Marc Richir – *Recherches phénoménologiques I, II, III. Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruxelles, 1981.

Mis en ligne sur le site www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

Marc Richir (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

AUX MÊMES ÉDITIONS

MARC RICHIR, Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie (Fichte: *Doctrine de la science* 1794/5) (1979).

LAMBROS COULOUBARITSIS, L'avènement de la science physique. Essai sur la *Physique* d'Aristote (1980).

ROBERT LEGROS, Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique (1980). En appendice: HEGEL, *Le Eragment de Tübingen.*

A paraître

ANNE-MARIE DILLENS, A la naissance du discours ontologique. Étude de la notion d'*en soi* chez Aristote.

JACQUES TAMINIAUX, Métaphysique et dialectique.

MARC RICHIR

RECHERCHES PHÉNOMÉNOLOGIQUES (I, II, III)

FONDATION POUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE

BIBLIOTECA * UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACION A DISTANCIA *

OYΣIA OUSIA

Publié avec l'aide du Ministère de la Communauté française de Belgique

Distribution:
Éditions OUSIA, Société coopérative
Avenue Maurice, 23
B - 1050 Bruxelles (Belgique)
Tél. (02) 647 01 84

Librairie Philosophique J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
F - 75005 Paris (France)

Librairie de l'Horloge
31, Place de l'Horloge
F - 84200 Carpentras (France)
Tél. 90/63 18 32

Dokumente-Verlag
Postfach 1340
Postrasse 14
D - 7600 Offenburg (R.F.A.)
Tél. 781/39142

© Éditions OUSIA, 1981

Imprimé en Grèce
par K. MIHALAS S.A.

Dépôt légal 2. 954/81/1
ISBN 2 - 87060 - 004 - 6

"*. . . je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes*".

Descartes

"*Toute proposition universelle, indéterminée a quelque chose de musical. Elle éveille des* imaginations *philosophiques — sans aucun mouvement de pensée déterminé. . . qui vise à exprimer une quelconque idée philosophique individuelle*".

Novalis

"*La musique est trop en deçà du monde et du désignable pour figurer autre chose que des épures de l'Être, son flux et son reflux, sa croissance, ses éclatements, ses tourbillons*".

Merleau - Ponty

Ie RECHERCHE

DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL AU PROBLÈME DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE

§ 1. *Husserl*

Rétrospectivement, après tous les développement qu'on lui connaît, c'est une sorte de paradoxe que la phénoménologie de Husserl ne soit pas partie de la question du phénomène en tant que tel, mais de la question du fondement (ou de la clarification) de l'arithmétique et de la logique, et que, pour le jeune Husserl, la réponse à cette question soit passée, tout d'abord, par des études psychologiques, donc que ce soit dans ce sillage-là qu'est né, ou qu'a été rencontré le problème du phénomène et de la phénoménologie.

De cette naissance ou de cette rencontre, nous allons tenter de retracer brièvement la genèse essentielle, avec les horizons problématiques qu'elle nous paraît impliquer, de manière à nous amener à pied d'œuvre pour ce qui s'indique, à nos yeux, comme la possibilité d'une fondation nouvelle de la phénoménologie transcendantale.

Sans entrer dans l'extrême complexité du contexte historique en lequel s'inscrivent les premières œuvres du fondateur de la phénoménologie — ce n'est pas là notre objet —, on s'aperçoit d'emblée, à leur lecture, que la question du fondement de l'arithmétique ou de la logique y est la question du fondement *vivant:* contrairement à celle de Frege, qui, à la même époque, recherchait une logique pure de la pensée, devant s'exprimer dans une sorte de symbolique pure — une

"idéo-graphie" —, la tentative de Husserl était de retrouver, dans le "vécu" ou l'"acte" logico-mathématique de penser, l'origine pure, transparente et vivante donnant leur sens aux opérations et aux objets logico-mathématiques — et cette tendance, qui ne se démentira jamais, jusque dans la *Formale und Transzendentale Logik*, fait que l'œuvre logique de Husserl restera toujours à contre-courant de la profonde révolution qu'a subi, au XXe siècle, la pensée logico-mathématique. Dès la *Philosophie de l'arithmétique*, la question du fondement est en effet question de l'origine du sens, et il est significatif qu'elle doive trouver sa réponse dans la *vie* de la subjectivité opérante et agissante, c'est-à-dire dans ce qui *anime de l'intérieur* la pensée logico-mathématique: Husserl ne cessera jamais de voir dans le symbolisme ou le formalisme, dans l'idéographie et ses procédures de calcul, une sorte de pure technique conduisant la pensée à quelque chose comme une extranéation, une aliénation opacifiante dans la fixité inerte du signe écrit — où la pensée risque toujours de s'exercer sans penser, c'est-à-dire de s'en remettre à la normativité positive de règles que son inertie empêche d'interroger en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Ainsi dégagée de ce que peut avoir d'obnubilant sa formulation historique concrète, la question initiale du jeune Husserl est de retrouver dans *l'intériorité vivante* de la subjectivité, dans *l'immanence* propre à la vie de la *psyché*, ce qui est à même de rendre clair, évident, le sens qui est censé soustendre les opérations de la pensée logico-mathématique, et surtout soutenir en leur consistance propre, en leur transcendance, les objets logico-mathématiques que ces opérations "manipulent". Bien plus, dans la mesure même où, pour Husserl, les opérations ne sont jamais que secondaires, auxiliaires, ou simplement "techniques", donc dans la mesure même où elles sont toujours secrètement guidées par le sens de la pensée et de ses objets, la question du fondement est, de manière primordiale, la question des

rapports entre l'intériorité vivante de la subjectivité, donatrice de sens, et l'objectivité, externe par rapport à cette intériorité, et où se dépose le sens, du moins implicitement: ce qui est à même de rendre ce sens clair, évident, c'est la saisie de la donation de sens à sa racine, c'est-à-dire l'analyse de ce qui, dans la subjectivité immanente, est, par cette donation même, *constitutif* de l'objectivité logico-mathématique. Ce rapport constitutif de la subjectivité à l'objectivité, c'est, on le sait, ce que Husserl nomme *l'intentionnalité*.

Ainsi que l'explique rétrospectivement Husserl en 1925, dans une des premières leçons du cours intitulé *Phänomenologische Psychologie*[1],

"il s'agissait, dans les recherches particulières du second tome (sc. des *Recherches logiques*), d'un renvoi de l'intuition aux vécus logiques qui se jouent en nous lorsque nous pensons, mais qu'ensuite nous ne voyons pas, que nous ne tenons pas sous le regard de notre attention lorsque notre activité mentale s'effectue de façon naturelle et originelle. *La question était de saisir cette vie mentale au jeu caché grâce à une réflexion ultérieure*, de la fixer dans des concepts descriptifs fidèles; c'était aussi de résoudre le nouveau problème ainsi posé, c'est-à-dire de rendre compréhensible la manière dont s'effectue, *dans la production de ce vécu logique interne*, la *structuration* de toutes ces réalités mentales qui se manifestent, sous de multiples formes, dans la pensée judicative-énonciatrice, à titre de concepts, de jugements, d'inférences, etc., et qui trouvent dans les concepts de base et dans les principes fondamentaux de la logique leur *expression* générale, leur empreinte spirituelle universellement objective"[2]. Mais de la sorte, ce qui est mis directement en évidence, c'est la corrélation qui s'établit "entre les objets idéaux de la sphère purement logique et le vivre psychique subjectif en tant que faire formateur"[3]. Autrement dit: "A l'*a priori* de la pure logique et de la pure mathématique elles-mêmes, à ce

1. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, La Haye, 1962, § 3 *(Aufgabe und Bedeutung der Logischen Untersuchungen)*, pp. 20 - 46, et Beilage IV, intitulé *Die radicale Logik als Wissenschaftslehre*, pp. 364 - 376.
2. *Ibid*, p. 21. Nous soulignons.
3. *Ibid.*, p. 26.

domaine de vérités inconditionnellement nécessaires et universelles, correspond de *façon corrélative* un *a priori* de caractère psychique, et par conséquent un domaine de vérités inconditionnellement nécessaires et universelles qui se rapporte au *vécu* mathématique, à la pensée mathématique, à la synthèse mathématique, etc., et cela en tant que vie psychique variée d'un sujet en général" [4].

Donc, lorsque nous pensons telle idéalité logique ou mathématique, ce que nous vivons dans cette pensée serait soumis à une règle structurale — éidétique dans le vocabulaire husserlien — qui en commande le déroulement et l'articulation: la pensée subjective et intérieurement vivante de la subjectivité serait en quelque sorte *réglée* par l'idéalité elle-même; cette régulation éidétique relève elle-même d'une légalité constitutive du rapport entre pensée et idéalité, la légalité *intentionnelle*.

Mais par là même, la visée initiale de Husserl se voit très légèrement déplacée par rapport à son véritable objet. Car, si la clarification des idéalités logico-mathématiques passe par l'explication des liens intentionnels qui relient la subjectivité à son objet, d'une part il faut toujours présupposer que l'idéalité est déjà identifiée dans son *même*, et donc que la description pure du vécu est toujours télé-guidée par une pré-vision de l'idéalité — en sorte que ce qui est à clarifier est toujours déjà présupposé dans la clarification —,et d'autre part il faut admettre que cette téléologie de la description est nécessaire si l'on veut que celle-ci serve à la clarificitation de *telle* ou telle idéalité logico-mathématique. Bref, l'explicitation risque fort de n'aboutir qu'à la mise en évidence d'un parallélisme nécessaire entre l'intériorité de la subjectivité vivante et l'extériorité de l'objectivité quasi-positive. Ou encore, l'explicitation semble devoir être prise au piège d'un *cercle nécessaire*.

4. *Ibid.*, p. 38.

Autrement dit, pour que le philosophe puisse décrire quelque chose, il faut qu'il le *voie*, donc que ce quelque chose soit *visible*, que les structures psychiques décrites soient intelligibles. Or cette intelligibilité ne peut venir, précisément, que de la lumière que projette l'idéalité pensée sur le vécu: car c'est cette lumière qui rend possible la découverte de l'*a priori* psychique mis en corrélation avec l'*a priori* logique des idéalités. De telle sorte que la description des vécus ne serait que l'explicitation des idéalités en termes de conscience, et que se dérouleraient ainsi deux langages rigoureusement parallèles: celui de la conscience et celui de l'idéalité. Dès lors, le cercle consiste en ceci: pour élucider les concepts logiques, Husserl projette de décrire les vécus de conscience *dans* lesquels sont pensés ces concepts; mais pour décrire ces vécus, pour qu'ils *apparaisssent* dans leur essence, il faut déjà savoir quels sont ces concepts, de sorte que la démarche paraît bien n'être, en fin de compte, que tautologique, et impropre à apporter les éclaircissements visés.

Si tout un pan de l'œuvre husserlienne semble bien construit selon ce schéma, comme par exemple les *Recherches logiques* ou les études concernant le parallélisme noético-noématique, il n'empêche qu'y joue toujours, *aussi*, une autre dimension: très tôt, dès le second tome des *Recherches logiques* (1901), Husserl s'est efforcé de penser la difficulté, de préciser sa visée initiale. Dans *l'Introduction* de 1901, il écrit que toute la difficulté réside en ceci que le philosophe doit s'efforcer de "*laisser agir sur lui-même* les rapports phénoménologiques dans leur pureté", "sans les troubler par quelque immixtion de l'objectivité intentionnelle" [5] — le phénomène étant ici le vécu et le rapport phénoménologique le rapport interne entre vécus. Est ici en germe la future théorie de la réduction phénoménologique: pour que la clarification du

5. *Recherches logiques*, II, I, tr. fr., p. 14 (texte de la 1e édition).

fondement soit efficace, il faut que le fondé, l'objectivité intentionnelle, soit suspendu, mis entre parenthèses, hors du circuit de la description. Comme nous allons nous efforcer de le montrer, c'est aussi le germe véritable de la phénoménologie transcendantale.

Pour mieux saisir la spécificité de la réduction phénoménologique, il nous faut encore montrer *l'aporie* sur laquelle bute ici la pensée husserlienne. Ne pas troubler les rapports phénoménologiques par l'immixtion de l'objectivité intentionnelle, c'est, en effet, renoncer implicitement à la structuration préalable que la visée de cette objectivité impose au vécu, c'est donc, en un sens, se priver de toute source lumineuse qui puisse éclairer la scène de la vie et de la pensée propres à la subjectivité; il est vrai que, par là, le philosophe *laisse agir* celles-ci, mais il est vrai également qu'il risque de ne plus rien voir et de ne plus rien avoir à décrire. Ce qui est libéré par cette abstention, c'est bien le vivre en tant que "faire formateur", en quelque sorte le pur mouvement de *formation* du vécu. Mais ce pur mouvement n'est effectivement formateur que s'il interdit, en lui-même, toute identité prédonnée, c'est-à-dire seulement s'il est "antérieur" à l'*a priori* psychique et à l'*a priori* objectif, donc s'il est l'*a priori* de cet *a priori*. Or, précisément, cela, il ne peut l'être que *par rapport* à l'*a priori* à la fois subjectif et objectif, de manière à se manifester comme le faire formateur de cette forme-ci. Tout se passe donc comme si, en s'abstenant de troubler les rapports phénoménologiques par l'immixtion en eux de l'objectivité intentionnelle, le philosophe était piégé par l'impossibilité de faire coexister en lui un regard et un non-regard, un *a priori* réglant le rapport intentionnel sujet-objet, et un *a priori* qui ne peut se manifester comme tel que par rapport à cet *a priori* qu'il est censé expliciter.

C'est dans l'espace de jeu bien précis de cette véritable aporie que prend naissance le concept de réduction phénoménologique — mis au point dès 1905[6] —, mais dans un contexte philosophique quelque peu modifié[7]: d'un côté, par ce que l'on a nommé le "cartésianisme" de Husserl, qui restera, on le sait, l'une des constantes de sa pensée, de l'autre par l'extension des analyses phénoménologiques aux objets du monde sensible — la *Dingvorlesung* de 1907 est une analyse de la choséité et de la spatialité. De cette modification, on peut après coup donner les raisons suivantes: d'une part, le *cogito* apparaît, par la réflexivité interne et spontanée qui le caractérise, particulièrement à même d'ouvrir au champ d'immanence de la subjectivité vivante, et à la réflexion qui permet de dissocier le vécu de l'objet qui y est visé — dans le cours de 1907 intitulé *Die Idee der Phänomenologie*[8], la distinction est faite entre la *cogitatio* et le *cogitatum* —; d'autre part, la transcendance de l'objet sensible paraît plus radicale que la transcendance de l'objet logico-mathématique dans la mesure où celle-ci, en tant qu'institution culturelle et sociale d'un champ de scientificité, paraît être plutôt le fruit d'une "création" humaine; par là, il semble, au moins dans un premier temps, plus simple de découvrir les phénomènes et corrélations intentionnels spécifiquement attachés aux objets du monde sensible, dans le moment même où, selon un mouvement d'inspiration kantienne, Husserl semble rechercher les fondements généalogiques de la logique et de la mathématique dans une sorte d'esthétique transcendantale, dans une explicitation phénoménologique de l'espace et du temps qui lui paraissent devoir être trouvés en même temps comme couches originaires de la constitution du monde sensible.

6. Dans les *Seefelder Blätter* (Manuscrit AVII25 cité par W. Biemel).

7. Dans tout ce qui suit, nous laissons de côté la problématique logique, que nous n'avons utilisée qu'à titre introductif ou propédeutique. Il y aurait toute une étude à faire de la logique de Husserl dans le cadre de ce que nous allons mettre en place ici.

8. *Husserliana*, Bd. II.

Dans ce contexte modifié, la subjectivité est désormais définie par la réflexivité pure du *cogito:* c'est un sujet pur, une sphère d'immanence dont les *phénomènes* sont les *cogitationes* intuitionnées dans la réflexion. Mais de la sorte, la corrélation intentionnele se trouve elle-même profondément modifiée. Dans son texte de 1907 [9], Husserl écrit en effet, en une formule de prime abord surprenante, que "les cogitationes que nous croyions, en tant que données simples, dépourvues de tout mystère (sc. de toute opacité), *recèlent toutes sortes de transcendances*". Par exemple, le phénomène de perception d'un son "exige, à l'intérieur de l'immanence, une distinction entre *l'apparition (Erscheinung)* et l'*apparaissant (Erscheinende)*". C'est pourquoi "nous avons *deux données absolues*, la donnée de l'apparition et la donnée de l'objet, et l'objet n'est pas, à l'intérieur de cette immanence (. . .) un fragment de l'apparition." [10] Voilà donc ce qui "reste" après la réduction phénoménologique, après la mise entre parenthèses de l'ensemble du monde et de ses objets visés par la conscience naïve ou naturelle: des systèmes d'apparitions tendues vers ce qui apparaît, un mouvement d'apparaître toujours inachevé mais constitué en sa trace par des ensembles réglés d'apparitions. Il n'est plus question d'une corrélation entre *a priori* psychique et *a priori* objectif, mais au contraire d'une corrélation entre apparitions et apparaissant, qui définit, à elle seule, dans son champ propre, le domaine de ce que Husserl nomme désormais la *phénoménologie transcendantale*.

Approfondissons ce dernier point comme il le mérite. La caractéristique de l'apparaissant, ce qui fait qu'il est précisément apparaissant, c'est qu'il est irréductible à l'apparition et au système de ses apparitions, c'est donc que, très

9. *Ibid.* pp. 10 - 11. Nous soulignons.
10. *Ibid.*, p. 11.

profondément, il est ce qui apparaît sans jamais s'occulter dans de l'apparu, dans de l'apparition. En ce sens, il est *l'horizon* de son système d'apparitions, en sorte que la réduction permet de venir au-devant de lui sur un mode tel que lui, dans le mouvement même par lequel on vient au-devant de lui, puisse s'*annoncer*. Par là-même, si l'on assimile, dans un premier temps — ce qui est légitime au plan où Husserl se place ici —, l'apparaissant à l'étant qui apparaît, l'aporie de la réduction phénoménologique est la suivante: pour s'ouvrir à l'étant comme apparaissant, il faut venir au-devant de lui de telle sorte que, dans ce geste de venir, l'étant ne fasse que s'annoncer dans ses apparitions; c'est-à-dire qu'il faut venir au-devant de lui *comme* s'il n'était pas toujours déjà là, présent et donné dans la conscience naturelle, pour le voir tout de même s'annoncer dans ses apparitions. Le *comme si*, avec la modalisation de l'être qu'il signifie, recouvre selon nous ce que Husserl entend par la réduction phénoménologique, et l'*annonciation* désigne le statut de l'étant dans la sphère du phénomène qui résulte de la réduction. Par conséquent, la réduction, la mise "entre parenthèses" ou "hors jeu" des objectivités, consiste, reprise dans le cercle de la corrélation intentionnelle que nous repérions au départ, à faire *comme si* elles n'étaient pas là alors même qu'elles sont toujours là. Il semble bien que ce soit cette étrange *simulation*, et elle seule, qui soit capable d'ouvrir à l'*a priori* de l'*a priori* (psychique et objectif) dont nous parlions tout à l'heure.

Ce n'est qu'à ce prix, en effet, que se dégage la phénoménologie transcendantale comme le moment où les apparitions apparaissent en tant qu'apparitions d'un apparaissant, ou en tant que flux d'apparitions s'organisant en système réglé *en vue de* l'apparaissant, en sorte que celui-ci se donne, dans le champ phénoménologique, comme un *telos* toujours dérobé à l'apparition (à l'évidence de l'intuition), comme *pôle idéal* de l'objectivité qui est *à la fois* présent et absent — présent en

tant que pôle qui fait apparaître les apparitions comme telles, qui les rend apparitions de l'apparaissant, absent en tant qu'il ne s'inscrit jamais, comme tel, au registre même de l'apparition. Comme le dit Husserl dans les *Ideen I*, la perception adéquate de l'objet est une idée au sens kantien: *telos* finalisant le cours des apparitions, elle est la condition secrète de leur intelligibilité, l'*eidos*-pôle jamais visible comme tel, la forme vide constituant le réceptacle dont le remplissement par les apparitions est indéfiniment infini. Il en résulte que l'intentionnalité ne signifie plus, dès lors, la corrélation entre un sujet pensant et un objet pensé, mais l'anticipation de l'infini objectif à travers le fini intuitif. L'intentionnalité husserlienne marque l'effort permanent par lequel la pensée cherche à *combler* la distance entre une étance qui n'est jamais donnée au présent et qui se diffère à l'infini, et une apparition donnée dans le présent du *cogito*, mais minée comme telle par le non-sens et le chaos d'un non-apparaissant toujours possible. Par là même, l'intentionnalité *n'est donc que l'acte d'institution du sens par anticipation* de l'infini objectif, l'acte même par lequel la pensée enferme l'informe — le "flux héraclitéen" des apparitions — dans la forme — dans l'*eidos*. De la sorte, en tant qu'il anticipe l'infini, cet acte est aussi acte instituant le *temps:* il est ce qui donne sens au *présent* fini de l'apparition, ce qui permet d'unifier tous les présents possibles — qu'ils soient passés, actuels ou à venir — en vue de cette étance qui toujours se diffère. La forme vide de l'objectivité est donc aussi forme vide du temps comme suite infinie de présents. Et cette forme vide n'est rien d'autre, comme il est aisé de s'en apercevoir, que la forme constitutive des horizons du *cogito*, non certes d'un *cogito* psychologique, d'une simple prise de conscience accompagnée d'un retour réflexif, mais d'un *cogito transcendantal* dont la réflexivité interne ouvre à la différence entre un sujet pur — l'intimité de ce que Husserl nomme si bien le "présent vivant" — et un objet pur,

une extériorité où le présent vivant sans cesse se projette en se différant.

A première vue, il peut apparaître étrange, voire surprenant à un lecteur familier de Husserl, que le champ transcendantal, dont le cadre *a priori* de nécessité se définit par un cogito transcendantal, soit ouvert par une *simulation*, par le "faire comme si" de la réduction phénoménologique — et ce, dans la mesure où il semble bien que le sol ultime de fondation, de la clarification phénoménologique, ne s'ouvre en quelque sorte que par le *simulacre*, corrélatif de la simulation, de la réduction de l'être propre de l'objectivité à l'apparaître apparaissant dans le champ transcendantal. Or, c'est précisément sur ce point que nous devons être particulièrement attentifs si nous voulons comprendre le sens profond de la démarche husserlienne, la signification profonde de la phénoménologie transcendantale, et cela certes, comme nous allons tenter de le montrer, *au-delà même de ce que Husserl lui-même n'a jamais osé essayer*.

Pour approfondir ce dernier point, il suffit tout d'abord de s'apercevoir que Husserl lui-même rencontra, dans son œuvre, le problème de ce que nous appellerons, quant à nous, *l'effet illusionnant du cogito transcendantal:* ce problème, Husserl le caractérise comme celui du *psychologisme transcendantal;* il se pose en vertu de la confusion inextricable qui demeure entre la subjectivité transcendantale et la subjectivité psychologique.

En 1928, dans les "Conférences d'Amsterdam" [11], Husserl écrit que la réduction phénoménologique-transcendantale — qu'il distingue d'une réduction psychologique qui purifie la sphère du psychique — ouvre sur "l'être absolu constituant universellement le monde de l'expérience" [12], mais il ajoute

11. Publiées dans *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana*, Bd IX, pp. 302 - 349.

12. *Ibid.*, p. 340.

après un tiret: "sur la subjectivité transcendantale". Or, celle-ci est quelque chose d'hybride puisqu'elle possède *à la fois* les caractères d'une subjectivité (c'est la subjectivité d'un moi transcendantal) et les caractères du transcendantal (elle embrasse tous les phénomènes qui, rappellons-le, ont le double sens de pures apparitions et d'apparitions d'un apparaissant). C'est pour lui la source de nombreuses difficultés: car si "l'être absolu constituant" est encore une subjectivité, qu'est-ce qui va le différencier, finalement, de la subjectivité psychologique? Ici, les termes utilisés par Husserl sont étranges, et ils marquent de nouveau toute la précarité de la réduction phénoménologique qui doit faire passer de la psychologie phénoménologique — qui concerne l'*a priori* psychique — à la phénoménologie transcendantale — qui doit concerner l'*a priori* de cet *a priori*. Dans ce texte de 1928, il écrit notamment:

"Le champ de l'être transcendantal, ainsi que sa méthode d'accès, la réduction transcendantale, est un *parallèle* du champ phénoménologique-psychologique, avec sa méthode d'accès, la réduction psychologique(. . .). Parallèle signifie ici (. . .) une différence d'un type tout à fait propre, et pourtant pas une manière d'être à l'extérieur l'un de l'autre, une manière d'être séparé dans un quelconque sens naturel (. . .). Mon moi transcendantal en tant qu'il est évident à l'expérience de soi (sc. le cogito) transcendantale est différent de mon moi humain naturel et pourtant rien de moins qu'un second moi au sens habituel, un moi (. . .) séparé, un double dans l'extériorité naturelle."
Et encore: je me trouve moi-même "comme moi humain, ayant la valeur d'un objet, à savoir comme contenu d'une objectivation de soi (d'une aperception de soi), qui en tant qu'effectuation originale — en tant qu'effectuation imposant à moi-même un sens réel *(realen Sinn)* — appartient précisément à mon être absolu. Si on a compris cette manière d'être l'un dans l'autre par un changement d'attitude, et de là le recouvrement singulier — le seul qui va jusque là — des deux sphères d'expériences, alors on comprend aussi ceci qui en résulte: l'étonnante parallélité, et même, pour ainsi dire, le recouvrement de la psychologie phénoménologique et de la phénoménologie transcendantale, comprises toutes deux comme disciplines éidétiques. L'une habite l'autre, si l'on peut dire, implicitement",[13].

Comme Husserl l'ajoutera encore dans les *Méditations cartésiennes*, "l'investigation phénoménologique transcendantale de la conscience et l'investigation psychologique diffèrent profondément *par un abîme (abgrundtief)* encore que les éléments à décrire de part et d'autre puissent *coïncider*. D'un côté, nous avons les données qui appartiennent au monde, présupposé comme étant *(seiend)*, à savoir comme des composantes animées de l'homme. De l'autre côté, pour les données parallèles et de même contenu, il n'y a rien de tel dans l'attitude phénoménologique, le monde en général n'a pas de crédit, en tant que réalité effective *(Wirklichkeit)*, il en a seulement en tant que phénomène de réalité effective *(Wirklichkeitsphänomen)*" [14].

En tant, donc, qu'elle "appartient" à un moi transcendantal appréhendé dans un cogito transcendantal, la subjectivité transcendantale 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 *inévitable* et *nécessaire*. Il en résulte que le moi transcendantal n'est jamais *lui-même* donné purement à l'intuition: son apparence se dérobe sous le masque du moi psychologique — du moi personnel —, car dès qu'il est saisi par la réflexion, il s'y mêle une objectivation incon-

13. *Ibid.*, p. 342 - 343.
14. *Méditations cartésiennes*, tr. fr. G. PEIFFER et E. LEVINAS, Vrin, Paris, 1966, p. 67. *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Bd. I, p. 71. Nous soulignons.

tournable qui lui impose la violence d'être en *réalité*. Ainsi que Husserl l'écrit encore dans les *Méditations*, l'ego transcendantal, en se réfléchissant lui-même, constitue et s'oppose son moi mondain en une "*verweltlichende Selbstapperzeption*" [15], en sorte que le cogito n'est jamais saisie pure de l'ego transcendantal, mais saisie d'un tout où s'entremêlent le moi transcendantal et le moi psychologique.

