

MON(a)DE. Esquisse d'une topologie transcendente

Thomas Maurice

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

Mémoire de Master 2 Recherche (Philosophie contemporaine)

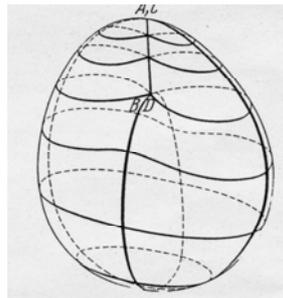
Sous la direction de Renaud BARBARAS

Année universitaire 2006/2007

MON(a)DE

Esquisse d'une topologie transcendente

Thomas MAURICE



À la mémoire de mon père René Maurice

« *Zu den Sachen selbst !* »

« Aux choses mêmes ! »

Edmund Husserl, phénoménologue

« *Wo Es war, soll Ich werden.* »

« Là où c'était, je dois advenir. »

Sigmund Freud, métapsychologue

« *Wir müssen wissen. Wir werden wissen.* »

« Nous devons savoir. Nous saurons. »

David Hilbert, mathématicien

« La topologie, c'est la structure ! »

Jacques Lacan, psychanalyste

AVERTISSEMENT

(AVRIL 2012)

Je souhaiterais ici solliciter, si ce n'est la bienveillance du lecteur, tout du moins son indulgence. Ce texte n'a en effet pas d'autre prétention aujourd'hui que celle de constituer un document, consultable par tous ceux qui, passionnés par l'œuvre de Marc Richir, s'intéresseraient à la réception et l'intérêt dont elle a pu faire l'objet dans le cadre d'un travail universitaire. Bien que je ne renie rien des intuitions qui y sont développées, il faut cependant toujours garder à l'esprit qu'il s'agit là d'une pensée jeune, qui tâtonne et s'enthousiasme parfois un peu vite, qui commet certaines maladresses, assurément, mais qui cherche. Sur les bons conseils de Sacha Carlson et Pablo Posada Varela, j'ai tenu, malgré mes premières réticences, à le conserver en l'état — mises à part de menues corrections de rigueur et quelques modifications de bon sens ou cosmétiques. Je me suis rendu compte qu'il aurait fallu, sinon, écrire un *autre* mémoire.

Un mot sur Lacan, tout de même, dont il sera abondamment question dans les pages qui vont suivre. Je suis désormais persuadé d'une chose : c'est en pirate qu'il faut traiter Lacan. Il faut en effet l'aborder, le piller, dérober ce qui est précieux, et quitter le navire. C'est finalement la seule manière de respecter authentiquement son œuvre — en lui appliquant sa propre médecine. Ni le fétichisme de la formule (moins magique qu'absconse, la plupart du temps), ni l'à-peu-près d'une systématisation forcément en porte-à-faux ne peuvent lui rendre grâce. Sans doute, Lacan a-t-il été hanté par l'illusion qu'il était possible de parler la “langue de l'inconscient”, en singeant sa syntaxe et en donnant à chacun de ses écrits et séminaires la teneur d'une gigantesque association libre. Ce n'est après tout qu'une illusion jumelle de celle qui a habité Heidegger, lors des grands messes où, croyait-on, se faisait entendre la “langue de l'Être”. Mais on trouve aussi chez Lacan une passion de la recherche et de l'hésitation, un sentiment profond de la précarité des constructions et des images, une ironie certaine envers la futilité de la phraséologie — autant d'aspects qui, malheureusement, ont pu être oubliés ou déformés au cours des *happenings* mondains que sont devenus au fur et à mesure ses moments d'enseignement.

Ce que j'ai souhaité, pour ma part, retenir de Lacan, c'est cette volonté farouche de piéger ce qui ne se peut laisser saisir. Voici donc mon butin lacanien : les schémas et élaborations topologiques, par lesquels Lacan a condensé ses intuitions structurales, sans que la Structure n'y soit instanciée comme réponse universelle. Au contraire, ces figures distordues et ces vecteurs insensés ont pour objectif de susciter le trouble, de fournir des sextants détraqués qui révèlent le risque de la traversée — et non d'apporter la quiétude de la carte qui dispense du périple. Cependant, si Lacan, dans cette quête d'outils de l'impossible, est allé jusqu'au paradoxe ou au grotesque, jusqu'à la convulsion de la pensée et, finalement, jusqu'au silence interdit, jusqu'à la stupéfaction des derniers

séminaires, j'ai préféré suivre, quant à moi, plutôt que l'impasse du tapage et du mutisme, la voie de l'hyperbole.

En effet, ce que j'avais cherché comme première "architectonique" chez Lacan par le biais de la topologie du sujet de l'inconscient, je l'ai trouvé dans la "première" architectonique de Marc Richir, soit sa cosmologie topologique-transcendantale du phénomène. C'est en effet par cet « algèbre du phénomène », par cette « *mathesis* de l'instabilité », pour reprendre les propres termes de Richir, qu'il m'a justement semblé pouvoir échapper au fantasme d'une "langue du phénomène", qui pourrait le dire sans reste. Dans la rigueur du concept richirien pointe toujours la conscience de la fugacité du sens, de sa possible catastrophe tout autant que de sa promesse d'avènement. Voilà une langue qui utilise tous les moyens à sa disposition, dans l'aridité symbolique de l'hyperbole, pour rendre compte de cette expérience insaisissable qu'est le phénomène comme rien que phénomène. C'est dans cette perspective que je me suis servi des diagrammes et des figures topologiques. Si les mots ne peuvent dire le phénomène, mais seulement en esquisser la fugue, il en va de même des schémas. Ils ne sont pas destinés à le montrer, mais uniquement à en indiquer le seuil et le vertige.

Ce sont des béquilles qui aident à boîter.

INTRODUCTION

PHÉNOMÉNOLOGIE, PSYCHANALYSE, TOPOLOGIE

Il est temps désormais que la phénoménologie renoue avec la prétention de ses débuts et qu'elle s'institue, si ce n'est comme philosophie première, tout du moins comme science rigoureuse. Débordée par la révolution existentielle initiée par Heidegger, elle semble avoir oublié son idéal critique-transcendental propre, dans la critique de son propre idéalisme transcendantal. Pourtant, la phénoménologie est plus et bien autre chose qu'une herméneutique. Elle ne s'intéresse pas d'abord à l'existence, elle ne dé-cèle pas l'énigme de l'Être, elle n'est pas non plus une psychologie philosophique de plus. La phénoménologie débusque le *fait premier*, à savoir que *ça apparaît*. « *Ça apparaît* » : donnée originaire, indubitable, sublime aussi, contrariant le doute, délivrée par la réduction — et dont il va falloir déterminer l'essence. Le phénomène est *l'a priori* de toute pensée, de toute théorie, de toute facticité. L'Être, en ce sens, n'est qu'une abstraction seconde, un plan d'existence surimposé, présupposant absolument ce champ phénoménal autonome et premier, en lequel il peut venir à s'ek-stasier. C'était d'ailleurs là tout le sens initial de la réduction : purifier le phénomène des éclaboussures ontologiques et ontiques dues aux rebonds rétrospectifs de la pensée. Dès lors, la phénoménologie peut effectivement se donner comme philosophie première, puisqu'elle vise à réveiller, systématiquement et en toute rigueur, le *thaumazein* originaire, antérieur à tout sens d'être, éprouvé dans le déploiement de ce domaine de la primitivité (au sens freudien) du phénomène.

Il n'en demeure pas moins que la phénoménologie *n'est pas* un idéalisme, tout transcendantal qu'il soit, et ce par les arguments mêmes que nous venons de développer. Elle se donne bien plutôt comme génétique de l'apparition et, subséquemment, comme généalogie de l'Être et de l'étant. Sa méthode est générative, sans relever d'une genèse ontologique. Elle n'est pas déduction nécessaire de l'originel, mais parcours libre dans l'originaire — au sens de ce qui présente tous les atours de l'origine, sans renvoyer à une origine *réelle*. Elle est discipline transcendantale, traquant les conditions de possibilité *a priori* de l'apparition dans l'apparition elle-même, puisqu'il s'y agit de l'originarité même : l'apparition, en tant qu'évidence primitive, est à la fois condition et conditionné. Il devient par conséquent inutile de chercher une cause explicative issue de champs d'arrière-mondes invisibles. Si nous pressentons une raison transcendante au fin fond du spectacle, c'est que celui-ci en est transi, mais depuis lui-même, depuis son propre fond, passé tout entier à la surface. L'abîme s'inaugure désormais à la périphérie. Le principe transcendant se mue en essences transcendantales, en modes de manifestation propres à cette illusion de transcendance embusquée. Ainsi, le rejet du spéculatif se soutient d'une investigation du spéculaire, dénonçant le premier comme la chimère générée par le second. Et l'Idée, qu'elle soit ontologique, directrice ou régulatrice, ne peut venir que brider la versatilité intrinsèque au phénomène. Elle ne se présentera jamais que comme mirage de

stabilité au sein de l'inchoativité constitutive de l'apparaître — cette « *cohésion sans concept* » dont parlait Merleau-Ponty, en évoquant le champ phénoménal comme entrelacs de styles d'apparitions en multitudes.

On nous demandera alors — à raison — comment il peut bien être possible d'édifier la phénoménologie comme science et comme science *rigoureuse*, lors que son champ de déploiement et de recherche n'est que prolifération indéterminable, dont l'unité peut en droit être questionnée à l'aune de cette indéterminité même. Comment donc établir une quelconque science, un savoir sur ce domaine indéfini et infiniment variable qui ne fait que nous échapper et nous glisser entre les doigts ? L'idéal scientifique n'est-il pas celui d'une connaissance certaine, assurée et démontrable, par conséquent réitérable par toute créature rationnelle ? Mais c'est précisément de cela qu'il s'agit. Un nouveau type de connaissance est possible. Là où la science classique démontre rationnellement, la phénoménologie comme science *montre* selon une rationalité inédite, et néanmoins première en droit. Le phénomène est cette clef du passage de la démonstration à la monstration. En phénoménologie, toute monstration a valeur de démonstration. Et le tracé transcendantal-eidétique de chaque monstration — la structure de phénoménalisation du phénomène —, dégagé par la réduction, devient la procédure permettant d'ouvrir l'expérience à sa possible réitération par n'importe quel être humain, dans son corps de chair. C'est une rationalité de la chair, une rationalité sauvage, non encore empreinte des domestications conceptuelles et ontologiques, en-deçà de la détermination de la preuve, puisque réfléchissant la structure de l'indice.

De la sorte, si le discours commun se déploie dans le champ de l'opinion (*Doxa*), si la théologie se soutient de la foi (*Pistis*), si la philosophie désire la sagesse (*Sophia*), si la science vise un savoir, qui est aussi savoir-faire (*Épistémè*), la phénoménologie, elle, cherche à atteindre la connaissance (*Gnosis*) — au double sens de la *connaissance* de G. Marcel et du *Daath* biblique, la “ connaissance charnelle ”. Il s'agit d'un saisissement intuitif de l'évidence, comparable au plaisir esthétique ressenti devant la nécessité et l'élégance d'une démonstration, décrit par nombre de mathématiciens. L'évidence phénoménologique ouvre un espace de certitude absolue, puisqu'intégrant dans sa forme même l'incertitude propre au phénoménal. Saisir l'insaisissabilité du phénomène, sans se laisser aller à un idéal tout ontologique d'immutabilité, sans non plus se perdre dans l'infinie labilité de l'apparition, voilà bien tout le pari que se doit de relever tout phénoménologue. La *pratique* de la réduction ne consiste d'ailleurs en rien d'autre qu'en cette conjonction difficile, épuisante parfois, exaltante souvent, d'une extrême concentration *et* d'un laisser-venir-à-soi le phénomène, afin de le réfléchir intrinsèquement, selon sa propre dynamique, sans donc le surdéterminer par des concepts ou des modes de réflexion issus de champs auxiliaires ou architectoniquement postérieurs. La démarche réductive ne vise par conséquent pas à dégager un invariant phénoménologique, comme Husserl lui-même a pu être tenté de le penser, mais bien plutôt à déplier la structure même de la variabilité du phénomène.

On comprend bien par là que cette manière d'investiguer le phénomène ne relève en rien d'une sorte de transe extatique en laquelle le phénoménologue viendrait à s'abîmer dans son objet d'étude et à regagner une sorte de nature originelle, plus vraie que la réalité matérielle qui constitue notre référent quotidien. Il ne s'agit cependant pas non plus d'une pure ascèse intellectuelle, d'un nouvel exercice conceptuel, qui ne se déploierait que dans le champ propre de la pensée abstractive. Non, la rigueur de la phénoménologie comme science tient toute entière

dans sa méthode d'accès au phénomène, qui est aussi et avant tout *pratique* : la réduction phénoménologique, dont le seul *requisit* est le *Principe des principes*, tel que l'a formulé Husserl au §24 des *Ideen I*.

Mais finissons-en avec les théories absurdes ! Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans " l'intuition " de façon originaire* (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) *doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors*¹.

Autant dire donc que le mode réductif consiste à réfléchir le phénomène de façon *intrinsèque*, sans le (sur-)déterminer par des présupposés ou des structures qui lui seraient étrangères. Mais comment donc s'assurer de cette fidélité au phénomène ? Quel est ce critère " magique ", d'ordre supérieur, qui nous ouvrirait à l'*essence* du phénomène, épurée de toute immixtion théorique extrinsèque ? N'est-on pas justement en train de postuler cette pureté du phénomène et de faire par conséquent de ce dernier un étant, une entité pleine et fermée, entièrement déterminée quant à son essence ? Nous serions en train de retomber dans une ontologie de l'objet. C'est qu'il faut, en fait, pousser la rigueur phénoménologique non jusqu'à l'absurde, mais *jusqu'à l'hyperbole*, pour reprendre l'expression de M. Richir, et ce dans la pratique même de l'*epochè* afin de maintenir les réflexes ontologiques à distance respectueuse. S'il s'agit de dégager le phénomène comme tel, c'est-à-dire selon son mode de donation propre, ce qui est immédiatement en jeu, c'est la pré-compréhension du phénomène dont on se dote avant même d'entamer le travail phénoménologique. Car, toute pré-compréhension équivaut à un présupposé, dans la mise entre parenthèses. Ceci ne signe cependant pas la mort de la réflexion phénoménologique. Il faut bien, en effet, " partir de quelque chose " sur quoi réfléchir, quel que soit son degré d'indétermination. Encore une fois, il ne s'agit pas d'un problème concernant la matière ou l'objet (*Sache*) de la réflexion, mais de la mise en pratique méthodique de la réflexion elle-même.

Comme le suggère M. Richir, l'*epochè* phénoménologique dans sa pratique ne consiste par conséquent en rien d'autre qu'en la mise entre parenthèses, hors-circuit, des jugements déterminants au profit des jugements esthétiques réfléchissants, c'est-à-dire *sans concept donné d'avance* — et sans donc aucune pré-compréhension, conservant ainsi le phénomène comme un radicalement *imprévisible*, pour employer le terme de Schelling. L'*epochè* consiste alors, selon les termes de H. Maldiney, à se rendre *transpassible* — soit à se mettre en position de pur accueil et d'ouverture au radicalement imprévu, à l'événement — à la *transpossibilité* phénoménale — soit à l'impossible comme condition du possible —, à réveiller en soi (un soi également profondément indéterminé) ce hors d'attente pour le hors d'atteinte.

Le phénomène en sa phénoménalisation n'est rien d'autre que le phénomène rapporté exclusivement

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t.1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, (1913), trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, I^{ère} section, Chap. II, §24, " Le Principe des principes ", p. 78 [43]. Souligné par Husserl.

à sa phénoménalité. De la sorte, la phénoménalisation du phénomène est indissociable de *la pensée* de la phénoménalisation, avec ceci, pour nous le problème phénoménologique ultime, que la pensée de la phénoménalisation se doit d'éviter, pour utiliser un langage kantien, toute activité judicative déterminante qui pré-déterminerait d'avance la quiddité du phénomène en général. Toujours en langage kantien, cela signifie que la pensée de la phénoménalisation ne peut être qu'une activité "judicative" *réfléchissante*, mais sans concept déjà disponible ou *a priori* (sans concept déjà donné par avance), c'est-à-dire activité "judicative" *esthétique réfléchissante*. [...] Or, cette réflexion esthétique sans concept pré-donné, Kant l'a rigoureusement montré, requiert la mise en œuvre d'un schématisme libre et productif où l'imagination dans sa liberté, *comme pouvoir* de constituer et de rassembler des intuitions, se trouve subsumée par l'entendement dans sa légalité, *comme pouvoir* de l'unité de ce qui est compris dans le phénomène : il y a donc dans ce schématisme sans concepts (déterminés), une union intime entre une diversité déjà tendue vers l'unité et une unité déjà ouverte, du même coup, à la diversité qu'elle y accueille. Ainsi, nous reconnaissons en lui ce que nous désignerons par *schématisme transcendantal de la phénoménalisation*, où pensée (entendement) et sensibilité (intuition) sont indiscernables, où donc l'imagination pense et la pensée imagine, où, par suite, la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué².

Nous retrouvons bien entendu la « *cohésion sans concept* » du champ phénoménal, dont parle Merleau-Ponty, mais aussi de précieuses indications méthodologiques, qui pourront nous permettre de clarifier encore comment doit être menée l'opération de réduction. Il ne sert à rien de vouloir purifier absolument le phénomène : nous ne tomberions que sur son concept, figure abstraite de l'unité promise au sein de sa diversité. Nous ne ferions en effet qu'appréhender le phénomène comme un nouvel *en-soi*. Dès lors, nous ne pouvons en tout état de cause *pas* dissocier la pratique réductive de la phénoménalisation du phénomène. Tout comme un sculpteur faisant émerger un visage d'un bloc de marbre doit respecter les veines et les points de force de la pierre, le phénoménologue ne crée pas le phénomène *ex nihilo*, ne le constitue pas depuis la toute-puissance extra-mondaine de son centre égoïque, mais participe activement à sa phénoménalité en permettant à ses nœuds, ses plis, ses multiples sens en profusion de se faire jour. Chaque échec de la réduction — lorsque, par exemple, le phénoménologue "perd" le phénomène en n'ayant plus qu'une "image mentale", une "représentation" de la chose-même ou lorsque des pensées annexes ou impatientes court-circuitent la méditation en le distrayant ou en le forçant à croire qu'il y a des déterminités qui n'y sont pourtant pas, qui n'apparaissent pas à même le phénomène — chaque revers, donc, est l'indice d'un point de résistance du phénomène, d'une de ses jointures intrinsèques, et doit être pris comme tel. La pureté du phénomène que nous évoquions plus haut n'est par conséquent pas autre chose que la pureté de l'attention du phénoménologue à l'encontre de son propre désir (de rejoindre le phénomène), désir tout uniment dirigé vers ce qui lui échappe, prêt à tout accueillir, à tout recueillir du phénomène en son infinie plasticité. Lorsque le phénoménologue trébuche, c'est

² M. Richir, *Phénomènes, Temps et Êtres — Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p. 20-21. Souligné par Richir. Noté PTE.

encore le phénomène qui se manifeste.

C'est pourquoi la radicalité des gestes husserlien et heideggerien ne peut, selon nous, clairement aboutir. En effet, l'*epochè* mise en œuvre est alors court-circuitée par une réduction induite ; *réduction transcendantale* explicite, chez Husserl ; *réduction étymologique* implicite, chez Heidegger. Dès lors, la mobilité phénoménale — rabattue unilatéralement sur la temporalité, originaire ou ek-statique — se trouve minée de l'intérieur et relativisée par un étant censément a-temporel, centre organisateur de toute la phénoménalité, garant de la transcendance du phénomène : chez Husserl, l'*ego* transcendantal, clairement établi comme source de tout apparaître et de tout sens d'être et d'être-ainsi, dans un étirement continu et infini du présent vivant le long de l'écoulement du flux temporel originaire, qui en devient comme son élément ; chez Heidegger, l'*etymon* ontico-ontologique, véritable point-aveugle de la théorie heideggerienne (ce qui en fait précisément une *théorie*), tacitement posé comme condition de possibilité d'un retour à l'Être (*Sein*) par l'institution à rebours d'une mythique langue ontologique, censée (re-)mobiliser et accomplir les intuitions originaires des Grecs, lorsque, pour la première fois, l'Être s'est dit — la Vérité chez Heidegger n'étant par conséquent rien de moins qu'un retour à la conception classique de la "vérité-coïncidence" (*etymon*, « vrai, réel »), loin donc du double-mouvement de l'*alétheia* comme cèlement-décèlement, qui justement, dans la mise en place de l'ontologie fondamentale, présuppose ce point d'ancrage dans l'Être, ce point-source ontologique qu'est l'*etymon*, pour pouvoir être dit³.

En fait, et pour le dire brièvement, il nous semble que la pré-compréhension du phénomène, la dernière croyance qu'on ne veut pas délaïsser, se manifeste particulièrement dans la réduction à laquelle on procède. Or, si nous voulons dégager le phénomène en sa phénoménalité, sans prendre le risque de l'ontologie qui mine de l'intérieur toute entreprise phénoménologique qui en accepte ne serait-ce qu'un éclat, il nous faut mettre en œuvre une *epochè pure, délivrée de toute réduction et de toute pré-détermination du phénomène qu'il s'agit justement de déterminer*. Nous devons nous doter de parenthèses suffisantes en soi, assez solides pour résister à l'appel de l'Être, assez acérées pour découper l'*Apparaître comme tel*. Cette pratique phénoménologique renouvelée est le *leitmotiv* de trois auteurs, capables selon nous de rendre à la phénoménologie sa gloire et sa rigueur de principe : il s'agit de J. Patočka, R. Barbaras et M. Richir. Tous les trois se sont attachés à une refonte en profondeur de la méthode phénoménologique, prenant en compte le fait capital, sans cesse souligné par Husserl, que la phénoménologie n'est pas qu'une simple discipline intellectuelle, mais bien une pratique et un regard à exercer. C'est tout ce qui la différencie d'un simple jeu de l'esprit. *La phénoménologie a la prétention d'affirmer qu'en faisant semblant, on peut retrouver de la vérité*. À jouer le jeu du Monde, on peut le déjouer. À prendre les apparences pour "argent comptant", c'est le réel qu'on y gagne.

Le premier à avoir dissocié la problématique de l'*epochè* de celle de la réduction est J. Patočka — décision inaugurale de toute une nouvelle tradition phénoménologique, méfiante à l'égard d'une certaine *religion de l'Être* et

³ C'est la raison pour laquelle, comme explicitation des structures existentielles du *Dasein* en tant qu'étant ontologique, l'ontologie fondamentale, dans sa pratique, nous paraît subvertie par une fascination tacite pour cet autre étant ontologique (et même éminemment ontologique), à savoir l'*etymon*, porte ouverte sur l'Être, structurellement antérieure à l'ouverture du *Dasein*, puisqu'il est l'*a priori* du discours apophantique de la phénoménologie telle que la conçoit Heidegger. Ceci éclatera dans la dernière pensée de Heidegger, proprement *métaphysique*, de la *Lichtung* et de la langue comme « demeure de l'Être ». Il nous semble que c'est cette réduction étymologique chez Heidegger qui a détourné la pratique phénoménologique des analyses concrètes prônées par Husserl, en l'orientant dans l'impasse d'une auto-fondation du langage comme point de départ de toute description phénoménologique.

de ses prêtres, lasse d'une simple *poétique de la Chair*, courant toujours le risque dans le retour à la *foi originnaire* de s'y engloutir, et désireuse d'en revenir aux analyses concrètes de Husserl sans pour autant avoir à passer sous les fourches caudines de l'*ego transcendantal*. Patočka va donc prôner une *epochè* sans réduction — c'est-à-dire sans reconduction à un apparaissant particulier censé être à la source de l'apparition —, seule à même de délivrer l'*Apparaître en tant que tel*. Critiquant l'instance subjective transcendante constamment présumée par Husserl et arguant du fait qu'elle n'apparaît jamais dans sa pure *a priorité*, mais toujours comme *redondance transcendante*, scindant après coup le phénomène en deux, entre une face réale-mondaine et une face vécue, Patočka va inclure la thèse subjective dans les parenthèses de la suspension phénoménologique, jetant ainsi le roi *Ego* parmi les choses. Par cette purification du champ phénoménal qui abolit le privilège de l'étant subjectif, Patočka retrouve le Monde comme horizon et comme forme *a priori* de l'expérience : même le sujet ne se rencontre lui-même, ne se reconnaît que sur fond de monde et parmi les choses. Il est en cela *mouvement vivant*. C'est par le rapport vivant aux choses et son ekstase vers le monde qu'il peut faire retour à soi et se comprendre, sans avoir besoin de doubler la totalité du champ phénoménal dans une sphère transcendante (d'être) close sur elle-même.

R. Barbaras, quant à lui, va encore radicaliser le projet patočkien et épurer conceptuellement la méthodologie phénoménologique. Ce n'est pas simplement l'étant subjectif qu'il s'agit de neutraliser, c'est bien tout être et tout étant qu'il faut dévitaliser, arracher à la racine. Pour mettre ainsi l'ontologie à distance respectueuse, le phénoménologue doit pratiquer une *epochè* comme *critique du néant* — Néant conçu comme partenaire antagoniste de l'Être — et ainsi neutraliser le mythe philosophique du *principe de raison suffisante*, qui conduit à imaginer une pure sortie immotivée de l'Être hors du néant, posé à l'origine. Car, dès lors, pour résister au non-être dont il est issu, l'étant se doit d'être absolument plein, sans faille, fermé, autrement dit incapable de se manifester. Cet attachement au *principe de raison suffisante* est, selon Barbaras, la cause de cette difficulté à penser l'Apparaître. S'il y a apparition, c'est qu'il y a un manque, un défaut de plénitude qui permet à l'étant-apparaissant de s'exporter hors de lui-même, sur la scène du monde, et de se montrer à un sujet. Sujet qui doit lui aussi, pour recueillir, accueillir cette apparition, être affublé d'un manque corrélatif. Et ce manque inamissible et profondément indéterminé, capable donc de s'ouvrir à l'indéterminité et l'infinité du monde, n'est autre que la faille du Désir. Un Désir aux proportions proprement cosmologiques, puisque venant qualifier la faille avant que ses bords ne soient spécifiés après-coup comme relevant du subjectif ou de l'objectif. On passe donc et très logiquement à une ontologie de la Vie comme condition de l'Apparaître — ontologie dans un sens drastiquement modifié par l'*epochè* barbarassienne, puisqu'il s'y agit d'une *érontologie*, d'une ontologie du Désir et d'un désir d'ontologie, soit d'une ontologie en porte-à-faux.

Enfin, M. Richir pensera lui une méthode de suspension phénoménologique si extrême, si épurée, si attachée aux plus petits moments structuraux de l'apparition proprement dite, qu'elle culminera dans une sorte de théorie de l'illusion phénoménologique, de la nuance aporétique du phénomène. Renouant avec le criticisme kantien et profondément inspiré par la tradition néo-platonicienne, notamment damascienne, Richir orientera son travail vers la problématique du *phénomène comme rien que phénomène*, c'est-à-dire comme rien d'autre que lui-même. Par le recours à une *epochè hyperbolique* (en référence à l'hyperbole cartésienne du Malin génie), Richir ira

jusqu'à neutraliser tout à la fois Sujet et Apparaissant, afin de comprendre la logique intrinsèque de la pure apparence, considérant que le champ phénoménologique-transcendental se tient de lui-même, entre ces deux polarités illusives. Tentant de pousser l'hyperbole plus loin que Descartes, Richir va convoquer un Dieu absolument despote et criminel, extrêmement proche du Mauvais Démon gnostique, qui irait jusqu'à me tromper sur le propre fait que je pense et que je sens. Dès lors, comment puis-je faire la différence entre l'illusion de penser et le penser vraiment, entre le simulacre et le phénomène ? Toute la phénoménologie richirienne s'édifiera ainsi sur la reconnaissance de cette *illusion transcendentale*, qui fait de chaque apparence un simulacre de pure apparition hors de l'inapparence, et de son rôle structural dans la pulsation du champ phénoménologique, s'organisant au fil d'un schématisme insatiable de la phénoménalisation, véritable topo-génèse du phénomène, scandée par le *clignotement* de cette illusion transcendentale, apparaissant et disparaissant inlassablement.

Cependant, une fois parvenu à ce niveau de radicalité grâce à ces trois auteurs et à leur refonte profonde de la méthode et du discours phénoménologiques, comment est-il encore possible de rendre compte du phénomène sans verser dans le spéculatif, sans tomber dans une phénoménologie de l'inapparent, sœur siamoise de l'ontologie, sans, enfin, abandonner la visée descriptive qui anime en son principe le travail phénoménologique ? Car, il n'est plus question alors que de mouvements inchoatifs, de frontières floues, de sujets qui ne sont jamais où ils pensent être, d'objets qui s'invisibilisent d'avoir été trop critiqués sur leur trop grande visibilité. Ne sommes-nous pas à en droit de craindre une chute dans l'amphibologie ? Ou alors, toucherait-on ici au paradoxe de la phénoménologie, qui serait de se perdre au moment même où elle semble s'instituer le plus rigoureusement ? L'*époque* privée de réduction ne laisserait-elle qu'un champ, certes immense, mais totalement indescriptible, vague et fluctuant ? Le problème a été relevé par Richir.

De tout cela, il résulte que les phénomènes comme rien que phénomènes paraissent inaccessibles à nos sens et à notre pensée pris dans leur acception commune — ce pourquoi nous les avons parfois nommés « phénomènes en blanc » : au sens courant, ils sont *invisibles, insensibles et impensables*, en un mot *inapparents comme tels*, et la phénoméno-logie, *stricto sensu*, comme schématisation phénoménalisante des phénomènes, semble tourner, comme chez Heidegger, à une phénoménologie de l'inapparent. Sauf que, dans cette conception, il n'y a, contrairement au « monisme » heideggerien de l'Être, rien qui puisse condenser, a priori, les phénomènes, en un Un-être : non seulement rien de déterminant dans l'être [...], mais encore rien de déterminé a priori dans ce qui est toujours la pluralité indéfinie et inchoative des phénomènes, proliférant indéfiniment à l'intérieur d'elle-même comme le fonds obscur, inconscient, indéterminé, nébuleux, mais aussi occulté et recouvert par ce qui institue (*stiftet*) la conscience au fil de la genèse en discontinu ou *per hiatus* de ses différents types de *Stiftungen* [*institutions symboliques*]. En ce sens, les phénomènes sont « utopiques », car d'eux-mêmes, il n'y a pas, par rapport aux lieux du monde où nous sommes, de « lieu » assignable : de leurs enchaînements schématiques, il n'y a pas de « topologie » possible parce qu'il n'y a *en* eux ni point (centre) ni voisinage, quoi que ce qui s'ouvre *chaque fois* en eux, dans leur phénoménalisation, est chaque fois l'imminence d'un monde, mais d'un *autre* monde que le monde où nous sommes toujours

déjà. [Et Richir de rajouter en note, à propos de cette remarque sur la topologie impossible des phénomènes :] Cette remarque importante nous a été faite par J. T. Desanti. C'est ce que, dans nos *Recherches phénoménologiques*, nous entendions maladroitement par pure périphérie infinie et non centrée[...] ⁴.

Nous pensons en fait qu'en relevant le problème, Richir le résout. *Il faut* que la phénoménologie effectue un tournant topologique et s'institue, non comme topologie algébrique dépendante de l'institution mathématique, *mais comme topologie transcendante, comme topologie du phénomène avant sa fixation par les institutions symboliques, soit comme topologie a priori et de l'a priori phénoménal, trouvant sa justification à l'aune de l'expérience elle-même et non pas donc dans la fondation axiomatique des mathématiques (points, voisinages, ensembles)*. Si Richir semble ainsi rejeter *a priori* le traitement topologique du phénomène (alors qu'il avoue dans le même moment l'avoir déjà tenté "de façon maladroite", c'est-à-dire, selon nous, sans se rendre dépendant des concepts mathématiques censés régir la topologie), c'est qu'il semble alors lui-même momentanément embarrassé par le traitement jusqu'ici trop unilatéralement mathématique de l'espace. Pourtant, la phénoménologie s'est justement instaurée sur ce désir d'indépendance par rapport à la mathématisation de l'espace, sur un retour à l'espace vécu avant toute institution du point et du voisinage, dans l'empiètement et le nouage des surfaces.

Or, il se trouve que des tentatives topologiques similaires, édifiées sur la mise hors-circuit des axiomes mathématiques dont elles sont issues, ont été utilisées par une autre science en mal de scientificité : la psychanalyse. La topologie du sujet de l'inconscient, inaugurée par Lacan dans sa refondation structurale de la psychanalyse freudienne, nous semble proprement apte à montrer ce qu'il en est de structures fuyantes, inapparentes, résistantes au mythe de l'espace domestiqué et ponctuel. Si en effet la phénoménologie en tant que discipline visant à dégager la dimension de l'Apparaître en tant que tel en arrive à un tel domaine grevé d'inapparences en profusion, sauvage et *inconscient*, elle peut alors poser des questions riches d'enseignements à la psychanalyse, qui s'est trouvée confrontée aux mêmes catégories de problèmes.

