



<http://www.horlieu-editions.com>
contact@horlieu-editions.com

Jacques Rancière

A propos de *L'Être et l'Événement* d'Alain Badiou

Texte publié dans le cahier du Collège international de philosophie
n° 8 octobre 1989 (éd. Osiris)

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites à l'exclusion de toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'auteur, le nom du site ou de l'éditeur et la référence électronique du document.

Document accessible à l'adresse suivante :
horlieu-editions.com/textes-en-ligne/philosophie/ranciere-a-propos-d-etre-et-evenement-d-alain-badiou.pdf

© Jacques Rancière

Jacques Rancière

A propos de *L'Être et Événement* d'Alain Badiou

Précisons d'abord les limites des remarques qui vont suivre. Pour prendre la mesure d'un ouvrage comme *L'être et l'événement* il faudrait le temps de la relecture et du recul, il faudrait reparcourir quelques-uns des grands textes fondateurs qui le hantent – le *Parménide* par exemple ; il faudrait la maîtrise des mathématiques qu'il utilise et de ce qu'il leur fait produire... Toutes exigences par rapport auxquelles je me sens en défaut. Je parlerai donc moins des thèses du livre que du geste qu'il représente aujourd'hui, de la façon dont ce geste se dessine dans le présent de la pensée et de l'opinion.

Un mot parcourt le livre et résume ce geste, celui de fidélité. Ce mot implique un double refus par rapport aux pensées du jour. Refus d'abord de s'installer dans la fin de la philosophie et le malheur des temps. Refus de ce tour par lequel la philosophie, en proclamant sa fin et en accusant du malheur des temps son double, sa face d'ombre nommée métaphysique, confirme encore sa royauté, réexploite indéfiniment son histoire dans la figure d'une patrimonialité héroïque. Refus d'autre part de suivre la vague du social, de céder au poids dominant de la pensée étatisée, cette pensée pour laquelle rien n'existe sinon des états de choses, des combinaisons de propriétés, et qui juge les pratiques et les discours selon qu'elles réfléchissent, démentent ou méconnaissent ces propriétés. La figure épistémologique de la pensée étatisée, c'est, dans son expression la plus générale, le révisionisme dont la formule – en toute circonstance irréfutable – est de dire que les choses ne sont pas ce qu'on croit ou ce qu'on croyait. Sa figure éthique, c'est le reniement, lequel s'argumente ainsi : il faut avoir le courage d'avouer que les choses ne sont pas ce qu'on croyait qu'elles étaient, et, comme c'était ce qu'on croyait qui déterminait nos discours et nos actions, il faut savoir reconnaître l'écart de nos désirs à l'ordre du monde, ne serait-ce que pour l'instruction des jeunes générations.

Dans ces deux figures dominantes, la question de la fidélité se perd, par excès ou par défaut, soit qu'elle s'abîme dans l'immémorial de l'avant-catastrophe, soit qu'elle compare au tribunal permanent de la démystification par les propriétés. Il n'y a pas d'événement, seulement la longue catastrophe ou les petites vaguelettes à la surface des choses.

Par rapport à cette configuration présente, l'œuvre de Badiou représente l'entreprise la plus résolue pour construire un espace conceptuel de la fidélité, pour démontrer qu'il y a lieu à fidélité. Contre le temps qui n'en finit pas de passer des tenants de la réalité et le temps qui n'en finit pas de s'achever des tenants de l'être, il affirme la fidélité comme conduite éthique du temps. Ce lieu à fidélité et cette éthique du temps prennent chez lui une figure précise. Il affirme que c'est aujourd'hui le temps de construire ce lieu à fidélité comme espace de compossibilité des quatre procédures productrices de vérités : le mathème et le poème, la politique et l'amour. Cette construction, c'est aujourd'hui le « pas de plus » qui est demandé à la philosophie. Mais la modestie de ce *pas de plus* prend d'une manière insistante la figure d'un recommencement de cette *hyperbolè* ou de cet *Uebergang* par quoi la philosophie prend ou reprend sa marche fondatrice. Faire un pas de plus, c'est aussi bien refaire le geste platonicien, recommencer Platon – un Platon singulier, il est vrai, doublement parricide, capable de forcer les apories de l'être et du non-être pour assurer le

frayage du discours au prix seulement de liquider non seulement Parménide dans l'ordre du mathème mais aussi, dans l'ordre de l'interrogation et de l'amour, Socrate, annulé-relevé par son commentateur, Lacan.

