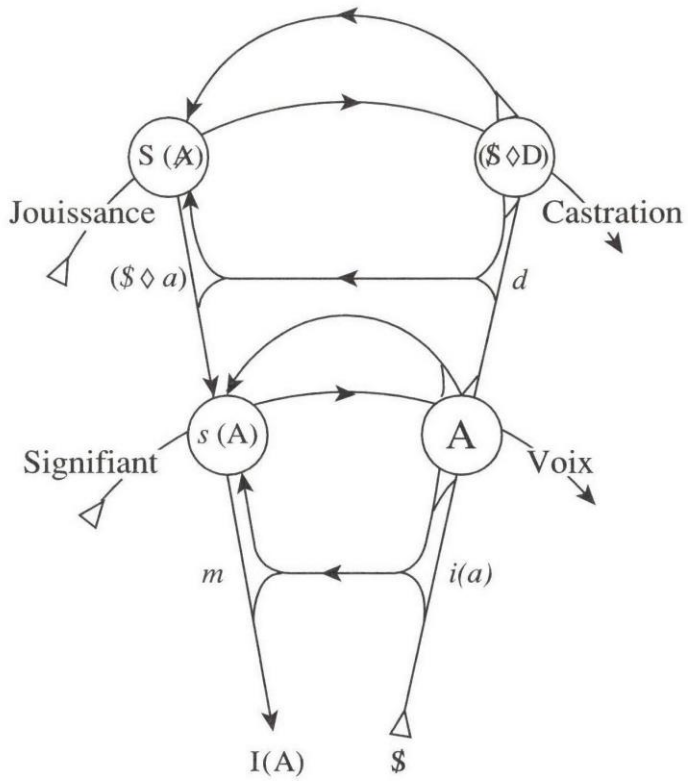


Badiou : Ontologie et politique du mathème



Valentin Husson

Ontologie et politique du mathème, ce titre voudrait signifier la double conjonction, à partir de la mathématique, de l'ontologie et de la politique dans la philosophie badiouienne. Au même titre que Lacoue-Labarthe avait repéré une « politique du poème » chez Heidegger, reconnaissant dans les développements sur la *Dichtung* et la *Sage*, un effort de mythologisation du politique à partir du paradigme de l'art comme puissance d'identification de masse, aboutissant à un national-esthétisme, j'aimerais, ici, dégager les risques d'une *politique du mathème*, anonymisant les individus et les dissolvant dans une universalité nihiliste toute paulinienne, où tout nom singulier – fût-il le nom de Juif – n'est tenu pour rien.

Là où Heidegger nous aura dit que l'être ne pouvait être pensé que par le Poème, Badiou ne le croit pensable qu'à partir du Mathème. Les deux, pourtant, s'accordent sur ceci que l'ontologie thématise l'être comme rien. Pour le dire d'emblée : l'ontologie nous astreint à « une théorie du vide »¹. Ou plus encore : *le vide est le nom propre de l'être*. Ce qui, on le sait, ne s'oppose en rien à Heidegger. Car ce dernier, en effet, a toujours été très à même d'égaliser l'être à son retrait, d'égaliser l'être à l'absence, à rien, au vide. L'être, dit-il, dans *Über den Anfang*, est « une fumée vide ». Ou encore : « le Vide est le même que le Rien » – « *Die Leere ist dann dasselbe wie das Nichts.* »² Spumeux, fumeux, évanescent, l'être est l'écume de rien. Mais qu'est-ce à dire que l'ontologie n'a plus à s'épuiser « à la recherche du rien », qui par la poésie, chez Heidegger – nous dit Badiou –, « la rend complice de la mort »³ ? Pourquoi désuturer l'ontologie du poétique, afin de la rendre à la mathématique ? Et comment, si « l'être est mathématique », peut-il être pensé par cette dernière ? En s'intéressant à toutes ces questions, nous verrons que l'ontologie badiouienne, de conjurer le spectre du vide, conjure avec lui le temps, la dissémination du temps, qu'on appelle la différence ou la mort, et se fait reprendre par là même dans le tissu métaphysique le plus traditionnel, et dans une sorte de religion du politique.

1. *L'ontologie est mathématique*

L'entreprise badiouienne est ainsi une entreprise de désuturation : il faut décoller l'ontologie de la poésie, pour la restituer à ce qui, plus originaire encore pour les Grecs, a été la seule science de l'être-en-tant-qu'être, soit ici les mathématiques. Ainsi s'amorce le débat avec Heidegger. Ce dernier

1 Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p.70. Désormais abrégé : EE.

2 Heidegger, GA, Band.12, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p.105.

3 EE., p.67.

propose en effet, souligne-t-il, un « type d'ontologie » « *poétique* » « hantée par la dissipation de la Présence et la perte de l'origine »⁴. L'ontologie mathématique, quant à elle, propose une théorie du multiple où si en effet – depuis Platon – l'Un n'est pas, ne reste plus que la multiplicité infinie et inconsistante : le *pléthos*. C'est-à-dire que le mathème propose, à partir (entre autres) des découvertes de la théorie des ensembles de Cantor, de penser « la pléthore de l'être »⁵, le *pléthos* platonicien, dans un système d'appartenance où tout multiple est multiple de multiples. Ou si l'on préfère *tout est dans tout sinon qu'il n'y a pas de Tout*. L'être pléthorique, multiple, dont la dissémination est infinie, n'est ainsi pensable qu'à partir du système de l'appartenance (ou de l'inclusion). Tel ensemble – c'est-à-dire tel multiple – appartient à tel autre, puis encore à tel autre, etc. L'ensemble table – où est inclus une multiplicité de stylos, papiers, cendres, ou miettes de tabac – appartient à l'ensemble « bureau », puis à l'ensemble « appartement », puis à l'ensemble « maison », et ainsi de suite.

Reste que pour Cantor, il y a deux sortes de multiple à différencier : le multiple consistant et le multiple inconsistant. Le premier multiple, c'est précisément l'ensemble fini, en sorte que, comme il l'écrit, « la collection en « *une chose* » est possible ». C'est le *compte-pour-un*, chez Badiou, ou la *situation*. En effet, un ensemble peut dénombrer ses éléments. Ce dénombrement se nomme *ordinal* d'un ensemble : il opère un compte(pour-un) des éléments d'un ensemble en les liant par l'appartenance. De sorte qu'un multiple consistant, c'est-à-dire fini, est un ordinal. Ce dernier induit un ordre dans le dénombrement, et une relation d'appartenance. Un ordinal est donc la condition de possibilité de l'ontologie (nous le verrons par la suite). Celui-ci doit cependant être différencié du cardinal, qui dénombre aussi les éléments d'un ensemble, mais en ne faisant intervenir aucun ordre, aucune appartenance. L'ensemble E (1,2,3) a pour cardinal 3, de ce qu'il dénombre 3 éléments dans cet ensemble. Ce cardinal est dit fini. Mais la difficulté advient lorsque l'on pense la cardinalité d'un cardinal. Autrement dit, lorsqu'on cherche à faire d'un dénombrement d'ensemble, un ensemble. C'est dire, lorsqu'on tente de procéder à une totalisation.

Le second multiple, qui est le multiple inconsistant, va nous permettre d'introduire le théorème de Cantor. En effet, ce qui est premier, ce n'est pas le multiple consistant, mais celui qui inconsiste. Non le *polla* de Platon, mais son *pléthos*. La consistance d'un multiple donné n'est possible que par un « effet-d'un », une opération qui vient, de ce que l'un n'est pas, à compter-pour-un le multiple inconsistant. Le théorème de Cantor donne ainsi à penser que, le multiple est, en dernière instance, et parce qu'inconsistant, un ensemble vide. Si bien que « l'ontologie est astreinte à proposer une théorie vide »⁶. Elle est ce discours qui présente le multiple pur – inconsistant, et donc vide. Le vide qui s'infère de la théorie des ensembles, prend racine dans le théorème fondamental de Cantor qui

4 *Ibid.*, p.16.