Mais, doit-on réellement s'en étonner quand les derniers développements de la phénoménologie contemporaine semblent bel et bien promettre ce rapprochement durable avec la psychanalyse. En effet, si ces deux disciplines pouvaient paraître, si ce n'est antagonistes, tout du moins radicalement opposées quant à leur champ d'étude — l'une se veut la description rigoureuse et exclusive de la conscience et de ses vécus, l'autre s'édifie comme l'analyse de l'inconscient et de ses contenus —, il nous faut pourtant remarquer une nette convergence de leurs problématiques au fur et à mesure de leur histoire respective. D'une part, la phénoménologie post-husserlienne, se confrontant au problème de la réduction tel que l'a formulé Husserl et relevant l'impossibilité de mener le processus réductif à bien ou à son terme supposé (soit le travail de constitution de l'*Ego* transcendantal), va graduellement s'orienter vers un questionnement sur l'*irréductible* et les synthèses passives, tentant par ce biais de rendre raison des "blancs" de la réduction, c'est-à-dire de son échec à se constituer comme méthode de clarification intégrale. La "mise hors circuit" de l'égo et de la monadologie solipsiste corrélative laisse la

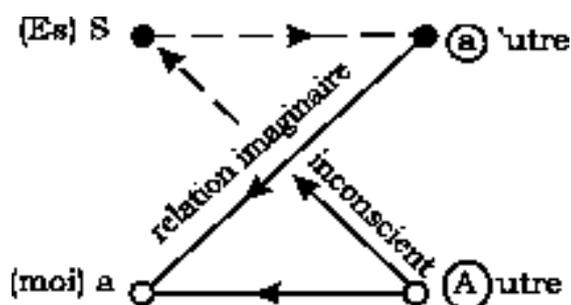
⁴ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 482-483. Noté PE. Souligné par Richir.

place à un *inconscient phénoménologique*. D'autre part, la psychanalyse post-freudienne, face à l'épineuse difficulté des analyses *sans fin* et devant alors repenser tout à la fois la question du transfert et celle du statut de l'inconscient, va être peu à peu amenée à rompre avec ce que d'aucuns ont pu appeler le "familialisme" de Freud, commandé en sous main par l'insularité réifiante de sa notion d'inconscient, pour privilégier une approche structurale. En fait, et pour nous résumer, nous pourrions dire que la phénoménologie et la psychanalyse, au cours de leur évolution, ont négocié un tournant délicat, de la topique substantialisante de l'inconscient et de la conscience des premiers pères, à une topologie plus fondamentale, dans laquelle les frontières entre conscient et inconscient, Moi et l'Autre, le sujet et le monde, deviennent plus "plastiques".

Ce que nous allons donc tenter, dans le cadre de cette étude, c'est, non seulement de montrer que la phénoménologie *peut* employer les structures topologiques dont s'est servi Lacan pour modéliser l'inconscient, et ce sans tomber forcément dans un structuralisme tant redouté (mais après tout, le concept *princeps* de la phénoménologie n'est-il pas celui de *structure* d'horizon ?), mais qu'elle *doit* les utiliser, si elle veut s'instituer comme science rigoureuse et philosophie première. En effet, à un niveau purement méthodologique, il nous semble que la topologie, en tant que pensée des surfaces *intrinsèques*, manipulant la plasticité des formes, leur spatialisation avant toute spatialité instituée, s'efforçant de dégager leurs *a priori* depuis elles-mêmes sans les appréhender depuis un point de vue qui leur serait extérieur, en-deçà donc de la découverte et de la création, puisque générant les lois de déformation des surfaces (*déformation cohérente*) par la manipulation des surfaces elles-mêmes selon leur logique interne — les propriétés topologiques d'une surface topologique étant partout présentes au sein de cette surface, en chacun de ses "points" (*cohésion sans concept*) —, la topologie, donc, est l'outil qui permettrait à la phénoménologie de se doter de protocoles rigoureux. Elle pourrait bien se révéler être le "langage" qui permettrait de codifier l'expérience, sans la trahir ou la passer au tamis de l'expression poétique ou intime. Alors nous pourrions enfin relier les deux bouts de l'histoire de la phénoménologie : l'élucidation du vécu du mathématicien, point de départ des *Recherches logiques* de Husserl, et la problématique de la pulsion, du Désir transcendantal, dans la réappropriation par la phénoménologie contemporaine de la difficile question du statut de l'inconscient, venant interroger la toute-puissance de l'*ego* constituant. Il deviendrait alors possible d'établir une *topologie transcendantale* (tout à la fois *science* rigoureuse et philosophie *première*), culminant dans une étude rigoureuse de la structure d'horizon comme *a priori* de toute apparition.

NOTE LIMINAIRE SUR LE SCHEMA L

C'est à travers le schéma L, premier diagramme lacanien, que nous entamerons notre investigation topologique. Le schéma L apparaît pour la première fois dans l'œuvre lacanienne dans *Le séminaire sur « La lettre volée »* (1955), texte placé en liminaire des *Écrits* (*cit. infra*), en position volontairement anachronique, Lacan voulant, de façon avouée, y souligner ainsi son attachement à la problématique de la Structure, puisqu'il s'y agit d'une réflexion sur l'effet-sujet généré par les traductions et retranscriptions successives que l'on peut imposer à des matrices markoviennes, faisant alterner aléatoirement un certain nombre de signes désignant l'absence ou la présence — le sujet n'étant alors qu'un épiphénomène de la Structure comme organisation de la présence dans l'absence et de l'absence dans la présence. Pourtant, bien avant sa découverte du structuralisme, la “trouvaille” inaugurale de Lacan s'est jouée en 1936 avec le *stade du miroir*. Toute notre étude partira du principe (peut-être pétitionnaire) que le schéma L, bien plus que d'un structuralisme de bon “*a*-Loi”, trouve son sens de lecture à l'aune de ce point de départ phénoménologique qu'est le stade du miroir. Le structuralisme n'a été, pour Lacan, qu'une façon commode d'élaborer son intuition fondamentale du caractère imaginaire du Moi et de toute *Gestaltung* unifiante. Sans donc négliger la forme structurale du schéma L, nous en reviendrons toujours à la réalité phénoménale dont il rend compte, à l'origine. Nous verrons alors, tout au long de ces pages, combien le schéma L est proprement la matrice structurale de la topologie de l'horizon et l'outil précieux qui permettrait à la phénoménologie de penser enfin sa *transmission*. Dès lors, psychanalyse et phénoménologie se verraient chacune en position de dépasser l'autre : par l'élaboration structurale et topologique, la psychanalyse ouvrirait la phénoménologie à une possibilité de compte-rendus rigoureux de ses résultats ; et par la justification phénoménologique-transcendantale des outils qu'elle utilise, la psychanalyse pourrait enfin se dégager de son aspect “auberge espagnole”, “bricolage théorique”, sans pour autant devoir abandonner son attachement à la clinique.



Le schéma L présente l'élément structural de base de la théorie lacanienne. Il en est comme la matrice, l'instantané et le précipité ; la structure prise sur le fait, sur-prise en train de se faire. À l'instar des autres diagrammes, mathèmes et graphes de Lacan, le schéma L peut sembler, au premier abord, n'être pas autre chose qu'une représentation arbitrairement kabbalistique, jouant avec la fascination exercée sur l'âme humaine par toute prétendue *clavis universalis*. C'est pourtant afin d'en finir avec la fascination, véhiculée par l'imaginaire dans ce qu'il a de spéculaire, que Lacan, dans son Séminaire de 1955⁵, conçoit ce schéma de l'intersubjectivité et le livre à ses auditeurs⁶. Rompant dès lors avec la métaphore optique qui avait dominé jusqu'ici son propos⁷, le docteur Lacan passe à une analyse structurale. La structure, c'est ce qui pourra dire l'inconscient, sans l'imager, sans tomber dans la chausse-trappe de l'identification imaginaire, c'est-à-dire d'une "pensée de miroir" qui ferait de l'inconscient un double du Moi — forcément maléfique et lové dans un recoin de la "réalité psychique". Le schéma L intervient alors pour briser ces deux sortilèges : d'une part, penser l'inconscient sur le modèle d'une "autre conscience" ; d'autre part, concevoir le Moi comme le véritable sujet, alors qu'il n'en est que la cristallisation spéculaire, une « *construction imaginaire*⁸ ». La vérité du sujet de l'inconscient, au double sens du génitif, consiste en la structure générée par un Autre symbolique (*A*) qui insiste à se dire au Sujet (*S*) et un Moi imaginaire (*a*) qui persiste à ne rien y voir, sinon l'autre, son semblable (*a'*). Mais cette structure ne vient pas de nulle part et n'est pas qu'une simple critique du primat accordé à la représentation dans la théorie psychanalytique. Elle surgit de la pratique analytique elle-même, puise à la source expérientielle du transfert et articule les moments fondamentaux du devenir psychique.

⁵ Le schéma L, dans le *Séminaire*, est commenté pour la première fois au cours de la séance intitulée « Introduction du grand Autre », in J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre II : *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 334. Noté *S II*.

⁶ Non sans avoir rappelé au préalable que « *ce schéma ne serait pas un schéma s'il présentait une solution. Ce n'est même pas un modèle. Ce n'est qu'une façon de fixer les idées, qu'appelle une infirmité de notre esprit discursif* » (in *S II*, « Introduction du grand Autre », p. 334). Si le schéma L n'est pas une solution, il est par contre la structure même de la mise-en-question du sujet.

⁷ Notamment à travers le maniement et les remaniements de l'illusion du *bouquet renversé*, trouvée dans l'ouvrage d'H. Bouasse, *Optique et photométrie dites géométriques*, Paris, Delegrave, 1947, 4^e éd. (cit. in J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité" », in *Écrits II*, (1966), Paris, Le Seuil, 1999, p. 150. Noté *É II*). Illusion qui fait donc apparaître un bouquet imaginaire dans un vase réel, grâce à l'utilisation d'un miroir concave, que Lacan utilisera tout au long des séances consacrées à « La topique de l'imaginaire » dans son séminaire de 1954 (*Le Séminaire I : les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Le Seuil, 1975, pp. 117-252. Noté *S I*) et qu'il ne délaissera jamais complètement, même après l'introduction des outils topologiques.

⁸ Cf. *S II*, « Introduction du grand Autre », p. 334 : « *Que savons-nous concernant le moi ? Le moi est-il réel, est-il une lune, ou est-il une construction imaginaire ? Nous partons de l'idée, que je vous ai serinée depuis longtemps, qu'il n'y a pas moyen de saisir quoi que ce soit de la dialectique analytique si nous ne posons pas que le moi est une construction imaginaire* ». Nous soulignons.

I

DE L'*HILFLOSIGKEIT* AU STADE DU MIROIR :

LA GENÈSE DU SUJET

Après la période néo-natale du Moi-Tout, durant laquelle le nouveau-né ne fait pas clairement de distinction entre son corps, le corps de la mère et les corps du monde extérieur, baignant dans un élément de sentir, où règne la confusion entre ce qui est senti, ce qui sent et ce qui est senti sentant, le nourrisson ne bénéficie pas d'un schéma corporel unifié et parvenu à maturité. Et il ne faut pas se laisser aller à la reconstruction toute idéale d'une préhistoire édénique du sujet. Cette zone d'indétermination originaire dans le développement psychique de l'enfant est le lieu d'un chaos incommensurable, d'un bombardement sensoriel ininterrompu, provenant autant de l'"intérieur" que de l'"extérieur", si ces notions peuvent être employées en parlant d'un stade où l'*endo-* et l'*exo-* ne sont pas encore institués. Le nourrisson se trouve alors dans un état de détresse originaire, de « dés-aide » (*Hilflosigkeit*), due à sa dépendance totale à l'égard de l'adulte prodigateur de soins (le plus souvent, la mère), qui, seul, peut apaiser cette tension en pourvoyant à ses besoins⁹. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette détresse originaire se double, en quelque sorte, d'un sentiment de toute-puissance. Voyant que chacun de ses cris fait apparaître l'objet capable d'assouvir sa demande et d'annuler sa souffrance — à savoir le sein maternel —, le nourrisson se sent investi d'un genre de pouvoir invocant, d'une maîtrise de l'apparition et de la disparition, qui sera le germe de sa capacité à s'insérer dans le système symbolique¹⁰.

Cette relation de con-fusion, plus que de fusion, cette identification primaire qui s'instaure entre la mère et l'enfant est le ferment de l'identification spéculaire au corps de la mère, dominée par le principe de plaisir. Mais l'enfant de l'*Hilflosigkeit* se vit encore sous le règne de l'*imago* du « *corps morcelé* » (Lacan). Ce n'est qu'entre six et dix-huit mois, à l'issue du *stade du miroir*, que ces organes exaspérés et ces sensations erratiques vont se structurer en *imago* du corps propre (*Ur-Bild* spéculaire), *via* le reflet dans le miroir que l'enfant va identifier

⁹ Pour une présentation claire et succincte de l'*Hilflosigkeit*, Cf. S. Freud, *Le malaise dans la culture*, (1948), Paris, PUF, 1995, pp. 8-9. Noté MC. C'est notamment par la prise en compte du caractère absolument originaire de cette chute dans l'*Hilflosigkeit*, hors de la sécurité placentaire, que O. Rank a été amené à formuler sa théorie du *traumatisme de la naissance*, dénonçant l'importance, selon lui, trop exclusive accordée aux stades pré-génitaux et œdipiens par Freud. Cela pose évidemment une question capitale : un traumatisme à ce point universel (et nécessaire !), peut-il encore être caractérisé comme traumatisme ? Le traumatisme serait-il donc un *transcendantal* ? C'est ce que Freud reprochera à Rank. Nous pensons, quant à nous, que cette piste ne devrait pas pour autant être balayée d'un revers de main, mais bel et bien poussée jusque dans ses conséquences les plus ultimes. Il nous semble que Lacan a entrouvert cette porte en axant sa description de la structuration de la *psyché* autour de ce qu'il a appelé la *prématuration spécifique de la naissance chez l'homme*.

¹⁰ Cf. sur l'alternance apparition-disparition comme fondement du Symbolique, J. Lacan, *S I*, « La bascule du Désir », pp. 269 *sq.* et « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » in *É II*, pp. 71-72 : « *C'est aussi bien du même coup la valeur de l'objet en tant qu'insignifiant (ce que l'enfant fait apparaître et disparaître) [...]. Point d'insémination d'un ordre symbolique qui préexiste au sujet infantile et selon lequel il va lui falloir se structurer* ».

comme étant le sien, sous le regard de l'Autre parental, seul capable de boucler et introniser cette identification, au terme d'une organisation spécifique de phases, rassemblant ainsi les tessons somatiques sous une même forme psychique. Unification problématique puisque « *la forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la maturation de sa puissance, ne lui est donnée que comme Gestalt, c'est-à-dire dans une extériorité où certes cette forme est-elle plus constituante que constituée, mais où surtout elle lui apparaît dans un relief de stature qui la fige et sous une symétrie qui l'inverse, en opposition à la turbulence de mouvements dont il s'éprouve l'animer*¹¹ ». Ce porte-à-faux fondamental — dû à ce que Lacan, rejoignant Rank d'une certaine manière, désignera comme la *prématuration spécifique de la naissance chez l'homme*, à savoir le fait que le petit d'homme n'a pas le contrôle moteur de son corps et ce, jusqu'à un âge avancé, comparé aux autres primates, ce qui le rend inapte à la survie et dépendant des soins parentaux — commandera toute l'économie psychique du sujet. Suivons maintenant pas-à-pas le schéma L dans cette *Gestaltung* claudicante.

L'inconscient comme discours de l'Autre : la relation symbolique A-S

Commençons par le *S*, puisqu'il faut bien commencer. Mais il faudra se garder d'y voir un « départ ». La structure déployée par le schéma L n'a rien d'une chrono-logie. Elle est tout au plus logique (phénoméno-logique, dirions-nous pour notre part, mais nous ne devons pas brûler les étapes), scandant l'instant du regard ou s'installant dans l'épaisseur d'un processus, mais n'est en aucune façon « chronométrable » : « *un moment qui n'est pas d'histoire, mais d'insight configurant*¹² ». *S*, donc, soit le sujet de l'analyse, le sujet qui ne sait pas ce qu'il dit, le sujet de l'inconscient. Lacan ira même jusqu'à faire de ce *S* l'initiale de « *stupide et ineffable existence*¹³ ». De même, jouant sur l'homophonie franco-allemande, c'est le *Es* freudien, le « Ça » qui y prendra place. Nous pourrions d'ailleurs l'écrire Çà, puisque *Es*, en allemand, peut parfois prendre la valeur d'« Il y a ». Nous nous sentons confortés dans notre graphie par cette remarque de Lacan : « *C'est le sujet, non pas dans sa totalité, mais dans son ouverture*¹⁴ ». Il s'y agit donc du *topos* subjectif, d'un ici ouvert aux quatre vents, d'un Là de l'éparpillement, de ce lieu indéterminé où peut venir à s'instituer le sujet quant à son sens, sorte de stade primitif du *Dasein*, lorsque la question de l'Être ne s'est pas encore posée, en-deçà donc de l'authenticité et de l'inauthenticité. Au niveau du stade du miroir, ce *S*, c'est l'enfant comme corps morcelé — ce qu'indiquent les pointillés qui s'y échouent et en refluent.

Une indication de Lacan, pour le moins mystérieuse et le plus souvent passée sous silence par les commentateurs, doit cependant nous interpellier : « *Comme d'habitude, il [le sujet] ne sait pas ce qu'il dit. S'il savait ce qu'il dit, il ne serait pas là. Il est là, en bas à droite*¹⁵ ». Ainsi donc, de quoi parle-t-on ? On est en passe de

¹¹ J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits I*, (1966), Paris, Le Seuil, 1999, p. 94. Noté *É I*.

¹² « De nos antécédents », in *É I*, p. 69.

¹³ « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *É II*, p. 27.

¹⁴ *S II*, « Introduction du grand Autre », p. 334. Nous soulignons.

¹⁵ *Id.* Nous soulignons.

ne plus rien comprendre. Où est le sujet ? En *S* en son lieu ou en *A*, au lieu de l'Autre, « *en bas à droite* » ? En plus de ne pas savoir ce qu'il dit, le sujet semble ne même pas savoir où il est — « [...] *et pour les meilleures raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est*¹⁶ ». Très précisément. C'est que tout " part " de l'Autre, comme peuvent nous en convaincre les vecteurs issus de *A*. La malédiction du sujet tient dans le fait qu'il est sommé par l'Autre, « *référence absolue* », de répondre à une question qu'il n'a pas posée et qu'il ne connaît pas. C'est un appel impératif qui résonne derrière les brumes des viscères indomesticables. À ce degré d'indétermination, cet Autre, c'est aussi bien l'Autre du corps, appelant, tiraillant, piaillant, palpant, que l'Autre parental, disposant d'une autorité toute-puissante qui n'a d'égal que l'absoluité de la détresse ressentie par l'*infans*. « *Disons qu'avant que le sujet ne ressente quelque chose ou n'entre en relation avec un objet, l'Autre est Ce qui est déjà là*¹⁷. », selon la formulation minimale mais lumineuse de P.-L. Assoun. Et « ce qui est déjà là », c'est l'ordre symbolique, domaine natif du sujet, condition de possibilité de sa naissance en tant que sujet, l'incitant impérieusement à la reconnaissance, à être¹⁸. Comme le dit Lacan,

Cette schématisation ne part pas d'un sujet isolé et absolu. Tout est lié à l'ordre symbolique, depuis qu'il y a des hommes au monde et qu'ils parlent. Et ce qui se transmet et tend à se constituer est un immense message où tout le réel est peu à peu retransporté, recréé, refait. La symbolisation du réel tend à être équivalente à l'univers, et les sujets n'y sont que des relais, des supports¹⁹.

Et plus loin,

L'ordre symbolique à la fois non-étant et insistant pour être, voilà ce que Freud vise quand il nous parle de l'instinct de mort comme de ce qu'il y a de plus fondamental,— un ordre symbolique en gésine, en train de venir, insistant pour être réalisé²⁰.

Cet Autre symbolique est donc aussi par conséquent l'*Au-delà du principe de plaisir* freudien, soit *Thanatos*, la pulsion de mort, cette pulsion « *en dehors de la pulsion à conserver la substance vivante, à la rassembler en unités de plus en plus grandes, [...] opposée à elle, qui [tend] à dissoudre ces unités et à les ramener à l'état anorganique des primes origines*²¹ ». Le lien, la quasi-identité entre l'ordre symbolique et cette sorte de poussée régressive vers un originaire anorganique se joue justement dans cet au-delà de la vie ; le symbolique et la mort, c'est ce qui défie le principe de plaisir et le mouvement vital, en ce qu'ils visent tous deux à une minéralisation du réel vivant, à son

¹⁶ *Id.*, p. 336.

¹⁷ P.-L. Assoun, *Lacan*, Paris, PUF, 2003, p. 64. Souligné par Assoun.

¹⁸ Mais encore une fois, il ne s'agit pas de la question de l'Être, le Là de l'Être n'étant pas encore institué. Le monde est dans un tel état d'indétermination que l'étant ne peut y faire rencontre et que l'ouverture n'ouvre proprement sur rien. Non pas *le Rien*, dont on sait toute la teneur ontologique qu'il peut revêtir, mais un rien qui n'est ni d'étant ni d'être. En devant notre propos, nous pourrions dire que la question ici posée dans le bourdonnement de l'*Au-delà* (du principe de plaisir) et à peine audible est bien plutôt le symbolique comme condition de possibilité de la question de l'Être.

¹⁹ *S II*, « *A, m, a, S* », p. 441.

²⁰ *Id.*, p. 448.

²¹ *MC*, p. 60.

bouclage total. Mais il ne faut pas se laisser leurrer et oublier que c'est l'ordre symbolique qui s'institue sur cet *Au-delà* radical de la pulsion de mort, qui n'est autre que la menace constante qui plane sur l'enfant de l'*Hilflosigkeit*, menace toute-puissante, inattaquable, provenant du fin fond des entrailles, conjuguée à un monde symboliquement institué qui n'avait pas prévu l'enfant dans sa singularité. Voilà pourquoi Lacan a pu également faire du *S* l'initiale du symbole. Le sujet, l'enfant en détresse, est désigné par l'Autre comme le dernier symbole à intégrer, à ingérer pour rétablir la quiétude des commencements. Le sujet est sommé d'être, mais non pas pour exister lui-même, bien plus pour permettre à l'ordre symbolique de s'accomplir, s'il s'en fait son « relais » et son « support ».

C'est là toute la clef de l'adage, autrement fort sibyllin, de Lacan : « *le sujet reçoit de l'Autre son propre message sous forme inversée* ». Dans cette requête de reconnaissance symbolique, le sujet se croit appelé à être, alors que c'est sa mort qui est requise pour faire être le symbolique. Les cris de détresse, les appels à l'aide du sujet infantile sont certes adressés à cet Autre surpuissant, comme autant de supplications pour sa vie, de tentatives de séduction, mais, las ! ce qu'il en reçoit, ce sont les échos sourds d'un hallali lointain. Dans son appel à la vie, l'enfant entérine sa propre réponse, à savoir la reconnaissance d'une Toute-puissance déjà-là qui peut disposer de lui à loisir²². De là, la Méésentente fondamentale, le quiproquo originel — marqué par le trajet *A-S*, interrompu, puis hachuré —, qui fait du sujet un *hupokeimenon* en porte-à-faux, un substrat raté du symbolique, c'est-à-dire véritablement un sujet *de* l'inconscient (et non pas un sujet inconscient). Le symbolique se trouve dès lors en position d'être constamment au bord de l'anéantissement et en passe d'accomplissement, tout à la fois menaçant et menacé, menaçant parce que menacé, menacé parce que menaçant. Quelque chose veut passer qui ne passe pas. Cette aporie native représente un blocage impossible à formuler, indexé au registre de l'inconscient comme l'indique la flèche qui vient s'écraser sur le « *mur du langage* » et se dilapider sur les morceaux du corps de l'enfant (*S*).

L'aliénation moïque et le *fading* du Sujet : la relation imaginaire a'-a

Le mystère du lieu du sujet se trouve donc tout entier dans ce « *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé*²³ », si ça n'y était déjà. Et, face à la terreur absolue de cette *Altération*, le sujet va se réfugier dans l'*aliénation*, à savoir dans l'identification à l'image de son semblable. Cet écartèlement, entre le lieu de l'Autre, où il ne sait pas qu'il est, et le refuge imaginaire, où il se voit, est ce que Lacan appelle le *fading* du Sujet — le sujet s'éclipse devant l'Autre et derrière l'autre, sans savoir où il est *vraiment*, y préférant la fiction unitaire de son *moi*. En premier lieu, la mère, en tant que petit autre, jouera le rôle d'intermédiaire, d'intercesseur, bienveillant ou non, démissionnaire parfois, auprès de la présence abyssale du grand Autre (qu'elle est aussi) — forme pour l'informe,

²² « *Mais qu'était donc cet appel du sujet au-delà du vide de son dire ? Appel à la vérité dans son principe, à travers quoi vacilleront les appels de besoins plus humbles. Mais d'abord et d'emblée appel propre du vide, dans la béance ambiguë d'une séduction tentée sur l'autre par les moyens où le sujet met sa complaisance et où il va engager le monument de son narcissisme* », in « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *É I*, p. 246, et « *Repardons une fois de plus de ceci, que c'est d'abord, pour le sujet, que sa parole est un message, parce qu'elle se produit au lieu de l'Autre. Que de ce fait, sa demande même en provienne et soit libellée comme telle, ce n'est pas seulement qu'elle soit soumise au code de l'Autre. C'est que de ce lieu de l'Autre (voire de son temps) qu'elle est datée* », in « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », in *É II*, p.111.

²³ *Id.*, p. 296.

visage de l'insoutenable. Cet abri de l'aliénation consiste finalement en une résistance à l'appel du vide ; *résistance* au sens analytique, bien sûr²⁴, mais également électronique, puisque l'identification spéculaire joue justement le rôle d'un élément passif du circuit qui permet, malgré tout, que le courant passe, sans que le sujet ne soit " grillé " par l'intensité du discours de l'Autre. C'est, en tous cas, grâce aux incitations des premiers petits autres, rassurants car reconnaissables, les parents, que l'enfant va être amené à reconnaître dans son reflet une image (trajet *S-a'*), image à laquelle il s'identifiera, recollectant alors ses membres éparés en une *Gestalt* accomplie, unifiée, mais chimérique, son *moi* (trajet *a'-a*).

Cette identification moïque provoque le fameux *Aha-Erlebnis* (Köhler), cette jubilation de l'enfant devant sa propre image, qui, outre le fait qu'elle lui procure une situation spatiale dans laquelle il peut s'inscrire, lui fait anticiper « *sur le plan mental la conquête de l'unité fonctionnelle de son propre corps, encore inachevée à ce moment sur le plan de la motricité volontaire*²⁵ ». Cette image du moi fait office de phare dans la tempête. La malédiction de la prématurité de la naissance est levée par l'artifice spéculaire. Le sujet, enfin doté d'une forme salutaire et protectrice, va pouvoir affronter l'Autre, par l'intermédiaire des autres. C'est ce que montre le trajet plein *A-a* : cette identification et cette unification dans le moi ne peuvent s'accomplir que sous le regard de l'Autre : « *Ce qui se manipule dans le triomphe de l'assomption de l'image du corps au miroir, c'est cet objet le plus évanouissant à n'y apparaître qu'en marge : l'échange des regards, manifeste à ce que l'enfant se retourne vers celui qui de quelque façon l'assiste, fût-ce seulement de ce qu'il assiste à son jeu*²⁶ ». L'enfant y recherche une validation symbolique de sa jubilation. Oui, le cauchemar est terminé. Le plan du miroir, la relation imaginaire d'un moi avec son autre, interdira à l'Autre de se dire dans toute sa violence, en lieu et place du Sujet. Ce qui ne l'empêchera certes pas de " toquer à la porte ", encore et encore. Mais l'enfant aura tout de même réussi son insertion dans le jeu symbolique sans s'y perdre. De sorte que, si le trajet *S-a'* est bien projection imaginaire, le trajet *A-a* sera quant à lui introjection symbolique.

Ainsi, nous pouvons conclure avec Lacan que

[...] le *stade du miroir* est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation — et qui, pour le sujet pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps [*trajets hachurés*] à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité [*trajets pleins*], — et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental. Ainsi, la rupture du cercle de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* engendre-t-elle la quadrature inépuisable des recollements du *moi* [*soit le schéma L*]²⁷.

²⁴ « *Ce qui mérite de s'appeler résistance tient à ce que le moi n'est pas identique au sujet, et qu'il est de la nature du moi de s'intégrer dans le circuit imaginaire qui conditionne les interruptions du discours fondamental* », in *S II*, « *A, m, a, S* », p. 444.

²⁵ « *L'agressivité en psychanalyse* », in *É I*, p. 111.

²⁶ « *De nos antécédents* », in *É I*, p. 70.

²⁷ « *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* », in *É I*, p. 96.

Et ce drame du stade du miroir est rejoué dans l'instantané, avec sa structure fondamentale et sa dialectique instable, chaque fois, dans la rencontre intersubjective. Dès que nous entrons dans le champ de l'altérité — et nous y sommes toujours déjà pris —, nous visons certes un vrai Autre, un Autre absolu, en quelque sorte un autre Sujet, qui nous interpelle, même par son silence ou son absence, mais nous ne tombons jamais que sur de petits autres, des visages, des fantômes, des simulacres. L'Autre comme tel est inatteignable, il n'apparaît même pas, il ne laisse sa trace que dans cette *pan*-ique du Sujet qui se tourne vers les autres pour accomplir, illusoirement, le discours qui cherche à se dire — et qui pourrait n'être que mensonge et tromperie. Car, c'est le leurre qui, finalement, est le garant de la vérité de l'Autre. Que l'Autre puisse me tromper est justement ce qui permet de différencier les autres de purs automates ou de golems. Or, le premier leurre, c'est *moi*, qui se croit réel, oubliant qu'il n'est qu'un refuge devant l'Autre, une image à la seconde puissance lui refermant la porte au nez et l'obligeant à ne se manifester que “ de côté ”.

C'est d'ailleurs très précisément cette captation dans l'imaginaire qui va ouvrir au *moi* un monde sien, *Heimliche*. Et nous devons prendre « imaginaire » dans son sens bergsonien²⁸, c'est-à-dire comme relevant de l'ordre de la manifestation. Car, la dialectique déployée par le schéma L se retrouve dans toute perception de forme (*Gestalt*), dans toute configuration de monde, trans-formé en milieu reconnaissable, dans lequel le Sujet peut venir à s'identifier et à se reconnaître. « *La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'imago, qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité — ou, comme on dit de l'Innenwelt à l'Umwelt*²⁹. » La « *poussée [...] de l'insuffisance à l'anticipation* » montrée par le schéma L est donc le cœur de cette appropriation devançante, de ce pro-jet identificatoire, de ce « *schème entre “ interoceptivité ”, “ proprioceptivité ” et “ extéroceptivité ”*³⁰ », de cette relation de co-dépendance du vivant humain au monde, cherchant à le domestiquer ne fût-ce que sur le mode imaginaire et s'éclipsant derrière ses trompe-l'œil. Le sujet est désormais marqué du sceau de l'aliénation, sous seing privé de l'Autre.

²⁸ Et nous y sommes conduits tout naturellement, sans forcer le texte, ni les auteurs, puisque le concept d'*image* chez Bergson relève bien du spéculaire. En effet, la théorie des images, présentée au premier chapitre de *Matière et mémoire* (Paris, PUF, 1999) et faisant office de véritable réduction phénoménologique afin d'appréhender le manifeste en-deçà de l'alternative classique réalisme-idéalisme, amène à penser les organismes vivants comme des images singulières jouant le rôle de zones d'indétermination et pouvant ainsi sélectionner et ralentir des images, *par réflexion (réflexion), grâce à leur système cérébro-spinal*. Or, Lacan, à propos du stade du miroir, évoquera justement le *cortex* comme ce que « *les interventions psycho-chirurgicales nous mèneront à concevoir comme le miroir intraorganique* » (*Id.*, nous soulignons). On voit bien là, non seulement qu'affleure une inspiration similaire chez ces deux auteurs, mais qu'il s'agit concrètement de la même *explication*. C'est cette primauté du spéculaire dans le manifeste que Lacan tentera de juguler par sa « *méthode de réduction symbolique* », à entendre comme « *réconduction à l'ordre symbolique* ». C'est également cette primauté du symbolique qui permettra de comprendre comment une image *singulière* peut se donner comme condition de possibilité de la singularité de toutes les autres — schème plus présupposé que réellement explicité chez Bergson et qui pose le problème d'un principe d'individuation de l'image. En effet, Lacan, en différenciant le Sujet et le moi et en faisant du symbolique la cause du Sujet, est en mesure de rendre compte de cette particularité du vivant.

²⁹ *Id.*, p. 95.

³⁰ P.-L. Assoun, *op. cit.*, p. 32.

II

PAR-DELÀ LE STADE DU MIROIR :

VERS UNE APPROCHE STRUCTURALE

La “ triode ” du discours, le circuit de la parole et le transfert

Mais, si le stade du miroir n'est finalement qu'une assomption éminente de cette dialectique du schéma L, un avènement déterminant de la structure, ne devrait-on pas épurer notre interprétation de ce qui reste en elle d'histoire génétique et de potentielle reconstruction extrinsèque, afin d'entrer réellement dans une analyse structurale de ces pôles constituants ? Penser la structure pour elle-même, en quelque sorte. Lacan nous y invite par le biais d'une métaphore électronique.