Ainsi la construction du lieu à fidélité vient-elle s'identifier à la refondation de la philosophie comme lieu d'accueil des vérités, refondation prescrite par l'état des procédures génériques, par l'appel d'un *nouveau* qui se dit différemment selon ces procédures et selon leur dissymétrie. Dans les quatre procédures génériques, on peut en effet reconnaître une procédure – la politique – où le nouveau, l'événementialité obscure, est encore à la recherche de sa nomination ; une autre – la poésie – où la fin s'inscrit (l'âge des poètes est terminé, le poème lui-même atteint son bord extrême, demande à être relevé par le mathème) ; deux autres enfin – la science et l'amour (entendons : la pensée lacanienne de l'amour) – qui fournissent les instruments conceptuels du recommencement. Ainsi pourrait-on, à titre d'hypothèse de lecture, c'est-à-dire d'éclairage partiel et partiel, donner une formulation platonicienne renouvelée de la tâche de la philosophie qui s'énoncerait ainsi : pour que la politique commence, il faut marquer la fin de l'âge des poètes. C'est à quoi doit servir le croisement de la mathématique et du discours sur l'amour.

Je laisse de côté la disposition nouvelle que ce nouveau platonisme doit assumer pour mettre en son creux ce que l'ancien repoussait (le multiple, l'*apeiron*) et la reformulation nouvelle de la polémique qui en découle (aux poètes, c'est désormais la piété et non l'impiété que l'on reprochera, le trop de présence et non le jeu d'ombres). Je m'en tiendrai à la configuration des rapports qui me semblent s'y tisser entre les deux couples : poésie et politique, commencement et fin. La politique, chez Badiou, est communément représentée comme en suspens d'une nomination de ce qu'elle dit de nouveau. À suivre le modèle platonicien, je dirais que la libération de ce nouveau suppose elle-même, dans une telle logique, que la philosophie se libère de l'âge des poètes – l'âge de la nostalgie de la présence, du retour, de la nouvelle Grèce – qui s'ouvre avec Schiller pour atteindre avec Heidegger sa culmination et avec Celan sa clôture.

Mais est-ce bien cela, l'âge des poètes ? L'âge des illusions de la présence première des choses et du retour vers la terre natale ? Une telle identification est questionnable doublement, au regard des poètes comme de la détermination de leur âge. L'âge des poètes, n'est-ce pas aussi bien celui où la poésie opère cette consommation de l'Olympe qu'évoque un passage de *La Mort de Danton* : non pas la nostalgie des dieux enfuis, mais la mise à mort des mythologies de la présence qu'ils organisaient ? Un travail de critique de la présence, de mise en évidence de son essentielle fragilité, de la mort qui l'habite ? L'œuvre propre à l'âge des poètes depuis deux siècles a peut-être d'abord été la critique en acte de la croyance objectiviste, la pratique de la déliaison, de la mise en pièces de la réalité des « propriétés ». Badiou est le premier à reconnaître ce travail de désobjectivation comme un aspect majeur de l'âge des poètes. L'illusion poétique est alors bien plutôt la faute du philosophe, Heidegger, qui transforme la destruction poétique de l'objet en consécration de la présence natale des choses. Mais un curieux chassé-croisé s'instaure alors : le poète prend à la fois la figure négative de celui qui induit le philosophe en tentation et la figure supplétive de celui qui, faisant la tâche délaissée par le philosophe, avoue son insuffisance et demande à être relevé par le philosophe nouveau armé du mathème.