5 *Ibid.*, p.46.

6 *E.E.*, p.70.

s'énonce ainsi : « la cardinalité de l'ensemble des parties d'un ensemble est supérieure à celle de l'ensemble initial ». Ce qui s'écrit :

$$\text{Card } \alpha < \text{Card } p(\alpha) \text{ } ^7$$

En d'autres termes, le dénombrement des éléments de $\text{Card } p(\alpha)$ est supérieur aux parties du cardinal α . Soit l'ensemble $E : (1,2)$. Le cardinal des parties de cet ensemble - c'est-à-dire l'ensemble de cet ensemble - sera (1), (2), (1,2), mais aussi, relativement à l'axiome de l'ensemble vide, on peut y ajouter $\{\}$ - symbole mathématique de l'ensemble vide, dit *singleton*, qui ne peut pas ne pas faire partie de tout ensemble, « *en ce sens que le vide, ne contenant aucun élément, ne contient pas d'élément qui n'appartienne pas également à un ensemble quelconque* ». Le cardinal des parties de cet ensemble sera donc de 4, et non de 2. Car $\text{Card } p(E)$ permet par les différents regroupements de l'ensemble, d'être supérieur à l'ensemble dont il compte les parties. Mais dès lors, cet ensemble de l'ensemble $E - \text{Card } p(E)$ - ne peut être lui-même un ensemble. Et ce, en ce qu'il serait d'emblée excédé par le vide qui, d'être un élément d'aucun ensemble, est en tous les ensembles. Le théorème de Cantor mène donc à cette aporie : *il instruit une prolifération infinie des quantités, qui interdit l'être au Tout*. L'ensemble d'un ensemble ne peut donc pas être un Tout. De là que, comme le remarque Cantor lui-même : l'ensemble de tous les ensembles ne peut être un ensemble.

En d'autres termes, et plus sèchement, cela signifie que : l'ensemble de tous les ensembles n'existe pas. Autre manière de dire : *l'Un n'existe pas, il n'y a de Tout*. Il amènerait, en effet, à ce que puisse se penser l'antinomie du théorème de Cantor : c'est-à-dire le retournement du théorème en $\text{Card } \alpha > \text{Card } p(\alpha)$. Or c'est bien ce à quoi la pensée répugne : elle ne peut dire que l'infini, la prolifération infinie des regroupements, saurait se regrouper en un Tout – puisque ce Tout serait encore excédé par le vide. Il faut donc admettre avec Cantor, que la théorie des ensembles mène tout droit à ce que soit impossible d'affirmer l'existence de l'Un. « Ce que la théorie des ensembles effectue, sous l'effet des paradoxes, où elle enregistre comme obstacle son non-être propre, qui, pour le coup, est le non-être, c'est que l'un n'est pas. »⁸ De là que, d'avérer qu'il n'y a pas de Tout, ou que le Tout est l'impensable même, l'ontologie doit pouvoir penser le multiple pur : la *présentation* dit Badiou, comme ce qui du vide, n'étant présent en rien, se présente en tout. Ainsi, de ce théorème, il faut en déduire deux choses :

1. Le multiple pur est inconsistant, de ne pouvoir être un Tout. La pléthore de l'être, si l'Un n'est pas, est en dernière instance toujours hantée par un (ensemble) vide qui, n'ayant aucun élément $\{\}$, n'a pas non plus d'élément qui n'appartienne pas à tous les ensembles. Le vide en ce sens

⁷ *Ibid.*, p.559.

⁸ *EE.*, p.54.

est en inclusion universelle à tout multiple.

2. D'être vide, le multiple, pour se penser, nécessite de l'ontologie une opération. Laquelle est *présentation de la présentation*, présentation du multiple inconsistant. *Compte-pour-un* de ce qui, vide, ne saurait être Un.

Mais pour ce faire, il faut se remettre au système Zermelo-Fraenkel, qui va plus loin que la théorie naïve des ensembles de Cantor : elle pose comme fondamentale la relation d'appartenance entre multiples. Si les multiples sont pensables, c'est de pouvoir se penser comme intriqués les uns aux autres. Tout multiple doit être multiple de multiples. Nous citons Badiou :

« L'exigence a priori que nous impose cette difficulté se résume en deux thèses, requisits pour toute ontologie possible.

- Le multiple, dont l'ontologie fait situation, ne se compose que de multiplicités. Il n'y a pas d'Un. Ou : tout multiple est multiple de multiples.
- Le compte-pour-un n'est que le système des conditions à travers lesquelles le multiple se laisse reconnaître comme multiple. (...)

Ce qu'il faut, c'est que la structure opératoire de l'ontologie discerne le multiple sans avoir à le faire Un. »⁹

L'Un n'est pas, mais comme le dit Lacan, *il y a d'l'Un*. La multiplicité n'est pas *une* mais l'ontologie doit pouvoir discerner ce multiple, sans pour autant le discerner comme *un* multiple. Ou pour le dire avec Leibniz : « un être est *un* être ». Pour qu'il y ait de l'être, il faut qu'il y ait d'l'Un. Cette exigence se résout chez Badiou par le compte-pour-un, dont la définition est : « L'Un n'étant pas, tout effet-d'un est le résultat d'une opération »¹⁰ - laquelle est celle de l'ontologie. Une fois compté-pour-un, et soumis, selon l'exigence de ZF, à la relation d'appartenance, le multiple pur est – autre terme de Badiou - *situation*. Si bien que « l'ontologie est une situation »¹¹. Elle est la monstration des relations d'appartenance des multiples entre eux. L'ensemble « cendres », « miettes de tabac », « stylo », appartiennent à l'ensemble « table », etc.

Reste que ces ensembles sont toujours débordés par ce que Badiou appelle un « point d'excès ». Pour la mathématique, cela se dit : ensemble vide. Pour Aristote, tel que repéré par Badiou : *stigmè kénon*. Enfin pour le marxisme (la métaphore politique est ici éclairante) : prolétariat – de ce que le prolétariat constitue l'ensemble politique qui n'est pas inclus dans la représentation politique. D'où l'éternel champ lexical politique se tenant à la lisière du « rien », et très à même de parler de ceux « qui ne sont rien », de chanter, comme *L'Internationale*, « nous ne sommes rien, soyons tout! »,

⁹ *Ibid.*, p.37.

¹⁰ *Ibid.*, p.539.

¹¹ *Ibid.*, p.35.

ou de dire comme Sieyès à propos du Tiers état : « Qu'est-ce que le *Tiers État* ? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? *Rien* . Que demande-t-il ? À être quelque chose. » Ainsi s'explique encore tout un pan de la tradition politique dont la critique, au moins depuis Rousseau et jusqu'à Badiou, s'attèle à critiquer radicalement la représentation politique et nationale, c'est-à-dire le parlementarisme.