Tâchons de faire un peu de lanterne magique. Nous allons tomber dans la basse mécanique, qui est l'ennemie de l'homme, en imaginant qu'au point de recoupement entre la direction symbolique et le passage par l'imaginaire, il y a une lampe triode [*Voir schéma ci-dessous*]. Supposons qu'un courant passe dans le circuit. S'il y a le vide, il se produit de la cathode à l'anode un bombardement électronique, grâce à quoi le courant passe. En dehors de l'anode et de la cathode, il y a une troisième ode, transversale [*grille de commande, sur le schéma*]. Vous pouvez y faire passer le courant en positivant, de telle sorte que les électrons soient conduits vers l'anode, ou bien en négativant, arrêtant net le processus — ce qui émane du négatif se trouve repoussé par le négatif que vous interposez. [...] *L'imaginaire est ainsi dans la position d'interrompre, de hacher, de scander ce qui se passe au niveau du circuit*³¹.

³¹ *S II*, « *A, m, a, S* », p. 443. Nous soulignons.

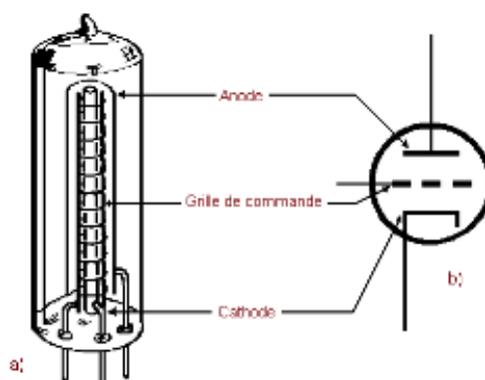


Fig. 1. Triode électronique et son symbole graphique.

Ceci nous permet de mieux saisir le rôle de l'imaginaire, à travers le principe de la triode, qui est de commander et d'amplifier, par la grille, le courant passant dans le circuit. L'identification spéculaire à l'autre comme objet du moi joue comme cette ode transversale et passe au tamis de l'imaginaire l'intensité du discours de l'Autre, de telle sorte que, effectivement, quelque chose passe et ne passe pas. L'aliénation est une grille de contrôle, plus que d'annihilation de l'Autre. C'est d'ailleurs cette fonction d'amplification qui sera le pivot de toute la stratégie transférentielle au cours de la cure. Effaçant peu à peu son propre moi, en *a'*, sans jamais pouvoir tout à fait le faire disparaître, l'analyste va présenter à l'analysant un miroir vide, le forçant alors à entendre l'Autre à qui il s'adresse vraiment, soudain rendu audible.

Dès lors, et à partir de ce moment, ce qui part de l'imaginaire du moi du sujet s'accorde non pas avec cet autre auquel il est habitué, et qui n'est que son partenaire, celui qui est fait pour entrer dans son jeu, mais avec justement l'Autre radical qui lui est masqué. Ce qui s'appelle transfert se passe très exactement entre A et *m*, pour autant que le *a*, représenté par l'analyste, fait défaut. [...] À partir du moment où n'existe plus la résistance de la fonction imaginaire du moi, le A et le *m* peuvent en quelque sorte s'accorder, communiquer assez pour que s'établisse entre eux un certain isochronisme, une certaine positivation simultanée par rapport à notre lampe triode. La parole fondamentale qui va de A au S rencontre ici une vibration harmonique, quelque chose qui, loin d'interférer, permet son passage. On peut même donner à cette lampe triode son rôle réel, qui est souvent celui d'un amplificateur, et dire que *le discours fondamental jusque-là censuré* — pour employer le terme qui est le meilleur — *s'éclaircit*³².

Il ne faudrait cependant pas penser que le message est *clair* pour autant. Car, Lacan, brouillant les cartes comme à son habitude, nous met en garde : « *Notez que ce qui se passe entre A et S a un caractère à soi-même conflictuel. Au mieux, le circuit se contrarie, se stoppe, se coupe, se hache soi-même. Je dis au mieux, car le discours universel est*

³² *Id.*, p. 445. Nous soulignons.

symbolique, il vient de loin, nous ne l'avons pas inventé. Ce n'est pas nous qui avons inventé le non-être, nous sommes tombés dans un petit coin de non-être³³ ». Comment comprendre ce balbutiement originel de l'Autre ? Quelle est la nature de cette mystérieuse cathode qui ne fonctionne que par intermittence ? De cette éclaircie qui ne vaut guère mieux qu'un clignotement ? Et pourquoi cette mystérieuse convocation du non-être ?

Un détour parménidien : dialectique du Discours fondamental

Nous pensons en trouver la raison dans la définition, également très peu relevée par les commentateurs, que Lacan donne de *A* dans le même texte, quelques paragraphes avant d'introduire la métaphore de la triode : « *A, qui est l'Autre radical, celui de la huitième ou neuvième hypothèse du Parménide, qui est aussi bien le pôle réel de la relation subjective, et ce où Freud attache la relation à l'instinct de mort³⁴ ». Cette référence à Platon n'est pas fortuite et ouvre à une toute nouvelle compréhension de la nature radicale de l'Autre. En effet, à prendre ce *ou* dans son sens inclusif, la contrariété interne du système s'éclaire d'un jour nouveau. En effet, la 8^{ème} et la 9^{ème} hypothèse du *Parménide*, les deux dernières, sont mutuellement contradictoires, achevant la série d'hypothèses portant sur le non-être de l'Un et signant le destin aporétique du dialogue.*

La 8^{ème} hypothèse posera que, si l'Un n'est pas, les Autres que l'Un ne seront plus que pures apparences. Ils *paraîtront* avoir forme, relation, lieu, ils participeront à l'égalité et à l'inégalité, au mouvement et au repos, à la grandeur et à la petitesse, etc., mais seulement au titre d'illusions, puisque le non-être de l'Un leur interdira de participer *vraiment* à ces genres. Leur réalité présupposerait l'Un qui leur permettrait de s'unifier dans un genre. Ainsi, n'étant même pas Autres que l'Un, puisque l'Un n'est pas, ils ne peuvent qu'être Autres d'eux-mêmes, dans une différenciation infinie, indéfinie, inchoative et instable, sans jamais non plus pouvoir s'unifier dans la différence — ce pourquoi il est capital qu'ils puissent donner *illusion* d'unité, malgré leur divisibilité intrinsèque³⁵. Nous sommes donc au lieu du *pur paraître* et des *simulacres*, pour emprunter le terme de Damascius, reprenant la matrice hénontologique du *Parménide* pour penser la constitution transcendente de tous les ordres de manifestation. Voici la définition qu'en donne J. Combès :

Les *Autres* de la 8^{ème} hypothèse sont les *simulacres* dans lesquels l'Un-phénomène se fait paraître. Agglomérats d'infimes *masses* (smikroî ògkoi) dynamiques, qui sont indivisibles en tant que purs flux, les simulacres se font et se défont sans cesse. [...] Les éléments indivisibles des simulacres sont les derniers principes d'apparition « de toi et de moi [*Devons-nous y lire de a' et a' ?*], dit Damascius, ainsi que de chacun des êtres singuliers ». En chassé-croisé continu, simulacres et phénomènes [*de*

³³ *Id.*, p. 444.

³⁴ *Id.*, p. 441.

³⁵ « C'est comme dans un tableau en perspective : *de loin tout y paraît former unité, et cela y met apparence d'identité et de ressemblance. — Parfaitement. — Mais, à qui se rapproche, tout apparaît multiple et différent ; et ce simulacre de différence et met aspect de diversité et de ressemblance* », Platon, *Parménide*, 165 c-d, in *Œuvres complètes*, t. VIII, 1^{ère} partie, trad. fr. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956. Nous soulignons.

la 6^{ème} hypothèse] mêlent les eaux de leurs flux et de leurs reflux (metarreĩ eiv ãllhla) et composent en toutes sortes d'oppositions une quasi-hypostase qui n'est pas pure hypostase, *un monde dont toutes les voies sont obliques*, fantômes sans consistance, fugace apparition [...]³⁶.

Il ne s'agit donc pas des *phénomènes* par quoi l'Un qui n'est pas se fait apparaître (6^{ème} hypothèse), c'est-à-dire de l'Un dans la nature des Autres. Ici, les Autres ne participent en aucune façon à l'Un, qui ne leur confère même pas l'unité du phénomène. Ce n'est pas l'Un qui se fait paraître par les Autres, ce sont les Autres qui instillent le fantasme de l'Un. Comme le note fort justement A. Diès : « *L'image illusoire de l'Un ne pourrait être que "chez" les Autres et conçue "par" (úpó) les Autres*³⁷ ». Les Autres de la 8^{ème} hypothèse sont par conséquent une remise en cause constante des Autres de la 6^{ème} hypothèse. Les phénomènes, dans le moment de leur apparaître-un et sous l'exposant de la 7^{ème} hypothèse (« Si l'Un n'est pas, il n'a aucune détermination »), se dénoncent comme illusions d'unité et se révèlent comme simulacres. Mais, ces simulacres, sous peine de s'unifier *en tant que* simulacres, doivent continuer à paraître *comme* phénomènes, afin de pouvoir (re-)défaire ce *paraître-un*. La 8^{ème} hypothèse pose donc le *tout des simulacres*, « *principes derniers d'apparition* », comme une totalité intotalisable et en prolifération — le *Tout du Rien* (Damascius).

Mais, cela n'est concevable que sous l'horizon de la 9^{ème} hypothèse, directement contradictoire à la précédente, à savoir la suppression totale de l'Un par privation hyperbolique, qui conduit à l'*impossible des Autres*. En effet, dès lors que l'Un est radicalement nié, les Autres n'étant Autres de rien ne peuvent même paraître. Ils ne sont que des copeaux de néant et, comme tels, se nient en tant qu'Autres, n'ayant plus rien à quoi s'opposer, se dissolvant dans le non-être du vide de l'Un. Aucune détermination, ni aucune absence de détermination ne peut leur être attribuée et les simulacres sont renvoyés dans la pure vacuité impensable. Du non-être relatif des simulacres de la 8^{ème} hypothèse, nous chutons, avec la 9^{ème} hypothèse, dans le néant absolu, dans la négation universelle et radicale. Ce qui est, encore une fois, parfaitement explicité par J. Combès, commentant Damascius.

[La 9^{ème} hypothèse] démontre que les *Autres* « n'étant *Autres* de rien » ne sont même pas Autres. Elle les annule tous, en annulant leur possibilité minimale au niveau des pures apparences de la 8^{ème} hypothèse. C'est une preuve *a fortiori* (deiknūsa êk periousiav). Mais achevons la réduction : pas plus du côté des *Autres niés* que de l'*Un supprimé*, il n'est possible de se faire une opinion de ce qui n'est absolument pas. Aucune intentionnalité n'est ici possible, et ce qui est ainsi supposé est déjà sorti de la pensée. Pour les *Autres* comme pour l'*Un* l'absurde du néant par vacuité s'exclut de lui-même selon la même preuve méontologique. Tel est l'impossible des Autres, en relation d'identité

³⁶ J. Combès, *Études néoplatoniciennes*, « Damascius lecteur du *Parménide* », Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 93-4. Noté *ÉN*. Souligné par Combès, sauf « *un monde dont toutes les voies sont obliques* », soulignés par nous — cette obliquité du monde, qu'évoque Combès, ne serait-elle pas d'ailleurs celle-là même montrée par le schéma L ? De même, la remarque à l'intérieur de la citation de Damascius est de nous. Le passage de Damascius, cité par Combès, provient de *Dubitaciones et Solutiones*, t. II, §449, p. 315, l. 5-6, Ruelle, 1889. Nous avons mis des majuscules (absentes dans le texte de Combès) à Autres et Un, afin de ne pas nourrir une ambiguïté inutile avec le petit *autre* du propos lacanien et puisque ces majuscules sont utilisées dans la plupart des traductions du texte platonicien.

³⁷ Platon, *Parménide*, *op. cit.*, 166 a, note 1.

avec l'impossible de l'Un. *Ce sont les fonctions parallèles d'un même néant impossible*³⁸.

Le *Tout du rien* est biffé par le *Rien du Tout*.

Il nous faut remarquer plusieurs choses. Tout d'abord, à la lumière des hypothèses du *Parménide* auxquelles Lacan fait correspondre son *Autre*, la contrariété interne du système, relevée lors de la métaphore de la triode, s'explique d'elle-même. L'Autre "passe son temps" à "clignoter" entre ces deux états, mutuellement exclusifs, mais qui pourtant se présupposent mutuellement — c'est tout le sens du *ou* inclusif. En effet, les simulacres ne sont simulacres, et non pas phénomènes, que parce que l'Un n'est pas. Dès lors, leur destin logique est de s'évanouir dans l'absence radicale de l'Un et sombrer ainsi dans le néant impensable. Pourtant, « *pour les Autres comme pour l'Un*, l'absurde du néant par vacuité s'exclut de lui-même *selon la même preuve méontologique* » (nous soulignons). C'est donc que, du sein de cet absurde insondable et de son auto-exclusion, ressurgissent les Autres et l'Un, rebondissant en quelque sorte contre cet obstacle à la pensée, comme le résidu irrésolu de cet impossible. Mais, ils ne peuvent en ressurgir que comme impossibles eux-mêmes, soient comme n'étant pas *vraiment*, c'est-à-dire comme simulacres, et comme simulacres faisant accroire et accroître « *l'image illusoire de l'Un* », alors qu'ils n'esquissent que le visage grouillant de son absence. Et la même boucle logique peut n'en pas finir de ne pas se boucler.

Ensuite, et ce malgré l'apparent détour spéculatif et métaphysique introduit subrepticement ici par Lacan, nous devons reconnaître que, sous leurs dehors de purs jeux de l'esprit, ces deux hypothèses ne nous sont pas totalement étrangères et pourraient même nous permettre de nous dégager de la reconstruction, si ce n'est fictive, tout du moins potentiellement mythique, de la naissance du sujet dans l'*Hilflosigkeit*, pour nous engager au contraire sur le chemin d'une *logique de l'inconscient* — à interpréter, selon nous, comme "phénoméno-logique". En effet, ces deux hypothèses nous semble articuler et formaliser, de façon très précise, ce que nous avons pointé comme les deux aspects de l'Autre, à savoir l'ordre symbolique, « *pôle réel de la relation subjective* », régi par la suprématie du signifiant, et la pulsion de mort comme automatisme de répétition.

³⁸ *ÉN*, p. 95. Souligné par Combès. La citation de Damascius provient de *Dubitaciones et Solutiones*, *op. cit.*, II, §457, p. 319, l. 12-13.

III

DES SIMULACRES AUX SIGNIFIANTS :

LOGIQUE ET DYNAMIQUE DE LA STRUCTURE

L'Autre comme " lieu des signifiants " et l'« Un qui manque »

Nous pouvons dès l'abord reconnaître dans le *tout des simulacres* de la 8^{ème} hypothèse, la fameuse " ronde des signifiants ", au lieu de l'Autre. Mais qu'est-ce qu'un signifiant ? Le signifiant est une catégorie formelle, issue de la linguistique générale (Saussure) et utilisée par Lacan pour rendre compte des effets de sens produits par l'inconscient dès lors que la signification est mise entre parenthèses. Pourquoi donc la mettre hors circuit ? Parce que nous risquons de nous faire leurrer par la signification et de nous perdre dans ses labyrinthes³⁹. Parce qu'y affleure toujours l'écueil de prendre le *sujet de l'énoncé*, caractérisé par une intention (une et consciente, ou soi-disant telle) de signifier quelque chose, pour le *sujet de l'énonciation*, qui, lui, est tenu par le langage en sa structure, c'est-à-dire au fait que la signification ne se boucle jamais complètement, attendant toujours le dernier signifiant pour, par un effet rétroactif d'après-coup (*Nachträglichkeit*), se re-déterminer et se re-déployer incessamment⁴⁰. C'est ce que nous montre l'expérience analytique dans son rapport au patient comme sujet de la parole en train de se faire et qui le dépasse, délié de toute intention de signification par la règle de la *libre association*. Mettre l'accent sur la signification, sur le (*pour*-) *quoi* du discours, c'est donc se rendre aveugle au *semblant*, à la possibilité du mensonge. S'attacher au signifiant, comme dans l'analyse, c'est au contraire dégager les lois de structure du semblant lui-même ; c'est proprement orienter son regard sur le *comment* et ne pas prendre le semblant " pour argent comptant ", tout en s'y rendant sensible. C'est permettre au *sujet de l'inconscient* de se faire jour.

En fait, nous pourrions y voir là l'*analogon* de l'*epochè* phénoménologique, en ce qu'il s'agit de mettre hors-circuit la « *réflexion naturelle, où les différentes structures de la doxa sont remises aveuglément en jeu*⁴¹ », puisque, en effet, Lacan entend lui-même *naturel* comme « *le champ de la science où il n'y a personne qui se serve du signifiant pour signifier*⁴² », soit le champ de réflexion dans lequel le sujet est forclos, absent, renvoyé à la seule

³⁹ Cf. sur ce point « Des signifiants primordiaux et du manque d'un », in J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III : Les psychoses, 1955-1956*, Paris, Le Seuil, 1981, pp. 221-225. Noté *S III. A contrario*, la psychologie analytique jungienne se définirait plutôt par la neutralisation du signifiant et la reconduction à la signification, comme domaine originaire.

⁴⁰ C'est la prise en compte par Lacan de cette structure d'après-coup qui donnera lieu à l'élaboration de l'élément de base du *Graphe du désir* : le *point de capiton*.

⁴¹ *PE*, p. 477.

⁴² « Le signifiant, comme tel, ne signifie rien », in *S III*, p. 211.

signification, censée donnée d'un coup et indépendante du jeu des signifiants. La réduction symbolique de Lacan, comme "reconduction au signifiant", consiste ainsi, non pas certes à renvoyer au sujet transcendantal comme source constituante des différents sens intentionnels, mais à sortir de l'aveuglement le sujet de l'inconscient comme effet du jeu des signifiants dans leur autonomie — ce qui le rapprocherait d'autant plus d'une certaine tendance de la phénoménologie contemporaine à inclure l'*ego* dans les parenthèses pour s'orienter vers le phénomène comme champ autonome, au sens de non dépendant d'une instance subjective, métaphysique, ontologique ou ontico-ontologique d'aucune sorte⁴³. Afin d'achever de nous convaincre du bien-fondé de ce parallèle avec l'*epochè*, qu'on nous laisse ici citer J.-D. Nasio, parlant de l'usage du *semblant* chez Lacan.

Or, il est un état bien particulier qui prédispose et sensibilise le praticien à recevoir l'impact de l'*étonnement* [*thaumazein*]. C'est une attitude essentielle du psychanalyste devant l'*événement*, que Lacan nomme le *semblant*. Le sens du mot *semblant* est à l'opposé de l'acception courante, "se donner une apparence" ou "faire comme si". Le *semblant* pratiqué par le psychanalyste est le contraire de l'artifice ; c'est plutôt *un état, une disposition interne vis-à-vis de soi-même* et non pas une attitude affectée face aux autres. *Le semblant c'est faire table rase* de toute idée, sentiment ou encore de toute passion, jusqu'à devenir surface vierge d'inscription. Ce n'est pas facile de se persuader profondément, à l'égard de nous-mêmes, que nous ne savons rien. [...] C'est cet état du *semblant* que j'appelle feindre l'oubli. *Il faut feindre l'oubli, s'exercer à l'oubli et se laisser surprendre, s'installer dans l'innocence des premières fois*⁴⁴.

Il s'agit donc de mettre dans les parenthèses de l'*epochè* toute signification et toute prédisposition, pour réveiller le *thaumazein*, l'« étonner » premier, pour se rendre *transpassible* à la *transpossibilité* phénoménale (Maldiney), et de réduire le signifiant à son statut de simulacre, de *semblant*, de « *sens blanc* » (Lacan), réduction seule à même de faire surgir des flashes de *réel*⁴⁵ — qui sera donc à prendre dans son acception husserlienne de *Reell*, soit ce qui résiste absolument au doute, même dans son extension hyperbolique. C'est pourquoi Nasio peut déclarer que le *semblant* lacanien est à l'opposé du sens ordinaire : il ne s'agit en effet ni de mensonge en vue de tromper son prochain, ni de jeu où l'on "fait semblant" (ou alors, nous devons le prendre dans son sens finkéen et accepter un « jeu sans joueur », autrement dit le jeu des signifiants-simulacres dans leur autonomie⁴⁶). Il s'agit bien plutôt de

⁴³ Nous pensons notamment ici, évidemment, à J. Patočka, R. Barbaras et M. Richir et à leurs pensées, différentes mais non exclusives, de l'Apparaître en tant que tel. Nous n'incluons pas ici Merleau-Ponty, malgré notre grande admiration pour son travail, car il nous semble que la Chair constitue justement un fondement ontico-ontologique, un Êtant privilégié, pour la description des structures de manifestation, ce qui l'a invariablement mené vers une ontologie.

⁴⁴ J.-D. Nasio, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, (1992), Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 112-113. Noté *Cinq leçons*. Nous soulignons. Nous aurons souvent l'occasion de citer cet ouvrage précieux qui, par la clarté de l'exposé et l'intelligence du propos, toujours attentif au retour clinique, dresse quelques cartes et dispose quelques balises le long du labyrinthe lacanien.

⁴⁵ « *Le réel apparaît enfin comme « le sens blanc », entendons qu'il surgit, tel une « météorite » dans les « blancs » du sens (S XXII, 11 mars 1975 ; S XXIV, 10 mai 1977). Autrement dit : « L'idée même de réel comporte l'exclusion de tout sens. Ça n'est que pour autant que le réel est vidé de tout sens que nous pouvons un peu l'appréhender ».* », in P.-L. Assoun, *op. cit.*, p. 58. Les références de Lacan sont tirées du *Séminaire*, Livre XXII : *RSI, 1974-1975* (inédit) et Livre XXIV : *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 1976-1977* (inédit).

⁴⁶ Cf. sur ce point E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, (1960), trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, §20 : « Le jeu comme extase de l'homme en rapport avec le monde et comme reflet du monde dans l'étant ouvert au monde — le monde

cette fiction à l'origine de toute démarche transcendentale, visant à retrouver le réel depuis les apparences.

Laisser aller le discours du patient, s'échiner à oublier ce qu'il signifie et voir le réel poindre dans les fissures du signifiant. C'est là tout l'apport d'une appréhension structurale de l'inconscient — ce qui justifiera l'adage, le mot d'ordre lacanien « *L'inconscient est structuré comme un langage* », à condition d'insister sur le “comme” indiquant une homologie, et non une identité⁴⁷. De même que le rêve pour Freud, le langage dans la perspective lacanienne ne représente qu'une voie d'accès éminente à la structure de l'inconscient et à l'inconscient de la structure, mais *l'inconscient n'est pas le langage*⁴⁸. Dès lors, si le signe est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un et porte ainsi la signification, si la trace indique l'absence d'un objet qui a été là, le signifiant, lui, n'a aucun sens, ne signifie rien et n'est que le représentant du sujet pour un autre signifiant⁴⁹. Le signifié n'est plus alors qu'un effet esquissé par l'agencement des signifiants, par leur syntaxe et leurs lois de composition (métonymie et métaphore), par leur signifiante. Il ne peut ici nous échapper à quel point le concept de signifiant partage toutes les caractéristiques intrinsèques des simulacres de la 8^{ème} hypothèse et combien le rapport du signifiant à la signification est similaire à celui des simulacres aux phénomènes. Afin de le démontrer, nous relèverons les trois principaux aspects du signifiant, à savoir la différance (selon le néo-graphisme de J. Derrida), l'ex-sistence et la signifiante proprement dite.

Si un signifiant n'est signifiant que pour un autre signifiant, c'est qu'un signifiant est avant tout différance, soit pure différence, ne s'individuant relativement que par rapport aux tensions qu'il entretient avec l'ensemble des autres signifiants de la structure dans une chaîne signifiante, étant entendu que cette individuation est toute provisoire et peut venir à se défaire, selon un autre découpage signifiant, un autre agencement, à n'importe quel instant, dans n'importe quelle autre chaîne. Ceci indique, par ailleurs, qu'un signifiant n'est même pas identique à lui-même. Un signifiant, à se répéter, se différencie de lui-même. Son identité est une illusion d'identité, immédiatement défaite par le surgissement d'un nouveau signifiant, venant redistribuer l'économie du sens en train de se faire. De telle sorte qu'on peut affirmer que le signifiant remet en cause la tautologie comme principe de l'identité logique en tant que non-contradictoire ($A=A$) et lui substitue, comme principe dernier et matrice de l'identité et de la différence, la différance : $A \neq A$. C'était également la “nature” des Autres comme purs simulacres, ne bénéficiant pas du soutien de l'Un pour s'unifier dans un genre ou stabiliser leur identité et étant réduits à n'être les Autres que d'eux-mêmes.

comme jeu sans joueur », p. 227 sq.

⁴⁷ « Rappelons [...] que l'aphorisme lacanien est né à une époque marquée par l'influence de la linguistique structurale, posée alors comme modèle d'une jeune science ayant à construire son propre objet, le langage. Or, le langage répondait si bien aux critères régissant une structure, qu'il est devenu l'archétype de toute structure. C'est précisément dans cette perspective éminemment formelle de la linguistique, que Lacan élève le concept d'inconscient au rang d'un langage, c'est-à-dire d'une structure dont l'unité est l'élément signifiant. L'inconscient satisfait ainsi aux exigences qui définissent toute structure », in *Cinq leçons*, p. 72.

⁴⁸ « Si je dis que tout ce qui appartient à la communication analytique a structure de langage, cela ne veut justement pas dire que l'inconscient s'exprime dans le discours. [...] Rien n'est explicable des détours de Freud si ce n'est que le phénomène analytique comme tel, quel qu'il soit, est, non pas un langage au sens où ça voudrait dire que c'est un discours — je n'ai jamais dit que c'était un discours [sic !] —, mais structuré comme un langage », in *S III*, « La question hystérique », p. 187.

⁴⁹ « Le signifiant peut s'étendre à beaucoup des éléments du domaine du signe. Mais le signifiant est un signe qui ne renvoie pas à un objet, même à l'état de trace, bien que la trace en annonce le caractère essentiel. Il est lui aussi le signe d'une absence. Mais en tant qu'il fait partie du langage, le signifiant est un signe qui renvoie à un autre signe, qui est comme tel structuré pour signifier l'absence d'un autre signe, en d'autres termes pour s'opposer à lui dans un couple », *Id.*, p. 188. Ce couple signifiant en opposition, Lacan le notera S1-S2.

Cette étrange illusion d'identité qui caractérise le signifiant tient à ce que « *le Un incarné dans la langue est quelque chose qui reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée. C'est ce dont il s'agit dans ce que j'appelle le signifiant-maître⁵⁰* ». Si nous soulignons à nouveau que ce que Lacan dit à propos du langage est tout aussi valable pour n'importe quelle structure et que cette unité problématique concerne tout événement, cela nous permet de relever le statut instable de cet Un structural. En fait, tout se joue comme si un signifiant venait à incarner cet Un, prendre sa place, s'installer dans sa vacance, jusqu'à ce qu'un nouveau signifiant, le dernier, ne l'en chasse. Il s'agit donc précisément d'un Un qui manque et ne se manifeste que dans son illusion, générée par la ronde des signifiants se bousculant pour occuper cette place. Mais cette place de l'Un ne peut, par définition, faire partie de l'ensemble des signifiants, qui n'accepte aucune identité stable, ni par conséquent aucune unité qui viendrait clore cet ensemble et en faire une totalité. Lacan, usant d'un vocable d'inspiration heideggerienne, dit que le signifiant venant alors occuper cette place *ex-siste*. Il s'extrait de l'ensemble signifiant et devient le signifiant-maître, noté S1, puisqu'il cristallise et boucle potentiellement et provisoirement la signification. Le reste de l'ensemble des signifiants dans l'Autre sera noté S2, symbolisant le signifiant à venir, encore virtuel et inconscient, pour lequel S1 sera signifiant, puisqu'un signifiant n'est signifiant que pour un autre signifiant. Mais S1 n'est pas vraiment extérieur à l'ensemble — ce qui le ferait *être* —, ni n'est radicalement évanoui, puisque, de l'unité, il en donne au moins l'illusion provisoire. C'est donc que S1 vient border l'ensemble des autres signifiants. La place de l'Un qui manque est à la périphérie de l'ensemble. C'est son *ex-sistence* qui fait *consister* l'ensemble signifiant. Ce cernage permet une totalisation et un comptage. Le verdict tombe : il en manque un, celui qui se trouve maintenant à la périphérie et qui, hors de l'ensemble, compte alors pour *Un-en-plus⁵¹*. Cette unité, comme on le voit, ne résiste pas à l'examen et correspond parfaitement à l'illusion de l'Un produite par les simulacres, par laquelle, dès qu'on « *se rapproche, tout apparaît multiple et différent⁵²* ».

S1 et S2 constitueront alors la paire signifiante fondamentale, mise en jeu chaque fois dans les processus primaires, à savoir la métaphore et la métonymie, que J.-D. Nasio définit ainsi :

Les signifiants articulés entre eux, obéissent au double mouvement de connexion (métonymie) et de substitution (métaphore). La métonymie est la connexion qui maintient reliés, à la manière d'une chaîne, un signifiant à l'autre, un maillon avec un autre. Elle assure qu'à tel moment, la chaîne soit en mesure de déléguer un signifiant à la place périphérique de l'Un. Quant à la métaphore, elle désigne le mécanisme de substitution grâce auquel cette délégation se produit, c'est-à-dire le mécanisme grâce auquel l'inconscient s'extériorise sous la forme d'un signifiant (signifiant métaphorique).

⁵⁰ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX : Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 131.

⁵¹ « Si nous admettons le couple d'un ensemble et d'un élément extrait de l'intérieur de l'ensemble et qui réapparaît à son bord, nous pouvons définir la structure de l'inconscient comme un ensemble moins 1, bordé par ce 1. Ainsi, ce sera un ensemble troué à l'intérieur, mais limité par un bord. L'élément S1, lui, sera toujours 1 en plus, ou 1 en moins. Que veut dire en plus ou en moins ? Cela veut dire que le 1 est toujours au-dehors de l'ensemble. Or, que le 1 soit en plus ou en moins dépend de l'angle selon lequel nous envisageons l'ensemble. Si nous l'envisageons en observant sa trame intérieure, nous dirons qu'il y manque un élément : le 1 est alors en moins. Si, au contraire, nous l'envisageons comme vu du ciel, c'est-à-dire selon son extension et ses bords, nous dirons que le 1 manquant à l'intérieur de la trame se situe maintenant comme une bordure qui entoure et délimite l'ensemble : le 1 est alors en plus, comme une lisière qui borde le réseau ou comme un trait d'écriture », Cinq leçons, pp. 78-79. Souligné par Nasio.

⁵² Platon, *op. cit.*

Le double mouvement de connexion et de substitution des signifiants entraîne la structure à s'actualiser sans cesse, c'est-à-dire à placer en permanence un de ses éléments à la périphérie. Le trou laissé vacant par le signifiant qui a été marginalisé — signifiant devenu maintenant bord et limite de la structure — est un manque inscrit dans la chaîne. Un manque qui a pour effet la mobilité de l'ensemble⁵³.

Les processus primaires produiront ainsi les effets de signifiante, la dérive (dont Lacan faisait la traduction de *Trieb* !) métonymique constituant, par son insistance à s'accomplir, la persistance de l'objet métaphorique, esquissé par la ronde des signifiants et réglé par cet automatisme de répétition. Nous retrouvons là, par ces effets de signifiante dont émerge la signification en tant qu'illusion de l'Un, la caractéristique primordiale des simulacres, qui étaient de se faire passer pour des phénomènes, grâce à leurs connexions et dislocations infinies, et ce pour se maintenir *comme simulacres*.

L'être-pour-la-“ petite mort ” : l'ek-stase du sujet, le réel comme impossible et la Jouissance

De cette danse infernale, va émerger le sujet comme effet du signifiant. Il va se constituer comme ce que le signifiant (S1) représente pour l'autre signifiant (S2). Comment donc est-ce possible ? Quelle est cette suscitation mystérieuse de l'instance subjective ? C'est qu'il ne s'agit en aucune façon d'une *in-stance*, mais bien plutôt d'une *ek-stase*. Regardons plutôt.

Imaginez que le réel n'est pas une planète déserte mais au contraire trop pleine, infiniment pleine, si pleine de choses et d'êtres qu'elle est homogène à un vide. Le réel n'est pas le vide au sens de l'abîme creux, mais au sens de l'infiniment plein, du lieu où Tout est possible.

Si dans ce lieu où Tout est possible, il s'avère une — et une seule — impossibilité, un seul obstacle, un seul moins, alors il y aura là naissance d'un être positif. L'être positif, c'est-à-dire notre sujet de l'inconscient, n'apparaît que comme le corrélat d'un trou creusé dans l'infiniment plein.

Bref, pour Lacan, la naissance du sujet de l'inconscient ne peut se comprendre qu'à partir d'un trou creusé dans le réel par l'évidement d'un élément et un seul. En d'autres termes, le sujet ne survient comme *Un* que là où le réel — au sens de l'infiniment plein — est affecté d'un manque. Changeons encore une fois les termes et disons : si le réel est le lieu où Tout est possible, le sujet de l'inconscient naîtra précisément là où se dresse l'obstacle d'un impossible⁵⁴.