Mais le rapport problématique de l'âge finissant des poètes au temps de la politique nouvelle pose une autre question. Car l'âge des poètes, désigné par Badiou, c'est aussi bien l'âge des révolutions. À dater sa naissance, on s'accorderait vraisemblablement sur ces dernières années du dix-huitième siècle qui sont aussi les années du bilan sur la Révolution française comme événement, sur l'horizon d'enthousiasme qu'elle a défini, sur la manière nouvelle qu'elle a eu d'organiser la

politique en certitude sensible et en objet de perception esthétique. Ce sont les années où Hölderlin publie *Hypérion* tandis que Wordsworth et Coleridge publient ces *Lyrical Ballads* qui ne disent pas un mot de politique mais représentent pourtant la dé-faction de l'enthousiasme révolutionnaire, une manière de défaire le nœud qui liait les pouvoirs de l'évidence sensible à ceux de la nouveauté politique, l'utopie de la communauté nouvelle à l'utopie du sens commun esthétique. Partant de ce moment privilégié, on pourrait faire à travers notamment Büchner, Baudelaire et son lecteur Benjamin, comme à travers Rimbaud ou Mandelstam une histoire de l'âge des poètes comme histoire d'un travail critique sur les modes de subjectivation et d'objectivation, de temporalisation et de métaphorisation propres aux figures renouvelées de la nouveauté politique. Le travail de l'âge des poètes court tout au long du travail de l'âge des révolutions. Déclarer clos leur âge, n'est-ce pas alors une manière de dire clos sans le dire l'âge des révolutions, de transférer à la seule tâche de nomination d'une nouveauté politique encore inouïe le tranchant du signifiant révolutionnaire ?

Parmi les manifestations de ce « nouveau » en attente d'une nomination politique, Badiou range significativement la « péremption » de la figure marxiste-léniniste de la politique. Le « nouveau » qui appelle la politique nouvellement appelée générique est-il alors autre chose que la ruine de l'ancienne nouveauté qui en a pourtant gardé les pouvoirs d'événement ? Il y a ici un évitement très spécifique de la confrontation avec l'objet théorique « révolution ». Rien à voir, évidemment, avec le refus banal d'assumer la honte ou le discrédit que notre présent attache à l'héritage révolutionnaire. La Révolution évitée chez Badiou, c'est d'une part la matrice d'un certain nombre de discours sur les classes et la substantialité du social ; mais c'est aussi et surtout tout ce que l'historicité démocratique produite par l'événement révolutionnaire, inscrite dans des textes (Constitution, Droits de l'Homme...), symbolisée par des dates, répétée, déguisée, oubliée, rejouée, écartelée par la découpe des états et l'imprévisible des événements et des subjectivations, peut offrir de rebelle au projet d'une politique comme acte d'une subjectivité spécifique.

Nous retrouvons ici la question platonicienne. Chez Platon le congé donné aux poètes et à leur *démègoria* était solidaire du congé donné à la démocratie. Le geste philosophique d'invention de la *politique en vérité* s'identifiait à la récusation de la politique dans son état ordinaire, la bigarrure démocratique. L'avènement de la philosophie se liait à la récusation de cette figure usurpatrice du politique. Dans le « platonisme du multiple » que Badiou propose, il ne peut être question d'opposer l'essence une de la communauté à la démocratie. L'opposition constitutive d'une vraie politique à celle qui se pratique ordinairement n'en insiste pas moins, comme en témoignent par exemple ces énumérations des procédures génériques où ce qui correspond au mathème, au poème et à l'amour, c'est non pas la politique, mais la « politique inventée ». Comme si l'essence du mathème et du poème se laissait suffisamment connaître par l'expérience ordinaire, et l'amour même n'avait pas besoin d'être réinventé ; comme si seule la politique était menacée par une homonymie ailleurs innocente, obligée de se distinguer de ce que l'on entend communément sous ce nom, de n'exister à la limite que dans l'énoncé de cette distinction. Comme si enfin la notion d'indiscernable que le livre construit trouvait dans la polémique sur ce qu'il convient d'appeler politique son enjeu essentiel.