Bref, tout indique que le *cogito* fonctionne finalement comme un *simulacre d'ouverture* au champ phénoménologique-transcendantal: la subtilité insaisissable du *rien* liant/séparant les deux parallèles — la sphère psychologique et la sphère transcendantale — paraît bien être la subtilité d'une *illusion* insaisissable tout autant qu'incontournable et nécessaire. Bien plus, dans la mesure où c'est par cette illusion même que le moi transcendantal se voit conféré un *être* qui le rend indiscernable du moi psychologique — du moi d'une psyché qui "est" au même titre que tout objet du monde —, cette illusion prend tous les caractères de ce que nous nommerons un *simulacre ontologique*. De même qu'à l'inverse, dans la mesure même où le moi transcendantal n'est jamais qu'une *illusion*, qui apparaît toujours masquée (*persona:* masque), confondue, *insaisissable en tant que pure apparition*, toujours recouverte dans son apparaître par le moi-qui-est de l'aperception psychologique, nous pouvons dire que le "répondant" transcendantal de ce simulacre ontologique est une sorte de pure *illusion transcendantale*, ou plutôt une *pure apparence transcendantale*, dont la réflexion, dans le cogito, serait constitutive de cette énigmatique dualité entre simulacre ontologique coextensif de l'être et illusion transcendantale, coextensive d'une pure apparence (représentation).

Expliquons-nous sur ce point tout à fait crucial puisqu'il nous paraît être le seul à même de renouveler et de fonder sur nouveaux frais la phénoménologie transcendantale.

15. *Méditations*, tr. fr., p. 83 (*Cart. Med.* p. 130).

Dans ce qui précède, l'élément le plus important, qui nous paraît devoir conduire sur la voie que nous venons d'anticiper, est que le *rien*, qui unit tout en les séparant les subjectivités transcendantale et psychologique, se révèle avoir un pouvoir de *simulation* correspondant rigoureusement à ce qui nous paraît être la simulation — le faire *comme si* — caractéristique de la réduction phénoménologique-transcendantale. Car c'est lui seul, finalement, qui, par sa consistance, devrait *assurer* la consistance de la réduction et du champ transcendantal qu'elle est censée ouvrir, et c'est lui qui, par sa précarité ou sa subtilité, empêche toujours la réduction de s'assurer du champ de la phénoménologie transcendantale. Husserl lui-même ne s'y est pas trompé, puisqu'il écrit dans les *Méditations*, à propos du parallèle entre psychologie phénoménologique et phénoménologie transcendantale, qu'il s'agit là d'une de ces nuances apparemment futiles, frivoles, subtiles *(geringfügigen)* "qui déterminent de façon décisive les voies et dévoiements *(Wege und Abwege)* de la philosophie" [16], allant même jusqu'à préciser, dans la *Postface* aux *Ideen*, qu'il faut pratiquer la *Nuancierung* [17] pour dépasser le psychologisme transcendantal et assurer la phénoménologie comme discipline rigoureuse. Autrement dit, et ceci ne manque pas d'être paradoxal, le champ de la phénoménologie transcendantale ne pourrait s'assurer que par un *art de la nuance*, c'est-à-dire, dirons-nous, par un art de la *simulation* répondant à la subtilité, voire à la frivolité du *simulacre* (ontologique) en vertu duquel le moi transcendantal se pare des attributs du moi-qui-est, du moi psychologique, et répondant, dans le même moment, à la furtivité de *l'illusion* (transcendantale) en vertu de laquelle c'est toujours comme *si* le moi transcendantal apparaissait dans *sa pure apriorité* alors

16. *Cart. Med.*, pp. 70 - 71.
17. *Husserliana*, Bd V, p. 148.

même que, s'il a une apparence, c'est la *pure apparence transcendantale* qui n'apparaît jamais qu'*a posteriori*, dans l'apparition du moi, irréductiblement psychologique, que comme l'*a priori de l'a posteriori* (=*l'a priori* seulement psychique) qu'elle est censée fonder et éclairer. Telle nous paraît donc, finalement, *l'aporie* apparemment incontournable devant laquelle nous place la réduction phénoménologique, et telle est l'aporie en laquelle Husserl s'est trouvé enfermé jusqu'à la fin de sa vie.

§ 2. *Le simulacre ontologique*

Mais cette aporie est infiniment instructive en ce qu'elle nous paraît apte, paradoxalement, à rouvrir deux chemins parallèles pour la philosophie, et dont le second, comme nous allons tenter de le montrer, conduit à une nouvelle définition du champ de la phénoménologie transcendantale. Considérons d'abord le premier, parce que c'est lui qui s'ouvre immédiatement à nous, dès lors que nous réflechissons que l'art de la nuance réclamé par Husserl revient en un sens à une pratique du langage philosophique que l'on pourrait qualifier de *poétique*. Car si la phénoménologie, au sens où l'entend Husserl, est inaccessible comme telle, s'il est impossible de s'y installer et d'y habiter, si littéralement elle est *comme* un *rien* parallèle au monde et lui donnant sens, le discours phénoménologique semble voué à n'être, toujours déjà, que *mythe* ou *rêve* de la phénoménologie, ou encore *désir* de la phénoménologie, et la réduction à être cette étrange simulation qui doit ouvrir ce désir à lui-même, dans la quête infinie de sa réalisation toujours différée. Dans la mesure où la différence qui unit et sépare la psychologie et la phénoménologie n'est pas la différence mondaine, l'espace vide entre deux termes stables, mais la différence invisible, ni présente ni absente, insaisissable, subtile, parce qu'elle distingue tou-

jours un terme quasi-positif — la *psyché*, l'étant — et un terme ni présent ni absent — la subjectivité transcendantale —, c'est l'opération de cette invisible distance qui soustend le discours husserlien dans sa rigueur: la subjectivité transcendantale, l'absolu, *l'origine*, ne peuvent être *dits* que dans la mesure où ils se diffèrent sans relâche, c'est-à-dire sont toujours déjà en-deçà et au-delà de toute intention expressive qui voudrait les fixer dans un présent. L'absolu n'est *jamais* présent, il n'y a pas d'origine assignable dans le registre de la phénoménologie mais seulement un *mythe de l'origine*, et en ce sens, la phénoménologie pourrait devenir elle-même *poétique de l'origine*.

Dans cette mesure, le mythe de l'origine serait inséparable du *simulacre ontologique*. En effet, si on le considère de la manière la plus générale, le mythe[18] apparaît déjà comme donnant à penser, à voir, quelque chose qui est l'origine, tout en la dérobant à une vision présente, "en chair et en os": dans le mythe, l'origine s'indique en même temps comme étant toujours déjà passée, rattachée à un *autre* temps, le temps de l'origine qui est un passé n'ayant jamais eu lieu au présent, un passé qui n'est jamais remémoré comme un vécu d'autrefois. Par là même, si le mythe donne apparence à l'origine, c'est dans une *pure apparence*, c'est-à-dire dans une apparence dont on sait qu'elle n'a pas de "répondant" réel, en tant que l'origine est toujours déjà absente, rejetée dans son temps autre que le temps présent. Par suite, l'apparence qui se donne dans le mythe est apparence de quelque chose (l'origine) qui *n'est pas* comme il apparaît: cette apparence est donc *simulacre de l'origine*, ou une représentation, au présent, de l'irreprésentable en tant que tel. De la sorte, par cette négation qui est d'emblée en elle, l'apparence propre au mythe se réfléchit pour ainsi dire immédiatement comme telle, à savoir, comme un phénomène *opposé originairement à l'être*

18. Nous le prenons en son sens classique, défini par M. ELIADE.

qu'elle ne donne pas à apparaître comme *tel*, c'est-à-dire comme un phénomène qui se réfléchit immédiatement en tant que phénomène lié à l'être par son opposition à lui: en quoi cette apparence est en quelque manière *pure apparence*, c'est-à-dire, d'une certaine façon *apparence seulement pour la pensée*, apparence d'un genre différent de cet autre genre d'apparences prises habituellement comme apparences de choses. Cette apparence n'est donc pas apparence "mondaine" mais *apparence ou simulacre ontologique*, apparence ou simulacre d'une transcendance — la transcendance de l'origine et de son passé dès lors transcendantal — irreprésentable. Si, en outre, l'on considère que le mythe s'impose à la pensée comme une sorte d'écran ou de mur qui l'empêche de poursuivre sa réflexion, comme une réponse fournie à la pensée *avant même* que la pensée ne se pose explicitement la question à laquelle le mythe répond, autrement dit, si l'on considère que le mythe retient et contient *d'emblée* en lui-même la réflexivité propre à l'interrogation de la pensée, au point de capter presque entièrement cette réflexivité en lui-même, laissant pour ainsi dire la pensée sans ressources interrogatives, et si, corrélativement, on s'aperçoit que le mythe fonctionne toujours, du même coup, comme un élément opératoire structurant implicitement ce que la pensée *rêve* d'atteindre — la véritable origine, "en chair et en os" —, il faut admettre que le mythe, en ce qu'il a d'incontournable, est lui-même *originaire*, qu'il ne procède pas en tant que tel de l'interrogation, mais qu'il l'anime et la *précède*, est le dépôt même d'une interrogation avant que celle-ci s'en libère pour spéculer sur sa vérité. Il en résulte que *l'apparence ontologique* qui se donne dans le mythe est absolument *originaire*, plus vieille que la question ontologique qui, en tant que telle, est question seconde, ou encore, que l'apparence ontologique est source de l'ontologie en tant qu'elle est apparence *immédiatement* ontologique, véritable *simulacre ontologique*, ou sorte de pur *phantasma* ontologique originaire et immédiat.

Autrement dit, le simulacre ontologique n'est tel que dans la mesure où ce qui apparaît — dans les termes husserliens: la subjectivité transcendantale — se donne *d'emblée* comme un être qui n'est pas *comme* il apparaît — en termes husserliens: la subjectivité transcendantale apparaît comme subjectivité psychologique —, ou plutôt, ce qui apparaît se donne plutôt comme l'être par principe inapparaissant, c'est-à-dire, si l'on veut, comme l'être même, en un sens quasi-heideggérien, qui se dérobe, se retire, n'apparaît pas *comme tel* dans ce qui apparaît. Le simulacre ontologique n'est jamais apparence qui pourrait se muer en apparence d'un étant "réel" — mais tout au plus d'un "étant" qui n'est pas "réel", mais "surréel", supra ou extra-mondain, et à jamais invisible (Dieu, l'être absolu constituant de Husserl). De la sorte, on peut dire que l'apparence ontologique n'est telle que *parce qu'elle est apparence de l'inapparent de principe, de l'à jamais inapparent* ou de l'inapparent en général: comme l'eût sans doute dit Merleau-Ponty, elle est une sorte *d'épure de l'être*, et foncièrement un *simulacre* puisqu'en elle, c'est *comme si* l'inapparent de principe, l'inapparent universel, était subitement apparent, par on ne sait quel prodige; et le simulacre est *ontologique* puisque ce qui apparaît de la sorte se donne avec *l'illusion* d'être l'être qui est là — en termes husserliens: le moi transcendantal est irréductiblement masqué par le moi-qui-est-là, apparaissant comme moi psychologique, le moi-étant-là occultant toujours, de cette manière, le moi-source de l'être, jaillissement ou origine d'être irréductiblement *faussé* par son apparence dans le simulacre ontologique.

Prise de la sorte, la phénoménologie husserlienne pourrait s'interpréter comme l'ébauche d'une reconstitution du néoplatonisme dont on sait, par ailleurs, qu'il a été, dans l'antiquité, la première tentative de penser radicalement la question

de l'origine[19]. On pourrait en effet dire ceci: le cogito relève sans doute d'une présupposition fondamentale selon laquelle la pensée est une vie en permanence présente à soi qui peut se percevoir *elle-même* sans médiation dans un acte réflexif; en sorte que toute pensée est l'acte vivant qui émane d'un centre éternellement actif, d'une source, l'origine, qui est la source même de l'être, et que, de cette pensée intérieure à soi et vivante à l'extériorité sensible, il y a fixations, positivisations successives qui sont autant de degrés d'accroissement de la *passivité*, de la *perte de soi* — du soi transparent à soi du pur présent vivant intérieur à soi. De cette manière, la phénoménologie husserlienne pourrait s'interpréter comme une véritable ascèse intellectuelle devant restaurer la vie intime du présent vivant dans sa présence ou sa transparence à soi: l'être absolu de la conscience transcendantale serait la vie absolue, en continuité avec la source, l'origine absolue de l'être, avec l'Un, dont le répondant, chez Husserl, serait le moi transcendantal à jamais inapparent, l'unité suprême et simple d'où procéderaient les hypostases mondaines, moyennant le phénomène de l'aperception et de l'horizon — et c'est cet Un, non encore ontologisé en Un-qui-est (en Moi-qui-est-là), qui devrait rassembler le champ transcendantal en tant que tel. Ce n'est sans doute pas un hasard si, dès les années vingt, Husserl donnait à la subjectivité transcendantale le nom de *monade*.

§ 3. *Vers la phénoménologie transcendantale*

Dans cette ligne problématique, la phénoménologie de Husserl devrait déjà nous conduire à une relecture critique

19. Cf. par exemple la remarquable étude d'E.BRÉHIER: "L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec", *Revue de métaphysique et de Morale*, t. XXVI, 1919, pp. 443 - 475.

des grands textes néoplatoniciens, et de là, à une refonte de ce qui apparaît de la sorte comme son cadre spéculatif implicite. Mais cet effort resterait vain sans une prise en considération plus poussée de ce qui constitue tout l'autre côté de la spécificité profonde attachée à la phénoménologie: nous voulons dire le fait qu'elle se vise, présisément, comme *phénoménologie*, et comme phénoménologie *transcendantale*. Autrement dit, ce qu'il nous faut à présent envisager, c'est la dimension proprement *phénoménale* du simulacre ontologique. Et pour cela il nous faut d'abord nous pencher sur ce qui constitue la spécificité propre de la *dimension phénoménale en général et en tant que telle*. Car il y a fort à parier que la dimension du phénomène en tant que tel communique, en profondeur, avec la *dimension du transcendantal en tant que tel*.

Pour le montrer, reprenons tout d'abord, en l'articulant autour de quatre points principaux, ce que nous avons avancé précédemment quant à la phénoménologie transcendantale de Husserl, pour arriver à une interprétation plus systématique de celle-ci.

Le *premier point* est constitué par une réflexion de ce que Husserl désigne par réduction phénoménologique-transcendantale: par celle-ci il s'agit, on l'a vu, de "réduire", de "mettre entre parenthèses" ou "hors circuit" (hors du circuit de la pensée du phénoménologue, hors du circuit de la description phénoménologique) toute objectivité positive — qu'elle soit mondaine ou logico-mathématique —, et de là également, toute subjectivité positive en tant que liée à une objectivité fermée sur soi, pour *laisser apparaître*, au lieu de la corrélation factice sujet-objet, les phénomènes dans leur pureté. La réduction phénoménologique constitue donc l'instrument d'ouverture à une sphère purement phénoménale, qui l'est en ce sens que la corrélation intentionnelle sujet-objet se mue, du fait de la réduction, en corrélation entre apparitions et apparaissant — en systèmes d'apparitions qui ne se consti-

tuent comme tels que dans la mesure où, en eux, c'est un apparaissant qui s'annonce, se manifeste, apparaît, de telle sorte que le pôle "subjectif" du phénomène est constitué par le système d'apparitions, et son pôle "objectif" par l'apparaissant qui, de son côté, ne peut jamais se réduire à de l'apparition, qui donc, d'une certaine manière, n'en a jamais fini d'apparaître à travers son système d'apparitions, dans la téléologie de celui-ci. Par là même, il s'avère qu'après la réduction, "sujet" et "objet" (les guillemets sont ici phénoménologiques) ne constituent plus qu'une sorte de matrice transcendantale d'intelligibilité, ou plutôt d'interprétation du phénomène, où l'on peut reconnaître, comme l'a fait Heidegger, la prégnance de la structure sujet-objet dans la phénoménologie de Husserl. Mais un pas de plus vers la fondation de la phénoménologie transcendantale est franchi si l'on remarque, en approfondissant l'interprétation de la théorie husserlienne de la réduction phénoménologique, que cette prégnance vient seulement de l'équivocité de la réduction au sens où, s'acharnant à réduire la positivité ontique de l'objet, la mise hors circuit qu'elle effectue de cette dernière revient finalement à ne considérer le phénomène que *comme si* la structure sujet-objet en était absente, alors que, d'un autre côté, elle ne cesse pas d'être présente ou agissante, en quelque sorte latéralement. Autrement dit, la persistance de la structure sujet-objet, même à travers les pôles vides qui seuls subsistent après la réduction, vient seulement du fait que la réduction joue finalement, chez Husserl, comme une *simulation* qui nous ouvre le champ transcendantal: on fait *comme si* le *fait* ontique de l'objet était absent pour en rechercher les conditions de possibilité ou la genèse *a priori*, qui sont censées être fournies par la sphère purement phénoménologique. Mais de la sorte, et c'est là le *second point*, le phénomène apparaît bien, si du moins on le considère en toute rigueur, comme l'*a priori* transcendantal dont la structure sujet-object n'est

que la réflexion *a posteriori*, donc comme l'*a priori* DE cet *a posteriori* constitué par la structure sujet-objet, en sorte que la sphère purement phénoménale se donne bien, de cette manière, comme étant *du même coup* sphère transcendantale, et que le pur phénomène en tant que tel n'a de statut que transcendantal, du moins en tant que condition de possibilité *a priori*, en tant que principe transcendantal de la réflexion. Rien n'empêche, dès lors, de poursuivre plus loin encore ce mouvement, et c'est là le *troisième point*. Car il reste à comprendre *comment* le phénomène en tant que tel peut constituer la condition de possibilité *a priori*, le principe transcendantal de la structure (*a posteriori*) sujet-objet: cela ne se peut que si l'on comprend le phénomène comme seul point de départ rigoureux de la réflexion, donc comme traversé d'une *réflexivité* interne — qui lui est strictement intrinsèque —, *constitutive*, d'une part, du pôle "sujet" et du pôle "objet", et d'autre part, *du même coup*, de la stricte autonomie transcendantale du phénomène *en tant que tel*, où le phénomène, se réfléchissant comme pur phénomène ou comme pure apparence, se phénoménalise par lui-même comme illusion ou *simulacre*, c'est-à-dire aussi comme la condition de possibilité *a priori* de la *simulation* en quoi consiste, très profondément, la réduction phénoménologique. Que le phénomène soit traversé par une réflexivité interne, c'est-à-dire transcendantale, 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 transcendantale* 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 transcendantale 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 transcendantalement réduite: ce que vise, *d'une part*, le cogito transcendantal husserlien, c'est l'adéquation ou la transparence entre l'illusion transcendantale et le phénomène, où le phénomène pourrait s'identifier ou se vérifier comme pur phénomène, et ce que vise, *d'autre part*, et corrélativement, l'apparaissant interprété comme *telos* du système d'apparitions, c'est également la subsomption impossible (car rejetée à l'infini) du système d'apparitions par *l'idée* du phénomène, c'est-à-dire l'adéquation entre ce que nous avons désigné par le phénomène (à savoir le tout constitué par l'apparaissant dans ses apparitions) et l'idée d'un "pur" phénomène se réduisant à une seule apparition globale — comme si le phénomène ne pouvait devenir "pur" que par l'accomplissement total de sa réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*, *à la fin* du remplissement infini, en quoi consiste l'intentionnalité, de l'idée d'apparaissant par les apparitions, donc par l'adéquation de l'apparition et de l'apparaissant en lequel nous reconnaissons l'illusion transcendantale *a priori*, par suite comme si l'écart irréductible entre *a posteriori* et *a priori* pouvait être comblé à l'infini, dans l'accomplissement final de la téléologie du système d'apparitions. Mais ce n'est là, selon

nous, qu'un effet *illusionnant* du phénomène — un "effet" de l'illusion transcendantale habitant tout phénomène —, qui en fait un véritable simulacre de *phénomène*, l'apparence de l'illusion transcendantale qui ne se phénoménalise jamais comme telle, mais dont l'exigence de la phénoménalisation comme telle (dans le pur *a priori*) est en quelque sorte posée après coup, depuis l'*a posteriori* du phénomène: croire que cette exigence d'adéquation entre *a priori* et *a posteriori* puisse être réalisée, c'est, pour nous, être victime, précisément, de la dimension illusoire du phénomène, car c'est tomber dans le piège tendu, dans la réflexivité transcendantale du phénomène, par l'illusion transcendantale *a priori* qui ne se réfléchit pourtant qu'en lui et à partir de lui. Cette croyance ne procède, en réalité, que d'une sorte de "réification" de l'illusion transcendantale, ou plutôt, plus profondément, d'une ontologisation du pur *a priori*, qui, par là-même, devrait se donner à apparaître dans une sorte de pur phénomène ontologique qui serait le correspondant ontologique de l'illusion transcendantale *a priori* — et c'est de cette ontologisation que procède, selon nous, le plus profondément, l'ontologique heideggérienne, à laquelle il demeure toujours possible, par tout ce que nous avançons, d'appliquer l'instance *critique* (en un sens quasi ou hyperkantien) de la distinction purement transcendantale entre *a priori* (qui n'"est" donc pas, et qui ne peut pas être subsumé, en toute rigueur critique, par l'être en tant que tel) et *a posteriori*. C'est aussi de cette ontologisation que procèdent le simulacre ontologique, c'est-à-dire le phénomène pris comme pure manifestation ontologique de l'invisible ou de l'inapparent comme tels, et, de là, toute pensée mythique — et toute pensée métaphysique en tant qu'elle procède de la pensée mythique.

Par là-même, il vient, et c'est notre *quatrième point*, que cet effet illusionnant du phénomène en tant que phénomène de l'illusion transcendantale, constitue le moteur de ce que nous avons

désigné antérieurement[20] par *distorsion de la distorsion*, laquelle constitue donc, en tant qu'illusion donnée par l'illusion transcendantale, une part intégrante du phénomène (en tant que phénomène de l'illusion transcendantale), l'autre part consistant en ce que nous avons également désigné par *distorsion originaire* de l'apparence, que nous pouvons, dès lors, caractériser comme l'impossibilité *de principe*, inscrite dans le phénomène lui-même, de faire apparaître comme telle (à savoir *a priori* dans l'*a priori)* l'illusion transcendantale, donc comme le *hiatus* ou la fracture principiellement infranchissable entre le phénomène *a posteriori* et l'illusion transcendantale *a priori* dont le phénomène apparaît toujours déjà — selon un retard "originaire" que nous désignons par "précession transcendantale" — comme la réflexion *après coup*. Il s'agit bien de la distorsion originaire du phénomène dans la mesure même où ce *hiatus* irréductible signifie bien l'impossibilité de principe, pour le phénomène, de se clore sur soi, de se rendre adéquat à l'illusion transcendantale qu'il rétrojette après coup comme l'ayant toujours déjà précédé, donc dans la mesure où ce *hiatus* signifie qu'il y a irréductiblement, dans le phénomène lui-même, une part *non-apparente* qui tout à la fois conditionne sa réflexivité et en rend impossible l'accomplissement total — qui donc en exhibe la phénoménalité tout en l'ancrant dans de la non-phénoménalité, laquelle, jouant au dedans du phénomène comme sa différence interne, le renvoie au dehors, à tout autre phénomène possible, comme si cette non-phénoménalité interne ou intrinsèque se donnait comme pouvant être comblée, indéfiniment, par de la phénoménalité venant du dehors (selon le mouvement mis en évidence par Merleau-Ponty dans sa dernière œuvre).

20. *Au-delà du renversement copernicien, La question de la phénoménologie et de son fondement*, Nijhoff, Coll. "Phaenomenologica" n° 73, La Haye, 1976.

Pour dire encore les choses autrement, tout paraît se mouvoir ici dans un *cercle*, puisque, de condition de possibilité *a priori* de la structure sujet-objet, le phénomène devient l'élément *a posteriori* en lequel se réfléchit l'illusion transcendantale comme sa condition de possibilité *a priori*, et que l'illusion transcendantale est cela même qui constitue (au sens actif) la structure sujet-objet transcendantalement réduite: le phénomène apparaît donc comme conditionné par cela même qu'il conditionne. Nous y reconnaissons ce que nous désignions[21] par le cercle de la fondation transcendantale. Et on pourrait nous objecter que considérer le phénomène comme seul point de départ disponible pour la réflexion revient, dans le cadre transcendantal, à le réifier ou à le considérer comme le seul "étant" *a priori* pensable, donc revient à le privilégier d'une manière arbitraire, d'où procèderait en fait la phénoménologie transcendantale. Mais cette objection *n'est que formelle* dès lors que l'on aperçoit que le cercle de la fondation transcendantale n'est pas un cercle vicieux — sinon justement d'un point de vue formel —: si l'on retrouve, comme condition de possibilité *a priori* du phénomène, l'illusion transcendantale dont le phénomène apparaît *a posteriori* comme le phénomène, et si celui-ci n'apparaît à son tour que comme la condition de possibilité *a priori* de la structure sujet-objet en laquelle se réfléchit *après coup* le phénomène, si donc, par la médiation du phénomène, l'*a priori* de l'*a priori* (i. e. *l'a priori* du phénomène) paraît identique à l'*a posteriori* initial (la structure sujet-objet), ce n'est là précisément qu'une *illusion* (donc encore un phénomène). Car entre les deux termes qui paraissent identiques, il y a eu, précisément, la réduction phénoménologique, c'est-à-dire l'ouverture au champ phénoménal, par où précisément la structure sujet-objet s'est trouvée transcendantalement réduite à l'état de *pure appa-*

21. *Ibid.*, ch. X.

rence, qui est différent de l'état positif ou réifié de la distinction entre une subjectivité psychologique et une objectivité mondaine. Certes la structure sujet-objet joue toujours après la réduction phénoménologique, mais précisément de manière transcendantalement réduite, c'est-à-dire en fait, dans le champ phénoménal, comme *l'illusion* d'une adéquation entre le phénomène et son idée, entre l'apparence *a posteriori* et l'illusion transcendantale qui y est rétrojetée *a posteriori* dans l'*a priori*, donc entre l'*a priori* en tant que tel et l'*a posteriori* réfléchissant, en sorte que c'est bien l'illusion de cette adéquation — qui apparaît comme l'illusion procédant de l'illusion transcendantale elle-même — qui se donne à la fois comme ce qui conditionne *a priori* la phénoménalisation du phénomène comme tel, et comme ce qui menace ce dernier d'occultation dès lors qu'elle est prise comme vérité exclusive dans la réification de la structure sujet-objet; cette réification apparaît de la sorte comme procédant, en tant qu'illusion de l'illusion transcendantale ou en tant que piège tendu par l'illusion transcendantale, du phénomène lui-même en la distorsion de sa distorsion originaire, c'est-à-dire, en tant qu'illusion, donc en tant que pur phénomène, d'une part intégrante (=la part illusoire) du phénomène lui-même en sa distorsion originaire — et cette illusion est ce que nous pouvons nommer *l'illusion de la vérité comprise comme adéquation.*

Il y a donc *seulement* apparence de cercle, et c'est dans cette pure apparence que se joue en fait la réduction phénoménologique — dont on sait que Husserl lui-même ne vint jamais à bout, submergé qu'il fut sans doute par tous ces pièges et obnubilé qu'il fut surtout par l'illusion de la vérité comme adéquation, ce qui le fit rejeter cette dernière à l'infini d'un impossible accomplissement téléologique. La réduction n'arrive en effet à ses fins que dans la mesure où ce que l'on retrouve après elle — le phénomène réfléchissant *a posteriori* l'illusion transcendantale *a priori* comme sa propre condition

de possibilité *a priori* — n'a plus du tout même statut que ce dont l'on disposait au départ: la structure sujet-objet se trouve elle-même transcendantalement réduite au statut de pure illusion, c'est-à-dire de pure apparence conditionnant, en tant que telle, le phénomène, et du même coup, au statut d'illusion de cette illusion (transcendantale) en tant qu'"effet" *a posteriori* du phénomène en sa distorsion originaire, c'est-à-dire en tant que structure sujet-objet "réifiée" (ou ontologisée) dans la dualité, instituée par le *cogito*, entre *cogitatio* et *cogitatum*, entre pensée et être.

