénonce les conséquences de la modernité sociale, mais, pour ce courant, la modernité est un projet inachevé.

Pour Vattimo, il ne s'agit pas de renouveler le projet des Lumières en cherchant un autre fondement pour la raison dans l'a priori communicationnel comme chez Habermas et Appel avec les universaux de la communication et de sa solution institutionnelle³⁵. Il faut en finir avec l'idée de fondement, de centre et de stabilité qui ne cesse de s'éroder, de se décentrer et de partir en éclats au sein de la société postindustrielle fractale et dromologique³⁶.

La société postmoderne *de facto* est cette configuration hétérogène faite de mélanges ou d'hybridités d'identité et de différence, avec des trajets multiples et errants pour les individus. Elle est le règne du simulacre et de la déréalisation des choses³⁷ et de la perte de foi dans le progrès historique ou d'émancipation. À « *l'incrédulité à l'égard des métarécits* » (Lyotard, 1979, p.7) déjà consommée, s'est substituée la prolifération des microrécits individuels aléatoires abolissant toute frontière entre le privé et le public et, avec leurs virtualisations dans les réseaux sociaux, se crée un sentiment d'éternité avec la simultanéité des échanges et du face-à-face virtuels. Les gadgets électroniques, plongeant leurs usagers dans un solipsisme inouï, ne sont que le prolongement du corps ou des prothèses qui sont plus utiles et fonctionnelles.

À la société postmoderne, il faut une philosophie à sa mesure. Vattimo identifie Nietzsche et Heidegger comme les deux philosophes de la postmodernité avec leur remise en cause radicale de toute idée de fondement et leur rejet de l'histoire comme

³⁵ Pour le débat opposant postmodernes (J-F. Lyotard, G.Vattimo) et néomodernes (J.Habermas, K.O Appel), voir : Christian Ruby. *Le champ de bataille : post-moderne, néo-moderne.* (Paris : L'Harmattan, 1990).

³⁶ Dromologie: étude de la vitesse dans nos sociétés actuelles, concept forgé par Paul Virilio dans *Vitesse et Politique : essai de dromologie*. (Paris : Editions Galilée, 1977).

³⁷ C'est Jean Baudrillard qui a théorisé la simulation et les simulacres : l'événement est son image et il n'y a point de réel.

déploiement progressif, linéaire, fait de renouveau et de renaissance par un dépassement critique. Le rejet de l'idée de fondement n'aboutit pas à proposer un autre fondement ou une pensée plus vraie que celle renversée ou déconstruite :

Le "post-" de post-moderne indique en fait une prise de congé qui, en tentant de se soustraire aux logiques de développement de la modernité, et tout particulièrement à l'idée d'un "dépassement" critique en direction d'une nouvelle fondation, reprend la recherche menée par Nietzsche et Heidegger dans leur rapport "critique" à la pensée occidentale » (Vattimo, 1987, p.8).

Nietzsche est le penseur du renversement du platonisme, mais, en le renversant, ce n'est pas seulement le monde suprasensible qui disparaît, c'est le monde sensible qui n'aurait plus de référent, c'est le devenir-fable du monde. Imaginons une pièce de théâtre où l'acteur et le personnage font un sans aucun spectateur qui renverrait au réel de la dichotomie des deux; c'est le rêve dont nul éveil ne sanctionnerait la fiction. Ensuite, il y a le perspectivisme des interprétations, parce qu'il n'y a pas de faits auxquels renvoient ces interprétations. C'est une sorte de métastase du signe, sa mise en abyme; chaque interprétation est une interprétation dans une opération sans fin. Il en découle qu'il n'y a pas d'être, il n'y a que du vivant, les vérités sont contingentes et historiques et tout est signe au sens où tout est symptôme d'un rapport de forces. Le rapport de forces n'est pas un fondement, parce qu'il est contingent et ponctuel.

Heidegger est le penseur de l'être comme événement. "Événement de l'être" est à prendre au sens objectif et subjectif du génitif : l'être advient et il n'est rien en dehors de son é(a)vénement. Contrairement à la lecture qui fait d'Heidegger le penseur de l'histoire de la métaphysique en tant qu'histoire de l'oubli de l'être, oubli de la différence ontico-ontologique entre l'être et l'étant (disons que la métaphysique rate l'être en le pensant en tant qu'étant/objet présent devant soi, l'être pensé comme présence) et du penseur qui condamne la science parce qu'elle ne pense pas, Vattimo opte pour une lecture progressiste du penseur de la métaphysique en tant qu'histoire

de l'être se donnant en disparaissant sous forme d'envoi, de destin, d'histoire (même radical allemand pour ces termes *Geschik*) dans le langage. L'être n'est pas, il est Rien. Les deux lectures se situent dans l'après-*Tournant* ontologique en abandonnant la recherche du sens de l'être vers l'éventualité de l'être dans le langage. Abandon du plan du Dasein d'Être et Temps (1927) qui a suscité des lectures existentialistes pour passer ou tourner vers un plan où il n'y que l'être de *La lettre sur l'Humanisme* (1946).

2.2.2 Le nihilisme comme chance

Sur quoi reposerait la pensée postmoderne chez Vattimo à partir de Nietzsche et d'Heidegger si les notions de valeur, de vérité, de fondement/référent sont dissoutes ?

Le nihilisme n'est pas une attitude philosophique d'un philosophe fatigué de la civilisation et de ses valeurs. Pour Vattimo et pour beaucoup d'autres comme Jean-Luc Nancy, le nihilisme est l'aboutissement d'un processus de dévaluation et de perte de sens intrinsèque à l'histoire de l'Occident. Chez Nietzsche et Heidegger, le nihilisme a une dimension ontologique dans la description de leurs époques. Le nihilisme est exprimé par « la mort de Dieu » 38 ou « de l'être, il n'en est plus rien »

³⁸ «La mort de Dieu, bien entendu, est aussi une référence à l'« avant ». Il ne s'agit pas d'une invention de Nietzsche mais du résultat logique du développement de toute la philosophie moderne, depuis au moins Duns Scot et le nominalisme. En réalité, on peut dire que c'est ce qui commence avec la grande scolastique et l'assimilation de Dieu à l'Être suprême, c'est-à-dire la métaphysique au sens de Nietzsche ou de Heidegger. Or l'histoire de toute la philosophie moderne ne fait que montrer ce qui aboutit parfaitement à la critique kantienne de la preuve ontologique. L'Être suprême se défait luimême bien consciencieusement, chez Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche même. Kant, en quelque sorte, termine le travail, ce que Nietzsche ne fait qu'entériner. ». Dans Entretien avec Jean-Luc Nancy et al. « Quand le sens ne fait plus monde ». Esprit, 3, Mars/Avril (2014): 27-46.

(Vattimo, 1987, p.23), sans le pathos de la décadence et sans la nostalgie d'une époque précédente meilleure.

Vattimo interprète la dévalorisation des valeurs suprêmes (Dieu comme valeur suprême) chez Nietzsche et la réduction de l'être à la valeur chez Heidegger comme un déblocage et la libre circulation des valeurs et leur convertibilité indéfinie par le sujet moderne. La valeur a deux sens, d'usage et d'échange, et le nihilisme, c'est la « réduction de l'être à la valeur d'échange » (Vattimo, 1987, p.25) en fixant un équivalent ou une place interchangeable. L'équivalent ou la place sont convertibles, le Dieu délogé (la mort de Dieu) ne fait que vider une place dans cette structure métaphysique, la place est restée la même, qu'elle soit occupée par l'Histoire, l'Homme ou restée tout simplement vacante. Vattimo (p.25) ajoute que le nihilisme est « l'absorption de la valeur d'usage par la valeur d'échange », c'est le primat de la place ou de l'équivalent sur celui qui l'occupe ou ce à quoi il est utile. La permutabilité des places et des valeurs dans un échange généralisé enlève sa rigidité à la réalité et l'homme est inclus dans cette dépotentialisation ou dé-appropriation.

Le nihilisme est plutôt la mort du sujet (après Dieu, c'est l'homme) pour en libérer la pensée (Foucault) ou le langage (Vattimo) avec toutes les compositions inédites que la technique va brancher à la vie et au travail. Si la réalité perd de sa rigidité, il demeure la trame du langage comme lieu d'interchangeabilité des places symboliques que la métaphysique a fixées et qui sont détruites par le nihilisme réactif qui n'a pas fait le deuil de la vérité et qui refuse la légèreté de l'absence de place ou de valeur. Pour Vattimo, le nihilisme accompli qui dépasse le ressentiment du nihilisme réactif est synonyme d'herméneutique qui reprend sous forme affaiblie la valeur d'émancipation.

Hermeneutics is the thinking of accomplished nihilism, the thinking that aims at a reconstruction of rationality after the death of God, in opposition to any

drift towards negative nihilism, that is, towards the desperation of those who continue to grieve because 'there is no more religion' » (Vattimo, 2009, p.21).

2.2.3 La pensée « faible »

La fin de la modernité est la fin de la métaphysique caractérisée par les structures stables et fortes, une pensée du fondement et du sens donnés aux choses avec la vérité comme objectivité et adéquation. La pensée post-métaphysique postmoderne ne propose pas une autre version de ce qu'est l'être ou de ce que doit être la vérité et ne confère aucun nouveau sens aux choses. Cette pensée, labélisée « pensée faible » 39 chez Vattimo, vise à neutraliser la violence inhérente à la métaphysique et à diminuer sa puissance. En disparaissant, l'être se donne sous forme de trace faible sous les grandes totalités métaphysiques une fois déconstruites. La pensée faible « signifie surtout une théorie de l'affaiblissement comme caractère constitutif de l'être à l'époque de la fin de la métaphysique » (Vattimo, 1998, p.27).

Pour décrire la pensée post-métaphysique, Vattimo reprend à Heidegger les deux attitudes de *Verwindung*: reprise et distorsion de la métaphysique et s'en remettre comme on se remet d'une maladie sans la dépasser, et de l'*Andenken*: remémoration, faire mémoire. Le rapport au passé est une autre attitude caractérisée par la *pietas*: attitude de respect pour les traces du passé ayant délivré ses monuments sous le signe de la finitude et de l'être-pour-la-mort. Penser,

³⁹ Il s'agit du titre du livre collectif sous la direction de Vattimo et Rovati paru en italien en 1983. Gianni Vattimo et Pier Aldo Rovatti. *Il pensiero debole*. (Milan: Feltrinelli,1983, 2010).

c'est faire mémoire, reprendre-accepter-distordre. Ou encore, c'est exercer à l'égard de la pensée du passé la pietas en tant que dévotion et respect que l'on adresse à la vie-mort, au vivant en tant que producteur de monuments (Vattimo, 1991, p.24).

C'est une conception qui doit beaucoup à l'esthétique en ouvrant un autre espace de référencialité où le vrai et le faux, l'obscur et le clair, sont renvoyées à leur propre donation. L'œuvre d'art ne fonde pas, mais montre l'ouvert dans ses différentes contrées.

Reprendre son passé sous forme de trace, c'est considérer le passé comme suite de monuments ayant délivré la vérité d'une époque sous forme de mémoire. La pietas chez Vattimo est l'écoute des messages et des appels émis par ces monuments comme rayons fossiles à passer au spectrographe en vue d'en délivrer le balbutiement de vie à l'état de trace. L'envahissement du passé est différé par l'oubli, condition de la remémoration en vue d'un avenir. Il ne peut y avoir de mémoire si l'être n'est pas pensé en tant que différence, d'où le fondement ontologique de la mémoire qui est : « cette pensée qui toujours pense son objet comme différé, comme constitutivement non présent » (Vattimo, 1985, p.138).

Dans sa reprise de Nietzsche et d'Heidegger, Vattimo dégage trois traits de la pensée post-moderne (1987, p.181-185).

- 1) « Une pensée de la jouissance ». La reprise par Andenken/remémorer n'est pas un traditionalisme. La pensée est libérée de l'assignation des fonctions de développement, de renouveau ou de changement de la réalité. Il s'agit plus d'une éthique des biens soustraite aux valeurs d'usage et d'échange.
- 2) « Une pensée de la contamination ». La pensée post-moderne en tant qu'herméneutique ne se limite pas à reprendre par distorsion-répétition la

métaphysique dans ses errances dans le passé; elle doit se contaminer par les savoirs ou les réseaux d'expériences actuels pour en dégager une vérité affaiblie non unitaire.

