

Une logique de l'apparaître non phénoménologique ?

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

La prise en compte de l'apparaître et de sa logique en tant que question spécifique est ancienne. La théorie des couleurs de Goethe, et sa postérité, ont ainsi revendiqué l'importance de cette dimension que la science newtonienne tend à abstraire ou à considérer comme seconde. On considère cependant généralement que la phénoménologie telle qu'elle a été développée par Husserl a pour la première fois posé l'apparaître comme terrain d'enquête systématique et de plein droit. Celle-ci, pour autant, s'est rapidement vue contester cette « prise ». Révélé par la phénoménologie, l'apparaître est aussi ce qui ferait définitivement voler son cadre en éclat, la rendrait définitivement impraticable comme méthode, comme disposition de la pensée. Le statut phénoménologique de l'apparaître est ainsi complexe. L'apparaître désigne une dimension incontrôlable, étrangère ou rebelle à toute appropriation au sein d'un mode de pensée discursif. Pour Husserl, l'eidétique phénoménologique ne peut, pour cela même, être formalisée ; les essences phénoménologiques sont des essences vagues et floues, mais une telle concession est pour beaucoup de successeurs de Husserl insuffisante. Essences sauvages, propose Merleau, tandis que pour Heidegger, c'est la disposition phénoménologique elle-même en tant que qu'orientation du *logos*, qui échoue fatalement à dire l'apparaître. Il s'agit ainsi de sortir de la phénoménologie, par principe, par décision théorique, car seule la sortie de la phénoménologie, seule la récusation de la dimension phénoménologique, seul l'abandon de la disposition phénoménologique à l'égard du paraître permettent la libération du monde.

« (...) parce qu'il faut enfin une bonne fois fermer les yeux à cette évidence que la chose est une, parce qu'il faut cesser d'être phénoménologue et que c'est là le premier pas du phénoménologue, et que sans cela il n'y aurait pas de description possible, toutes les descriptions que nous connaissons empruntant le chemin de la négation du paraître¹ »,

Radicalisant la critique heideggérienne de la phénoménologie, des penseurs comme Deleuze², ou d'une autre façon Lyotard³, ont creusé l'hétérogénéité radicale de l'apparaître à tout discours, et par-là à toute phénoménologie, que ce soit pour souligner ce qui y insiste de purement ontologique, ou pour insister sur ce qu'il y a en lui de révélation, et de révélation spécifique.

Dans un mouvement opposé, s'est développé un mouvement de naturalisation de la phénoménologie, grâce en particulier à une appropriation par les méthodes scientifiques du terrain de l'apparaître dont la texture, et la logique propre, deviendrait ainsi formalisable. Dans la lignée, ici, de la *Farbenlehre* de Goethe, l'apparaître est considéré comme un terrain qu'une science spécifique peut investir, science que le développement de l'outil mathématique au

¹ *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Mauvezin : TER, p. 216

² Francis Bacon, *logique de la Sensation*, Paris : Editions du Seuil, 1989.

³ *Discours, Figure*, Paris : Klincksieck, 1971.

XXe siècle (topologie, systèmes dynamiques, théorie des catastrophes), rendrait possible. Il est clair cependant que le concept même d'apparaître diffère selon les deux lignes de fuites évoquées : structures, formes, qualités dans un sens, intensités, exposition, affection dans l'autre.

La question se pose ainsi : l'apparaître est-il l'affaire de la phénoménologie, et une théorie non phénoménologique de l'apparaître peut-elle rendre compte de celui-ci dans toutes ses dimensions ? Une théorie non phénoménologique de l'apparaître n'emprunte-t-elle pas elle-même subrepticement à la phénoménologie qu'elle entend dépasser ? S'il a pu être souligné que le concept de phénoménalité et celui d'apparaître n'étaient pas superposables, peuvent-ils cependant être disjoints ? Il n'est bien sûr pas question ici de traiter dans son ensemble d'une aussi vaste problématique, qui demanderait bien plus qu'un article. Nous entendons seulement poser les enjeux de cette question de la réappropriation non-phénoménologique de l'apparaître et en présenter les principaux « points » pour reprendre une terminologie badiouienne. Pourquoi poser une pensée de l'apparaître non phénoménologique ? Quel est alors le statut d'une telle pensée ? Qu'est-ce qui, dans l'apparaître, semble décidément rétif à toute prise discursive ? Comment, à l'inverse, peut-on espérer faire mordre le concept lui-même (au-delà du simple langage) sur l'apparaître, et quel est alors le sens de cette ressaisie spéculative ? Nous nous concentrons sur *Logiques des mondes*⁴ de Badiou, et, moins spécifiquement, sur la façon dont François Wahl en investit l'envers, dans *Le perçu*⁵. Ces deux perspectives (croisées) constituent en effet une tentative d'élaborer une conception globale de l'apparaître et de ses structures.

A. L'apparaître comme terrain

Présentons ici les deux volets de la dé-phénoménologisation de la question de l'apparaître.

L'élargissement des formalismes

Depuis quelques décennies, les sciences cognitives sont amenées à traiter de questions qui intéressent également la phénoménologie. La montée en puissance des approches connexionnistes, selon le terme que propose F. Varela⁶, et surtout *énactives*, replaçant le champ des études cognitives sur celui de la stratification des structures d'une part, et surtout sur celui de la description de l'expérience vécue et active du sujet percevant, met ses résultats en concurrence directe avec ceux de la phénoménologie.

Selon Jean-Pierre Dupuy, la tendance, née de la « seconde cybernétique », à modéliser l'*auto-organisation* des systèmes ainsi que les processus par lesquels ceux-ci possèdent des propriétés émergentes, plutôt qu'à les considérer comme des machines logiques, entre elle-même en résonance étroite avec la tradition brentanienne à laquelle la phénoménologie husserlienne prend aussi ses racines. Le modèle n'y est plus en effet le traitement et la traduction, par encodage, d'une

⁴ *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Paris : Editions du Seuil, 2005.

⁵ *Le perçu*, Paris : Fayard, 2007.

⁶ F. Varela distingue les approches qualifiées de computationnalistes, qui traitent la cognition comme manipulation de symboles modélisables sur le principe de l'ordinateur, et les approches connexionnistes ou fonctionnalistes, qui appréhendent la cognition à partir d'un système d'états simples en eux-mêmes, mais dont la logique d'ensemble fait émerger des propriétés plus riches.

information extérieure, mais l'auto-transcendance d'un système complexe en direction de valeurs d'équilibre, ou d'attracteurs⁷.