Cette réinterprétation du *problème* de la phénoménologie transcendantale chez Husserl ne trouve cependant sa véritable assise que si nous repensons encore plus profondément ce qu'il faut, selon nous, entendre par *phénoménologie et phénoménalisation*. Pour nous aider à cet approfondissement,reprenons brièvement ce que nous avons déjà tenté ailleurs[22], en le réarticulant dans le cadre peu à peu mis en place ici.

Ainsi qu'on l'aura sans doute déjà remarqué, ce cadre présuppose que l'on prenne en compte deux éléments fondamentaux, constitutifs, au moins implicitement, de la phénoménologie:

1. Tout d'abord, la pensée du mythe de l'origine, et du simulacre ontologique, doit nous conduire à considérer que l'inapparent est toujours inapparent de l'apparence, du phénomène, et qu'il est *inapparent de principe*, donc non pas un inapparent qui pourrait, dans une autre expérience possible, se réduire à de l'apparence, mais un inapparent incontournable, et même, en un sens, constitutif de l'apparence elle-même. Par là, il s'avère bien que le cogito, comme réflexivité devant amener la subjectivité transcendantale à la transparence à soi, est une illusion, un phantasme, et, dans la mesure où ce phantasme est donateur d'être, un phantasme ontologi-

22. *Ibid.*

que, une figure, épurée dans le langage technique de la philosophie, du *simulacre ontologique*. De la même manière, en outre, le narcissisme absolu, indiqué par le cogito, est un phantasme ontologique, et par là "échoue" toujours, dans le champ phénoménal, en un *narcissisme relatif* qui, dans la mesure où l'inapparent est inapparent de principe, et à ce titre, également constitutif de l'apparence, est pareillement, par l'opacité irréductible qui l'affecte, constitutif, en un sens, de l'apparence: comme le disait à peu près Merleau-Ponty, c'est dans la mesure même où le moi ne se voit pas absolument lui-même dans son voir que, dans l'invisible qui l'habite, il voit les *autres* apparences que lui-même — et la formule peut s'étendre aux autres sensations que la vision —, de même qu'il se voit ou se sent dans l'inapparence qui habite les autres apparences.

2. Si l'on réfléchit au statut de l'apparence dans le champ de la conscience transcendantale husserlienne, il vient que l'apparence, le phénomène, ne relève en sa constitution ni de l'intériorité vivante du moi transcendantal qui est précisément là pour rapporter, dans l'intentionnalité, les apparences à l'objet transcendantal, ni de l'extériorité liée au pur dehors (transcendant) comme quoi se constitue ce dernier. Il vient donc que 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. Par conséquent, si l'on purifie le champ phénoménal, si, d'une certaine manière qui, peut-être, en approfondit le sens, on radicalise la réduction phénoménologique, ce qui subsiste après cette radicalisation n'est plus qu'une sorte de surface de phénomènes étirée entre deux pôles d'inapparence qui se répondent dans l'illusion de leur apparition conditionnée par l'apparence.

En rassemblant ces deux remarques, il convient maintenant d'aller plus loin encore. Et tout d'abord de considérer le narcissisme dans ce qu'il a de relatif, c'est-à-dire de considérer que l'inapparent est de principe et constitutif de l'apparence. Il vient alors que, si le moi se rapporte à l'objet, c'est *précisément*, d'un strict point de vue phénoménologique, parce qu'il y a de l'inapparence dans l'apparence: car si l'apparence n'est pas à elle seule l'objet à quoi se rapporte le moi, si elle ne se réduit pas à une sorte d'écran occultant complètement la "vie intime" de la conscience, c'est justement qu'elle apparaît comme le point de passage à autre chose qu'elle-même, et que l'élément de ce passage en elle de l'inapparence subjective à l'inapparence objective ne peut justement être livré qu'en elle, par l'inapparence qui lui est propre. 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 réciproque-

ment, c'est-à-dire comme si l'autre était l'introjection de l'un. Ou encore, si la réduction phénoménologique peut passer, comme c'est le cas chez Husserl, par la réduction de l'objectivité à ses apparitions dans la subjectivité transcendantale — ce qui peut, finalement, paraître assez paradoxal—, c'est en fin de compte parce que cette intériorité du phénomène est une *intériorité extérieure* — de l'ordre d'une inclusion externe —, et parce que son extériorité (le fait d'être phénomène d'un objet) est une *extériorité intérieure* — de l'ordre d'une exclusion interne —, les deux, l'intériorité extérieure et l'extériorité intérieure, étant précisément, dans leur *unité*, *le lieu* d'échange entre l'intérieur et l'extérieur. Autrement dit, l'intériorité du phénomène communique sans solution de continuité avec son extériorité, et réciproquement, son extériorité avec son intériorité : le phénomène ne peut en toute rigueur être situé ni dans l'une ni dans l'autre parce qu'il est à la fois dans l'une et dans l'autre, ou parce qu'il les a l'une et l'autre à la fois en lui et hors de lui. Maintenant, si nous nous souvenons que l'intérieur et l'extérieur sont inapparents de principe, également constitutifs du phénomène en tant qu'une telle inapparence, il vient que ce dedans et ce dehors sont réglés, dans leurs rapports, et d'un strict point de vue phénoménologique, par le phénomène lui-même : le dedans et le dehors ne sont là que comme dedans et dehors du phénomène lui-même et en tant que tel, et comme dedans et dehors qui s'échangent, dans l'inapparence de l'apparence, sans solution de continuité, sans une surface qui les bornerait l'un et l'autre en les excluant l'un de l'autre. 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. Il va de soi que, dans cette mesure, les apparitions ne sont

plus à comprendre au sens husserlien, c'est-à-dire comme autant de profils ou esquisses instantanés d'un objet, mais comme des lambeaux apparents d'une inapparence à jamais en train d'apparaître, et qui ne se scinde que secondairement en un sujet et un objet — dans la réflexivité interne de l'apparence qui tend à faire se ségréger un dedans et un dehors exclusifs l'un de l'autre, et nous allons revenir encore sur cette réflexivité interne du phénomène ou de l'apparence.

Dès lors, 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 ne s'agit plus tant, pour gagner la spécificité de l'apparence en tant que telle, de mettre hors jeu toute position d'une extériorité par une intériorité — il ne s'agit là que d'une prémisse de la réduction —, que 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*.

Par là même, c'est-à-dire par le *fait* inexplicable que l'apparence en tant que telle ne peut être comprise que dans sa *phénoménalisation à partir de rien*, s'indique de manière radicale ce que nous nommerons la *transcendance du phénomène*, et de là, son caractère *intrinsèquement transcendantal* — par où la phénoménologie n'est plus simplement "idéalisme" transcendantal, mais devient philosophie transcendantale.

Expliquons-nous sur ce point d'importance capitale. Ce qui est désormais constitutif du champ transcendantal, c'est la dualité, qui se fait jour dans le double-mouvement enveloppant/développant de la phénoménalisation, du Rien et de l'apparence: le double-mouvement n'est même, en un sens, que l'enroulement/déroulement du Rien — en tant qu'il constitue pour la pensée une sorte d'"objet total" qui capte entièrement la pensée en lui-même, c'est-à-dire en tant que la pensée ne peut penser le double-mouvement qu'en se muant elle-même, par une *ek-stase* d'elle-même, en le double-mouvement, en l'impossibilité qu'il constitue pour la représentation. Mais au sein de cette dualité du Rien et de l'apparence, dans la mesure où elle émerge après la réduction phénoménologique qui doit être pratiquée, ici, de manière radicale, le Rien et l'apparence échappent aux catégories de l'ontologie: le Rien n'est ni être ni néant, et l'apparence n'est ni étant ni non-étant. Tout se déploie, à ce niveau, dans le cadre strict de l'apparence et de l'apparaître, c'est-à-dire aussi de l'inapparence et de l'"inapparaître". Il en résulte que, d'une certaine manière, le Rien apparaît comme néant phénoménal, comme l'inapparent *de* l'apparence, mais que, d'une autre manière, il se ségrège, comme Rien, ou plutôt comme illusion transcendantale de Rien, de l'apparence, et n'est pas sans évoquer, de la sorte, l'Un ineffable et invisible de Proclus et de Damascius — si ce Rien peut être assimilé à l'Un, c'est à l'Un qui n'est ni l'Un-qui-est ni l'Un-qui-n'est pas —; il se constitue en quelque sorte comme la transcendance pure, le pôle unitaire et transphénoménal du phénomène, donné dans le phénomène comme l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a le Rien, en laquelle et de laquelle le phénomène paraît, se phénoménalise *en tant que tel*, c'est-à-dire avec sa *distorsion originaire*, qui le fait apparaître comme la peau du Rien, entourant quasiment le Rien sans jamais arriver à l'entourer, à se centrer sur l'illusion transcendantale, et se dépliant pour le Rien, de manière à s'offrir complètement au Rien sans jamais arriver à ne s'établir que pour le Rien qui lui serait extérieur, pour l'illusion transcendantale dont il ne serait que le reflet. Mais, de la sorte, comme pure apparence en tant que telle, toute apparence se phénoménalise du même coup comme *l'apparence de l'illusion ou de la pure apparence transcendantale du Rien:* en elle le Rien prend apparence dans le moment même où il se retire de l'apparence, en son cœur et dans ses entours, comme l'*inapparence irréductible de l'apparence*. Autrement dit, le Rien prend apparence en elle par l'apparence même de son inapparence, par l'illusion transcendantale qui est là comme l'*illusion* même qu'*il y a* le Rien qui habite l'apparence de l'intérieur et qui la fixe de l'extérieur en tel lieu du champ inapparent de l'apparence. C'est dire, par là, que l'apparence, de par sa distorsion originaire, apparaît toujours déjà, *a posteriori*, comme la réflexion d'un *a priori* à jamais inapparent, ou plutôt comme la réflexion *après coup de l'illusion qu'il y a* le Rien comme *a priori*. Et cette illusion ne se phénoménalise jamais comme telle qu'*a posteriori*, dans la réflexion *a posteriori* de l'*a priori* dans l'apparence.

Et c'est là, précisément, que se dégage la dimension *pro-*

prement transcendantale du phénomène. Car que l'on se reporte à la problématique kantienne — Kant nous paraissant être le véritable fondateur de la philosophie transcendantale en tant que telle — ou husserlienne, il s'agit toujours, dans la dimension transcendantale, ainsi que nous n'avons cessé de l'entendre dans ce qui précède, d'une réflexion *a posteriori* dans laquelle se constitue l'*a priori* comme *a priori* qui n'apparaît jamais comme tel qu'*a posteriori;* par cette réflexion s'engendre l'illusion *nécessaire* qu'*il y a* un *a priori*, et que l'*a posteriori* coïncide avec l'*a priori;* par là-même, cette illusion est aussi l'illusion d'une réflexivité réciproque de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, c'est-à-dire, en fait, l'illusion d'une *subjectivité transcendantale* en laquelle s'établirait la coïncidence, l'adéquation ou la transparence de l'un à l'autre — cela même que Husserl baptise évidence. Mais ce qui est fondamentalement nouveau pour nous, c'est que c'est l'apparence en tant que telle qui comporte originairement, en vertu de sa distorsion originaire, cette structure de réflexivité transcendantale — ce qui explique qu'à l'inverse, Husserl ait pensé retrouver le phénomène en tant que tel par le retour ou la réduction de la sphère de l'être à la sphère de la subjectivité transcendantale —, avec cependant cet élément de plus, qui nous permet d'échapper aux difficultés de Husserl, que la transparence ou l'adéquation de l'*a priori* et de l'*a posteriori* (l'évidence), n'est jamais qu'une illusion nécessaire de transparence (ou d'évidence), l'illusion qu'*il y a* un *a priori* dont l'*a posteriori* ne serait que l'image ou la répétition, alors même que l'image et la répétition sont elles-mêmes premières ou originaires dans leur aposteriorité même.

Dès lors, le fondement de la phénoménologie transcendantale, qui était censé être fourni, chez Husserl — et dans une certaine mesure aussi chez Kant, qui fut pourtant plus sensible à la difficulté de la fondation transcendantale, le fondement de la philosophie transcendantale —, par la subjectivité transcendantale, se voit creusé en son unité par une dualité, celle du Rien et de l'apparence: si l'aperception transcendantale kantienne ou la subjectivité transcendantale husserlienne ont un rôle à la fois fondateur et unifiant, ce n'est pas primairement parce qu'elles seraient le lieu d'un *cogito* transcendantal, mais bien secondairement, à savoir parce que la réflexivité transcendantale n'est elle-même que *l'effet réflexif* d'une *pure illusion transcendantale*, à savoir de l'illusion, qui ne se phénoménalise jamais qu'*a posteriori* dans la réflexion, qu'*il y a* "réellement" un *a priori* auquel correspond l'*a posteriori*, ou encore de l'illusion toujours déjà réfléchie qu'il y a un *a priori avant* l'*a posteriori*, alors même que cet "avant", lui-même transcendantal, ne se déclare jamais qu'"après" (depuis la réflexion) comme l'"avant" comme quoi il se donne dans la réflexion. Autrement dit, ce qui est constitutif de l'horizon transcendantal en tant que tel, c'est la dualité entre l'Un transcendantal — et il est vrai que l'aperception transcendantale kantienne "fonctionne" plutôt, dans le vif des textes, comme Un que comme cogito —, qui, irréductiblement, s'est toujours déjà retiré *comme tel* de toute manifestation et de toute expression, et l'apparence en tant que telle, l'apparence dans sa dimension transcendantale, avec l'illusion qui l'habite (en sa réflexivité même), qu'elle n'est apparue que *par une sorte de procession a priori de l'Un* qu'elle réfléchit *a posteriori* en elle-même, c'est-à-dire par une sorte de précession transcendantale que la réflexion transcendantale échoue toujours déjà à rattraper pour coïncider avec elle. En d'autres termes encore, le fondement transcendantal est *double* en tant que, d'une certaine manière, le phénomène comme tel est à lui-même son propre fondement, ou que le phénomène comme tel se phénoménalise *avec l'illusion* de son propre fondement — le cogito transcendantal ou la subjectivité transcendantale n'étant dès lors que l'abstraction de cette illusion réfléchie en tant que telle, une

illusion de fondement, ou l'illusion de l'illusion transcendantale, elle-même abstraite de l'apparence en tant que telle.

Or, si nous y réfléchissons bien, cette illusion de l'illusion transcendantale n'est à son tour rien d'autre que l'apparence, phénoménologiquement réduite, du simulacre ontologique: car c'est la pure illusion qu'il y a un *a priori* avant l'apparence de l'Un d'où procède *a priori* l'apparence et qui "est là" avant même la phénoménalisation comprise comme genèse de l'apparence, bref, c'est, dans un langage ontologique, et non plus strictement transcendantal, l'*illusion* (la pure apparence) qu'il y a *origine* de l'apparence prenant elle-même apparence. Montrer que la figure purement phénoménologique-transcendantale du simulacre d'origine, donné dans le mythe, apparaît comme cette pure illusion (pure apparence) réfléchie de l'illusion transcendantale qu'*il y a* de l'*a priori*, est l'objet des deux *Recherches* qui vont suivre. Mais nous pouvons, dès à présent, le comprendre "intuitivement", et au moins en tirer quelques conséquences pour ce qui concerne la possibilité de fonder de manière nouvelle la phénoménologie transcendantale, et de pratiquer celle-ci sur nouveaux frais, dans des démarches critiques de fondation, qui poursuivraient les linéaments esquissés par Husserl tout au long de son existence philosophique.

L'héritage husserlien laisse de la sorte un second chemin pour la philosophie, qui s'ouvre dès lors que l'on considère la dimension phénoménologique-transcendantale en tant que telle, et tout d'abord la dimension phénoménologique-transcendantale du simulacre ontologique: il suffit de ne prendre en considération que le fait que, comme nous l'avons dit, le simulacre ontologique apparaît comme une *pure apparence ontologique*, c'est-à-dire d'y poursuivre la réduction phénoménologique de manière radicale en mettant hors circuit, dans le simulacre, tout ce qui implique ou requiert l'être et le non-être, pour tirer, de cette réduction, ce

que nous appelons l'*empreinte transcendantale de l'ontologique dans le transcendantal*, et pour dégager, par là même, le champ spécifique de la phénoménologie transcendantale, ainsi définie comme phénoméno-logique transcendantale, comme logique du phénomène ou de l'apparence dont, en un sens, l'onto-logique, la logique de l'être et du non-être, n'est que le répondant ou la retranscription dans un autre registre, à savoir le registre de l'ontologie entendue cette fois en un sens quasi - heideggérien — l'ontologie prenant de la sorte le statut d'herméneutique de la pure logique transcendantale du phénomène entendu en son sens transcendantal.

Précisément, le résultat de la réduction phénoménologique du simulacre ontologique est que celui-ci, dans sa dimension purement phénoménologique, apparaît comme l'apparence en laquelle se réfléchit *a posteriori* l'illusion transcendantale selon laquelle il y a *a priori apparition* transcendantale — apparition ou surgissement de l'Un transcendantal —, alors même que cette apparition (ou ce surgissement) ne peut que se confondre avec l'illusion transcendantale elle-même, dans la mesure où elle n'apparaît jamais purement, *a priori*, en tant que telle, comme pure apparence distincte, autonome ou autarcique, mais justement comme teneur de l'illusion transcendantale toujours déjà réfléchie après coup ou *a posteriori* dans l'apparence comme quoi apparaît le simulacre ontologique. Autrement dit, le caractère phénoménologique-transcendantal du simulacre ontologique est de se constituer comme pure apparence, toujours déjà réfléchie *a posteriori*, de l'illusion transcendantale, rétro-jetée *a posteriori*, dans et par cette réflexion, comme illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *a priori* pure apparition de l'*a priori*: dans le simulacre ontologique selon sa dimension transcendantale, l'illusion transcendantale est d'un seul coup médiation entre *a priori* et *a posteriori*, en tant qu'elle apparaît du côté de l'*a priori*, comme l'élément *a priori-a posteriori* en lequel paraît se réflé-

chir *a posteriori* le paraître pur de l'*a priori comme tel*, et de l'autre côté, celui de l'*a posteriori*, comme l'élément *a posteriori-a priori* en lequel l'apparence se retrojette *a posteriori* comme son *a priori*. Par là même, le simulacre ontologique pris comme apparence transcendantale — et non plus ontologique —, paraît avoir cette structure particulière de rétrojeter dans l'illusion transcendantale elle-même la structure de réflexivité propre à tout phénomène — la structure par laquelle tout phénomène se phénoménalise comme phénomène en tant que réfléchissant après coup l'illusion transcendantale *a priori* —, et on pourrait se demander, d'une part, ce qui empêche cette régression de se poursuivre à l'infini, et d'autre part, ce qui distingue dès lors le simulacre ontologique, en tant qu'apparence, de l'illusion transcendantale en laquelle se rétrojette la structure réflexive de toute apparence. Or justement, c'est cette objection même qui nous permet de saisir la structure transcendantale propre au simulacre ontologique en tant que pur phénomène: car c'est justement le propre de celui-ci, son effet de simulacre *ontologique*, ou l'empreinte *transcendantale* de l'ontologique *en lui* en tant que transcendantal (et nous nous efforcerons de le montrer rigoureusement dans la *IIe Recherche*), d'apparaître comme *le phénomène engendrant le phénomène, comme si* (expression qui subsume sa dimension de simulacre), donc, en lui, le simulacre avait pouvoir d'engendrer le simulacre lui-même, ou, en termes plus classiques, comme si, en lui, la représentation apparaissait comme pouvoir d'engendrer la représentation elle-même, pouvoir qui ne régresse pas à l'infini seulement dans la mesure où un terme est mis, précisément, à cette régression, par la représentation d'une pure apparition *a priori* de l'*a priori*, que le simulacre réfléchit en son illusion transcendantale, mais dont la réduction phénoménologique transcendantale montre qu'elle ne se distingue pas, en son contenu d'apparition pure *a priori*, de l'illusion

transcendantale, ce qui explique que le simulacre apparaisse d'emblée, sans réflexivité apparente, comme représentation *simple* de l'origine ou de l'inapparent, donc sans différence entre le simulacre comme apparence *a posteriori* et l'illusion transcendantale *a priori*.

C'est dire que la régression à l'infini, tout comme la distinction entre simulacre, illusion transcendantale et pure apparition transcendantale, n'apparaissent que dans le champ transcendantal, après la réduction phénoménologique du simulacre ontologique. Mais c'est dire, du même coup, que le simulacre ne fonctionne, précisément, comme simulacre ontologique, qu'en captant en lui-même, en une quasi-autarcie, toutes les ressources de réflexivité pourtant contenues *a priori*, nous l'avons vu, dans le phénomène, et que c'est cette captation qui constitue, à proprement parler, le pouvoir le plus fortement illusionnant du simulacre ontologique — son pouvoir fabricateur de mythes —: il apparaît comme donnant à apparaître, en lui-même, l'apparition simple, vraie, c'est-à-dire *ontologique*, et il faut se rappeler qu'il n'est pas moins ni plus apparence que toute apparence, pour "revenir" de cet effet illusionnant, en vertu duquel, par surcroît, l'ordre de genèse phénoménologique-transcendantal, depuis l'*a posteriori* jusqu'à l'*a priori* inapparent *comme tel*, se voit *inversé* en ordre de genèse ontologique, depuis l'*a priori* pur, hypostasté comme tel en Rien, en Un, ou en être, jusqu'à l'*a posteriori* dès lors interprété comme être (étant), comme pensée ou comme phénomène (étant) — inversion de laquelle, on s'en aperçoit à présent, a procédé toute la pensée classique, des Grecs jusques et y compris Heidegger, à l'exception, sans doute, de Kant et de Fichte.

Autrement dit, le caractère propre du simulacre ontologique est d'apparaître, en tant que pure apparence ontologique, comme simulacre de lui-même, ou comme apparence s'auto-réfléchissant elle-même en tant qu'apparence *a pos-*

teriori d'elle-même *a priori*, et ce qui ouvre en elle cette différence qui lui permet de se réfléchir, c'est précisément l'illusion (=la pure apparence) qu'elle-même *a priori* n'est rien d'autre que la pure apparition *a priori* de l'*a priori* en tant que tel, c'est-à-dire, encore une fois, l'illusion transcendantale qui ne se dégage comme telle que sous l'horizon phénoménologique-transcendantal, comme illusion transcendantale d'*adéquation* pure entre *a priori* et *a posteriori*. Par là même, on voit que le simulacre ontologique a même structure transcendantale que le *cogito*, ou que le cogito, en tant que mythe fondateur de la philosophie moderne, n'est en quelque sorte qu'une figure spéculative épurée du simulacre ontologique — où l'être précisément, sort de la représentation, sans la médiation (explicite) de l'illusion transcendantale. Mais dès lors, dès que s'introduit cette médiation *critique* transcendantale, le simulacre ontologique en tant que pure apparence transcendantale, la confusion n'est plus possible entre l'apparence comme quoi apparaît le simulacre et l'illusion transcendantale selon laquelle il y a *a priori* apparition transcendantale: de la sorte, la pure apparence transcendantale, en quoi consiste le simulacre selon sa dimension phénoménologique-transcendantale, apparaît d'emblée comme l'apparence d'une illusion, l'illusion d'une illusion ou un *simulacre transcendantal de phénomène*, et par la réflexivité qui lui est propre et qui le rapporte à lui-même, le simulacre apparaît comme l'illusion réfléchie en elle-même de l'apparition pure, *a priori*, de l'*a priori* — comme l'illusion transcendantale *toujours déjà* réfléchie dans le registre transcendantal —, c'est-à-dire comme l'illusion transcendantale qui *tend* à se séparer, en l'apparence comme quoi elle apparaît *a posteriori*, de ce dont elle paraît comme l'illusion dans cette réflexivité même, et qui ne se sépare tout à fait de l'illusion que constitue la pure apparition *a priori* de l'*a priori*, que par l'effet illusoire de la pure illusion transcendantale, dans la constitution du génitif propre à l'illusion de l'illusion, et qui paraît tout aussi bien objectif que subjectif, si on le prend dans sa dimension purement transcendantale.

Par là, nous retrouvons, exprimé de manière plus essentielle, le fondement de ce que nous désignons par la *distorsion de la distorsion* originaire de l'apparence: car justement, cette réflexivité propre au simulacre est ce qui constitue l'*extériorité* de l'apparence comme quoi apparaît le simulacre, ou plutôt *l'illusion de son extériorité* qu'elle n'a pourtant pas strictement dans son horizon phénoménologique-transcendantal. Bien plus, dans la mesure où, comme nous le verrons, cette constitution d'une extériorité, immédiatement coextensive d'une intériorité cachée, apparaît en quelque sorte comme le premier moteur de l'ontologisation entifiant cette intériorité, et de là, cette extériorité, nous découvrons du même coup l'intime complicité qu'il y a entre la figure du cercle comme figure de la réflexivité et la figure du cercle comme figure constitutive de l'ontologie depuis les Grecs jusques et y compris Heidegger — quel que soit le niveau de profondeur où joue cette figure.

