

Quel absolu ?

A L'ÊTRE EN QUESTION

1.1. Être, Un, Néant

1.1.1. Parménide, l'un des plus anciens philosophes grecs, s'exprimant sur le problème le plus général que se pose l'homme (cf. le « to be or not to be » d'Hamlet) écrivait : « L'Être est, le Néant n'est pas, tu ne sortiras jamais de là ». Mais – en dehors de cette interdiction de penser le Néant – Parménide n'a donné aucune définition de l'Être, c'est-à-dire de l'existence des choses. C'est pourquoi Platon, dans le dialogue qu'il lui a consacré (le *Parménide*) a purement et simplement remplacé la notion de l'Être – qui lui paraissait, à lui aussi, fils spirituel de son grand devancier, indéfinissable – par celle de l'Un : en effet toutes les choses, en tant qu'elles existent ou ont en commun l'existence, sont unes, et, à cet égard, on peut les considérer – fictivement – comme ne formant ensemble qu'une seule chose – c'est ce que Platon, pour mieux exprimer sa pensée appelle « L'Un ». Désormais, il semble que la philosophie puisse dire, avec le penseur du Moyen Âge Boèce, que « l'Un et l'Être sont convertibles » (c'est-à-dire interchangeables).

1.1.2. Il découle assez rapidement des analyses de Platon dans le *Parménide* (111*) que la notion de l'Un est aussi indéfinissable que celle de l'Être : puisque ce n'est que fictivement

* On se reportera aux paragraphes correspondants.

que « toutes les choses n'en font qu'une » (Borges), la notion de l'Un signifie simplement l'unité que forment les choses quand on les considère sous un certain point de vue. En fait, l'Un de la philosophie demeure « couplé » avec son contraire, le *Multiple* (puisque les choses constituent, en réalité, une multiplicité). Ce n'est que d'un point de vue « non philosophique », celui du penseur contemporain F. Laruelle, que l'Un pourrait signifier autre chose que l'unité : à savoir pour lui, l'individu humain. Les philosophes, eux – à commencer par Platon et ses successeurs néo-platoniciens (Plotin, Proclus) – emploient, de préférence, l'expression « l'Un » pour désigner la transcendance, l'au-delà du monde et de son langage, Dieu par exemple, ou toute Valeur suprême. Platon lui-même parle de l'« Un-Bien-Dieu » (« hên-agathon-théos ») comme de l'« Idée des Idées », l'archétype – le modèle – originaire ou l'absolu.

1.1.3. Dans le *Parménide* (112) c'est justement à propos de la question du *Multiple* – et non, initialement, de l'Un – qu'intervient le disciple de Parménide, Zénon d'Élée. Fort de l'affirmation de son maître selon lequel toutes les choses – parce que leur diversité ne serait qu'apparence – n'en font qu'une, Zénon crut pouvoir montrer que « l'hypothèse du multiple entraîne, à bien la considérer, des conséquences encore plus ridicules que celle de l'Un. » L'argumentation de Zénon contre le multiple (c'est-à-dire contre la pluralité et la diversité des choses) n'a été que très partiellement conservée ; mais nous connaissons par ailleurs ses célèbres arguments contre le *mouvement* – ce déplacement d'une chose d'une position dans l'espace à une autre, déplacement qui implique donc une multiplicité de points et de distances – que Diogène le Cynique « réfutait » simplement... en marchant. Dans le *Parménide*, le maître, Parménide, prend assez rapidement la

relève du disciple, Zénon, mis en difficulté par Socrate, avant d'exposer – loyalement – les difficultés de sa propre thèse, le « Tout est Un ».