« L'attracteur est simultanément un être qui participe pleinement de l'activité du réseau et qui, cependant, en un sens la transcende puisqu'il relève d'un niveau supérieur de complexité logique. La dynamique du réseau tend vers un attracteur, mais celui-ci n'est qu'un produit de la dynamique du réseau. Le réseau est un être intentionnel, au sens de Brentano et de Husserl.⁸ »

Une telle lecture de Brentano, qui tient davantage de Twardowski ou Marty (intérieurisation de l'inexistence intentionnelle) que de Husserl, n'en ouvre pas moins un horizon de dialogue avec la phénoménologie. On y remarque une congruence formelle puisqu'il s'agit bien de décrire les lois génétiques de la constitution d'objets ou de significations⁹. On pourra ajouter encore que le développement de la *théorie de l'information* a donné une matrice théorique à la tentative de modélisation des processus perceptifs comme des processus de traductions formelles, de compressions d'information, mettant en œuvre des algorithmes complexes.

On ajoutera que cette congruence formelle est redoublée par l'approche énative qui puise directement, de son côté, à la pensée phénoménologique, en particulier à la phénoménologie merleau-pontyenne, pour questionner la cognition à même son exercice incarné, lui-même situé dans un environnement. Cette approche s'appuie sur de nombreux développements au sein des sciences cognitives, soulignant par exemple l'importance de la dimension prototypique de la pensée, ou, plus récemment les processus d'associations et de traductions inter-sensoriels (mis en exergue par exemple par les phénomènes de synesthésie).

Le devenir de la méthode scientifique au sein de cette évolution pose lui-même question. S'agit-il en effet d'un assouplissement de son cadre formel, d'un devenir partiellement phénoménologique des sciences cognitives, ou au contraire d'une incorporation des questions phénoménologiques aux sciences cognitives, et, par leur biais, aux sciences naturelles ? Pour Varela, la phénoménologie semble donner son lieu au nouveau paradigme qui lui emprunte l'idée d'une co-constitution sujet-monde et entend bien « décriper » la propension spontanée des sciences naturelles à l'objectivation.

Pour Jean Petitot par contre, c'est bien la deuxième option qui est la bonne, même si celle-ci conduit, dans une filiation à nouveau goethéenne (et thomienne) à un élargissement du sens de ce qu'on appelle les sciences naturelles. Le fer de

⁷ « La vie d'un réseau peut ainsi se concevoir comme une trajectoire dans son « paysage » d'attracteurs, le passage de l'un à l'autre résultant de perturbations ou chocs en provenance du monde extérieur », *Ibid.*, p. 716 (c'est nous qui soulignons).

⁸ *Ibid.*, p. 716.

⁹ Les systèmes biologiques se caractérisent en effet par une unité profonde entre fonction, structure et origine : pour de nombreux chercheurs, on ne peut séparer leur architecture fonctionnelle de la façon dont elle est inscrite sur une base déjà existante de structures biologiques, ni oublier que l'enchevêtrement du fonctionnel et de ce qui lui sert de base est téléguidé par des nécessités évolutives. Pour H. Atlan, dans *Le vivant post-génomique ou qu'est-ce que l'auto-organisation* (Paris : Odile Jacob, 2011), l'émergence de significations procède d'une certaine indétermination des niveaux sous-jacents au système considéré, de potentialités non exploitées et recontextualisées à un niveau supérieur.

lance de cet élargissement, selon Petitot, est le développement des mathématiques au XX^e siècle, et la façon dont celui-ci rend possible un prolongement scientifique du projet husserlien en proposant une véritable formalisation de l'eidétique en son caractère vague même. Selon Petitot, si le formalisme dont disposait Husserl ne pouvait s'appliquer à des essences vagues (en particulier aux paragraphes 71-75 des Idées I), les outils fournis par la topologie, le développement de la théorie des systèmes dynamiques ou de la théorie des catastrophes comblent cette lacune. Ainsi, « (...) Husserl ne pouvait prévoir que ces formes naturelles peuvent être modelées au moyen des outils empruntés à la géométrie différentielle et à la topologie.¹⁰ »

Cette version spécifique de la naturalisation de la phénoménologie revient moins, ici, à rabattre ses instruments fondamentaux, comme l'intentionnalité, sur des opérations biologiques, qu'à faire assumer la description à un formalisme mathématique dont la structure révélerait au plus près les modalités de l'expérience consciente. Certes, le sens même de l'utilisation d'un objet mathématique pour la modélisation des strates de l'apparaître est alors à interroger. En quoi consiste précisément une telle modélisation ? Selon Jean-Michel Salanskis, ainsi :

« Vis-à-vis de ces éléments descriptifs, le geste d'une naturalisation ne pourrait être que celui d'une *paramétrisation* : il s'agirait de se donner un objet mathématique susceptible d'accueillir l'individuation de tous les faits de conscience, de situer toutes les parties et les dimensions de la conscience. Ce geste de paramétrisation devrait, bien entendu, être contraignant pour toutes les schématisations évoquées dans la section *Naturalisation de la phénoménologie* : il ne serait plus possible de susciter des objets mathématiques arbitraires pour correspondre aux éléments nommés dans les descriptions husserliennes, mais il faudrait choisir un objet dont la constitution mathématique exprime ce que nous savons sur un mode phénoménologique être sa teneur en vécu. Nous arriverions ainsi à une belle et bonne modélisation au sens standard de la conscience en tant que mise en scène par la phénoménologie. La perspective que nous dessinons ici est celle d'une « mathématisation du discours phénoménologique » à laquelle devrait se subordonner la naturalisation morpho-dynamiciste de la phénoménologie.¹¹ »

Précisons que par morpho-dynamisme, on désigne précisément le modèle combinant systèmes dynamiques et théorie des catastrophes et cherchant à caractériser le niveau morphologique de l'expérience comme un moyen terme à la genèse du sens.

L'utilisation du modèle mathématique pose cependant d'emblée la question du rapport entre les objets formels et les phénomènes naturels qu'il s'agit de modéliser. S'agit-il de constituer mathématiquement, au sens kantien, un niveau

¹⁰ Cf. J. Petitot, B. Pachoud, J.-M. Roy, F. Varela, « Comblent le déficit », *Naturaliser la phénoménologie*, Paris : CNRS, 2002, p. 69. Comme le fait remarquer Petitot, un tel programme peut s'appuyer sur des remarques de Husserl lui-même, tout du moins dans sa période pré-transcendantale. Ainsi, dans *Recherche Logique III*, §9, Husserl écrit : « Caractériser le plus clairement possible au moyen de concepts exacts les formes vagues de l'intuition est de toute façon un problème phénoménologique auquel pendant longtemps, on ne s'est pas appliqué suffisamment »

¹¹ Cf. Jean-Michel Salanskis, *Naturaliser*, 2004, texte publié en ligne disponible sur le site personnel de l'auteur : <http://jmsalanskis.free.fr/IMG/html/Naturaliser.html>.