§ 4. *La phénoménologie transcendantale comme philosophie première.*

Mais la découverte ne s'arrête pas là, loin s'en faut. Outre qu'elle permet de rouvrir, de manière rigoureuse, nous allons y revenir dans un instant, le champ transcendantal de la phénoménologie transcendantale, elle permet de se poser autrement la question de son fondement: dans la mesure où, comme nous l'avons montré rapidement en prolongeant le sillage de Husserl, c'est finalement toute apparence, dans sa dimension purement phénoménologique-transcendantale — c'est-à-dire toute apparence *en tant que telle* —, qui apparaît, se phénoménalise, comme pure apparence transcendantale, et dès lors comme apparence *a posteriori* en laquelle se réfléchit

la pure illusion transcendantale *a priori*, selon laquelle l'apparence réfléchie *a posteriori aurait dû* déjà apparaître, *a priori* dans l'*a priori*, comme apparition vraie, surgissement nu et inentamé de l'Un ou du Rien transcendantal, c'est toute apparence en tant que telle qui peut, en un sens, fonctionner comme fondement transcendantal, et celui-ci, dès lors, éclate littéralement dans les apparences prises dans leur ordre, leur *cosmos* phénoménologique-transcendantal — dont nous avons montré ailleurs[23] qu'il est l'ordre d'une pure périphérie infinie et non-centrée, c'est-à-dire du "lieu" indéfiniment "dessiné" par le double-mouvement de la phénoménalisation, et nous allons y revenir dans la *Recherche* qui va suivre. Par là, la question du mythe et du simulacre ontologique se pose autrement: si dans le mythe, c'est telle ou telle apparence qui est chargée de représenter l'origine, c'est pour des raisons *inexplicables* et *incompréhensibles* d'un strict point de vue transcendantal, mais qui relèvent, pourrait-on dire, de la contingence anthropologique, de ce qui fait que, dans le monde humain de telle ou telle culture, ce soit telle ou telle apparence, ou tel enchaînement d'apparences, qui soit pris, pour ainsi dire, comme paradigme de l'origine. Ce qui ne veut pas dire, précisément dans la mesure où le récit mythique et le simulacre ontologique qu'il met en jeu sont la retranscription implicitement ontologique — qui devient explicite dans la philosophie "classique" — de la phénoméno-logique transcendantale, que les mythes de l'humanité soient des éléments arbitraires sans signification ontologique, des sortes d'oripeaux bariolés n'ayant de sens que dans la culture où ils ont pris naissance. N'est inexplicable, justement, du point de vue transcendantal, que ce qui apparaît être le choix de telle ou telle apparence comme étant lestée d'un poids et d'un sens mythique, c'est-à-dire d'une signification ontologique.

23. *Au-delà du renversement copernicien*, ch. IV et V.

Il en résulte donc que, du point de vue phénoménologique transcendantal, toute apparence peut servir à figurer l'origine de manière privilégiée, et que, ce que nous dégagerons, dans nos *Recherches*, comme le répondant phénoménologique-transcendantal du simulacre ontologique, peut être, *a priori*, toute apparence. Autrement dit, il n'y a pas, dans l'ordre de la phénoménologie transcendantale, de différenciation *a priori* des apparences, encore moins de hiérarchisation, qui n'est jamais que le fruit de ce que l'ontologie a d'herméneutique par rapport au transcendantal, c'est-à-dire de ce que l'ontologie, intrinsèquement liée à l'anthropologie en un sens quasi-heideggérien, doit bien prendre un point d'entrée pour interpréter le complexe formé par la phénoméno-logique transcendantale — ce qui explique aussi que ce n'est qu'après une longue histoire que le *cogito* ait pu apparaître comme le fondement ultime de la phénoménologie, et plus largement, de la philosophie dans sa version moderne: il fallait que la *subjectivité*, figure apparente, parmi d'autres, *du simulacre ontologique*, se trouve privilégiée, dans le cadre de l'esprit moderne, comme apparence unique du fondement.

Si donc la phénoménologie transcendantale, au sens où nous l'entendons, permet de garder l'acquis heideggérien de l'ontologie comprise, dans son articulation à l'anthropologie, comme herméneutique entendue pour nous dans le rapport *ontologique* de l'homme au champ *transcendantal de la phénoménologie* —, elle doit néanmoins encore nous engager à reprendre sur nouveaux frais la question de sa *fondation* — qui n'est pas tout simplement celle de son fondement —, par le réaménagement qu'elle semble impliquer des cadres traditionnels de la philosophie. Là où la nécessité de ce réaménagement se fait sans doute sentir de la manière la plus immédiate, c'est là où la phénoménologie transcendantale paraît pouvoir s'intégrer — nous y avons déjà insisté à propos de Husserl — dans les cadres du *néoplatonisme*, qui était déjà,

nous l'avons dit, une tentative d'interrogation *radicale* de l'origine, si on le prend dans la ligne qui va de Plotin à Porphyre et à Proclus et Damascius, en tant que constante exégèse de l'œuvre de Platon, et notamment du *Parménide*. Peut-être le réaménagement de l'armature spéculative du néoplatonisme est-il apte à fournir à la phénoménologie transcendantale une armature ou une fondation stable. Expliquons-nous quelque peu sur ce point important.

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-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. 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, et en ce sens, toute la seconde *Recherche* pourra être comprise comme la tentative de donner consistance à cette nouvelle hypothèse, dont l'énoncé serait: "L'Un apparaît (dans la pure illusion transcendantale de son apparition)".

Ce réaménagement du cadre néoplatonicien, qui doit fournir à la phénoménologie transcendantale une fondation stable en une architecture spéculative relativement simple et ancrée dans la tradition philosophique, nous pouvons d'ores et déjà le définir selon trois directions principales, à vrai dire intrinsèquement liées entre elles.

1. Que ce soit dans le *Parménide* de Platon ou dans ses exégèses néoplatoniciennes (notamment chez Proclus), le pur Un de la première hypothèse paraît par trop *négativement déterminé* par les déterminations de l'Un-qui-est de la seconde hypothèse, et par là, en quelque sorte déjà "contaminé" par l'ontologisation de l'Un qui pourtant ne se déploie comme telle, précisément, que dans la seconde hypothèse. De là vient la nécessité de purifier le pur Un de cette contamination, en reprenant le chemin indiqué par Proclus à la fin de son commentaire sur le *Parménide* — dans la partie traduite en latin par Guillaume de Moerbeeke[24] —, et par Damascius dans son ouvrage fondamental *Dubitationes et Solutiones. . .*[25]. De cette manière, et dans la mesure où c'est par la médiation de cette détermination négative que s'établit la philosophie négative de l'Un — traditionnellement: la théologie négative —, il vient que la prise en compte du champ transcendantal propre à l'illusion transcendantale permet sans doute de réétudier sur nouveaux frais la négativité qui lie l'un à l'autre l'Un de la première et l'Un de la seconde hypothèse: il s'agirait d'une négativité secrètement médiatisée par l'illusion transcendantale, c'est-à-dire d'une négativité qui, en un sens, en serait

24. *In Platonis Parmenidem Comm., pars ultima*, ed R. Klibansky *(Plato latinus*, t. IV, Leyde, 1953).

25. *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis*, éd. Ch. Ruelle, Paris, 1889.

l'effet, rendant impossible, *stricto sensu* (comme le montre déjà, selon nous, le texte de la seconde hypothèse), toute attribution *simple* de l'être à l'Un. Pareille attribution de l'être à l'Un reposerait précisément toujours déjà implicitement sur la médiation de la phénoméno-logique de l'illusion transcendantale et de sa mutation en onto-logique du simulacre ontologique. La nouveauté de la médiation résiderait en ceci que la pure apparence transcendantale n'est plus simplement simulacre d'être et de non-être — comme le simulacre qu'analyse *Le Sophiste* de Platon —, mais simulacre d'apparence, ou illusion transcendantale d'une apparition transcendantale qui n'a jamais lieu, si du moins l'on prend l'apparence *en tant que telle*, dans son horizon phénoménologique transcendantal.

2. Cette pensée du pur simulacre transcendantal, ainsi qu'une véritable pensée de la phénoménalisation a été élaborée, déjà, par Damascius, ainsi que l'a montré J. Combès, l'un de ses exégètes les plus pénétrants[26]. Mais c'est dans le cadre, d'une part de la hiérarchie ontologique néo-platonicienne, d'autre part d'une centration de l'ensemble spéculatif sur l'âme, qui serait subsumée par la troisième hypothèse. C'est ce cadre à la fois "psychologique" et "hiérarchique" qui nous paraît devoir être mis en question par la phénoménologie transcendantale au sens où nous l'entendons, et ce, à la mesure de ce que nous avons nommé la *transcendance du phénomène:* car, alors que, pour un Grec comme Damascius, le phénomène se voyait cantonné au sensible, et à la réception du sensible par l'âme, pour nous, il n'y a plus pareille restriction, et c'est plutôt l'être (y compris donc l'intelligible,

26. Dans trois études remarquables: 1) "Damascius lecteur du Parménide", *Archives de philosophie*, 38, 1975, pp. 33 - 60; 2) "Négativité et procession des principes chez Damasciu", *Revue des Études Augustiniennes*, 22, 1976, pp. 114 - 133; 3) "Damascius et les hypothèses négatives du Parménide", *Revue des Sc. théol. et phil.*, 61, 1977, pp. 185 - 220.

ou l'idée) qui nous paraît devoir être tiré du phénoménal, précisément comme l'effet ontologique de la réflexion ontologique déployée dans et à partir du simulacre ontologique — et dans cette voie, l'âme elle-même nous paraît, tout comme à Husserl, constituer un étant, c'est-à-dire un recoin du monde lui-même ontologisé. Par suite, la seconde direction que nous entrevoyons réside dans la "déconstruction" de la psychologie néoplatonicienne portée à son plus haut point de systématicité par Damascius, donc tout d'abord dans une réinterprétation fondamentale de la troisième hypothèse du *Parménide*, selon la ligne nouvelle introduite par la phénoménologie de la pure apparence transcendantale.

3. Mais du même coup se présente à nous la troisième direction, qui est celle de la "destruction" de la hiérarchie ontologique mise en place dans la philosophie et le néoplatonisme grecs. En effet, la prise en compte de la médiation nouvelle introduite par la pure apparence transcendantale doit engager, finalement et à long terme, à réinterpréter autrement ce qui a été traditionnellement découpé comme les neuf hypothèses du *Parménide* de Platon, d'une part moyennant l'abolition de la hiérarchie ontologique mise en place par les néoplatoniciens et l'examen des conséquences qui en découlent, d'autre part et corrélativement, moyennant la mise en regard, sur le même plan, des hypothèses censées recouvrir, dans la tradition néoplatonicienne, l'intelligible, et des hypothèses censées recouvrir le sensible (chez Damascius), et cela précisément par l'introduction de l'apparence transcendantale et de sa phénoméno-logique transcendantale. Sur ce chemin, on doit sans doute être amené à découvrir les raisons spéculatives profondes pour lesquelles Kant, dans la *Critique de la Raison pure*, vise à articuler directement l'un sur l'autre — ce qui est une sorte de "monstruosité" du point de vue néoplatonicien — quelque chose comme l'Un

pur de l'aperception transcendantale[27] avec le divers-multiple de la pure sensibilité, et trouve cette articulation non pas dans une dégradation hiérarchique de l'être-intelligible au non-être-sensible, mais dans le schématisme transcendantal qui apparaît dès lors comme l'esquisse d'une véritable doctrine de la phénoménalisation transcendantale[28], laquelle n'a pas son lieu essentiel — si du moins on lit bien le chapitre de la *Critique* consacré à la psychologie — dans l'âme humaine, mais dans ses "profondeurs cachées", c'est-à-dire dans le champ transcendantal dont l'âme humaine elle-même est issue.

Pour conclure, nous voudrions dire un mot de la manière dont nous entrevoyons, à présent, la philosophie transcendantale pour laquelle nous proposons une nouvelle fondation. En tant que logique du simulacre ou de l'illusion, elle ne peut, bien sûr, nous assurer d'aucune certitude ou résultat positifs qui pourraient être "exploités" dans d'autres 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", 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

27. Qui, comme aperception transcendantale de l'Un, serait déjà à interpréter comme l'illusion transcendantale qu'il y a *a priori* apparition de l'Un, laquelle n'apparaît qu'*a posteriori* comme *réfléchie dans* l'apparence *en tant que telle.*

28. Comme nous l'avons déjà indiqué dans *Au-delà du renversement copernicien*, ch. X.

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 transcendantale.

Ainsi la philosophie transcendantale nous paraît-elle être, en son fond, "science" *a posteriori* d'un *a priori*, insaisissable comme tel sinon justement dans l'*a posteriori*; c'est-à-dire science d'une science qui n'*est* jamais en tant que telle, sinon dans l'illusion; par suite, pour paraphraser Fichte, *Wissenschasftslehre* d'une *Wissenschaft* qui ne se détermine jamais qu'après coup, dans la constitution de la *Wissenschaftslehre* elle-même, dont le paradoxe est donc de se manifester toujours comme l'*a priori a posteriori*. Et de cette *Wissenschaftslehre* générale, qui nous paraît devoir être la philosophie spéculative d'aujourd'hui, les sciences positives nous paraissent devoir constituer des cas particuliers ou singuliers, ou tout au moins des cas — là résident leur fondement et la possibilité de nouvelles recherches épistémologiques — où la pensée s'impose à elle-même, en vertu d'illusions *transcendantales* fondatrices[29], plus ou moins explicitement des *limitations* — dont la limitation à l'immutabilité ou à la stabilité nous paraît y être la plus prégnante, comme elle le fut d'ailleurs jusqu'ici dans la philosophie classique.

29. Ceci pose le problème d'une multiplicité d'illusions transcendantales, ou tout au moins d'une *multiplication* de l'illusion transcendantale qu'"il y a" *a priori*, d'où procèderait, du moins après coup et selon la réflexion, une multiplicité d'apparences transcendantales définissant des champs de nécessité propres. Nous traiterons ce problème, dans son principe, dans la *IIIe Recherche*, mais il nous apparaît posé *à la fois* par la multiplicité factuelle des apparences, et corrélativement par la multiplicité des *catégories logiques* du penser.

IIe RECHERCHE

LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGIQUE TRANSCENDANTAL DU SIMULACRE ONTOLOGIQUE

§ 1. *Nécessité transcendantale et simulacre ontologique*

Nous savons, à vrai dire, peu de choses du simulacre ontologique dans sa structure interne: qu'il est simulacre de lui-même. Qu'est-ce que cela veut dire: être simulacre de lui-même? Cela signifie: *être simulacre de simulacre*, c'est-à-dire apparence qui ne renvoie, en son apparence, qu'à son apparaître, ou encore apparence de l'apparence en laquelle apparaît son apparaître, c'est-à-dire apparence dont l'apparence est l'apparition de l'apparence, mais en laquelle, précisément, l'apparition ne se réfléchit comme apparence que par différence d'avec l'inapparence, en sorte que l'apparence que prend l'apparition n'est en vérité qu'un *simulacre*, une *apparence d'apparition*. Dans son contenu — nous n'avons encore envisagé que sa forme —, le simulacre ontologique est une figuration, une apparence de l'origine, qui est exposée au présent par le mythe. Et il n'y a *a priori* aucune raison pour que l'origine prenne telle ou telle figuration, telle ou telle apparence: cela, en vertu de l'absolue contingence de la phénoménalisation transcendantale. Mais du moins, ce qui doit retenir notre exigence d'intelligibilité, c'est que c'est précisément l'*origine* qui prend telle ou telle figuration, telle ou telle apparence, ce qui n'est possible, envisagé du point de vue transcendantal de la pure apparence, que s'*il y a* le simulacre ontologique en tant qu'apparence en laquelle apparaît l'apparition de l'apparence, cette apparition étant la seule manière possible de penser *l'origine de l'apparence* — dans la mesure même où l'origine de l'apparence est à la fois, selon l'équivoque que recouvre le concept d'origine, l'inapparent de l'apparence et *son* apparition. C'est pourquoi, *dans sa forme*, le *simulacre ontologique* ne peut être qu'*apparence de l'apparition de l'apparence* — si l'on veut, le mythe que l'apparence se fabrique de sa propre apparition.

S'il nous est à présent extrêmement difficile — sinon impossible — de comprendre *pourquoi* il y a, dans le champ de l'apparence, ces apparences singulières que sont les simulacres ontologiques — la réponse pourrait être: l'institution anthropologique —, il nous est relativement facile de comprendre en quoi la réflexion de l'apparence dans le simulacre ontologique conduit l'apparence à se muer d'excès transcendantal en excès ontologique. En effet, en tant qu'il est apparence de l'apparition de l'apparence, en tant qu'en lui n'apparaît, sous telle ou telle figure, que l'apparition de l'apparence, le simulacre ontologique est le "lieu" où l'apparence rencontre en quelque sorte sa frontière d'inapparence, où, en se réfléchissant comme apparence, elle fait apparaître l'inapparence *comme inapparence*, où donc elle apparaît comme un *excès* par rapport à quelque chose qui *n'est pas* elle, donc comme un *excès* par rapport à ce que *nous* nommons l'*être* pur, et par rapport auquel elle se réfléchit, donc subsiste, à la fois comme *un être* issu de *l'être et* comme *un non-être* qui est comme la re-présentation inversée, ou niée, de l'être inapparent dont elle paraît bien émerger. En d'autres termes, comme nous l'avons déjà dit, dans le simulacre ontologique, l'apparence arrive à n'être qu'apparence d'elle-même que si, en quelque sorte, elle n'adhère pas complètement à elle-même, ni ne renvoie purement et simplement, comme toute autre apparence, à l'autre apparence, et cette non-adhérence, qui est donc non-adhérence *interne* — sinon elle ne renverrait

qu'aux autres apparences — n'est à son tour possible que si en cette apparence joue de la non-apparence qui la dif-fère d'elle-même pour se réfléchir. Or justement, dans la mesure où l'apparence de cette apparence est l'apparition de l'apparence, celle-ci apparaît comme apparence originairement distordue, c'est-à-dire comme apparence creusée en son quasi-dedans et ouverte à son quasi-dehors qui sont l'inapparent de principe de l'apparence, les gouffres, les abîmes, les horizons intérieurs et extérieurs de l'apparence: en étant apparence de lui-même, le simulacre ontologique fait donc apparaître l'inapparent de l'apparence en et hors de l'apparence, comme appartenant à l'apparence, et réciproquement, c'est l'apparition de cet inapparent de l'apparence qui fait apparaître l'apparence comme apparence, comme *pure* apparence qui n'est qu'apparence d'elle-même — cette réciprocité est justement le lieu propre du recroisement de l'ontologique et du transcendantal, *la même raison* consuisant d'une part l'apparence à se réfléchir comme *excès ontologique* par rapport à l'être pur, et d'autre part l'excès ontologique à s'auto-réduire comme *pure apparence transcendantale:* et *cette même raison*, c'est, encore une fois, la *réflexivité interne* propre au simulacre ontologique.

Car, d'un côté, si en se réfléchissant elle-même, en n'étant apparence que d'elle-même, cette apparence singulière qu'est le simulacre ontologique fait apparaître *son inapparence comme inapparence*, celle-ci *lui* apparaît comme étant *autre* qu'elle, c'est-à-dire comme *l'être* — l'invisible, l'insensible, l'inapparent par rapport auquel elle n'est donc, en tant qu'elle n'apparaît que comme ne cessant jamais d'en être issue et d'endurer la menace d'y être engloutie, que *cet* être ou *cet excès ontologique* que, de manière énigmatique, l'être a abandonné et menace de reprendre. Mais si, de l'autre côté et à l'inverse, elle se réfléchit de la sorte, elle ne peut manquer, du même coup, de se réfléchir comme *pure apparence*, c'est-à-dire comme

apparence transcendantale qui n'est apparence que d'elle-même, donc irréductiblement *simulacre de l'être* ou simulacre de l'origine, n'ayant à l'être, à l'origine, que ce rapport d'exclusion interne en vertu duquel l'apparence comme pure apparence d'elle-même exclut d'elle-même, des gouffres qui l'habitent, l'être, l'origine, l'inapparence comme *autre d'elle-même.* Mais par surcroît, n'étant de la sorte apparence que d'elle-même, et se *révélant* par là comme n'étant que le simulacre de l'être, elle apparaît aussi comme *simulacre d'elle-même:* simulacre d'elle-même en tant qu'on pouvait penser, un instant, qu'elle était *vraiment* apparence d'elle-même en tant qu'apparence de sa propre apparition; cela, elle ne l'est que d'une manière, en tant justement que, de l'autre manière, l'inapparent ne peut apparaître *lui-même* comme inapparent puisque par là il se nierait lui-même en tant que tel; en sorte qu'en étant apparence d'elle-même, l'apparence se révèle certes comme pure apparence *transcendantale*, mais cette apparition, cette révélation, serait incomplète si ne se donnait du même coup sa modalisation sur le mode du *comme si:* ce n'est jamais que *comme si* l'apparence était apparence de sa propre apparition, et ce, dans la mesure où son apparition même disparaît, retourne à l'inapparence, en apparaissant dans l'apparence. Ou encore, plus brièvement, l'apparence auto-réflexive, le simulacre ontologique, n'est que simulacre d'elle-même en tant que simulacre de l'être, dans la mesure où, justement, l'apparence, et corrélativement, le transcendantal, sont inaptes à donner d'eux-mêmes la *vérité* d'eux-mêmes: cette vérité est toujours modalisée par un *comme si*, elle est toujours vérité indissociable de l'illusion (de la *pure* apparence, précisément) dans le simulacre qu'ils sont donc, quant à eux, originaires. Cela ne veut certes pas dire qu'il n'y ait pas de *nécessité* dans le champ du transcendantal, mais c'est une *nécessité du même ordre que celle des mathématiques* où il est indifférent de savoir si les concepts et relations mathé-

matiques existent réellement et véritablement dans l'être pour faire de bonnes mathématiques — par où commence à nous apparaître que si une phénoménologie transcendantale est possible en tant que doctrine rigoureuse, ce ne peut être que selon une rigueur qui tire sa nécessité du même "ordre" de nécessité que celle qui préside à la pratique *effective* (et non aux théories élaborées sur. . .) des mathématiques.

Par tout ceci, nous comprenons mieux cette propriété du simulacre ontologique: il n'est pas seulement apparence, mais *simulacre de lui-même, simulacre du simulacre:* c'est-à-dire que, du même coup, *il est* et *n'est pas* apparence de lui-même, il ne l'est qu'en tant qu'il s'auto-réduit comme excès ontologique, et il ne l'est pas en tant qu'il se perd dans sa réflexion comme excès ontologique, en tant qu'il donne l'illusion[1] (la pure apparence) de faire apparaître l'inapparent comme tel, l'être comme tel. Tout se passe *comme s'*il avait *toujours plus* (il est l'illusion, la pure apparence de l'être) *et toujours moins* (il n'est que la pure illusion de lui-même dans son auto-réduction) *que lui-même.* De là vient l'extrême difficulté de saisir le transcendantal en tant que tel. Car le *transcendantal*, n'apparaissant jamais que sur le mode du *comme si ontologique*, est lourd, gros de toutes les illusions possibles: en un sens, nous le comprenons à présent, il n'est même que *l'illusion elle-même se prenant elle-même comme objet* — et de là vient sans doute que la mathématique n'est possible que moyennant la quasi-position, l'*hypo-thesis* d'axiomes, de définitions et de règles, mais par là, nous voyons à quelle tâche impossible nous sommes voués puisque nous ne pouvons, dans ce qui serait la philosophie ou la phénoménologie transcendantale, procéder de cette manière, puisque nous sommes voués, en

1. Nous préférons le terme d'illusion à celui de pure apparence, car il coupe court à toute tentative d'ontologisation pour ainsi dire spontanée.

quelque sorte, à établir au moins une pensée cohérente de l'illusion en tant que telle.

Pour mieux nous y retrouver dans ce véritable labyrinthe, efforçons-nous d'approfondir ce que nous venons de désigner comme *l'excès et le défaut originaires du simulacre ontologique.* Par là, nous avons une chance de mieux comprendre encore ce qui nous paraît bien constituer, *pour nous*, la nature ou l'essence de l'*illusion* en tant que *pure apparence*, du simulacre en tant que "mélange", "mixte" d'illusion et de vérité, et nous gagnerons peut-être quelque chose quant à l'essence de la vérité, dans ce qui paraît bien être son intime connexion avec l'ontologique. En tant que pure apparition transcendantale, l'apparence, qui se phénoménalise de manière contingente à partir d'un Rien transcendantal — qu'on peut assimiler à l'Un de la première hypothèse du *Parménide* —, et qui, en un sens, est apparence de rien, donc pure apparence, *l'apparence*, donc, dans son essence transcendantale, est *pure illusion par rapport à toute ontologisation*, ou *par rapport à toute ontologie:* en un sens, toute apparence ne donne à apparaître qu'elle-même, et de la sorte toute apparence est déjà simulacre ontologique; mais cela, elle ne l'est qu'"en creux", dans la mesure où, en l'autre sens, en vertu de sa distorsion originaire, elle n'est apparence que pour une autre apparence, et renvoie donc, de la sorte, aussi bien à elle-même qu'à toute autre apparence, autonomisant ainsi le "cosmos" de l'apparence en son "essence" (pour nous) purement transcendantale. Tout se passe donc comme si, dans le simulacre ontologique, s'effectuait un changement d'*accent:* alors que toute apparence ne renvoie à elle-même, à un quasi-dedans, que par la médiation de l'autre apparence pour laquelle elle apparaît, le simulacre ontologique inverserait cette situation en ne renvoyant à l'autre apparence que par la médiation de lui-même, de son quasi-dedans, de *son* inapparence apparaissant dans l'illusion (la pure apparence) de lui-même

— le simulacre ontologique est simulacre de l'origine comme de l'origine de l'apparence, il ne renvoie à toute autre apparence qu'en apparaissant comme l'origine, ou plutôt comme l'illusion de l'origine de toute apparence. Autrement dit, l'apparence n'illusionne, n'est illusion, que pour autant qu'elle est, pour ainsi dire immédiatement, apparence d'elle-même, c'est-à-dire pour autant qu'elle se donne elle-même, à partir d'elle-même, à apparaître. Car dès lors, encore une fois, elle n'apparaît elle-*même* que sur le fond de l'illusion qu'apparaît en elle l'inapparent comme tel, lequel se retire d'elle-même en ses gouffres intérieur et extérieur, et qui dès lors, prend le nom de l'être, par où, du même coup, tout en étant illusion ou simulacre d'elle-même, elle est aussi illusion ou simulacre de l'être. La question de la *vérité*, c'est-à-dire de l'*alétheia* ou du dévoilement de l'être *en tant que tel*, ne se pose donc que *dans l'ontologie et à partir d'elle*, mais pour nous, elle ne peut se poser de cette manière que moyennant la réflexion de l'apparence sur elle-même qui fait apparaître la pure apparition transcendantale, laquelle est aussi le simulacre ontologique comme illusion d'elle-même, et du même coup comme illusion par rapport à l'ontologique. En sorte que son défaut originaire — qui est de n'être que pure apparence sans rapport *a priori* avec l'être — se renverse en excès originaire dans la mesure où l'être n'apparaît dans le simulacre que pour autant que la pure apparence que prend l'être dans le simulacre se révèle être pure illusion de l'être, ou plutôt illusion de l'apparence de l'être. Il en résulte donc bien que *l'apparence en tant que telle échappe* à ce que l'on pourrait tenter de nommer *les cadres fixes de l'ontologie* — les cadres permettant de dire ce qui est et ce qui n'est pas —, et *n'est jamais que sur le mode du comme si:* en *excès*, elle se donne comme *simulacre de l'être*, aux deux sens du génitif, en *défaut* comme *pure illusion*, comme simulacre d'elle-même en tant qu'elle pourrait elle-même, dans son même, constituer un être, duquel pourrait, en droit, se tenir un discours cohérent — ce qui est une manière logique d'exprimer la "nature" purement superficielle de l'apparence, c'est-à-dire la distorsion originaire qui échange, sans solution de continuité, son être et son non-être. Ou encore, en *excès*, le simulacre, en tant que tel, renvoie *tout de même* à l'être, il n'est simulacre que par rapport à une vérité qu'il porte de manière sous-jacente, et qui serait vérité de l'être — il montre qu'*il y a* l'être même si l'être ne peut jamais que s'occulter en apparaissant dans l'illusion propre au simulacre —; en *défaut*, le simulacre qui, renvoyant à l'être, est un être issu de l'être, n'est pas un être, mais la pure apparence donnant l'illusion de donner à apparaître l'apparence, c'est-à-dire la *pure illusion* en laquelle l'apparence se rapporte à elle-même, constitue l'identification de l'apparence comme identification de l'illusion, qui est du même coup, en retour, illusion d'identification — illusion d'un être qui ne serait issu que de l'illusion de l'être.