1.1.4. On appelle *première hypothèse* du *Parménide* (112) l'exposition, par Parménide lui-même, de ce qu'A. Kojève, commentateur moderne de Hegel, a appelé la thèse du discours philosophique : L'Un est seul à être, Tout est l'Un, à l'exclusion de toute multiplicité aussi bien *quantitative* – elle diviserait l'Unique – que *qualitative* – l'Un ne serait plus « tout-seul ». Mais, dans les dernières hypothèses de ce même dialogue, l'antithèse répond ainsi : L'Être (l'Un) et le *Non-être* (ou Néant) ne font eux-mêmes qu'un (Héraclite) ils sont strictement inséparables en chaque chose, tout étant voué – comme le répétera au XIX^e siècle Hegel – au devenir, en sorte que tout est, non pas Un, mais double, Être *et* Néant, et de ce fait Multiple. Si en effet les choses et nous-mêmes (car « nous sommes et ne sommes pas ») sont *doubles* en elles-mêmes, il est facile d'admettre leur pluralité, vu que le deux n'est jamais que le plus petit multiple.

1.1.5. Mais, si l'Un (114) n'est pas – ou ne se distingue pas du Néant —, comment comprendre le Multiple ? Car c'est dans sa définition même, rappelle Zénon, que le Multiple est composé d'« uns » ou d'éléments : et s'il n'y a pas d'« Un », il n'y a pas non plus de « multiple ». Comme par ailleurs « l'Un ne saurait être plusieurs », la question de l'Un et du Multiple paraît indécidable – sans solution. Platon, dans le *Philèbe*, attire l'attention sur l'importance des *nombres*, intermédiaires entre l'unité de l'Un et l'infini du Multiple. Et dans le *Parménide*, lorsqu'il est question, dans la *deuxième* hypothèse, de l'exposition de sa propre philosophie – qu'il dit ailleurs s'opposer à celle de son maître comme un acte « parricide » – il admet que la distinction, par la pensée, entre ce que nous appelle-

rions l'essence (le sens) et l'existence de l'Un (du fait que cette « essence » et cette « existence » font *deux*) suffit à fonder tous les nombres. Si l'Un *est*, son Être constitue, paradoxalement, une multiplicité infinie (116).

1.1.6. L'identification de l'Être et du Multiple (115) – reprise de nos jours par le philosophe A. Badiou dans *L'Être et l'Événement* – est inévitable si l'on ne veut pas s'en tenir à l'« Un-tout-seul » de Parménide. L'Un comme tel – dont traite la première hypothèse du *Parménide* – n'a aucun rapport à l'espace ni au temps (qui constituent des « multiples » de points ou d'instantants) ; n'ayant même pas assez d'« être » pour être « Un », il y a grand-chance, conclut Platon, qu'il ne soit pas du tout. Mais peut-on parler, en revanche, de l'« être » d'un *pur* Multiple ? Dans la présentation d'A. Badiou, la réponse est oui, dans la mesure où les *mathématiques*, et plus précisément la théorie des ensembles décrivent, en vertu d'un axiome fondamental d'après lequel un « ensemble » – quel qu'il soit – n'est jamais défini que par ses « éléments », un multiple qui est toujours en même temps multiple *de multiples*. Le Platon de la deuxième hypothèse – dont se réclame Badiou – semble ici identifié à l'Héraclite de la *neuvième*, pour lequel il n'existe que « le fleuve » du Multiple, sans Un.

1.1.7. On peut contester (116), de toute manière, qu'une *ontométrie* (terme créé par A. Kojève pour qualifier la tentative de mesurer l'Être, c'est-à-dire en fait la mathématique) puisse remplacer l'*ontologie* (la « science » de l'Être, désigné en grec par la racine « on »). Nous verrons par la suite (2) que les mathématiques posent de nombreux problèmes philosophiques, dits « de fondation ». La tentation de les substituer à la philosophie – du fait de la fascination qu'exerce leur rigueur – a existé dès l'Antiquité : Aristote ne déplorait-il pas que la philosophie fût *devenue* les mathématiques pour

les disciples immédiats de Platon (et ses successeurs à la tête de l'Académie) Speusippe, puis Xénocrate ? Tout ce que nous savons aujourd'hui de l'enseignement ésotérique (« secret ») de Platon nous confirme dans cette interprétation : le premier platonisme a consisté (contrairement au *néo*-platonisme de la fin de l'Antiquité, marqué par un souci métaphysique et religieux qui le portait à affirmer avant tout la « transcendance » de l'Un) à assimiler progressivement les *idées* du langage (cf. « logie ») à des nombres, à la mesure (cf. « métrie »).