Enjeu essentiel et en même temps malaisé à cerner. *L'Etre et l'Événement* est un livre d'ontologie qui veut renvoyer la politique à son intelligibilité spécifique, rompre avec la suture « dialectique » du philosophique au politique. Mais cette ontologie est elle-même gouvernée par des concepts (événement, intervention, fidélité...) qui font l'aller et retour entre les deux ordres. En

confiant d'abord à Mallarmé l'illustration de l'événement, à Pascal celle de l'intervention et à Rousseau celle de la généralité, elle dessine une méta-politique de l'acte, de l'intervention et de la multiplicité intervenante qui contourne d'une manière très spécifique la facticité démocratique et l'événementialité révolutionnaire.

J'en vois un indice significatif dans la méditation consacrée à Rousseau et dans la lecture résolument événementielle du contrat qui y est proposée, lecture qui nous propose une première convention bien plus hasardeuse et un peuple bien plus inconsistant que Rousseau ne nous les présente. Le contrat, solution d'un problème quant à la constitution du groupe, y devient hasard de l'événement auquel la volonté générale se constitue fidèle. L'idée de la politique générale se construit alors en reléguant les concepts organiques de la pensée de la communauté politique (droit, loi, délibération, souveraineté) au bénéfice de l'acte de cette « avant-garde intervenante » à laquelle est identifiée la figure du législateur. Mais cette « événementialisation » du corpus de la philosophie politique est aussi bien, en sens inverse, une « ontologisation » de l'événementialité politique. L'événementialité ainsi construite du contrat vient alors à la place de cette événementialité historique à laquelle le nom de Rousseau et celui du livre sont, pour le meilleur et le pire associés, celle qui a nom Révolution française. Donner au contrat le statut théorique d'événement, c'est constituer une pensée de l'événement qui le suspende radicalement à la décision de sa nomination. À l'événement, tel que le pense Badiou, il est essentiel d'être non pas seulement imprévisible dans son advenue mais douteux, d'être constitué dans la seule rétroaction de l'intervention interprétante. La construction du lieu de l'événement, en particulier dans la méditation sur Mallarmé, est faite de telle sorte que l'interprétation de l'événement soit la réponse à la seule question : a-t-il ou n'a-t-il pas eu lieu ? que l'événement n'ait pas d'autre temporalité que la fidélité de l'intervention qui dit qu'il y a eu événement ; qu'il n'y ait d'histoire que sous la condition du politique, une politique qui n'est que le pari sur le *il y a* de l'événement. Avec le déclin des noms de la politique, la polémique de Badiou sur la distance du politique à l'historique vient se resserrer sur la pure question de la construction du temps. « C'est du couple de l'événement indécidable et la décision intervenante, écrit-il, que résultent le temps et la nouveauté historique ». On peut, je crois, résumer sans trahir : le temps n'est rien d'autre que l'intervention.

Cette pensée du temps commande chez Badiou la forme nouvelle que prend la confrontation native de la philosophie avec la facticité démocratique. La démocratie, c'est peut-être d'abord, en effet, une politicalité de l'historique, le fait qu'il y ait une histoire, une longue durée des événements, que des journées, des déclarations, des combats fassent trace, se marquent non seulement dans des institutions et des mémoires mais dans les situations elles-mêmes, dans la constitution de sites qui sont des conséquences d'événements et se prêtent par là à d'autres événements, sans qu'il soit besoin pour cela de tirer un nom d'un vide qui les borde. Que la rue, l'usine ou l'université se prêtent à un ressurgissement, à une réinscription de l'événement, cela ne dépend pas simplement de la subjectivité constituée en organisation intervenante, mais aussi du fait qu'il y ait des sites, des singularités, des règles qui permettent la persistance d'un événement, la persistance de sa déclaration. La démocratie, ainsi entendue, c'est un certain nœud de l'état et de l'événement, un nœud de l'inégalité et de l'égalité. « L'égalité est la politique », affirme Badiou. Mais ne l'est-elle pas d'abord dans sa déclaration révolutionnaire, dans l'historicité propre que cette déclaration ouvre, sous la condition d'un événement indubitable, qui ne nous donne pas le choix quant à la décision de son existence mais seulement quant à la forme de sa répétition ?