d'objectivité intra-phénoménologique, par le biais d'une modélisation mathématique qui n'a pas pour objet d'être absolue, ou d'apporter un surcroît d'intelligibilité dans la pénétration des processus de l'apparaître ? Dans ce cas, la science des qualités perçues conquiert un nouveau terrain d'exercice pour la méthode scientifique, mais ne peut remplacer la phénoménologie dont elle mutile fatalement le terrain, parce qu'elle ne peut jamais en effet prétendre capturer en tant que tel le réel auquel elle s'applique. Le phénomène, constitué comme objet mathématique, n'est alors précisément plus un phénomène mais un objet constitué selon un ensemble de protocoles qui vouent ce discours à l'approfondissement et l'autocorrection. Le phénomène y est ainsi « dé-phénoménalisé », la nécessité de corrélérer la position de la phénoménalité à celle d'une singularité, fut-elle potentielle ou virtuelle, qui est précisément le « lieu transcendantal » de sa dés-objectivation y est tout simplement perdue. S'agit-il au contraire de prétendre épuiser la logique même de l'apparaître, ou encore l'apparaître comme logique ? Un tel projet, plus spéculatif (qui est, on va le voir, celui de Badiou), pose alors un engagement lourd sur le statut ontologique de l'objet mathématique.

Il y a bien dans cette orientation une hésitation entre ce qu'on pourrait appeler un programme faible, visant à faire pénétrer les sciences naturelles dans ce qui leur semble le plus inaccessible, et un programme fort, ontologique, pour lequel les outils mathématiques en question révèlent bien une structure ontologique fondamentale, voire qu'ils révèlent bel et bien le « mobilier du monde ».

L'irréductibilité du visuel au discursif : le figural

La question de l'hétérogénéité des régimes de présentation – du spatial et du verbal – est une vieille affaire. La philosophie a souvent cherché à échapper à l'emprise de la structure (et de la temporalité) du langage courant, en privilégiant d'autres médiums expressifs. Varier le substrat, mettre en relation des « type de discursivité » dont le médium utilise une sémiotique et une syntaxe différentes permet en effet d'atténuer « l'emprise » du sens commun, des habitus, d'accueillir et de donner un support aux efforts de l'imagination dans cette déprise. Au XVIII^e siècle, pour s'opposer à la méfiance rationaliste envers l'imagination, les philosophes des Lumières (Diderot, dans la *Lettre sur les aveugles* ou dans *Le rêve de d'Alembert*, Montesquieu, dans les *Lettres Persanes*, etc.) ont multiplié fictions et expériences de pensée. Forts d'un *a priori* empiriste (qui veut que les capacités de l'homme à connaître, à juger, à concevoir soient fortement corrélées à son habileté sensorielle), ils insistent de cette façon sur les expériences de décentrement, sur les différentes façons dont le possible peut être exploré par l'esprit, et les différents chemins que celui-ci peut prendre pour pallier à la finitude de ses capacités.

De cette façon, les *Lumières* ont nourri les premières sémiotiques allemandes, puis, à travers elles, la réflexion, menée tout au long par l'idéalisme allemand et le premier romantisme, sur les modes d'incarnations de l'imagination dans les différents types d'organisations sensibles ou intellectuelles, donc sur la pertinence des exercices de décentrement pour la compréhension et l'expression du sens et, avec lui, de la pensée. La postérité de la controverse qui a impliqué Winckelmann, Lessing et à nouveau Goethe à propos du célèbre groupe du *Laocoon*

(retrouvé en 1506 à Rome dans les vestiges de la *Domus aurea* de Néron) est à ce sujet immense. Dans le texte de l'*Enéide* de Virgile, Laocoon pousse « d'horribles clameurs », alors que la statue le représente tordu, poitrine comprimée, bouche entrouverte sur quelque chose qui ne peut être davantage qu'un râle. Il y a donc différentes façons de rendre la vérité d'une situation et différentes lois d'organisation des modes de présentation. La césure du savoir sensible et du savoir discursif est définitivement prononcée bien plus tard, avec en particulier les critiques de la phénoménologie inspirée de l'œuvre heideggerienne, développée dans ce qu'on a pu appeler le moment 60-70 de la philosophie française. L'apparaître, considère-t-on alors, n'est pas phénoménologisable parce que son organisation n'a sens qu'à même lui, indépendamment donc de tout *logos* projeté, de toute instance centrale, et surtout de toute langue d'interprétation. Pour Lyotard, la question nodale est de savoir s'il y a sens de chercher à aller aux choses mêmes par une réflexion articulée linguistiquement. Pour autant, insiste-t-il, l'apparaître n'était pas un chaos, un insensé, un « au-dehors » condamnant la philosophie au silence, mais bien un autre champ, auquel il faut s'exposer selon l'ordre qu'il produit, en se mettant en quelque sorte à l'école de la pratique artistique sans chercher à la fonder, ni même à la comprendre depuis un point de vue extérieur¹².

La position de Deleuze est proche, même si sa perspective est plus orientée vers la dimension ontologique de la question. Il s'agit pour Deleuze de fonder l'esthétique non pas sur ce qui peut être représenté dans le sensible, mais sur ce qui ne peut pas l'être, ce qui dans le sensible ne peut être que senti. La sensibilité a alors une fonction *ontologique* ; elle enveloppe la perception dans une profondeur qui la met en scène, la configure. De cette façon, la racine de la sensibilité comme pure faculté n'est pas inscrite dans le senti ; elle ne s'élucide qu'en deçà de celui-ci. Cette sensibilité pure ne peut être saisie en toute sa radicalité qu'en étant pensée comme une différence dans l'intensité. Il est bien question, insiste Deleuze, d'une logique (même si nous aurons à revenir plus loin sur l'interprétation à donner à ce terme de logique), qu'il s'agit de libérer pour elle-même. L'enjeu de l'art, souligne alors Deleuze, est bien une sorte de défiguration, ou plus précisément de dé-narratisation du sensible pour y retrouver ses lignes de tensions et de forces propres.