2. *Le vide comme « nom propre de l'être » : la conjuration des fantômes de l'altérité*

Mais revenons au stigmate du vide, dont l'ontologie est bordée ou hantée. Celui-ci, nous dit Badiou, est le *nom propre de l'être*. Et nous l'entendons peut-être mieux à songer à ceci que si l'être, c'est le *pléthos* platonicien, la multiplicité ectoplasmique, l'être ne peut être en dernière instance : que l'insaisissable *pléthos* qui vient disséminer l'Un, et qui, selon Platon, nous laisse sur les ruines où rien n'est (*oudén éstin*). L'*apeiros pléthei* – la multiplicité infinie, sans limite – se confond ainsi avec l'*oudén*, le rien, c'est-à-dire avec rien :

« Mais qu'est-ce que le rien ? La langue grecque parle plus directement que la nôtre, qui s'embarrasse de cette incise du Sujet, lisible, depuis Lacan, dans le « ne » explétif. Car « rien n'est » s'y dit « *oudén éstin* », soit : « rien est ». Il faut donc plutôt penser ici que « rien » est le nom du vide, et transcrire l'énoncé de Platon de la façon suivante : si l'un n'est pas, ce qui vient à la place de « plusieurs » est le pur nom du vide, en tant que seul il subsiste *comme être* »¹²

Les conséquences pour Badiou – lequel se déclare être « le seul athée encore en circulation » – sont celles-ci : non seulement l'Un n'est pas, et de cette dissémination de l'Un résulte l'être comme tel qui est le rien, mais au contraire de Cantor, cette infinité n'induit pas le songe d'un dieu. Nous y reviendrons. Restons-en cependant pour l'instant à cette discussion où Badiou mêle Platon à Aristote, en y mêlant pour notre part Heidegger dont le premier voulait prendre congé. Et remarquons ceci : ce que Badiou ne voit pas venir, de l'intérieur même du *Parménide* de Platon, et de la *Physique* d'Aristote – venant par là soupçonner toute son ontologie mathématique basée sur la consistance d'un compte –, c'est que l'*oudén* ou le *kénon* ont la consistance d'un ectoplasme qui vient effranger et l'Un et la substance, soit finalement : l'être-en-tant-qu'être. Fantômes et spectres, les voilà hantant les rives de l'être, les voilà tels des feux follets voltiger par-delà les ruines de l'être. Le collapse de l'Un libère ainsi les fantômes d'une altérité inassignable et irréductible au Même, même par une opération de compte où l'on compterait la dissémination du multiple comme multiple en tant que tel. Si « l'Un n'est

¹² *Ibid.*, p.45.

pas » (« ἐν εἰ μὴ ἔστιν »¹³), et que « rien n'est », de ce « rien » il n'est pas sûr de pouvoir en faire quelque chose. Ce délitement de l'unité, s'il est dissémination sous la forme d'un « plus d'un », est aussi déliquescence de toute reprise ou relève « d'effet-d'un » ou de « compte-pour-un ». En lieu et place de l'Un ou de la substance, il y aurait le non-lieu, l'*atopon* d'Aristote, non pas le non-être (*mè on*) mais les informes masses que Platon nomme ὄγκοι, différant les unes des autres, s'agitant comme des fantômes revenus d'entre les morts, de l'ancre de la mort, ou de la mort comme a/entre.

Car après tout, et c'est ce que nous aimerions pointer, la différence (des ὄγκοι ? de l'être?), aura aussi dit ceci : « l'économie de la mort »¹⁴, du « temps mort »¹⁵, de l'outre-temps comme trace de la mort. « Fantôme de l'autre », du différent (« φαντάσµατι ἑτεροῖα »¹⁶) : il s'agit d'entendre dans cette fantasmagorie, le souffle, toujours à bout, de la mort, de cette mort qui « n'a pas la solidité accablante du non-être », mais l'étrangeté « d'un simulacre, [de] quelque chose qui fait semblant »¹⁷, jusqu'à faire semblant (de son peu) d'être (« δόξει εἶναι » – 165c). Les ὄγκοι¹⁸ simulent ainsi la présence – la miment comme la *Mimique* mallarméenne de l'hymen, se mimant « sous une fausse apparence de présent ». Si bien que sous cette fausse apparence, sous les chiffons mimant l'être, le « fantôme de l'autre » interdit toute présentation, laquelle *présentation* est l'axiome fondamental de l'ontologie badiouienne. Car il faut la présentation des multiples dans un ensemble, leur décompte, pour que la prolifération sans limite et inconsistante des multiples puisse être jugulée et comptée par la théorie. Il faut la consistance du compte mathématique, pour rendre compte de l'être disséminé. Or si l'Un n'est pas, ne reste plus que les masses informes, les cellules de la mort, les cellules cancérigènes qui ne cessent de se multiplier et de se démultiplier. Mais ce qu'il y a, dans le désaveu même de l'ontologie, n'est pas même une *oncologie* – terme qui aujourd'hui, en français, désigne en médecine l'étude du cancer, de son diagnostic et de son traitement –, n'est donc pas même une logique ou une science des *ogkoi*, car ces vacuoles de la mort mettent précisément à mal le *logos* comme tel, qui ne peut accepter le simulacre, le semblant, le mime.

Mais cette scène fantomatique, cette scène où des fantômes s'affrontent en une fantomachie morbide, s'achève pour le *logos* – et nommément celui de l'ontologie – en la conjuration des spectres, en un renvoi des apparences et des « apparaîtres » (« φαίνεται » – 166 b-c), où rien n'est plus que le *rien*. Et c'est cela, en un sens, que Badiou retient à la lettre de Platon. Non ces ὄγκοι multiples qui

13 Platon, *Le Parménide*, trad. L.Robin, Paris, Gallimard, La pléiade, 1977, pp.193-255, 166c. Les termes grecs sont issus du texte consultable à l'adresse suivante :

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/parmenidegr.htm>

14 Derrida, *DLG*, p.100.

15 *Ibid.*, p.99.

16 Platon, *op.cit.*, 165d-e.

17 Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 2008, p.130

18 Je remercie ici, Jacob Rogozinski, de m'avoir rendu attentif à cette difficulté platonicienne. Et renvoie à son remarquable texte, qu'on trouvera dans son livre sur Derrida, où les ὄγκοι se pensent comme l'infirmité mortifère de « l'Un-sans-nom » qu'est la *khôra* (*Faire-part*, Paris, Lignes, 2005, pp.113-125).

diffèrent les uns des autres, qui sont toujours autres les uns des autres et de l'être (si autres qu'ils sont encore autres (*alla*¹⁹) que la catégorie conceptuelle de l'*eteron* !), mais ce rien (οὐδέν) ne s'embarrassant pas même de la négation explétive d'un « ne ». Rien : être. L'égalité ou la parataxe n'est pas différente de celle qu'induit Heidegger. Sans autre ni différence, cette ontologie, comme toute ontologie, s'épingle à la catégorie du Même. Rien : être : même. Heidegger s'y entendrait presque, s'il n'avait pas écrit, lui, que le Rien était l'autre dans l'être – ou plutôt, le « mêmautre » (J.-L. Nancy) de l'être, « l'autre de soi » (« *das Andere seiner selbst* », §146, *Beiträge zur Philosophie*²⁰). Cette logique de la mêmété est celle de la métaphysique comme « réduction de l'Autre au Même »²¹. Celle-ci opère à partir d'une conjuration ou d'un exorcisme des ὄγκοι spectraux et des différences moribondes. L'être se dit par là à faire co-appartenir les multiplicités, telle une trame qui filerait un canevas tissé de multiples fils déjà effilés. Ces multiples sont certes infinis, mais ils reviennent, en fin de compte (littéralement), au même, au même tissu d'une même navette. Trame mathématique où le « plusieurs » est paradoxalement *homo-gène*. Et cela, parce que l'ontologie mathématique est *concept*. Car mathème, cela dit pour Badiou : l'épuisement de l'en soi, de la *chose en soi*, l'épuisement de son contenu, de ses propriétés, de ses déterminations²². Au concept, tout est *identique*, l'un vaut l'autre et s'y égalise. Puissance de l'abstraction, la mathématique se fendant depuis le principe des indiscernables, saisie les différences en les ramenant du pareil au même. L'identité conceptuelle rend identique une goutte *a* d'une goutte *b*. Mais où le Concept s'interrompt, la différence reprend. Kant le rappelle : deux gouttes d'eau phénoménales en un lieu, sont pour sûr, dans l'intuition, très différentes²³. Le mathème file donc du Même, et du Même qui ne se laisse pas transir par de l'autre. En dissémination, les ὄγκοι doivent être repris et circonscris, structurés, c'est-à-dire conjurés de « leur silencieux glissement fantomal » (Nietzsche, *Le gai savoir*, §60)²⁴.