1.1.8. Si la mathématique (cf. 117) doit tenir lieu d'ontologie, que devient la *philosophie* ? A. Badiou (116) la définit comme un « discours » (« logos ») « *mé*ta-ontologique » : cette expression signifie que les mathématiques, « discours » – selon lui – de la pure multiplicité, et constituant, comme telles, une *ontologie* cohérente (« consistante » ou non contradictoire), il reste néanmoins possible de leur poser des questions d'ordre philosophique – par exemple, Hegel (dans la Préface de *Phénoménologie de l'esprit*) avait déjà été intrigué par le fait que les mathématiques ignorent le *temps*. Badiou préfère parler de l'« événement » – cette singularité que l'on ne pourrait exprimer, selon lui, que par un signe d'auto-appartenance ($a \in a$) – notion en principe bannie des mathématiques. En effet, on peut dire que tout événement « bouleverse » une structure (ainsi en va-t-il dans l'*histoire*) ; « s'arrache » à un ensemble, et apparaît de ce fait comme mathématiquement ininscriptible. Il y aurait donc une différence radicale entre l'Être (identifié par Badiou au *vide* qui sert à construire, en mathématique, tout ensemble par un jeu d'opérations) et l'*Événement* : cette situation est ici l'équivalent de ce que Heidegger appellera plus tard *une différence ontologique*.

1.1.9. Chez Kant – comme synthèse des idées d'unité et de multiplicité, le nombre peut s'appliquer à toutes choses (on peut tout dénombrer). Il possède donc bien une fonction ontologique. Mais parler, comme le fait Badiou, de différence ontologique pour caractériser l'opposition de l'Être et de l'Événement – ce dernier étant défini comme « ce qui n'est pas l'Être », soit ce que d'autres préfèrent appeler *Néant* – c'est privilégier ce moment de la *dyade*, supposer un « deux originaire » (Verdiglione) ; et c'est rentrer dans le genre contemporain des « Philosophies de la différence » (analysées par F. Laruelle dans l'ouvrage qu'il a consacré, sous ce nom, à Nietzsche et Deleuze, puis Heidegger et Derrida partisans d'une différence *finie*). C'est, en tout cas, rompre, en dépit des intentions proclamées, avec ce que serait une vision *purement* mathématique, et à ce titre (la mathématique est une) *unitaire* de l'Être, pour se rabattre sur la dualité.

1.2. Des sens de l'Être

1.2.1. Comme nous avons commencé à le voir précédemment (**1**) « l'Être se dit en plusieurs sens » (Aristote). Il y a d'abord l'être, ou l'*existence* qui est attribuée à l'Un, et qui conduit à affirmer la convertibilité de l'Un et de l'être (111) : en ce sens, Leibniz, par exemple, écrira que « ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être* ». Mais cette « convertibilité » – ou interchangeabilité – poussée à son terme, conduit à soutenir, comme l'ont fait Guillaume d'Ockham, ou Leibniz lui-même, qu'il n'existe en fait que des individus ; Leibniz emploie à ce propos l'expression de *monade* (qui signifie ce qui est seul de son espèce, ou unique). Plus radical encore, F. Laruelle soutient que l'individu ne peut être compris qu'en dehors de la philosophie, dans la mesure

où cette notion, comme l'Un réel qu'elle recouvre en fait, est indéfinissable : l'Un individuel désigne tout simplement l'immanence absolue, le vécu antérieur à tout langage et à toute philosophie (d'où l'expression de « non-philosophie » employée par cet auteur). Tout Individu est étranger à ce que Laruelle nomme le *principe de philosophie suffisante*, ce principe selon lequel la philosophie suffit à tout, ou qui veut que tout soit « philosophable » – comme lorsque l'on dit que « la philosophie n'a pas d'objet qui lui soit propre ». Cette posture nouvelle de l'Individu, Laruelle l'appelle, par opposition à la philosophie majoritaire et son autorité, le principe de *minorité*.