3) « Une pensée du Ge-Stell ». Le Ge-Stell, traduit souvent par « arraisonnement », consiste dans la recherche/imposition de la raison d'être de toute chose par la science et la technologie. La pensée post-moderne ne condamne pas l'organisation technique du monde; elle veut être à l'écoute de ce qui advient avec la perte du binôme sujet-obiet garant de la réalité déréalisée à l'ère de la technique.

2.3 L'herméneutique

L'ontologie faible comme herméneutique chez Vattimo se résume à l'idée que l'Être est interprétation, messages et envois en l'absence de fondement ultime, un affaiblissement de l'Être se donnant comme langage. Pour Vattimo, le nihilisme postmoderne est la chance pour l'avènement d'une culture basée sur le dialogue (terme clé de l'herméneutique) rendu possible par l'affaiblissement de toutes les structures fortes de l'Être tel qu'il a été pensé par la métaphysique en tant que sujet, centre, domination, violence...etc.

2. 3.1 La nouvelle koinè

L'herméneutique est-elle le paradigme prédominant, au sens de Thomas Khun, des années quatre-vingt, en succédant au structuralisme ?

Vattimo n'utilise pas le terme paradigme, il préfère le mot grec *koinè*⁴⁰, un terme souple et « *affaibli* » sémantiquement par rapport à celui de paradigme dans le but d'introduire l'essence langagière de l'herméneutique et sa vocation dialogique et non hégémonique.

L'hégémonie du marxisme et du structuralisme pendant les décennies précédentes est inséparable des contextes de leur émergence. Ces contextes correspondaient à la période de transition d'une modernité en crise : du coté de l'ouest, la deuxième guerre mondiale avec les horreurs du nazisme et du fascisme; au sud, les mouvements de libération et la découverte des atrocités du colonialisme; à l'est, un stalinisme totalitaire et ses Goulags. Et toujours à l'ouest, il y avait l'émergence d'une pensée et d'un mouvement contestataire dont Mai 68 est le symbole, remettant en cause les institutions d'une démocratie parlementaire bourgeoise et la société de spectacle et de consommation.

Vattimo constate que les failles de la modernité mises en lumière par le marxisme et le structuralisme et les décentrements qu'ils ont opérés ne sont qu'un effet de surface. Il faut les mettre en pratique. Pour tracer les lignes programmatiques de l'herméneutique, Vattimo reconnait que celle-ci, jusqu'à la publication de Vérité et Méthode de Gadamer, était limitée aux champs littéraire, juridique et théologique. Si l'herméneutique est digne d'une koinè, elle doit imprégner tous les domaines de la culture. Ce n'est pas un hasard si, de ce coté de l'Atlantique, tout un pan de la

⁴⁰ «Koinè ou koinê, nom féminin (grec koinê dialektos, langue commune): Dialecte attique mêlé d'éléments ioniens qui est devenu la langue commune de tout le monde grec à l'époque hellénistique et romaine. Langue commune se superposant à un ensemble de dialectes ou de parlers sur une aire géographique donnée. » Définition tirée du dictionnaire Larousse. (2016). Koinè. Dans Le dictionnaire de français Larousse. Récupérée le 22 décembre 2016 de http://www.larousse.fr/dictionnaires/français/koin%c3%a8/45632?q=koine#45566

philosophie continentale avec toutes ses divergences fondamentales est catégorisée comme herméneutique.

La première impasse et, finalement, l'une des raisons du déclin du structuralisme résident dans la négligence de la dimension historique en se cantonnant au catalogage, à la formalisation excessive et aux oppositions binaires. Il n'est pas étonnant que la méthode structurale ait comme objet l'étude de la bande dessinée, l'histoire des odeurs, le feuilleton...etc. L'historicité est le concept clé de l'herméneutique, elle en constitue l'a priori méthodologique de base : « l'herméneutique est la forme dans laquelle l'exigence d'historicité se fait entendre après l'hégémonie structuraliste » (Vattimo, 1991, p.47).

2.3.2 L'exigence d'historicité

Cette exigence d'historicité est inséparable du fait que l'usager ou l'observateur est impliqué/interpellé par l'objet qu'il interprète. C'est une position épistémologique que le structuralisme a neutralisée, ayant comme modèle épistémologique le modèle objectiviste des sciences exactes, au moment même où ces dernières ont évolué vers la réhabilitation de l'observateur en physique quantique et théorique.

En effaçant l'historicité comme horizon indépassable de l'interprète, le structuralisme a réduit les contenus analysés à l'inessentiel. Pour le structuralisme, la vérité recherchée, c'est la structure et ses actualisations, la vérité comme *adequatio*, alors que, pour l'herméneutique, elle est événement transformant et productif, la vérité comme monument.

Au-delà des descriptions interminables du structuralisme, il faut mettre en pratique les acquis non négligeables de l'activité structuraliste. Le dialogue (mot clé de l'herméneutique) est le medium pragmatique de l'implication :

Le dialogue avec les autres cultures est désormais un vrai dialogue, il n'est plus question de le rendre possible en liquidant les points de vue européocentristes que le structuralisme voulait, à bon droit, détruire. Il s'agit de le mettre en pratique, de manière affective, c'est-à-dire au-delà des positions purement descriptives (*Ibid.*, p.49)

Aux alentours des années quatre-vingt, la critique littéraire et même la déconstruction derridienne ont évolué vers la prise en considération des aspects pragmatiques et concrets des textes ou des institutions.

Pour répondre à la question fondamentale : « Comment l'herméneutique accueille-telle, mieux que le faisait le structuralisme, l'exigence de conférer à nouveau un caractère essentiel aux contenus et de thématiser la position historique de l'observateur ? » (Ibid., p.50), Vattimo recourt aux deux concepts gadamériens de Wirkungsgeschichte (histoire de l'efficience du sens) et Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein (la conscience de l'histoire de l'efficience) pour démontrer que l'interprétation est un processus qui emporte celui qui est interpellé par la voix du sens ou de la question qu'une œuvre du passé ne cesse d'envoyer. Ensuite, l'interprète et l'œuvre se rencontrent dans une « fusion d'horizon », une instance tierce, qui est le jeu de l'histoire elle-même, histoire de renvois dont l'interprète ne sort pas indemne, mais transformé. Ces deux moments constituent les deux volets du cercle herméneutique.

Gadamer emprunte à Hegel le concept d' « esprit objectif » pour donner un caractère historico-concret à cette tierce instance qui s'incarne dans les institutions, les cultures, les formes symboliques, qui constituent la condition in situ de toute l'humanité.

Contrairement à Hegel, Vattimo pense que l'opacité de l'historicité et de la vie psychique sont insurmontables, non relevables et non dépassables. Il dissocie même Gadamer d'un certain hégélianisme de la relève (Aufhebung: terme hégélien traduit tantôt par dépassement tantôt par relève) dialectique de la conscience de soi dans son devenir vers la transparence tout en gardant l'idée de l'esprit du temps (Zeitgeist) que l'esthétique révèle dans les œuvres d'art d'une époque.

Si tous les philosophes herméneutiques nous disent que Vérité et Méthode de Gadamer devrait se lire Vérité vs Méthode, Vattimo ajoutera que le Tournant linguistique de l'herméneutique a été décisif et démarque l'herméneutique des méthodes scientifiques dans son approche de l'art, de l'histoire et la religion...etc. C'est un débat allemand qui remonte à Dilthey. La vérité extra-méthodique de l'herméneutique

ne consiste pas d'abord dans la proposition qui décrit fidèlement, de l'extérieur, un état de fait, mais qu'elle est événement, réponse à des messages qui proviennent d'une tradition, interprétation de ces messages et événement d'un message à son tour transmis à d'autres interlocuteurs -l'herméneutique ne peut pas ne pas s'engager concrètement dans la réponse à sa propre tradition et dans le dialogue avec les "autres" traditions avec lesquelles elle entre en contact. (*Ibid.*, p.54),

Il est clair que, dans ce passage, Vattimo prend en considération les objections de Jürgen Habermas adressées à Gadamer sur les limites de l'herméneutique tant qu'elle ne s'ouvre pas aux questions qui relèvent de l'action émancipatrice, du projet humaniste, au lieu de se cantonner dans une théorie naïve du dialogue. Vattimo légitime les objections d'Habermas et reprend les thèmes heideggériens négligés par Gadamer en ce qui concerne la jonction entre l'herméneutique (analytique existentiale du *Dasein*) et la métaphysique en tant qu'histoire de l'être. Pour Vattimo,

« urbaniser » ⁴¹ la pensée heideggérienne en reprenant juste son herméneutique est insuffisant à partir du moment où les problèmes cruciaux que pose la modernité (la technique, la violence, le politique) sont contenus dans l'histoire de l'être telle que pensée par Heidegger en tant que destin de l'Occident. Il s'agit de l'exigence que l'herméneutique renoue avec une philosophie de l'histoire, une orientation déjà entamée par Paul Ricœur qui a élaboré dans ses ouvrages tardifs une « herméneutique de l'action » ou une « herméneutique militante ».

2.4 Pour un christianisme non-religieux

Quelle voie va prendre chez Vattimo l'herméneutique pour répondre à l'exigence d'historicité et donner une forme concrète à cette chance d'émancipation du nihilisme, c'est-à-dire une éthique ?

La philosophie postmoderne de la religion est la philosophie du retour du religieux. Les sociologues postmodernes s'empressent d'affirmer que la fin de la modernité et de son désenchantement du monde ouvrent sur une ère nouvelle de réenchantement du monde.

La société postmoderne ludique et fluide ne prend plus au sérieux le constat de la sécularisation définitive avec son corollaire, le désenchantement du monde. La société postmoderne, en récupérant le sacré et le religieux et en les soustrayant à leurs pesanteur onto-théologique, sans souci du passé et de l'avenir, mise sur le réenchantement du monde. Le sujet postmoderne s'offre la possibilité de circuler entre différentes croyances sans s'accrocher à aucune; il est un nomade spirituel se

⁴¹ Pour l'École de Frankfurt, Habermas entre autres, c'est Gadamer qui a *urbanisé* la pensée heideggérienne trop mystique et paysanne avec ses exemples et ses métaphores.

faufilant entre les religions et les spiritualités alternatives. Pour le sujet postmoderne, les catégories de salut et d'infini (sotériologie et eschatologie religieuses propres aux religions monothéistes et autres) ont pris une autre métamorphose, ramenée dans l'immanence pure sans transcendance avec une temporalité finie, locale et matérialiste. Le salut est ici-bas et le temps prend une dimension intensive en boucle et non en extension.

Le philosophe postmoderne pense sa propre historicité et le lieu à partir duquel il parle. Il ne filtre pas sélectivement les traces à se remémorer avec lesquelles il y a dialogue, il ne dit pas quoi penser après la « mort de Dieu ». Il est par-delà l'athéisme (ne pas croire) et le théisme (croire), qui ne sont que les deux faces de la même médaille. Cette médaille est l'objet solide, fixe ou giratoire de la pensée métaphysique, parce qu'elle est présente devant soi et se double dans la représentation. La pensée métaphysique rate le lieu de cette ouverture en sujet et en objet et de leur renvoi, et ce lieu n'est pas le transcendantal qui n'est qu'une copie limité et circulaire de ce face à face avec l'objet.

Dans la continuité des philosophies de la différence et de l'herméneutique qui forment les deux éléments de la philosophie postmoderne chez Vattimo, une autre problématique surgit qui est celle de l'historicisation de la postmodernité en tant que culture qui a des racines qu'Heidegger a refoulées en favorisant une filiation logocentrique grecque.

2.4.1 Retour ou saut?

Y a-t-il une autre histoire moins tragique et sans détour pour cet affaiblissement de l'Être faisant l'économie des maillons d'une longue chaine lourde de la métaphysique avec ses stases et ses époques ?

Vattimo pense que le christianisme est cette condition in situ pour ne pas dire transcendantale de la postmodernité et qu'il en constitue la vérité effective et actuelle. La postmodernité, c'est le christianisme avec la « mort de Dieu » et la sécularisation moins son onto-théologie. Vattimo et Badiou sont d'accord que l'onto-théologie de la présence fait défaut au christianisme, mais chacun le démythologise/dé-suture à sa facon. Ils se rejoignent sur l'universalité de l'amour chrétien (caritas, agapè).

The only truth revealed to us by Scripture, the one that can never be demythologized in the course of time—since it is not an experimental, logical, or metaphysical statement but a call to practice—is the truth of love, of charity » (Vattimo, 2007, p.54).