« Ontologie » dirait donc pour Badiou : l'arrêt du fantomatique, le rejet et la chasse aux fantômes, la poursuite, sans relâche, d'une altérité évasive et fuyante, disséminée et multiple, selon qu'il est dit : « ce qui n'est pas *un* être, n'est pas un *être* »²⁵. Non pas l'Un, mais ce que Badiou appelle un « compte-pour-un » : « effet-d'un » en l'absence de l'Un, qui signifie à partir du ressaisissement des multiples *présentés* en « *situation* »²⁶. Et ce, malgré l'infinition de l'infini induite par Cantor, le

19 Quelle éblouissante coïncidence homophonique : le grec *alla* s'entend comme Allah ! Dieu c'est l'Autre.

20 Heidegger, GA, Band. 65, *Beiträge zur Philosophie*, § 146, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p.257.

21 Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 2006, p.33. Lévinas le dit de l'ontologie. On se permet, cependant, de le dire du métaphysique, sans ignorer, il est vrai, que ce dernier a acception positive chez le premier.

22 Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p.60.

23 Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », « Remarque sur l'amphibologie des concepts de la réflexion », trad.fr. J.-L. Delamare et F. Marty, Paris, Gallimard, Folio essais, 2000, p.303. Je reprends, ici, et à raison, un argument de Mehdi Belhaj Kacem – lequel travaille à une critique 'kantienne' de Badiou, leibnizien s'il en est...

24 Nietzsche le dit à propos de la femme. Peu importe. L'insaisissable, n'est-ce pas là aussi le féminin ? Qu'on songe au monologue de Molly dans *Ulysses* de Joyce – flux informe et immaîtrisable.

25 Leibniz, *Lettre à Arnauld*, 30 avril 1687

26 « J'appelle situation toute multiplicité présentée. (...) Je maintiendrai, c'est le pari de ce livre, que l'ontologie est

mauvais infini, où de multiple en multiple tout prolifère sans jamais faire de Tout. C'est là la théorie des ensembles dont Badiou aura déduit, pour une part, son ontologie mathématique : l'ensemble de tous les ensembles ne fait pas un ensemble. Autrement dit, et quitte à nous répéter : « la cardinalité de l'ensemble des parties d'un ensemble est supérieure à celle de l'ensemble initial . Ce qui s'écrit : $\text{Card } \alpha < \text{Card } p(\alpha)$ »²⁷. Excédé par un *point vide*, jamais les ensembles, leur compte ou leur décompte, ne feront une totalité, leur co-appartenance infinie l'interdit. Reste qu'il y a d'l'Un, et c'est la condition même de cette ontologie. Il faut ainsi qu'un *être* soit *un* être. Cette identité de l'être, son unité, n'est toutefois pas, pour Badiou, traversée par la différence, il ne s'agit pas de l'Un différenciant de soi d'Héraclite, mais de la vieille figure hénologique où l'Un est Un parce qu'il se garde l'Autre. De tel multiple à un autre, il y a la même informité privée de qualités, le même tissu tissé à vide, où l'autre ne compte pas en tant qu'autre, mais en tant qu'il participe à l'Un. Le mathème, dès lors, ne présente rien, sinon la présentation elle-même – multiplicités enchevêtrées les unes aux autres dans l'indifférence et l'indiscernable. Ce qui, politiquement, a pour conséquence une pratique indifférente aux différences : car seule l'incorporation à la vérité, en tant qu'elle figure l'Un, soutient le procès politique. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni homme ni femme, car nous sommes tous un dans le corps de la vérité (que Badiou appelle d'ailleurs, dans *Logique des mondes*, le « corps-de-vérité »).

Pourtant, pour rendre raison de son ontologie entée sur l'Un, Badiou s'autorise de Platon et de son *Parménide*²⁸, et s'en autorise pour soutenir ceci – que nous avons déjà souligné : « si l'Un n'est pas, rien est. » Or voilà que nous venons de montrer qu'un autre Platon surgit dans ce texte, où si l'Un n'est pas, rôde seulement l'il y a des ὄγκοι et des ὄγκοι en différence²⁹. Un spectre hante inévitablement l'ontologie, et c'est le spectre de la mort, de la différence, de l'altérité. C'est depuis cette trace fantomale, cette différence, « que les autres choses, les unes à l'égard des autres, sont autres, si l'Un n'étant pas, elles sont autres »³⁰. C'est depuis cette fantasmagorie interne à l'ontologie, cette altérité irréductible au même, que cette dernière se fend et ne peut consister en une hénologie. Cette altérité irrécupérable emporte l'être en non-être. « La nature de l' « Autre » (φύσις ἕτερον), en rendant chacun autre que l'Être [ou l'étant – ὄντος], fait de lui un non-être (οὐκ ὄν) »³¹. L'altérité altère

une situation. » *EE*, p.32-35.

27 Badiou, *EE*, p.70. Soit $\alpha (1,2)$: sa cardinalité effeuillera ses parties en dénombrements. Noté $\text{Card } p(\alpha)$, on aura : (1), (1,2), (2), et l'ensemble vide – { } – qui, comme *singleton* n'étant d'aucun ensemble, est en inclusion universelle à tous les ensembles. L'infériorité de $\text{Card } \alpha$ sur $\text{Card } p(\alpha)$ dit ainsi ceci : de l'ensemble (1,2), voilà que se dénombre quatre parties – (1), (1,2), (2), { } –, fondant la supériorité de toute cardinalité sur son ensemble initial.

28 « Si l'Un n'est pas, rien n'est » – cette citation fait l'objet de la deuxième méditation de *L'être et l'événement*. Comme il en sera question plus loin avec Aristote : il s'agit de penser un autre texte platonicien dans le même texte de Platon, trouver le contrepoint du point de vue de Badiou, lui imposer une contrainte, un dédit, une altérité.

29 A ce propos, A. Séguy-Duclot écrit, dans *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses* (Paris, Belin, 1988, p.154) : « le concept derridien de *différance* est peut-être ce qui, dans la pensée moderne, traduit le mieux l'hétérologie héraclitienne de la huitième hypothèse. » Cité in *Faire-part*, p.121.

30 Platon, *Le Parménide*, 164d-e, p.252. Traduction modifiée. « Τοιοῦτων δὴ ὄγκων ἄλλα ἀλλήλων ἂν εἶη τᾶλλα, εἰ ἐνὸς μὴ ὄντος ἄλλα ἐστίν. »

31 Platon, *Le Sophiste*, 256d-e, p.319.

l'être, elle l'effrite et l'effrange, le dissémine jusqu'à lui faire perdre pied et son pied à terre dans l'être. Si bien qu'une question se pose à propos de l'ontologie de Badiou : comment faire-être l'Autre et l'altérité irréductible qui ruine l'être dès l'origine ? Comment faire-être le non-être que provoque l'Autre en altérant toujours l'être ?

Chez Platon, la réponse se dit comme suit : c'est de se *dire* (*légo*) que le non-être s'accorde à (l')être. *Le Sophiste* n'avère-t-il pas cela d'ailleurs ? Serait-ce ainsi de son seul *nom* que le $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ induit son étance ? Peut-être bien, puisque si tout « discours (...) dit ce qui est, comme il est »(263b), à dire le non-être, à le dire sans cesse au long de ce dialogue, on le dirait encore comme ce qui *est*. *Le Sophiste* aurait donc pu s'intituler ainsi : quand dire, c'est faire-être. En ce sens, Badiou n'aurait-il pas retenu d'un certain Platon, la conjuration des spectres de l'altérité et l'ontologisation du langage telle que déployée dans *Le Sophiste* et *l'Euthydème*? La performativité ontologique résoudrait-elle le problème badiouzien de l'inconsistance du vide et de l'autre ?