Nous tenons cette description du *Réel* pour strictement équivalente au Tout, infini et inchoatif, des simulacres de la

⁵³ *Cinq leçons*, pp. 72-73. Souligné par Nasio.

⁵⁴ *Id.*, p. 105. Souligné par Nasio.

8^{ème} hypothèse, à condition d'appliquer les guillemets de rigueur au terme d'« êtres », que Nasio emploie alors uniquement pour la commodité de l'exposé. En effet, le champ des simulacres semble bien être ce lieu de tous les prodiges, de tous les possibles, puisque, n'étant pas limités par l'Un, les simulacres peuvent se laisser aller à tous les agencements, à toutes les contradictions, à tous les débordements oniriques⁵⁵. Mais, comme leur « nature » de simulacres leur impose de faire croire à l'Un, de prendre le masque du phénomène, pour pouvoir le défaire — à moins de devoir s'unifier comme pures illusions, de pouvoir être reconnus comme simulacres et ainsi de s'évaporer —, dès qu'un simulacre se voit délégué à la place périphérique de l'Un illusoire, l'ensemble des simulacres peut justement être reconnu comme ensemble lui-même illusoire et l'un manquant (car périphérique) comme l'Un qui manque, l'Un qui n'est pas, comme une absence insupportable, inadmissible. Dès lors, cette absence fait trou et menace d'engloutir la totalité des simulacres, réduits à l'état de fluctuations du néant (9^{ème} hypothèse). Mais l'Un-qui-n'est-pas de la 9^{ème} hypothèse est un *néant impossible*, à entendre comme l'impossible du néant, le proprement impensable. Et c'est sur ce mur de l'impossible que l'ensemble des simulacres va rebondir et esquiver l'anéantissement, engendrant une pulsation logique inépuisable, qui va constituer l'automatisme de répétition de la pulsion, dans laquelle l'impossible de l'Un et des Autres va buter contre l'impossible du Néant et se réengendrer dans le champ du réel, gros de toutes les possibilités d'illusions. Le *réel* et le *semblant* s'appellent et se réengendrent mutuellement. C'est ainsi que nous pensons devoir comprendre les deux leitmotifs lacaniens : « *le réel est sans fissure* » et « *le réel comme impossible* ».

C'est donc de cet impossible du néant que va surgir le sujet comme l'Un-en-plus, celui qui met le néant dans la situation embarrassante d'être le radicalement *impensable* — impossibilité logique propre à engendrer toute la dynamique de la structure. L'ex-sistence de S1 produit le lieu ek-statique du Sujet, qui, désormais à cette place périphérique, sera désigné comme l'Un-en-plus qui manque et doit être récupéré par tous les moyens, afin de combler le trou de la structure. Nous assistons ici au passage du Réel au Symbolique, à l'Autre. Si le Réel ne manquait de rien et était sans fissures, la suscitation du trou, lorsque le simulacre de l'Un baisse le masque et dénonce l'illusion, transforme le *Tout est possible* réel des simulacres en un *Tout des possibles* symbolique des signifiants. C'est la raison pour laquelle S1 *représente* le sujet pour S2⁵⁶. En tant que signifiant, il ne fait qu'indiquer l'absence inamissible de l'Un qui n'a jamais été présent autrement que dans son illusion, soit le Sujet. Le caractère profondément aporétique de la 9^{ème} hypothèse tient en fait à cette place ek-statique du sujet qui assiste à cette négation hyperbolique et qui, par conséquent, la contrarie, la rendant impensable, puisqu'il demeure comme cet Un que l'on n'avait pas compté dans l'entreprise d'annihilation totale et qui permettrait une cicatrisation du réel

⁵⁵ « *Damascius accumule les métaphores pour suggérer toutes les possibilités de fiction et d'illusion dont joue l'Un-non-être dans ses registres oniriques pour se faire paraître sur le mode des Autres phénoménaux. Et tandis que s'épaissit l'absence de l'Un, tout paraît s'écouler dans la disparate de la négativité d'en bas, mais tout semble aussi demeurer dans cet état insolite comme en repos, car les simulacres n'ont pas passé le seuil de l'impossible et ils restent dans le paradoxe de leurs antitypies et de leurs substitutions* », in *ÉN*, p. 94. Nous soulignons.

⁵⁶ Nous devons ici citer la note 9 de Nasio dans *Cinq leçons*, p.79 : « *Précisons que la notion d'ex-sistence est aussi employée par Lacan pour désigner la place excentrique où il situe le sujet de l'inconscient. Nous utilisons ce même terme d'ex-sistence dans un sens voisin quand nous désignons la place de l'Un, car l'Un est le signifiant qui, précisément, représente le sujet [...]* » (Souligné par Nasio). C'est pourquoi nous avons nous-mêmes repris ce terme d'ex-sistence pour S1 et réservé le terme d'ek-stase pour le sujet de l'inconscient, en rapport à la jouissance comme nous allons le voir. Nous étudierons le lien entre l'ek-stase et l'ex-sistence avec l'utilisation lacanienne du *huit intérieur*.

en comblant le manque⁵⁷. Tout relève, nous insistons, d'un problème de comptage. Le sujet, né de l'impossible du néant, oublie *toujours* de se compter. Son statut est celui, très singulier et paradoxal, d'un clignotement, d'une hésitation logique entre l'Un-en-plus et l'Un-en-moins. Il manque comme Un, puisque, extérieur au système, il était ce manque qui avait fait trou. Mais dans le même instant, cette absence qui manquait de tout engloutir ne pouvait qu'être défaite par ce regard de l'autre bout du monde qui assistait au néant. Le Sujet est alors l'Un-en-plus qui pourrait suturer la structure. Pour le dire brièvement : le Sujet est le présupposé fondamental de la Structure.

Ce sujet, qui se maintient comme tel dans un état d'instabilité primordiale entre une disparition imminente et un ressurgissement critique, revenant toujours à la même place mais jamais le même⁵⁸, ce sujet, donc, est un sujet qui jouit. Non pas un sujet de la jouissance — la jouissance n'est jamais mienne —, mais un sujet en *ek-stase*⁵⁹, un sujet débordé par le flux de jouissance, un sujet qui ne peut qu'émerger de son éclipse et de sa disparition. Ce sujet, nous l'appelons l'*être-pour-la- " petite mort "*.

Je suis à la place d'où se vocifère que « l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Être ».

Et ceci non pas sans raison, car à se garder, cette place fait languir l'Être lui-même. Elle s'appelle la Jouissance, et c'est elle dont le défaut rendrait vain l'univers⁶⁰.

Nous entendons Jouissance, ici, non pas dans le sens d'un plaisir intense, d'ordre génital, mais comme la poussée et la tension constantes, générées par le trou réel de la structure, qui s'en auto-alimente. Si, dans la métapsychologie freudienne, le plaisir est ressenti par le Moi et causé par l'abaissement du niveau de tension interne de l'organisme, conçu comme machine pulsionnelle, nous devons dire que la Jouissance est à l'opposé du plaisir et ressenti par l'inconscient en travail. Elle peut même être cause de souffrance — une souffrance insupportable.

La Jouissance, en effet, est le flux constant, immaîtrisable, terrible, qui parcourt les bords du trou et qui explique qu'un symptôme, par exemple, puisse à la fois être source de douleur pour le patient et, en même temps, satisfaction et décharge pour le système inconscient. Il faut ici penser à une zone érogène, comme orifice et aperture.

Justement, peut-on dire qu'un orifice érogène est un trou ? Ou au contraire, ne devrions-nous pas considérer que l'orifice plutôt qu'un trou est un bord, plus exactement des bords, ou encore mieux des replis muqueux qui dans leurs pulsations créent un trou et aussitôt l'effacent ? Je dirais ainsi que dans notre monde érogène il n'y a pas à proprement parler de trou tel que nous l'imaginons habituellement

⁵⁷ Nous reconnaissons bien évidemment l'enfant de l'*Hilflosigkeit*, désigné par l'Autre comme le dernier symbole à intégrer pour retourner à l'état anorganique et apaisé des commencements, lorsque le manque de la privation ne tiraillait pas encore. Mais nous devons aussi reconnaître alors le caractère mythique de cette conception, puisque la privation a toujours déjà eu lieu, comme peut nous en convaincre l'organicité intrinsèque des deux hypothèses, leur nécessité mutuelle. Notons également que cette résistance du sujet au néant, cette impossibilité de s'inclure dans la négation hyperbolique et son oubli corrélatif, tend à l'identifier au réel, en tant qu'il n'est appréhendable qu'à le vider de tout sens, et ainsi à justifier notre parallèle avec le *Reell* husserlien.

⁵⁸ Notons qu'il s'agit là d'une autre définition lacanienne du réel : « *le réel est ce qui revient toujours à la même place* ». Nous pourrions dire de façon synthétique que le sujet est l'indice du réel (*Reell*) dans le symbolique.

⁵⁹ En prenant garde ici à ne pas comprendre *ek-stase* comme l'*extase* orgasmique ou mystique, même si l'une et l'autre ne peuvent se penser qu'à l'aune du caractère ek-statique du sujet.

⁶⁰ « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *É II*, p. 300.

comme une ouverture délimitée par un cercle, mais des bords contractiles et dilatables qui créent des creux éphémères. Or, ces bords palpitent s'ils sont animés par le flux d'une énergie qui les parcourt, une énergie dite jouissance. [...] Il n'y a pas de trou sans la jouissance qui fait palpiter les bords. En somme, dans la vie érogène et, par conséquent, dans notre vie psychique inconsciente, il n'est de trous qu'engendrés dans la tension et le mouvement⁶¹.

Cette tension et ce mouvement de la Jouissance sont engendrés par le combat cyclopéen que se livrent deux impossibles : *le réel comme impossible* et *l'impossible du rapport sexuel*, que Lacan écrira respectivement « *Y'a d'l'Un* » et « *Il n'y a pas de rapport sexuel* », le premier renvoyant à l'Un-en-plus et le second à l'Un-en-moins. Si le Réel peut être défini comme impossible, c'est toujours depuis le Symbolique, après la catastrophe irrémédiable de la survenue du trou. Le Réel comme totalité intotalisable et proliférante des simulacres dans laquelle tout est possible, où il n'y a aucun manque, aucun vide, aucune fissure est désormais impossible. Et le Symbolique s'édifiera sur les ruines du Réel comme le Tout *des possibles*, limité et totalisé par un impossible, soit l'impossible de l'Un et des Autres. (Sous sa face symbolique, l'Autre est le charognard du Réel.) Cet impossible de l'Un et des Autres, comme nous l'avons longuement expliqué, va buter contre un autre impossible : le néant impossible comme impossible du néant, à savoir l'échec d'une disparition totale, en raison de l'Un-en-plus du Sujet, qui a échappé au comptage et ainsi à la suppression intégrale. Ce néant impossible doit être considéré comme l'impossible du rapport sexuel, puisqu'il est l'impossibilité même de l'abolition de la tension, l'inatteignable du soulagement par privation totale, ce qui engendre la constance de la Jouissance. Comme tel, cet impossible du rapport sexuel est là pour signifier que *le trou est incombable*.

Il n'y a pas de rapport sexuel. Bien entendu ça paraît un peu zinzin, un peu éfloupi. Suffirait de baiser un bon coup pour me démontrer le contraire. Malheureusement, c'est la seule chose qui ne démontre absolument rien de pareil, parce que la notion de rapport ne coïncide pas tout à fait avec l'usage métaphorique que l'on fait de ce mot tout court " rapport " dans " ils ont eu des rapports ", ça n'est pas tout à fait ça. On peut sérieusement parler de rapport, non seulement quand l'établit un discours, mais quand on l'énonce, le rapport. *Parce que c'est vrai que le réel est là avant que nous le pensions, mais le rapport c'est beaucoup plus douteux* [...]. [II] est très certain que, chez l'être parlant, il y a autour de ce rapport, en tant que fondé sur la jouissance, un éventail tout à fait admirable en son étalement et que deux choses en ont été, par Freud [...] et le discours analytique, mises en évidence, c'est toute la gamme de la jouissance [...] comme telle, elle est vouée à *ces différentes formes d'échec que constituent la castration, pour la jouissance masculine, la division pour ce qu'il en est de*

⁶¹ *Cinq leçons*, p. 123. Nasio renvoie en note à l'utilisation lacanienne du théorème de Stokes, pour démontrer la thèse selon laquelle un trou n'est pensable qu'à l'aune de l'énergie qui en parcourt les bords, et ce afin d'expliquer la constance de la pulsion, quel que soit son degré de satisfaction et donc d'ouverture. Cf. *É II*, p. 327. Cf. aussi pour une application mathématique complète du théorème de Stokes au problème de la pulsion et du bord, l'excellent livre de M. Darmon, *Essais sur la topologie lacanienne*, (1990), Paris, Association lacanienne internationale, 2004, pp. 266-273. Noté ETL.

*la jouissance féminine*⁶².

S'il n'y a donc pas de rapport sexuel, c'est que le rapport arrive toujours trop tard, après le Symbolique, et ne peut rétablir l'Unité promise ou espérée. La complétude est impossible à retrouver, la Jouissance absolue interdite. Le trou comme tel n'est pas symbolisable, est donc proprement *impensable*, échappe à l'ordre signifiant et signe à la fois l'échec et la pérennité de la Jouissance, assurée de sa constance à nourrir le système par sa faille.

Dont acte. Le sujet de l'inconscient comme *être-pour-la- " petite mort "* est un sujet sacrifié sur l'autel de la Jouissance ; c'est le sujet qui parle, pense, vit autour du trou symbolique dans le Réel, dépassé et emporté par la Jouissance d'un corps déhiscent aux lèvres palpitantes. C'est pourquoi nous avons préféré cette appellation de *l'être-pour-la- " petite mort "* à *l'être-vers-la-mort* heideggerien — tellement rivé au Tout de ses possibilités qu'on ne voit même pas comment le *Dasein* pourrait encore être qualifié d'ouverture, tant la possibilité de son impossibilité le clôt et lui donne, malgré les dénégations de Heidegger, un tour monadique et solipsiste, contrairement à la dialectique aporétique des impossibles chez Lacan — et au *parlêtre* lacanien, qui, selon nous, insiste trop sur la dimension de la parole et du langage, alors que cette expérience, avant tout corporelle, charnelle, de désappropriation par la jouissance nous semble au contraire la condition de possibilité du langage proprement dit — ce qui ne signifie pas pour autant que l'ordre symbolique n'y est pas partie prenante, comme nous l'avons montré, mais pas d'abord et avant tout en tant que parole. Le corps aussi est symbolique. C'était d'ailleurs là l'une des avancées majeures de la psychanalyse : réussir à exhumer le corps de l'obscurité muette dans laquelle on n'a eu de cesse de l'exiler, comme le Lucifer du *Paradis perdu* de Milton, grîmé en Satan par les ténèbres de l'Enfer. Or, à trop rabattre unilatéralement l'univers symbolique sur le langage et la parole, et ce malgré ses propres avertissements, Lacan aurait tendance à oublier qu'« *il n'y a de jouissance que s'il y a un corps vivant, c'est sa condition suffisante. Suffisante seulement, car une fois établie l'antériorité logique d'un corps palpitant de vie, il faut aussitôt et bizarrement, extraire, sortir la jouissance de ce corps*⁶³ ».

Ainsi, notre appellation de *l'être-pour-la- " petite mort "* est là pour rappeler « *l'antériorité logique* », le caractère proprement transcendantal de la Vie, de la Vie comme Jouissance à travers un vivant, sur toute conception ontologique ou gnoséologique du sujet⁶⁴. Le vivant est un sujet au bord de l'éclatement, en passe d'être écartelé par les forces de marées pulsionnelles qui l'assaillent, qui doit tout faire pour écluser cette tension, cette force du vide — quitte à parler. Et ce vivant ne doit pas être pensé sur le modèle d'une instance subjective ou d'un individu, ce qui en ferait un *étant*, tout plein de lui-même et fermé, sans faille, forclos ou bien une unité imaginaire. Non, ce serait oublier que le sujet est un *effet* de la structure signifiante : « *le sujet de l'inconscient est l'effet qui se produit quand toute la structure est en mouvement*⁶⁵ ». Le vivant en question est donc l'effet du mouvement vital et, comme tel, s'il est exclu de la Jouissance (c'est le réel du corps qui jouit, pas le sujet), il est par contre très profondément sujet désirant, Désir, en tant qu'écluse du vide, capable de réguler la Jouissance, de la faire passer dans les sillons

⁶² J. Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, séminaire inédit du 4 novembre 1971 (cit. in J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, Tome 2 : *La structure du sujet*, Paris, Denoël, 1992, p. 257, noté *ILL 2*). Nous soulignons, sauf la dernière phrase, soulignée par Dor.

⁶³ J.-D. Nasio, *Les yeux de Laure. Transfert, Objet a et topologie dans la théorie de J. Lacan*, Paris, Aubier, 1987, p. 86. Noté *Laure*. Nous soulignons.

⁶⁴ Ou alors, nous devrions en parler comme d'un sujet *érontologique*, un Sujet qui a le Désir pour seul être et qui désire être.

⁶⁵ *Cinq leçons*, p. 80.

creusés par le signifiant, au lieu de l'Autre, et ainsi d'empêcher la pleine Jouissance, la décharge totale qui signerait à n'en pas douter son anéantissement dans le chaos des origines ou sa dissolution dans un Nirvana impersonnel, soit sa disparition en tant que Sujet. Ce sujet ek-statique du Désir, déchiré, divisé par son rapport au signifiant dans son esquisse de la Jouissance, ce sujet du *semblant*, Lacan le note S. Il indiquera donc pour nous le Sujet du désir, le Désir comme sujet.

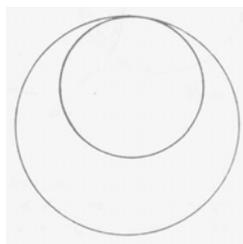
IV

LE CHAMP DU DÉSIR:

PLAN PROJECTIF ET TOPOLOGIE MÖBIENNE

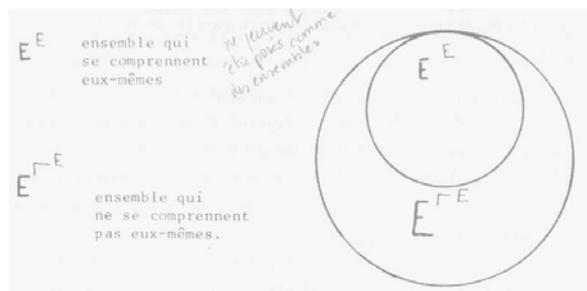
La circumdambulation : du “ huit intérieur ” à la coupure-suture

Si nous comprenons à présent le moteur de l'auto-contrariété du système, qui se jouait sur le schéma L au niveau de la relation symbolique $A-S$ — le trajet plein, partant de A et indexé au registre de l'inconscient représentant l'ex-sistence de S1 “ éjecté ” hors de S2 et le trajet en pointillés aboutissant en S indiquant à la fois la succession ininterrompue de S1 et l'ek-stase du Sujet, clignotant entre l'Un-en-plus et l'Un-en-moins —, nous devons maintenant saisir comment ce système ne s'autodétruit pas ? Comment quelque chose peut quand même passer ? En effet, tout à la fois sommé par le signifiant-maître S1 de cerner l'ensemble des autres signifiants S2 pour les faire consister et, en même temps, charrié par la Jouissance dans une course folle aux environs du trou, le Sujet en tant que mouvement vivant, en tant que Désir, ne devrait-il pas tout simplement être annihilé par ce “ grand huit ” pulsionnel ? Comment en effet concilier ces deux tours apparemment contradictoires ? Nous entrons de plein pied dans des problèmes topologiques et c'est ce qui va nous permettre de boucler le schéma L, en donnant une interprétation topologique précise à la relation imaginaire $a'-a$, qui, tout en étant déterminée par la relation symbolique, fait tenir l'ensemble de la structure. En fait, nous devons recourir au “ huit intérieur ” utilisé par Lacan, cette double boucle qui, à se reprendre, se rend extérieure à elle-même et conjoint ainsi l'extérieur et l'intérieur, dans un double mouvement d'inclusion externe et d'exclusion interne.

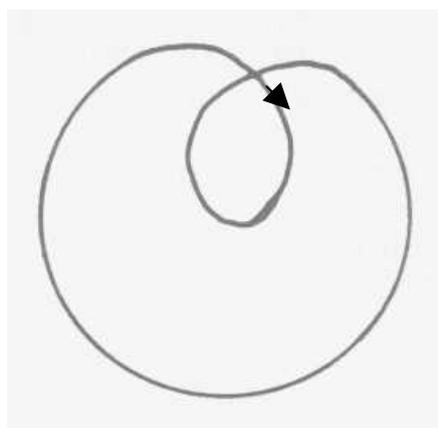


Comme l'explique A. Cochet, « le huit intérieur présente cette particularité de pouvoir se tracer en continu, c'est-à-dire que le tracé du cercle extérieur se continue en celui du cercle intérieur avant son propre bouclage. Ainsi, il permet de saisir en quoi le redoublement de quelque chose à l'intérieur de lui-même peut-être homogène avec ce

qui est extérieur⁶⁶ ». Lacan se servira notamment de cette double boucle pour, par une torsion spécifique des diagrammes de Venn, rendre compte de cette auto-différenciation du signifiant, ce qui permet dorénavant de donner une représentation graphique satisfaisante du paradoxe de Russell sur l'ensemble de tous les ensembles qui ne se comprennent pas eux-mêmes⁶⁷.



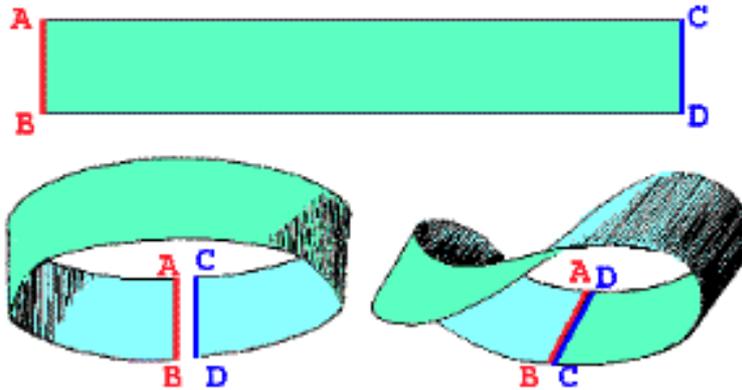
Ce huit intérieur montre bien alors en quoi le manque de l'Un, c'est-à-dire le trou, est la clef du signifiant comme pure différence (différance), à l'instar des simulacres qui ne pouvaient être les Autres que d'eux-mêmes de par l'absence de l'Un. On saisit également en quoi le trajet ek-statique du sujet de l'inconscient peut à la fois être porté par le signifiant et emporté par la Jouissance, effectuer le cernage de l'ensemble signifiant et faire le tour du trou. Après ce double tour, le sujet en est transformé. Il revient certes à la même place, ce qui est la part réelle du sujet comme nous le disions plus haut, mais différent, changé par le signifiant et « troumaté » (pour reprendre le jeu de mot lacanien) par son approche du vide.



⁶⁶ A. Cochet, *Lacan géomètre*, Paris, Anthropos, 1998, p. 93. Noté LG.

⁶⁷ « Il n'y a paradoxe que dans la mesure où l'on pense que de tels ensembles $[E^E]$ sont à considérer comme exclus d'un autre groupe d'ensembles $[E^E]$ qui, eux, se comprennent eux-mêmes et constitueraient dès lors un groupe spécial d'ensembles en quelque sorte redoublés et capables de se nommer eux-mêmes : illusion qui repose toute sur la croyance que a est a (que la lettre a est la même lorsqu'on la charge de désigner la lettre a) et que le signifiant peut se signifier lui-même. Mais le signifiant ne peut se signifier qu'à se répéter différent de lui-même : dès lors, les ensembles $[E^E]$ n'apparaissent que comme possibilité incluse dans la nature même du signifiant et doivent être représentés comme un huit intérieur, c'est-à-dire comme une reprise du signifiant comme différent de lui-même, ce qui est loin de leur donner un poids spécial à l'intérieur d'un premier cercle, les homogénéise avec ce qui est à l'extérieur de ce premier cercle », in C. Conté, *Le Réel et le Sexuel — de Freud à Lacan*, Paris, Point Hors-ligne, 1992, p. 209, souligné par l'auteur (cit. in *ILL 2*, pp. 146-147).

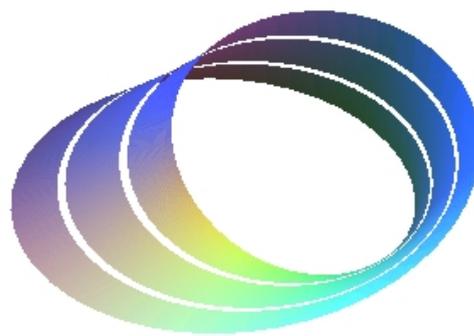
Or, ce tracé en double boucle, ce huit intérieur, n'est rien d'autre que le contour d'une *bande de Möbius*, soit une bande demi-tordue, unilatère et unipartie (une seule face), n'ayant par conséquent ni envers, ni endroit (puisqu'il se rejoignent après un tour complet de la bande), mais donnant l'illusion, localement, de posséder deux faces et deux bords, un envers et un endroit.



Mais les caractéristiques intrinsèques de la bande de Möbius, plus que de la simple demi-torsion à partir de laquelle on la comprend le plus souvent, se révèlent lorsqu'on la découpe. En effet, si l'on effectue une première coupe près de son bord et que la lame parcourt la bande en droite ligne (trajet en pointillés sur la figure ci-dessous), c'est-à-dire le long d'un tracé en huit intérieur, alors nous obtenons une plus petite bande de Möbius, au centre, enchaînée à une autre bande, cette fois bilatère et bipartie (deux faces), ayant donc un envers et un endroit, que l'on appelle un *anneau de Jordan*.



Bande de Möbius avant coupure latérale
(Trajet en pointillés)



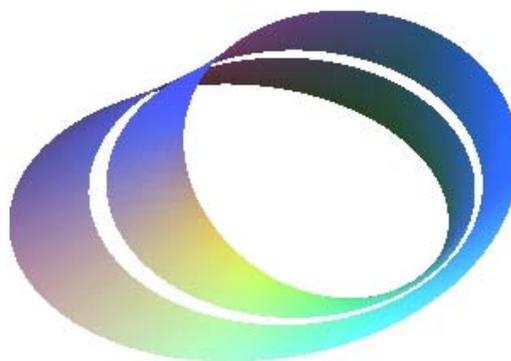
Bande de Möbius après coupure latérale
(Bande de Möbius centrale + anneau de Jordan)

Par contre, si l'on effectue cette coupure à égale distance des deux bords (trajet plein), alors il suffit d'un tour simple de la lame (et non pas un tracé en huit intérieur) : nous ne trouvons plus en ce cas qu'une seule bande de

Jordan, bilatère et bipartie.



Bande de Möbius avant coupure médiane
(Trajet plein)



Bande de Möbius après coupure médiane
(Anneau de Jordan seul)

Cependant, il nous faut remarquer qu'à la place de la bande de Möbius centrale, obtenue avec la coupure en huit intérieur, ne se trouve plus qu'un vide, après la coupure simple. Mais, si l'on suture les bords ainsi obtenus de l'anneau de Jordan, nous pouvons évidemment générer à nouveau une bande de Möbius. Nous sommes par conséquent en droit de dire qu'il y a là une bande de Möbius absente (que Lacan appellera dans *L'Étourdit* l'« *absens* », à rapprocher du « *sens blanc* »), qui unit virtuellement envers et endroit de l'anneau de Jordan. Nous pouvons même aller jusqu'à dire « *que la bande de Möbius n'est rien d'autre que cette coupure même*⁶⁸ » et prendre soin d'indiquer que cette coupure est en même temps suture, puisque cette bande de Möbius virtuelle est en mesure de recoller les bords de la bande de Jordan pour lui reconfermer une topologie möbienne.

Or, cette pure coupure, qui est aussi suture, nous devons la caractériser comme une « *ligne sans points*⁶⁹ », puisque, comme coupure, sa fonction est de rompre des points singuliers, les divisant entre une face envers et une face endroit, et, comme suture, elle colle et identifie des points, auparavant singuliers. C'est que cette coupure-suture est composée de « *points distordus et/ou fracturés* », qui ne sont donc, par définition, pas des points.

Et la raison en est qu'à procéder d'unir à soi-même, après glissement d'une lame sur l'autre de la bande bipartie, la double boucle d'un des bords de cette même bande, c'est tout au long la face envers de cette bande que nous cousons à sa face endroit.

Ou s'il se touche que ce n'est pas du travers idéal dont une bande se tord d'un demi-tour, que la bande de Möbius est à imaginer ; c'est tout de son long qu'elle fait n'être qu'un son endroit et son envers. *Il n'y a pas un de ses points où l'un et l'autre ne s'unissent. Et la bande de Möbius n'est rien d'autre que la coupure d'un seul tour, quelconque* (bien qu'imaginé de l'impensable « médiane »), qui

⁶⁸ J. Lacan, « L'Étourdit », in *Scilicet*, N°4, Paris, Le Seuil, 1973, pp. 26-27 (cit. in *ILL* 2, p. 134, souligné par Dor).

⁶⁹ *Id.*

la structure d'une série de lignes sans points.

Ce qui se confirme à imaginer cette coupure se redoubler (d'être " plus proche " de son bord) : cette coupure donnera une bande de Möbius, elle vraiment médiane, qui, abattue, restera faire chaîne avec la Möbius bipartite [...] : on voit là que l'ab-sens qui résulte de la coupure simple, fait l'absence de la bande de Möbius. *D'où cette coupure = la bande de Möbius*⁷⁰.

Ainsi donc, cette *ligne sans points* qui compose la bande de Möbius et lui confère ses propriétés topologiques, nous pouvons la représenter sous la forme du huit intérieur. Le huit intérieur sera cette coupure-suture, qui conjoint et sépare à la fois un extérieur et un intérieur, un envers et un endroit. Et nous pouvons déformer ce huit intérieur jusqu'à le faire coïncider avec lui-même, de sorte qu'il ne semble plus être qu'un cercle ; *un cercle sans points*, évidemment, soit la coupure simple, " médiane ", la pure coupure.

C'est cette pure coupure-suture, représentable grâce au huit intérieur, que nous appelons *circumdéambulation*, afin de signifier ce parcours tout à la fois concentrique et excentré, ex-centrique, de l'ek-stase du Sujet porté par l'ex-sistence de l'Un, gravitant aux environs de sa propre absence et réussissant à joindre et séparer l'intérieur et l'extérieur — errance animée par la nostalgie d'un centre *unique*, capable de fixer les frontières entre l'interne et l'externe, forcée de *circumdéambuler*⁷¹. La circumdéambulation est donc le trajet même du Désir.

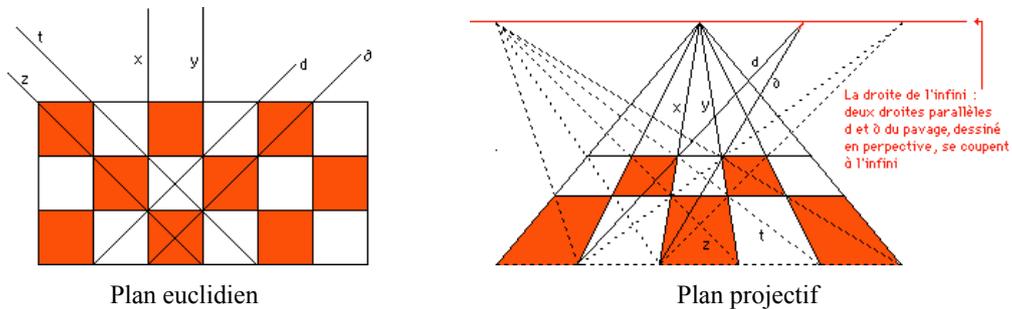
Une embardée topologique : plan projectif et horizon⁷²

Nous faisons un pas de plus si nous nous apercevons que la bande de Möbius est une présentation trouée du *plan projectif* et que, par conséquent, la " ligne sans points ", notre *circumdéambulation*, n'est rien d'autre qu'une *droite projective*. Qu'est-ce qu'un plan projectif ? C'est le champ de la perspective, dans lequel les droites co-linéaires (parallèles) se rejoignent en un *point à l'infini*, appelé le " point de fuite " — contrairement, donc, au plan euclidien dans lequel les parallèles ne se croisent jamais. La droite projective est la droite qui contient tous ces points à l'infini, soit la *ligne d'horizon*.