Si, pour Derrida, la justice est indéconstructible comme une limite de la déconstruction, l'amour est la limite de la sécularisation pour Vattimo.

Vattimo opère son propre retour au christianisme comme l'aboutissement de l'expérience de la sécularisation assumée jusqu'au bout. Le Tournant chrétien chez Vattimo peut être considéré comme un retour du refoulé. Ce Tournant ne peut pas être une infection de la philosophie par la religion ou un parasitisme de la religion par la philosophie, parce que le refoulé est constitutif et intrinsèque et que la sécularisation le fait remonter en surface parce qu'elle est ce « rapport de provenance à partir d'un noyau de sacré dont on s'est éloigné et qui reste cependant actif, fut-ce dans sa version "déchue", déformée, réduite à des termes mondains, etc. » (Vattimo,

1998, p.9). Il est évident que l'idée de conversion ou de reconversion est incongrue. Il y a un invariant vattimien de l'affaiblissement qui lui permet de passer de la pensée faible à la croyance faible par l'intermédiaire du concept de kénose⁴², interprétée comme affaiblissement, et de la caritas⁴³ comme seul limite éthique à la sécularisation.

2.4.2 La sécularisation et la croyance faible

Contrairement à Badiou, qui soutient que l'incarnation chez Paul est dissoute dans la résurrection, Vattimo pense que la kénose (substantif utilisé au IIème siècle) comme abaissement de Dieu est la vérité du christianisme qui dissout plutôt la religiosité naturelle violente liée au sacré. La sécularisation est la réalisation de cet affaiblissement, dissolution graduelle de la violence et de la puissance du Dieu omnipotent, transcendant et menaçant contaminé par l'extravagance des religions naturelles.

Il est évident que Vattimo fait un parallèle entre postmodernité et christianisme en imposant à Nietzsche et Heidegger cette histoire qu'ils ont refoulée ou qu'ils ne voulaient pas admettre. L'Être, son histoire en tant que métaphysique, sa disparition

⁴² « Mais il s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes; et il a paru comme un vrai homme » (Ph 2,7, version Louis Segond 1910). Dans le comparateur de versions du site http://www.levangile.com, le grec heauton ekenosen est traduit par dépouillé (Segond, Osterwald), dépossédé (Dite de l'Épée), anéanti (J. N Darby, D. Martin, de Sacy) et vidé (A. Chouraqui). Récupéré le 19 décembre 2016 de http://www.levangile.com/Comparateur-Multi-Bible.php?Livre= 50&Chapitre = 2&Verset=7.

⁴³ « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître toutes les choses que j'ai entendues de mon Père » (Jean, 15:15 version Louis Segond 1910).

en se donnant comme objet devant soi manipulable et rationalisable et enfin la pensée post-métaphysique qui le remémore en reprenant-distordant son histoire : tous ces éléments, dans leur trame propre, ne sont que l'envers du Dieu qui s'est vidé (kénose), affaibli en perdant ses traits naturels d'omnipotence ou de présence, ne se donnant que dans le retrait. La sécularisation est l'histoire de ce retrait inéluctable qui s'incarne dans les formes historico-culturelles affaiblissantes, mais qui n'affadissent pas le christianisme. Il faut donc prendre comme un trait positif la sécularisation en tant que telle. Si Nietzsche identifiait le christianisme au nihilisme réactif, Vattimo l'identifie au nihilisme accompli qui est l'unique chance d'émancipation. Si la philosophie d'Heidegger est ambivalente vis-à-vis de la technique comme Gestell en tant que réalisation de la métaphysique disposant de l'objet et sa manipulation, Vattimo dans l'autre histoire du christianisme en tant que sécularisation un salut et « le retour de la religion est également défini positivement pour cette conscience du fait qu'elle se présente dans le monde » (Vattimo, 1996.p.93).

Le christianisme et la pensée post-métaphysique postmoderne ont un salut commun, qui réside dans l'interprétation à condition d'accepter de se délester, pour ne pas dire s'évider, dans une sorte de *kénose* herméneutique faisant advenir un dialogue qui ne se fixe pas sur l'objet mais sur l'autre (l'interlocuteur, le texte...etc.).

Ajoutons que, au refus du saut dans l'abime — Abgrund — chez Nietzsche et Heidegger, correspond le refus vattimien du saut dans la foi du christianisme tragique et existentialiste. Pas de mystère, pas de transcendance.

Dans Espérer croire (1998), Vattimo précisait que le titre original italien Credire di credire voulait dire « ne pas être sûr de croire ou incertitude à croire ». Telle est la

⁴⁴ Vattimo réconcilie Heidegger avec le christianisme par l'intermédiaire de René Girard et reprend indirectement Hegel en revisitant Joachim de Flores et sa vison des trois âges, du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Vattimo, 2002 ; Girard et Vattimo.2014)

croyance faible d'un chrétien non-religieux postmoderne. Son croire n'a pas d'objet comme dans le cas d'un croire fort. Le Dieu de la croyance faible n'est ni le Dieu de la religion, ni celui de la métaphysique. Il ne peut être décrit, sinon il entre par la description dans la force des croyances fortes et il n'est pas le Dieu de la théologie négative. Vattimo a écrit Espérer croire à la première personne du singulier; donc, il n'y a pas plus personnel que ce Dieu de la croyance faible.

À propos de cette évolution vers la *croyance-faible* chez Vattimo, Gadamer (1996, p.231) a écrit

Vattimo veut se séparer de la métaphysique en reprenant le revirement du dernier Schelling vers la positivité. Il s'impose donc de faire sa place au mythe, même s'il faut, selon Schelling, en corriger la place en recourant au message chrétien.

2.5 Conclusion

Vattimo interprète la mort de Dieu comme un affaiblissement ou un abaissement sous le signe de la *kénose* chrétienne : se vider et s'affaiblir. Le destin du Dieu chrétien coïncide avec le destin de l'Être tel que pensé par Heidegger de provenance grecque menant tout droit au nihilisme. Au dialogue herméneutique comme dernière chance pour vivre le nihilisme postmoderne correspond le christianisme amical, celui de la caritas, pour maintenir une croyance faible, garante du lien et du socius. Vattimo, qui appartient à une longue tradition philosophique italienne imprégnée par le catholicisme 45, n'hésite pas à prôner un retour au métarécit chrétien :

⁴⁵ Voir à ce sujet : Secondo Bongiovanni. La philosophie italienne contemporaine à l'épreuve de Dieu : Pareyson, Vattimo, Cacciari, Vitiello, Severino. (Paris: L'Harmattan, 2008).

Si le postmoderne a finalement dépassé les tentatives forcenés de tout rationaliser propres aux modernes, si la faillite des métarécits modernes est enfin consommée, pourquoi ne pas opérer un retour vers ce métarécit prémoderne qu'est le christianisme (Cité par Bongiovanni, 2008, p.125).

La majorité des critiques provenant surtout du milieu théologique ne sont pas favorables à Vattimo à cause de sa reprise fragmentaire du verset de la kénose (Phil.2:7) et sa décontextualisation : Vattimo est hétérodoxe (Depoortere, 2008) ou il mélange les genres philosophique et théologique (Guarino, 2009). Sciglitano (2013) critique la référence de Vattimo à Joachim de Flores et il l'associe au marcionisme. Par ailleurs, Jobin (2010) trouve que la reprise de la kénose par la philosophie contemporaine comme chez Vattimo est positive et qu'elle contribue au débat sur le concept de participation.

Vattimo est l'un des rares philosophes postmodernes à défendre son retour au christianisme en maintenant une cohérence théorique à travers son cheminement. Il n'y a pas deux phases, il n'y a pas de coupure. La pensée faible mène à la croyance faible, et la postmodernité s'origine dans la *kénose* chrétienne si on veut y aller jusqu'au bout de la sécularisation. Tel est l'argument de Vattimo.

Le milieu chrétien est le milieu incontournable pour penser l'actualité. Chez Vattimo, l'herméneutique ne ferme pas l'horizon à la pensée, mais elle lui rend le passé désirable et fructueux pour penser le présent. Selon Vattimo, l'Occident ne peut pas se passer de sa chrétienté comme il ne peut pas se passer de son Dante, de son Shakespeare et de ses classiques.

CHAPITRE III

FRANÇOIS LARUELLE

3.1 Introduction

François Laruelle (1937-) est un philosophe français. Il était professeur à l'Université Paris-Ouest-Nanterre et directeur de programme au *Collège International de Philosophie* fondé en 1983 par Jacques Derrida et Jean-Pierre Faye.

Les débuts philosophiques de Laruelle dans le contexte des années soixante-dix tournaient autour de la déconstruction et de la problématique de la philosophie de la différence. Laruelle a forgé sa propre pensée en confrontant son nouveau projet de « non-philosophie » avec ceux de ses contemporains. L'œuvre laruellienne est très dense d'une trentaine d'ouvrages répartis en Philosophie I, II, III, IV et V, en fonction des nouvelles problématiques auxquelles se confrontait le projet non-philosophique. Ces dernières années, Laruelle ne tient plus compte de cette périodisation; il n'y aura pas de Philosophie VI.

Il a dirigé plusieurs revues et plusieurs collections, dont *Bibliothèque de non-philosophie* chez Kimé. François Laruelle occupe une position atypique dans le paysage philosophique français, que ce soit par la spécificité de sa problématique centrée sur l'Un qui a évolué ou par son style idiosyncrasique jugé hermétique.

Récemment, la majorité de ses ouvrages ont été traduits en anglais et ses commentateurs anglophones proviennent des études sur les médias et les sciences de la religion. L'intérêt est plus porté ici sur la dernière partie de son œuvre dédiée à la « religion ».

Attribuer un *Tournant* religieux à Laruelle, comme à Vattimo et contrairement à Badiou, ne semble pas être une provocation, sauf que le *Tournant* se situe sur le bord externe (hérétique) et interne (christique) de la religion, c'est-à-dire hérétique avec ses composantes gnostique, mystique et messianique. Quoi de plus naturel que de passer de l'hérésie philosophique à l'hérésie religieuse. En ce qui concerne le passage, chez Vattimo, de la pensée faible à la croyance faible, il y a l'historicisation de la kénose qui est la sécularisation à l'œuvre comme fil conducteur. Pour Laruelle, l'enjeu est ailleurs : il y a une « pulsation » anonyme et ordinaire qui traverse les savoirs, la philosophie, la religion et les sciences, mais elle est de modélisation religieuse, précisément chrétienne minimale sans le mélange théologicophilosophique.

Nous allons exposer les grandes lignes du projet non-philosophique par ses positions/postures par rapport à la philosophie et à la science en usant des « *images de pensées* » ⁴⁶(3.2). L'immanence radicale et l'homme-en-personne sont deux principes/concepts de la non-philosophie, ils exercent la force du « non » sur le matériau qu'est la philosophie (3.3). Ensuite, on montrera comment la posture gnostique, mystique et messianique transforme le christianisme en matériau pour un usage non-religieux (3.4).

⁴⁶ « Nous ne parlons pas de telle ou telle image de la pensée, variable selon les philosophies, mais d'une seule Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble. D'après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai et veut matériellement le vrai. ». Dans Gilles Deleuze. Différence et répétition. (Paris : PUF, 1968), p.172.

3.2 Le projet non-philosophique

La philosophie contemporaine connaît de grandes mutations sous la pression des sciences exactes et des sciences humaines qui secrètent leur propre épistémologie philosophique. La phénoménologie se naturalise de plus en plus en se mettant sous la bannière des neurosciences⁴⁷ tout en restant fidèle à Husserl. Un *Tournant* non-humain circule entre les sciences humaines, l'anthropologie entre autres, et la philosophie, avec le retour de l'objet comme point de symétrie de ce qui est appelé jusqu'ici nature et culture. Le réalisme spéculatif fait son chemin avec ses différentes variantes, brisant définitivement l'enceinte kantienne de la corrélation⁴⁸ sujet/objet, libérant le spéculatif, l'absolu et la métaphysique de l'emprise corrélationniste. Ces évolutions récentes en philosophie posent à nouveau le problème de la relation entre le Réel et la pensée. Qu'est ce que le réel ? Qu'est-ce que la pensée? Quelle est la relation entre la pensée et le réel ?

À ces questions, il y a des chantiers de réponses entre science, psychanalyse, philosophie, religion, métaphysique. La spécificité de la philosophie, c'est qu'elle circule entre tous ces chantiers et prélève une partie de ce qui est identifié comme réel et l'associe par décision à un concept (l'être par exemple) et le fait travailler avec des opérations (dépassement, transcendance, destruction...etc) et des catégories (logique, axiomatique...etc) qui forment la vie interne de la pensée en tant que telle.