Au demeurant, disons ceci : la radicalité 'sans-Un' des $\delta\upsilon\kappa\omicron\iota$ excède l'être, d'excéder l'Un. Le parricide souvent invoqué à ce propos est donc bien plus fondamental : si *Le Parménide* interroge l'Un et son être, c'est que l'être c'est l'Un, et que l'Un c'est l'être. Être : Un ; Un : Être – tout se passant comme si le désaveu de l'Un ne pouvait qu'amener au désaveu de l'être – ou au « désêtre », comme le dit Badiou, en reprenant un mot de Lacan. Les $\delta\upsilon\kappa\omicron\iota$ diraient dès lors : l'en deçà de l'être qui n'est pas même un non-être. Ils compliqueraient ainsi l'opposition classique des genres : être/non-être. En deçà fantomal, si proche si loin d'une *khôra* qui, du *Timée*, s'entendait comme *triton genos*, « troisième genre », soit à la façon d'un tiers-genre ou d'un transgenre – d'un tiers-exclu des genres, ni être ni non-être. Y aurait-il dès lors sous l'espèce de ces vacuoles mortifères, un transgenre autre que l'être et le non-être, quelque chose d'un autre de l'être ? On se souvient comme Lévinas au début d'*Autrement qu'être*, que dans *Le Sophiste* de Platon, seul le genre opposé à l'être n'avait pu être trouvé. C'était encore là un parricide, le meurtre du père et de Parménide, car le non-être se disant toujours relativement à ce qui est, participait en quelque façon de l'être. A l'être donc, il n'y a pas de genre qui s'oppose, mais peut-être seulement un transgenre sous l'espèce de la *khôra* et des *ogkoi*, lesquels ne sont pas des genres comme tels mais des motifs. Il y a dans ceux-ci l'improbable passage de l'altérité inassignable, passage que l'on ressent dans le vertige du texte grec, quand on lit dans le *Parménide* ceci : *ta alla étera estin*. « Les autres sont autres » : phrase où l'on ne sait plus bien si l'autre (*alla*) peut se réduire au genre de l'Autre (*eteron*), si donc l'autre n'est pas déjà cette instabilité inassignable qui est déjà autre que l'assignation au simple genre de *eteron*. Non plus donc autre comme l'Autre ($\epsilon\tau\epsilon\rho\nu$) du *Sophiste*, mais plus autre que cet Autre, plus autre ainsi que celui jouant seulement à la lisière de l'être et du non-être. Cette altérité radicale, irréductible et non-contaminée par l'être, donnerait à penser un autre que l'être, un autre autrement que l'être ou le non-être, un transgenre autre que le genre, soit autre que le genre opposé à l'être.

Cette trace d'un collapse, que Badiou oblitère chez Platon, c'est précisément celle-ci qu'il ramène à l'être, en faisant du « rien n'est », un « *rien est* ». La *khôra* et les ὄγκοι cependant ne sont ni du genre de l'être ni du non-être, ils ne sont pas deux noms ou surnoms d'un même Nom, mais deux autres que le nom. « Autre du nom »³², la *khôra* n'est pas non plus un autre nom pour le « nom ». Elle est sans nom, anonyme, ni sensible ni intelligible, mais d'un τρίτον γένος innommable. Sa nomination est embarrassante, en ce qu'elle est « sans langage assuré et stable »(49b)³³. Singularité du non-dit, ou de l' « indicible » (« μὴ λέγειν » – 49e), *khôra* refuse tout nom propre. Si bien que Derrida, à juste titre, lui refuse même l'article définie qu'on appose encore à un nom ou à un substantif. Impropre dès lors, le sien – si elle en a un – s'entend avec parcimonie³⁴. Bougeant sans cesse, *khôra* est prise dans une métonymie qui la déplace constamment, elle s'épingle parfois à la mère (μητέρα), parfois au réceptacle (ὑποδοχήν). Peut-être qu'ainsi, *khôra* nous dirait, en deçà de la matière et de l'être dont elle diffère, l'innommable ou l'indicible ne se soutenant d'aucun Nom, la résistance ou la restance même du nom, et du nom de « nom ». Ce pour quoi, il n'y a tout simplement pas de nom, pas même celui de l'être, et qu'on essaiera de penser plus loin, selon la « logique de la prégnance » et de l'elléité, comme ce qui vient entamer le patriarcat concomitant au déploiement ontothéologique de la métaphysique.

C'est en ce sens qu'il faudrait dès lors s'interroger sur l'épinglage entre l'être et le nom, s'interroger donc sur la manière dont Badiou parvient à faire du vide le « nom propre de l'être ». Car c'est à ce point précis que Badiou est anti-platonicien. Certes, la langue ne nomme que ce qui *est* (*Euthydème*, 284c), mais l'autre de l'être, l'autre de tout, la *khôra* ou les ὄγκοι, le collapse d'après l'Un, restent indicibles et innommables. Il y a toujours plus d'un Platon, plus d'un texte dans son texte, plus d'un contrepoint dans son système de portées. Si bien que, en effet, dans *Euthydème* ou pour une part dans le *Sophiste*, le langage garantie l'ontologie, en ce que le langage est non seulement ordonné à la nomination de ce qui est, mais est constitutif de l'être de ce qui est nommé. Le langage est ainsi ontologique, et ontologiquement performatif. Mais un autre texte, une autre inflexion dans ces textes ou dans d'autres textes, fait affleurer, par exemple dans le *Timée* à propos de la *khôra*, ou dans le *Parménide* à propos des *ogkoi*, un innommable. Il en va par ailleurs pareillement dans la *République*, lorsqu'au livre VI de celle-ci, se fraye un au-delà de l'être qui dans son outrance, son excès, met à mal l'être et la substance. Pour tous ces textes donc, il n'y a pas d'être ni de nom. Quand bien même nous en conjurerions les spectres, ils reviendraient nous hanter et hanter l'ontologie, l'effrayer ou la frayer. Dit autrement : si l'Un n'est pas – ne reste rien, sinon *il y a* de rien. Car quand il n'y avait rien, quand rien n'était encore, pas même le Ciel, la *khôra* s'agitait, recevait, s'embrasait pour faire l'offre du

32 Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 2006, p.15

33 Platon, *Timée*, p.468.

34 Six occurrences, à peine, dans le texte.

monde (*Timée*, 52d – 53b) ; quand il n'y aura plus rien, seuls les *ogkoi* fantomatiques hanteront encore, de leur obscure arrière-scène d'outre-Un, un monde en effondrement. De ce no man's land d'avant l'être et d'après l'être, entamant toute ontologie, de cet ectoplasme pléthorique, Badiou en tirera cependant le *nom propre et unique de l'être*. Celui du vide, nommément. Qu'on se rappelle ici, à la faire à nouveau résonner, la conclusion de sa lecture du *Parménide* : « si l'un n'est pas, ce qui vient à la place de « plusieurs » est le *pur nom du vide*, en tant que seul il subsiste *comme être*. »³⁵ Au non-lieu de l'autre, un nom unique en bouche le trou – y fait bouche-trou. Vieux rêve de la métaphysique. Que la nomination soit nécessaire, cela est possible, mais ne faut-il pas désormais, pour autant que faire se peut, déjouer les pièges de la métaphysique, se résoudre à l'impossible d'une dé-nomination, où nommer un nom ce serait *dé-nommer le nom, non le nom* ?