Disons-le autrement. Sur l'égalité, je vois trois positions tenables. Il y a d'abord celle qui la noue à elle-même, en la rejetant hors du champ politique conçu comme champ de l'inégalité ins-

tituée. C'est la position radicale, radicalement a-politique, de l'émancipation intellectuelle jacobine que j'ai analysée dans *Le Maître ignorant*.

Il y a la position qui noue la déclaration égalitaire à l'inégalité du lien social. C'est ce nœud qui constitue la politique dans son empiricité démocratique.

Il y a enfin la position qui affirme un nœud *politique* de l'égalité à elle-même, position qui oblige à dire de la politique qu'elle n'est rien de ce qui est ordinairement tenu pour tel, que les figures de son indiscernabilité ou son exercice de la dualité ne se laissent penser que dans leur différence à l'état démocratique ordinaire – volontiers réduit à l'adjectif « parlementaire », spécifiant *la* politique négativement du fait de ne pas voter ou plus généralement de ne rien accomplir de ce qui appartient à l'ordinaire du politique. Refusant en bon platonicien la bâtardise de la temporalité démocratique, Badiou nous installe dans toute l'acuité de la confrontation entre « l'excès sans mesure de l'état » et un autre excès sans mesure, celui de l'interprétation qui, désignant une « événementialité obscure », une politique en attente de sa nomination, risque de faire pivoter l'opposition lacanienne du savoir et de la vérité, désignant la vérité comme l'*insu* de ceux qui parlent, jouant sur le discernement de l'indiscernable au risque de ce classique tour de maîtrise qui fait voir des différences là où personne n'en voit et montre indistinct ce que tout le monde voit opposé.

Disons-le autrement : la pensée de l'intervention et du collectif fidèle n'échappe peut-être au nouage démocratique de l'événement à l'état que par un autre nouage qui le lie au corps de la transcendance incarnée. La fidélité dont la nécessité se déduit de l'indécidable du geste mallarméen vient en effet trouver son modèle dans la mise en circulation d'un événement bien particulier, l'événement de la croix. Par un déplacement symétrique au déplacement que j'évoquais dans la pensée du contrat, l'événement fondateur, celui par rapport auquel se définit la fidélité intervenante, à la place de l'événement révolutionnaire, c'est l'événement chrétien : l'événement inouï de la mort de Dieu, de la mise en circulation de sa mort, du sens à lui donner. La méditation sur Pascal qui suit la méditation sur Mallarmé et le chapitre sur l'intervention s'attache en effet à une figure bien particulière de l'événement. Ce dont les apôtres – le « corps collectif de l'intervention » – ont à décider, c'est qu'a eu lieu sur la croix non pas l'exécution d'un agitateur religieux mais la mort de Dieu, c'est-à-dire d'abord sa présence : « Tous les épisodes concrets de l'événement (la flagellation, les épines, le chemin de croix, etc.) ne sont l'ultra-un d'un événement que pour autant que le Dieu incarné et souffrant les endure ». Ne pourrait-on pas retourner la proposition, dire que le paradigme de l'événement ici proposé, à travers Pascal, implique précisément qu'il n'y ait événement qu'à travers la transcendance, à travers une décision sur la transcendance ? Cette décision, avant de s'appeler fidélité, s'appelle foi. Et de cette foi nous savons que c'est le Transcendant qui a le pouvoir, ce pouvoir qui s'appelle grâce. Or la grâce ici est gommée comme l'était la loi chez Rousseau. L'instance qui fait croire à l'événement est gommée comme l'était celle qui tient des sujets ensemble. Du coup l'événement christique peut servir d'événement paradigmatique tout en se délestant de ce qui spécifiait son événementialité et les conditions de sa mise en circulation : l'idée du corps mystique, l'efficace de l'Esprit (le Dieu chrétien de Badiou est en deux personnes, durablement divisées), les oppositions pauliniennes de la sagesse du monde et de la folie de la croix, des œuvres et de la foi, de la loi et de la grâce. Bref la folie de l'incarnation est oubliée aussitôt que posée, au profit d'une séquence exemplaire : prophéties, miracles, pari. Pascal, l'homme du mathème et de la conversion des libertins, vient effacer Saint Paul, l'homme du Dieu incarné et du corps de l'Eglise – non sans que la pensée pascalienne du miracle ne s'en trouve elle-même légèrement déplacée, corrélée au pari dont Pascal la