⁴⁷ Quelques représentants actuels de cette phénoménologie : Dan Zahavi, Thomas Metzinger, Catherine Malabou.

⁴⁸ « Par corrélation, nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons jamais accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais corrélationnisme tout courant de pensée qui soutiendra le caractère indépassable de la corrélation ainsi entendue » Dans Quentin Meillassoux. Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence. (Paris: Seuil, 2006), p.18.

L'antiphilosophie — religieuse avec Kierkegaard, psychanalytique avec Lacan—dénie à la philosophie toute prétention à saisir le réel au nom de l'expérience propre qui ne peut être systématisée par la philosophie. La non-philosophie de Laruelle n'est pas de l'antiphilosophie et elle n'est pas la négation totale de la philosophie. La thèse non-philosophique par rapport au Réel est que la pensée n'est pas un corrélat ou un miroir du Réel qui « n'a pas besoin de la pensée et n'est pas à penser, qu'il n'est en aucun sens un objet de la pensée » (Laruelle, 1997, p.46). Le Réel détermine la pensée endernière-instance, la pensée est l'occasion réelle sans avoir le lien formel ou effectif d'effet à cause. Une des conséquences de ce « réalisme » est que toutes les pensées se valent parce qu'elles sont toutes réelles et qu'elles ne sont que des matériaux dont le degré de puissance se traduit par la suffisance, une sorte d'arrogance épistémologique d'être vrai qu'il faut neutraliser.

La philosophie avec son PPS (Principe de Philosophie Suffisante) (Laruelle, 1989, 1996) et les mathématiques avec leur PMS (Principe de mathématique Suffisante) (Laruelle, 2010) prétendent être la vie interne du monde ou la formulation universelle de ses lois. Le Réel est indifférent à la science, à la philosophie et à la religion. La non-philosophie n'a pas pour objet le Réel, sinon elle serait une autre philosophie de plus; elle pense selon le Réel en prenant la philosophie comme matériau en tant qu'elle est la cause occasionnelle pour la pensée. Comme science de la philosophie non-positiviste et non-analytique, la non-philosophie a besoin de ce matériau ou du support symbolique qu'est la philosophie tout en lui suspendant son réflexe inné à penser dans l'horizon du Monde avec des mixtes et des corrélations. La pratique non-philosophique est une pragmatique qui tente de faire fonctionner la pensée autrement et cela d'une manière performative; c'est une théorie libre sur/de la philosophie. Il s'agit d'une consommation au sens culinaire des énoncés, des concepts et des théories philosophiques, une consommation libre mais rigoureuse pratiquant une équivalence

de tous les systèmes philosophiques choisis comme matériau —pensée de la différence, psychanalyse, marxisme, phénoménologie, éthique, christianisme.

Si la singularité du XXème siècle réside dans sa « passion du réel » selon Badiou (2005, p.75-88), c'est à cause de cette radicalité contemporaine qui isole la « réalité » comme pur fantasme. Le fantasme/réalité relève de l'anticipation imaginaire de ce qui manque, le symbolique colmate la béance et le vide créés par le manque avec des matériaux comme le langage. Le Réel est impossible et son occurrence fait défaut. Laruelle s'inscrit dans cette lignée des penseurs du XXème qui, avec différents noms, ont nommé cette impossibilité du Réel comme temps, trou dans l'être ou vide, l'homme-en-personne...etc. Le Réel ne se montre que par les symptômes ou les failles qui ne sont pas son expression, parce que l'expression n'est qu'une émanation. Ce problème de la preuve, Jean-Luc Rannou (2003, p.77) le résume comme suit :

La question de la preuve du Réel est un problème philosophique, mais ce n'est pas une question réelle. Comment prouver que le Réel existe? Cela ne peut se prouver, et vouloir le faire n'est qu'une compulsion philosophique encore enfermée dans la pensée; c'est pourquoi on dit que le Réel, non pas se prouve, mais s'éprouve.

La non-philosophie traverse la philosophie en immanence; elle ne la surplombe pas avec une instance ou un supplément comme l'Autre chez Derrida et Levinas. Il ne s'agit pas de déconstruire la philosophie, parce que la philosophie est elle-même en déconstruction selon l'un des principes derridiens : ça se déconstruit, édifice en déconstruction. Il faut juste repérer cette pierre défectueuse pour finir la tâche déjà entamée.

3.2.1 La philosophie comme habitat

Selon Laruelle (2015), la philosophie n'est plus cet habitat qui prétend accueillir en son sein ciel et terre, monde et univers, myriade de personnages étranges et hydrides, tout sauf l'homme.

La maison philosophie est en ruines, elle qui avait commencé comme caverne platonicienne et était devenue cathédrale allemande, et elle est devenue son propre musée.

Badiou rejette cette muséification et refait toutes les fondations avec une planification impeccable en mobilisant tous les moyens pour ériger un édifice tout neuf. Il purifie les matériaux et mobilise tous les moyens de l'ingénierie moderne pour ériger la bâtisse la plus universelle sur le même site événementiel de l'effondrement.

Vattimo se contente des traces laissées par la maison effondrée et recolle les morceaux pour ériger un monument digne d'où émergera une pensée sans maison, une pensée mémoire, *Andenken* et *Pietas*, qui est une autre façon d'habiter le monde dans le langage, le seul qui reste.

Comment la philosophie est-elle finalement un endroit clos, une certaine architecture de la pensée ou une certaine écologie dans sa façon d'aménager les vivants et leur environnement avant l'implosion de son édifice ?

Le rez-de-chaussée avec un seuil donne sur le dehors du Monde et les étages supérieurs s'élèvent en s'aidant de l'escalier fixe de la transcendance. On se contente de faire le va-et-vient en s'aidant de la mécanique ou/et en prolongent la bâtisse avec

des couloirs pour communiquer. C'est la vie de la bâtisse comme sujet avec une lucarne pour voir le Monde. C'est la double transcendance qui ne se limite pas à un simple *transcender* en face de l'immanence d'où elle émerge :

Le drame de la pensée transcendantale classique et moderne, c'est qu'elle est déchirée entre son but, qui est l'immanence, et son moyen qui est, comme son nom ne l'indique que trop, la transcendance » (Laruelle, 1982, p.186).

La philosophie comme habitat est destinée à l'homme et non l'inverse, et elle n'est pas un découpage de l'espace entre l'intérieur et l'extérieur en fixant le Bien et le Vrai à l'extérieur sous la lumière du jour.

La non-philosophie n'est pas la déconstruction qui désassemble un texte pour mettre à la lumière du jour son vide de signification en le réduisant à un jeu de différences, absent et anonyme. Pour la déconstruction, un habitat ne vaut que par ses spectres qu'il faut intégrer et greffer. Pour la non-philosophie, qui ne se limite pas au tout textuel, la philosophie est ramenée sous identité humaine comme fiction radicale qu'il faut dé-clôturer et imaginer à la hauteur de l'Univers.

3.2.2 La philosophie comme géométrie

La non-philosophie est à la philosophie ce qu'est la géométrie non-euclidienne à la géométrie euclidienne. Dans la géométrie euclidienne, deux droites parallèles ne se croisent jamais et, dans les géométries non-euclidiennes (Poincaré, Lobatchevski et Riemann), il n'y aurait pas de droite du tout (espace sphérique) ou plusieurs droites croiseraient leurs parallèles (espace hyperbolique). Les géométries non-euclidiennes n'annulent pas la géométrie euclidienne et ne la dépassent pas par étagement; elles l'incluent, mais avec torsion plus un imaginaire : tout dépend de la posture (Laruelle, 2010). Le "non" n'est pas d'exclusion ou de négation; il est d'extension.

Pour Laruelle, la philosophie pense ses objets selon les coordonnées qu'offre la géométrie dans un espace défini par le point, le cercle et le plan, la verticalité et l'horizontalité. La philosophie donne une image de la pensée comme une géotopologie avec des coordonnées pour les objets de la pensée, de changement de positions dans un espace uniforme écartelé entre l'infiniment grand et l'infiniment petit.

La non-philosophie fait un écart dans la pensée, ce qui peut être représenté géométriquement par un quart de cercle qui se situe entre le positif et le négatif comme la solution imaginaire à racine carrée de -1⁴⁹. C'est une fiction mathématique utile qui donne sur un espace qui n'est pas positif, et où les positions ne se calculent pas comme dans l'espace métrique euclidien.

La théorie cantorienne des ensembles chez Badiou débouche sur l'être en tant que multiplicité pure infinie et l'homme reçoit cela comme une montagne qui s'effondre sur lui, transi par l'infini des vérités à travers l'événement. C'est un infini inhumain. Chez Laruelle, le nombre imaginaire représenté par le quart de cercle est ce vecteur humain qui vise le monde sans se fixer sur un objet ou une position pour revenir sur soi-même; c'est la pensée comme amplitude et interférence avec le monde tout en restant soi-même. Il s'agit de rendre l'infini et le nombre imaginaire humains.

La non-philosophie et son expérimentalisme restituent *fictionnellement* la philosophie au service de l'homme et non le contraire.

⁴⁹ Racine carrée de 4 = 2 ou - 2, racine carrée de -1 = i : nombre imaginaire.

3.2.3 La philosophie comme physique

Depuis les Grecs, avec la guerre des éléments ou l'atomisme en passant par la révolution copernicienne kantienne et le visage de sable foucaldien⁵⁰ effacé sur la plage entre deux vagues jusqu'aux corpuscules deleuziens, la philosophie a pensé corps physiques, rivages, atomes ou la petite entité la plus insécable. La philosophie est la physique des solides et des fluides des particules conceptuelles et Jean-Luc Nancy (2002) dira encore que c'est une technologie du sens, une technologie des composants des corps conceptuels et de leur transformation dans tous les sens du mot sens—signification, direction, toucher, savoir-faire.

Pour Laruelle, la physique quantique est la plus *philosophante* des sciences exactes et c'est la plus *fictionnante* de toutes; elle sert à sous-philosopher, elle donne les moyens théoriques à la non-philosophie de penser l'immanence comme immanence de l'extériorité, qui reste la même sans devenir en elle-même une forme grossie ou extériorisée.

Avec la physique quantique, une autre image de la pensée comme interférence d'ondes et de superpositions d'états est possible. La superposition est l'un des principes fondamentaux de la physique quantique qui stipule que, avant d'être observée, une particule est dans deux états superposés en tant qu'onde et particule (la vague et l'onde qui l'emporte). La diffraction en l'un des états est appelée la « décohérence », qui donne le mode des grands corpuscules (corps, objets, atomes...etc.), c'est-à-dire le nôtre. Le Réel est peut-être cet improbable d'états superposés, il est cette immanence comme ondulation qui s'érige en un simple

⁵⁰ « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues [...] alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable ». Michel Foucault. Les Mots et les Choses. (Paris : Gallimard, 1966), p.398.

transcender de la vague avec son front. La philosophie, qui pense corpuscule et non selon le réel ondulatoire qui traverse les monticules conceptuels des montagnes et des vagues, « n'aura été qu'une demi-musique, une mélodie étalée sur la platitude du langage commun, de la doxa comme plan de langage normé par la logique ou les principes logiques d'Aristote » (Laruelle, 2010, p.478). La philosophie comme musique est une autre image plus heuristique faisant écho à la pensée comme ondulation.

Pour la configuration de ces doublets philosophie/architecture (écologie), philosophie/géométrie, philosophie/physique, Laruelle (1996) distingue la théorie unitaire propre à la philosophie dans ses partages entre science et philosophie — épistémologie, formalisme, philosophie à science, philosophie des sciences— comme système ou synthèse où cette distribution n'échappe pas à la hiérarchie, même dans le positivisme. Le besoin de philosopher excède tout le temps au profit de la seule philosophie, et la théorie unifiée propre à la non-philosophie, où la philosophie et la science sont considérées comme de simples phénomènes, réduits transcendentalement à leur identité, égales et équivalentes sans aucun « en soi ».

Chez Badiou, il y a une identité partielle entre philosophie et science (ontologie= mathématique) et la philosophie devient métaphilosophie en accordant aux mathématiques la place *forte* qu'est l'ontologie.