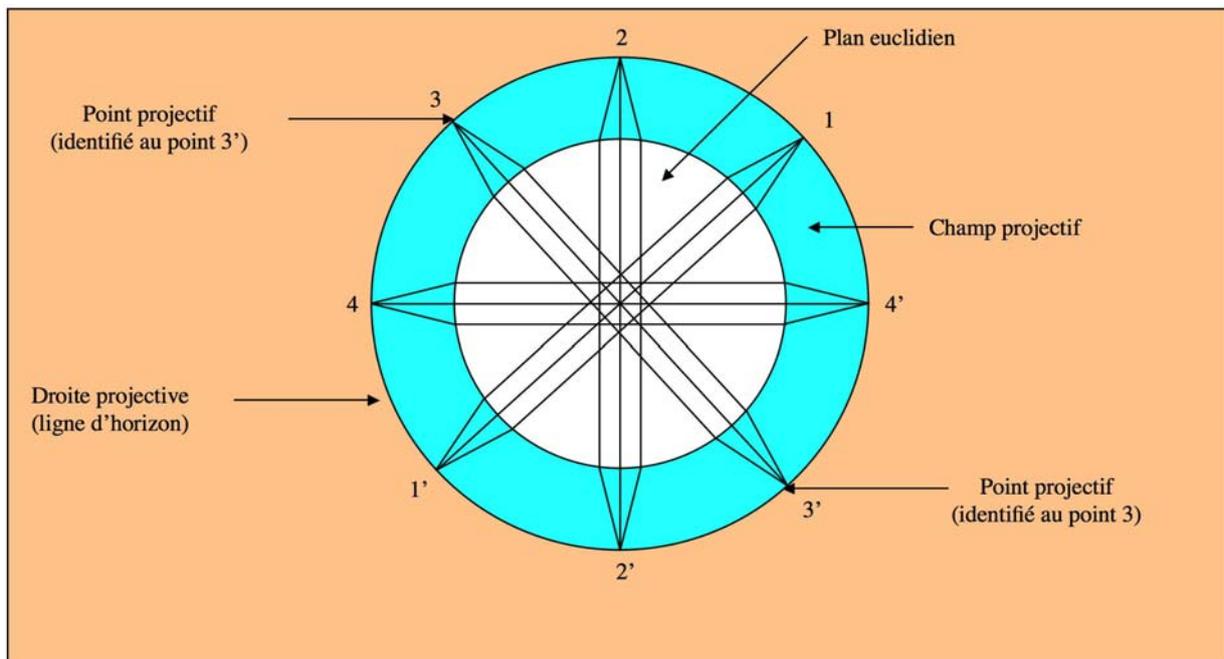
⁷⁰ *Id.* Nous soulignons, sauf « *structure d'une série de lignes sans points* », souligné par Dor.

⁷¹ Ce qui nous donnerait alors la clef pour comprendre l'aphorisme, pourtant bien énigmatique, de Lacan : « *Les non-dupes errent* » (en référence homophonique au Nom-du-Père, concept majeur de la théorie lacanienne de l'Œdipe). La circumdéambulation n'est rien d'autre que cette condamnation à l'errance qui frappe tous ceux qui jouent le jeu du semblant et n'en sont donc pas dupes, ne s'y laissent pas prendre, le reconnaissent comme tel, en devinant le réel par ses lézardes.

⁷² Nous allons, dans cette partie, construire le plan projectif de façon assez intuitive. Pour une construction plus mathématique se reporter à *ETL*, pp. 179-185 et *Laure*, pp. 164-192.

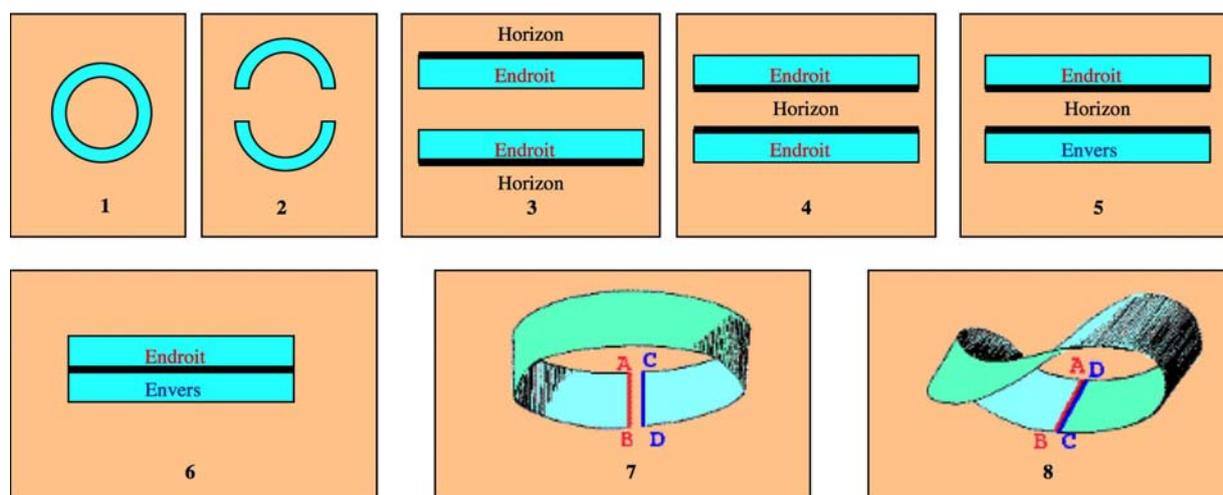


Il faut ici remarquer de suite une particularité du plan projectif. Lorsque nous disons que les droites parallèles se rejoignent en *un* point à l'infini, cela signifie que nous prenons en considération uniquement la *direction* (au sens mathématique), et non le *sens*, et que ce point à l'infini est tout aussi bien en face de l'observateur que derrière lui — ces deux points qui semblent opposés sont en fait le même. Ainsi, le Nord et le Sud sont bien deux sens différents, mais constituent la direction unique Nord-Sud. Cette *identification des points antipodaux* est ce qui permet le passage d'un plan euclidien à un plan projectif. De sorte que la droite projective est une droite composée de ces points imaginaires à l'infini et illusoirement dédoublés : nous retrouvons notre ligne sans points de la bande de Möbius. Mais montrons-le plutôt.



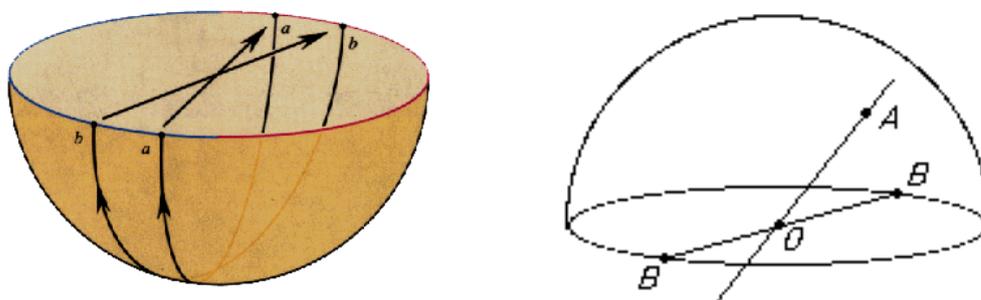
Ce schéma nous illustre la façon dont le champ projectif vient compléter le plan euclidien. Dans le disque central, a cours la géométrie euclidienne : les parallèles ne se croisent pas et se poursuivent à l'infini dans les deux sens. Pour obtenir le plan projectif, nous devons supplémenter à ce plan euclidien une zone, limitée à l'infini par la

droite projective, c'est-à-dire la ligne d'horizon (cercle extérieur) : le champ projectif⁷³. Maintenant, ôtons ce disque euclidien. Nous n'en avons pas besoin pour l'instant. Il nous reste l'anneau bleu du champ projectif (figure 1). Nous nous apercevons alors que, puisque les points antipodaux — opposés — de la droite projective doivent être identifiés, nous ne pouvons pas simplement plier en deux cet anneau afin d'obtenir un demi-anneau en forme d'arc dont on recollerait les deux extrémités. Il nous faudrait en fait couper cet anneau en deux, au niveau des points 4 et 4', par exemple (figure 2). Nous obtiendrions alors deux arcs d'anneau égaux — deux bandes (figure 3). Nous pourrions décider de recoller ces deux bandes l'une avec l'autre, le long de leur côté projectif (figure 4), mais en prenant garde de bien joindre l'envers de l'une à l'endroit de l'autre afin que les points antipodaux se trouvent réunis (figure 5) — à moins de cet artifice, nous n'arriverions jamais à faire coïncider les points opposés (figure 6). Enfin, au moment de joindre les deux extrémités (figure 7), nous devrions faire effectuer à la bande ainsi obtenue une demi-torsion afin de recoller l'envers sur l'endroit et de retrouver la continuité d'origine (figure 8). Nous obtiendrions alors une bande de Möbius, dont la droite projective est la ligne médiane, c'est-à-dire la ligne sans points. *La bande de Möbius est bien un champ projectif et notre circumd'ambulation n'est rien d'autre qu'un tour d'horizon.*

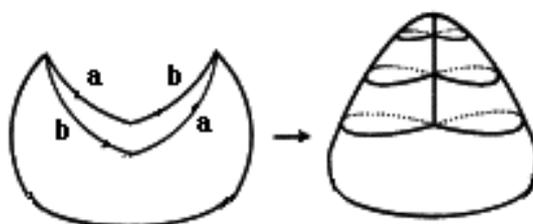


De manière moins “sauvage” d’un point de vue topologique, c’est-à-dire sans que soit nécessaire un quelconque découpage ou recollage, nous pouvons démontrer cette identité autrement. Reprenons le plan euclidien complété du champ projectif. Nous avons donc le plan projectif, qui se présente sous la forme d’un disque dont la périphérie est la droite projective (l’horizon), rassemblant tous les points de fuite à l’infini. Nous pouvons légèrement incurver ce disque afin qu’il prenne la forme d’une cuve ou d’une voûte.

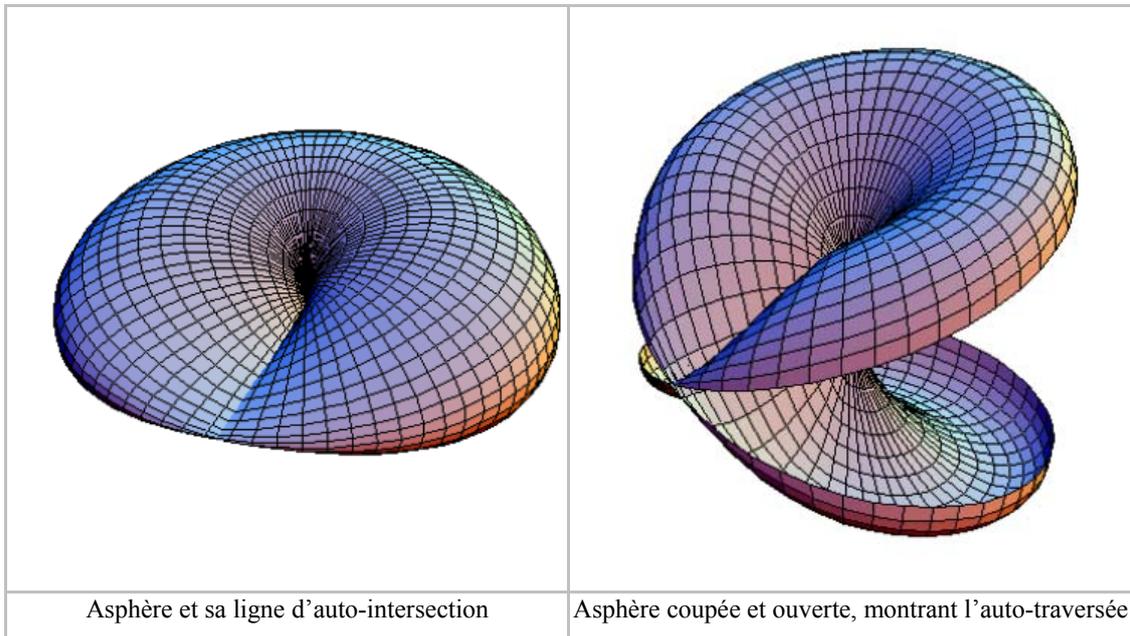
⁷³ Désormais, nous appellerons *champ projectif* tout *plan projectif troué* (bande de Möbius ou *cross-cap* seul), c’est-à-dire auquel on a retiré le disque du plan euclidien.



Identifions maintenant les points antipodaux. Cela ne peut se faire sans une “ anomalie ”. Il faudra nécessairement que la figure possède une ligne d’auto-intersection. C’est un défaut imaginaire, c’est-à-dire lié à la représentation dans un espace à trois dimensions du plan projectif, qui n’est, lui, qu’en deux dimensions. C’est pourquoi nous parlerons d’une immersion, et non d’un plongement. On dit d’un objet géométrique qu’il est plongé dans la dimension supérieure, lorsque cela ne génère pas ce genre d’anomalie — par exemple, le passage de la droite au plan : le plan est le plongement d’une droite dans la dimension supérieure. Ici, donc, cette ligne imaginaire d’auto-intersection ne doit pas être prise en compte et n’est en aucune façon un obstacle, une frontière entre un intérieur et un extérieur. Le plan projectif réel ne présente aucune rupture de cette sorte. Ce défaut imaginaire n’est dû qu’à son immersion en dimension 3.



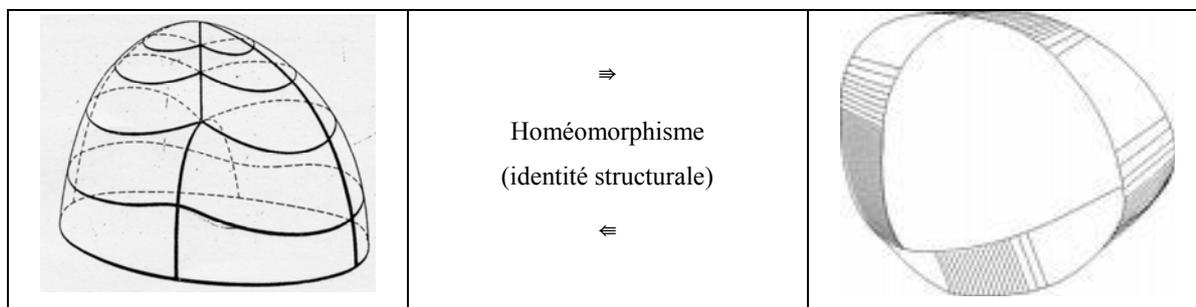
On dit de cette surface singulière qu’elle est une demi-sphère ornée d’un *cross-cap* (« bonnet croisé ») — le *cross-cap* étant donc cette partie supérieure qui “ possède ” l’auto-intersection imaginaire. Lacan la nomme l’*asphère*, pour souligner ses propriétés non-sphériques, c’est-à-dire son absence d’envers et d’endroit. Une fourmi qui se déplacerait sur sa face “ externe ” se retrouverait sans difficulté aucune sur sa face “ interne ”, après passage par la ligne d’auto-intersection. Il lui suffirait simplement de poursuivre son chemin et l’on peut même douter qu’elle se rende compte d’un quelconque “ passage ” ou d’une quelconque transition. Le plan projectif réel est une surface qui ne connaît aucune solution de continuité, c’est-à-dire qu’il n’y a aucune rupture. Elle ne possède aucun bord et n’a qu’une seule face, même si, dans cette présentation immergée en trois dimensions, elle semble se diviser entre une face interne et une face externe, en raison de la ligne imaginaire d’auto-intersection.



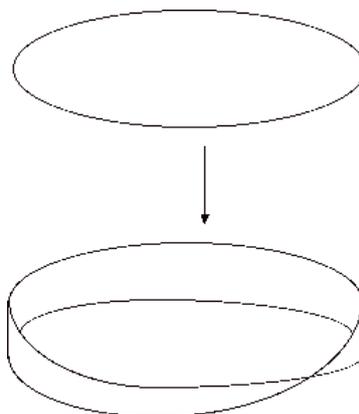
Nous devons d'autant moins “prendre au sérieux” cette ligne que, si l'on observe bien, l'on remarque qu'elle est constituée en chacun de ces points par *deux* points à l'infini, au lieu d'un seul — sauf aux deux points cuspidaux, soient le point “central” et le point “périphérique” (appelés *singularités de Whitney*), qui, eux, n'en représentent qu'un chacun. Ceci est dû au fait que la ligne d'auto-intersection apparaît à l'entrecroisement des deux “nappes”, faisant ainsi se superposer imaginativement les deux séries de points à l'infini. Or, pour respecter les propriétés du plan projectif, cette ligne d'auto-intersection ne doit donc être considérée que comme un défaut de représentation. Remarquons enfin que la caractéristique principale de l'*asphère* est qu'elle fait communiquer l'envers et l'endroit et est donc composée de lignes sans points, selon une topologie möbienne. Les propriétés euclidiennes ont été comme “avalées” par les propriétés möbiennes.

Si, maintenant, nous retirons le disque du plan euclidien du fond de l'*asphère*, nous obtenons un pur *cross-cap*. Il possède alors toutes les caractéristiques de la bande de Möbius : unilatère, unipartie, n'ayant ni envers ni endroit et ouvert. Nous pouvons d'ailleurs le changer en bande de Möbius, par déformation cohérente (c'est-à-dire sans découpage ni collage), rien qu'en faisant passer un morceau du bord par la ligne d'auto-intersection et en le tirant jusqu'à ce que la surface entière se soit retrouvée de l'autre côté de la ligne⁷⁴.

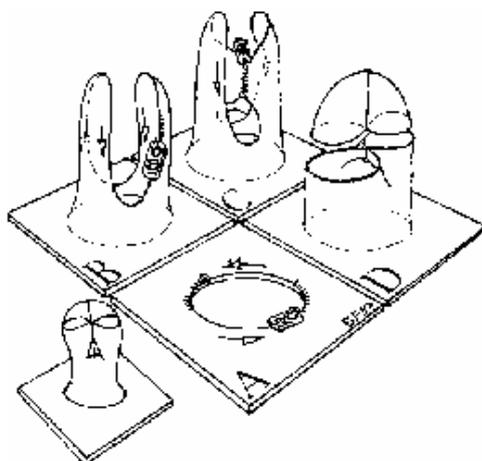
⁷⁴ Cf. pour le détail de cette manipulation *ETL*, p. 438.



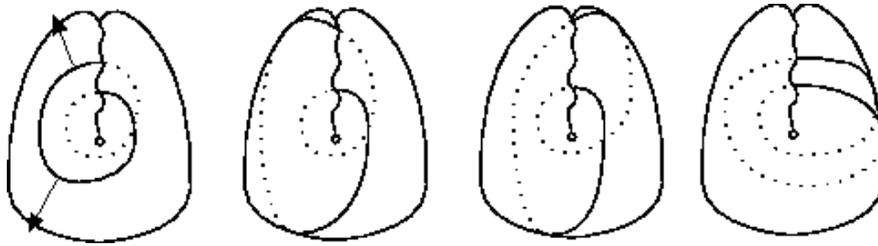
De cette identité topologique (homéomorphisme), nous pouvons conclure que le plan projectif réel n'est rien d'autre qu'une bande de Möbius supplémentée d'un disque : nous retrouvons notre champ projectif complété au plan euclidien. La droite projective, l'horizon, est topologiquement une ligne sans points, une ligne möbienne.



Maintenant que nous avons démontré cet homéomorphisme, nous pouvons montrer comment la dialectique de la structure consiste en une organisation topologique du trou, générant un Horizon.



Partons tout d'abord du trou creusé dans le Réel par le Symbolique (case A). Nous allons comprendre comment, à partir de cette béance, peut se susciter à la fois un cernage de l'ensemble et un tour du trou. Les bords du trou doivent être étirés, de telle sorte que nous obtenons deux “lèvres” (case B, ici munies d'une fermeture-éclair pour imager la possibilité de suture). Il suffit alors de recoller les bords opposés de ces deux lèvres (case C, la fermeture-éclair se referme des deux côtés), pour obtenir un *cross-cap*, c'est-à-dire un horizon (case D — *cross-cap* dont le sommet est découpé pour montrer l'auto-intersection). L'ensemble consiste par l'ex-sistence de l'Un (ligne sans point), tout en entourant l'abîme central. Et nous pouvons montrer comment, dans ce champ projectif, le sujet peut y circumdéambuler, c'est-à-dire faire un tour d'horizon, effectuer un trajet en huit intérieur, homéomorphe, par déformation cohérente, à une bande de Möbius.



Dès lors, et pour en revenir au schéma L que nous sommes maintenant en mesure de ligaturer, si la circumdéambulation, soit le trajet du Désir, est bien le résultat de ce qui se passe entre *S* et *A*, on comprend comment la topologie möbienne de l'Horizon ainsi généré est, à lui seul, capable d'engendrer la relation imaginaire entre l'*autre* et le *moi* : *a'* et *a*, en tant que points opposés, antipodaux, sont identifiés et l'horizon, une fois bouclé, donne illusion d'unité et d'achèvement.

V

L'HORIZON COMME A PRIORI STRUCTURAL :

VERS UNE TOPOLOGIE TRANSCENDANTE

Le champ projectif comme spatialité originaire

Mais, en quoi les propriétés topologiques du champ projectif peuvent-elles nous dire quelque chose de la structure ? Ne sommes-nous pas en train de nous doter d'un outil *ad hoc* pour faire dire ce que l'on veut à la théorie ? Ou ne nous laissons-nous pas aller à une simple métaphore, suscitée par un objet séduisant ? N'y a-t-il pas là un danger de tomber dans une réflexion abstraite, coupée des réalités concrètes dont nous étions partis ? Nous pensons au contraire que le champ projectif nous permet de rendre compte très concrètement de la structure que nous avons dégagée avec Lacan et que son utilisation est nécessitée par l'organisation de la spatialité originaire, par le champ phénoménologique tel qu'il se donne primairement, ainsi que peut nous en convaincre la lecture d'un texte de Patočka sur « L'espace et sa problématique », dans lequel il établit notamment les conditions de possibilité de la spatialisation — conçue non pas seulement à partir de l'espace perceptif ou géométral, mais aussi comme spatialité globale, incluant l'espace affectif et volitif — à partir de l'expérience de l'émergence des pronoms personnels dans la triple structure *je* (centre indéterminé de l'*ici*) — *tu* (vis-à-vis objectif du *là-bas*) — *ça* (horizon ultime, obscur et indifférencié), complétée de l'apparition architectoniquement postérieure du *nous*, du *vous* et du *il*⁷⁵.

Si l'"environnement" originaire est constamment présent, ce n'est pas en une guise immobile. S'il a toujours la même forme, c'est *une forme en mouvement*, une configuration stationnaire, parcourue d'un ondolement. C'est dire que chaque rencontre est pour nous prélevée dans l'environnement dont elle "émerge" pour "s'approcher" et dans lequel elle "sombre" à nouveau en s'éloignant. Dans ce mouvement d'émergence et de déclin, la forme universelle se maintient, se refermant toujours autour de ses centres. Le "centre" et cette périphérie qui chaque fois se referme, stationnaire dans son mouvement, font partie de l'environnement originaire. *Le centre n'est pas un centre géométrique,*

⁷⁵ In J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, pp. 13-81. Noté *QP*. Il est évident que ce texte mériterait une confrontation serrée avec les élaborations topologiques et logiques de Lacan. Faute de place, nous n'en présentons donc ici qu'un aperçu, en réservant cette relecture croisée pour une étude ultérieure.

mais un *je*, un être vivant, un organisme interpellé par quelque chose et qui répond à cet appel. La périphérie n'est pas une figure matérialisée, de quelque manière que ce soit, mais un horizon constant⁷⁶.

Patočka ne fait ici que décrire la circumdédambulation du sujet vital comme création d'horizon et va même jusqu'à faire de l'organisme vivant un centre actif (donc en mouvement et par conséquent excentré ou centrifuge) qui répond à l'appel de l'Autre — un centre double.

Le centre comporte deux personnes : celle qui est interpellée et celle qui interpelle, le *je* et le *tu*. *Tous les deux sont au centre*, tous les deux sont “embrassés” par la périphérie. Le “*je*” est plus interne : il est toujours là comme centre actif auquel l'autre s'adresse. Toutes les réponses se font dans mon centre, ou plutôt, mon centre, ce qu'il y a de plus intérieur, est le *je* qui répond, qui agit et qui se meut. La centralité du *je* ne signifie pas qu'il soit un point géocentrique qui assigne son emplacement à tout le reste. Au contraire, le *je* est *originellement* « dedans » ; il est celui qui, interpellé, répond, non pas celui qui émet l'appel et se manifeste. L'interpellé se détermine à partir de l'interpellation ; l'inverse n'est pas vrai⁷⁷.

On ne peut être plus clair. Si le *je* n'est pas un centre stable et unique, c'est qu'il ne se détermine comme centre que lors de sa réponse à l'Appel, soit lorsque les points opposés de l'horizon, mon *ici* encore vague et indéterminé⁷⁸ et le lointain du *là-bas*, moi et l'autre, vont se recoller, se joindre à la place d'un centre qui n'a jamais été là, s'instituant à la place du trou, par-dessus l'abîme. Patočka, un peu plus loin, décrit même une dialectique similaire à celle du stade du miroir, dégagée par Lacan.

Notre “dans”-le-monde, porté continuellement par un mouvement qui s'éloigne du monde et ramène à notre propre centre, a besoin d'un appui. En effet, seul le *tu* est d'emblée objectivement donné ; le *je* est simplement co-donné, comme ce à quoi le *tu* est donné. Le *je* est donc, par essence, indéterminé pour lui-même, tandis que le *tu* lui apparaît dans des déterminations, des propriétés, des relations et des moments tout à fait clairs et objectifs, car exposés au regard. *Le sujet actif du vécu est essentiellement indéfini, caché à ses propres yeux. Ce qu'il reçoit en premier lieu de l'objet, de l'autre, est le minimum de détermination propre sans laquelle il n'aurait pas le sentiment d'être intégré dans la complexion homogène de la réalité. [...]* C'est à travers l'autre que nous nous connaissons

⁷⁶ *QP*, p. 48. Nous soulignons, sauf « *je* » et « *horizon* », soulignés par Patočka.

⁷⁷ *Id.* Nous soulignons, sauf « *je* », « *tu* » et « *originellement dedans* », soulignés par Patočka.

⁷⁸ Phénoménologiquement, l'*ici* du *je* n'est pas un centre fixe, il est même plus éloigné que le partenaire spéculaire, ce qui justifie de le considérer comme le point opposé de l'horizon. « *Le se-rapporter se définit par l'interpellation, et l'interpellation est à la fois enracinement. Je ne suis quelque chose que par le fait que je suis interpellé. Il s'ensuit que le là-bas est plus primordial que l'ici. L'ici se détermine à partir du là-bas ; l'inverse n'est pas vrai. L'ici demeure dans l'indétermination ; le là-bas est déterminé. Ce qui paraît être (géométriquement) le plus haut degré de proximité est en réalité éloignement, « tache aveugle »... qui implique néanmoins un germe de définition en ce sens que le là-bas co-détermine l'ici* » (*QP*, p. 265-266). C'est pourquoi, selon nous, l'institution du *ici* et donc du centre ne “se fait” que lors du recollement des points antipodaux, au moment de l'interpellation et de l'identification.

nous-mêmes, sous le regard et l'influence formatrice de l'autre que nous *devenons* ce que nous sommes, *en acceptant le modèle de l'autre comme image de nos propres désirs*⁷⁹.

Il n'est pas anodin que Patočka mette sur un plan d'égalité l'objet et l'autre. C'est qu'il s'agit bien ici du petit *autre* de la relation *imaginaire*, qui va, par réflexion seconde, me permettre de me constituer comme moi unitaire dans un monde désormais lui-même unifié par l'unité de mon désir.

Le *tu* est ici compris comme un autre *je* dont je suis le *tu*. La situation unilatérale, devient symétrique — je cesse d'être simplement dans le rôle de celui qui est simplement interpellé, je deviens moi-même, en même temps, celui qui interpelle. Cette réciprocité instaure, dès lors, dans toutes les relations entre les personnes, l'équilibre requis par la relation " dedans " ⁸⁰.

Ce " dedans " originaire est donc bien la relation imaginaire du *moi* et de l'*autre*. Pour achever de nous en convaincre, il suffit de lire la différence que Patočka établit entre le *tu* et le *ça*.

Le *tu* se met à part du *ça*. Le *ça* reçoit dans le *tu* un visage éminemment personnel, visage conservé en partie alors même que ce *tu* se transforme à nouveau en *ça*. *Le domaine du ça contient des singularités capables de se mettre à part et que le langage nous aide à distinguer dans la mesure où il leur assigne un genre grammatical*⁸¹.

Si le *tu* est incontestablement l'expression patočkienne du petit *autre*, le *ça* est clairement à rapporter au grand *Autre* comme lieu des signifiants. De même, nous devons reconnaître, dans cette " mise à part ", l'ex-sistence du signifiant S1 qui, à l'instar des simulacres, en mimant l'Un, permet à l'ensemble des signifiants S2 de participer à un *genre*, de produire des effets de significations. Patočka continue et effectue une différenciation interne du *ça*, qui n'est pas sans rappeler les deux faces du grand *Autre*, à savoir l'ordre symbolique en tant qu'élément où viennent à s'instituer les Sujets et la pulsion de mort, le trou que le Symbolique a creusé dans le Réel, dont la sauvagerie n'a d'égale que la séduction.

Mais le *ça* (*id*) comme expression dernière de la personne qui n'est ni homme, ni femme et s'approche, sous ce rapport, de la non-individuation, de l'indétermination ontique, est différent du *ça* en son acception non individuée extrême où les individus fusionnent dans une même occultation indifférenciée. Le *ça* indifférencié, qui est *une sur-puissance, un cercle qui se réfère autour de nous et enclôt toute interpellation, tout rapprochement et toute association*, est le représentant de l'univers dans sa figure immaîtrisée et peut-être, en dernier ressort, immaîtrisable. À la périphérie de notre

⁷⁹ *Id.*, pp. 49-50. Nous soulignons, sauf « je », « tu » et « devenons », soulignés par Patočka.

⁸⁰ *Id.*, p. 52. Souligné par Patočka.

⁸¹ *Id.*, p. 55. Nous soulignons, sauf « tu » et « ça », soulignés par Patočka.

“dedans”, il y a cette *sphère non-individuée, cet horizon ultime qui se transforme, par l'interpellation, en étant individué* — gardant lui-même le silence, refusant de répondre à nos questions, sans jamais nous dire s'il peut être épuisé, intégralement converti en choses singulières, ou si la nuit qui règne en son sein cache un visage entièrement différent de l'étant, visage insondable qui jette ironiquement les singularités sur notre chemin pour que nous nous en laissions distraire, comme dans le conte de fée la jeune fille en fuite cherche à égarer son poursuivant. Quoi qu'il en soit, cet infini-limite, ce non-individué est impliqué, malgré son absence de visage, dans la conversation qu'est le “dedans” originaire, *en tant que plénitude indifférenciée et immaîtrisée qui occupe la périphérie*. Tout ordre s'étend entre le centre et la périphérie et consiste en une activité d'ordination qui fait passer le cosmos immaîtrisé de notre côté, *incorporant l'étranger dans l'association dont nous faisons partie et dont nous cherchons aussi à défendre l'ordre contre la sur-puissance de l'immaîtrisé*⁸².

Ce que Patočka décrit ici, c'est sans conteste le trou comme dernier vestige du Réel — ce réel sans fissure et sauvage qui, comme tel, ne peut se manifester qu'à la périphérie, c'est-à-dire aux abords du trou. Nous pouvons d'ailleurs reconnaître aisément dans le caractère immaîtrisable du *ça*, en tant qu'indifférenciation radicale, cette *sur-puissance* qui plane dans l'*Hilflosigkeit*, ce flux dévastateur de la Jouissance qui ne peut être contenu que dans le Désir, dans un mouvement d'inclusion externe, afin de nourrir le système qui va le réguler. Enfin, Patočka va nous permettre de comprendre phénoménologiquement tout à la fois l'identification des points antipodaux du champ projectif et la dialectique déployée par le schéma L.

De plus, le *ça* comme tel s'articule en une sphère qui *contient le je* et une autre qui ne le contient pas. [...] En effet, il n'y a point de passage possible entre le *je* et le *ça* [*trajet interrompu A-S*], mais il n'y a un *nous* que là où il y a aussi un *je*. Par rapport au *je*, le domaine du “ça” se divise en deux parties, dont l'une est pour ainsi dire *derrière le je*, en tant qu'appui, tandis que l'autre, celle avec laquelle le *je* s'explique, se situe *devant* lui. L'articulation *devant-derrière*, activement personnelle, représente encore une relation originellement spatiale, pré-spatiale. *Le nous originaire, contenant dans sa partie objective ce qui est derrière moi, ce qui me met à couvert, ce qui me protège, ce sur quoi je m'appuie, s'intègre d'une manière spécifique à la toile de fond de l'interpellation par laquelle je m'explique avec ce qui est devant moi, ce qui m'adresse la parole et à quoi je réponds*⁸³.

La raison de l'identification des points antipodaux dans le plan projectif se fait plus claire et trouve sa justification phénoménologique. Ainsi, loin d'être une décision arbitraire et abstraite, cette identification est exactement ce qui se passe dans le déploiement de la spatialité originaire, similaire à la dialectique mise en jeu dans

⁸² *Id.*, pp. 55-56. Nous soulignons, sauf « *ça* », souligné par Patočka.