1.2.2. L'être au sens d'*attribution* devient relatif à ce à quoi il est attribué, l'Un (121). Aussi les philosophes ont-ils cherché, en général, à stabiliser l'Être, à lui donner le sens d'un substantif, en le comprenant comme l'*essence* des choses, c'est-à-dire ce qui demeure sous l'existence changeante – et telle que ce fleuve d'Héraclite où il n'est pas possible de se baigner deux fois, ni même, ajoutait le disciple, Cratyle, une seule. Chez Platon, l'Être est constitué par les *Idées* – ou Essences – du monde intelligible (c'est-à-dire accessible à la seule intelligence), qui fonctionnent comme les modèles des réalités sensibles correspondantes : ces Idées sont liées au *sens* des mots correspondants (*le chien, l'homme*), mais il semble que Platon ait cru en leur « existence essentielle » (Hegel), en leur réalité au sein de ce « monde intelligible ». Il finira même par admettre, semble-t-il, la possibilité de les traduire par des *nombres* mathématiques, soit « idéaux » (en fait, des nombres ordinaux, désignant le « rang » d'une Idée donnée en fonction de son « éloignement » de l'Idée de l'Un, encore appelée l'Idée du Bien), soit même « cardinaux » (les nombres ordinaires). Comme, dans la mathématique grecque (pythagoricienne) de l'époque, il est admis qu'il existe une stricte correspondance

entre les nombres et les *figures*, l'identification des Nombres aux Idées ouvre la voie à une compréhension mathématique du monde, grâce à l'usage de la géométrie, considérée comme la science idéale.

1.2.3. L'« idéalisme mathématique » de Platon – qui sera repris, sous des formes diverses, par Descartes, Galilée et Einstein – est contesté par Aristote, selon qui les êtres mathématiques ne constituent pas du tout l'*essence* des choses. Des trois « sciences théorétiques » (ou théoriques) reconnues par Aristote, les *mathématiques* sont la seule dont l'objet ne soit pas, dans le langage du philosophe, indépendant ou « séparé » : en effet, l'objet de la théologie (Dieu) est, pour lui, immobile et « séparé » (c'est-à-dire qu'on peut le considérer isolément, sans relation à quoi que ce soit d'autre) ; celui de la physique (l'objet naturel) est « séparé », mais mobile. L'objet des mathématiques, en revanche, est immobile et inséparable, si ce n'est par « abstraction » (à partir de l'objet physique). Les « êtres mathématiques » font « corps » avec le monde : ils n'existent pas en tant que tels. Ils sont « de la terre » et non « du Ciel », écrit J.T. Desanti dans ses *Idéalités mathématiques*, les opposant à ce qu'ils sont chez Platon.

1.2.4. Cette incapacité (123) des mathématiques à constituer une « science de l'être » s'explique par le fait qu'elles ne mettent en œuvre, selon Aristote, qu'une « catégorie » – un concept – subordonnée et bien particulière, la *quantité*. Depuis Aristote, on appelle plus précisément « catégories » les « manières de penser » ou d'émettre des jugements (« penser – dira Kant – c'est juger »). Pour le philosophe grec, la « catégorie » fondamentale est celle de substance : elle correspond, au sens le plus fort, à l'idée d'individu (121) ; au sens faible, à l'espèce et au genre auxquels appartient l'individu, et qui servent à le définir (par exemple, l'homme est un animal