La théorie unifiée de la non-philosophie ne se pose pas la question : comment faire de la philosophie une science rigoureuse (Husserl) ou comment la pensée vient à la science (Gödel) ? Pour la non-philosophie, le Réel est indifférent à la science et à la philosophie et une théorie unifiée de la science et de la philosophie est plutôt une "science" transcendantale qui se rapporte aux connaissances des objets plutôt

qu'aux objets eux-mêmes. C'est un kantisme généralisé, où la science et la philosophie deviennent des objets au second degré, radicalement phénoménalisés.

3.3 Principes de la non-philosophie

La philosophie contemporaine a secrété une certaine antiphilosophie sous le thème de la fin ou de la mort de la philosophie et sous l'effet du travail de la Marge, de l'Autre et de la Différence ou de l'effet des sciences humaines. C'est ce qui définit le pathos postmoderne de la fin. La non-philosophie, dans ce contexte, n'est pas la marge de la marge; elle ne croit pas à la mort de la philosophie, qui est un problème intraphilosophique.

La philosophie contemporaine demeure une architecture à base de matériaux — signifiants, unités de mots, signifiés, formations discursives, énoncés individuels ou collectifs— avec hauteur, sol et fondement, même si elle a porté les coups les plus durs en explorant les sous-sols, l'inconscient et les dessous de tout discours. Elle est déchirée par des dilemmes incertains : immanence/transcendance, onde/corpuscule, réel/réalité. L'habitat et le monde demeurent son écosystème.

La pensée immanente laisse agir la pensée comme un vécu sans le quantifier, c'est comme une pulsion qui dépouille le concept de son excès de transcendance, ce qui n'est pas contemplation ou une pensée unitaire et moniste. Comment forcer la double transcendance à tomber en immanence bien que la symétrie demeure brisée entre ces deux sphères hétérogènes que sont l'immanence et la transcendance, l'onde et le corpuscule, l'Un et l'Être, le Réel et la réalité ?

3.3.1 L'immanence radicale

Laruelle rappelle que, malgré les apparences de paradigme qui rangent les philosophies en celles de l'immanence et celles de la transcendance, l'immanence et la transcendance sont tout le temps mixées et mélangées, même dans les philosophies de l'immanence radicale. La non-philosophie en face de ce mixte constituant de la philosophie, postule 1) l'immanence radicale du Réel et 2) l'autonomie relative de la transcendance. Il s'ensuit que la non-philosophie n'est pas une soustraction à la philosophie pour atteindre une couche dénuée de transcendance. La décision philosophique est l'essence même de la philosophie, alors que, au lieu de décider, la non-philosophie évoque plutôt la découverte: l'essence de l'Un comme Immanence radicale. L'Un, comme donné-sans-donation, n'est pas convertible à l'être et à la pensée.

La non-philosophie n'est pas une science première de l'Un (Aristote); elle n'est pas non plus un Réalisme Transcendantal ou un positivisme/scientisme (Laruelle, 1989). La non-philosophie est pensée en et par l'Un et non de et dans l'Un. Elle pense par hypothèse et axiome sans décision, elle est de découverte, le déjà-découvert. Sa tâche est de penser l'Un en tant qu'Un. En philosophie, l' « en tant que » dans l'Un en tant qu'Un sert de copule (être) entre l'Un (sujet) et l'Un (attribut) (Laruelle, 1996). La philosophie ne peut pas sortir d'une vision de la causalité classique —la formelle, la matérielle, de finalité et de l'agent efficient— entre un sujet et un objet dont l'attribut/prédicat est le premier.

Si les philosophies de la transcendance se mirent dans le Monde qui est leur concept clé, la non-philosophie préfère l'Univers qui suspend la vue, l'organe par excellence de la transcendance. L'univers est le plus lointain et le plus proche, et il arrive qu'il y ait des trous noirs que le flash du Logos ou le philosophème ne capte pas. C'est le « point de vue » rendu humain/gnostique et c'est la différence d'avec le point de vue à partir du monde ou de son horizon des philosophes modernes et postmodernes ou du point de vue acosmique de Dieu qui saisit le tout et les parties en un clin d'œil des philosophes classiques.

3.3.2 L'homme-en-personne

Le problème crucial pour la non-philosophie est celui du Lieu et de son intrication au Temps dans l'invention d'une pensée radicale et immanente recentrant en permanence sur l'Homme-en-personne, ce trou noir autour duquel gravitent la philosophie, la religion, la science...etc. Ce problème taraude la philosophie depuis son début jusqu'à présent.

Il n'y a aucune destination réciproque entre l'homme et la philosophie; l'Homme-enpersonne est irréductible à l'homme de la philosophie (essence, existence, attribut,
qualités, degré, forme, écriture, affect, volonté, etc.), il est sans qualités pour
reprendre le titre du chef-œuvre de Robert Musil. Pour Laruelle, la philosophie n'aura
mené ses combats que pour deux causes : celle de l'Être et celle de Dieu, deux
causes qui font son lien intime ou complice avec le Monde. Le Monde est l'autorité
des autorités, il est, depuis les Grecs, l'étoffe même ou la chair du penser. Il est le
grand studio hyper-éclairé, hyper-câblé et surveillé, qui autorise ce qui est à voir, à
dire ou à penser. Foucault avait retourné la violence proportionnelle à celle du monde,
il a rendu plus visibles et plus dicibles tous ces câblages et ces éclairages et il l'a fait
au nom des corps et des subjectivités. Il demeure un philosophe de l'actualité ou de
l'ethos dans l'esprit critique des Lumières. Il a montré la guerre entre les Mots et les
Choses par ironie, entre le dicible et le visible que la phénoménologie a trop pacifié.
Laruelle est pacifique comme les phénoménologues, mais il refuse leur monde fait de

cercles ou demi-cercles faisant à chaque fois le tour du monde ou se limitant à voir dans son horizon où se nouent le visible et l'invisible.

La solitude de chaque-UN (Homme) n'est pas déréliction et errance dans le Monde, elle est exil radical ou Étrangeté au Monde sans négation de la puissance du monde. Il y a une différence entre être-jeté dans le monde et être-étranger au monde. Une différence entre la chute d'en haut quelconque et l'exil immanent d'Ulysse qui résiste aux sollicitations du Monde :

L'Humain n'est jamais latent, caché dans l'homme comme les idées dans l'âme ou l'esprit, encore moins comme des statues dans le marbre, à peine diraient les gnostiques une perle dans la boue, une perle-de-dernière-identité. L'immanence qui se transmet au Monde n'est pas plus, pas moins non plus, que l'immanence dans l'Humain, il n'y a pas d'état supérieur et premier de l'immanence, à cause justement de sa radicalité qui exclut le retors philosophique (Laruelle, 2007, p. 253).

L'Homme est une sorte d'Étranger. L'événement humain, ni transcendant ni transcendantal, c'est le générique comme flux qui traverse le Même et l'Autre sans passer par les renversements/rotations de l'un sur l'autre des modernes et des postmodernes ou se confondre avec la transcendance de l'ange. L'Homme est indifférent aux termes et aux syntaxes/langages philosophiques qu'il voue à l'utopie et à la fiction.

3.4 Non-philosophie et christianisme

L'hérésie n'est pas une déviance institutionnelle au sens religieux, elle n'est pas la marginalité par rapport à une norme. Elle n'est pas nihilisme, ni contre-nihilisme comme le voulait Nietzsche. C'est une posture de pensée faite de découverte qui

surprend philosophie et science en même temps, elle est plus radicale que la pensée du soupçon, timide et désolante dans laquelle on veut enfermer Marx ou Freud :

L'hérésie est la protestation éternelle et forclose de l'Étranger qui n'a pas plus de place dans le Monde que dans l'Histoire...Son problème : instaurer un usage non-orthodoxe de la philosophie, mais qui ne soit pas une simple déviation. Le secret de l'hérésie, c'est l'être-étranger non comme conséquence, propriété secondaire, mais comme premier, définitif, sans recours. L'hérésie est l'être-séparé et la jouissance de l'être-séparé; elle est désespérée plutôt que consolée, militante plutôt que triomphante. (Laruelle, 1998, p. 22-23)

En dehors des champs pratiques de chaque pensée, il y a quelque part une dimension de fiction radicale dans l'hérésie, invention de la pensée pour la pensée avec une volonté de séparation du Tout, tout en usant de la pensée disponible d'une manière non autoritaire et rebelle. Comment soustraire la figure du Christ au christianisme luimême en tant que religion avec son institution, son autorité et son passé en tant que tel ? Comment recentrer la figure du Christ sur son aspect d'humain-en-personne (en chair et en os) soustrait au Logos et à la dialectique d'une trinité verticale et transcendante ?

Laruelle cherche à construire, à partir de l'hérésie et de sa persécution, un modèle pour un christianisme, comme la Shoa l'a été pour le judaïsme, sans toutefois verser dans l'affect de la mémoire et de la victimisation. Ce n'est pas le même feu dont ont été destinataires les deux persécutions et ces feux ne consument pas la même chose entre le particulier/ethnique juif et l'universel/humain hérétique (Laruelle, 2002). L'hérésie gnostique et la variante mystique ont produit un écart à l'intérieur du christianisme même, en recentrant tout sur l'homme comme un être autonome, séparé du Monde et plus réel que ce dernier. Ce sont les lignes que trace Laruelle pour un christianisme futur dont *Le Christ Futur* serait l'incarnation de ce futur en personne,

sans parousie et sans attente : il est le fils-de-l'homme, il existe en chaque homme. Donc, il n'y a pas lieu de sauver les hommes, mais plutôt de sauver le Monde; c'est une messianité d'ultimatum à assister le Monde par un nouvel usage de celui-ci au lieu d'une attente de béatitude à la fin des temps avec un nouvel avènement de sens (espérance et foi conjointes).

Le Christ Futur est moins un personnage conceptuel pour Laruelle qu'une tentative d'arracher la figure du Christ à la décision de la foi, comme celle des dieux transcendants des monothéismes.

Le thème de la messianité est revenu en force dans la philosophie contemporaine; il est central chez Laruelle avec un refus encore plus radical de reprendre le trio viemort-temps tel qu'il a été développé chez les philosophes. Où trouver cette généricité messianique? Ni chez les grecs, ni chez les physiciens, ni chez les modernes ou postmodernes :

Venant de Nulle Part et de Nul Temps, c'est juste une unique (di)rection, le jet d'une droiture rectionnelle, indivisée par une di-rection. La force messianique de penser n'est pas une métaphorisation du Christ, plutôt sa laïcisation générique, et c'est encore moins donner une interprétation chrétienne de la science en général. (Laruelle, 2010, p.439).

L'Homme est le médiat-sans-médiation ou l'Étranger dont le modèle historicoconcret est le Christ comme médiation réelle, événement humain, ni transcendant ni transcendantal; c'est le générique imité par le Christ, ce qui veut dire qu'il n'y a aucune réconciliation entre Dieu et l'Homme.

3.4.1 La posture gnostique

La gnose non-philosophique ne cherche pas les causes ou l'origine de cette solitude et de son corrélat, le Mal, comme le font la gnose historique ou la philosophie. Ces dernières inventent des théodicées (le mauvais démiurge de la gnose) ou des mythes pour augmenter les chances de salut en oubliant l'homme comme cause réelle. Le salut pour la gnose non-philosophique est démocratique (pas seulement pour les élites philosophantes); il consiste à se connaître comme ordinaire, faible et seul en dernière instance. Ce savoir est immanent et n'est pas du tout une quelconque adéquation de la pensée à l'être ou à quoi que ce soit. Par contre, les pensées seront considérées comme de simples data équivalentes, déhiérarchisées et utilisées pour l'invention. L'homme est le Réel comme cause déterminante.

Le futur et l'utopie sont le changement de terrain nécessaire à la non-philosophie pour reprendre les questions de la gnose que timidement on peine à formuler de nos jours : faut-il sauver l'humanité ? Et qu'entendre par l'humanité ? C'est la carte forcée du futur comme ultimata, utopique et uchronique, comme identité de l'Homme-enpersonne parce qu'Il n'y de l'Homme que l'Homme qui donne au futur et à l'utopie leur force négative (Laruelle, 2004). Le futur et l'utopie sont vides de contenus et ils ne sont pas de simples imitations du monde et de l'histoire à partir desquelles la philosophie prélève ses utopies sans avenir ou ratées comme celles qui fourmillent dans les différentes productions culturelles.