« Bacon le dit souvent : pour conjurer le caractère figuratif, illustratif, narratif, que la Figure aurait nécessairement si elle n'était pas isolée. La peinture n'a ni modèle à représenter, ni histoire à raconter. Dès lors, elle a comme deux voies possibles pour échapper au figuratif : vers la forme pure, par abstraction ; ou bien vers le pur figural, par extraction ou isolation. Si le peintre tient à la Figure, s'il prend la seconde voie, ce sera donc pour opposer le « figural » au figuratif.¹³ »

¹² Pour notre part, il nous semble que c'est peut-être aller « trop vite en besogne » que d'opposer, tout de go, un sens expérientiel (ou un sens du sensible) au sens intelligible et objectif, pour dévouer au premier le rôle de manifester et révéler ce que le second dénature ou occulte. Il nous semble que la question du sens au sein de l'espace sensori-moteur se pose précisément sur le fond de la question du sens en général. L'intelligence sensori-motrice (si l'on parle de l'intelligence du « geste », des lois et formes directement saisies à même la spatialité) ne mérite ce qualificatif que dans un monde humain, au sein d'activités symboliquement instituées, comme la danse, l'architecture, l'art en général, au sein desquelles la question d'une traductibilité entre les registres se pose – traductibilité qui précisément révèle l'insistance de l'intraduisible. Certes, ce n'est alors pas la même chose de saisir discursivement (et formellement) les principes de l'organisation spatiale et de les interroger dans leur élément natif, du point de vue de l'agir moteur qui y est toujours déjà inscrit. Pour autant le geste n'a cette intelligence qu'en ce qu'il suppose une articulation différenciée de l'espace lui-même, donc, une teneur phénoménologique.

¹³ Francis Bacon, *logique de la Sensation*, Paris : Editions du Seuil, 1989, p. 9-10.

Le figural, terme commun à Lyotard et Deleuze, est a-subjectif. Il ne m'apparaît pas, il m'apparaît en tant que je ne suis pour rien dans *son apparaître*. On notera cependant quelques inspirations communes à la pensée thomienne, et sa prolongation dans l'œuvre de Petitot, et à la pensée deleuzienne du sensible : influence de la philosophie de la nature développée par l'idéalisme allemand, influence de la pensée du dernier Merleau-Ponty, en particulier de ses inédits... On soulignera aussi la référence commune au calcul et à la géométrie différentielle : pour Petitot, le bon niveau pour poser la question de la perception (de l'apparaître en sa prise de consistance) est le niveau différentiel. Pour Deleuze, le développement de l'intensité comme spatialisation doit se comprendre selon un processus différentiel¹⁴.

B. L'ontologie et la logique des mondes.

La pensée d'Alain Badiou fait un pas en avant dans la récusation de toute phénoménologie et la reprise de sa problématique au sein d'un cadre résolument neuf. Plus avant que Deleuze encore, elle en appelle à la capacité du concept à tenir quelque chose – à aller plus loin que le langage – et inspire en cela le courant du réalisme spéculatif. D'une certaine façon, Badiou entend tenir ensemble les deux versants du dépassement de la phénoménologie : son versant mathématique et formel, puisqu'il s'agit d'une description mathématique de la structure d'apparaître en tant que telle, mais également son versant insaisissable, que la mathématisation elle-même révèle comme appartenant intrinsèquement à la dimension d'un monde.

Ce qui est prononçable de l'être

Badiou distingue l'ontologie de la logique de l'apparaître. En refusant l'Un, Badiou rompt avec l'alliance spontanée de l'ontologie fondamentale et de ses opérations régionales, et désolidarise la pensée de l'être en tant qu'être de la pensée de l'étant. Sa pensée propose ainsi une double rupture, de la présentation à la représentation d'une part, de l'être à l'étant ensuite, et revendique par-là une radicalité heideggérienne. Il s'agit en effet de penser l'être indépendamment des configurations selon lesquelles il s'annonce, de le penser comme tel, de s'avancer rigoureusement vers ce que Heidegger appelle la question de la Vérité de l'Être, qui n'est plus d'abord pensé comme l'être de l'étant. La théorie des ensembles par son formalisme entend capturer la question de l'être en son lieu propre : comment, sous quelle forme, se déploie la question de l'être en tant qu'être ? L'étantité elle-même y est alors appréhendée sous cet horizon formel : considérer un étant dans son étantité, c'est le considérer comme ensemble, du point de vue des lois qui régissent la théorie des ensembles, et l'Être reçoit le nom du vide parce que c'est l'impossibilité d'un étant, en tant qu'étant, donc en tant qu'ensemble, de se clore sur soi, de s'exposer autrement qu'en s'ouvrant et s'entre-tissant avec d'autres étants, qui ouvre la possibilité de l'équation étant-ensemble. Chaque étant, en tant qu'étant, est assimilable à un multiple ; pour le dire autrement, son « étantité » est assimilable à son être multiple, parce que la seule chose que l'on peut dire de l'étant en général, c'est que n'étant ontologiquement rien par soi, il n'est qu'en son rapport aux sous-ensembles qui le

¹⁴ A ce sujet, cf. notre article « Multiplicités et Pluralité. Quelques réflexions sur les philosophies deleuziennes et richiriennes », à paraître dans *Eikasía*, printemps 2013.

composent. Les mathématiques prononcent dès lors tout ce qui est *dicible* de l'être en tant qu'être.

Il faut être attentif à la définition que Badiou donne de l'ontologie : ainsi, écrit-il, « (...) je parvins alors à la certitude qu'il fallait poser que les mathématiques écrivent ce qui, de l'être même, est prononçable dans le champ d'une théorie pure du Multiple.¹⁵ » Les mathématiques déploient ce qui est dicible ou prononçable de l'être dès lors qu'il est pris en tant qu'être, donc, le déploiement discursif de ce qui appartient constitutivement à l'étantité de tout étant. Ainsi, précise-t-il, « (...) la thèse que je soutiens ne déclare nullement que l'être est mathématique, c'est-à-dire constitué d'objectivités mathématiques. C'est une thèse non sur le monde, mais sur le discours.¹⁶ » En quelque sorte, les mathématiques déploient la dicibilité comme telle, dé-corrélée de tout objet. Il faut bien noter que cette thèse est lourde : si les mathématiques se découvrent peu à peu à partir de leur formalisation initiale grecque, elles ne s'approprient cependant dans ce qui les constitue essentiellement, par déprise de toute inscription hétéronome¹⁷. Elles ne deviennent mathématiques au sens plénier que dans la scission des formalismes et des modèles par lesquels ceux-ci s'expriment. Pour Badiou, la théorie des ensembles décrit les mathématiques dans la pureté de leur autosaisie formelle – les mathématiques post-ensemblistes travaillant toutes à la charnière du formalisme et de ses modèles, dans un entredeux qui caractérise la relation de l'ontologie et de la logique des mondes.

Cette prononçabilité ne veut certes pas dire compréhension, car il y a selon Badiou dans l'ontologie un caractère profondément insensé. Soulignons bien encore que l'ensemble vide est « le nom de l'être », car il permet de prononcer formellement l'être multiple du multiple. En ce sens, le vide est le nom même de « l'effondement » (pour reprendre un terme utilisé par Deleuze, désignant le mouvement initié par la pensée de Heidegger, par lequel l'*arche* devient en quelque sorte anarchique¹⁸) comme « principe ontologique premier ». S'il n'y a pas de perspective privilégiée sur l'être, si l'être n'a d'autre nom que le vide, c'est donc bien que *seule cette inconsistance ontologique fondamentale de l'étant permet de penser, c'est-à-dire de développer discursivement son étantité* comme « composition », comme ce qui le lie à ses sous-ensembles constitutifs à partir desquels seuls il peut être qualifié comme « cet étant ». Dès lors, la théorie des ensembles décrit bien la forme générique qui permet de rapporter l'un à l'autre les ensembles, et de penser leur engendrement à partir de l'ensemble vide – même si ce n'est, là encore, jamais un engendrement à proprement parler, sinon l'engendrement du concept de leur étantité.