Mais à l'inverse, rien de tout ceci n'implique qu'il n'y ait pas de *vérité propre au transcendantal*, en tant que vérité liée à la cohérence *interne du transcendantal*: croire le contraire serait encore être *victime de l'illusion* qu'est inversement, quoique de manière relative, l'ontologique par rapport au transcendantal. En d'autres termes, si l'apparence est pure apparence ou pure illusion, ce n'est qu'en tant qu'elle est rapportée à elle-même *comme même*, c'est-à-dire en tant que la réflexion par le simulacre ontologique en fait *un* "x" identique à *soi*: cela n'empêche pas que soit possible un discours, et un discours qui se tienne, sur l'*apparence modalisée par le comme si*, donc de considérer la pure apparence *comme si* elle était pure apparence. C'est même cette *modalisation* qui, à proprement parler, ouvre le champ transcendantal, nous l'avons vu. Mais il en résulte que toute doctrine ou tout discours purement transcendantal, tout langage philosophique "réduit" (au sens husserlien) au transcendantal, n'est, *du point de vue*

ontologique, qu'un *simulacre de doctrine*, *un simulacre de discours* ou un simulacre de langage où le langage produirait en quelque sorte le simulacre de lui-même, ce qui n'empêche que ce *simulacre de doctrine* — en ce sens irréductible au plan de thèses fixes ou fixées une fois pour toutes, donc, en ce sens, toujours à reprendre, inlassablement — *puisse avoir une cohérence*, mais une *cohérence seulement interne, ou immanente*. Pour paraphraser les distinctions schellingiennes de la *Spätphilosophie* sans en préjuger l'interprétation, la philosophie purement transcendantale — c'est-à-dire la phénoménologie transcendantale —, ne serait, d'un point de vue ontologique, que philosophie *purement négative*, n'ayant affaire, en son champ propre qui est le champ transcendantal, qu'à sa rigueur propre et autonome, au champ conceptuel coextensif du champ de la pure apparence et de la pure phénoménalisation transcendantales, à l'exclusion de toute ontologie; mais à l'inverse, et telle est la leçon que nous tirons de la phénoménologie du simulacre ontologique, il n'y aurait, comme philosophie positive, qu'*un simulacre de philosophie positive, un simulacre d'ontologie* — et d'onto-théologie — par rapport à laquelle, seulement, et en retour, la philosophie transcendantale s'avérerait n'être qu'un *simulacre de philosophie négative*, étant tout entière modalisée sur le mode du *comme si*.

Voilà bien des éléments propres à renouveler la "définition" du champ de la philosophie transcendantale. Mais pour être tout à fait rigoureux, il faut encore mettre à l'épreuve de tous ces éléments, c'est-à-dire essentiellement de la distinction du transcendantal et de l'ontologique, notre propre pensée de la phénoménalisation, notre phénoménologie (élaborée dans *Au-delà du renversement copernicien* et *Le Rien et son apparence*) comme déploiement d'une rigueur ou d'une nécessité qui devraient être, en droit, purement transcendantales. Pour ce faire, nous repartirons de ses antécédents dans la philosophie transcendantale de Kant et de

Fichte. Et disons tout de suite que la question à traiter nous paraît être la suivante: en quoi toute cette pensée, qui est justement pensée de la *phénoménalisation*, est-elle ou n'est-elle pas elle-même identique au *simulacre ontologique de la phénoménalisation, au simulacre de l'origine* (=la phénoménalisation) du simulacre. Autrement dit, en quoi y a-t-il ou n'y a-t-il pas en elle *immixtion de l'ontologique dans le transcendantal?*

Reprenons donc les choses à partir de Kant, le véritable fondateur de la philosophie transcendantale. L'esprit profond du transcendantal s'y révèle déjà comme celui d'une *modalisation* par le *comme si*. En effet, la philosophie transcendantale kantienne est toujours recherche des conditions de possibilité *a priori* d'un *fait* (la connaissance humaine, la moralité, le sentiment esthétique, l'impression d'une finalité naturelle) qui est cependant mis en suspens dans la recherche: si un tel fait est possible, alors il faut que... En outre, selon l'esprit du renversement copernicien, comme un tel fait est toujours un fait humain, et comme les conditions de possibilité *a priori* ne peuvent être recherchées qu'en l'esprit humain, la recherche de ces conditions de possibilité est en quelque sorte immanente à l'esprit humain, ou plus précisément au fait modalisé par le comme si: il s'agit toujours de rechercher dans le "creux" du fait ses propres conditions de possibilité *a priori*, et cela n'est effectivement possible que si le fait n'est plus considéré comme fait brut et positif, mais comme fait existant sur le mode du *comme si* — comme si ce fait pouvait aussi bien être possible qu'impossible, par où s'ouvre le champ possible de l'impossibilité du fait, d'où se détache le champ de ses conditions de possibilité, mais ce champ, également possible *a priori*, ne s'avère réel que dans la mesure où le fait est aussi fait réel. De la sorte, il y a dans cette démarche transcendantale une insurmontable *circularité:* globalement, la méthode est toujours la suivante: *si* un tel fait est possible, alors il faut telles ou telles conditions de possibilité; *or* un tel

fait est non seulement possible, mais effectif; *donc* ces conditions de possibilité sont véritablement conditions de possibilité, autre chose que jeu de l'esprit. Mais ceci n'est encore que caractérisation extérieure, méthodologique au sens logique formel. Car cette circularité transcendantale ne se fonde vraiment, n'est autre chose que pur et simple cercle vicieux, que par ce que Kant nomme le principe suprême de tous les jugements synthétiques *a priori:* les conditions de possibilité transcendantale de l'expérience sont *en même temps* les conditions de possibilité transcendantale des *objets* de l'expérience. C'est dire qu'il se passe *quelque chose de plus*, dans la démarche de fondation transcendantale, que la circularité dont nous venons simplement de retracer le schéma: ce quelque chose *de plus*, cet *excès transcendantal*, c'est la *production absolue de l'apparition transcendantale dans et à partir du transcendantal, à savoir dans et à partir de l'imagination transcendantale;* chez Kant, dans la *Critique de la Raison pure*, on sait que c'est la production absolue des schèmes transcendantaux par l'imagination transcendantale. Or, qu'est-ce que cette production absolue de l'apparition transcendantale, sinon, tout d'abord, la phénoménalisation transcendantale qui se produit comme *pur excès*, c'est-à-dire comme *pur fait transcendantal, inexplicable* du point de vue transcendantal — et comme nous nous efforcerons de le montrer, inexplicable, *contingent, incompréhensible* à *tout* point de vue —, mais ensuite et surtout — surtout pour notre propos présent —, la production du "creux" du fait dont il s'agit de rechercher les conditions de possibilité, c'est-à-dire aussi la production du *fait ontologique*, de l'*excès ontologique* dont on recherche les conditions de possibilité *a priori*, mais de *l'excès ontologique réduit — au sens husserlien — à la pure dimension transcendantale, donc bien de l'excès comme pur excès transcendantal.* C'est seulement parce que l'imagination transcendantale produit absolument les schèmes transcendantaux que le jeu des catégories et de la sensibilité transcendantale (l'espace et le temps) est constitutif d'un ob-jet *(Gegenstand)* de connaissance: autrement, ce jeu ne serait que pur jeu de l'esprit, démarche hypothético-déductive éternellement suspendue à ses hypothèses, sans portée explicative réelle. Mais de la sorte, il apparaît également que si, ainsi fondée, la connaissance s'avère posséder *en* elle-même une nécessité qui est la nécessité transcendantale, si donc, en ce sens, elle est, du moins en droit, la seule connaissance humainement possible, qui trouve sa réalité dans sa nécessité interne — tout comme les mathématiques, mais avec ce surcroît de sens qu'il s'agirait ici, en quelque sorte, de mathématique *générative*, c'est-à-dire de mathématique se déployant tout en engendrant ses objets —, cette *connaissance* est irréductiblement, *par rapport à l'ontologique, modalisée par le comme si:* elle ne peut se prononcer sur l'être qui est en soi, et de là vient le sens *critique* de la démarche transcendantale — dans le corpus kantien: le sens de la dialectique transcendantale. Autrement dit: si la connaissance est nécessaire, et si de la sorte, elle gagne une vérité, ce n'est que du point de vue transcendantal. Car cette connaissance n'a *aucune vérité ontologique*: du point de vue ontologique, elle n'est que *simulacre de connaissance*, ou *pure illusion de connaissance ontologique.* Et il en va de même de tout ce qui est déployé dans la fondation transcendantale elle-même: ce n'est que par la confusion, constitutive de toute son œuvre, de l'ontologique et du transcendantal, que Heidegger a pu penser le contraire dans son fameux *Kantbuch* — une confusion qui le rend très proche, au plan de l'attitude philosophique, de tout ce que Schelling a tenté. Et nous nous efforcerons de montrer ailleurs que c'est *seulement* dans la *Critique du Jugement* que Kant pense le recroisement possible du transcendantal et de l'ontologique par sa pensée de l'œuvre d'art comme symbole ou comme *simulacre ontologique* — la *Critique de la Raison pratique*, qui est en fait critique de la Raison *pure* pratique, c'est-

à-dire de la Raison pratique en son horizon transcendantal, n'énonçant en fait la loi de la liberté que comme simulacre ou illusion *de* la loi de l'être, par où seulement, justement, il y a liberté humaine, qui n'est pas télé-guidée ou aveuglée par une nécessité ontologique.

Nous pourrions faire — *mutatis mutandis* — les mêmes remarques à propos de la première phase (1794 - 97) de l'activité philosophique de Fichte, et dire que c'est seulement dans le *Naturrecht* de 1795/96 que Fichte en arrive à penser le recroisement du transcendantal et de l'ontologique, qui est représenté par l'*autre* (homme) qui est véritable *simulacre ontologique*, ou tout au moins figure ou symbole du simulacre ontologique, en tant que c'est en l'autre homme seulement qu'apparaît une apparence qui est apparence d'elle-même, pure illusion en même temps que simulacre de son origine, et par là, de l'origine — ce qui est, à nos yeux, le motif fondamental de la transformation interne de la *W - L*, depuis la *W - L* de 1798 jusqu'à la *W - L* de 1804, et plus loin, de 1810 - 1813, où, toujours davantage, Fichte s'efforce de penser la genèse ontologique en même temps que la genèse transcendantale, *la phénoménologie transcendantale* (jamais Fichte ne se départira, comme Schelling, de l'horizon transcendantal en tant que seul horizon possible de nécessité) *du simulacre ontologique en même temps que de toute apparence*.

Nous sommes à présent suffisamment munis pour réexaminer, sous cet angle de la distinction transcendantal / ontologique, notre pensée de la phénoménalisation et notre phénoménologie, et répondre à la question que nous posions de l'immixtion possible en elle, de l'ontologique dans le transcendantal. Ce faisant, nous comptons déjà apporter, en creux, suffisamment d'éléments pour constituer une nouvelle "définition", suffisamment cohérente, de la phénoménologie transcendantale.

§ 2. *Phénoménologie transcendantale et simulacre ontologique.*

Si, comme nous venons de le montrer, la voie d'accès à toute recherche transcendantale est la modalisation par le *comme si*, il doit en aller de même pour la phénoménologie transcendantale, ou plutôt, dans la mesure où l'apparence est quelque chose comme le signe ou la mémoire du transcendantal dans l'ontologique, il en va de même, par excellence, pour la phénoménologie transcendantale. Ainsi que l'avait fort bien pressenti Husserl, la phénoménologie transcendantale commence avec la "réduction" de l'ontologie, car c'est elle seulement qui permet de s'ouvrir à la dimension de la pure apparence qui constitue, par excellence, la dimension du transcendantal. Ainsi, pour accéder à la phénoménologie transcendantale, devons-nous nous efforcer de ne considérer que la pure apparence, à savoir l'apparence *en tant que telle* qui n'est pas apparence de quelque chose d'autre qu'elle-même.

Or, à quoi nous conduit la pensée de l'apparence en tant que telle? Tout d'abord à une réflexion de l'apparence sur elle-même, par quoi l'apparence apparaît comme n'étant apparence de rien d'autre que d'elle-même — c'est seulement elle-même qu'elle donne à l'apparaitre — dans la mesure où elle apparaît du même coup, pour ainsi dire corrélativement, comme apparence *de rien*, issue, en tant que pure apparence transcendantale, du Rien transcendantal. Autrement dit, la pensée n'arrive à se fixer sur l'apparence en tant que telle que dans la mesure où, d'une certaine manière, l'apparence porte en elle la possibilité de *se réflechir* précisément *en tant que telle*, sans que cette réflexion arrive pour autant à lui donner la consistance d'un être; et cette réflexion n'est à son tour possible que s'il y a dans l'apparence "quelque chose" — les guillemets indiquant ici, comme ils le feront toujours dans la suite, qu'il s'agit d'un "quelque chose"

transcendantal, donc d'un "quelque chose" phénoménologiquement réduit, au sens husserlien —, qui permet à l'apparence de se reconnaître comme apparence: et à nouveau, cette reconnaissance n'est possible que s'il y a corrélativement, dans l'apparence, "quelque chose" qui n'"est" pas l'apparence, donc de l'inapparence qui est en quelque sorte le miroir réfléchissant de l'apparence, renvoyant l'apparence à son apparence d'apparence — mais cette inapparence n'est pas encore l'être au point où nous en sommes, dans la mesure où l'apparence ne se réfléchit pas encore comme étant *issue* de cette inapparence. Il y a en effet dans l'expression "apparence d'apparence" une équivocité fondamentale qui est bien le signe de la modalisation transcendantale: en se réfléchissant comme telle, l'apparence, certes, s'identifie comme telle et paraît comme *un être* qu'elle serait d'elle-même et à partir d'elle-même, mais dans le même moment, elle n'a, pour ainsi dire, que l'apparence de son apparence, c'est-à-dire l'*illusion* de son apparence: elle s'illusionne sur sa propre apparence, c'est-à-dire que l'identité qu'elle a de sa propre apparence n'est qu'une illusion d'identité ou une identité d'illusion, c'est-à-dire encore que l'apparence se réfléchissant elle-même apparaît comme illusion d'elle-même, comme apparence prise au piège de l'illusion qu'elle "est" à elle-même, en sorte qu'elle ne fait que *paraître comme* un être, mais ne *l'est pas*, qu'elle s'auto-réduit immédiatement comme être, et ne fait que paraître *comme si* elle était un être.

Approfondissons ce mouvement, qui est *presque* celui du simulacre ontologique. Si l'apparence peut se réfléchir en tant que telle, en quelque sorte en sa phénoménalité, c'est qu'elle est intérieurement divisée entre son apparence, qu'elle doit pouvoir réfléchir, et son inapparence qui est pour ainsi dire le miroir de sa réflexion, la condition de possibilité transcendantale de son narcissisme interne — la réflexion du

philosophe ne pouvant venir que dans cette division interne pour "accompagner", en quelque sorte, le mouvement de réflexion de l'apparence, ou, en termes "dogmatiques", étant là comme l'apparence *pour qui* l'apparence prend apparence, ou tout au moins comme le "creux" de cette autre apparence pour qui l'apparence prend apparence: car cette réflexion, nous le savons, doit elle-même être réduite transcendantalement, elle doit mettre hors circuit toute tentation d'ontologisation, et c'est en cela qu'elle ne doit tendre qu'à "accompagner" le mouvement de réflexion de l'apparence sans s'immiscer en lui. Or, justement, quelle doit être la "nature" de cette divison interne de l'apparence? Elle doit être telle, précisément, qu'elle ouvre à un inapparent qui la fixe en son "être" ou son quasi-être d'apparence, en son illusion d'apparence, mais aussi à un inapparent d'où elle puisse n'être considérée que comme pure apparence, sans quoi, adhérant en quelque sorte à elle-même, l'apparence interdirait d'elle-même toute pensée d'elle-même, *y compris même* l'illusion pour la pensée de penser qu'elle *ne* pense *que* l'apparence, qu'elle pense seulement l'apparence en tant que telle — s'il y a cette illusion, il faut bien que, justement en tant qu'illusion, elle se fonde au moins dans l'illusion, dans la pure apparence, donc dans l'apparence: on ne peut pas, ici, rejeter purement et simplement l'illusion, dans la mesure où il s'agit précisément de l'apparence, du transcendantal, et non de l'ontologique. Autrement dit, la division interne de l'apparence doit être telle que *l'apparence ne se réfléchit comme apparence que pour ce qui doit venir en quelque sorte la "combler" comme une autre apparence, c'est-à-dire pour l'illusion ou l'apparence d'une "pensée" qui paraît comme ne se tenant qu'à la pure apparence*, et qui est le "pour nous" phénoménologique, que l'on retrouve aussi bien chez Fichte ou Hegel (dans la *Phénoménologie*, justement) que chez Husserl. Ou encore, pour reprendre ce mouvement en sens inverse, la réflexion de l'ap-

parence comme apparence produit l'apparence de l'apparence ou l'illusion d'apparence qui est justement, aussi, le lieu que vient occuper la pensée comme pensée "pure" — transcendantalement réduite — de la pure apparence, mais qui, du même coup, est également l'apparence de *l'*apparence — ou de *cette* apparence *en tant qu'apparence*[2] — et de rien d'autre. C'est pourquoi nous avons parlé de "comblement": l'apparence ne se réfléchit, certes, que dans le "miroir" de l'inapparence, mais c'est encore pour combler cette sorte de trou d'inapparence par une autre apparence, l'apparence *de l'*apparence, qui renvoie l'apparence à son quasi-être, à l'"être" qu'elle auto-réduit immédiatement, à "quelque chose" comme sa quasi-identité ou son quasi-dedans qui n'apparait comme tel que par la médiation de ce qu'il faut bien appeler son quasi-dehors, dans la mesure même où c'est *dans* ce quasi-dehors qu'elle apparaît elle-même *comme* elle-même, sans l'être jamais tout à fait — tout en l'étant sur le mode du *comme si*.

En d'autres termes, l'apparence de l'apparence ou l'illusion de l'apparence est en rapport d'exclusion interne ou d'inclusion externe avec l'apparence "elle-même": c'est l'apparence que prend en quelque sorte l'apparence *dans* l'inapparence qui, en tant que non-apparence, paraît tout d'abord n'être que le dehors de l'apparence, mais qui, en tant que "lieu" *en lequel* l'apparence *peut* prendre apparence pour "elle-même", paraît ensuite être plutôt son quasi-dehors en lequel se réfléchit ce qui, de la sorte et du même coup, paraît être son quasi-dedans, ce "même" qui lui donne sa quasi-identité, son quasi-être. Et il en va de même à l'inverse, si l'on part de l'apparence de l'apparence: l'apparence de l'apparence ne peut "être" ce qu'elle "est", apparence en laquelle *l'*apparence prend apparence, que si cette "prise" d'apparence n'a pas lieu exclusivement *en* l'apparence de l'apparence — sans quoi nous n'aurions, à nouveau qu'une sorte de pure apparence adhérant à soi, et excluant de la sorte toute illusion d'apparence, ou plutôt toute illusion de *l'*apparence —, en le quasi-dedans qui serait celui de l'apparence de l'apparence, mais aussi *dans* l'apparence, c'est-à-dire *dans* le quasi-dedans de l'apparence, qui doit bien, de son côté, être inapparent pour que l'apparence de l'apparence soit l'apparence *de l'*apparence, et pas simplement l'apparence de l'apparence de l'apparence, qui serait une *autre* apparence que l'apparence — ou plutôt, qui serait *purement autre*, sans rapport *réfléchissant* à l'apparence, même si cette pure altérité en redoublement du redoublement, en réflexion de la réflexion, est toujours là comme le risque de la *pure* illusion qui serait constituée par le redoublement de la réflexion. Mais on ne peut justement parler de pure illusion qu'en rapport à une réalité, à une vérité, donc à un être et à une ontologisation du transcendantal. Autrement dit, ce qui ancre l'apparence de l'apparence en son quasi-être ou sa quasi-identité, c'est l'exclusion interne ou l'inclusion externe du quasi-dedans de l'apparence et du quasi-dehors de l'apparence de l'apparence; et il s'agit d'une exclusion *interne* ou d'une *inclusion* externe dans la mesure où c'est *aussi* au "lieu" de l'apparence de l'apparence que *l'*apparence, précisément, prend apparence comme *l'*apparence ou *cette* apparence *en tant qu'*apparence, ancrée du même coup en son "lieu" propre du fait de l'inapparence qu'il y a *en elle*.

De la sorte, la situation est la suivante: l'apparence est creusée par un écart interne qui la fait se réfléchir en l'apparence de l'apparence, mais celle-ci est de la même manière creusée par un écart interne en vertu duquel c'est *l'*apparence elle-"même" qui apparaît dans l'apparence de l'apparence, en sorte que le quasi-dedans qui creuse l'apparence

2. Il se produit, dans cette réflexion, une "abstraction" de ce comme quoi *cette* apparence apparaît concrètement (de cette apparence en tant que singulière). C'est une "désindividuation".

l'ouvre *sans solution de continuité* à son quasi-dehors lui-même creusé en un quasi-dedans qui l'ouvre sans solution de continuité à son quasi-dehors, que vient occuper le quasi-dedans de l'apparence, tout comme le quasi-dedans de l'apparence de l'apparence vient occuper le quasi-dehors de l'apparence. Mais ce qu'il faut ajouter aussitôt, c'est que la nécessité de ce mouvement n'est précisément pas ontologique, mais *transcendantale*, à savoir qu'il n'y a en l'apparence aucune essence ou nature qui se réaliserait *ipso facto* dans la réflexion de l'apparence, mais au contraire une "essence" ou "nature" transcendantalement réduite, qui *peut toujours*, depuis toujours et pour toujours dans le champ transcendantal, en venir, selon une *possibilité nécessaire*, à s'accomplir dans ce que nous pouvons nommer la réflexion transcendantale de l'apparence. Le domaine transcendantal n'est donc pas le domaine d'une nécessité absolue qui découlerait de l'enchaînement ou du *logos* de l'être — de l'onto-logie —, mais celui de la *possibilité nécessaire*, ou de la *nécessité toujours possible*, c'est-à-dire toujours modalisée par le *comme si*[3]: il est toujours possible que l'apparence se réfléchisse comme telle, mais elle ne le fait jamais nécessairement; si, pourtant, elle le fait, c'est nécessairement de la manière que nous avons décrite, et qu'il nous reste à poursuivre, dans le champ ainsi ouvert de la nécessité transcendantale. Pour ainsi dire, la nécessité n'est jamais inscrite qu'en *creux* dans le transcendantal: elle requiert en quelque sorte que nous l'accomplissions en une pensée qui prend apparence, qui "est" apparence, et en ce sens, illusion, comme si l'apparence attendait toujours depuis toujours l'accomplissement de sa propre logique qui, si elle est phénoméno-logique, est toujours du même coup logique de

3. Ce pourquoi cette réflexion est indépendante de la singularité concrète de l'apparence, s'effectue en mettant entre parenthèses sa déterminité propre, qui ne lui vient d'ailleurs à part entière que de l'ontologisation. Cf. notre IIIe *Recherche*.

l'illusion — mais pas logique de la pure illusion ou pure illusion de logique, dans la mesure même où, encore une fois, l'unilatéralité de cette "pureté" ne serait que le résultat d'une ontologisation du transcendantal, c'est-à-dire justement de la pure illusion comme quoi apparaît l'apparence eu égard à l'être, ce qui, transposé au plan ontologique par une ontologisation en quelque sorte "naïve", ne donnerait justement qu'une pure illusion d'onto-logique.

Reprenons donc le rapport qui *s'institue* — selon la possibilité nécessaire — entre l'apparence et l'apparence de l'apparence, et cherchons à l'approfondir encore. Nous devons ajouter à ce que nous avons dit que ni le quasi-dedans de l'apparence, ni le quasi-dedans de l'apparence de l'apparence, ne viennent "combler" ou occuper *complètement*, respectivement le quasi-dehors de l'apparence de l'apparence, et le quasi-dehors de l'apparence. Comprendre cela nous aidera à comprendre l'expression que nous avons utilisée de *l'absence de "solution de continuité"* entre le *creusement* en le quasi-dedans et *l'ouverture* en le quasi-dehors.

Approfondissons tout d'abord le rapport en partant de l'apparence. L'apparence se réfléchit donc en l'inapparence comme l'apparence de l'apparence, c'est-à-dire, non pas seulement en une autre apparence, mais en une apparence où elle se reconnaît, en une apparence où elle s'apparaît elle-"même" comme l'apparence en tant que laquelle elle apparaît, et cette identification s'auto-réduit dès lors que l'apparence de l'apparence apparaît comme *l'apparence de* l'apparence, c'est-à-dire comme *l'illusion* de l'apparence. Autrement dit, l'apparence de l'apparence est *même et autre* que l'apparence: elle est "même" en tant qu'apparence *de l'apparence* et autre en tant *qu'apparence ou illusion* de l'apparence; ce qui fait, dès lors, son identité, c'est *l'exposition, au-dehors*, de son quasi-dedans comme tel, par où elle tend à se refermer sur son quasi-dedans pour s'instituer comme

*l'*apparence pourvue d'identité (cette apparence *en tant qu'apparence*) ; mais ce qui, dans le même moment, la fait se perdre dans l'altérité, c'est que, précisément, cette exposition au dehors de son quasi-dedans s'occulte immédiatement dans la mesure où elle est exposition *à l'apparence* de l'apparence, donc prendre apparence, qui, comme tel, ne peut être prendre apparence de son quasi-dedans, mais, dans la mesure où l'apparence tend à se refermer sur son quasi-dedans, prendre apparence d'elle-même comme apparence. Il en résulte que ce qui permet à l'apparence de s'apparaître comme *l'*apparence, c'est la *quasi-identité* de son quasi-dedans dans le quasi-dehors, mais que, ce qui la fait se perdre dans l'illusion de l'apparence, c'est le fait même que son quasi-dedans n'est pas, pour ainsi dire, passé tout entier dans le quasi-dehors, mais qu'il se retient du même coup en lui-même comme en une sorte de "lieu singulier" de *son* quasi-dehors qui déborde de toutes parts — on ne voit pas ici de direction privilégiée — son quasi-dedans. Par là-même, son quasi-dedans est en exclusion interne de son quasi-dehors en tant qu'il en est une partie exclue de manière interne, une sorte d'enclave ou d'éclat que ne borne pourtant aucune limite où l'on serait à la fois au dedans et au dehors, ou plutôt, *dont la limite* à la fois au dedans et au dehors, *est simple* et non double (comme c'est le cas commun d'une enclave), *et ne peut être que l'apparence elle-même*. De la sorte, l'apparence, en tant qu'elle est finie et n'est pas à elle seule toute l'apparence, a cette étrange propriété *topologique* d'être une limite finie, une peau qui n'envahit pas tout l'apparaître, faisant communiquer un quasi-dedans et un quasi-dehors *sans solution de continuité*, selon l'exclusion interne ou l'inclusion externe: c'est ce que nous avons nommé *la distorsion originaire de l'apparence*. Mais si, par ailleurs, comme nous venons de le dire, l'apparence est "finie", n'occupe pas à elle seule toute l'apparence — ce qui, d'ailleurs, l'empêcherait de se réfléchir et nous empêcherait de la réfléchir —, son quasi-dedans n'est qu'une "enclave" — nous avons vu moyennant quelle topologie — d'un quasi-dehors dont on ne voit pas très bien ce qui viendrait le limiter, donc d'un quasi-dehors en droit in-fini, d'un quasi-dehors qui, pour reprendre les termes platoniciens, est un *apeiron* dont l'apparence n'est que la *peras*, la limite; en sorte que, encore, si l'apparence est finie, elle ne peut être à elle seule qu'un "lieu singulier" d'une limite plus générale, à savoir de la limite de l'in-fini, qui en tant que telle, ne peut être que *limite illimitée*, c'est-à-dire, pour reprendre les termes utilisés jusqu'ici par nous dans notre phénoménologie, *périphérie infinie de l'infini*[4].