tient écartée. Le miracle, chez Pascal, n'est pas affaire de pari, de décision sur l'événementialité de l'événement, il se tient du côté des certitudes. C'est Badiou qui doit le transformer en « emblème de l'événement pur comme ressource de la vérité ». Le miracle – l'événement décidé par l'interprétation – sert alors à contourner la grâce – la transcendance de l'événement –, à faire reculer la grande métaphore de la croix derrière la chaîne miraculeuse des activités intervenantes-interprétantes, à donner à l'« avantgarde intervenante » les principes de son rassemblement.

Quelle peut être la forme de ce rassemblement ? L'ensemble des « multiples marqués par l'événement » peut-il éviter la tentation d'apparaître comme « l'effectivité agissante de l'événement », c'est-à-dire le « Troupeau des Fidèles » ? L'alternative au nouage démocratique de l'événement et de l'état n'est-elle pas vouée à l'ecclésiasticalité ? Ce dilemme est peut-être plus contraignant que l'opposition invoquée du mode « parlementaire » et du mode « stalinien » de la politique. Plus généralement la question se pose : quel type de rassemblement politique est possible à partir de la centralité conférée à l'interprétation ? Quel prix faut-il payer pour tirer l'acte interprétatif de son lieu propre – la relation analytique – et de l'arithmétique propre à ce lieu, pour lui faire jouer le rôle d'organisateur d'un collectif, pour assimiler sa formule au mathème d'une création continuée ? J'emploie à dessein cette expression cartésienne parce qu'elle me semble résumer le projet de Badiou mais aussi parce qu'elle invite à réfléchir sur une absence significative dans son livre. Dans la galerie des grands philosophes que parcourent ses méditations, Descartes n'occupe qu'un étrange strapontin, au seul titre du *cogito*, soit d'une pensée du sujet dont Lacan donne la formule rectifiée. Se trouve en revanche absent le penseur de la libre création divine des vérités mathématiques. S'il y a, dans la tradition métaphysique occidentale, un penseur de l'événement, un penseur qui donne à l'événement un statut ontologique, c'est pourtant bien Descartes. Que Dieu dispose librement des vérités mathématiques, cette proposition cartésienne énonce de la manière la plus rigoureuse que l'événement précède l'être. Pourquoi Badiou néglige-t-il celui qui est apparemment le plus proche de lui sinon, me semble-t-il, à cause des conséquences qui se tirent de cette propriété cartésienne de l'événement sur l'être ? Que Dieu dispose des vérités mathématiques, cela entraîne qu'il y a pas de mathème de la création continuée. Si parfaitement constant qu'il convienne de concevoir Dieu, il n'en reste pas moins que l'événement ne prescrit pas de fidélité. D'où il se déduit aussi qu'il n'y a pas de politique cartésienne. Là encore je renvoie à ce que j'avais tenté d'établir dans *Le Maître ignorant* : de Descartes, Jacotot tirait une pensée de l'égalité comme création continuée. Mais une telle égalité ne pouvait sortir du rapport toujours à renouveler d'un sujet à un autre, ne pouvait jamais excéder le deux de cette création continuée pour fonder une politique. Faire une politique à partir de la proposition cartésienne suppose un nouage de la liberté à l'état. Il n'y a pas alors, à proprement parler, de mathème de la politique, seulement des poèmes ou des déclarations.