Ce qui est prononçable de l'apparaître

La question des mondes et de leurs logiques se pose parce qu'il n'y a pas de tout de l'étant – d'ensemble de tous les ensembles – mais seulement des présentations, des agencements fatalement pluriels en lesquels les étants peuvent entrer. De la sorte, « (...) la pensée de l'être ne pouvant, à elle seule, rendre raison de sa manifestation, il faut que

¹⁵ *L'Être et l'événement*, p. 12, Paris : Editions du Seuil, 1988.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷ Selon une dialectique bien exprimée par exemple dans *La philosophie de l'algèbre*, de Jules Vuillemin, Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

¹⁸ *Logique du sens*, Paris : Editions de Minuit, 1969, p. 210.

l'intelligibilité de cette manifestation soit *rendue possible* par des opérations immanentes. « Transcendental » est le nom de ces opérations.¹⁹ »

L'*être et l'événement* rencontre ainsi dès ses premières méditations la question du *compte-pour-un*, c'est-à-dire la question de ce qui nous apparaît (toujours déjà structuré, différencié), et des moyens d'en inscrire la possibilité et les lois dans l'ontologie elle-même. Badiou est pourtant rapidement amené à découpler l'apparition structurée de l'être, à chercher à un autre niveau d'en élucider les lois, même si celles-ci doivent également pouvoir être reliées à celles de l'ontologie, ou du moins implicitement enveloppées en elles. Si la question de l'être est celle des mathématiques, écrit Badiou, celles des mondes est celle des logiques en tant qu'ordres de consistance (p. 109). Ainsi « (...) par logique, il faut entendre purement et simplement la cohésion de l'apparaître (...) » (p. 109) Il s'agit insiste Badiou de forcer la pensée à admettre que toute situation d'être contient une organisation transcendantale (p. 111)²⁰.

« Nous appelons « apparaître » ce qui, d'un multiple mathématique, est pris dans un réseau relationnel situé (un monde), en sorte que ce multiple advint à l'être-là, ou au statut d'étant-dans un monde. Il est alors possible de dire que cet étant est plus ou moins différent d'un autre étant qui appartient au même monde. Nous appelons « transcendantal » l'ensemble des opératoires qui permet de donner sens au « plus ou moins » des identités et des différences dans un monde déterminé.²¹ »

Le transcendantal décrivant une logique d'apparaître, il y a plusieurs transcendants²². La conception de la logique est ici inversée par rapport à l'approche tarskienne majoritairement suivie par la philosophie analytique. Etienne Balibar présente ainsi Badiou comme l'anti-Tarski²³. Il s'agit de ne plus penser la logique à partir du langage, mais de l'envisager au contraire à partir de la *présentation qui en a été rendue possible dans le cadre de la théorie des catégories*²⁴. On ne conçoit pas ce qui est à partir de la (des) structure(s) de l'ensemble de ce qui peut s'en dire de façon cohérente, comme l'entendent aussi bien Husserl qu'une part importante des métaphysiques d'inspiration analytique, mais la logique à partir de ce qui est, et les lois de la prédication à leur tour sur fond de ce concept large de logique²⁵. La description du monde consiste alors, d'une part, à ce que tout élément ou sous-élément attestable en lui, toute « différence », soit identifiée, et d'autre part à ce que la structure selon laquelle ces différences composent un monde soit elle aussi explicitée : rendre compte de la structure d'un monde implique de pouvoir identifier un minimum d'apparition, la possibilité de conjointre les valeurs d'apparition de deux multiples, la possibilité de synthétiser globalement les valeurs d'un nombre quelconque

¹⁹ *Logiques des mondes*, p. 111-112.

²⁰ Toute la difficulté est là, nous y reviendrons : pourquoi assimiler apparaître et cohésion, alors qu'il y a peut-être dans l'apparaître une dimension de flottement, une obscurité qu'il n'y a pas sens à ramener à une structure formalisable ? L'essence de l'apparaître est bien d'une certaine façon d'être le *mouvement* de s'apparaître.

²¹ *Ibid.*, p. 128.

²² Badiou généralise le concept d'apparaître dont l'apparaître phénoménal perceptif n'est finalement qu'un cas. L'apparaître est une dramatique, descriptible à partir de lignes de tensions, de ruptures possibles, des avants et des arrière-plans, etc. De quoi « parlera-t-on » si l'on veut décrire (ou raconter) une manifestation place de la Bastille ? De la bataille de Gaugamèles ?

²³ « Histoire de la vérité » Alain Badiou dans la philosophie française », *Alain Badiou, Penser le Multiple*, Charles Ramond (éd), Paris : L'Harmattan, 2002, p. 514-515.

²⁴ *Court Traité d'ontologie transitoire*, Paris : Paris : Éditions du Seuil, 2002, p. 124

²⁵ *Logiques des mondes*, p. 110.

de multiples (p. 113). D'une certaine façon, cela revient à *identifier le transcendantal d'un monde à la structure décrivant la logique interne de toute l'information recouvrable sur ce monde, à tout ce qui de ce monde, peut se « dire »*.

Ainsi, un monde est un système de différences dont la structure et la distribution peuvent être décrites comme un certain objet mathématique répondant à une série de contraintes formelles dont Badiou établit la liste²⁶. Le « transcendantal d'un monde » est *décrit* par une algèbre de Heyting²⁷ qui permet de saisir la distribution réciproque du système de ses étants comme distribution d'intensités. Mais les lois de l'ontologie doivent être lisibles dans les lois de l'apparaître (qui ne décrivent, précisément, que ce qui est descriptible du monde) ; du point de vue technique, il doit être possible de « rapporter » l'objet mathématique qui décrit le transcendantal d'un monde à la théorie des ensembles qui décrit l'ontologie. Le transcendantal d'un monde que décrit l'algèbre de Heyting caractérise en effet la structure d'apparition du monde : précisément cependant, cette apparition est apparition de quelque chose, ce qui la forge, la sous-tend, s'agence et se diffracte en elle, ne relève pas uniquement de sa propre logique de parution.