Si la science-fiction prend ultimement l'espace et le temps comme objets (ce sont les personnages de la science-fiction), la non-philosophie laruellienne comme *philo-fiction* traite les concepts comme une matière, ce qui n'est pas du tout la forme dégradée du « roman philosophique » avec son imaginaire psychologique et littéraire (Laruelle, 2000). De l'aliénation de l'humain pensé dans la catégorie de l'humanisme

dans la science-fiction aux prises avec les objets technologiques disséminés dans le cosmos avec l'illusion de penser ou de thématiser cette aliénation, la *philo-fiction* rapporte l'univers à l'humain qui est aux prises avec un harcèlement plutôt qu'avec une aliénation. Si la science-fiction est futuriste, la *philo-fiction* est futurale et messianique, c'est la condition de l'invention, mettant entre parenthèses l'Imagination transcendantale se déployant juste dans l'espace-temps de la représentation. Et la Dernière Instance qui produit la *philo-fiction* est le mécanisme gnostique de la connaissance, pas celle qui sauve —le Malin Génie était Dieu finalement—, mais celle qui relance les savoirs sans les répéter, tous équivalents en dernière instance. Cette connaissance ne peut pas être une certitude finale; elle est juste une incertitude.

3.4.2 Mystique non-philosophique

Les religions monothéistes en général se méfient de l'immanence. La mystique et la gnose ont été combattues *a priori* parce qu'elles ont introduit la constante humaine qui détermine en dernière instance le religieux, une constante minoritaire en face des autorités. Mettre la religion au service des humains et non l'inverse n'a rien à voir avec le Bien comme un faux transcendant. Les idées mystiques n'ont jamais intéressé les institutions religieuses et elles sont synonymes de désordre et de laxisme, une voie de sortie de la religion. Les mystiques et les gnostiques se sont livrés à une sorte d'expérimentalisme en infléchissant la transcendance au point de casser avec trois invariants : le primat du savoir sur la foi, le primat de l'homme sur Dieu et la tendance à la dissidence sur l'orthodoxie. Les mystiques et les gnostiques se sont attaqués au capital inflationniste de la transcendance de la théologie, l'immanence radicale est cet appauvrissement de la transcendance théologique-philosophique, elle est abolition des médiations (pauvreté et humilité chez Eckhart), et la solitude de

l'homme-en-personne chez les gnostique est si pauvre en monde que même Dieu ne trouve pas place dans cette solitude (Laruelle, 2007). Mais lui est trop riche en perfections, diraient les gnostiques. Les mystiques comme Eckhart font envoyer Dieu en enfer pour y suivre les pécheurs et les transformer, mais les gnostiques et une mystique comme Marguerite de Porete⁵¹ connaissent trop les bûchers pour ne pas envoyer Dieu en enfer.

Laruelle oppose ce qu'il appelle la mystique-monde à la mystique-future. La mystique-monde est cette intrication de la mystique chrétienne avec l'ontologie grecque (platonisme, néoplatonisme) qui la projette comme une conjugaison du *méta* et de l'épeikeina grecques, ce qui fait d'elle non seulement une *méta*-physique mais encore une épeikeina-physique. Cette deuxième transcendance en épeikeina est inéluctable pour la mystique dans sa tentative de penser l'unio mystica avec Dieu à partir du moment où elle associe Dieu avec le monde qu'elle présuppose, et paradoxalement en voulant l'y soustraire en même temps. C'est le cas de la Déité chez Eckhart (Laruelle, 2007).

La mystique-future est sous forme de théorèmes comme transformation de la mystique-monde en matériau en vue de la recentrer sur l'immanence radicale et l'Homme en maintenant sa plasticité et son vocabulaire. La démarche est de restituer la mystique aux Simples; elle est plus franciscaine que dominicaine, une mystique moins intellectuelle ou plutôt un savoir indocte.

Le corpus mystique est revisité à travers les thèmes de la paternité et de la filiation, de la naissance mystique, de la glorification du nom, du problème du salut et de l'Enfer. Bien que ces thèmes et termes soient déjà métaphorisés chez les mystiques euxmêmes, la mystique-monde de ces mystiques continue de les penser dans la

-

⁵¹ Mystique française brulée à Paris en 1306 avec son livre le Miroir des âmes anéanties.

transcendance du Monde, elle commence là où la théologie finit en prenant en charge les apories de cette dernière. Le cri, l'extase, les jaculations mystiques sont le dernier recours pour dépasser ces apories que les gnostiques ont portées à la lumière du jour contrairement aux mystiques (le monde est une création ratée, il est l'Enfer). La mystique-future injecte un peu de gnose dans la mystique-monde pour arracher cette dernière à sa mondanéité.

3.4.3 La science en-Christ

Comment ne pas philosopher en Christ comme tous les luthériens (Jacobi, Fichte, Kant, Hegel...) ? Laruelle change de paradigme en montrant les limites des Christothéologies chrétiennes, toutes tendances confondues, qui n'arrivent pas à dégager le christianisme de ses anciennes racines grecques et juives. Laruelle avance l'idée que le christianisme est "formel" et non substantiel comme le sont le paganisme grec et le monothéisme juif. Le Christ a superposé le paganisme grec et le monothéisme juif sans donner forme à une synthèse ou à une dialectique des mélanges que sont l'œuvre de Paul et des Pères de l'Église avec comme résultat un universalisme autoritaire. Laruelle sépare le Christ de Paul et de Dieu :

Le Christ n'est pas seulement un modèle religieux à imiter dans son existence ou ses souffrances, le fondateur d'une nouvelle religion qui ne cesse de revenir l'interpréter et le solliciter, mais l'auteur de logia qui doivent être lus comme les protocoles et les axiomes d'une nouvelle science des humains en tant que par ailleurs ils sont voués comme êtres de croyances et de rites au monde. À ce Christ-là on soumettra la pensée religieuse comme on soumet un objet aux principes d'une science...c'est le Christ qui énonce les protocoles d'une science pour toutes les religions, christianisme compris. (Laruelle, 2014, p. 57-58)

Toute la tentative de Laruelle pour démontrer que le Christ est fondateur de science des religions et non fondateur de religion repose sur la modélisation de ce formalisme apporté par le Christ en tant qu'il a introduit la constante humaine, générique : pas un sujet de la science (Descartes, Lacan, Badiou), mais une science à sujet. Laruelle a recours à la quantique pour montrer que le Christ est le nom de ce vécu-sans-vie comme flux messianique qui ne peut être saisi selon les lois du Monde et de l'Histoire, interprété selon le "revenir" grec ou de l "attente" judaïque par les grecs, les juifs et les chrétiens. La messianité arrache la foi à la croyance comme un flux qui soulève les montagnes, les traversent en restant le Même.

La question n'est pas de croire ou non, faiblement ou fortement, c'est l'affaire des religions et de la philosophie. La foi d'un non-croyant fait qu'il ne croit plus aux verdicts des épistémologies (ce qui est valide ou non) avec ses alliés, la philosophie avec sa logicité et la religion avec sa croyance, parce qu'il y a du vrai-sans-vérité et la foi transforme ces monticules de savoir en matériau. Christo-fiction de Laruelle est une pratique sur ce matériau, faisant du Christ un précurseur de cette pratique sur le Logos grec et la Torah juive, dont la Croix est le symbole. C'est la chute du mont Sinaï sur le Golgotha.

Nous distinguons la posture christique et le christianisme qui n'a pu qu'emprunter aux religions existantes pour constituer ce mélange [du grec et du juif, Logos et Torah] qui ne cesse de trahir le Christ. Il est évident dans ces conditions que le christianisme ne peut prétendre être une science des autres religions qu'à la condition de renoncer par foi ou fidélité générique à ses propres croyances. (Laruelle, 2014, p.240-241, les parenthèses sont miennes)

3.5 Conclusion

Laruelle appartient à un courant minoritaire dans l'histoire de la philosophie (Maine de Biran, Kierkegaard, Henry..), celui de la radicalité et de l'immanence spécifique de l'homme sur la transcendance du monde.

Jugée hermétique et difficile, la non-philosophie laruellienne pose un sérieux problème pour le paradigme de l'accès interprétatif ou explicatif. Le style et la méthode axiomatiques de la non-philosophie sont le dernier recours dans le paysage philosophique contemporain pour sortir du tout-philosophique.

Considéré comme un « renégat kantien » (Brassier, 2007, p.143) ou un « Luther de l'Un » (Grelet, 2004, p.222), Laruelle déclarait dans un entretien avec Florian Forestier (2015)

Je ne suis plus chrétien depuis longtemps et encore moins ce qu'on pourrait appeler un croyant, à la rigueur un « penseur chrétien » me gêne moins car le christianisme et ses postures de résistance qui résonnent en moi, ont toujours constitué une sorte de milieu, un ensemble de variations à partir duquel j'ai été amené à construire ma pensée. En particulier, la question du messianisme est agissante depuis longtemps, un peu comme une sorte de musique, comme un leitmotiv. Le messianisme est la définition même de l'homme. Ce que j'ai appelé l'homme ordinaire, c'est l'homme dépouillé de ses attributs philosophiques, pour lequel, s'il lui reste quelque chose comme une essence, c'est bien la messianité. Tout homme est un événement christique avec son potentiel de renversements et de bouleversements.

Pour l'homme-en-personne, il ne s'agit pas de réhabiliter l'humanisme des modernes. La non-philosophie n'est pas un plaidoyer pour l'homme, ce qui serait une contradiction performative: qui fait le plaidoyer ? Pour le cas de Laruelle d'inspiration gnostique (ni humanisme, ni antihumanisme ou post-humanisme), on peut penser à un sous-humanisme, le sous étant celui de la clandestinité messianique.

La non-philosophie laruellienne est cette tentative de penser cette pulsation anonyme en chacun de nous, celle qui résiste au concept, à la formalisation et au système. Cette pulsation bouleverse l'entendement et le monde comme le Dieu des religions monothéistes, elle se montre sans se penser comme l'inconscient de la psychanalyse et échappe au temps et à l'espace comme instance future et connectée au plus lointain. C'est cela, la méssianité chez Laruelle. Pour Laruelle, le Christ est plus intéressant que Paul. Le modèle de cette messianité est christique.

Le style et l'écriture de Laruelle ne sont pas une écoute ou une transcription de cette *messianité*, ils se veulent performatifs comme en musique. Faire de la musique avec les concepts est l'idiosyncrasie laruellienne par excellence. La musique comme art gnostique et immanent est de la même étoffe que l'homme et l'univers. L'homme serait-il une imitation inventive de l'univers (Laruelle, 2010) ?

CONCLUSION

S'il y a un retour du religieux ou un *Tournant* religieux, chrétien précisément, dans la philosophie contemporaine chez Badiou, Vattimo et Laruelle, s'agit-il d'*infection* ou de *parasitisme* ou d'un usage spécifique et inédit qui est fait du christianisme selon la philosophie de chacun de ces auteurs?

Avant de répondre à notre question initiale, faisons le bilan de notre investigation. Nous avons trois auteurs contemporains, un moderne (Badiou), un postmoderne (Vattimo) et un non-moderne (Laruelle) et trois personnages en jeu : Dieu, le Christ et Paul.

Badiou est un philosophe systématique, il a déployé une grande force, il est un bâtisseur de système. Sa doctrine de l'événement de vérité est chrétienne a priori, son refus de l'historicisme et son ontologie du vide sont disjonctifs sous la formule: l'Être ET l'Événement. Fable ou pas, l'événement de vérité qu'est « Le Christ est ressuscité » est mesuré à partir de ses conséquences; c'est Paul qui les a énoncées et elles sont performatives et révolutionnaires. L'universalisme s'adresse au monde, c'est un militantisme qui dépose les particularités et les différences par soustraction et il a une vocation politique. Badiou choisit les événements forts et qui apportent la force, des victoires sur la mort. Si les quatre procédures de vérité (science, art, politique, amour) sont en panne et si rien ne se passe, on est mort. Badiou veut être le Paul pour notre résurrection. En 1988, avec l'opus magnum Être et Événement, Badiou trouvait que l'ontologie de la présence et du faux infini du christianisme font défaut pour sa théorie de l'événement. En 1997, il s'est tourné vers Paul parce que l'ontologie mathématique ne produit pas l'universel qui dépose le genre, la race, la classe sociale tout en étant articulé à la mort, à la vie, à la Loi, à l'amour...etc. Chez

Badiou, il y a un *Tournant mathématique* pour ce qui est de l'ontologie et un *Tournant paulinien* pour ce qui est de l'universalisme. Avec un peu d'herméneutique qu'il n'aime pas, Badiou aurait dit: je suis la réponse pour laquelle Paul est la question.