Si la métaphysique est ainsi la « quête du *mot propre*, du *nom unique* »³⁶, Badiou n'y échappe dès lors pas lorsqu'il dit : que « le vide [soit] *unique* revient à dire que sa marque est un *nom propre*. » Unique, cela dit aussi pour lui, la fondamentale in-différence du vide. In-différence signifiant la rature des *ogkoi* et de la différence de l'Un différenciant de lui-même, du deux en un, voire de la fantasmagorie de l'innommable, où s'épuisent, pour rien, les poètes³⁷. Le vide, on le sait désormais, c'est au sens de sa philosophie : le multiple de rien en inclusion universelle, le tissu même de l'être réduit à l'il y a sans forme. Reste cependant que, présenté ici et là sous les arcanes de la dérobade à la présence et de la « soustraction » à l'être, Badiou rechigne à penser le vide comme *trace*. Il y a sûrement là un symptôme : celui du refus de penser avec Lévinas (et Derrida), une trace « qui n'aura jamais été mon présent », ou trace de « l'autre dans l'être »³⁸ ou de l'autre de l'être. Ce refus, on le voit, est une manière de garder l'Un de l'Autre, de dire que l'Un, si l'on veut qu'il soit, doit se garder de toute altérité venant fissurer et fracturer le Même. Pourtant, la fissure vide a toujours déjà entamé l'Un, éparpillé la présence, livré l'être au désêtre : rien ne peut arrêter sa dévastation inchaotique et le chaos qu'elle sème sans espoir de suturer à nouveau l'Un sur lui-même. Dans un chapitre de *L'être et l'événement*, intitulé « La marque \emptyset », Badiou expose le symbole mathématique du vide, de telle façon que tout se passe comme si, en ce signe, les mathématiciens

« avaient eu sourdement conscience qu'à proclamer que seul le vide est, parce que seul il *in-existe* au multiple, et que les Idées du multiple ne sont vivantes que de ce qui s'y *soustrait*, ils touchaient à quelque région sacrée, elle-même *aux lisières de la langue*, et que, en rivalité avec les théologiens, pour lesquels depuis longtemps l'être suprême est *nom propre*, mais *opposant à leur promesse de l'Un, et de la Présence, l'irrévocable de l'imprésentation et le désêtre de l'un*, ils avaient dû mettre à l'abri leur propre audace dans le

35 Badiou, *EE*, p.45. Je souligne.

36 Derrida, *Marges, op.cit.*, phrase déjà citée, p.29.

37 « Il ne servirait naturellement à rien de partir à la recherche du rien. C'est à quoi, il faut le dire, la poésie s'exténue. » *EE*, p.67.

38 Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 2006, p.49.

chiffre d'une *langue oubliée*. »³⁹

Le vide ainsi « in-existe » en s' « opposant à » la « promesse de l'Un, et de la Présence » ; il « in-existe » en tant qu' « imprésentation » et « désêtre » de l'être, fût-il l'être suprême retiré en son nom. Se mettant à l'abri du scandale d'une métaphysique qui a horreur du vide, le vide s'est retiré derrière le « chiffre d'une langue oubliée ». Sauf que ce stigmaté – \emptyset – n'est pas un chiffre, mais une *lettre scandinave* ; ce n'est pas un chiffre, mais le O latin barré obliquement. Lettre et non pas chiffre, l'ontologie de Badiou réserve ainsi sa propre audace non dans l'élément du mathème, mais dans celui du poème. Si la nature s'écrit en langage mathématique, depuis Galilée, le vide de celle-ci n'est pas épuisé par le mathème. En tant que lettre, il diffère de la mathématique.

Si par ailleurs, l'être c'est le vide, l'être ne peut dès lors se dire que d'une lettre : sorte de point-voyelle hébraïque qui donne à la nature ou la *phusis* – comme le disait Hegel⁴⁰ –, son épanouissement, sa respiration, son souffle. Car si la métaphore du « poumon » est si souvent utilisée pour ce qui concerne la nature, c'est que la *phusis* en effet – et Heidegger le savait bien – ne se déploie qu'en étant privé de quelque chose, tel un poumon qui ne respire que parce qu'il est privé et *vidé* d'air. Pareillement, l'être ne mène son train d'être qu'à vide ou au-dessus du vide, dans l'évanescence de sa nature morte où le désert qu'il habite est tout aussi bien son « désêtre ». Semblable en cela au radical en hébreu qui attend son sens par le remplissage de son *pneuma* – espace typographique, où « les blancs, disait Mallarmé, assument l'importance » – et qui sans les point-voyelles resterait vide de sens. Par là, le vide ne pourrait pas être pensé seulement par la mathématique, mais appellerait à une pensée de la trace et de l'archi-écriture. Car la lettre dans laquelle il a mis son audace à l'abri du rouleau nivelant de la métaphysique, correspond à un champ conceptuel qui, sinon d'être celui de la grammatologie derridienne, est pour tout le moins celui de la ponctualité et de la grammaire, soit celui du *temps*. Autrement dit, le vide, en tant que lettre, ne peut pas ne pas être pensé à partir du temps et *comme temps*.

Dès lors, non seulement Badiou ne tire aucune conséquence du vide qui paraît être plus une lettre qu'un chiffre (plus un élément *poématique et temporel* donc, que mathématique et éternel), mais induit de surcroît une preuve ontologique de cette altérité du désêtre. Car n'y a-t-il pas là une preuve ontologique du vide, sous la forme mathématique de la déduction ? Ou comme le dit Badiou :

« l'être, en tant qu'être, ne se laisse d'aucune façon approcher, mais seulement suturer dans son vide à l'âpreté d'une consistance déductive sans aura. »⁴¹

39 Badiou, *EE*, pp.82-83. Je souligne.

40 « *La nature* », dit (...) Hamann à juste titre, « *est un mot hébraïque* », qui est écrit avec de simples consonnes, et auquel l'entendement doit apposer *les points* (*zu dem der Verstand die Punkte setzen*). », *Encyclopédie*, §246.

41 *Ibid.*, p.16.

Ce « souverain nul de l'inférence », où l'être ne s'approche pas même, comme chez Heidegger, sous l'espèce de son retrait, mais est soustrait à tout, en vient à reconduire une preuve ontologique dans la veine même de l'ontothéologie. Aux preuves de Descartes qui avèrent de l'être de Dieu par son seul concept parfait, qui, s'il ne peut manquer de rien – parce que parfait – doit nécessairement embrasser l'existence ou l'être ; ici, le vide soustrait à toute présence s'épingle à l'être (comme l'idée de l'infini prouve l'existence de Dieu pour ce qu'elle déborde toute idée dont je peux être la cause), parce que son Idée – c'est un mot de Badiou – se déduit en étant en soustraction universelle à tout. La preuve ontologique du vide revient par là même à une déduction logique – ou mathématique – dont les prémisses conceptuelles ne sont dégagées qu'en vue de cette conséquence ontologique. Mais a fortiori, c'est aussi à tirer leçon de l'*Euthydème* de Platon, que Badiou résout le problème de l'être du vide. En effet, si Platon nous apprend dans ce dialogue, que seul ce qui *est* peut être nommé, alors : « La solution frappante de ce problème est la suivante : (...) *faire-être ce rien par l'assomption d'un pur nom propre.* »⁴² Si le vide *est*, c'est d'avoir déduit l'être de son nom. Conjurer son spectre – le spectre du vide –, ce serait dès lors chasser la fantasmagorie de l'innommable, la fantomatique de la trace et donc de la différence. Reste que cette conjuration a un prix : celui de s'inscrire dans l'ontothéologie dont l'entreprise badiouienne voulait pourtant sortir. Kant, d'ailleurs, dans la *Critique de la raison pure*, dit à propos de cette dernière, qu'« elle croit connaître l'existence sans l'aide de la moindre expérience »⁴³. Comme si d'un pur nom, d'un pur concept ou d'une pure Idée, on pouvait induire ou déduire l'être. On se souvient du procès intenté par Kant aux preuves ontologiques de Dieu dans la « Dialectique transcendantale » : il y apparaissait ceci que du seul concept de Dieu, on ne pouvait en inférer l'existence. Chez Badiou donc, il y a comme la profonde acceptation de la parole du Père : « τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι ». « Car le penser et l'être sont le Même. » Et c'est ici le penser mathématique qui s'égale à l'être, et qui par une pure abstraction conceptuelle ontologise un élément et le fait être.

Si bien que pour Badiou, du « vide, (...) il s'agit de conjurer le spectre. » Car sans cette conjuration, l'ontologie, dont Derrida disait à raison dans *Spectres de Marx*, qu'elle était une « conjuration des spectres », ne pourrait avoir la consistance structurelle que la mathématique exige. Laisser rôder le vide, ce serait laisser rôder l'inconsistance des matières informes, des vacuoles de la mort, des cellules cancéreuses qui détruisent l'organisme et la structure organique de l'être. Badiou le dit ainsi dans *L'être et l'événement* :

« Si nous attaquons la question par son autre extrémité – le souci du vide et le risque qu'il représente

42 *Ibid.*, p.80. Je souligne.