On ne peut arbitrairement grouper les intensités du monde en collections ; certaines similitudes (couleurs répandues sur des choses diverses, textures) portent par exemple de façon prégnante la logique d'apparaître dont elles sont des points clefs, sans pour autant que leurs supports n'aient de sens à être rassemblés en « un étant ». Inversement, au sein du monde apparaissant, on discrimine bien des choses – des collections d'intensités révélant des structures qu'il est légitime de décrire comme des étants. Pour comprendre le monde non plus seulement comme une apparition, mais comme une apparition ouverte, comme l'apparition d'un ensemble de choses qui ne sont pas fondues en un seul corps aveuglant, qui précisément, n'appartiennent pas absolument et intrinsèquement au monde au sein duquel elles apparaissent, il faut bien concevoir la structure qui articule logique de l'apparaître et ontologie, l'apparaître des choses aux choses apparaissant.

En d'autres termes, la « projection » du transcendantal d'un monde sur l'ontologie qui permet de « prélever » de l'engagement ontologique à même l'apparaître, un étant peut participer à de nombreux mondes sans que ses traits distinctifs ne s'effacent tout à fait, il y a une forme de matérialité ontologique de l'étant. Celui-ci n'est pas assujéti à ses différentes façons d'apparaître, mais y transparait dans la mesure précisément où l'on peut en dire quelque chose, que d'un étant apparaissant on peut prononcer un savoir « décontextualisé » du monde dans lequel il apparaît, que l'étant ne s'épuise pas dans son phénomène. Cette structure d'ensemble, mathématiquement, doit être capable de décrire la mise en correspondance d'une algèbre de Heyting et de la théorie des ensembles : vérifie cette exigence selon Badiou un autre objet mathématique, le *topos* de Grothendieck²⁸.

Evoquons (ou plutôt survolons) ici quelques définitions données par Badiou. Le phénomène est décrit comme phénomène de a dans un ensemble fixe A d'un monde m , c'est-à-dire comme l'ensemble des valeurs de la fonction

²⁶ *Logiques des mondes*, p. 178-179. La liste de ces contraintes étant déterminante pour le choix de l'objet mathématique approprié, elle engage l'ensemble de la pensée badiouienne et mériterait une analyse approfondie que nous réservons à des travaux ultérieurs.

²⁷ *Ibid.*, p. 180.

²⁸ On pourrait naïvement se demander alors à quoi peut correspondre le motif, l'objet le plus complexe, ultime horizon des recherches de Grothendieck, sur le chemin duquel le *topos* n'est qu'un jalon.

d'apparaître $Id(a, x)$ (A peut être identique au monde lui-même, mais « (...) le référentiel A n'est qu'une garantie d'être dans le monde pour l'apparaître de ses éléments.²⁹ » L'atome d'apparaître est déterminé comme un certain phénomène qui permet de « mesurer » le degré minimal d'apparaître d'une certaine collection (une colonne est un atome d'apparaître pour l'ensemble « rangée de colonne »). Badiou propose un « postulat du matérialisme » : « tout atome d'apparaître identifie un atome réel ». Par-là, la logique de l'apparaître renvoie bien à la logique de l'être, et il est concrètement possible de corrélérer un faisceau d'apparaître à un étant, selon une structure finalement assez voisine de la corrélation noético-noématique husserlienne. Badiou spécifie à cet effet le concept d'objet : l'objet caractérise un multiple apparaissant sous la condition que *tous* les atomes d'apparaître dont le référentiel est ce multiple soient des atomes réels du multiple référentiel. L'objet rend en d'autres termes la structure ontologique de l'étant lisible dans son phénomène. L'existence des objets atteste de la *possibilité de la connaissance*, car la structure de l'apparaître révèle effectivement quelque chose de l'être. L'apparaître n'est pas évanescent ; il se laisse approfondir, traverser.

C. La teneur d'apparaître

L'inapparaissant et la différence

Ce qui est finalement particulièrement remarquable, c'est que l'apparaître en lui-même, la « teneur d'apparaître » du monde n'apparaît pas en lui, mais elle n'en est pas moins d'une certaine façon inscrite dans sa structure, et joue même un rôle absolument capital dans l'ensemble de la philosophie de Badiou. Chaque monde présuppose en effet un « degré minimal » d'apparition qui n'apparaît pas en lui (car il ne se détache de rien, mais est ce dont toute chose se détache). Selon Badiou, ce degré minimal peut par ailleurs toujours être attribué à un étant (ou type d'étant) qu'il qualifie d'*inapparaissant*. Selon ce qui est décrit comme un monde, celui-ci prend des aspects très différents (dans le cadre d'une description sociale, il peut être le prolétaire, dans le cadre d'une description perceptive, le fond dont toute intensité perceptive se détache, etc.).

De façon très instructive, Badiou lie d'ailleurs la thématique de l'inapparaissant à la question derridienne de la *différence*, dans la mesure où l'apparaissant est cette condition de possibilité de l'apparition que l'apparition ne peut que refouler, mais qui atteste de la « direction » même du monde et dévoile les clefs de sa logique. Contrairement à Derrida, cependant, cette différence minimale est *elle-même intensive*, positive, même s'il s'agit d'une positivité minimale. Ce qui apparaît le moins au sein d'un monde n'y apparaît pas à proprement parler, n'apparaît pas dans la perspective de ce monde, mais en révèle le tissu transcendantal même. En quelque sorte, ce minima « joue » pour un monde le rôle de la *différence*, qui n'est elle-même qu'une structure transcendantale.

La « différence » de perspective avec Derrida est malgré tout considérable ; pour Badiou, il s'agit bien d'insister sur les lignes de fuite d'un monde, sur ce qui de sa texture peut être point de basculement. Pour Derrida, c'est le jeu de la

²⁹ *Logiques des mondes*, p. 241.

différance en tant que tel auquel il s'agit de prêter attention, dans ce qu'il est impossible de transposer en aucune possibilité : Derrida insiste bien sur le fait que la *différance* ne doit pas être comprise comme une force, mais comme ce qui ouvre le jeu des forces. La *différance* ouvre ainsi sur l'aporéiticité essentielle de la structure monde, pourrait-on dire, comme abîme insaisissable, qui seul éveille une subjectivité latente, spectrale, insistante. Pour Badiou, il s'agit bien là de la question du monde – qui n'est ni celle du sujet, ni celle de l'être, tandis que la pensée derridienne laisse ces dimensions se contaminer.

1) Tout d'abord, l'apparaître a-t-il nécessairement la forme d'un monde ? La logique de l'apparaître, s'il y a, est-elle nécessairement une telle logique modélisatrice ? Par rapport à Derrida, d'abord, Badiou se place (explicitement) en porte-à-faux avec le thème de l'inaparaissant. Pour Derrida, précisément, le vague du paraître est inassignable, « illocalisable » : il y a par principe dans l'apparaître quelque chose de flottant, de vibrant, de branlant, en quelque sorte de fantasmatique, qu'aucune logique d'aucune sorte ne peut capturer – précisément, dirait Jean-Luc Nancy, parce qu'il s'agit là de l'impulsion même du paraître, dans ce qu'il y a en lui de constitutivement instable et inchoatif³⁰.