Contrairement à Badiou, Vattimo ne se situe pas du côté de la force et des victoires sur la mort. Son ontologie est celle de la dissolution et de la disparition, de l'affaiblissement sous la formule : l'Être EST l'Événement. Comme pour Badiou, Paul est la source, mais pour annoncer plutôt un affaiblissement, un abaissement kénotique de Dieu dans l'Incarnation. Un événement appelé à s'historiciser et à devenir historicisant. Cette double dimension passive et active de la sécularisation montre que l'histoire de l'Être et celle de Dieu sont l'envers et l'endroit et que la postmodernité est la réponse à la kénose. Il y a un seul Tournant chez Vattimo : il est kénotique parce que la postmodernité et la kénose, c'est la même chose, alors que, chez Badiou, nulle relation entre Paul et les mathématiques. Chez Vattimo, la sécularisation s'exerce dans le monde par ses ouvertures historico-culturelles et, par le medium de l'herméneutique; elle a une vocation dialogique de neutralisation de la force. La charité est son in-sécularisable garde-fou.

Laruelle se sépare de Badiou et de Vattimo par hérésie (non)-philosophique avant tout. Il s'agit pour lui plutôt de l'Avènement de la philosophie comme pensée de la limite ou comme désir d'Évènement. L'objet de la non-philosophie est la philosophie comme Événement, la philosophie comme Être ET Événement non-séparés du Monde. Laruelle sépare le Christ du Dieu de l'incarnation de Vattimo et Paul de l'universalisme autoritaire de Badiou. Cette séparation s'effectue par la posture gnostique avec ses trois invariants : le primat du savoir sur la foi, le primat de l'homme sur Dieu et le primat de la séparation sur l'orthodoxie (théologie ou ontothéologie chrétiennes). Le Christ n'est pas le fondateur de religion, il est le

fondateur d'une science des religions en superposant le Logos grec et la Loi juive. Chez Paul de Badiou, il y a double négation successive pour le discours de l'apôtre, ni grec ni juif. Chez Laruelle, ce n'est pas une soustraction, mais plutôt une addition/superposition: grec+juif = juif ou grec. Pour Badiou, l'universel s'acquiert en vidant, alors que, pour Laruelle, il faut multiplier les variables et les additionner pour instaurer une science des religions. Pour Badiou, la Résurrection voulait dire que la mort et la vie ne sont que des dispositions subjectives disjointes sans biologisation de ces dispositions. Christo-fiction de Laruelle donne plutôt un Christ qui superpose la mort et la vie. Et on retombe dans le paradoxe du Christ vivant ou mort! La « décohérence » en physique dépend de l'observation et des instruments de mesure; pour ce qui est du Christ, c'est la foi qui décohére.

Le Tournant paulinien/universalisant chez Badiou ferme un cercle ouvert depuis Être et Événement à cause de la barrière ontologique qui fait défaut au christianisme. Badiou dépasse ce problème en s'intéressant aux conséquences de l'événement, non à son statut. À travers Paul, Badiou expose ses thèses fondamentales ontologiques, politiques, éthiques....etc. C'est un cercle qui se ferme pour passer à autre chose avec Logiques des mondes (2006).

Le Tournant kénotique/sécularisant chez Vattimo ferme un cercle dont la circonférence est biographique, mais qui se confond avec le cercle théorique. Les deux sont exprimés par Vattimo, qui les enchevêtre sciemment comme l'élucidation d'une question sans réponse. Un retour circulaire, mais différent et différenciant.

Le Tournant christique/messianique chez Laruelle est l'expansion ou l'extension de la constante humaine du Non au christianisme. L'attitude hérétique et gnostique était là dès les débuts sans les moyens de s'exercer sur son lieu d'origine qu'est le christianisme. Le Tournant quantique (Laruelle, 2010) transforme la philosophie et le

christianisme en deux variables comme deux ondes qui se superposent ou s'interfèrent pour donner une Philo-Christo-fiction. La messianité les transporte vers un non-lieu (Utopie) et un non-temps (Uchronie).

Nous avons avancé l'idée de *Tournant* pour dépasser cette alternative entre le parasitisme de la religion par la philosophie et l'infection de la philosophie par la religion. Le parasitisme de la religion par la philosophie suppose un athéisme imitatif qui mime ce qu'il nie tout en gardant la place vide sans Dieu, mais qui continue de fonctionner avec la même opérativité (Watkin, 2011). L'infection de la philosophie par la religion suppose une colonisation de la philosophie par la théologie, un cryptothéisme au sein de la philosophie se déclarant *a priori* athée (Janicaud, 1991).

Si on reste dans ces métaphores de la microbiologie, la limite consiste dans la négligence de l'environnement, ce qui correspond à un contexte dans le cas du *Tournant*.

Le *Tournant* crève l'abcès de l'infection et affirme l'autonomie de la philosophie du parasitisme. Le *Tournant* est dénaturalisant et suggère une autre image qui associe la liberté de prendre une direction même si elle ne mène nulle part, et en même temps le choix de se positionner à d'autres chemins.

Concernant le contexte, ces *Tournants* chez Badiou, Vattimo et Laruelle sont des répliques au *Tournant* judaïque avec Levinas et Derrida. Nos auteurs sont explicites là-dessus : la transcendance extrême du tout Autre est irrecevable et, à cause de son manque par défaut du *sujet humain*, elle débouche sur une éthique *otagière* et brusque de la responsabilité et de la justice à laquelle la réponse camusienne décontextualisée du choix semble la plus *humaine*.

Le *Tournant* chrétien de J-L Marion, M. Henry, P.Ricoeur et J-L Chrétien au sein de la phénoménologie était parallèle au *Tournant* judaïque avec Levinas avec qui il cohabitait et ils avaient le même combat : comment sortir d'Heidegger par la théologie et l'éthique. Derrida accentue ce combat par la déconstruction avec le supplément judaïque de l'Autre.

Badiou, Vattimo et Laruelle renvoient dos à dos ces deux *Tournants* sans s'inscrire dans la post-théologie et la post-déconstruction. Dans le cas de Vattimo, la sécularisation prend un autre sens avec cette réconciliation paradoxale de Nietzsche et de Heidegger (cible des deux *Tournants* mentionnés) avec le christianisme. Il est à noter que, de l'intérieur de la déconstruction, c'est Jean-Luc Nancy (2005; 2010) qui a opéré cette torsion en forçant la déconstruction à devenir chrétienne malgré Derrida. Entre le juif et le grec qui font symptôme l'un dans l'autre, et en pointillé entre les deux, il y a le *corpus/corps* chrétien qui insiste.

Dans le *Tournant* religieux spécifique chez Badiou, Vattimo et Laruelle, il y a l'idée de retour du religieux ou du retour du refoulé. C'est tout le contraire du parasitisme et de l'infection. Nous avons dégagé (p.9) deux attitudes ou deux structures dans cette relation à la religion, qui procèdent par refoulement ou forclusion. Elles combinent toutes les deux un parasitisme et une infection souvent répandus dans les sciences humaines : parasiter la religion en lui soustrayant son ritualisme comme structure et s'immuniser contre son infection par sa substance. Il y a une troisième attitude qui est celle de Badiou, Vattimo et Laruelle, qui assument cette levée du refoulé et qui osent ouvrir le tombeau ou la crypte. En restant dans la même sémantique et en le formulant dans le langage de Laruelle modifié, on dira : du moment que le Réel est l'impossible qui fait défaut, d'où le refoulement et la forclusion, et que tout est symptôme, le Réel ne peut qu'être indifférent à la religion, à la philosophie et à la science. Il n'y a pas de bon symptôme. Le parasitisme et l'infection supposent un état

stérile et immunitaire asphyxiant la coexistence de la philosophie et de la religion, et aucune *Virwindung* ne nous les remettra une fois stérilisées.

Le parasitisme et l'infection supposent deux corps en souffrance et en combat, action et réaction entre philosophie et religion. La philosophie contemporaine en général a neutralisé deux concepts dans leur acception classique, à savoir l'être et la vérité qui étaient l'enjeu entre religion et philosophie. Le Tournant est plus positif et plus souple, encore plus affaibli dans sa mobilité aléatoire non calculée en prenant sa distance des deux autorités religieuse et philosophique. Paul, fondateur de l'universalisme (Badiou : ontologie du vide), la postmodernité est la réalisation de la kénose (Vattimo: ontologie faible) et le Christ, fondateur de la science des religions (Laruelle : immanence radicale) sont trois énoncés à la limite entre philosophie et religion, scandale pour les religieux dogmatiques, intégristes ou traditionalistes et folie pour les philosophes anticléricaux, rationalistes et pragmatiques. Sur ce point, le débat entre Vattimo et Rorty (2005) est très significatif des questions qui peuvent se poser concernant les finalités de ce Tournant qui va au-delà des dichotomies théisme/athéisme, science/religion...etc. Rorty soutient que, politiquement, la religion est dangereuse pour la société et que la croyance doit rester privée. Quelle serait la pertinence de la croyance-faible de Vattimo? Elle permet un dialogue grâce au non-fondationalisme métaphysique, charitable, solidaire et ironique. Les croyances ne se justifient pas, mais, au moins, elles justifient la conversation.

Au-delà de la conversation, chacun des trois auteurs exprime sa posture à l'intérieur du christianisme. Ce sont trois postures idiosyncrasiques, affirmatives et dissidentes.

Badiou (2009, p.246):

J'aime les grandes métaphores venues de la religion : Miracle, Grâce, Salut, Corps Glorieux, Conversion . . . On a évidemment conclu de ce goût que ma philosophie était un christianisme déguisé. Le livre sur saint Paul que j'ai

publié en 1997 aux PUF n'a pas arrangé les choses. À tout prendre, j'aime mieux être un athée révolutionnaire caché sous une langue religieuse qu'un « démocrate » occidental persécuteur [...]

Vattimo (2003, p.35):

If the Bible speaks of being as an event, and of God as the one who abandons his own transcendence, first by creating the world, and then by redeeming it through the Incarnation and the Cross – through kenosis – then the desacralizing phenomena characteristic of modernity are the authentic aspects of the history of salvation. To quote another Italian saying: "Thank God I am an atheist". Biblical revelation liberates us from "natural religion", superstitions, and the idea of the divine as a mysterious power which lies absolutely beyond our comprehension and therefore is irrational, and to which we would have to succumb, accepting quietly the most varied dogmatic and moral disciplines imposed by the authority of churches.

Laruelle (Petit et Laruelle, 2015)

Dieu est une invention inutile et dangereuse pour les humains. Moins de crimes sont commis contre son nom qu'en son nom. Je lui oppose le Christ. S'il existe un salut pour Dieu, il sera difficile à sauver. Et encore, il faudrait une non-théologie! Je défais donc le doublet de Dieu et du Christ pour conserver le Christ auquel je fais subir de moindres outrages. Christ est une collision gréco-judaïque qui fait exploser l'histoire. Son message est un événement qui détruit le christianisme comme religion, en nous rendant désirables la promesse, le futur, le salut.

La configuration des rapports entre religion et philosophie est sujette aux reconfigurations futures et inédites. Le débat reste ouvert en attendant d'autres *Tournants* en fonction des conjonctures.

BIBLIOGRAPHIE

Badiou Badiou, A. (1988). L'Être et l'Événement. Paris : Seuil. . (1989a). Manifeste pour la philosophie. Paris : Seuil.. . (1989b). « D'un sujet enfin sans objet ». Dans J-L. Nancy (dir.) Après le sujet qui vient? (p.13-22). Paris: Aubier. ____. (1992). *Conditions*. Paris : Seuil. _____. (1997). Saint Paul. La fondation de l'universalisme. Paris : PUF. _____. (1998). Court traité d'ontologie transitoire. Paris : Seuil. . (2000). « Huit thèses sur l'Universel ». Dans J.Sunnic (dir.) Universel, singulier, sujet (p. 11-20). Paris : Éditions Kimé. _____. (2005). *Le Siècle*. Paris : Seuil. . (2006). Logiques des mondes. L'Être et l'Événement. Paris : Seuil. . (2009). Second manifeste pour la philosophie. Paris: Fayard. Badiou, A. et Žižek, S. (dir). (2010). L'Idée du communisme. Paris : Éditions Lignes, Études sur Badiou Caputo, J.et Martín Alcoff, L. (dir). (2009). St. Paul among the Philosophers. Bloomington: Indiana University Press. Depoortere, F. (2009). Badiou and Theology. New York: Continuum. Hallward, P. (2003). Badiou: A Subject to Truth. Minneapolis: University of Minnesota Press.