⁸³ *QP*, p. 55. C'est Patočka qui souligne, sauf la dernière phrase que nous soulignons (à part les mots qui ne sont pas en italiques, soulignés par Patočka).

le stade du miroir et montrée par le schéma L : l'*arrière-champ* vient s'*intégrer*, se recoller, au *vis-à-vis* afin de le rendre intelligible, appréhendable. Pour qu'un horizon s'ouvre et me permette de rassembler mes morceaux, de savoir où je suis, où j'en suis, il faut que je projette imaginairement un champ de fuite à l'infini, un *devant* avec lequel je m'entretiens et je me débats (trajet *S-a'* sur le schéma L, dont les pointillés sont les singularités "semées" sur mon chemin par le grand Autre, les multiples points de fuite offerts en pâture au regard et qui vont se cristalliser en objet, *a'*), et, dans le même instant, que j'introjecte symboliquement le champ qui se trouve *derrière* moi, à l'aide de l'ordre symbolique en position de soutien et qui m'a toujours précédé, afin d'en faire un même monde (trajet *A-a*, dont le trajet plein indique au contraire cette position de tuteur, qui donne au sujet sa place dans l'ordre symbolique)⁸⁴. C'est tout le sens et l'importance de cette torsion du cou de l'enfant qui cherche à happer le regard de l'Autre parental, lorsqu'il reconnaît son image dans le miroir. Ce point de fuite imaginaire qu'il devine dans l'autre, son semblable, son image, il lui faut le sanctionner symboliquement pour le rendre réel. Et cette sanction ne peut venir que de l'Autre. « Oui, c'est bien toi dans le miroir. C'est ton image. Tu as ta place dans le monde. »

Cosmobiologie : Horizon de monde, Apparissant-Monde, Mon(a)de

Dès lors, nous pouvons considérer que le schéma L, s'il décrit bien la combinatoire nécessaire à l'établissement du champ projectif, nous dégage les deux conditions suffisantes de l'expérience de l'horizon : une condition imaginaire, de l'ordre de la projection, et une condition symbolique, de l'ordre de l'introjection. Ce sont des conditions proto-topologiques et, à vrai dire, les conditions de possibilités de la structure topologique de l'Horizon comme tel. Nous sommes par conséquent en mesure de penser une *topologie transcendente*, c'est-à-dire une topologie qui ne part pas des présupposés axiomatiques propres à toute discipline mathématique, mais qui se fonde et trouve ses justifications à la source de l'expérience elle-même. *La structure d'horizon est l'a priori de l'expérience* et, en ce sens, on peut dire que, par le schéma L, *se trouvent assimilés l'a priori structural de la psychanalyse lacanienne et l'a priori corrélationnel de la phénoménologie*, cher à Husserl. Cet horizon en tant que ligne de semblant, dégagé par l'*epochè*, est donc pure coupure, isolant une image unitaire, et pure suture, inscrivant cette image dans un horizon, joignant l'intérieur et l'extérieur, faisant passer l'un dans l'autre Imaginaire et Symbolique. Cette toute la dialectique de la donation par esquisses que nous retrouvons là. *Le schéma L est la matrice topologique de la structure d'horizon, de l'Horizon comme structure.*

Nous pouvons donc conclure à une homologie forte entre l'*epochè* sans réduction (c'est-à-dire sans reconduction à une instance subjective, garante de la phénoménalité) réclamée par Patočka pour l'établissement de

⁸⁴ « À ne considérer que les significations pures, le nous pourrait être conçu comme une synthèse du je et du ça. Sur le plan des faits cependant, le je est tout à fait impossible sans le nous. Le je ne peut apparaître qu'en vertu d'une association déjà existante à laquelle il est agrégé », in *Id.*, pp. 54-55. Souligné par Patočka. C'est pourquoi toute forme d'idéalisme est une abstraction : le sujet ne peut être source absolue et unique et nous n'avons pas besoin de nous retourner pour *savoir* que les choses existent. Lorsque je tourne le dos à une partie du monde, celle-ci ne verse pas subitement dans le néant. Tout comme le "dos" des choses se montre d'une manière spécifique (symbolique) dans leur endroit, le champ à l'arrière de mon corps est articulé et présupposé par mon mouvement à l'avant du monde.

sa phénoménologie a-subjective, et le *semblant* lacanien, en tant qu'*epochè* des effets illusoires de l'imaginaire, notamment celui de l'autonomie et de la réalité du *moi*, doublée d'une *réduction symbolique*, comme reconduction à l'ordre signifiant compris en tant que dynamique des simulacres. Ces deux méthodes conduisent, par la mise entre parenthèses du pôle égoïque, à l'ouverture d'un champ infini et anonyme de mise en rapport qui précède les termes du rapport ; une structure universelle de l'apparition.

L'*epochè* conçue ainsi ne donne plus accès à un étant ou à un « pré-existant », quel qu'il soit, mondain ou non-mondain, mais peut-être permet-elle, pour cette raison même, d'accéder, *non plus à l'apparaissant, mais à l'apparaître comme tel*. Au lieu de nous en tenir au manifeste, nous le suspendons dans l'*epochè* afin de prendre enfin en vue le manifestant. Nous pénétrons, par là, jusqu'aux conditions de possibilité de l'apparaître de l'apparaissant ; nous ne restons pas auprès de ce qui apparaît, nous amenons l'apparaître comme tel à l'apparition. *Grâce à l'universalisation de l'époque, il deviendra alors clair aussi que, de même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originnaire (et non pas comme l'ensemble des réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi*. L'égoïté n'est sans doute jamais perçue en et dans soi-même, expérimentée immédiatement, de quelque façon que ce soit, mais uniquement comme centre d'organisation d'une *structure universelle de l'apparition* qui ne peut être ramenée à l'apparaissant comme tel dans sa singularité. *Cette structure, nous la nommons le monde*⁸⁵.

Par cette *epochè* universellement étendue et radicale, nous pouvons, dès lors, dégager la triple condition de l'apparaître : « *Le phénomène, l'apparaître, a pour moments ce qui apparaît (le monde), ce à quoi l'apparaissant apparaît (la subjectivité) et le comment, la manière dont l'apparaissant apparaît*⁸⁶ » ; trois moments que nous retrouvons sur le schéma L. La subjectivité dont il est ici question doit évidemment être rapportée au S, puisque Patočka lui-même effectue la différence entre les deux faces subjectives, à savoir le Sujet (de l'inconscient, comme pure ouverture et mouvement vivant) et le moi : « *Si le sujet n'est originellement rien d'autre que ce à quoi le monde apparaît, s'il n'y a aucune intuition pure du subjectif dans sa concrétion, il s'ensuit que cette concrétion est à situer du côté des choses, que le sujet apparaît donc de deux manières différentes, tantôt comme ce à quoi tout apparaît, tantôt comme l'une des choses apparaissantes. Le sujet en ce second sens du terme n'est jamais donné originellement à l'intuition, mais doit être construit à partir du sujet au sens premier et de l'apparaître, interprété de manière causale*⁸⁷ ». L'*Apparaissant-Monde* sera, quant à lui, à mettre à la place de l'*Autre*, dans le schéma L, en tant que ce qui se donne toujours à apparaître dans les apparitions sans jamais apparaître lui-même, en tant qu'Appel à la phénoménalisation⁸⁸. Enfin, le *comment* de l'apparition trouvera son lieu sur la ligne de *semblant*, a'-

⁸⁵ *QP*, pp. 224-225. Nous soulignons.

⁸⁶ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. Fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 171. Noté *PP*. Souligné par Patočka.

⁸⁷ *Id.*, pp. 171-172. Souligné d'abord par Patočka, puis par nous.

⁸⁸ On pense ici, bien évidemment, à Husserl : « L'appel : approche-toi plus près et toujours plus près, considère-moi et fixe-moi alors en changeant ta position, ton regard, etc., tu trouveras en moi-même encore bien du nouveau à voir... », in *De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 97 (*cit. in* B. Bégout, « Pulsions et intention — Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle » in *La pulsion*, dir. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2006, p. 159).

a, soit la relation imaginaire au sens de manifeste, la corrélation möbienne entre le moi et l'objet.

Si cette triple corrélation est bien le monde comme structure, nous devons prendre soin de la différencier de l'un de ses moments, à savoir l'Apparaissant-Monde. Cette structure universelle de l'apparition, nous l'appellerons *Mon(a)de*, en tant qu'Horizon tout à la fois unifié et troué par l'*apparition* — apparition découpée par les parenthèses du *semblant* et logée comme en son centre, illusion d'unité propre à polariser la *circumdéambulation* du Désir en ce qu'elle y apparaît dès lors comme l'Un-en-plus et qui manque pour rétablir la complétude, *clignotant* sans fin dans le lointain du Monde, comme la pulsation de l'Apparaître lui-même. Et ceci vaut comme premier *mathème* phénoménologique. Dès lors, nous pouvons conclure avec R. Barbaras :

Si le monde se donne originairement comme horizon, manifestation spécifique de l'infini imprésentable, son apparition ne peut être polarisée que par un désir. À l'intentionnalité objectivante qui comble le vide de son aspiration par l'objet « tel qu'il est en lui-même » et existe donc comme conscience, nous opposons *une intentionnalité qui ne comble son vide qu'en le creusant, ouvre ainsi la profondeur d'un monde et ne peut exister que comme vie*⁸⁹.

Cependant, nous devons nous rendre à l'évidence : si cette vie, ainsi convoquée, est tout à la fois mouvement du Désir et mouvement de la manifestation — ce que nous appelons *circumdéambulation*, mouvement d'un sujet désirant qui, propulsé et manœuvré par l'impossible de la Jouissance, fait paraître un monde comme horizon —, alors c'est que la Pulsion a un sens profondément cosmologique, puisqu'elle est suscitée par une Jouissance qui déborde le Sujet, qui pose un Objet impossible *au-delà* du Désir et qui concerne le Monde. *La Vie doit donc être pensée en-deçà du propre et du métaphorique, puisque scandée au sein d'une même pulsation, et ne peut être comprise que comme Vie du Monde se faisant paraître par un mouvement vivant, circumdéambulant, ouvrant un horizon embrassant l'impossible de la Jouissance*. Nous entrons, en fait, de plein pied dans un cadre *cosmobiologique*, ainsi que le réclame R. Barbaras⁹⁰. La phénoménologie, de l'analytique du *monde de la vie* (*Lebenswelt*) qu'elle était, se transforme en *analyse de la Vie du Monde*.

⁸⁹ R. Barbaras, *Le désir et la distance — Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999, p. 153. Noté *DD*. Nous soulignons.

⁹⁰ Cf. notamment *DD*, pp. 160-163 et « Phénoménologie et ontologie de la vie », in *Vie et intentionnalité — Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 115-129 (noté *VI*).

VI

FONDEMENTS POUR UNE COSMOBIOANALYSE :

TOPOLOGIE DES ORGANES D'ESCENCES

La cosmobiologie comme analytique des escences

Le cadre cosmobiologique revient ainsi, comme l'explique Patočka à propos de sa lecture d'Aristote, se défendant alors contre tout retour à un anthropomorphisme naïf ou à un subjectivisme inflationnaire, à dégager « des structures asubjectives à même d'englober et d'expliquer aussi, à partir des principes les plus universels, les phénomènes humains, la compréhension et le comportement humains, des choses aussi propres à l'homme que la vie dans la vérité, la volonté et l'acte de se décider », à « trouver une commune mesure entre le monde et l'homme, une conception de la réalité du monde qui permette de ne pas la scinder en deux, à la manière de Platon et du cartésianisme, mais de comprendre l'homme comme un cas particulier, fût-il exceptionnel, des structures ontologiques générales⁹¹ » ; structures requérant, comme le dit encore Patočka dans une note de travail, un « concept de mouvement comme fondement — mouvement conçu, non pas comme mouvement de l'objet, mais comme œuvre de la phusis avant toute objectivation ou subjectivation — la phusis comme essence qui est événement, essence qui advient⁹² ». « Nous nous trouvons ici sur un sol qui, de toute évidence, n'admet des déterminations ni purement objectives, ni purement subjectives et mentales. [...] Les concepts qui ici surgissent, ressortissent à la vie même⁹³ ». La cosmobiologie, ainsi comprise, ouvre un champ d'investigation infini et consiste finalement à déporter l'« autre scène » de l'inconscient sur la scène du Monde, à passer de l'inconscient symbolique, étudié par la psychanalyse, à un inconscient phénoménologique, en tant que dimension sauvage de la Vie elle-même⁹⁴ — de telle sorte que l'on pourrait bien renverser l'adage lacanien « l'inconscient est structuré comme un langage » pour lui substituer celui-ci : « le langage est structuré comme le Monde », ou encore « le Monde est la matrice de l'inconscient ».

⁹¹ PP, p. 30. C'est Patočka qui souligne.

⁹² PP, p. 269. Souligné par Patočka.

⁹³ PP, p. 20.

⁹⁴ Cf. sur ce point, DD, pp. 154-155, ainsi que toute la problématique de l'inconscient phénoménologique et de sa quasi-identité avec le champ phénoménal en son anonymat chez M. Richir : « C'est pourquoi nous avons dit, très souvent, que ce schématisme de la phénoménalisation est "matrice transcendantale" des phénomènes : "lieu" d'accueil de la contingence radicale de la phénoménalisation, qui relève, dans nos termes, de l'inconscient phénoménologique » (*Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 54-55, souligné par Richir).

En ce sens, la cosmobiologie nous semble constituer tout à la fois l'aboutissement et le dépassement du projet du psychanalyste hongrois, disciple de Freud, S. Ferenczi, exposé dans son ouvrage *Thalassa*⁹⁵, qui consistait à comprendre les phénomènes phylogénétiques et ontogénétiques, étudiés par la biologie, à l'aune de la psychanalyse, à établir une nouvelle histoire du vivant grâce aux schèmes psychanalytiques. Ferenczi, arguant du fait que la pulsion a un ancrage incontestablement biologique, pensait que la psychanalyse, en tant qu'étude de la psyché comme manifestation du désir, pouvait se muer en *bioanalyse*, c'est-à-dire en biologie regardant l'histoire de la Vie comme histoire du Désir et la genèse du vivant comme devenir des pulsions. Or, la cosmobiologie, telle que proposée par R. Barbaras, semble bel et bien pouvoir mener ce projet à son terme, en lui donnant une assise, non plus spéculative (au regard des constructions de Ferenczi, certes brillantes et enlevées, culminant néanmoins dans un mythe des origines, quand même il s'agirait d'une origine biologique), mais authentiquement transcendente. On assisterait alors à la naissance d'une *cosmobioanalyse*, en tant qu'analytique des *pulsions de monde* — au double sens du génitif. La *cosmobioanalyse* serait en cela la science irremplaçable des convulsions architectoniques de la *phusis* elle-même, l'étude première et rigoureuse de cette « *essence qui est événement, essence qui advient* », de cette notion de mouvement qui ressortit à la vie même et que nous pensons devoir comprendre comme *escence*.

Ce néologisme, formé à partir de la racine *-escens*, indique l'idée de processus, bien souvent d'ordre biologique, doté d'une valeur inchoative, c'est-à-dire pensé dans son commencement ou sa progression. Ils transforment ainsi l'*essence positive* de la phénoménologie husserlienne, l'*eidos*, en *escence inchoative*. L'*escence* serait donc le mouvement de venue à la manifestation du sujet et du monde, en cela véritable pulsion de monde. L'*escence* apparaîtrait alors comme ce « *quelque part dans l'inachevé*⁹⁶ » que requiert tout phénomène, concept fondamental d'une phénoménologie radicale, s'inscrivant ainsi dans « *un univers du discours neutre par rapport à l'objectivité et à la subjectivité* », en deçà des catégories et des existentiels, nous permettant de constituer une « *ontologie matérielle commune à la région de la nature — connue par la perception externe et les sciences objectives de la nature — et à la région de la conscience connue par la réflexion et par la phénoménologie du sujet*⁹⁷ », c'est-à-dire nous ouvrant la possibilité d'une cosmologie au sens de Ricœur. Les *escences* seraient ainsi à comprendre comme les *vitaux* de la Vie, comme les dynamiques structurantes, attachées à toute circumdéambulation du Désir et conférant saveur qualitative et “vitalité” au Monde ainsi constitué — dynamiques que nous retrouvons dans la vectorisation du schéma L.

Comme on peut s'en douter, cette perspective modifie en profondeur le sens de l'analyse et de la variation eidétiques, puisque l'*eidos* n'est plus disponible et tout fait, mais toujours en train de se promettre tout au long du mouvement de manifestation, comme le centre absent polarisant l'errance circumdéambulante du Désir. Cela nous rapproche en fait considérablement de la méthode psychanalytique de l'*association libre* et de l'*attention librement flottante*, ainsi que l'explique M. Richir.

⁹⁵ S. Ferenczi, *Thalassa — Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Payot, Paris, 2002.

⁹⁶ Phrase de R. M. Rilke ayant servi de titre au dialogue de V. Jankélévitch et B. Berlowitz (Paris, Gallimard, 1948) et utilisé par M. Bitbol, dans son livre *L'aveuglante proximité du réel* (Paris, Flammarion, 1998, p. 13), pour qualifier « *l'inachèvement constitutif du processus* » invoqué soit par l'intellectueliste, soit par l'empiriste, à savoir d'un côté « *une représentation du monde achevée* » et de l'autre « *une identification achevée du matériau factuel de la connaissance* ».

⁹⁷ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, I, p. 397 (cité in *DD*, p. 162).

Si, dès lors, il devait y avoir une méthode propre à l'eidétique transcendante, elle serait à concevoir comme la généralisation, au champ phénoménologique, de certains traits de la méthode psychanalytique en tant qu'« appliquée » au champ « psychologique » [Richir ajoute en note : « C'est-à-dire symbolique »]. [...] Or, dans ce contexte, si nous nous interrogeons sur ce qui, de l'heuristique psychanalytique, au sens où l'entendait L. Binswanger, est susceptible de pouvoir se transposer au plan d'une heuristique eidétique, il vient manifestement que c'est la « technique » de l'association libre, laquelle est possible et nécessaire, on le sait, en vertu de la surdétermination des chaînes en lesquelles entrent les phénomènes psychiques (symptômes, rêves, souvenirs, etc.). Si donc, nous nous demandons ce qui, dans l'eidétique transcendante, peut être l'équivalent général de l'association libre, nous trouvons, comme point d'ancrage pour une réponse possible, *la surdéterminabilité (symbolique) des chaînes de phénomènes*, qui fait tout l'onirisme ou le baroquisme (Merleau-Ponty) du champ phénoménologique — dont on voit que le baroquisme de l'inconscient psychanalytique n'est qu'un cas particulier. Par conséquent, l'heuristique eidétique pourrait bien être aussi la recherche systématique des surdéterminabilités dans les chaînes de phénomènes elles-mêmes prises comme phénomènes⁹⁸.

En ce cas, et pour être absolument cohérents, nous devons en toute rigueur inclure le lieu du Symbolique dans les parenthèses de l'*epochè*, afin de ne pas réfléchir depuis la surdétermination symbolique, mais au contraire d'en dégager les conditions de possibilité. Il s'agit par conséquent de procéder à une *epochè hyperbolique*, qui ne se dotera pas à l'avance de la structure du Symbolique, mais qui, *si elle doit la retrouver*, la verra émerger du champ phénoménologique lui-même.

La cosmobioanalyse comme topologie transcendante

Ce que nous avons concédé à Lacan d'une main, nous devons donc lui reprendre de l'autre. Sa méthode de réduction symbolique, si elle nous a permis, dans un premier temps, d'esquiver la problématique ontologique et d'être ainsi au plus près de la donation du phénomène, ne peut nous mener jusqu'aux confins du phénoménal en son radical archaïsme. Il ne s'agit cependant pas ici de lui en « tenir rigueur », de lui reprocher de ne pas nous donner les armes pour penser l'origine phénoménologique-transcendante du Monde. Ce serait tout simplement hors de propos. Lacan était avant tout clinicien et ses élaborations n'avaient d'autre but que de dénouer les défauts d'intégration symbolique des patients, des *moi* en souffrance, entrant en cure. Si Lacan n'a eu de cesse de convoquer les philosophes pour nourrir son propos, afin de tirer Freud hors des filets d'une pré-compréhension trop facilement physiologique, s'il a même par moment parlé *comme* un philosophe, prenant alors telle ou telle position à l'encontre de catégories conceptuelles qu'il considérait comme inopérantes dans le cadre d'une théorie de

⁹⁸ PTE, p. 277. Souligné par Richir.

l'inconscient, il n'a jamais été philosophe et ne s'est jamais voulu tel. Seule la clinique lui a importé et, en conséquence, nous ne devons pas nous laisser leurrer par l'apparente prétention philosophique des textes disponibles ou par le goût lacanien de la provocation, consistant à aller batailler sur des terrains qui n'étaient pas les siens pour tracer au mieux les frontières de l'objet instable et erratique de sa propre discipline.

Néanmoins, Lacan nous a donné des *outils* qui peuvent être importés dans et adaptés à d'autres disciplines, répondant à d'autres problématiques. En l'occurrence, et comme nous pensons l'avoir montré, la topologie du sujet de l'inconscient, développée par Lacan, nous semble tout à fait apte à rendre compte des structures transcendantales du champ phénoménologique. Mais, pour nous en servir, nous allons devoir ôter le vêtement symbolique de la face du *réel* du phénomène. Cela revient, en tout état de cause, à pratiquer concrètement une *epochè hyperbolique*, telle que décrite en son principe par Richir.

Alors que l'*epochè* phénoménologique classique (ou « standart ») de Husserl consiste à suspendre et à surprendre, comme ils se donnent *avec les objets*, les différents types de *doxa* pour en analyser les structures, l'*epochè* phénoménologique (« non-standart ») que nous proposons, c'est-à-dire l'*epochè* phénoménologique *hyperbolique*, consiste à suspendre et à surprendre, à *même les apparitions et les apparaissants*, les *structures intentionnelles elles-mêmes*, à la fois pour dégager, chaque fois, ce qui est le type propre de leur *Stiftung* [*i.e.* institution symbolique], et pour accéder à ce que nous nommons le phénomène comme rien que phénomène. [...] [*Cela revient donc à*] considérer que toutes les apparitions qui, chez Husserl, sont toujours déjà prises dans des rapports, structures et sens intentionnels (perception, souvenir, anticipation, aperception de *phantasia*, *Einführung*, etc.) sont *équivalentes* si elles sont transposées à leur niveau architectoniquement le plus primitif, où elles ne paraissent plus, dès lors, *a priori*, comme apparitions *de tel ou tel apparaissant* [*par conséquent, même pas du Monde en tant qu'Apparaissant ultime*], mais comme apparences et *rien qu'apparences*, comme en une sorte de *hylé* phénoménologique archaïque, non pas *a priori* continue, mais éclatée originairement, et qui ne renvoie en soi à rien d'autre qu'à elle-même. Il s'agit d'une *epochè* hyperbolique, en référence au doute hyperbolique cartésien (fort peu pris en considération par Husserl), qui, suspendant tout ce qui paraît aller de soi, considère, par une sorte de feinte originaire, tout ce qui paraît comme une sorte de rêve plus ou moins cohérent [...] ⁹⁹.

Si nous parvenons à ce niveau de radicalité, nous serons alors en mesure d'édifier une véritable topologie transcendente, qui ne devra rien ni à une quelconque institution symbolique (mathématique, esthétique, psychanalytique, etc.), ni à l'Autre, à l'ordre symbolique en général. Notre cosmobiologie sera alors à comprendre comme *analysis situ*, c'est-à-dire *topologie*, du Monde en tant que ce qui est rêvé par la Vie pour s'y déployer. C'est au fil des apparences clignotantes que va pouvoir se tisser un monde, des mondes, selon la dynamique pré-spatiale et spatialisante des phénomènes, appréhendés comme autant d'organes d'*escences*.

⁹⁹ PE, pp. 478-479. Souligné par Richir.

VII

PRATIQUE DE L'ÉPOCHÈ HYPERBOLIQUE :

LA STRUCTURE TOPOLOGIQUE-TRANSCENDANTE DU PHÉNOMÈNE

La tâche n'est pas si ardue, ni si ingrate qu'il y paraît à première vue. *L'épochè hyperbolique* n'est finalement qu'un infime changement d'accent, mais qui bouleverse tout, par rapport au *semblant* lacanien — ce qui ne pose aucun mystère particulier si l'on se rappelle que l'Autre, l'ordre symbolique, s'instaure sur les restes du Réel. Or, c'est bien ce *réel*, le réel du phénomène comme *rien* que phénomène, auquel nous allons nous attacher, que nous allons tenter de déblayer ; un *réel* qui ne sera plus ni tout à fait husserlien, ni tout à fait lacanien. Pour ce faire, nous suivons les indications riches et précieuses de M. Richir, présentées systématiquement et exhaustivement pour la première fois dans ses *Recherches phénoménologiques*¹⁰⁰, véritable “ guide de survie du champ transcendantal ”. La phénoméno-logique, développée par Richir, « *sorte d'algèbre des phénomènes*¹⁰¹ », va nous permettre de nous y retrouver dans les terres foisonnantes de l'apparence et, ainsi, d'en entreprendre l'exploration ordonnée, sans tomber dans les chausse-trappes, ni s'égarer dans les impasses. En comprenant de l'intérieur la dialectique de l'illusion à l'œuvre dans chacun de ses recoins, nous allons pouvoir en dresser une carte topographique — carte forcément changeante, fluctuante, à la mesure de la frivolité du phénomène, mais dont les caractéristiques topologiques intrinsèques pourront, elles, servir de boussole.

Ouverture du champ transcendantal : la simulation et la quadrature de l'impossible

Nous devons, avant toute chose, prendre conscience que la phénoménologie, et le champ transcendantal lui-même, s'inaugurent par une *simulation* et un *impossible*. Procéder à une *épochè* radicale, s'installer dans l'hyperbole du *semblant* requiert de ne même plus se fier aux structures intentionnelles, visant un apparaissant particulier, selon son mode de donation propre, esquissé par ses systèmes d'apparitions. Il est bien plutôt ici question d'intercepter l'intentionnalité en gésine, avant sa sortie en monde, de traquer l'apparition lorsqu'elle n'est encore qu'*apparence* — et non pas aspect mondain ou vécu subjectif —, soit *pure apparence*, indistincte, en ce sens, d'une illusion, et *apparence a priori*, avant que les appréhensions aperceptives ne viennent la modeler *a*

¹⁰⁰ M. Richir, *Recherches phénoménologiques (I, II, III)*, Bruxelles, Ousia, 1981 et *(IV, V)*, Bruxelles, Ousia, 1983. Notés *RP (I, II, III)* et *RP (IV, V)*.

¹⁰¹ *PTE*, p. 12.

posteriori. Je vais donc faire *comme si* rien n'était jamais apparu, afin de surprendre l'apparition en train de se faire et d'apparaître, à l'instant même de son surgissement. C'est cette étrange simulation qui marque de son sceau toute la *pratique* de l'*epochè*. Le phénoménologue mime une indifférence totale à tout ce qui peut apparaître, recule placidement devant chacune des intentions qui le portent à pré-comprendre et à organiser le champ d'apparition. Il s'agit là d'un laisser-aller proche de celui ressenti pendant l'endormissement, le demi-réveil ou l'hypnose, mais qui réclame une capacité de concentration, et donc d'éveil, similaire à celle mobilisée lors de la méditation. La véritable différence entre la méditation transcendante, dans tous ses avatars, et l'*epochè* phénoménologique, c'est qu'au lieu de prendre le flux et le reflux de sa propre respiration, ou un autre "étant" particulier, comme "point" de focalisation pour sa concentration, c'est l'inchoativité même des apparences que le phénoménologue va s'attacher à suivre, ne faisant plus aucune différence entre les apparences intra-mondaines et les pensées qui le parcourent en tous sens, entre ce qui serait de l'ordre d'une extériorité transcendante et ce qui relèverait d'une intériorité cachée. Le phénoménologue, en cette posture de pur accueil, se rend absolument *transpassible* au chaos phénoménal *transpassible* dans lequel il plonge.

C'est alors qu'on se heurte à l'*impossible* du champ phénoménal, qui se manifestera selon un quadruple "aspect" : infinité (*apeiron*, « immense, sans fin, inextricable »), indéfinité (*aoriston*, « indéfini, indéterminé »), ineffabilité (*aporeton*, « indicible, inexprimable, interdit ») et imperceptibilité (*aoraton*, « invisible, qui se refuse au regard »). Chacun de ces aspects signera une déception et une avancée dans le travail phénoménologique, constituant en fait les quatre piliers du champ transcendantal tel qu'il se donne, en cela véritable *quadrature de l'impossible* nous rappelant à cette « *phénoménalité à l'impossible* » dont parlait Maldiney¹⁰².

A. Apeiron : illimitation et parties totales du champ phénoménal

Tout d'abord, le phénoménologue va être confronté à une première difficulté : l'*apeiron* phénoménologique. Le champ phénoménologique-transcendantal ne se donne pas en entier tout d'un coup, mais est proprement inextricable. On ne peut l'embrasser d'un seul regard, dans sa totalité. On ne peut en sortir, s'en extraire, pour le placer en vis-à-vis et on ne peut le démêler pour le livrer en sa simplicité. Dès que je crois être en train d'appréhender le tout du champ phénoménal, je m'aperçois, par une soudaine prise de conscience, que je suis en fait en train de privilégier le champ visuel, par exemple. Je tente alors d'intégrer à ma réflexion le champ tactile et kinesthésique, puis cénesthésique, mais c'est pour me rendre compte aussitôt que, dès lors, le champ visuel s'est comme invisibilisé. Pire, le champ auditif me perturbe et trouble ma concentration. Cependant, je dois bien

¹⁰² « Dans son effectivité brute, tout étant est « impossible ». Pourtant nous le pensons et le disons réel. C'est que son fondement est ailleurs, dissimulé dans l'impossible. Mais pourquoi dans l'impossible ? Parce qu'il ne saurait se trouver dans un système de possibles sous-jacents ou préalables, à propos desquels la même injustice se reproduit à l'infini. Ce qui s'ouvre au-delà ou en-deçà de tout le possible et qui, au regard de la pensée positiviste est impossible, c'est la transpassibilité », in H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, (1991), Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 313. Souligné par Maldiney.

remarquer que chaque champ se donne lui-même comme immense et illimité, d'une richesse infinie, faisant fi des frontières stables que je m'échine à vouloir lui imposer.

L'archaïsme du champ phénoménologique n'est donc pas seulement caractérisé par l'indistinction, dans les phénomènes qui le constituent, de la sensibilité, du phantasme, du rêve et de la pensée, mais corrélativement, par l'indistinction en lui de tout lieu privilégié de phénomènes : c'est en ce sens qu'il constitue une sorte de matière ou de matrice transcendentale en laquelle nous sommes toujours déjà immergés même si, toujours, nous vivons, pour ainsi dire, d'indéfiniment en sortir¹⁰³.

Il faut donc prendre l'*apeiron* du champ phénoménal, non au sens de l'infini actuel, mathématique, dont la limite pourrait être constamment repoussée jusqu'aux confins, qui permettrait une totalisation par un passage à la limite (on pense au *transfini* cantorien¹⁰⁴), mais plutôt au sens de l'infini potentiel, c'est-à-dire d'une limite (*peras*) indéfinie, changeante, toujours en excès sur toute limitation stricte. Il s'agit donc d'une totalité intotalisable, à la fois excédentaire et déficiente, en train de se faire, labyrinthique. Le champ phénoménal ne se donne que par *parties totales*¹⁰⁵.

B. Aoriston : coup de la phénoménalisation et déjà-vu transcendantal

Je décide donc de porter mon attention sur une partie du champ phénoménal, considérant que c'est la totalité de ce champ qui s'exprime en elle, qu'elle en est comme le symbole actif. Je vais ainsi essayer de purifier l'apparence de telle sorte qu'elle ne soit plus "apparence de...", mais bien *pure apparence*, afin d'accéder au phénomène comme *rien* que phénomène, comme phénomène de rien d'autre que lui-même, véritable matrice *a priori* tout à la fois de l'aspect mondain et du vécu subjectif. Je neutralise systématiquement tout ce qui est pré-compris des apparences qui se donnent. Je les délivre de leur épaisseur, je les désancre du monde, je les laisse flotter en liberté, sans y prendre part. J'assiste alors à la naissance d'une nouvelle résistance. Malgré mes efforts et ma concentration, je n'arrive pas à stabiliser la pure apparence. Elles me glisse entre les doigts, fuit, se déporte dans l'instantané dans une apparence mondaine. Je dois me contenter de la certitude de l'avoir vue "juste à l'instant", de l'avoir laissé s'échapper le temps d'un clignement d'œil. Car, elle m'est bien apparue, mais si subrepticement que je ne peux, en toute rigueur, que statuer sur sa *disparition*. Ainsi, persuadé de l'avoir ratée en son lieu, je rassemble mes forces pour un nouvel assaut et refocalise mon attention sur la pureté que je souhaite conférer à l'apparence, hors de toute référence à un apparaissant. Pourtant, dès que je crois avoir isolé une apparence en sa pureté, je me rends compte bien vite que je suis en train de *réfléchir* sur elle, de la reconstruire à l'aide d'images mentales et de raisonnements, simultanément ou alternativement. Je suis en fait en train de lui conférer le statut

¹⁰³ *RP (IV, V)*, p. 115.

¹⁰⁴ Cf. sur ce point en particulier, *RP (IV, V)*, pp. 53-54, 98-99.