Mais avant de tirer toutes les conséquences de ce dernier point, il nous reste à comprendre comment le quasi-dedans de l'apparence ne vient pas "combler" le quasi-dehors de l'apparence de l'apparence, et réciproquement. Après ce que nous venons d'établir, c'est quasi-évident. En effet, il n'y a pas pareil comblement justement dans la mesure où l'apparence est finie, et où, limitant un lieu singulier — son quasi-dedans — de la limite illimitée, ce quasi-dedans lui-même fini ne peut combler à lui seul le quasi-dehors en droit infini de l'apparence de l'apparence. Car cette dernière limite pareillement un quasi-dedans pareillement fini, et en exclusion interne d'un quasi-dehors infini dont le quasi-dedans de l'apparence n'est qu'un "lieu" singulier, et le même raisonnement peut se tenir pour la réciproque. Il en résulte donc que l'apparence et l'apparence de l'apparence se réfléchissent comme deux lieux singuliers de la périphérie infinie, de la limite illimitée — et c'est en quoi consiste la *possibilité nécessaire* de cette réflexion, qui est toujours possible

4. Ceci suppose résolu le problème de l'*individuation* de l'apparence que nous traitons dans la *IIIe Recherche*.

depuis n'importe quel lieu singulier de la périphérie, mais qui doit *nécessairement* s'exercer, pour être telle, en *un lieu singulier* de la périphérie infinie, c'est-à-dire prendre elle-même apparence comme l'apparence ou l'illusion de l'apparence: cette possibilité nécessaire paraît telle que, pour ainsi dire, sa condition de possibilité est à la fois *topologique* et *transcendantale*, et apparaît de la sorte comme la condition de possibilité topologique - transcendantale, de la réduction phénoménologique.

Penchons-nous à présent sur ce qui apparaît ainsi comme la *topologie transcendantale* de l'apparence. En vertu de ce que nous avons dit, l'apparence, toute apparence, délimite un "lieu" singulier de la périphérie infinie, en sorte qu'on peut dire également de celle-ci qu'elle est *le lieu* de tous les "lieux" singuliers délimités par les apparences, ou qu'elle est, par excellence, le lieu de l'apparence transcendantalement réduite — la limite illimitée qui est pour ainsi dire comme l'excès transcendantal par excellence par rapport à l'Un transcendantal pouvant être subsumé par la première hypothèse du *Parménide*, donc à la fois lieu Un et multiple: lieu Un en tant que lieu où l'*Un se limite pour s'excéder* en l'apparence transcendantale, mais aussi, en tant que l'Un ne peut avoir de limite — sinon il serait un tout composé de parties —, limite illimitée de l'Un où l'Un s'enveloppe sans s'envelopper et sans se laisser déborder par l'Un, où donc l'Un s'excède sans se réfléchir en cet excès qui serait sa limite, périphérie infinie, par conséquent, qui est à la fois partout et nulle part, et qu'aucun centre ne peut venir limiter, et par rapport à laquelle, par suite, ce n'est pas tant l'apparence en tant que telle qui est en excès, puisque la périphérie infinie "passe" *en* toute apparence, que le *fait* même qu'*il y a* apparence, à savoir ce que nous nommons ici le "coup" de la phénoménalisation transcendantale par quoi l'Un apparaît, prend apparence, se phénoménalise, en droit dans *les* apparences[5]. Par là, ainsi que nous pouvons nous en apercevoir, nous sommes presque à pied d'œuvre pour énoncer une "hypothèse nouvelle" du *Parménide* de Platon, et la confronter aux hypothèses déjà existantes. Mais avant cela, il nous faut encore tirer le maximum de conséquences de ce que nous venons de dire: en tirer notre pensée de la phénoménalisation transcendantale, et la confronter à la pensée du simulacre ontologique.

Tout d'abord, la périphérie infinie doit avoir la même propriété que l'apparence: être "originairement" distordue, de manière à ce que les apparences qu'elle prend en autant de ses lieux singuliers soient elles-mêmes "originairement" distordues. C'est ce que nous avons esquissé quand nous avons dit de cette périphérie infinie qu'elle est partout et nulle part, qu'elle enveloppe sans envelopper et se laisser excéder, par là, par un dehors, qu'elle s'excède sans que cet excès soit la limite à *l'intérieur* de laquelle elle viendrait se réfléchir: c'est donc une périphérie *sans dedans ni dehors*, qui n'a jamais que du quasi-dedans et du quasi-dehors, mais seulement en toute apparence possible, qui ouvre donc toujours en elle-même autant de lieux singuliers qu'on veut (elle est infinie), donc une *pure périphérie*, non-centrée dans la mesure où le centre lui donnerait un dedans et un dehors, donc *à la fois partout et nulle part*, en tout "lieu", en chacun de ses lieux singuliers comme hors de chacun de ses lieux singuliers, et par là, par suite, *distordue*.

Ainsi caractérisée *comme pure périphérie infinie et distordue*, la périphérie est pour ainsi dire *le topos transcendantal de toute apparence possible en son "essence" transcendantale*, et en tant que tel, la condition de possibilité d'un espace-temps transcendantal qui pourrait se déployer purement à partir de l'apparence transcendantalement réduite.

5. Nous reviendrons dans la *IIIe Recherche* sur le passage, ici présupposé, de l'apparence (en général) *aux* apparences (singulières).

Mais il y a plus, si nous revenons à présent sur le mouvement en lequel se réfléchit l'apparence en tant que telle: il y a que ce mouvement est *un seul double-mouvement*, c'est-à-dire un mouvement contré en lui-même par un contre-mouvement. En effet, d'après ce que nous avons dit, le mouvement par lequel l'apparence se réfléchit est à la fois mouvement d'exposer son quasi-dedans au dehors et de rentrer corrélativement de ce dehors en son quasi-dedans dans la mesure où cette ex-position ne phénoménalise pas le quasi-dedans *comme tel*, mais au contraire l'apparence elle-"même" pour elle-"même" — ce qui lui donne certes une image ou une illusion d'elle-"même" au-dehors, et ce, avec le quasi-dedans que comporte cette image ou cette illusion en tant qu'image ou en tant qu'illusion, lequel "est" quasiment le même que son quasi-dedans à elle, mais n'apparaît pas comme tel dans cette sorte d'ajointement. Et on peut faire le même raisonnement en partant de l'apparence de l'apparence en tant que telle. Mais il en résulte, dans la mesure où la réflexion de l'apparence est une possibilité nécessaire, donc dans la mesure où la réflexion *peut* toujours venir s'exercer en l'apparence, s'y mettre en branle, que la réflexion est mouvement, et *double-mouvement* en tant que ce mouvement est *à la fois* mouvement de sortir de l'apparence, de son quasi-dedans, *et* mouvement d'y entrer de manière à faire apparaître ce qui apparaît *de l'apparence* — c'est en sortant d'elle-même que l'apparence se phénoménalise comme l'apparence, donc entre en son quasi-être (son apparaître) d'apparence, bref apparaît comme telle, dans l'apparence de l'apparence. Ou encore, le mouvement de la réflexion est double-mouvement dans la mesure où il est à la fois passage du quasi-dedans au quasi-dehors de l'apparence et passage de son quasi-dehors en son quasi-dedans, sans solution de continuité, mais avec cette autre expression de l'*exclusion* interne ou de l'inclusion *externe* que le mouvement de sortir est strictement *contré* par

le mouvement d'entrer et réciproquement, avec cela, donc, que *le* mouvement, précisément, est *double*, qu'il exclut du dedans et inclut du dehors, qu'il est geste unique ou *logos* unique de la réflexion, qui est aussi double, nous le savons, de l'apparence par elle-même. En d'autres termes encore, ce qui apparaît dans l'apparence de l'apparence, ce n'est pas seulement une autre apparence, mais précisément l'apparence elle-"même", à savoir *en tant que* telle; cette division interne de l'apparence réfléchie n'est possible que si l'apparence est à la fois même et autre que soi, même dans la mesure où rien d'autre ne paraît, dans l'apparence de l'apparence, que l'apparence, autre dans la mesure justement où, de la sorte, c'est l'apparence, et rien d'autre, qui apparaît *comme* apparence (en *la* pure phénoménalité); et cela n'est possible que si, en se "dédoublant" ou en se dif-férant dans l'autre, en sortant de soi dans l'autre, l'apparence se rejoint *du même coup*, s'identifie ou s'indifférè *en* elle-"même", c'est-à-dire si sa sortie hors de soi est du même coup rentrée en soi, donc si sa double-réflexion est *un seul et même double-mouvement de réflexion*. Et dans la mesure où ce double-mouvement est cela même au sein duquel l'apparence apparaît comme telle, se *phénoménalise* en sa phénoménalité, nous le nommerons *double-mouvement de la phénoménalisation*. En outre, dans la mesure où, de la sorte, l'apparence renvoie d'elle-même comme lieu de la périphérie à un "lieu" de la périphérie qui est à la fois même et autre qu'elle, et ce, sans solution de continuité, nous ajouterons que ce double-mouvement de la phénoménalisation est lui-même *périphérique*, *se déploie dans ou sur la périphérie* sans jamais en sortir — ce qui est impossible en vertu de la topologie de la périphérie —, donc est en un sens *le déploiement même de la périphérie*, qui n'est déploiement réflexif de l'apparence qu'en tant qu'à lui seul, il est capable d'*autonomiser l'apparence comme telle, c'est-à-dire en son horizon transcendantal*.

Et il est aisé de passer de là à la position inverse: de dire que, dès lors qu'*il y a* apparence, *la seule mise en branle du double-mouvement est à même de phénoménaliser l'apparence*, que donc, le seul déploiement de la périphérie selon la mobilité du double-mouvement conduit à la *phénoménalisation*, ce qui rend à notre expression "double-mouvement de la phénoménalisation" toute la radicalité de sa portée. Mais il y a notre hypothèse initiale: *il y a* l'apparence, c'est-à-dire le "*il y a*" de l'apparence, qui pose *la question de la phénoménalisation à partir de rien*, laquelle est *peut-être* la *question de l'origine de l'apparence*, et nous pose dès lors, en retour, *la question de sa légitimité au plan transcendantal*, c'est-à-dire de l'immixtion possible, en elle, de l'ontologie, par le biais du *simulacre ontologique* que serait toujours déjà la pensée de la phénoménalisation à partir de rien. C'est dire combien nous devons être attentif ici, à une confrontation de la pensée de la phénoménalisation à la pensée du simulacre ontologique.

Nous touchons ici, sans conteste, l'un des points les plus difficiles de la pensée de la phénoménalisation, où elle est le plus proche de la pensée du simulacre ontologique et pourrait même basculer tout entière en un simulacre ontologique: car qu'est-ce que l'apparence *en tant que* telle, de laquelle nous sommes partis, sinon, en un sens une apparence qui est apparence d'elle-même, et, dès lors, un simulacre d'apparence que rien ne semble distinguer, *a priori*, du simulacre ontologique? Et de la sorte, est-ce que la question de la phénoménalisation à partir de rien n'est pas déjà, en quelque sorte immédiatement, question *ontologique*, question du "il y a" de l'apparence, engendrée par le simulacre ontologique?

Telle est donc la difficulté. Mais peut-être est-il possible de la résoudre en mettant hors circuit tout ce qui rappellerait, de près ou de loin, toute ontologisation, c'est-à-dire toute question d'origine, et cela, en "réduisant" à son horizon transcendantal le fait ou le "il y a" de l'apparence, pour se

borner à n'en rechercher que les conditions de possibilité transcendantales, pour entrer nous-mêmes dans la circularité transcendantale où le fait dont il faut rechercher la possibilité est à la fois le départ et l'arrivée. Or, c'est relativement aisé dès lors que l'on entre davantage dans ce qui nous apparaît comme la "nature" du double-mouvement de la phénoménalisation.

Il suffit en effet de considérer la manière dont nous avons procédé à la réflexion de l'apparence en tant que telle[6], c'est-à-dire la manière dont, avons-nous dit, nous avons "accompagné" le double-mouvement de la réflexion de l'apparence en l'apparence de l'apparence, à savoir le fait que cette réflexion est une *possibilité nécessaire*, pour nous apercevoir que cette réflexion en son double-mouvement ne procède pas d'une nécessité absolue, c'est-à-dire, en quelque sorte ontologique. Mais à l'inverse, dès que nous nous adonnons à cette possibilité, il est nécessaire, si notre réflexion doit être réflexion de l'apparence en tant que telle, qu'elle se déploie selon la nécessité transcendantale du double-mouvement, ce pourquoi nous avons dit que le double-mouvement est nécessairement double-mouvement de la phénoménalisation, ou encore, pouvons-nous ajouter maintenant, "mobilité" qui est la seule à être au "niveau" ou à l'horizon propre de l'apparence en sa phénoménalité. Mais cette nécessité transcendantale va plus loin encore si nous réfléchissons à ce que veut dire "accompagner" le double-mouvement de réflexion de l'apparence en elle-même: il y a un véritable *renversement* de la pensée qui met pour ainsi dire la pensée hors de la pensée: il y a, pour s'exprimer comme Schelling, une "*ek-stase*" de la pensée dans le double-mouvement de la phénoménalisation, par

6. Qui, comme telle, encore une fois, n'est donc pas telle ou telle apparence concrète et singulière, mais pour ainsi dire l'apparence en général. Nous y reviendrons dans la IIIe *Recherche*.

quoi la pensée se pense, s'apparaît, *en quelque sorte* comme pensant avant la pensée — et ce n'est que "secondairement" que l'on peut interpréter cette ek-stase à partir du simulacre ontologique.

Essayons de détailler cette articulation. En visant à penser l'apparence comme apparence, la pensée vise en quelque sorte à l'abstraire de l'ontologique, à ne s'en tenir qu'à l'apparence, c'est-à-dire à l'identifier ou à la reconnaître comme telle. Mais cette visée est elle-même impossible s'il n'y a pas, précisément, toujours plus en la pensée que la pensée de la pure apparence — sinon la pensée serait *ipso facto* pensée de la pure apparence, pour laquelle l'identité de l'apparence comme telle ne ferait jamais question, et en ce sens, la pensée ne serait jamais, *ipso facto*, qu'apparence ou *illusion* de l'apparence. Pour arriver à réfléchir la pure apparence comme telle, la pensée doit donc *à la fois* viser à *exclure* d'elle-même tout ce qui n'est pas l'apparence, à isoler pour ainsi dire l'apparence comme son objet exclusif, *et* viser à *s'inclure* elle-même dans cette exclusion de l'objet de manière à ce qu'elle ne soit que la pensée qui réfléchit l'apparence en tant que telle,*et rien d'autre*. Ce qui veut dire, dans la mesure même où la pensée n'est pas simplement l'apparence, mais aussi *l'autre* de l'apparence, que la pensée doit aussi, du même coup, *s'exelure d'elle-même* comme de tout ce qui n'est pas l'apparence, et *s'inclure en elle-même* comme en ce qui est pensée de l'apparence. Autrement dit, son exclusion, au dehors d'elle-même, de tout ce qui n'est pas l'apparence, est auto-exclusion, mais cette auto-exclusion, justement, ne réussit que si, du même coup, elle est *auto-inclusion* dans l'apparence *exclusive* de tout ce qui n'est pas l'apparence, c'est-à-dire dans ce qui *n'est qu'*apparence de l'apparence. Et c'est par là, justement, que cette réflexion est double-mouvement, tout d'abord double-mouvement de la pensée: mouvement de *sortie hors de soi qui est* mouvement de *rentrée en soi*, mouvement

de s'inclure dans la sortie et de s'exclure dans la rentrée — de s'inclure dans la sortie en tant que pensée de l'apparence comme telle, de s'exclure dans la rentrée en tant que pensée qui ne serait pas pensée de l'apparence comme telle —, donc aussi bien double-mouvement *d'ek-stase*, où la pensée *s'apparaît comme apparaissant* à la fois hors d'elle-même et en elle-même, ce qui veut dire que le double-mouvement de réflexion n'aboutit que si la pensée prend apparence, se phénoménalise, hors d'elle-même pour elle-même, et se phénoménalise comme l'apparence elle-même qu'il s'agissait de réfléchir en tant que telle, à savoir comme l'apparence de l'apparence ou l'illusion de l'apparence.

Il en résulte une double conséquence, d'une extrême importance. *D'une part*, le *renversement* dont nous avons parlé n'a lieu que dans cette *phénoménalisation de la pensée hors d'elle-même pour elle-même*; et il est superflu d'objecter que ce que nous avons dit ici de la réflexion de l'apparence comme telle est valable en principe pour n'importe quel objet de pensée: car précisément, ce que nous disons, c'est que, si cette réflexion aboutit, elle *n'*aboutit *qu'*à la phénoménalisation de la pensée hors de la pensée comme pensée de cet objet, c'est-à-dire comme pensée *ayant l'apparence* d'être pensée de cet objet qui dès lors n'est lui-même qu'*apparence (de cet objet) pour la pensée* — tel le sens de la réduction transcendantale, qui a fait sans doute que Husserl a si irréductiblement lié réflexion et réduction transcendantale, cogito transcendantal et lieu de la pure apparence, que la réflexion pure de tel objet *à l'exclusion de tout autre* réduit *ipso facto* cet objet à son horizon de pure apparence transcendantale: la *loi* de la réduction transcendantale revient à dire que *toute pensée* d'un X *en tant que tel* aboutit à *réduire cet X à son horizon de pure apparence transcendantale, quel que soit cet X*, fût-il donc l'être au sens heideggerien (par où nous apparaît encore plus clairement combien massivement Heidegger a con-fondu

l'ontologique et le transcendantal, et en quoi cette con-fusion qui fait la force de sa pensée, en fait aussi l'extrême faiblesse, puisqu'elle est tout entière un *simulacre d'ontologie*, modalisé par le *comme si* transcendantal).

Mais *d'autre part*, dire que le renversement, l'*ek-stase* de la pensée, n'a lieu que dans la phénoménalisation de la pensée hors d'elle-même pour elle-même, c'est se prononcer déjà sur le "il y a" de l'apparence, en tant que c'est dire que la pensée *n'arrive à réfléchir* l'apparence comme telle que *moyennant* la "production" *en elle*, dans son double-mouvement, du "il y a" de l'apparence, et plus profondément, du "coup" de la phénoménalisation. C'est donc dire que le double-mouvement de réflexion de l'apparence n'est tel que s'il est du même coup double-mouvement de la phénoménalisation, c'est-à-dire double-mouvement en lequel *il y a* phénoménalisation, à partir de laquelle se réfléchissent pour elles-mêmes la pensée et l'apparence, ou plutôt, en lequel *il y a* phénoménalisation de l'apparence en tant que telle *comme* phénoménalisation de la pensée hors d'elle-même pour elle-même, par quoi la pensée se médiatise elle-même par le "coup" de la phénoménalisation. Ainsi se trouve proprement réduit phénoménologiquement le "il y a" initial, dans la mesure où il s'apparaît en quelque sorte conditionné par lui-même, par le "il y a" de la phénoménalisation qui a lieu dans le double-mouvement de la pensée. En sorte que, si le "il y a" initial est bien le point de départ de la réflexion, il s'est produit, en celle-ci, plus que sa simple répétition: le "il y a" qu'on obtient à l'arrivée est médiatisé par un autre "il y a" que rien n'annonçait, le "il y a" de la phénoménalisation de la pensée hors d'elle-même *comme* phénoménalisation de l'apparence en tant que telle. Autrement dit, cette *phénoménalisation* de la pensée pour elle-même hors d'elle-même n'est *pas nécessaire*, mais une possibilité nécessaire, une possibilité qui ne devient nécessaire que s'*il y a* ce que nous avons nommé

le "coup" de la phénoménalisation. Ou encore, si le double-mouvement est bien double-mouvement de la phénoménalisation, il ne l'est pas nécessairement, du fait même, mais ne l'est que s'*il y a* ce coup de la phénoménalisation, qui est la condition transcendantale de possibilité de la réflexion, et plus profondément, de *l'ek-stase de la pensée* — où la pensée *apparaît* bien, *mais* apparaît *toujours*, du même coup, puisqu'il y a toujours déjà ce coup de la phénoménalisation avec lequel elle ne coïncide jamais, *comme pensée d'avant la pensée, pensée phénoménalisée précédant la pensée réflexive*, ce qui seul explique qu'en cette pensée ce soit du même coup l'apparence elle-même qui se réfléchisse.

De tout ceci, il résulte donc que tout ce que nous avons développé des rapports entre l'apparence et l'apparence de l'apparence, de l'inapparence en et de ces apparences, se transfère intégralement et sans modification aux rapports de l'apparence et de la pensée qui la réfléchit. Que donc, c'est en vertu du seul double-mouvement périphérique que l'apparence peut se réfléchir en toute autre apparence, en tant que c'est dans ce seul double-mouvement que peut se produire le "il y a", le coup d'une phénoménalisation. Que, par surcroît, en tant que cet "il y a" n'est jamais qu'une possibilité nécessaire, nécessairement inscrite dans le double-mouvement (comme possibilité dont l'"acte" *est* radicalement contingent par rapport au double-mouvement) et en tant que ce double-mouvement n'est à proprement parler qu'une mobilité transcendantale qui *n*'est *rien*, qui donc, en un sens, est *le Rien*, le "coup" ou le "il y a" de la phénoménalisation l'est bien de la *phénoménalisation à partir de rien*, expression qui rend bien compte, précisément, de la possibilité nécessaire qu'est la phénoménalisation. Par là-même, le coup de *la phénoménalisation à partir de rien*, qui requiert strictement le double-mouvement, est bien *l'excès transcendantal par rapport au Rien ou à l'Un transcendantal*. Mais si nous nous reportons au

Parménide de Platon, cela veut dire que le simple fait qu'il y ait apparition purement transcendantale par rapport à l'Un transcendantal requiert strictement une mobilité transcendantale — celle du double-mouvement — de l'Un transcendantal. De quelle "nature" est donc cette mobilité, ou plutôt, que pouvons-nous en dire?

Tout d'abord ceci qu'elle est en quelque sorte l'expression pure de l'instabilité transcendantale, de tout ce champ d'apparence et de pensée — mais nous savons qu'en un sens, c'est la même chose — marqué par le *quasi* ou le *comme si*. C'est pour ainsi dire le *milieu* entre l'absence totale de déterminité de l'Un transcendantal en la première hypothèse du *Parménide*, et toutes les déterminités qu'il reçoit dans la seconde hypothèse, dès lors que l'Un transcendantal est considéré comme Un ontologique, Un qui est. Expliquons-nous. En tant qu'il y a apparence ou apparition transcendantale, et que cet "il y a" se produit à partir de rien, on ne peut pas dire, *stricto sensu*, que l'Un transcendantal échappe à toute détermination: simplement, ces déterminations sont à prendre dans leur horizon transcendantal, c'est-à-dire non pas comme des déterminités qui sont ou déterminités de l'être. Mais à l'inverse, dans la mesure où, dans toute l'apparence, il y a simulacre ontologique — nous allons y venir —, toute l'apparence se voit toujours sur le point d'être reprise et ontologisée, et dans cette mesure, l'Un transcendantal sur le point d'être interprété comme Un qui est. Autrement dit, l'Un propre à la détermination transcendantale de l'apparence n'est ni l'Un en quelque sorte purement transcendantal de la première hypothèse (l'Un c'est l'Un) ni l'Un ontologique de la seconde hypothèse (l'Un qui est) du *Parménide*, mais l'un et l'autre, à savoir l'Un qui n'est pas et l'Un qui est, ou encore l'Un qui est sur le mode du *comme si transcendantal*, c'est-à-dire en un sens l'Un de la troisième hypothèse, dont Platon nous dit justement (155e - 157b) qu'il change dans l'instantané, c'est-à-dire dans l'entre-deux du mouvement et du repos (156d *in fine*). Or, comme dans ce texte, le mouvement et le repos sont toujours mouvement et repos *physiques*, liés à l'être et au temps, ce changement de l'Un transcendantal *qui apparaît* est bien de l'ordre d'une *mobilité transcendantale* — celle du *double-mouvement* — qui se déploie donc "avant" — dans l'*a priori* transcendantal — le mouvement et le repos *physiques*, "avant" l'être et le temps; c'en est même la condition de possibilité transcendantale, ce qu'il nous reviendra de montrer dans un *autre essai*, consacré à la fondation transcendantale de la physique moderne, c'est-à-dire plus précisément de la conception mathématique du mouvement (par le calcul infinitésimal qui fait appel, précisément, à ce concept d'instantané): pour cela, nous nous aiderons aussi de Plotin (*Ennéades*, VI, 1, 16); et nous montrerons dans cet essai comment cette mobilité transcendantale a toutes les caractéristiques du double-mouvement, et ce, systématiquement.

Dès maintenant, nous pouvons dire, déjà, que cette déduction systématique est possible à condition de considérer que l'excès par rapport à l'Un n'est pas *ipso facto*, comme chez Platon, excès de l'être, mais *excès transcendantal* de la *pure apparition transcendantale*, qu'il faut considérer elle-même sur le mode du *comme si* transcendantal, comme un *simulacre* où se mêlent l'être et le non-être. Car l'on peut reprendre, dès lors, et presque sans en changer un mot, tout ce que nous venons d'amorcer en partant de la réflexion de l'apparence en tant que telle.

Nous ne pouvons cependant qu'en rester à cette esquisse, dans la mesure où il nous reste à confronter systématiquement la pensée de la phénoménalisation transcendantale — la phénoménologie transcendantale — à la phénoménologie du simulacre ontologique — qui est invoquée, précisément, dans ce que nous venons de dire. Autrement dit, la question qu'il

nous faut maintenant traiter est la suivante: une phénoménologie *transcendantale* du simulacre ontologique est-elle possible? Question dont le corollaire est le suivant: une phénoménologie transcendantale de l'ontologie est-elle possible? Mais à laquelle il faut ajouter: si elle est possible, *comment* est-elle possible? Et à laquelle nous ne pouvons répondre qu'en déployant, nous-même, cette phénoménologie transcendantale elle-même.