(dir). (2004). Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy. New York: Continuum.
Lavaud, Cl. (2002). « Badiou lecteur de Saint Paul ». Dans Ch. Ramond (dir.) Alain Badiou : penser le multiple (p.375-390). Paris : L'Harmattan.
Maniglier, P. (2011). «Le Tournant anthropologique d'Alain Badiou ». Dans F. Tarby et I. Vodoz (dir.) Autour d'Alain Badiou (p.235-278). Paris : Germina.
Nancy, J-L. (2002). « Philosophie sans conditions ». Dans Ch. Ramond (dir.) Alain Badiou : penser le multiple (p.65-79). Paris : L'Harmattan.
<u>Laruelle</u>
Laruelle, Fr. (1977). Le déclin de l'écriture. Suivi d'Entretiens avec Jean-Luc Nancy, Sarah Koffman, Jacques Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe. Paris : Aubier-Flammarion.
(1981). Le principe de minorité. Paris : Aubier Montaigne.
Exercice de la patience Cahiers de philosophie, 3-4, 171-187.
(1985).Une biographie de l'homme ordinaire. Des Autorités et des
Minorités. Paris: Aubier Montaigne.
(1986).Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris : PUF.
(1989). Philosophie et non-philosophie. Liège: Mardaga.
(1991). En tant qu'un. La "non-philosophie" expliquée aux philosophes.
Paris: Aubier.
(1996). Principes de la non-philosophie. Paris : PUF.
(1997). Qu'est-ce que la non-philosophie ? Dans J-D. Blanco, Initiation à la pensée de François Laruelle (p.13-64). Paris : L'Harmattan.

. (1998). « De la non-philosophie comme hérésie ». Dans Non-
philosophie, le Collectif (dir.) Discipline hérétique. Esthétique, psychanalyse, religion (p.7-23). Paris : Kimé.
(2000). « Alien-sans-aliénation : programme pour une philo-fiction ». Dans G.Hottois (dir.) <i>Philosophie et Science-Fiction</i> (p. 145-156). Paris : Éditions Vrin.
(2002). Le Christ futur, une leçon d'hérésie. Paris : Exils.
(2004). La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques. Paris :
Kimé.
. (2007). Mystique non-philosophique à l'usage des contemporains. Paris :
L'Harmattan.
(2010). Philosophie non-standard. Générique, quantique, philo-fiction. Paris : Kimé.
(2012a). Théorie générale des victimes. Paris : Éditions Mille et Une Nuits.
. (2012b). « La Frontière messianique ». Dans A-F.Schmid (dir.) Épistémologie des frontières (p.303-318). Paris : Éditions Petra.
(2014). Christo-fiction: Les ruines d'Athènes et de Jérusalem. Paris : Fayard.
(2015). En dernière humanité. La nouvelle science écologique. Paris : Les éditions du Cerf.

Études sur Laruelle

Brassier, R. (2007). Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Choplin, H. (2000). La non-philosophie de François Laruelle. Paris: Kimé.

Forestier, F. (2015). « Entretien avec François Laruelle : Autour de Christo-fiction ». Récupéré le 25 janvier 2015 de http://www.actu-philosophia.com /spip.php? article588.

Galloway, A. (2014). Laruelle: Against the Digital. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grelet, G. (2004). « Anti-phénoménologie ». Revue philosophique de la France et de l'étranger 2004/2 (Tome 129), 211-224.

Kolozova, K. (2014). Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy. New York: Columbia University Press.

Moulinier, D. (1998). De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. Paris : Kimé.

______. (2015). Hérésies non-philosophique. Paris : Éditions Les Contemporains Favoris.

Mullarky, J.et Paul Smith, A. (dir). (2012). *Laruelle and Non-Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ó Maoilearca, J. (2015). All Thoughts Are Equal: Laruelle and Nonhuman Philosophy. Minneapolis: University Of Minnesota Press.

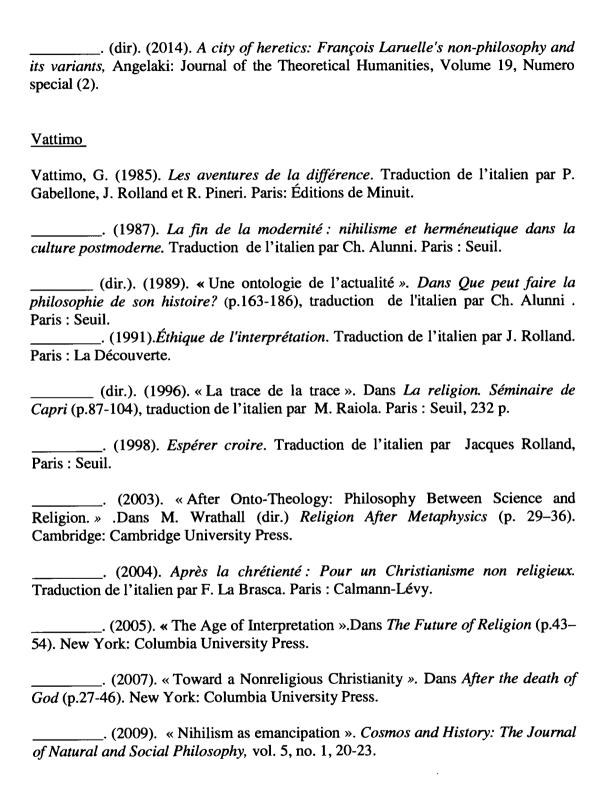
Petit, P. et Laruelle, F. (2015). « Je suis un collisionneur de concepts, pas un dialecticien». Récupéré le 06 avril 2015 de http://www.philomag.com/les-idees/entretiens/françois-laruelle-je-suis-un-collisionneur-de-concepts-pas-un-dialecticien.

Rannou, J-L. (2003). François Laruelle et la Gnose non-philosophique, Paris: L'Harmattan.

Smith, A-P. (2010). « What Can Be Done with Religion? Non-Philosophy and the Future of Philosophy of Religion ». Dans A-P. Smith et D. Whistler (dir.) After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion (p.180-198). Cambridge: Cambridge Scholars Press.

(2012). "Who do you say I am?": Secular Christologies in Contemporar
French Philosophy, Analecta Hermeneutica, Vol. 4, 1-17.

. (2013). A Non-Philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought. Basingstoke: Palgrave Macmillan.



Études sur Vattimo

Bongiovanni, S. (2008). La philosophie italienne contemporaine à l'épreuve de Dieu : Pareyson, Vattimo, Cacciari, Vitiello, Severino. Paris: L'Harmattan.

Caputo, J., Vattimo, G. et al. (2007). After the death of God. New York: Columbia University Press.

Derrida, J. et Vattimo, G. (dir). (1996). La religion. Séminaire de Capri . Paris : Seuil.

Depoortere, F. (2008). Christ in postmodern philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek. New York: Continuum Imprint.

Gadamer, H-G. (1996). « Dialogues de Capri ». Dans Derrida, J. et Vattimo, G. (dir.) La religion. Séminaire de Capri (p.221-233). Traduction de l'allemand par P.Fruchon. Paris : Seuil.

Girard, R. et Vattimo, G. (2014). *Christianisme et modernité*, entretiens menés par P. Antonello. Traduction de l'italien par R. Temperini. Paris : Flammarion.

Guarino, Th. (2009). Vattimo and theology. London: T & T Clark International..

Jobin, G. (2010). « Quand la faiblesse est donnée ... Kénose et participation au temps du nihilisme ». Études théologiques et religieuses 2010/3 (Tome 85), 323-346.

Edward Harris, M. (2014). « Vattimo, kenosis and St Paul ». *International Journal of Philosophy and Theology*, vol.75, no 4, 288-305.

Rorty, R.et Vattimo, G et al. (2005). The Future of Religion. New York: Columbia University Press.

Sciglitano, A. (2013). «Gianni Vattimo and Saint Paul: Ontological Weakening, Kenosis, and Secularity». Dans P. Frick (dir.) Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy (p.117–141). Minneapolis: Fortress Press.

Staquet, A. (1996). La pensée faible de Vattimo et Rovatti une pensée-fable. Paris : L'Harmattan.

Bibliographie générale

Agamben, G. (2004). Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains. Traduction de l'italien par J. Revel. Paris : Payot.

Bensaïd, D. (2001). Résistances. Essai de taupologie générale. Paris : Fayard.

Blanton, W. et Vries, H. (dir). (2013). *Paul and the Philosophers*. New York: Fordham University Press.

Breton, S. (1988). Saint Paul. Paris: PUF.

Carrette, J. (2000). Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality. London: Routledge..

Carrette, J. et Bernauer, J. (dir). (2004). Michel Foucault and theology: the politics of religious experience. London: Routledge.

Chrétien, J-L, Henry, M. et Marion, J-L (dir). (1992). Phénoménologie et théologie. Paris : Criterion.

Collectif Non-philosophie. (1998). Discipline hérétique. Esthétique, psychanalyse, religion. Paris : Kimé.

Deleuze, G. (1968). Différence et répétition. Paris : PUF.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1991). Qu'est-ce que la philosophie? Paris: Éditions de Minuit.

Dickinson, C. (dir). (2013). The Postmodern Saints of France: Refiguring 'the Holy' in Contemporary French Philosophy. London: Bloomsbury T&T Clark.

Foucault, M. (1966). Les Mots et les Choses. Paris : Gallimard.

_____. (1994). Dits et écrits II, 1976 -1988. Paris : Gallimard.

Frogneux, N. (2009). « Une traversée contemporaine de Paul ». Revue d'éthique et de théologie morale 2009/3 (n°255), 63-99.

Gauchet, M. (1985). Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard.

Hägglund, M. (2008). Radical Atheism: Derrida and the Time of Life. Stanford, CA: Stanford University Press

Heidegger, M. (1962). Chemins qui ne mènent nulle part, traduit de l'allemand par W. Brokmeier. Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1990). *Questions III et IV*, traduit de l'allemand par J. Beaufret, Fr. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et Cl. Roëls . Paris : Gallimard.

Janicaud, D. (2009). Le tournant théologique de la phénoménologie française [1991] et La phénoménologie éclatée [1998] dans La phénoménologie dans tous ses états. Paris : Gallimard.

Juranville, A. (1984). Lacan et la philosophie. Paris: Seuil.

Levi, B., Srnicek, N.et Harman, G. (dir). (2009). The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism, Melbourne: Re.Press.

Lyotard, J-F. (1979). La condition postmoderne. Paris : Éditions de Minuit.

Marquet, J-L. (1978). « La lutte avec l'ange ». Dans Corbin H. (dir.) L'Ange et l'Homme (p.221-238). Paris: Editions Albin Michel.

Mccaffrey, E. (2009). The Return of Religion in France: From Democratisation to Postmetaphysics. New York: Palgrave Macmillan.

Meillassoux, Q. (2006). Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence. Paris : Seuil..

Mullarkey, J. (2006). Post-Continental Philosophy: An Outline. Londres: Continuum.

Nancy, J-L. (2002). « Philosophie sans conditions ». Dans Ch. Ramond (dir.) Alain Badiou: penser le multiple (p.65-79). Paris: L'Harmattan.

(2005). <i>La Déclosio</i> i	n (Déconstruction	du christianisme	, 1). Paris:	Galilée.
 . (2010). <i>L'Adoration</i>	(Déconstruction a	lu christianisme,	2). Paris : 0	Galilée.

Pasolini, P. (2013). Saint Paul, scénario. Traduction de l'italien par G. Joppolo, préfacé par A. Badiou. Paris : Éditions NOUS.

Ruby, C. (1990). Le champ de bataille : post-moderne, néo-moderne. Paris : L'Harmattan.

Sichère, B. (2003). Le Jour est proche. La révolution selon Paul. Paris : Desclée De Brouwer.

Villani, A. (1996). « Méthode et théorie dans l'œuvre de Gilles Deleuze ». Temps Modernes, fév. 1996 - N° 586, 141-146.

Vries, H. (1999). *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Watkin, C. (2011). Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press..

Žižek, S. (2007). Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique. Traduction de l'anglais par S. Kouvélakis. Paris : Flammarion.

_____. (2008). Fragile absolu, ou, Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu? Traduction de l'anglais par F. Théron. Paris : Flammarion.