¹⁰⁵ « Le « Monde » est cet ensemble où chaque « partie » quand on la prend pour elle-même ouvre soudain des dimensions illimitées, — devient partie totale », in M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 267. Souligné par Merleau-Ponty.

d'apparaissant, puisqu'alors c'est cette soit-disant pure apparence qui se donne à apparaître dans les fantasmes que je m'en fais, en demeurant de la sorte inapparente. Si je me concentre derechef sur ces images pour les saisir à l'instant de leur surgissement, le même problème survient. La pleine *épiphanie* promise est désamorcée. Toute apparition *a priori*, si elle apparaît, apparaît nécessairement dans une apparence *a posteriori*. Une apparence n'est apparence que pour une autre apparence. Elle ne peut que renvoyer indéfiniment à une autre apparence dans des chaînes d'apparences. Isolé, le phénomène comme rien que phénomène ne fait que clignoter entre son apparition dans l'*a priori*, fugace, instantané et, comme tel, insaisissable, et sa disparition dans l'*a posteriori* de la réflexion et de la simulation par quoi s'est ouvert le champ transcendantal.

Cela revient à mettre en exergue deux difficultés jumelles. D'abord, je ne peux fixer l'apparence pure dans ce qui serait son identité, sa "mêmeté", puisqu'elle n'en finit pas de se poursuivre et s'altérer dans une autre apparence. Ensuite, si l'apparence semble bien issue de ce que nous pouvons appeler, à la suite de Richir, un *coup de la phénoménalisation*, un bond de manifestation hors de l'inapparence, censé s'être joué dans l'*a priori* pur, elle n'apparaît pourtant jamais qu'*après-coup*, dans l'*a posteriori* et depuis l'*a posteriori*. Autant dire donc, au regard de ces deux aspects, que l'apparence ne se donne que sur le mode de l'*aoriste*, soit d'un passé indéterminé, un passé transcendantal (*a priori*), qui lui confère ce caractère profondément indéfini, comme si ses frontières *a posteriori* ne pouvaient qu'être instables et traîtresses, comme si la réflexion phénoménologique, en la forçant à s'extraire de son "milieu naturel", à savoir l'*a priori* pur, ne pouvait que la condamner à l'extinction dans l'*a posteriori*.

Le champ phénoménologique-transcendantal se dote alors d'une proto-temporalité, produisant un effet très singulier, étonnamment proche d'une sensation de *déjà-vu*. Je suis tout à la fois pris dans une anticipation devançante de l'*a priori* à venir, dans l'imminence de son surgissement, le sentant venir, se rapprocher, comme si l'*a priori* et l'*a posteriori* allaient enfin coïncider en une pure apparition, comme si ce passé indéterminé (transcendantal) allait enfin se rappeler à moi, se donner au présent, dans le présent de la réflexion, mais, dans le même temps, dès que cette imminence semble se réaliser, c'est pour disparaître instantanément, s'évaporant dans le présent en une présence diffuse et insaisissable, renvoyée dans les limbes de l'*a priori*, condamnée à rejouer cette imminence. C'est pourquoi Richir déterminera la proto-temporalisation du champ phénoménal comme scandée par des *réminiscences* et des *prémonitions transcendantales*¹⁰⁶, et non pas étirée le long de rétentions et de protentions, centrées sur le présent vivant ponctuel — le présent est le grand absent du champ transcendantal, si bien qu'on doit plutôt parler pour le présent de la réflexion phénoménologique d'une *phase de présence sans présent assignable*. Les réminiscences transcendantales, quant à elles, renvoient à un passé transcendantal n'ayant jamais été au présent, un passé immémorial, et les prémonitions transcendantales aspirent à un futur transcendantal qui ne sera jamais au présent, un futur éternellement immature, les deux tendant à se chevaucher et s'enjamber, ce qui façonne toute l'indéterminité du phénomène comme rien que phénomène. On doit par ailleurs relever que cette sensation de *déjà-vu* transcendantale fait émerger un sentiment d'*inquiétante étrangeté* (*Unheimliche*), qui peut aller jusqu'à la désorientation et la panique, tant les repères quotidiens sont mis à mal, signant alors l'arrêt du travail

¹⁰⁶ Cf. *PTE*, pp. 228-234 et *Méditations Phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 55-56, 153-184.

phénoménologique et, parfois, la chute brusque dans les *habitus* mondains, quand le trouble ne se poursuit pas plus avant. Mais, il n'y a ici rien de très surprenant, si nous prenons en considération que l'*epochè* consiste à réveiller cette dimension sauvage qu'est l'*inconscient phénoménologique*, soit à *provoquer un véritable retour du refoulé originare* — retour de l'archaïque, de l'infiniment intime rendu étranger, qui est, selon Freud, la raison même de l'*inquiétante étrangeté*.

C. Aporéon : fracture transcendantale, illusion transcendantale, Rien transcendantal

Nous devons alors être d'une cohérence et d'une rigueur à toute épreuve, car il y va du destin de la phénoménologie transcendantale. Si l'apparition *a priori*, issue d'un coup de phénoménalisation, ne se donne jamais qu'après-coup, dans une apparence toujours déjà réfléchie *a posteriori*, c'est donc que, très concrètement, l'*a priori* comme tel n'apparaît *jamais*, mais toujours dans et depuis l'*a posteriori*.

Ce qu'il nous faut considérer comme radical, c'est la *fracture* entre *a priori* et *a posteriori*, qui, bien sûr, indique la radicale transcendance de l'*a priori*, mais ne l'indique que *pour nous, depuis* le lieu que nous habitons, c'est-à-dire *depuis l'a posteriori*, sans donc que nous puissions énoncer rien de rigoureusement valable à propos de l'*a priori en tant que tel*, sans donc, même, que nous puissions dire qu'*il y a* de l'*a priori*, et cela, *a priori*, puisque, s'il y a de l'*a priori*, c'est seulement *a posteriori* et pour l'*a posteriori*¹⁰⁷.

Il s'agit donc d'une *fracture transcendantale*, soit d'une fracture *a priori* et par conséquent nécessaire, dont l'évocation n'est légitime que dans les marges de l'*a posteriori*. L'*a priori comme tel* est le grand *aporéon* de la phénoménologie transcendantale. On ne peut rien en dire hors des territoires de l'*a posteriori*. Cette prise de conscience peut occasionner une grande déception pour le phénoménologue s'étant aventuré sur le sentier hyperbolique de l'*epochè*, ressentant alors une sorte de « Tout ça pour ça » épuisé. Pourtant, la fracture transcendantale et son aporétique corrélative mène à une découverte fondamentale : l'*illusion transcendantale*. En effet, si l'*a priori* ne se montre que dans et depuis l'*a posteriori*, sans jamais se délivrer dans une pure épiphanie, il ne faut pas non plus croire qu'il serait possible de dégager un *pur a posteriori*. L'*a posteriori* ne prend son sens que par et pour l'*a priori*. Son statut d'*a posteriori* ne lui vient que de sa réflexion d'un *a priori* en précession. Il n'est profondément *a posteriori* que parce qu'en lui apparaît un *a priori* qui y disparaît. L'*a priori* se conjugue à l'*a posteriori*. C'est là toute l'inextricable difficulté de l'*epochè* en tant que pratique (et si l'on souhaite ne pas franchir le pas du spéculatif), en ce que, dès que l'on croit *voir l'a priori*, on *pense* inéluctablement depuis l'*a posteriori*. Et ceci doit être considéré comme une loi d'essence, *a posteriori a priori*. Autant dire, donc, que l'*a priori* comme tel n'est jamais qu'une illusion *a priori* d'*a priori* considéré comme tel toujours depuis l'*a posteriori*. L'*a priori* est par

¹⁰⁷ *RP (I, II, III)*, pp. 165-166. Souligné par Richir.

conséquent, et très logiquement, *illusion transcendante*, soit mirage nécessaire, simulacre d'*a priori* nécessité depuis une simulation *a posteriori*. *L'illusion transcendante transforme l'a posteriori en cénotaphe de l'a priori*.

Comme on peut s'en douter, cette problématique de l'illusion transcendante et le changement de " regard " corrélatif vont transformer drastiquement le statut de l'Apparaissant et du Sujet des apparitions.

Que le phénomène soit traversé par une réflexivité interne, c'est-à-dire transcendante, dont il est le principe, cela veut dire, selon le résultat prolongé de nos analyses, qu'il se phénoménalise *a posteriori* comme l'apparence ou l'illusion d'une apparence ou d'une illusion *a priori* — que nous désignons par *illusion transcendante* pour la démarquer de toute emprise ontologique — qui, elle, ne se phénoménalise jamais comme telle, c'est-à-dire *a priori*, mais seulement après coup, *a posteriori*, comme ce dont l'apparence apparaît après coup comme l'apparence dans sa réflexion : de la sorte, l'apparence ne se phénoménalise en tant que telle que si elle s'apparaît comme l'apparence *a posteriori* d'une illusion *a priori* qui ne prend justement apparence qu'*a posteriori*, dans et par l'apparence *a posteriori*. Ou encore, ce n'est qu'après coup, dans l'apparence toujours déjà phénoménalisée, que s'indique, dans l'*a posteriori* lui-même, la nécessité d'un *a priori*, que l'apparence rétro-jette depuis elle-même comme une pure apparence ou une pure illusion transcendante de Rien, où le Rien, le pur *a priori*, apparaît *après coup* comme s'étant toujours déjà phénoménalisé en tant que la condition de possibilité *a priori* de toute apparence possible. Et c'est ce Rien transcendantal, ce pur *a priori*, insaisissable en tant que tel, qui constitue à proprement parler, dans la phénoménologie husserlienne, la structure sujet-objet transcendantement réduite[...] ¹⁰⁸.

En effet, dans l'hyperbole de l'*epochè*, l'Apparaissant n'est plus qu'un Rien, le Rien de l'*a priori* comme tel. En tant que *ce qui apparaît*, l'Apparaissant est ce qui donne à apparaître sans jamais se résoudre dans de l'apparu — sorte de centre de diffusion caché de l'apparition. Il faut donc que, depuis ses confins d'inapparence, il y ait une sorte de poussée de manifestation, de procession qui le fasse se manifester : le *coup de la phénoménalisation*, qui donne l'illusion que l'apparence est issue d'une sorte d'excès transcendantal du Rien, la faisant apparaître. C'est en ce sens qu'on peut dire que l'apparence se phénoménalise *à partir de rien*, sans tenir son principe d'un autre que d'elle-même. Ce *Rien* est le *rien* du phénomène comme *rien* que phénomène. Mais, dans le même temps, l'Apparaissant, en tant que ce qui justement n'apparaît jamais, est aussi ce qui *disparaît* dans les apparitions, puisque, comme *pur a priori*, il ne peut que se donner sur le mode de l'illusion transcendante, réfléchi et rétrojeté depuis l'*a posteriori*. *L'Apparaissant est par conséquent une inapparence radicale qui donne à apparaître (coup de la phénoménalisation) en disparaissant dans les apparitions (fracture transcendante)*.

Le trouble est à son comble si nous relevons que la situation n'est pas plus claire du côté du pôle subjectif. En effet, dès que le phénoménologue croit saisir une pure apparition *a priori* (illusion transcendante), il se vit dès lors comme *subjectivité transcendante*, soit comme un sujet se voyant hissé au rang de l'*a priori* par un effet de

¹⁰⁸ *Id.*, pp. 31-32. Souligné par Richir.

contagion de la part de l'apparence transcendentale et donnant ainsi l'illusion d'une coïncidence entre *a priori* et *a posteriori*, de leurs noces prodigieuses. Cependant, ce moi *a priorique* lui-même, soi-disant spectateur de l'apparaître, n'apparaît en fait jamais comme tel, mais toujours dans l'*a posteriori* de la simulation, puisque la simulation qu'est l'*époque* consistait justement à rejoindre cette pure apparition *a priori*. Le moi transcendantal n'apparaît jamais que dans un moi mondain grimé en moi transcendantal, tout en demeurant infiniment distinct de lui.

En tant, donc, qu'elle “appartient” à un moi transcendantal appréhendé dans un cogito transcendantal, la subjectivité transcendentale ne se différencie de la subjectivité psychologique que par un *rien*. Ce *rien*, qui est en même temps un *abîme*, sépare les deux parallèles tout en les *unissant* : entre elles, il n'y a pas rapport d'extériorité — au sens où les étants intra-mondains sont extérieurs les uns aux autres — mais rapport d'habitation réciproque, rapport de recouvrement rigoureux de l'une par l'autre. Et si ce *rien* rend possible la confusion des deux subjectivités en quoi consiste le *psychologisme transcendantal*, c'est qu'il *se joue* de toute présentification par l'intuition même du cogito, étant toujours, pour ainsi dire, au-delà et en deçà de lui-même, d'une *subtilité insaisissable*, mais en quelque sorte *inévitabile* et *nécessaire*¹⁰⁹.

En fait, ce *rien* est toujours le *rien* du phénomène comme *rien* que phénomène. L'apparence transcendentale n'a pas besoin de l'étai d'une subjectivité transcendentale. C'est bien plutôt la subjectivité transcendentale qui en est un effet illusoire, l'illusion produite par l'illusion transcendentale et destinée à s'effondrer dans l'*a posteriori* d'un moi psychologique. Néanmoins, c'est dans cette polarisation d'après coup dans un sujet transcendantal que l'apparence peut donner l'illusion que sa pure apparition hors de l'inapparence de l'Apparaissant a bien été reçue, est bien apparue. L'apparence, dans sa réflexivité intrinsèque, dessine ainsi le lieu *ekstatique* du sujet, en lequel pourra venir se loger la simulation. *C'est donc bien le phénomène comme simulacre qui est la condition de possibilité de la simulation*. C'est parce qu'au sein même du phénomène, il y a cette place pour un recul et un accueil transpassible de ce *transpossible* qu'est la pure illusion qu'il y a *a priori*.

Dès lors, le *Rien* de l'Apparaissant et du Sujet n'est que le *rien* de l'apparence qui se phénoménalise à partir de *rien* et qu'elle divise en un pôle transcendant, extérieur et objectif et un pôle immanent, intérieur et subjectif, tout en les faisant communiquer. Ce pur *a priori* de l'apparence qu'est le Rien transcendantal (seul statut possible de l'*a priori* dans les parenthèses hyperboliques de l'*époque*) nous offre la possibilité de statuer sur la “nature” de l'illusion transcendentale.

Dans son horizon transcendantal, nous l'avons vu, l'apparence se phénoménalise à partir de *Rien*, et ce Rien, qui ne peut être compris ni comme être ni comme néant (= non-être), ne doit pas être *a priori* lié à l'être (et au non-être) : c'est donc un Rien qui, dans le suspens phénoménologique-

¹⁰⁹ *Id.*, p. 21. Souligné par Richir.

transcendantal, est un Rien transcendantal échappant à toute ontologie et à tout discours tendant à le définir *en* lui-même, donc un Rien que l'on peut assimiler, au moins dans un premier temps, à l'Un de la première hypothèse du *Parménide* de Platon. Dès lors, la pure apparence transcendantale, comme l'illusion réfléchie en tant que laquelle elle apparaît, du même coup, de l'apparition *a priori* de l'Un ou du Rien transcendantal, peut être comprise en sa phénoménalisation, comme la médiation, seulement implicite dans le néo-platonisme classique, entre l'Un pur de la première hypothèse et l'Un-qui-est de la seconde, et le champ de la phénoménologie transcendantale n'aurait de consistance que dans cette médiation de l'Un purement transcendant et ineffable à l'Un ontologisé qui, lui-même, ne prendrait corps que dans la réflexion ontologique, c'est-à-dire dans la mutation de la pure apparence transcendantale en simulacre ontologique [*c'est-à-dire dans une apparence en laquelle l'illusion transcendantale n'est pas reconnue comme telle et qui joue le rôle de figure de l'origine (être) de toute apparence, comme par exemple dans le Cogito*]. Par là-même, la prise en compte de la phénoménologie transcendantale en tant que telle reviendrait à proposer une hypothèse supplémentaire au *Parménide* de Platon, [...] dont l'énoncé serait : " L'Un apparaît (dans la pure illusion transcendantale de son apparition) " ¹¹⁰.

Ainsi, donc, cette « hypothèse supplémentaire et " cachée " qui médiatise l'Un pur de la 1^{re} hypothèse et l'Un-qui-est de la seconde par l'Un-qui-apparaît dans l'illusion transcendantale — donc par l'Un qui ne fait que paraître dans une pure apparence transcendantale ¹¹¹ » permet de faire tenir le champ phénoménologique-transcendantal par lui-même sans en appeler à un quelconque fondement ultime, source constituante ou instance régulatrice. Le champ transcendantal est son propre fondement. Le seul surgissement *a posteriori* de l'illusion de l'Un *a priori* ouvre déjà un monde. L'*a priori* comme tel reste l'ineffable par excellence, au-delà de la détermination et de l'indétermination, par-delà l'être et le non-être, dans sa pureté, et, à vrai dire, il est tellement transcendant et hors-monde qu'il ne pourrait de toute façon pas participer à l'*a posteriori*. Par contre, l'Un-qui-apparaît (dans son illusion transcendantale), en tant que cet Un qui s'excède dans la pure illusion de son apparition *a priori* et qui, dans le même instant, reste celé derrière les portes du silence, demeure ce Rien aveugle et muet hors les murs de l'*a posteriori*, celui-là permet de rendre compte de la dialectique très singulière de l'Apparaître. Chaque apparence porte, filigranée dans sa chair, cette illusion de l'Un, devenant de la sorte son héraut pour un instant fugace.

D. Aoraton : obscurité absolue, lumière infinie, clignotement phénoménologique ¹¹²

Toute cette dialectique aporétique du Rien transcendantal inaugure, très précisément, une véritable " désillusion " pour le phénoménologue : l'*a priori* n'apparaît pas en lui-même. Il ne se donne que dans son illusion

¹¹⁰ *Id.*, pp. 54-55. Souligné par Richir.

¹¹¹ *Id.*, p. 155.

¹¹² Pour tout ce passage, cf. *RP (I, II, III)*, pp. 171-211.

rétro-active. Et même cette illusion ne fait que disparaître dès qu'elle apparaît. Pourtant, on ne peut pas dire que *rien n'apparaît* (c'est même tout le contraire), mais bien que *le Rien apparaît* (en disparaissant). En fait, si l'*a priori* comme tel est bien une inapparence, il est cependant une inapparence dotée d'une apparence très singulière — sinon, nous ne pourrions même en parler et tout notre propos ne serait qu'un pur jeu de l'esprit, comme le remarque Richir à plusieurs reprises. L'apparence transcendentale, si nous considérons alternativement les deux pôles du Rien qui l'habite, les deux pôles illusoire de l'illusion transcendentale, à savoir l'Apparaissant et le Sujet, peut être appréhendée comme une obscurité absolue et une lumière infinie, c'est-à-dire une pure apparence où tout tend à disparaître et à s'engloutir. Et cela doit être pris en toute rigueur.

En effet, lorsque je me concentre sur une apparence, pour la faire apparaître comme une *pure apparence a priori*, elle disparaît, relayée dans l'instantané par sa réflexion *a posteriori*. Mais, ce moment de disparition a une phénoménalité, certes envisagée dans l'après-coup, mais qui est donc l'apparence *a posteriori* de l'illusion transcendentale telle qu'elle est *consuée* apparaître *purement* dans l'*a priori*. L'Apparaissant apparaît donc, en premier lieu, comme une obscurité absolue, privée de la lumière du sujet transcendantal. C'est une *inapparence inapparente*, qui semble comme le dehors infini de l'apparence, mais qui la centre tout de même, puisque, des entrailles de cette obscurité radicale, semble surgir le *coup de phénoménalisation* à l'origine de l'apparence. Cependant comme le coup n'apparaît jamais en lui-même, ce centre ne peut être qu'un centre absent, une absence de centre, un trou de phénoménalité autour duquel va graviter l'apparence en sa réflexion. Mais ce ne peut être qu'une gravitation dé-centrée (*circumdéambulation*), puisque ce centre de diffusion de l'apparence se met, dans l'instantané, à *errer* à l'infini de l'indéfini de l'Apparaissant comme Rien transcendantal.

On peut penser ici à un trou noir : la *singularité* (c'est-à-dire ce point singulier de l'espace-temps qui s'est effondré sur lui-même et n'est donc pas régi par les lois spatio-temporelles, ce point “hors-univers”), logée au “centre” du trou noir, cette anomalie est masquée aux yeux de l'univers par le voile d'obscurité qu'est l'*horizon d'événement*, soit cette zone totalement plongée dans l'obscurité parce que même la lumière ne peut plus échapper à l'attraction colossale qu'exerce la singularité comme puits sans fond. On ne peut donc rien dire de ce qui se passe “derrière” l'horizon d'événement. Or, cette singularité centrale, étant donné qu'elle échappe aux lois de l'univers, ne peut être caractérisée ni comme “point singulier”, ni *a fortiori* comme “centre”. On ne peut en parler que comme une sorte d'errance radicale qui n'est que l'errance de notre propre pensée face à cet absolu aporétique. L'*a priori* comme illusion de centre de l'apparence est exactement l'équivalent phénoménologique de cette singularité du trou noir. Elle constitue donc une obscurité totale, un horizon d'événement opaque, qui n'est que la manière dont la pensée appréhende son *impossible* à penser, la phénoménalité son *impossible* à phénoménaliser.

On arrive ainsi à ce paradoxe que l'illusion de l'illusion de centre n'est rien d'autre qu'une obscurité, une inapparence, qui n'*apparaîtrait* comme telle que si elle était *totale*, et que, par là, le “monde” de la transcendance n'est rien d'autre qu'un “monde” *totaletement obscur, totaletement inapparent en tant que tel, et par principe* (donc qui ne peut être apparent pour aucun autre “sens”) — en quoi nous reconnaissons le “monde invisible” de la mythologie et de la métaphysique classique, ou encore la

“ nuit divine ” du Pseudo-Denys l'Aréopagite et des mystiques, ou encore le Rien de rien et le Rien du Tout de Damascius¹¹³.

Cette obscurité radicale en tant qu'horizon ultime, nous la nommerons *Achlys*, la Ténèbre (par opposition à *skotos*, l'obscurité perceptive “ normale ”)¹¹⁴, véritable « *fond obscur de l'apparition* » qu'évoquait Patočka¹¹⁵, mais qui doit être reconduit à son statut d'illusion de l'illusion transcendante.

Néanmoins, si nous pouvons appréhender cette obscurité radicale, c'est bien que nous la pensons depuis un lieu “ éclairé ” par cette poussée de centre qu'est le coup de phénoménalisation. La pure apparition que croit saisir le sujet n'est pas autre chose que ce centre toujours déjà diffusé et étalé en une apparence totale de lui-même, en une *lumière infinie*, faisant de la sorte tout disparaître dans l'aveuglement. Cette lumière infinie d'un centre totalement diffusé et diffracté, et donc absent *en tant que centre*, n'apparaît même jamais, puisqu'elle s'échappe immédiatement dans l'apparence réfléchie *a posteriori*. La seule “ trace ” de cette lumière transcendante n'est finalement qu'un *champ de transparence*, c'est-à-dire un champ d'inapparence permettant à l'apparence d'apparaître — une *inapparence apparente*. C'est exactement la fonction assumée par le Sujet transcendantal comme autre pôle de l'illusion de l'illusion transcendante. Il n'apparaît jamais en lui-même tout en apparaissant quand même comme condition d'apparition de l'apparence. C'est pourquoi nous pensons que l'*ego* transcendantal a pu jouer à ce point, chez Husserl, le rôle de *Soleil transcendantal*, suspendu dans le ciel des *eida* et aveuglant le phénoménologue dès qu'il cherche à le faire apparaître en propre. Il est en fait une des figures de ce postulat nécessaire qu'est l'illusion transcendante.

Mais, comme cette lumière infinie est *transparence*, cela signifie qu'elle revire immédiatement en son contraire, soit l'obscurité absolue dont nous étions partis — exactement comme quand, la nuit, en voyant le “ noir ” de l'espace, derrière les étoiles et les galaxies, nous contemplons, *depuis* la transparence de l'espace permis par la désolidarisation de la matière et de la lumière, les premiers moments de l'univers, “ avant ” cette séparation, “ avant ” qui n'est donc qu'un *avant transcendantal*, puisque ce noir est précisément le voile d'obscurité, l'horizon d'événement masquant la singularité du *Big-bang*, “ point-origine ” de l'univers, inaccessible et dont on ne peut rien dire, en cela véritable illusion de centre, errant à l'infini et étalé en chaque “ point ” de l'univers.

Par là, nous saisissons plus profondément encore le statut phénoménologique-transcendantal de l'illusion transcendante en tant que telle, c'est-à-dire, pour ainsi dire, “ avant ” la réflexion ou “ avant ” l'apparence : ce statut est celui, très singulier, d'une apparence dont la phénoménalité

¹¹³ *RP (I, II, III)*, pp. 201-202. Souligné par Richir.

¹¹⁴ Nous avons, en un autre lieu, appelé cet horizon ultime le *Horla*, en tant que “ Hors-le-Là ”, hors-champ du phénomène. Nous pourrions dire que *Achlys* est le nom transcendantal de cet horizon et *Horla* son appellation existentielle. Nous nous permettons, sur ce point, de renvoyer à notre article “ L'épochè de minuit — Éléments pour une théorie phénoménologique de l'obscurité ”, in *Alter*, N°14 / 2006 : *Psychanalyse et phénoménologie*.

¹¹⁵ « *L'apparaître comme sortie hors du fondement obscur ; qu'il y a ici un mouvement de l'apparaître, un proto-mouvement, c'est ce qu'atteste per analogiam l'étude de l'apparition secondaire, de l'apparition de l'apparaissant qui présuppose une création de centres, la constitution d'une centralité : le mouvement de transcendance crée ici un “ monde propre ”, monde ambiant... De même, il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le cœur du monde constitue son contenu contingent et dont l'espace-temps-qualité en totalité est un sédiment* », in *PP*, p. 157. Souligné par Patočka. Nous retrouvons dans cette dialectique de la *sortie hors du fondement obscur* tout ce que Richir étudie avec la proto-phénoménalité de l'illusion transcendante et la problématique du *coup contingent de la phénoménalisation*.

consiste en une sorte de *pur clignotement*. En effet, c'est seulement, pour ainsi s'exprimer, quand l'illusion transcendentale surgit comme une sorte de pré-manifestation de l'apparence, que c'est *comme si* le centre apparaissait en une pure apparition "vraie", mais cette apparition disparaît aussitôt dans le surgissement même, c'est-à-dire dès lors qu'elle se phénoménalise à proprement parler en se réfléchissant comme illusion de centre (illusion transcendentale) dans la réflexion *a posteriori* en laquelle se phénoménalise l'apparence en tant que telle. C'est dire que l'illusion transcendentale "avant" l'apparence n'est rien d'autre qu'une *illusion d'apparence*, puisque c'est l'illusion d'une apparence qu'il n'y a pas, dans la mesure où, dès qu'elle apparaît, elle disparaît, donc dans la mesure où son seul statut phénoménologique-transcendental possible, celui de l'imminence, est aussi celui d'un pur clignotement de l'apparition/disparition¹¹⁶.

En retour, ce clignotement de l'illusion transcendentale fait clignoter les apparences, dans un chatolement infini, et c'est en ce sens, *et en ce sens seulement*, c'est-à-dire transcendantal, qu'on peut dire que l'apparence est une *adombration (Abschattung)*, une "sortie-de-l'ombre", un arrachement momentané à l'obscurité de l'origine inaccessible et radicalement inapparente.

Le schéma f : distorsion originaire et double-mouvement de phénoménalisation

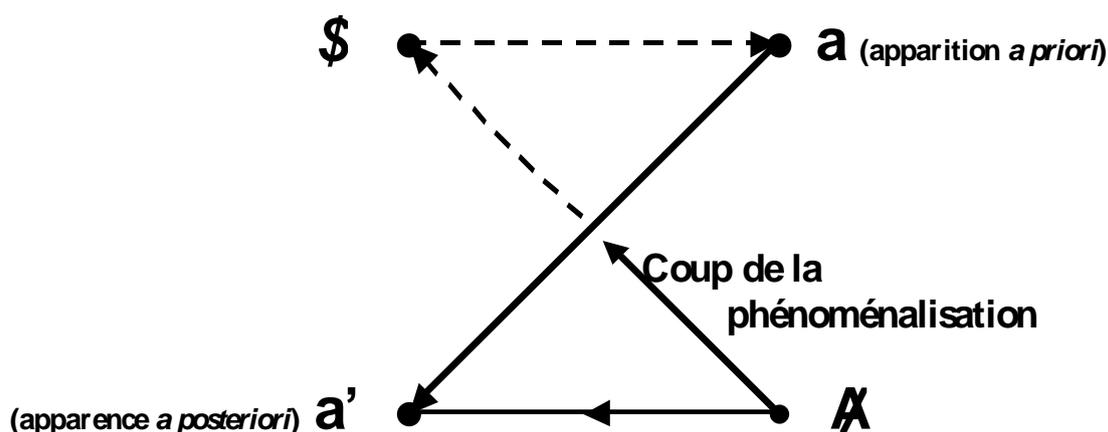
Le champ phénoménologique-transcendental est donc ouvert par la simulation qu'est l'*époque hyperbolique* et trouve ses coordonnées dans la *quadrature de l'impossible* qui trace ses frontières propres. Cela revient finalement à ne garder dans la pratique suspensive que le seul présupposé qui se manifeste nécessairement par le phénomène comme rien que phénomène, tout en le rendant à son statut de pure illusion, à savoir l'*Un transcendantal*. Nous pouvons nous apercevoir à quel point cette hypothèse *un bis* que Richir glisse entre la 1^{re} et la 2^{ème} hypothèse du *Parménide* nous permet de dépasser l'utilisation lacanienne de la 8^{ème} et 9^{ème} hypothèses, tout en conservant la même dialectique à l'œuvre dans la structure. En effet, l'Un-qui-apparaît (dans sa pure illusion transcendentale) condense par sa "nature" intrinsèquement contradictoire les caractéristiques de ces deux hypothèses. Il est tout à la fois l'Un-qui-manque (Rien transcendantal) et l'Un-en-plus (excès transcendantal de la pure apparence transcendentale se donnant comme l'apparition *a priori* de l'Un, *coup de phénoménalisation*), produisant cette illusion nécessaire : « *Y'a d'l'Un* ». De plus, cette hypothèse "cachée" nous délivre un champ purement transcendantal et, par conséquent, non encore ontologisé, ce qui n'était pas le cas de la 8^{ème} et 9^{ème} hypothèses qui s'établissaient sur l'hypothèse préalable du non-être de l'Un. Ce champ transcendantal, nous le posons comme strictement équivalent au *Réel* lacanien, puisqu'il est lui-même défini comme *impossible*, selon la quadrature que nous avons relevée : *apeiron, aoriston, aoreton, aoraton*, et qu'il est le lieu de fourmillement des simulacres, se frayant des chemins chaque fois singuliers et surprenants, déroutants, dans cet illimité du *Tout est possible* (même l'apparition de l'*a priori* dans l'*a posteriori*). Enfin, cette sortie illusoire hors de l'inapparence du

¹¹⁶ *RP (I, II, III)*, p. 177.

Rien, ce sursaut de manifestation de l'Un transcendantal, permet de constituer le lieu ekstatique du Sujet, exporté à cette place par le coup de phénoménalisation qui y emporte une pure apparence transcendante, qui vient représenter le sujet pour une autre apparence *a posteriori*, dans une illusion de coïncidence.

De par cette dialectique très spécifique de l'illusion transcendante, nous retrouvons en fait le fondement phénoménologique de la logique des signifiants, dégagée par Lacan et justifiée transcendentale — la succession des coups de phénoménalisation n'étant, par exemple, pas autre chose que la dimension sauvage, et non domestiquée par le Symbolique, de la succession de S1. On peut, de même, relier sans mal la relation spéculaire à la réflexion de l'*a priori* par l'*a posteriori*, ou encore toute la dialectique de la Jouissance à l'impossible de l'*a priori* comme tel et au *clignotement* de l'illusion transcendante. En cela, on peut bien dire que le champ phénoménologique-transcendantal est le lieu de l'*inconscient phénoménologique*, le lieu sauvage et archaïque sur lequel vient s'édifier et s'instituer l'*inconscient symbolique*, étudié par la psychanalyse.

Nous allons le démontrer en nous appuyant sur une version modifiée par nos soins du schéma L, que nous intitulerons le schéma *f*.



Commençons déjà par nommer toutes ces « *petites lettres* », comme aime à les appeler Lacan.

Le A, c'est l'Apparaissant en tant qu'il est ce Rien transcendantal à jamais inapparent, se dérobant toujours, quadrillé par la *quadrature de l'impossible*, qui vient le barrer. C'est *Achlys*, la Ténèbre absolue, “ derrière ” laquelle cesse toute existence, toute apparence — dehors radical.

Le S, c'est tout à la fois le Sujet transcendantal, barré puisqu'il n'est qu'une illusion, mais aussi bien le S de la suspension et du simulacre. Cependant, il signifiera toujours le Sujet du Désir, puisque c'est de cette place ekstatique que le sujet phénoménologisant *désire* rejoindre l'*a priori* comme tel, que la démarche transcendante s'inaugure dans une quête de l'origine de l'apparence.