43 Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », Section 7, [A 631/ B 659], p.545.

sur la structure –, nous pouvons dire ceci : le vide, (...) il s'agit [d'en] conjurer le spectre en déclarant que la complétude structurelle est complète, en dotant la structure, et donc l'un, d'un être-de-soi-même »⁴⁴

Là où l'ontologie poétique de Heidegger s'épuise à la recherche de rien, d'une fumée vide, d'une évanescence, la mathématique structure l'être par l'Un, en suturant l'être sur soi pour ne pas l'exposer à tout ce qui se ferait le « complice » de la mort. Sans cette structuration de l'être, ce dernier se teinterait comme dans la *Logique* de Hegel – ou dans la pensée de Heidegger – du néant. Or c'est de ces pensées morbides, voire mortifères, qu'il s'agit pour le philosophe français de s'extirper. Car ces pensées de la finitude ne définissent que négativement l'homme, lequel ne devient par là qu'un simple animal défini par sa condition biologique. Politiquement, une telle finitude, signifie (on le verra) : la fin de l'héroïsme politique par la crainte de la mort. Ainsi faudrait-il délivrer l'homme de sa condition de mortel, afin de le livrer à l'Immortalité dont il est capable s'il vit, à la vie à la mort, pour une Idée éternelle (celle communiste de l'émancipation, par exemple). Puisque omme chez Spinoza, une telle existence est dite immortelle, en tant qu' « elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle » (*Ethique*, I, déf.VIII).

Ce qu'il faut donc conjurer, c'est nommément ici : le péril du vide accordé à la mort, en ce que le vide – comme nous l'avons montré – est d'outre-lieu et d'outre-temps. Le vide, pour Badiou, c'est par exemple ce qui dans la métastructure étatique peut troubler – telle la foule inconsistante, émeutière, révolutionnaire – l'ordre de l'Etat. C'est la cellule cancéreuse qui peut détruire l'ancien ordre du corps politique. Une telle cellule (il y a bien des cellules politiques et terroristes !) est nécessaire dans une situation politique, mais elle ne peut ni porter un événement ni même déployer la vérité, soit les conséquences vraies d'un événement. Nulle pensée de l'anarchisme ici, ou de la désobéissance civile, mais une pensée de la discipline politique structurée et organisée par un sujet collectif (Parti pour Lénine, Gardes rouges pour Mao, etc.). Si bien que, même si le vide a une nécessité politique, il s'agit de relever ce vide dans une organisation pouvant mener à bien l'action en tant que telle.

Ainsi si Badiou, en dernière instance, sous la forme d'un exorcisme, conjure les spectres du vide, c'est pour conjurer ce qu'il appelle – et avec lui Meillassoux⁴⁵ – les « pensées de la finitude ». La foule émeutière est peut-être la dissolution – et la mort – de l'ancien corps politique, mais d'être une cellule morbide et inassignable, elle risque tout aussi bien de faire sombrer l'événement politique

44 Badiou, *EE*, p.111.

45 Dans sa thèse de doctorat inédite, *L'inexistence divine*, Meillassoux soutient que « le devenir, de n'être gouverné par aucun Dieu, est capable de tout, *même de Dieu*. » Autrement dit : l'inexistence divine induit que le monde, n'étant régi par aucune autre nécessité que celle de la contingence, peut même laisser en son sein se produire un Dieu. L'absence de Dieu est l'incondition paradoxale pour qu'un Dieu puisse advenir. Ici l'accentuation que nous donnons est somme toute différente : l'inexistence divine est *ce devenir même* par lequel Dieu nous vient. Dieu n'advient pas ainsi dans le temps chaotique, comme l'Esprit de Hegel tombant dans le temps – Meillassoux en ce sens est encore hégélien –, mais il *est* ce temps chaotique par lequel il advient.

dans le nihilisme, l'anarchie, ou la restauration d'un ordre bien plus réactionnaire et puissant. Par ailleurs, ces pensées de la finitude ne sont rien de plus pour eux que des pensées moribondes. De là s'explique cette phrase centrale de *L'être et l'événement*, et de la philosophie badiouienne : « L'homme est cet être qui préfère se représenter dans la finitude, dont le signe est la mort, plutôt que de se savoir entièrement traversé et encerclé, par l'omniprésence de l'infini. »⁴⁶ L'entreprise badiouienne est avant tout une entreprise de sortie : il s'agit de sortir de Heidegger et de Kant, penseurs de la finitude – ou « de ce motif désastreux de la « finitude » »⁴⁷ –, afin de penser un « bon infini », celui de Cantor repris en l'espèce sous la forme d'une ontologie mathématique (et d'une pensée engagée de l'événement), sans horizon théologique ou ontothéologique (ou pour tout le moins, sans qu'à l'horizon « un dernier dieu » ou le postulat d'un « Souverain Bien » ne soient nécessaires).

Mais l'ontothéologie n'est-ce pas aussi ce discours qui consiste à délimiter l'être ou l'étant en général par l'Un ? En ce sens, Badiou en est-il exempt, à proclamer comme Saint-Just autrefois du « bonheur », que « la vérité est un mot neuf en Europe (et ailleurs) »⁴⁸ ? Et la vérité, d'ailleurs, telle qu'elle est rabattue par celui-ci sur l'Un, ne reconduit-elle pas les vieilles valeurs qu'on croyait dévaluées de la métaphysique ? Car cette vérité dont parle Badiou n'est pas celle de Heidegger : il n'en va pas de ce qui se met à couvert dans la dé-couverte de l'Oouvert de l'être poreux, mais d'une Idée éternelle. Si bien qu'au sens de Heidegger, Badiou semble encore accomplir le nihilisme sous la forme d'une « métaphysique du sujet » et de la vérité.

3. Une ontologie politique : la politique du mathème

Cette vérité, politiquement, induit en tous les cas une sorte de *religion du politique* : en ce que celle-ci est l'Un qui unifie les corps et les sujets. Nous sommes tous un dans le corps politique d'une même vérité. Corps dans lequel « la mort n'est rien », selon qu'un certain mathème – je cite Staline – nous certifie : qu' « un mort est un drame, cent mille, une *statistique*. » Dans un tel corps le spectre de la mort est conjuré ou exorcisé. L'Autre n'est plus ce mortel sur lequel il faut veiller – comme lors d'une veillée funèbre –, mais une catégorie mathématique ou logique, relevable par les puissants intérêts d'une vérité supérieure. La vérité elle-même dans *L'être et l'événement*, ou dans *Logiques des mondes*, est constructible à partir de la mathématique ou de la logique. Pour vivre en vérité, il faut être le pointilleux mathématicien (ou le méticuleux logicien) d'une vérité à venir. Cette religion du politique – c'est un mot de Lacoue-Labarthe dans *La politique du poème* –, ne peut ainsi que refouler ce qui résiste à la vérité, c'est-à-dire à l'Un, et qui nommément ici se dit : Dieu, autre nom du temps,

46 *Ibid.*, p.168.

47 Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p.561. Abrégé : LDM.

48 *Ibid.*, p.9.

de l'Autre et de la mort. Il ne peut qu'affirmer, en vertu des mathématiques et de la logique, que des présents éternels, des Idées vraies de toute éternité et soustraites aux aléas des temps. Il n'y a, dans cette politique du mathème, qu'une ligne politique : celle de la vérité qui est l'instance du Même pour chaque un et chaque autre. N'est-il pas cependant curieux, que nous lui opposions un Dieu, afin de critiquer cette entente de la politique ? Car Dieu est la figure de l'Un, nous dirait Badiou, la seule et l'historique figure de l'Un. Pour la métaphysique, oui, mais ce que nous essayons de penser, c'est précisément un Dieu indistinguable du temps, soit de l'altérité et de l'altération du temps en tant que mortalité. Ce Dieu-là n'est pas l'Un. Bien plutôt est-il l'Un différant de soi, la dissémination de l'Un qui n'unifie pas, mais expose l'écart de l'un et l'autre, de chaque un et de chaque autre en tant que mortalité, ouvrant par là même à la bien-veillance, la veillée où je veille l'autre et sur l'autre.