Pour répondre à la première question, on peut procéder de deux manières: ou bien construire le simulacre ontologique dans sa dimension transcendantale, autant que c'est possible, ou bien réduire phénoménologiquement le simulacre ontologique pour voir ce qui en constitue la spécificité transcendantale. Nous suivons la première méthode, dans notre essai consacré à la philosophie positive de Schelling, et notamment dans notre étude phénoménologique de la troisième "déduction" schellingienne de la philosophie positive, où, en accompagnant la démarche de Schelling, nous construisons le simulacre de la pure source[7]. Mais nous ne pouvons, ici, procéder de cette manière, cependant tout à fait satisfaisante du point de vue méthodologique — comme en mathématiques, il suffit de "construire" un "objet" pour qu'il entre dans le champ d'étude propre qu'est le champ transcendantal —, dans la mesure précisément où il s'agit pour nous de déceler, dans le champ transcendantal propre *de l'apparence*, ce qui distingue le simulacre ontologique, *en tant que pure apparence*, de toute autre apparence. Nous ne pouvons donc pas, comme dans notre étude de Schelling, présupposer pour ainsi dire l'ontologie, mais au contraire, l'ontologie doit ressortir d'un certain type singulier d'apparence, le type "simulacre ontologique". Ou mieux, la présupposition de l'ontologie — ce pourquoi nous avons ajouté l'expression "pour ainsi dire" — doit elle-même être mise entre parenthèses, réduite phénoménologiquement. De là vient, pour nous, la nécessité de partir à présent d'une réduction phénoménologique (bien sûr au sens husserlien) du simulacre ontologique, donc de ne considérer celui-ci que *comme s'*il était pure apparence, pure apparition transcendantale. Il va de soi qu'ainsi, comme dans toute méthode transcendantale, le simulacre ontologique est le *fait* dont il s'agit de rechercher les conditions transcendantales de possibilité — c'est-à-dire ses conditions de possibilité rien que dans son apparence.

7. Voir notre ouvrage: "*Pour une phénoménologie transcendantale de la métaphysique*, à paraître aux éd. "Ousia", Bruxelles.

Et pour cela, il n'est, à nouveau, que de *réfléchir* le simulacre ontologique *en tant que tel*. Or, que savons-nous, jusqu'à présent, du simulacre ontologique? Que c'est une apparence en laquelle prend apparence sa propre origine, et dès lors selon une médiation qu'il nous faudra comprendre, l'origine de l'apparence. Donc, si nous réduisons le concept d'origine, trop marqué d'ontologie, que c'est une apparence en laquelle prend apparence l'*apparition* de l'apparence, et plus primairement, que c'est une apparence en laquelle prend apparence sa propre apparition, qui, comme nous le montrerons, est du même coup, en général, l'apparition de *l'*apparence. Ou plutôt encore, si nous réduisons le concept de propriété — déjà corrélatif de l'être ou du quasi-être de l'apparence — en vertu duquel nous avons parlé de "sa propre apparition", il vient que le simulacre ontologique est dans sa dimension phénoménologique-transcendantale, l'apparence en laquelle prend apparence l'apparition, donc *l'apparence de l'apparition*. Mais comme, à l'inverse, rien d'autre ne prend apparence en lui que l'apparition, comme donc son apparence se réduit à l'apparition, l'apparence ou l'apparition est du même coup *apparition de l'apparence* comme quoi il apparaît, si bien que c'est en ce sens que nous avons pu dire de lui qu'il est *apparence de lui-même:* il est apparence en laquelle n'apparaît que

l'apparition, et dès lors apparition en laquelle n'apparaît que l'apparence — il est donc l'apparence du prendre apparence en tant que tel, c'est-à-dire, *en un sens l'apparence de la phénoménalisation*, ce qui le rend si infiniment proche de toute pensée de la phénoménalisation, en tant que, comme nous l'avons vu, toute pensée est d'abord, en son horizon transcendantal, apparence. Car il faut aussi poursuivre le mouvement précédent jusque dans son inversion: si, en un sens — son sens transcendantal qu'il nous faudra préciser —, le simulacre ontologique est apparence de la phénoménalisation, il est aussi, dans le même sens, *phénoménalisation de l'apparence*, ou plutôt, dans son horizon strictement transcendantal, l'*apparence que prend la phénoménalisation de l'apparence*, c'est-à-dire, toujours dans le même sens, *la phénoménalisation de la phénoménalisation de l'apparence, l'apparence en laquelle se phénoménalise la phénoménalisation de l'apparence — et dès lors, si on la prend en son horizon strictement transcendantal, la pensée de la phénoménalisation elle-même.*

De la sorte, peut-on dire, dans le simulacre ontologique prend apparence la phénoménalisation de l'apparence. *Mais* justement, et d'autre part, l'énigme du simulacre ontologique, ce qui fait qu'il est simulacre ontologique, et non pas, *ipso facto* et de façon pour ainsi dire transparente, pensée transcendantale de la phénoménalisation, bien qu'il le soit toujours, implicitement, c'est que cette *phénoménalisation de la phénoménalisation* ne se donne pas immédiatement comme telle, mais comme *l'apparence de l'origine*, que celle-ci soit acte de création, de procréation, de parthénogenèse ou qu'elle soit jaillissement, éruption, surgissement, naissance, qui ne donnent pas seulement apparence à l'apparence mais aussi être, vie, aux êtres, aux vivants — c'est là, précisément, que le simulacre ontologique est *ontologique*. Autrement dit, le paradoxe du simulacre ontologique est, nous le savons, de ne pas apparaître immédiatement dans son horizon transcendantal, mais justement dans un horizon *ontologico-transcendantal*, avec sa modalisation par le *comme si*, et c'est *la racine de ce glissement* qu'il nous faut précisément analyser de manière purement phénoménologique ou transcendantale: car c'est lui, et lui seul, qui peut donner au simulacre ontologique son ultime caractérisation transcendantale. Et s'il est vrai que, sans que nous nous décidions *ipso facto* sur la portée de l'ontologie, ce glissement a un "aboutissant" ontologique, il est vrai aussi qu'il a un "aboutissant" transcendantal, qui est pour ainsi dire le creux de l'ontologique dans le transcendantal.

§ 3. *Phénoménologie transcendantale du simulacre ontologique*

Reprenons donc, encore plus finement, l'analyse phénoménologique seulement amorcée du simulacre ontologique. Nous avons dit déjà, dans tout ce qui précède, que le propre du simulacre ontologique par rapport à toute apparence est que, alors que la réflexion de cette dernière ne renvoie qu'à l'apparence et ainsi à toute autre apparence, la réflexion du simulacre ontologique ne renvoie qu'à *lui-même*, par où, en réfléchissant la pure apparence comme telle, nous avons, dans ce qui précède, en quelque sorte "accompagné" le mouvement de "constitution" du simulacre ontologique: mais nous ne l'avons fait qu'en mettant délibérément hors circuit toute ontologisation de l'apparence, tout effet du simulacre dans l'ontologie. De la sorte, il vient, inversement, que ce qui constitue le simulacre ontologique comme tel, c'est précisément *le court-circuit de l'horizon transcendantal* dans la réflexion du simulacre par lui-même, que c'est ce court-circuit qui donne précisément lieu à l'ontologie, ou plutôt au simulacre d'ontologie. Et c'est en ce court-circuit que consiste à vrai dire le glissement dont nous venons de parler — c'est par ce court-circuit que, pour reprendre l'une de nos expressions précédentes,

l'excès transcendantal se réfléchit en excès ontologique, et dans notre mouvement précédent de réflexion transcendantale, c'est ce court-circuit lui-même que nous avons mis hors circuit. Mais quel est donc le "creux" transcendantal de ce court-circuit de l'horizon transcendantal?

Si le simulacre ontologique est bien, en un sens *purement* transcendantal, la pensée de la phénoménalisation, il ne l'est *pas*, nous venons de le dire, de manière *immédiate* ou transparente. Ce qui veut dire qu'il doit être, en même temps, quelque chose *de plus*, qu'il doit porter, *en sa nature transcendantale*, un *excès*, ou tout au moins *le creux d'un excès* par rapport à la pensée transcendantale de la phénoménalisation — creux où viendra se loger l'excès ontologique. Or, *cet excès*, que peut-il être sinon *l'apparence singulière dont le simulacre ontologique "est" la phénoménalisation de la phénoménalisation?*

De là vient *cette conséquence tout à fait capitale* que ce qui distingue la pensée transcendantale de la phénoménalisation de la pensée du simulacre ontologique, c'est que, dans la première est finalement pensée comme phénoménalisation de l'apparence *en tant que* telle, la phénoménalisation *a priori* de toute apparence possible, donc que l'expression "toute apparence possible" y indique que l'apparence n'y est qu'en "creux" comme l'excès transcendantal auquel donnera lieu — dans une sorte de pur à-venir transcendantal *indéfini* — le coup radicalement contingent de la phénoménalisation transcendantale — donc, dans la pensée transcendantale de la phénoménalisation, c'est en quelque sorte *seulement* la phénoménalisation de la phénoménalisation qui prend apparence (il nous faudra montrer que c'est nécessairement dans un schématisme transcendantal en tant que le double-mouvement doit finalement être considéré comme le schème transcendantal de la phénoménalisation), de sorte que l'apparence singulière qui se phénoménalise du fait du coup de la phénoménalisation est laissée hors de son propre circuit —;

dans la seconde, au contraire, est toujours pensée, prend toujours apparence, la phénoménalisation *de l'apparence singulière* qu'est le simulacre ontologique: en sorte que, si cette phénoménalisation est phénoménalisation de "toute apparence", ce n'est que *moyennant le fait* qu'elle est phénoménalisation de *cette* apparence singulière qu'est le simulacre ontologique, laquelle peut dès lors se présenter comme *étant en excès par rapport à toute apparence*, puisqu'elle *médiatise* la pensée de la phénoménalisation de toute apparence possible par le fait qu'elle est *d'abord* phénoménalisation *d'elle-même* comme apparence de la phénoménalisation — donc, *dans la pensée qu'est déjà le simulacre ontologique en tant qu'apparence, ce n'est pas seulement la phénoménalisation qui se phénoménalise, mais du même "coup"* (du même "coup" transcendantal de sa phénoménalisation transcendantale) *et principalement la phénoménalisation de cette apparence qu'est lui-même le simulacre ontologique*. Autrement dit, alors qu'il y a dans la pensée transcendantale de la phénoménalisation une sorte de "liberté", de mobilité de la pensé ou de l'apparence en général, donc une sorte de *"liberté" transcendantale corrélative* de ce que nous avons nommé *la possibilité nécessaire*, il y a, dans la pensée ou l'apparence qu'est le simulacre ontologique, une sorte de *"liaison" ou de "nécessité" transcendantale en vertu de laquelle l'apparence que prend la phénoménalisation est nécessairement l'apparence de la phénoménalisation de cette apparence qu'"est", comme tel, le simulacre ontologique*. Et c'est précisément ce lien transcendantal que nous avons dénoué en remontant, de la réflexion de l'*apparence* qui est du même coup réflexion de l'*apparence en tant que telle* (donc, en général) — où nous reconstruisions, en fait, le creux transcendantal du simulacre ontologique — à la pensée de la phénoménalisation transcendantale qui ne peut être que pensée de la phénoménalisation de *toute* apparence possible — où nous avions réussi à nous affranchir de notre point de départ. De la sorte, comme nous allons le

montrer, nous venons en outre de proposer une interprétation purement phénoménologique de tout ce que nous avions mis en œuvre quant à la réflexion dans l'ontologique de l'excès transcendantal, et à l'auto-réduction transcendantale de l'excès ontologique.

En d'autres termes, et pour rassembler les éléments qui précèdent, le simulacre ontologique est cette apparence singulière dont le propre est d'être l'apparence en laquelle *prend apparence ou se phénoménalise la phénoménalisation d'elle-même en tant que cette apparence*. Essayons d'analyser de manière purement phénoménologique-transcendantale cette relation *réflexive* en vertu de laquelle l'apparence que prend la phénoménalisation de la phénoménalisation est l'apparence de la phénoménalisation de *cette* apparence. C'est une relation abyssale, extrêmement subtile et difficile à saisir.

Le simulacre ontologique n'est donc pas, tout simplement, l'apparence en laquelle se phénoménalise la phénoménalisation, mais tout d'abord, en quelque sorte, l'apparence en laquelle apparaît l'apparence *et sa* phénoménalisation, ou réciproquement la phénoménalisation comme la phénoménalisation *de cette* apparence — tel est l'excès transcendantal qui se réfléchira en excès ontologique. Comment s'effectue donc cette réflexivité en vertu de laquelle la phénoménalisation qui se phénoménalise dans le simulacre apparaît comme la phénoménalisation de *ce* simulacre, ou encore, en vertu de laquelle ce qui apparaît dans le simulacre apparaît pré cisément comme *sa* phénoménalisation ? Qu'est-ce qui fait que le simulacre rapporte la phénoménalisation *à lui-même ?* Et tout d'abord, qu'est-ce qui apparaît donc concrètement dans le simulacre ontologique ?

D'après ce qui précède, ce qui apparaît dans le simulacre ontologique est à la fois l'apparence *et sa* phénoménalisation. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut, précisément, que l'apparence renvoie à *sa* phénoménalisation et que, dans le même

mouvement, la phénoménalisation apparaisse comme phénoménalisation *de cette* apparence. Il faut donc, et là réside la singularité du simulacre ontologique, que l'apparence en tant que laquelle il apparaît soit *plus* que simple ou pure apparence, c'est-à-dire soit du même coup apparence de sa propre phénoménalisation, donc apparence qui se creuse pour ainsi dire immédiatement en elle-même pour donner apparence à *son* prendre apparence, lequel prendre apparence, en retour, prend précisément apparence comme prendre apparence *de cette* apparence. Par là-même, le simulacre ontologique est en quelque sorte une apparence *double*, puisque, pour ainsi dire, elle ne se contente pas d'apparaître, mais apparaît *avec* son propre prendre apparence. En lui, donc, la distorsion originaire est telle qu'elle ne le renvoie pas simplement, en tant qu'apparence, à l'inapparence comme en ses marges internes et externes, et de la sorte à toute autre apparence, mais que ce double renvoi à l'inapparent interne et externe soit du même coup renvoi en quelque sorte intrinsèque à l'inapparence qui *fait apparaître cette* apparence comme apparence. L'inapparence *de cette* apparence est en effet la seule médiation que nous puissions trouver pour l'exercice de l'auto-réflexivité du simulacre ontologique, car, en tant qu'apparence, c'est la seule "chose", le seul "X" transcendantal qui *lui* revienne: c'est donc par le biais de *son* inapparence, qui affecte le simulacre ontologique en tant que cette apparence, en vertu de sa distorsion originaire, que le simulacre peut *se* réfléchir et réfléchir la phénoménalisation comme le prendre apparence *de cette* apparence comme quoi il apparaît. Mais encore faut-il que, par ce renvoi à *son* inapparence — qu'il y a dans toute apparence —, son inapparence apparaisse comme ce en quoi *lui-même* prend apparence.

Formellement, la situation est relativement simple: en vertu de sa distorsion originaire, le simulacre ontologique,

comme toute apparence, est creusé du dedans par une inapparence qui communique sans solution de continuité avec son dehors, en sorte que l'apparence n'est que la peau, le lambeau de surface ou de limite — le lambeau de pure périphérie — entre un dedans et un dehors qui communiquent sans obstruction, et que, de cette manière, l'apparence n'est que la *marge apparente et distordue de la même inapparence* qui la creuse et l'entoure, et qui, par là, la menace toujours de disparition dans l'inapparence, de l'engloutissement dans ses abîmes d'inapparence, d'où à l'inverse, et selon le même mouvement qui est double-mouvement, elle émerge sans cesse, reprend sans cesse apparence, se phénoménalise *comme apparence*. Mais il y a *plus* dans le simulacre ontologique: il y a précisément que *cette situation*, que *nous* réfléchissons à propos de n'importe quelle apparence, *il la réfléchit en quelque sorte lui-même* comme la phénoménalisation de l'apparence en tant que laquelle il apparaît — si du moins nous considérons le simulacre ontologique dans son horizon purement transcendantal. Telle est donc l'énigme, que le simulacre ontologique est tel que, *la réflexion que nous ajoutons à toute apparence, il se l'adjoint en lui donnant apparence*, ce pourquoi sans doute le simulacre ontologique est si rétif, en sa structure interne, à nos analyses: en un sens, *nous* n'avons rien à y ajouter puisque ce qu'il nous faudrait y ajouter pour le réfléchir *s'y trouve déjà* — ce qui explique la puissance du mythe, et du simulacre ontologique qui ne se réfléchit précisément que dans l'ontologie (en tant justement qu'en lui l'inapparence apparaît comme *son* inapparence: de même l'être en tant que tel dans la pensée heideggérienne de la *Lichtung*, nous y reviendrons, qui est tout entière un mythe ou un simulacre ontologique). Et en ce sens, bien sûr, il va de soi que *toute* la pensée de la phénoménalisation est, en *tant que pensée transcendantale, simulacre ontologique dans sa dimension purement transcendantale, et, en tant que pensée ontologisée, posant ses éléments comme étant en se produisant*

réellement, simulacre ontologique en tant que matrice ou génératrice d'ontologie, donc, en tant que pensée ontologisée réduite *comme telle* à l'horizon transcendantal, *simulacre ontologique d'ontologie*. En outre, toujours dans le même sens, il va également de soi que *le simulacre ontologique en sa dimension purement transcendantale est la condition de possibilité a priori, transcendantale, de la pensée transcendantale de la phénoménalisation:* pour ainsi dire, il est cela seul qui donne à la pensée transcendantale de la phénoménalisation un statut "réel", c'est-à-dire le statut d'autre chose que d'un pur *artefact* ou d'un pur *constructum* de l'esprit.

Autrement dit, nous venons de reconnaître la circularité transcendantale, dont nous avons parlé, qui est le caractère propre de toute démarche transcendantale, et qui fait précisément qu'il y a toujours *plus* dans cette démarche que la simple circularité d'un cercle vicieux: le fait dont on recherche les conditions de possibilité transcendantales ne devient transcendantalement nécessaire que s'il s'avère lui-même être le *seul* fait possible, la seule possibilité nécessaire dont la démarche transcendantale montre du même coup qu'en un sens transcendantal, elle s'est toujours déjà "réalisée" ou *peut* toujours depuis toujours se "réaliser", en vertu du principe kantien selon lequel "les conditions *a priori* de l'expérience sont en même temps les conditions *a priori* des *objets* de l'expérience". On retrouve dans le simulacre ontologique la même structure puisqu'il est cette apparence singulière en laquelle la phénoménalisation se phénoménalise comme la phénoménalisation *de cette* apparence: c'est lui qui permet d'effectuer le lien entre la pensée transcendantale de la phénoménalisation — où l'apparence qui "doit" se phénoménaliser est toujours en creux — et la pensée (l'apparence) que la phénoménalisation est bien du même coup phénoménalisation *de* l'apparence, autrement dit, entre la phénoménalisation transcendantale de la phénoménalisation — qui est

bien la condition de possibilité *a priori* de la phénoménalisation —, et *le fait* que dans cette phénoménalisation transcendantale de la phénoménalisation, c'est bien *une apparence*[8] — *a priori* indéterminée — qui prend apparence, et pas, pour ainsi dire un simulacre ou une *illusion d'apparence*, qui serait, certes, en tant que telle, une apparence, mais une apparence médiatisée par l'apparence, par le processus ou la démarche transcendantale, et non pas une apparence qui, en droit, pourrait être *toute* apparence — certes, nous n'avons pas encore montré ici ce dernier point, puisque l'apparence *liée* à la phénoménalisation apparaît comme le simulacre ontologique, c'est-à-dire comme une apparence singulière: il nous faut encore montrer, précisément, et dans le contexte qui est ici le nôtre, que la phénoménalisation qui paraît dans le simulacre ontologique n'est phénoménalisation *de celui-ci* qu'en apparaissant *du même coup* comme phénoménalisation nécessairement possible de toute *l'apparence*, et donc de *toute apparence singulière possible*.

Reprenons donc, sur ces bases nouvelles, notre réflexion sur le simulacre ontologique: nous venons d'entrevoir qu'en un sens, cette dernière est impossible puisqu'elle a toujours déjà eu lieu et pris apparence en s'occultant dans le simulacre ontologique lui-même, du moins si on le prend dans sa structure purement transcendantale. Or, qu'est-ce que cela veut dire: contenir toujours déjà en lui-même la réflexion que *nous* ajoutons en toute apparence? Cela veut dire qu'en un sens, au sens transcendantal, nous sommes *impliqués* nous-mêmes dans le simulacre ontologique, que notre réflexion y est de manière telle qu'en quelque sorte nous n'avons pas à la faire en tant qu'elle y est pour ainsi dire *étalée* sous nos yeux — sous les "yeux" de la pensée —, dans la mesure où elle est passée dans l'apparence, ne nous laissant *nous-mêmes*, ou tout

8. En termes kantiens: un "objet" de la phénoménalisation.

au moins l'apparence qu'est notre pensée, *là que comme toute autre apparence* — ce pourquoi justement l'on accorde *par ailleurs* classiquement, à ce qui paraît dans le simulacre ontologique, le statut de *divinité:* mais c'est "par ailleurs", c'est-à-dire dans la réflexion, qui est d'emblée ontologique, du simulacre ontologique. Mais à l'inverse justement, nous avons bien, en un autre sens, une réflexion à effectuer du simulacre ontologique, dans la mesure exacte où notre réflexion n'y est logée que dans la dimension purement transcendantale du simulacre, c'est-à-dire dans la mesure précisément où l'autoréflexion du simulacre n'est jamais purement transcendantale mais toujours à la fois transcendantale et ontologique: autrement dit, en cet autre sens, c'est à *nous* qu'il revient de "réduire" l'ontologique à sa dimension phénoménologique-transcendantale.

Nous nous trouvons donc dans une étrange situation: d'une part, par rapport au simulacre ontologique dans sa dimension purement transcendantale, notre pensée est *en défaut* puisque nous ne pouvons pas y ajouter une réflexion qui s'y trouve déjà — c'est comme si le simulacre vidait notre pensée de sa substance, de son "intériorité" en la contenant toujours déjà par là qu'il était toujours déjà son apparence —; d'autre part, par rapport au simulacre ontologique dans sa dimension ontologique, notre pensée est *en excès* dans la mesure précisément où elle se trouve dans la nécessité de réduire l'ontologique au transcendantal, ou de remonter le cours de la réflexion dans l'ontologique pour retrouver la réflexion dans son horizon purement transcendantal. Autrement dit, et à l'inverse, tout se passe comme si l'excès transcendantal, étant notre pensée même dans son apparence, nous privait de notre pensée, et comme si l'excès ontologique rendait à notre pensée son statut de pensée, c'est-à-dire d'apparence ou d'illusion par rapport à laquelle précisément l'ontologique est en excès, contenant pour ainsi dire toujours plus en lui-même que tout

ce que notre pensée peut penser. Il y aurait, dans le premier cas, une telle *adéquation* du simulacre ontologique en sa structure interne, c'est-à-dire transcendantale, et de notre pensée en tant qu'apparence ou illusion produite par la pensée, que notre pensée, justement, s'évanouirait dans le simulacre, alors que, dans le second, se produit ce renversement du transcendantal dans l'ontologique en vertu duquel justement notre pensée en tant qu'apparence ou illusion s'avérerait par essence inadéquate à l'ontologique, toujours relativement *hors de* lui, réduite précisément à n'être qu'illusion par rapport à l'être se gardant quant à lui en sa vérité qui serait son intériorité, son *en-soi*. Et c'est précisément cet excès de la pensée par rapport à l'ontologique qui permet, à l'inverse, de le réduire à sa dimension transcendantale, donc de réduire ce qui s'avère comme *un excès de l'excès* pour en *revenir* à *l'excès purement transcendantal*, à la pensée logée dans le simulacre ontologique. Ajoutons que c'est sans doute cette sorte d'*extranéation* de la pensée, comprise comme apparence ou illusion, *dans le simulacre ontologique lui-même* qui explique que la philosophie, jusqu'ici, d'une part se soit trouvée vouée à expliciter, à déplier les simulacres ontologiques — les mythes — *dans l'ontologie*, et par là, à court-circuiter immédiatement la dimension purement transcendantale du simulacre ontologique, et d'autre part, en se retournant dans les apories de l'ontologie, à fabriquer incessament d'autres mythes, d'autres simulacres ontologiques, depuis Platon, où c'est évident et même reconnu comme tel — par où sans doute Platon est le plus "grand" d'entre les philosophes — jusques et y compris Heidegger, dont la pensée de la *Lichtung* est elle-même un mythe ou un simulacre ontologique. C'est que le simulacre ontologique dans sa dimension transcendantale est littéralement *insaisissable*.

Et pourtant, devons-nous pour autant nous borner à ce "constat" et avouer l'échec de la pensée ou de la philosophie ?

Nous ne le pensons pas. Et ce qui, justement, nous y autorise, est la pensée qu'il y a un *passage* — ce que nous avons nommé déjà un *glissement* — du transcendantal à l'ontologique où précisément doit pouvoir se penser le *creux* ou l'*empreinte transcendantale de l'ontologique dans le transcendantal*. Du moins nous sommes-nous avancés jusqu'ici en un point suffisant pour nous apercevoir que ce "creux" ou cette empreinte peuvent avoir statut dans *notre* pensée puisque, de l'extranéation ou de l'évanouissement de notre pensée dans le simulacre ontologique à son surgissement comme *illusion* ou comme *excès illusoire* par rapport à l'ontologique, il y a précisément ce passage en tant que le surgissement de notre pensée comme illusion ou comme pure apparence par rapport à l'ontologique, c'est-à-dire le surgissement, d'un seul coup, de notre pensée dans son apparence illusoire et de l'être dans la vérité qu'il ne cache principiellement que parce qu'il est, de ce même coup, en rapport avec la pensée en tant qu'apparence illusoire — par où, du fait même, *notre pensée en tant qu'apparence illusoire est bien le creux ou l'empreinte transcendantale de l'ontologique dans le transcendantal*, ou tout au moins notre pensée *avec* son surgissement depuis son extranéation ou son évanouissement.

De là vient aussitôt que ce doit *aussi* être un caractère propre du simulacre ontologique d'engendrer, dans sa réflexion, une pure apparence — une illusion qui ici, est notre pensée, et qui, en général est la pensée humaine — par rapport à laquelle l'être se dérobe en sa "vérité". Or la difficulté est précisément que le simulacre ontologique est lui-même pure apparence, du moins dans sa dimension purement transcendantale, et que, dès lors, cette pure apparence qu'est le simulacre doit encore engendrer de la pure apparence, qui soit certes liée à lui-même, mais tout en étant autre que lui-même, comme s'il y avait une *logique de l'illusion* en tant que telle. Ou plutôt, dans la mesure où le simulacre ontologique

est l'apparence en laquelle paraît la phénoménalisation comme phénoménalisation de l'apparence en tant que laquelle il apparaît, donc dans la mesure où le simulacre ontologique est toujours déjà réflexion de lui-même, et où par là, il semble bien avoir bouclé la réflexion en lui-même, la difficulté est donc, de la sorte, que l'on ne voit pas très bien d'où pourrait surgir, de cette boucle elle-même, *une pure apparence réfléchissant sa réflexion dans l'ontologie.*

Et pourtant, cette pure apparence s'y trouve bien, comme le montre l'amorce de la réflexion ontologique: car ce qui se produit en celle-ci, c'est bien, du sein de la réflexion par le simulacre de son inapparence, qui médiatise précisément son apparence, un prendre apparence de l'inapparence comme inapparence, qui ne se réduit pas simplement à l'apparence qu'est le simulacre ontologique, dans la mesure où, justement, l'inapparence s'occulterait de la sorte aussitôt dans l'apparence pour disparaître en tant qu'inapparence. La pure apparence dont nous parlons, c'est-à-dire la pure apparence réfléchissant la réflexion du simulacre dans l'ontologie, est donc *la pure apparence de l'inapparence en tant que telle: en tant que* telle, l'inapparence ne peut prendre apparence, et pourtant, elle prend bien apparence en tant que *telle*: mais c'est justement dans *une pure apparence ou une pure illusion que l'inapparence comme telle apparaît.* Et c'est même seulement par cette pure apparence, par *cette illusion en quelque sorte nécessaire*, que se produit la réflexion du simulacre ontologique, puisque c'est par elle seulement que le simulacre réfléchit l'inapparence comme *son* inapparence, l'inapparence sur fond de quoi, précisément, il "est", en même temps qu'apparence, *apparition* de l'apparence en tant que laquelle il apparaît.