2) Ensuite, il faut revenir sur l'idée même de logique de l'apparaître, pour insister sur le saut qu'accomplit Badiou par rapport à Lyotard ou Deleuze. Pour Lyotard, en effet, c'est bien d'abord l'épaisseur propre du figural qui fait de lui un ordre non discursif : cette épaisseur, en d'autres termes, n'a pas à être reprise par un formalisme plus puissant, car elle vise bien la façon dont d'abord « nous y sommes », et ce qu'y étant nous y faisons. Elle souligne en d'autres termes une performativité, une gestualité à l'école de laquelle il nous faut nous mettre, par un saut concret et non un saut intellectuel. Pour Deleuze, de la même façon, le terme de logique insiste surtout, selon nous, sur la tension et la *processualité* du sensible. Le champ lexical de la logique chez Deleuze a en effet un sens précis : la logique est facteur de dépersonnalisation, ici d'une processualité, d'une *dynamis*, qui est là encore l'épaisseur « impulsive » du sensible. Dans les deux cas, autrement dit, insiste une matérialité en tant que telle insituable, signifiant que l'apparition s'épelle, que le réel se précède et s'anticipe dans le jeu de brisure irréparable du paraître ...

Y être ?

C'est bien en d'autres termes la dimension de ce que Jean-Luc Nancy désigne comme le y de l'il y a qui pose problème dans la logique badiouienne. Pour Nancy en effet :

« (...) le « y » n'est d'une certaine façon rien d'autre que le « que » wittgensteinien. Il en est précisément le comment originel. (...). Le que et le comment ça fait monde coïncident dans le y. L'unité en soi ouverte du touché touchant.³¹ »

³⁰ Sur ce point, Marc Richir a abondamment souligné combien le mouvement du paraître qu'il caractérise comme phénoménalisation était non seulement instable et chaotique, mais « double » ; d'une même impulsion, paraître et disparaître.

³¹ *Le sens du monde*, Paris : Galilée, 1992, p. 240.

Chez Badiou aussi, certes, cette inscription se retrouve formellement, nous l'avons évoquée, dans la thématique de l'inapparaissant. L'étalon de réalité minimal d'un monde, dit Badiou, n'apparaît pas relativement au monde lui-même : cette réalité « insiste » comme une sorte de « chose en soi » spécifique à chaque monde. Mais cette volatilité n'est rien d'autre qu'un effet de seuil ; il n'y a rien d'autre à dire de l'apparaissant que ce qu'en dit l'algèbre d'un monde. Comme le souligne François Wahl, n'est-ce pas en tout cas éviter l'apparaître de ce qui fait précisément sa teneur d'apparaître, que de le considérer d'emblée comme un système au sein duquel on peut isoler des degrés d'identité ?

« Suffisante, une telle dérivation ne le sera jamais, parce qu'elle fait l'impasse sur la consistance de chaque un-multiple. Jamais le tilleul ne sera la somme de ses ressemblances et différences, à quoi il oppose l'essentielle consistance de tout ce qu'il est, tout ce dont il est fait, qui fait seule qu'il *est* là.³² »

Il y a, en d'autres termes, une auto-consistance de ce qui est là. De fait, Badiou refuse absolument de se demander ce que, concrètement, cela veut dire d'un monde qu'il apparaît, parce que cette concrétude ne peut qu'exposer au jeu insaisissable de l'inapparaissant, c'est-à-dire conduire la philosophie hors de son site propre. Pour Badiou, l'apparaître est « toujours déjà apparu » ; il est une *évidence matérielle* dont la consistance n'a pas à être déduite, ni construite, mais seulement « décrite » dans sa structure : qu'il y ait quelque chose, une résistance, un fond quelconque, n'implique pas que cela doit être d'une façon ou d'une autre intelligible, qu'il doit avoir « sens d'être » ou pouvoir être déterminé comme sens d'être. Mais cette *évidence matérielle* n'en est pas moins finalement un problème. Rejeter dans l'impensable ce sur quoi la pensée ne peut pas ne pas s'appuyer dans son essor, revient à nier que la rencontre de cet impensable *affecte* la pensée elle-même, à en nier toute forme de *finitude*, fut-elle la contrepartie de son infinité. Cette implication est difficile à penser pour elle-même, mais la prendre en compte n'en a pas moins des répercussions sur la façon dont on pense l'apparaître comme logique. Certes, le monde n'apparaît pas n'importe comment, mais cette cohésion est peut-être *cohésion se faisant*, et en cela n'a pas nécessairement à être décrite en termes de logique. En quelque sorte, dirions-nous, une logique ne peut pas aller aussi vite que l'apparaître dans son geste de différenciation et d'autodifférenciation : le monde s'auto-situe, s'auto-mondanise.

On pourrait répliquer que pour Badiou, l'apparaître est détaché de toute dépendance à une conscience, et de toute dimension expérientielle (qui n'est elle-même possibilité formelle), donc aussi de cette inchoativité. L'apparaître est groupement cohérent dans l'être : il s'agit de penser la réalité, et aussi la possibilité des sciences, malgré l'inconsistance posée de l'être. Mais tout autant, on parle d'apparaître parce que l'apparaître est la façon dont il y a quelque chose, et le fait qu'il y ait quelque chose implique d'abord, au niveau de sa grammaire même, un nous. Badiou, en défaisant cette assimilation, déplace aussi totalement le site de l'apparaître ; la conscience n'est pas l'apparaître, l'expérience que nous faisons de l'étant n'est pas être-au-monde mais être-aux-mondes, aux mondes qui nous saisissent tour à tour pour nous assujettir à leur logique.

³² *Le perçu*, p. 459, « L'être-au-monde et la question préalable de la méthode ».

Mais aussitôt ressurgit la question de cet assujettissement même : du contact positif qu'est aussi l'apparaître dans l'éclat de son apparition. Comme le souligne bien encore une fois François Wahl, c'est affirmativement que l'être s'expose non seulement comme local mais comme divers³³. Ne cesse en quelque sorte de revenir l'énigme de la positivité de la consistance, de l'*adestance*, dirait Ruyer (d'une certaine façon, on en revient encore à Goethe). La question alors n'est certes pas de se demander ce qui fait que l'être puisse être consistant et puisse apparaître – mais de ne pas le penser d'une façon qui en exclue originairement cette positivité consistante qu'il faudrait ensuite métaphysiquement retrouver, fut-ce par les traits des logiques des mondes. A l'inverse de la position badiouienne, peut-on dire, la phénoménologie insiste sur le fait que la « grammaire » de la question de l'être implique une traversée de la consistance qui nous y ouvre. Apparaître et être sont comme tels des horizons formels que la pensée sculpte au sein de l'expérience et de son mouvement. Le flottement et le flou sont alors irréductibles, inassimilables à aucune logique de l'apparaître, car ils relèvent du mouvement de sa phénoménalisation. Y a-t-il du sens, une fois encore, à déployer une pensée de l'apparaître sans penser l'inchoativité du paraître et de la parution³⁴ ?