D'où le symptôme encore badiouzien qui consiste à faire de l'éthique – ou de la sainteté – lévinassienne une « théologie ». Ainsi, et à juste titre en un sens, Badiou remarque que « le « Tout-Autre », (...) est évidemment le nom éthique de Dieu. »⁴⁹ Et que cette éthique inspirée par l'Autre, n'est autre qu'une éthique qui « définit (...) l'homme *comme une victime*. »⁵⁰ C'est-à-dire comme « une bête souffrante, (...) un mourant décharné ». Tandis que l'éthique des vérités, l'éthique de Badiou, tend à reconnaître l'homme comme « autre chose qu'une victime, autre chose qu'un être-pour-la-mort, et donc : *autre chose qu'un mortel*. »⁵¹ Soit : un « Immortel qui fait de lui le plus résistant et le plus paradoxal des animaux. »⁵² L'athéisme de Badiou, sous la figure unifiante de la vérité d'un Sujet, annule ainsi dans un même geste, toute différence et tout fantôme de l'altérité. Il reconduit, contre Lévinas, la logique du Même et en appelle à un « retour au Même » et « du Même aux vérités », c'est-à-dire à la vérité qui est « *indifférente aux différences* », puisqu'« une vérité est *la même pour tous*. »⁵³

L'universalisme badiouzien, enté sur cette indifférence aux différences, est la reconduction de l'universalisme paulinien ne reconnaissant plus les singularités, au motif que tous unis dans le corps du Christ, il n'y aurait plus ni Juif ni Grec, ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre⁵⁴. C'est d'ailleurs chez Paul que Badiou trouvera la thématique la plus aiguë de l'universalité du Vrai, laquelle « dépose toutes les différences »⁵⁵. Quelque chose de la vieille oblitération chrétienne des singularités anonymisant tout Nom se joue ici en s'adossant à l'égalité mathématique.

Au reste, on voit bien ici comment l'ontologie, structurée à partir du mathème, conduit non seulement à une ontologisation du politique (ou de la politique), mais encore à une *politique du*

49 Badiou, *L'éthique*, Paris, Nous, 2006, p.46.

50 *Ibid.*, p.31.

51 *Ibid.*, p.32.

52 *Ibid.*, p.38.

53 *Ibid.*, p.53.

54 « 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 ; car tous vousête un en Jésus-Christ. »(Galates, 13.28)

55 Badiou, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p.105.

mathème, au sens où Lacoue-Labarthe avait pu dégager chez Heidegger, une politique du poème⁵⁶. Pour ce dernier, le poème entendu comme *Sage* (soit dans la traduction grecque de Heidegger : *muthos*) devait, en tant que mythe, instaurer un nouveau mythe pour le peuple allemand, pouvant constituer une nouvelle communauté nationale et germanique, un renouveau spirituel du peuple allemand. Or les conséquences de cette pensée du poème comme instaurateur de mythe sont éminemment politiques, car qu'est-ce qu'un mythe sinon une « puissance d'identification de masse », un récit qui permet l'identification massive d'une communauté, et ce autour de quoi celle-ci peut se constituer ? Le poème serait ainsi la politique même, en ce qu'il constituerait, de par son mythe, une communauté. La formule « la politique du mathème » voudrait redoubler et prolonger celle de Lacoue-Labarthe. Ce qui peut se résumer ainsi : si l'entente du poème aura donné chez Heidegger, un sol philosophique et ontologique au nazisme, l'entente du mathème chez Badiou, tend à donner un sol à un communisme étranger à la singularité des individus. « Politique du mathème » dirait ainsi : la possible constitution d'une communauté qui s'originerait dans l'entente badiouienne des mathématiques – laquelle reproduirait, politiquement, la structure formelle, ensembliste, des mathématiques. Si « les mathématiques sont l'ontologie », alors la conséquence politique de celle-ci ne serai-elle pas : *nous sommes tous un, appartenant aux mêmes ensembles ou co-ensembles, sinon qu'il n'y a plus de « chacun » (ou de chaque un), d'individualité ou de singularité ?* Ainsi, de par les mathématiques, n'en arriverait-on à une « statistisation » des êtres et des individus, où chaque un vaut chaque autre ? Autrement dit, ne risque-t-on pas d'induire une politique indifférente à l'égard des singularités ? Une politique du nivellement statistique, de « l'indifférence aux différences », où chaque un est substituable à chaque autre, car chacun appartient aux mêmes ensembles et à la même statistique, voire à la même ligne politique et au même corps-de-vérité ?

Cette « indifférence aux différences » expliquerait donc encore que, symptômalement, l'ontologie mathématique, dont les Idées se soustraient à la présence pour se rendre à l'éternité, induise le *recouvrement* – ou le refoulement – de Dieu, autre nom du « Tout-Autre » et de l'altérité, c'est-à-dire de la mort et du temps, autant que du nom « Juif ». Le nom de « Juif », d'ailleurs, n'étant pas le nom d'une vérité, n'est ni nom propre ni singulier, mais le nom d'un particularisme religieux qui ne peut en ce sens intéresser aucune éthique politique. Et ce, puisque « Juif » ne peut être qu'un nom parmi les noms de « l'éthique des différences », qui ne voit en l'homme qu'une victime – et les métaphores rappellent le jeune Hegel de Francfort –, une bête mourante⁵⁷ enfermée dans sa « geôle » (Hegel). Le « Juif » ne peut ainsi prétendre, *en tant que juif*, à l'universalité de la vérité. Il ne le peut qu'en tant que sujet indifférent à la différence. Comme chez Hegel, il est celui qui est coupé

56 Lacoue-Labarthe, *Heidegger, La politique du poème*, Paris, Galilée, 2002.

57 Est-il besoin de souligner toute la violence, inconsciente, d'une telle métaphore, quand on sait les propos qui suivent sur Lévinas, et sur le « nom de Juif » dans ce livre ?

de la vérité universelle. L' « éthique des différences », en tant qu'éthique de l'hospitalité et de l'accueil de l'Autre dans sa différence, n'est pas une éthique de la vérité. Elle n'est pas éthique de l'engagement et de la fidélité à cet engagement pour une Idée ou une Cause commune. C'est une éthique molle, qui n'accède pas à la radicalité et à la vérité de celle-ci. Ainsi faudrait-il penser, pour Badiou, une éthique non pas à partir de la mortalité de l'Autre homme, mais une éthique de l'immortalité, en tant qu'*èthos* de qui vivrait comme un Immortel en s'engageant fidèlement pour déplier les conséquences d'une vérité et d'une Idée éternelle. Cette éthique renverserait le propos fameux de Camus : à sa mère, il s'agirait de préférer la Justice éternelle, quitte à mourir pour cette dernière – en Immortel. De quoi le nom de « Juif » est-il donc le nom dans l'ontologie et la politique du mathème ? Il est le nom de ce qui ne mérite pas même de nom, puisque le nom, dans l'ontologie badiouienne, n'est donné qu'à un événement supportant une vérité. Le Juif, ne pouvant accéder à la vérité comme telle, étant impropre à la fidélité vraie, est celui qui est « innommable », ou « sans nom ». Il est le nom d'un nom indifférent. Voilà le danger auquel l'ontologie et la politique du mathème nous expose : à une dissolution de chacun dans un ensemble statistique indifférent aux différences, réduisant l'Autre au Même, et considérant que l'éthique et le sacrifice pour la vérité, c'est du pareil au même.

Valentin Husson