Le *a* est au lieu de l'illusion transcendante en tant qu'elle se donne à même l'apparence. Il représente donc cette illusion que l'apparence réfléchit, depuis elle-même, l'apparition pure, *a priori*, du Rien ou de l'Un

transcendental. Le *a'* viendra en conséquence désigner l'apparence *a posteriori* comme lieu de réflexion de cette illusion d'*a priori*. En ce qui concerne ce “proto-couple spéculaire”, nous avons déplacé l'apostrophe (en suivant la modification de Lacan lui-même, pour l'élaboration du schéma R à partir du schéma L), afin d'indiquer que l'apparence *a posteriori* se donne certes comme une apparence toujours déjà réfléchie (sens mathématique de l'apostrophe), mais qu'elle doit quand même être indexée au domaine de la primitivité (“*a prime*”), puisqu'il n'y a en toute rigueur transcendantale pas d'*a priori* dans l'*a priori*.

Intéressons-nous maintenant à la vectorisation du schéma *f*.

Si nous nous penchons sur le trajet allant de A à S, il vient que celui-ci représente très exactement le moment de l'*epochè* proprement dite. Le phénoménologue en procédant à cette simulation (S) qu'est la suspension de la thèse d'existence modifie son rapport à l'étant et ne l'appréhende plus que comme apparaissant (A), soit comme ce qui n'en finit pas de se monnayer, de s'égrener dans les apparitions, tout en disparaissant dans ces mêmes apparitions. C'est pourquoi le trajet A-S est coupé en deux. L'apparaissant ne fait que *s'annoncer* au sujet de l'attitude phénoménologique. Le trajet plein, indexé dans le schéma L au registre de l'inconscient (c'est-à-dire pour nous de l'*inapparence radicale*) indique donc que c'est bien un apparaissant qui apparaît, par un coup de phénoménalisation “ayant eu lieu” dans le pur *a priori*, mais qui, par conséquent, n'apparaît pas comme tel, en lui-même, dans une donation adéquate et plénière — ce que représentent la coupure et les pointillés aboutissant en S. Le sens des flèches symbolise le propre de l'attitude phénoménologique en tant que suspension, à savoir le laisser venir à soi le phénomène, le laisser apparaître. Le phénoménologue s'abstient de toute préhension devançante à l'encontre du phénomène, s'installe dans une posture de pur accueil transpassible des apparitions transposables de l'apparaissant (pointillés).

Le trajet hachuré prenant sa source en S et se terminant en *a* représente l'aller au-devant spécifique de l'*epochè hyperbolique*, la mobilisation concentrée de l'attention. Le phénoménologue appréhende cette fois activement les apparitions pour s'y rapporter en tant que telles, convertit son regard pour ne saisir les apparitions que comme *pures* apparitions. C'est le moment propre du transcendantal. Et nous devons interpréter ce trajet *Sa* comme les initiales du *système d'apparitions*. L'on est alors censé voir apparaître l'apparaissant dans ses apparitions *comme si* c'était la “première fois”, dans une pure apparition *a priori*. Le but poursuivi par la réduction transcendantale en tant que simulation est bien d'en revenir à ce domaine natif de la manifestation. En ce sens, *a* en tant qu'*apparition* pure devrait être l'apparence intégrale et globale de l'apparaissant, cette fameuse donation adéquate chère à Husserl. Mais, comme *a* n'est plus considérée que comme *pure* apparition, elle est aussi, d'abord et avant tout, la donation du moi transcendantal lui-même. Il y a ici l'illusion que l'*a priori* et l'*a posteriori* coïncident.

Cependant, et là est la caractéristique inaliénable de l'apparition, cette manifestation soi-disant originaire se déporte immédiatement, dans l'instantané, dans une apparence *a posteriori* (*a'*), dans un aspect mondain, qui en apparaît comme la réflexion *après-coup*. Ce couple spéculaire *a-a'* est l'apparence elle-même en tant que réflexion toujours déjà accomplie *a posteriori* d'un *a priori* en précession, désigné comme tel depuis l'*a posteriori*. Que *a* soit pris comme surgissement pur du moi transcendantal ou apparition absolue de l'apparaissant, la situation demeure la même : il n'apparaît jamais que comme aspect du moi empirique ou esquisse partielle de monde,

comme apparence *a posteriori*, dans l'*après-coup* de l'expérience, dans l'*a posteriori*, signant sa disparition en tant qu'apparition. Nous devons par ailleurs reconnaître dans ce couple l'ambivalence constitutive de l'esquisse husserlienne, à la fois composante *réelle* et absolue de la perception et aspect *réel* et donc partiel du perçu. Cette polarisation contradictoire du manifeste est dû au fait que l'*a priori* n'en finit pas de " s'écouler " rétroactivement dans l'*a posteriori*. C'est un épanchement infini nécessité *après-coup* par la structure même de l'apparaître.

Nous pouvons d'ailleurs voir cette nécessité dans le dernier moment qui clot en quelque sorte la structure, soit le trajet *A-a'*. Car, si *a* est censé donner à apparaître l'apparaissant comme tel, c'est parce que l'apparition *a priori* (*a*), en se déportant nécessairement dans une apparence *a posteriori* (*a'*), renvoie quand même à l'apparaissant (*A*), puisque celui-ci se donne à apparaître, mais sur le mode de la déficience, dans cette apparence. C'est en disparaissant dans l'*a posteriori* que l'*a priori* peut se manifester comme tel. Et l'on pourrait dire que l'apparence *a posteriori* présuppose, en quelque sorte, depuis elle-même la nécessité d'une sorte de centre de diffusion de l'apparition, logé en *A*. En effet, c'est bien *quelque chose* qui apparaît dans l'expérience, mais quelque chose de totalement indéterminé et qui ne vient trouver sa limite que dans son échec à apparaître pleinement dans une apparition pure *a priori* — le Rien transcendantal. Chaque apparence *a posteriori* est donc bien l'indice d'un quelque chose, d'un *Un, a priori* et *a priori* tout à fait indéterminable, sauf dans sa détermination *après-coup*. On pourrait même dire que l'*a posteriori* comme tel, l'expérience, ne prend son sens que sous le regard invisible de l'*a priori*, qui n'a pu apparaître que par ce long " détour " qui l'a fait disparaître. C'est là toute l'essence de la co-détermination entre mon moi empirique et le fond de l'expérience qui est exprimée dans ce trajet *A-a'*.

Il nous reste cependant à savoir si cette dialectique délivrée par l'Un transcendantal nous permet de générer la topologie möbienne que nous avons dégagée grâce au schéma *L*. Pour le dire simplement, est-ce que, oui ou non, le schéma *f* est la matrice topologique de la structure transcendantale du phénomène comme *rien* que phénomène ? Permet-il de tracer l'horizon transcendantal propre à toute apparence ? Encore une fois, Richir, par la rigueur de ses analyses, nous simplifie la tâche.

[...] l'apparence n'apparaît comme telle qu'à la *limite instable entre* l'intérieur du moi transcendantal et l'extérieur de l'objectivité transcendante. Bien plus, si l'on considère que ni cette intériorité de la " vie transcendantale " censée être présente à soi, ni l'extériorité propre à l'objectivité, ne sont purement apparentes comme telles, même après la réduction, mais n'apparaissent qu'*après coup* dans l'apparence, comme illusions de l'illusion transcendantale, il vient que, en tant que cette limite instable, l'apparence n'apparaît que comme la peau apparente de deux inapparences, celle de l'intériorité et celle de l'extériorité et que ces deux inapparences sont soudées l'une à l'autre par la tension intrinsèque de l'intentionnalité. [...] Autrement dit, tout en apparaissant comme la limite entre deux pôles d'inapparence, l'apparence apparaît comme le lieu de leur échange ou de leur rapport : d'un strict point de vue phénoménologique, le lieu de génération du rapport intentionnel est à considérer *dans l'apparence elle-même*, dans le glissement qui s'opère en elle de l'apparent à l'inapparent. Mais si l'on se rappelle ce que nous venons de dire, à savoir que l'apparence apparaît

comme la limite entre l'intérieur et l'extérieur également inapparents, il vient que cette limite n'est pas simplement une surface excluant l'un de l'autre dedans et dehors tout en les mettant en contact, mais justement une surface qui est du même coup le lieu d'échange, de passage, de l'un *dans* l'autre — *comme si l'un était la projection de l'autre et réciproquement, c'est-à-dire comme si l'autre était l'introjection de l'un.* [...] *C'est l'étrange topologie de cette surface dont le dedans et le dehors communiquent sans rupture que nous avons nommée la distorsion originaire de l'apparence, et c'est, pour nous, cette distorsion originaire et elle seule, qui définit de manière spécifique la phénoménalité du phénomène en tant que tel*¹¹⁷.

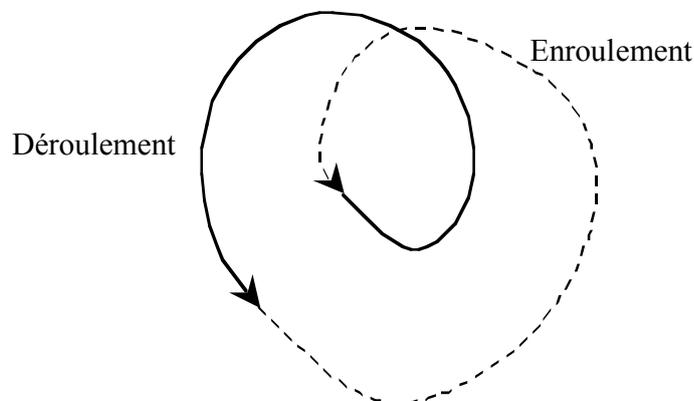
Nous reconnaissons sans mal ici les caractéristiques très spécifiques d'une topologie möbienne. À tel point que nous devons dire que *l'apparence en tant que telle est une bande de Möbius*, puisque la distorsion originaire est la phénoménalité du phénomène comme rien que phénomène. De plus, nous retrouvons les deux conditions suffisantes d'un horizon, à savoir une projection (S-a) et une introjection (A-a'). Le schéma *f* est bien la matrice topologique de l'horizon transcendantal de toute apparence. Dès lors, nous devons continuer avec Richir :

En vertu de la distorsion originaire, la caractéristique de l'apparence est de ne jamais arriver à englober cela même qu'elle *paraît* englober, et de ne jamais arriver à se déplier entièrement sur le dehors qu'elle *paraît* cependant refouler hors d'elle-même. C'est par là que se modifie le concept de réduction phénoménologique. [*Il s'agit*] de déployer par la pensée un mouvement qui épouse les caractères de la distorsion originaire, à savoir un mouvement qui est *à la fois* englobant et déployant, un mouvement de *dérouler* le dedans dans le dehors et d'*enrouler* le dehors dans le dedans, donc *un double-mouvement de déroulement/enroulement* qui jamais ne doit se refermer sur un dedans et l'occluant sur un dehors, et qui, dans le même mouvement, ne doit jamais s'ouvrir sur un dehors forclos par rapport à un dedans. C'est ce double-mouvement que nous avons désigné comme le *double-mouvement de la phénoménalisation* : c'est en lui, en effet, et en lui seulement, que l'apparence se phénoménalise en tant que telle, et non pas, bien sûr, comme telle ou telle apparence déterminée d'avance — à moins de quoi il faudrait déjà savoir ce comme quoi apparaît telle ou telle apparence visée en son apparaître —, mais précisément, c'est là le point le plus important qui dégage définitivement la pensée de la phénoménalisation du cadre *a priori* fixé par la structure sujet/objet, comme *l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire, a priori, comme toute apparence possible*. Autrement dit, de cette manière, *dans* le double-mouvement de la phénoménalisation, l'apparence se phénoménalise *à partir de rien*¹¹⁸.

Or, ce double-mouvement de la phénoménalisation qui seul permet de suivre l'apparence et de procéder à l'*époque hyperbolique*, nous pouvons le schématiser comme suit :

¹¹⁷ *RP (I, II, III)*, p. 38-40. Souligné par Richir, sauf à partir de « *comme si l'un était la projection...* », souligné par nous.

¹¹⁸ *Id.*, pp. 41-42.



Il n'y a plus de doute possible : ce double-mouvement de la phénoménalisation est bien notre *circumdéambulation du Désir*. Le Désir est bien le mouvement même de la phénoménalisation, donnant l'illusion de l'unité de l'apparence (*Un transcendantal*), tout en étant nécessité et propulsé par le trou de la structure (*Rien transcendantal*). Nous pouvons achever de nous convaincre de cette identité entre le Désir et le double-mouvement de la phénoménalisation, en considérant que, ni cet enroulement, ni ce déroulement ne s'achèvent jamais, qu'ils sont donc tous deux inchoatifs et qu'ils doivent donc, en toute rigueur transcendente, être pensés comme les *escences* du phénomène. Ainsi, ce déroulement, en tant qu'il *semble* s'effectuer depuis une illusion de centre, nous l'appellerons *déhiscence*, reprenant ce terme à Merleau-Ponty caractérisant cette pure ouverture en apparition de la Chair, avant sa scission en un sujet et un objet. *A contrario*, l'enroulement, en tant qu'il *semble* s'enrouler sur l'illusion de centre, tenter de rejoindre l'origine de l'apparition, l'Un transcendantal, nous devons le nommer *concréscence* — vocable que nous empruntons, cette fois, à Whitehead : « On appelle « *concréscence* » le procès par lequel l'univers avec sa pluralité de choses, acquiert une unité individuelle propre¹¹⁹ ».

Or, ce double-mouvement de déhiscence et de concrécence du phénomène, sa pulsation irréductible entre ouverture et clôture, produit un effet, que nous appellerons *turgescence*, c'est-à-dire le caractère vivant, l'apparence de « pleine santé » du phénomène, son « gonflement », qui dans la pensée objectiviste est transformé en Objet, en étant plein et fermé, en fétiche transcendantal. Cette *turgescence* des phénomènes est donc tout à la fois ce qui fait leur solidité, leur « réalité » — la *turgescence* étant comprise ici dans son sens botanique de « dureté due à l'afflux d'eau » — et, en même temps, ce qui les transforme en objets de notre désir, en *épithumènes*¹²⁰ — et là, « *turgescence* » sera à interpréter dans son sens phallique. Car, un organe *turgescence* est un organe qui, par rétention de sang veineux, se gonfle et se durcit, tout comme la verge ou le clitoris en érection. Au-delà de la filiation

¹¹⁹ A. N. Whitehead, *procès et réalité. Essai de cosmologie*, (1929), trad. fr. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Paris, Gallimard, 1995, p. 344.

¹²⁰ Terme que nous empruntons à B. Baas : « *Serait a priori la faculté de désirer, de sorte que le désir serait certes occasionné par l'objet — à entendre ici comme objet sensible donné dans l'expérience — mais non causé par lui. Forgeons pour l'occasion ce mot : « l'épithumène », analogue pour le désir à ce qu'est le phénomène pour la connaissance. Il y aurait donc, avant tout objet de désir, avant tout épithumène, une faculté de désirer : voilà ce que je désigne ici comme le désir pur », in *Le Désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Louvain, Peeters, 1992, pp. 25-26. Souligné par Baas. Nous retrouvons ici toute notre problématique du Désir transcendantal que nous essayons d'exposer, au croisement de la phénoménologie (Barbaras, Richir) et de la psychanalyse (Lacan).*

lexicographique, Lacan nous suggère d'ailleurs ce rapprochement du *phallus* comme signifiant du Désir, auquel le sujet va s'identifier dans son être de vivant et qu'il va aussi identifier comme l'objet de désir à conquérir, et la *turgescence* dans son sens général.

Qu'est-ce que le phallus ? C'est ce quelque chose de l'organisme où la vie — terme dont on use à tort et à travers, mais qui est ici à sa place — où la *turgescence vitale*, est symbolisée. C'est là, dans ce quelque chose d'énigmatique, d'universel, plus mâle que femelle, et pourtant dont la femelle elle-même peut devenir le symbole, c'est là où, dans l'inconscient, est la vie, où elle est prise, où elle prend sens.

Sa vie, le sujet la fait signifiante. Mais ce signifiant ne vient nulle part garantir la signification du discours de l'Autre, parce que, dans l'Autre, il est indisponible [*et pour cause, puisque, ajouterions-nous, il émerge des profondeurs sauvages de l'inconscient phénoménologique*]. Autrement dit, toute sacrifiée qu'elle soit à l'Autre, sa vie n'est pas, au sujet, rendue par l'Autre¹²¹.

C'est par conséquent cette *turgescence de la Vie*, qui constitue le fondement solide, l'effet de dureté du réel, le caractère *leiblich* du monde. Elle est ce signifiant qui manque dans l'Autre et que nous sommes toujours déjà depuis les profondeurs pulsatives de la Vie sauvage du champ phénoménal. Cette solidité inébranlable qui nous anime en tant qu'êtres-pour-la-“ petite mort ” n'est donc rien d'autre, paradoxalement, que l'instabilité constitutive du phénomène, dans l'onirisme baroque de l'entretien de ses *escences*. Cette inquiétude fondamentale, ce porte-à-faux transcendantal du Désir, est précisément ce qui nous permet de défier l'Autre, de tutoyer Dieu et d'humilier la Mort, en ce qu'elle peut, par nous, être *expérimentée* et vaincue comme borne. Alors, au plus fort du désir, dans l'expérience d'une Jouissance impossible, nous pouvons nous faire démiurges de notre propre monde et nous libérer du joug d'un Dieu bancal, absent, incompetent ou idiot. Transis par la Vie même, nous pouvons alors briser notre geôle, transformer le monde et déchaîner la chair.

¹²¹ J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, 8 avril 1959, *Ornicar ?*, n° 25, pp. 32-33 (cit. in F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF, 1999, pp. 167-168). Nous soulignons.

CONCLUSION

POUR UNE *MATHESIS* DE L'INSTABILITÉ — PERSPECTIVES COSMOBIOANALYTIQUES

Nous avons donc tracé tous les linéaments d'une cosmobioanalyse comme topologie transcendante et analytique des *escences*, s'originant dans l'hypothèse cachée, développée par Richir, de l'Un-qui-apparaît (dans l'illusion transcendante de sa pure apparition) — hypothèse dont le *mathème*, nous le comprenons maintenant, est *Mon(a)de*, horizon de monde clignotant au rythme de l'illusion transcendante qui s'y dissimule *comme* en son centre. Autant dire donc que cette cosmobioanalyse s'édifiera comme *hénologie critique-transcendante*. Pour nous aider dans cette tâche, nous pourrions suivre le schéma *f*.

Le schéma *f* dégage, en effet, tous les moments structuraux du double-mouvement d'inclusion externe et d'exclusion interne du sujet de l'Horizon : nous le noterons avec Lacan du signe appelé poinçon : \diamond , en ce que ce signe, comme l'explique Lacan, est issu de la combinaison de l'inclusion ($>$) et de l'exclusion ($<$), ainsi que de la conjonction (\wedge) et de la disjonction (\vee), représentant ainsi la pure coupure-suture de la circumdambulation du Désir¹²². Ce poinçon est notamment utilisé dans les mathèmes lacaniens, comme celui du fantasme $S\diamond@$ (le sujet du Désir en rapport à l'objet qui le cause) ou de la pulsion $S\diamond D$ (le sujet du Désir en tant qu'il s'articule à la demande), et représente toutes les relations décrites par le schéma L. Dorénavant, lorsque nous rencontrerons le poinçon, il faudra lire « $\diamond =$ Clignotement et circumdambulation du Désir, c'est-à-dire ouverture d'un Horizon selon la dialectique et la dynamique formalisées par le schéma *f* ». Nous pouvons d'ailleurs donner un sens nouveau au *mathème* lacanien de la Pulsion, $S\diamond D$, et en faire le *mathème phénoménologique* des *escences*, que nous avons justement évoquées comme *pulsions de monde*, au double sens du génitif. Ce *mathème de l'escence* devra ainsi être compris comme le double-mouvement (D) produisant un effet-sujet (S) et comme le sujet en son Désir (S) impulsant un double-mouvement (D), ces deux aspects clignotant sans fin (\diamond).

Ainsi, la phénoménologie, par ce tour cosmologique et topologique, devient, non pas mathématisable, mais *transmissible par mathèmes*, réalisant de la sorte le destin qu'entrevoyait Richir pour la philosophie transcendante.

En tant que logique du simulacre ou de l'illusion, [*la phénoménologie transcendante*] ne peut, bien sûr, nous assurer d'aucune certitude ou résultat positifs qui pourraient être “ exploités ” dans d'autres

¹²² Cf. J. Lacan, *La logique du fantasme*, séminaire inédit du 16 novembre 1966.

domaines, ou même l'assurer d'un " progrès " unilinéaire. Champ de la mouvance et de la suspension de toute croyance positive, elle constitue pour la pensée une sorte de " domaine " total et infini en lequel la pensée a toujours à gagner son autonomie, dans le parcours singulier — irrémédiablement singulier, donc fini — qu'elle effectue : c'est une sorte de *mathesis a priori*, sans règles *a priori* puisque toute règle n'y est jamais que l'expression *a posteriori* d'un *a priori* principiellement insaisissable. La philosophie y devient une sorte de musique sans sons, purement " intellectuelle " [*nous préférons dire ici " purement spirituelle ", dans l'indistinction de l'intellect et du ressenti*], où la règle se donne *dans* la singularité du parcours lui-même, ou plutôt, où la règle s'avère comme ayant toujours déjà été là dans le moment même où elle surgit, où donc, en quelque sorte, la pensée s'ouvre au champ d'une *mathesis de l'instabilité*, de fragments de logique qui se découvrent au moment même où ils s'inventent et donnent par là à la philosophie sa rigueur propre. Et de cette infinité du champ transcendantal peut, en principe, s'engendrer une infinité ontologique comme infinité herméneutique liée à tous les fragments possibles de logique transcendantale¹²³.

C'est ce parcours que nous avons tenté de suivre. Il nous restera cependant à pousser cette logique transcendantale fragmentaire encore plus loin, à travers les autres schémas lacaniens et la pensée du schématisme de la phénoménalisation de Richir, qui pourrait bien constituer le lieu natif de la Vie elle-même et l'origine transcendantale de la Chair.

¹²³ *RP (I, II, III)*, pp. 58-59. Souligné par Richir.

BIBLIOGRAPHIE

Sur Lacan, la psychanalyse et la psychopathologie

ARRIVE, Michel

- *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient (Freud, Saussure, Pichon, Lacan)*, (1994), Limoges, Lambert-Lucas, 2005.

ASSOUN, Paul-Laurent

- *La métapsychologie*, Paris, PUF, 2000.
- *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2002.
- *Lacan*, Paris, PUF, 2003.
- *L'angoisse*, Paris, Anthropos/Economica, 2004.
- *Masculin et Féminin*, Paris, Anthropos/Economica, 2005.

BAAS, Bernard

- *Le Désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Louvain, Peeters, 1992.
- *De la Chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Louvain, Peeters, 1998.

BALMES, François

- *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF, 1999.

BERNET, Rudolph

- « The phenomenon of the gaze in Merleau-Ponty and Lacan », in *Chiasmi international*, N°1 : *Merleau-Ponty. L'héritage contemporain*, Paris, Vrin, 1999.

BERTHEUX, Michel ; SAINT-ARNAUD, Guy-Robert ; SOTTIAUX, Nicole ; VAPPÉREAU, Jean-Michel

- *Lu. Le pliage du schéma de Freud*, Paris, Topologie en Extension, 1998.

CHARRAUD, Nathalie

- *Lacan et les mathématiques*, Paris, Anthropos/Economica, 1997.

CLERO, Jean-Pierre

- *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses, 2002.
- *Y a-t-il une philosophie de Lacan ?*, Paris, Ellipses, 2006.

COCHET, Alain

- *Lacan géomètre*, Paris, Anthropos, 1998.

DARMON, Marc

- *Essais sur la topologie lacanienne*, (1990), Paris, Association lacanienne internationale, 2004.

DOR, Joël

- *Introduction à la lecture de Lacan, t. I : L'inconscient structuré comme un langage*, Paris, Denoël, 1985.
- *Introduction à la lecture de Lacan, t. II : La structure du sujet*, Paris, Denoël, 1992.

FERENCZI, Sandor

- *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, trad. fr. J. Dupont et M. Viliker, Paris, Payot & Rivages, 2002.

FIERENS, Christian

- *Lecture de l'Étourdit (Lacan, 1972)*, Paris, L'Harmattan, 2002.

FREUD, Sigmund

- *Introduction à la psychanalyse*, (1916), trad. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1962.
- *Métapsychologie*, (1943-1946), trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

- *Le malaise dans la culture*, (1948), trad. fr. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, PUF, 1995.
- JAMET, Pierre
— *Le nœud de l'inconscient. Nouer la clinique*, Strasbourg, Arcanes, 2006.
- JULIEN, Philippe
— *Pour lire Jacques Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1990.
- KLEIN, Mélanie
— *La psychanalyse des enfants*, (1932), trad. fr. J.-B. Boulanger, Paris, PUF, 2001.
- KÖHLER, Wolfgang
— *Psychologie de la forme. Introduction à de nouveaux concepts en psychologie*, (1929), trad. fr. S. Bricianer, Paris, PUF, 2000.
- LACAN, Jacques
— *Écrits I, II*, (1966), Paris, Le Seuil, 1999.
— *Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1975.
— *Le Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1978.
— *Le Séminaire III. Les psychoses (1955-1956)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1981.
— *Le Séminaire X. L'angoisse (1962-1963)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 2004.
— *Le Séminaire XX. Encore (1972-1973)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Le Seuil, 1999.
- LEVIN, David Michael
— « A responsive voice : Language without the Modern Subject », in *Chiasmi International*, N°1 : *Merleau-Ponty. L'héritage contemporain*, Paris, Vrin, 1999.
- MILNER, Jean-Claude
— *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1995.
- MINKOWSKI, Eugène
— *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, (1933), Paris, PUF, 1995.
— *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936.
— *Traité de psychopathologie*, (1966), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1999.
— *Au-delà du rationalisme morbide*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- NASIO, Juan-David
— *Les yeux de Laure. Transfert, objet a et topologie dans la théorie de J. Lacan*, Paris, Aubier, 1987.
— *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, 2001.
— *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Payot & Rivages, 2001.
- POLITZER, Max
— *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1967.
- SIMONELLI, Thierry
— *Lacan, la théorie. Essai de critique intérieure*, Paris, Le Cerf, 2000.
- VAPPÉREAU, Jean-Michel
— *Étoffe. Les surfaces topologiques intrinsèques*, Paris, Topologie en Extension, 1988.

Phénoménologie et philosophie générale

- BARBARAS, Renaud
— *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, (1991), Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
— *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994.
— *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
— *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999.
— *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.
— *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Les éditions de la Transparence, 2004.
— « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in *Le corps*, dir. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2005.
- BEGOUT, Bruce

- « Pulsion et intention — Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle », in *La pulsion*, dir. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2006.
- BENOIST, Jocelyn
- *L'a priori conceptuel (Bolzano, Husserl, Schlick)*, Paris, Vrin, 1999.
- *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005.
- « Pulsion, cause et raison chez Freud », in *La pulsion*, dir. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2006.
- BERGSON, Henri
- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1927), Paris, PUF, 2001.
- *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, (1939), Paris, PUF, 1999.
- *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941.
- BITBOL, Michel
- *L'aveuglante proximité du réel. Anti-réalisme et quasi-réalisme en physique*, Paris, Flammarion, 1998.
- CABESTAN, Philippe
- (dir.) *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2006.
- COMBES, Joseph
- *Études néo-platoniciennes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- DENIAU, Guy
- « Jan Patočka », in *Introduction à la phénoménologie*, dir. P. Cabestan, Paris, Ellipses, 2003.
- DERRIDA, Jacques
- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, (1967), Paris, PUF, 2003.
- DUPORTAIL, Guy-Félix
- *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses, 1999.
- ESQUIER, François
- « La dimension de la profondeur dans le dernier Merleau-Ponty », in *Cahiers philosophiques*, N°87, juin 2001.
- FINK, Eugen
- *Le jeu comme symbole du monde*, trad. fr. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Les éditions de Minuit, 1966.
- FONTAINE, Philippe
- « Le concept phénoménologique d'horizon chez Husserl et Merleau-Ponty », in *Cahiers philosophiques*, N°87, juin 2001.
- HEIDEGGER, Martin
- *Être et temps*, (1927), trad. fr. E. Martineau, Édition numérique hors-commerce, 1985.
- *Essais et conférences*, (1954), trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- *Introduction à la métaphysique*, (1952), trad. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
- HUSSERL, Edmund
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, (1913), trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, et t. II : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, (1952), trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 1996.
- *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, (1929), trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996.
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (1954), trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. D. Souche, Paris, PUF, 1970.
- *La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.
- JANKELEVITCH, Validimir ; BERLOWITZ, Béatrice
- *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978.
- MALDINEY, Henri
- *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997.
- *L'art, l'éclair de l'Être. Traversées*, Éditions Comp'Act et Henry Maldiney, 2003.

MAURICE, Thomas

- « L'époché de minuit — Éléments pour une théorie phénoménologique de l'obscurité », in *Alter*, N°14 / 2006 : *Phénoménologie et psychanalyse*.

MERLEAU-PONTY, Maurice

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- *Le visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964.
- *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Patočka, Jan

- *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.
- *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

PERREAU, Laurent

- « Phénoménologie husserlienne et métapsychologie freudienne : la pulsion et l'inconscient », in *Alter*, N°14 / 2006 : *Phénoménologie et psychanalyse*.

PLATON

- *Parménide*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

RICHIR, Marc

- *Recherches phénoménologiques (I, II, III)*. *Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981.
- *Recherches phénoménologiques (IV, V)*. *Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983.
- *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987.
- *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.
- « La mélancolie des philosophes », in *L'affect philosophe*, dir. G. Hottos, Paris, Vrin, 1990.
- *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.
- *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.
- « La nature aime à se cacher », in *Kairos*, N°26 : *Cosmologies*, Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 2005.

RICCEUR, Paul

- *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.

SAINT-AUBERT, Emmanuel de

- *Du lien des êtres aux éléments de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.
- *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.

STREICHER, Frédéric

- *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970-1988)*, Paris, L'Harmattan, 2006.

WALDENFELS, Bernhard

- « Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique », in *Chiasmi International*, N°1 : *Merleau-Ponty. L'héritage contemporain*, Paris, Vrin, 1999.

WHITEHEAD, Alfred North

- *Le concept de nature*, (1920), trad. fr. J. Douchement, Paris, Vrin, 2006.
- *Procès et Réalité. Essai de cosmologie*, (1929), trad. fr. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villant, Paris, Gallimard, 1995.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT (AVRIL 2012)	(p. 222)
INTRODUCTION. PHENOMENOLOGIE, PSYCHANALYSE, TOPOLOGIE	(p. 224)
NOTE LIMINAIRE SUR LE SCHEMA L	(p. 233)
I. DE L'<i>HILFLOSIGKEIT</i> AU STADE DU MIROIR : LA GENESE DU SUJET	(p. 235)
L'inconscient comme discours de l'Autre : la relation symbolique A-S	(p. 236)
L'aliénation moïque et le fading du sujet : la relation imaginaire $a'-a$	(p. 238)
II. PAR-DELA LE STADE DU MIROIR : VERS UNE APPROCHE STRUCTURALE	(p. 241)
La " triode " du discours, le circuit de la parole et le transfert	(p. 241)
Un détour parménidien : dialectique du discours fondamental	(p. 243)
III. DES SIMULACRES AUX SIGNIFIANTS : LOGIQUE ET DYNAMIQUE DE LA STRUCTURE	(p. 246)
L'Autre comme " lieu des signifiants " et l'« Un qui manque »	(p. 246)
L'être-pour-la- " petite mort " : l'ek-stase du sujet, le réel comme impossible et la Jouissance	(p. 250)
IV. LE CHAMP DU DESIR : PLAN PROJECTIF ET TOPOLOGIE MÖBIENNE	(p. 256)
La circumdéambulation : du " huit intérieur " à la coupure-suture	(p. 256)
Une embardée topologique : plan projectif et horizon	(p. 260)
V. L'HORIZON COMME A PRIORI STRUCTURAL : VERS UNE TOPOLOGIE TRANSCENDANTE	(p. 267)
Le champ projectif comme spatialité originaire	(p. 267)
Cosmobiologie : Horizon de monde, Apparaissant-Monde, Mon(a)de	(p. 271)

VI. FONDAMENTS POUR UNE COSMOBIOANALYSE : TOPOLOGIE DES ORGANES D'ESCENCES	(p. 274)
La cosmobioanalyse comme analytique des <i>escences</i>	(p. 274)
La cosmobioanalyse comme topologie transcendante	(p. 276)
VII. PRATIQUE DE L'EPOCHE HYPERBOLIQUE : LA STRUCTURE PHENOMENOLOGIQUE TRANSCENDANTE DU PHENOMENE	(p. 278)
Ouverture du champ transcendantal : la simulation et la quadrature de l'impossible	(p. 278)
A. <i>Apeiron</i> : illimitation et parties totales du champ phénoménal	(p. 279)
B. <i>Aoriston</i> : coup de la phénoménalisation et <i>déjà-vu</i> transcendantal	(p. 280)
C. <i>Aporeton</i> : fracture transcendante, illusion transcendante, Rien transcendantal	(p. 281)
D. <i>Aoraton</i> : obscurité absolue, lumière infinie, clignotement phénoménologique	(p. 285)
Le schéma <i>f</i> : distorsion originaire et double-mouvement de la phénoménalisation	(p. 288)
CONCLUSION. POUR UNE MATHESIS DE L'INSTABILITE — PERSPECTIVES COSMOBIOANALYTIQUES	(p. 295)
BIBLIOGRAPHIE	(p. 297)
TABLE DES MATIERES	(p. 301)