Sortir de cette aporie suppose l'établissement d'une conspiration retorse entre Pascal et Platon, une façon de renchérir sur la soumission de l'être à la juridiction de l'événement pour le soustraire à cette juridiction, pour imposer finalement à l'événement la juridiction de l'être, à la politique la juridiction platonicienne de la géométrie. L'événement christique – la souffrance de Dieu et l'ecclésiasticalisation de cette souffrance joue contre un Dieu des philosophes et des savants, c'est-à-dire aussi contre un Dieu qui ne permet pas de conclure de la philosophie à la politique, de faire envoyer par la politique des messages à une philosophie qui lui répond par une refondation philosophique. On pourrait ici renverser la formule célèbre : Pascal pour préparer au platonisme, à un nouveau platonisme, un platonisme d'après Lacan qui mathématise l'événement et nomme l'innomable, non pas la boue mais le *quelconque*. La folie de la croix fait place nette pour

ce platonisme nouveau, lève l'interdit de la création continuée en politique ou sa soumission aux usages de l'ordinaire démocratique. Le prix de l'opération, il me semble, est que cette politique mathématisée ne puisse être qu'ecclésiale dans sa forme et suspendue à une événementialité autoréférentielle, soit celle du miracle autour duquel l'Église s'organise, soit l'exercice de la récusation interminable de tous les noms sous lesquels la politique dans son ordinaire se présente. Exercice à quoi deux personnes peuvent toujours suffire, comme Engels l'apprit jadis à la cohorte immaîtrisable des *Straubinger* : pour assurer la bonne division, celle qui sépare la politique du vrai de la kyrielle des noms politiques, le *deux* des fondateurs du parti était nécessaire et suffisant.

Sous la forme du rassemblement ecclésial ou du *deux*, de celui qui parle et de celui qui récusé les noms, se dessinent deux figures de la politique comme exercice d'un absolu de la subjectivité. Et s'il faut alors congédier – ou du moins relever – les poètes, c'est pour autant qu'ils soutiennent avec le plus de force qu'il y a des choses, «qu'il y a de l'être hors de la conscience et que ce simple fait vaut bien plus, dans sa donnée hasardeuse, que la demeure d'esprit» écrivait naguère Yves Bonnefoy, opposant à l'Hérodiade de Mallarmé, annonciatrice de la mort du poème, l'Andromaque de Baudelaire, emblème de ce que le poème présente de la présence comme perdue.

Je conclus, en revenant à mon point de départ. Du non-lieu de la proposition qui veut nous enfermer dans la fin de la philosophie et du millénaire, faut-il conclure au lieu opposé, consentir autrement à la fiction des âges en proposant les propylées d'un nouveau millénaire ? Faut-il céder à cette figure du temps ? Et quelle complicité entretient-elle avec une certaine idée de la mission dévolue au philosophe ? Y a-t-il lieu de nous tenir dans l'alternative des deux fictions : celle d'un *quelque chose* qui est dans son commencement ou dans sa fin, qui demande absolument à être pensé pour être délivré – abîme non encore scruté ou nouveauté en attente de son nom ? Pourquoi faut-il incessamment se faire dire qu'il y a une fin ou un commencement qui incessamment attend que nous les nommions ? Est-ce à cette proposition d'urgence que tient le privilège de la pensée ? Une pensée égalitaire de l'événement n'a-t-elle pas d'abord à se déprendre de cette prédétermination glorieuse de l'événement comme commencement ou fin, à le replonger dans la platitude démocratique de l'expérience d'un temps qui est celui de la génération et de la mort ?

Je dirais volontiers que *L'Être et l'Événement* élève à la Fidélité un temple qu'il conviendra de visiter souvent. Mais la Fidélité est sans doute une personne trop erratique pour accepter durablement d'y loger. Et il y a une condition pour que les temples se prêtent à la promenade amoureuse et entretiennent sa ferveur. Il faut qu'il y manque quelques pierres et que quelque végétation s'insinue dans ses murs disjoints. À quoi nul architecte, fût-il post-moderne, ne saurait pourvoir, mais seulement la nature, les oiseaux et les vandales. Parmi ces acteurs supplémentaires j'ai essayé d'imiter ceux que je pouvais imiter. Autre façon de dire que ma seule ambition a été d'apporter, c'est-à-dire de soustraire ma pierre à ce temple.

© Jacques Rancière