Ce sont bien finalement ici deux conceptions du lien de la pensée au mouvement qui émergent. Pour Badiou, le vide est le nom de l'être, et la pensée capable de surmonter les brumes de sa concrétude par sa formalité. Pour Nancy, pour Richir, pour nous également (assumant une provenance kantienne de cette intuition) le vide travaille au cœur même de la pensée inséparable de la concrétude toujours risquée, fragile, évanescence, de son acte. Au-delà même de l'apparaître, c'est la parution ou la phénoménalité qu'il s'agit d'instiller au creux de l'acte qui en recueille le mouvement. La pensée alors ne tranche plus forcément mais ouvre, dé-suture, ménage la circulation où autre chose peut surgir : elle n'est fidélité à aucune formalité mais, comme l'écrit Nancy, « (...) implique avant tout non pas un savoir mais un *ethos* : le *logos* même en tant qu'*ethos*, c'est-à-dire la technique ou l'art de la tenue et du séjour dans l'échappée de l'*absens*.³⁵ » ;

On pourra répondre que Badiou ne rejette pas tout à fait cette question, et ne fait que l'exclure du champ de la philosophie, pour en faire l'affaire du *non-philosophe*, de celui qui ne s'assujettit à aucune ontologie, celui qui pose la question du *choix* plutôt que celle de l'être. L'effectivité de l'apparaître est en quelque sorte un autre nom de ce en quoi l'apparaître impose le choix ; si le philosophe ne s'y confronte pas en tant que philosophe, c'est en tant que sujet – en tant que porteur d'une fidélité – qu'il y est malgré tout confronté. Comme Lacan, par conséquent, Badiou fait de la question du Réel comme Impossible – de ce qui, pour nous, constitue le phénoménologique même – une question éthique (ou, dans son onomastique, une question déclinée selon les quatre procédures de fidélité que sont l'amour, la politique, la science et l'art) et non une question philosophique. Le Réel, en d'autres termes, s'impose, mais aucune phénoménologie n'en est possible ; seule une philosophie du choix permet d'en situer le lieu architectonique. La dimension du réel ne concerne pas l'épistémologie, ni la philosophie de la connaissance au sens large : elle n'est pas un

³³ « Présentation, Représentation, Apparaître », *Alain Badiou, Penser le Multiple*, Charles Ramond (éd), Paris : L'Harmattan, 2002, p. 185

³⁴ A ce sujet, cf. « Multiplicités et Pluralité. Quelques réflexions sur les philosophies deleuziennes et richiriennes », et « Phénoménologie, affectivité, singularité », tous deux à paraître en 2013 dans la revue *Eikasía*.

³⁵ Jean-Luc Nancy, « Philosophie sans condition », *Alain Badiou, Penser le Multiple*, Charles Ramond (éd), Paris : L'Harmattan, 2002, p. 79.

horizon de configuration d'expériences expliquant quoi que ce soit par rapport à quelque savoir que ce soit, mais des positions subjectives par rapport aux choses et au savoir. La phénoménologie, même retraduite dans les coordonnées des logiques des mondes, ne rencontrerait jamais le réel. L'orientation vers la phénoménalité, vers l'apparaître se détourne des lieux où la question du réel a un sens : pour Badiou, ces lieux sont la fidélité à l'événement et la construction d'un « corps » pour porter et « agir » cette fidélité.

Conclusion

La logique de l'apparaître proposée par Badiou a le mérite de rouvrir au concept un champ qu'on en était venu à considérer comme lui étant inaccessible, et ainsi à compliquer les limites de l'objectivable. La filiation d'Alain Badiou, dans le réalisme spéculatif, tire ainsi de son œuvre l'invitation à reconstruire une métaphysique sur des bases qui ne sont ni celles des métaphysiques analytiques ou des ontologies formelles, ni celles des métaphysiques traditionnelles de la tradition française, et dont la pierre de touche est en effet l'outrepassement de ce que Meillassoux nomme le « corrélationnisme », pour replacer directement la pensée dans les choses elles-mêmes – indépendamment de la façon dont elles sont reçues, perçues, rencontrées.

Son ambition même limite cependant pour nous sa portée et sa volonté de dépasser définitivement la problématique phénoménologique dont toute la forme est bien de brouiller le partage du philosophique et du non-philosophique, du transcendantal et de l'empirique, du subjectif et de l'objectif pour se mettre à l'écoute du processus inchoatif et enchevêtré du sens-se-faisant. Malgré l'intérêt considérable des tentatives qui entendent déplacer son interrogation sur un autre site, aucune ne nous semble réduire ce noyau de mobilité dont la phénoménologie fait son objet : tout au plus l'enrichir, par une nouvelle façon d'articuler mutuellement les perspectives, comme le propose Francisco Varela.

Nous nous permettrons une dernière remarque à titre programmatique, même lointaine, à propos de la question de la physique. Il y a une certaine cohérence à ce que la position de Badiou, dans le rapport aux mathématiques qu'elle revendique, s'oppose à la position que nous adoptons de notre côté, d'inspiration kantienne, qui (c'est manifeste dans la pensée de Richir) prend la physique, et le faire physique comme paradigmes. Pour autant, un croisement pourrait peut-être être trouvé dans une interrogation de la question de l'espace. On rappellera en effet que les modèles mathématiques qu'invoque Badiou pour penser la question des mondes et de leurs logiques comportent un fond topologique³⁶ sur lequel, finalement, Badiou s'exprime peu.

L'insistance de la spatialité traverse les développements les plus spéculatifs de la physique et des mathématiques contemporaines aussi bien que l'interrogation phénoménologique et ce qui l'outrepassa de l'intérieur (de Husserl à Richir, en passant par Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida). Chez Kant déjà, d'ailleurs, l'espace, comme *grandeur*

³⁶ A ce sujet, notre article « Mathématiques et concrétude phénoménologique », *Annales de phénoménologie* n°11/2012.

infinie donnée, marquait le point d'irréductibilité du métaphysique au transcendantal³⁷. C'est donc aussi vers la *question de la spatialité* que semble, en fin de compte, nous orienter la confrontation que nous venons d'esquisser.

³⁷ M. Fichant « « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie* n° 56, p. 20-48.