Détaillons ce mouvement tout à fait crucial en reprenant le mouvement de réflexion *interne* du simulacre ontologique, en le reprenant donc dans sa dimension *purement* transcendantale. Le simulacre ontologique est cette apparence en laquelle se phénoménalise la phénoménalisation comme phénoménalisation de l'apparence en tant que laquelle il apparaît. Autrement dit, le simulacre ontologique est cette apparence qui, comme toute apparence, est affectée d'une distorsion originaire en vertu de laquelle elle est le tissu conjonctif d'un dedans et d'un dehors communiquant sans solution de continuité comme l'inapparence de l'apparence; mais par surcroît, le simulacre a cette singularité qu'en lui se réfléchit l'inapparence de manière telle qu'il paraît toujours sur le point d'y être englouti et comme se maintenant constamment, corrélativement, sur les bords ou les marges de l'inapparence, donc comme se phénoménalisant depuis l'inapparence de manière incessante, en vertu de quoi l'inapparence paraît bien comme son "lieu d'origine", tout comme son maintien en tant qu'apparence contre l'inapparence paraît comme sa phénoménalisation prenant elle-même apparence, dans ce double-mouvement d'engloutissement / maintien ou d'évanouissement / surgissement — évanouissement dans l'inapparence qui ne s'accomplit jamais dans la mesure où il est strictement contré par le surgissement de l'apparence hors de l'inapparence. Mais pour que cette réflexion s'accomplisse, il faut précisément que l'inapparence se réfléchisse comme telle dans une pure apparence ou illusion (apparence) d'inapparence: et elle ne peut se réfléchir dans l'apparence du simulacre ontologique comme elle se réfléchit en toute apparence, où la réflexion a lieu par le biais du prendre apparence d'une *autre* apparence (qui fut celle de notre pensée, dans notre démarche), venant donner relative apparence à l'inapparence, mais pas à l'inapparence comme telle *de* l'apparence réfléchie; autrement dit, elle ne peut se réfléchir dans l'apparence du simulacre ontologique que si la pure apparence ou l'illusion en laquelle elle se réfléchit en y paraissant *comme telle fait partie*, d'une certaine manière, c'est-à-dire

"en creux", du simulacre ontologique lui-même — car si le simulacre est ontologique, s'il est propre à engendrer l'ontologie de l'intérieur de lui-même, il faut bien que cette "intériorité" requière sa réfléxion dans l'ontologie, et nous savons à présent qu'il ne le fait qu'en engendrant, au plan transcendantal, l'*illusion* de l'inapparence en tant qu' inapparence, qui est l'empreinte de l'ontologique dans le transcendantal.

Cette pure illusion de l'inapparence est extrêmement difficile à saisir dans la mesure précisément où elle est pure illusion: c'est ce que nous désignons, dans notre essai sur la déduction schellingienne de la philosophie positive, comme le simulacre du simulacre, en vertu de quoi c'est comme si l'origine elle-même, l'inapparence, prenait apparence comme apparence engendrant le simulacre lui-même — c'est ce que Schelling nomme pour sa part la pure puissance (le pur pouvant-être) corrélative du pur acte de l'être. Et nous venons de reconnaître que cette pure apparence ou illusion de l'inapparence en tant que telle est la condition de possibilité ultime du simulacre ontologique, en quelque sorte son cœur ou son noyau en vertu duquel, précisément, il réfléchit la phénoménalisation qui prend apparence en lui comme la phénoménalisation de l'apparence en tant que laquelle il apparaît, ou plus profondément, réfléchit l'inapparence qui prend apparence dans l'illusion de l'inapparence en tant que telle comme *son* inapparence — et cette illusion est en outre la pure apparence que prend notre pensée réfléchissant le simulacre ontologique.

Apparemment, nous ne sommes guère avancés puisque nous avons dû reconnaître, à nouveau, que cette pure apparence ou illusion est logée au cœur même du simulacre ontologique, et que, dès lors, notre pensée n'a rien à ajouter à une illusion qui s'y trouve déjà: apparemment, donc, nous sommes revenus à l'étrange situation de notre pensée de laquelle, précisément, nous voulions sortir, et nous serions de la sorte encore et toujours voués à la même aporie: évanouissement de notre pensée dans le transcendantal, et surgissement de celle-ci comme excès de la pure illusion par rapport à l'ontologie. En fait, il n'en est rien dans la mesure précisément où cette apparence est pure apparence ou illusion: l'illusion même comme quoi apparaît notre pensée *n'ajoute rien* à l'illusion de l'inapparence qui habite le simulacre ontologique de l'intérieur, et ce, justement, dans la mesure où cette *illusion n'est rien* d'un point de vue ontologique; illusion transcendantale avant la réflexion dans l'ontologie, elle devient illusion par rapport à l'ontologie après cette même réflexion, c'est-à-dire qu'elle se garde tout en changeant de statut: elle apparaît comme illusion transcendantale parce qu'elle apparaît comme apparence de ce qui, par principe, ne peut prendre apparence, et elle est illusion ontologique parce qu'elle est exposition au-dehors, apparence, d'une "vérité" qui se cache *en soi*, qui se *retire* dans un inapparent dès lors *constitué* ou *réfléchi* en l'ontologie. Il est donc indifférent, au plan purement transcendantal, que la pure illusion de l'inapparent *comme tel* soit logée dans le simulacre ontologique, ou soit *répétée comme telle*, en le relatif dehors du simulacre, dans l'illusion de *notre* pensée qui pense penser l'inapparent comme tel, car c'est précisément dans cette pensée de la pensée que réside *notre* pensée, c'est-à-dire dans l'illusion réfléchie de l'illusion comme quoi prend apparence la pure apparence de l'inapparent en tant que tel. En d'autres termes, notre pensée réside dans l'illusion engendrée par l'illusion, dans la captation, par l'illusion, de l'apparence qu'"est" notre pensée, dans le fait, précisément, que notre pensée est prise à l'illusion qu'elle a devant elle l'inapparent en tant que tel, et cette *logique de l'illusion* est bien la *matrice transcendantale de l'ontologie* en laquelle, justement, la pensée s'efforce de penser l'être en tant que tel.

En d'autres termes, ce que nous voulons dire, c'est que le propre d'une pure apparence ou d'une pure illusion est de pouvoir se répéter *sans perte ni gain* puisqu'elle n'est rien, même pas l'illusion de son être (de ce que peut être toute apparence), ou plutôt parce que *la pensée d'une pure apparence ne peut elle-même "être" que pure apparence ou illusion*, où certes, la pensée ne s'évanouit pas dans l'illusion, mais est elle-même prise au piège de l'illusion, *captée* par l'illusion et rien que par elle, dans le mouvement même où elle *peut* toujours s'en déprendre pour la réfléchir *comme* illusion — ce que fait justement ici notre pensée en tant qu'analyse transcendantale du simulacre ontologique, en amorçant ce qui sera la réflexion ontologique. Autrement dit, pour parler de façon classique, l'illusion est le seul "objet" de pensée auquel la pensée puisse être identique, mais cette identité est l'identité d'une différence en vertu de laquelle seulement, la pensée *peut se déprendre* de l'illusion, mais ne le fait pas nécessairement —, et elle peut s'en déprendre beaucoup plus facilement que des "effets de simulacre" de l'illusion, dans la mesure où elle se lie, s'articule, se noue elle-même en ceux-ci, alors même que l'illusion n'est pas un lien, une articulation, mais seulement une apparence, un leurre par rapport auquel elle est toujours d'une certaine manière en excès, c'est-à-dire libre, et ce, en tant qu'il y a toujours, corrélativement, une sorte de "mobilité", d'instabilité ou de "liberté" transcendantales de l'illusion, une sorte de modalisation transcendantale *immédiate* sur le mode du *comme si*, une sorte de manque ou d'inconsistance qui est précisément le *creux* transcendantal de l'ontologique dans le transcendantal, qui appelle pour ainsi dire *de lui-même* (par ce "plus" qu'est la pensée par rapport à lui) *son comblement par l'ontologie*.

De la sorte, pourrait-on dire, la propriété essentielle du simulacre ontologique est d'engendrer, en lui-même, l'illusion ou l'apparence de l'inapparence *en tant qu*'inapparence, donc de réfléchir l'inapparence et de l'identifier dans une illusion

ou pure apparence, qui n'est pas du même ordre que l'apparence en tant que laquelle il apparaît. De la sorte aussi, il y a une circularité entre la réflexivité propre au simulacre ontologique et l'engendrement de cette pure apparence: le simulacre ne se réfléchit qu'en engendrant cette pure apparence, et il n'engendre cette pure apparence qu'en se réfléchissant, si bien que les deux sont une seule et même "chose", un seul et même "X" transcendantal. Pour reprendre un schème de raisonnement que nous avons déjà utilisé, nous pouvons dire ceci: le simulacre ne se réfléchit comme apparence qu'en se re-connaissant comme apparence, ce qu'il ne peut que par la médiation de l'inapparence, *et*, se réfléchissant comme apparence, il ne réfléchit son inapparence qu'en la re-connaissant comme telle, c'est-à-dire en amenant au paraître la pure apparence *de* l'inapparence *en tant que telle;* alors que le premier mouvement est propre, nous l'avons vu, à toute apparence, qui par là, se réfléchit dans *une* apparence qui lui renvoie son apparence, la conjonction des deux mouvements est propre au simulacre ontologique, car c'est elle seule qui rapporte en fait à elle-même l'apparence en tant que laquelle apparaît le simulacre ontologique. Autrement dit, le mouvement de réflexion du simulacre ontologique est *double-mouvement de réflexion:* c'est *en tant qu'il se réfléchit comme apparence* qu'il réfléchit l'inapparence comme *son* inapparence, c'est-à-dire comme l'inapparence *logée en lui* et qui *lui* apparaît *en tant que telle*, c'est-à-dire *comme inapparence;* ou encore, le simulacre ontologique est tel qu'il ne *s*'apparaît à *lui*-même que dans la mesure où *lui apparaît* du même coup *l'inapparent en tant que tel* qui est, dès lors — dès lors qu'il s'apparaît comme le "soi" ou le Même —, son inapparence, *son* Autre, la non-apparence d'où il émerge sans cesse comme apparence. Il y a donc une sorte de *narcissisme transcendantal* du simulacre ontologique, en vertu duquel il *s*'apparaît *à lui-même* en donnant figure ou apparence à *son* Autre, et ce, pour ainsi dire, de

l'"intérieur" de lui-même, comme si, donc, l'*inapparence* était pour lui *le miroir* qui lui permet de *se* reconnaître, comme si, en quelque sorte, il n'avait pas besoin de l'autre apparence pour se reconnaître puisque l'inapparence en tant que telle lui suffit *par l'illusion qu'elle produit d'avoir une apparence*, cette dernière étant, à proprement parler, au plan strictement transcendantal, l'apparence en tant que laquelle apparaît le simulacre lui-même.

Reprenons tout ceci, car nous venons, en fait, d'avancer, et de découvrir un "moment" très important du simulacre ontologique: ce "moment", c'est celui par lequel nous comprenons à présent que la *pure illusion*, que nous efforçons d'analyser au plan purement transcendantal, est en fait elle-même, pour ainsi dire, *illusion d'une pure apparence*, c'est-à-dire, compte tenu du fait qu'une pure apparence transcendantale est déjà illusion, *illusion d'illusion* — ce pourquoi nous parlerons ici de *pure illusion*. Or, qu'est-ce que cela veut dire, *illusion d'apparence?* Sinon justement l'*illusion qu'il y a apparence*, ou plutôt, *une illusion ou une apparence qui ne renvoie à aucune autre apparence*, mais qui apparaît *comme si* elle *requérait ce renvoi*, c'est-à-dire encore *illusion qui fabrique en quelque sorte d'elle-même* — et là est le mirage comme quoi elle apparaît comme telle — *l'apparence dont elle est l'illusion*, donc illusion qui n'est illusion d'apparence qu'à partir de ce qui fait qu'elle apparaît comme illusion, ou encore *illusion qui ne renvoie à l'apparence* qu'*a posteriori*, et qui, dans ce renvoi *a posteriori*, *fait apparaître cet "a posteriori" comme "a priori"*, retournant en quelque sorte le sens de la genèse transcendantale, ce qui est l'amorce de la genèse ontologique.

Autrement dit, la pure illusion en tant qu'illusion d'apparence est illusion d'un "il y a" de l'apparence de l'inapparence en tant que telle, et c'est en ce sens qu'elle est déjà illusion ontologique, illusion d'un "il y a" qu'il n'y a pas, comme si, donc, le simulacre en ce qu'il a d'ontologique

devait toujours déjà être précédé par une illusion proprement transcendantale, qui en est la condition de possibilité *a priori*. De quelle "nature" (guillemets phénoménologiques) est donc cette étrange illusion transcendantale?

Pour le comprendre, il faut, bien sûr, se reporter en la structure interne, c'est-à-dire purement transcendantale, du simulacre ontologique. Et il apparaît alors, d'emblée, que le simulacre n'est justement tel qu'en tant qu'il apparaît *comme* l'apparence de son inapparence, comme l'apparence que prend son inapparence. Mais il ne le peut précisément que dans la mesure où il réfléchit l'inapparence qui le creuse et le cerne comme *son* inapparence, ce qui n'est possible, nous venons de le montrer, que par la médiation de ce que nous nommons l'illusion transcendantale, par quoi l'inapparence, justement, *lui apparaît* comme son inapparence — ou par quoi il rapporte l'inapparence à lui-*même* comme *son Autre*, comme l'inapparence de laquelle, précisément, il s'apparaît comme l'apparence. C'est dire que *l'illusion transcendantale* appartient bien au simulacre ontologique, en tant que, comme nous venons de le penser, elle *est bien l'illusion de l'illusion*, le *simulacre du simulacre* en lequel le simulacre ontologique se réfléchit *comme tel*. Par là même, l'illusion transcendantale est précisément l'illusion que se donne pour ainsi dire le simulacre d'être l'apparence *de* l'inapparence — qui dès lors apparaît comme *son* inapparence, comme *son Autre*, ou, dans la réflexion ontologique comme *son origine*, alors même que, dans cette même réflexion, il ne faut pas l'oublier, le simulacre ontologique apparaît bien, quant à lui, comme une *apparence de l'origine*, et donc, en un sens, comme l'origine elle-même. Ou encore, l'illusion transcendantale est la condition de possibilité nécessaire pour que le simulacre se réfléchisse comme apparence *de* l'inapparence, laquelle apparence n'est précisément possible que si, en un sens qu'il nous faut analyser, l'inapparence apparaît comme telle. Autre-

ment dit encore, l'illusion transcendantale est telle que c'est par elle qu'il y a l'illusion que le simulacre ontologique est apparence de l'inapparence comme telle, illusion en ce sens qu'elle est en excès par rapport à la pure apparence comme quoi apparaît le simulacre ontologique en sa dimension purement transcendantale, et en défaut par rapport à ce que donne la réflexion du simulacre ontologique, marquant celui-ci d'un "creux" ou d'un manque que l'ontologie vient précisément combler. Par où il apparaît que c'est précisément la propriété transcendantale du simulacre ontologique d'engendrer pareille illusion, qui lui est intimement liée, en tant qu'elle est intimement liée à sa propre réflexion, mais qui aussi, en tant qu'illusion, peut toujours se trouver mise en défaut par cette réflexion même, et renvoyer le simulacre ontologique à sa dimension transcendantale de pure apparition ou apparence transcendantale, le reporter, par conséquent, au registre de l'apparence transcendantale *en général*, ce qui est le motif par où le simulacre ontologique donne *aussi* à apparaître la phénoménalisation *de l'apparence en général*.

Il en résulte que l'illusion transcendantale est *double:* à la fois condition de possibilité de la réflexion du simulacre ontologique comme apparence *de* l'inapparence et condition de possibilité de la réflexion en laquelle apparaît que cette apparence comme apparence *de* l'inapparence est précisément une *illusion*, *l'illusion d'une apparence qu'il n'y a pas*. Elle est donc à la fois ce qui conditionne l'apparence qu'il y a cette apparence en tant que laquelle le simulacre apparaît (comme apparence de l'inapparence), et ce qui conditionne le retour hors de cette apparence, la manifestation de ce que cette apparence *n'*est *qu'*apparence, à savoir *illusion* en tant que laquelle le simulacre apparaît (comme apparence de l'inapparence). D'une part, donc, l'illusion permet au simulacre de s'identifier à l'apparence de l'inapparence, mais d'autre part

elle ouvre aussi à la reconnaissance du fait même qu'elle n'apparaît que comme une *illusion*, et que c'est seulement par sa "nature" d'illusion que le simulacre a pu s'apparaître comme apparence *de* l'inapparence, alors qu'il n'"est", tout simplement, qu'apparence, au même titre ou au même registre que toute autre apparence. Et c'est en tant que telle qu'elle "est" *le simulacre du simulacre*. Autrement dit, l'illusion transcendantale est telle qu'elle permet au simulacre ontologique de s'apparaître *à la fois* comme apparence *d'autre* chose que lui-même, à savoir de l'inapparence en tant qu'inapparence, et comme apparence *seulement de lui-même*, ce qui le reporte au registre de toute l'apparence. Dès que le simulacre ontologique s'apparaît comme autre que toute apparence en tant qu'il s'apparaît comme apparence *de l'*inapparence, il s'apparaît *du même coup* comme n'*étant qu'apparence* au même titre que toute apparence, dans la mesure où lui apparaît que son auto-apparence comme autre que toute apparence est une *illusion de cette auto-apparence*, ou plutôt, de cette *auto-apparition*. Car il faut bien parler d'auto-apparition dans la mesure où c'est en elle, justement, que réside l'illusion transcendantale: c'est une auto-apparition qui n'a jamais lieu, en quelque sorte en tant qu'apparence, dans la mesure justement où, dès qu'elle a lieu, elle se détruit comme telle en renvoyant le simulacre à son statut transcendantal de pure apparence transcendantale, au même registre que toute autre apparence. C'est en ce sens précis que l'illusion est illusion transcendantale: ce n'est que *l'illusion d'une apparence* en quelque sorte toujours déjà "*stabilisée*" en *sa phénoménalisation*, d'une apparence dont ne prend jamais apparence le "coup" même de la phénoménalisation, dont il n'y a donc, précisément, que l'*illusion du "coup" de la phénoménalisation*. L'illusion transcendantale propre au simulacre ontologique est donc *l'illusion d'une phénoménalisation:* l'illusion du "il y a" de l'apparence, avons-nous dit, c'est-à-dire *l'illusion du "coup"*

de la phénoménalisation, en vertu duquel le simulacre se phénoménaliserait comme l'apparence de la phénoménalisation en tant que phénoménalisation de l'apparence comme quoi il apparaît, ou plus simplement, l'illusion du "coup" de la phénoménalisation en vertu duquel le simulacre se phénoménaliserait comme l'apparence surgissant *de* l'inapparence *en tant que telle* — illusion qui se dénonce aussitôt comme telle, dans la mesure où ce "coup" n'a jamais eu lieu, n'a jamais lui-même pris apparence, et ne prendra jamais lui-même apparence. Et en ce sens précis, il est vrai que notre pensée transcendantale de la phénoménalisation est *tributaire* de cette illusion transcendantale, donc du simulacre ontologique qui est en quelque sorte sa condition de possibilité "réelle", s'inscrivant strictement, quant à elle, dans le cadre de la nécessité transcendantale, mais mise hors circuit dès lors que ce "coup", que nous avons précisément nommé *radicalement contingent*[9], est mis hors circuit, suspendu de manière transcendantale. Le "coup" transcendantal de la phénoménalisation transcendantale est précisément l'illusion de l'apparence que prendrait l'inapparence en tant que telle dans la mesure précisément où il est pensé comme procédant de l'inapparence en tant que telle, comme surgissant d'elle d'une manière qui, par principe, ne peut être pensée puisqu'elle est par principe inapparente — donc surgissant d'une manière principiellement inapparente que l'on ne peut attribuer à l'être ou à Dieu que par suite de l'ontologie procédant du simulacre ontologique réfléchi en sa dimension ontologique.

S'*il y a* donc, *de l'apparence* dans le réel, ce n'est qu'en vertu du simulacre ontologique, de ce que c'est l'ontologie qui permet à l'apparence de s'identifier comme apparence. Et

9. Dont la radicale contingence, nous le montrerons dans la *IIIe Recherche*, est la condition de possibilité *a priori* de la phénoménalisation de *toute apparence singulière possible*.

cet "il y a", nous le comprenons à présent, est lui-même conditionné par un "il y a" plus profond, qui est l'"*il y a*" *de l'illusion qu'* "*il y a*" *le "coup" ou le fait transcendantal de la phénoménalisation transcendantale;* ou plutôt, le "*il y a*" *transcendantal*, qui n'est jamais que *condition de possibilité nécessaire* de l'apparence, et donc, du transcendantal en tant que tel, *se mue* en "*il y a*" *ontologique*, qui serait la *condition de possibilité "réelle"*, c'est-à-dire indépendante de notre pensée en tant que telle (donc de l'apparence pure, par suite du transcendantal comme tel), *de l'apparence, et donc du report du transcendantal dans l'ontologique*. Et le "creux" transcendantal de cette mutation est précisément *la pure illusion transcendantale qu'il y a cet "il y a"*, ou l'illusion trancendantale de l'"il y a", qui *n'est pas rien au niveau transcendantal* puisque c'est une apparence — en quelque sorte une pensée strictement requise par la nécessité transcendantale, ou mieux une *illusion transcendantale transcendantalement nécessaire* —, mais qui n'est rien, du moins en tant que telle, au niveau ontologique, puisque l'ontologique en est pour ainsi dire l'effet qui l'efface aussitôt en tant qu'illusion, ou qui la reporte, en tant qu'illusion, au niveau d'un "idéalisme" échouant principiellement à "mordre sur" le *logos* réel se déployant de toute nécessité à partir de l'être et dans l'être.

Reprenons tout ce que nous venons de dire, en prenant pour départ, cette fois, que la condition de possibilité du simulacre ontologique, le "miroir" en lequel s'effectue sa réflexion génératrice d'ontologie, mais aussi son auto-réduction en tant que simulacre *ontologique*, est *l'illusion en lui d'un "il y a"* qui serait l'"il y a" du "coup" ou du "fait" de la phénoménalisation, et de la phénoménalisation *de* l'apparence en tant que laquelle le simulacre ontologique apparaît. Donc, reprenons les choses en partant de cela que *l'illusion qu'il y a apparence du coup de la phénoménalisation* dans et à partir de l'inapparence en tant que telle, *est le "nœud" qui médiatise à la fois*

la réflexion interne du simulacre et son auto-réduction en tant qu'apparence purement transcendantale. Nous explorerons, de cette manière, encore plus avant, ce qui constitue curieusement ce que nous avons nommé *le narcissisme transcendantal du simulacre ontologique*.

La difficulté propre au simulacre ontologique est donc, en quelque sorte, qu'il se phénoménalise *avec* la *question* ou *l'illusion* de l'"il y a" de sa phénoménalisation, c'est-à-dire *avec* l'illusion de l'"il y a" qui se dénonce comme telle dès lors que l'apparence qu'est le simulacre se réfléchit *comme* apparence, qui "est" apparence au même titre que toute apparence. Cela veut dire que l'illusion de l'"il y a", en tant qu'illusion que l'"il y a" prend apparence ou illusion qu'il y a apparence de l'"il y a", est une *apparence d'un type très singulier puisqu'elle est appelée à s'évanouir dès lors que* l'apparence — le simulacre — se réfléchit comme apparence, c'est-à-dire dès lors que *s'accomplit le mouvement même qu'elle a mis en branle* — c'est "quelque chose" comme ces "fictions" qu'utilisent parfois les mathématiciens pour démontrer la fausseté d'une proposition et acheminer l'esprit vers la démonstration d'un théorème. Et on serait même tenté de dire qu'elle est la fiction nécessaire pour arriver à penser le simulacre ontologique, ce qui n'est vrai qu'à condition d'ajouter, comme nous l'avons fait précédemment, qu'à ce titre, elle fait nécessairement partie du simulacre ontologique lui-même, en vertu de quoi cette illusion de l'"il y a" est bien *l'illusion nécessaire du simulacre ontologique*.

Au plan transcendantal, cette illusion nécessaire, et dès lors, transcendantale, est l'illusion que l'"il y a" (le "coup") de la phénoménalisation prend apparence: c'est donc, comme nous disions, l'illusion d'une apparence qu'il n'y a jamais, d'une apparence qui ne se phénoménalise justement que comme pure illusion transcendantale dans la réflexion par laquelle le simulacre s'apparaît, au plan trancendantal,

comme apparence. Et nous ne pouvons comprendre, quant à nous, cette fiction que par une autre fiction, à savoir celle d'un simulacre qui se viserait lui-même comme apparence en laquelle il se phénoménaliserait lui-même, en considérant donc, en quelque sorte, le simulacre comme un sub-jectum, comme une subjectivité à la recherche de son "soi" dans le narcissisme — fiction que nous aurons à réduire phénoménologiquement pour retrouver le mouvement transcendantal du narcissisme transcendantal propre au simulacre ontologique. Ainsi, tout se passe *comme si* le simulacre était "animé" — c'est dans cette "animation" que se trouve *notre* fiction — par le désir d'assister à sa propre émergence hors de l'inapparence. Mais pour ce faire, il faut qu'il s'apparaisse comme *l'apparaissant*, c'est-à-dire comme l'apparence *avec* le coup ou le fait de sa phénoménalisation. Il faut donc qu'en un sens il cesse d'apparaître pour *s'*apparaître, ce qu'il ne peut que s'il sort de son apparence pour y rentrer en tant qu'elle est justement *son* apparence. De la sorte, il faut qu'il "imagine" en quelque sorte le monde en soi *sans son apparence* à lui, pour y rentrer *avec* son apparence: il faut donc qu'il s'évanouisse comme apparence pour ressurgir avec *son* apparence. Mais il ne peut penser s'évanouir comme apparence que s'il se pense hors de son apparence, en sorte que son soi dépourvu d'apparence puisse assister à la naissance, à l'émergence hors de l'inapparence, de son soi muni cette fois de son apparence. Autrement dit, il faut qu'il se dédouble ou se divise entre un soi inapparent mais existant et un soi enlisé dans son apparence, en sorte que ce soit ce soi inapparent qui assiste à l'émergence hors de l'inapparence de son soi enlisé dans l'apparence. Pour cela, il faut donc qu'il se réfléchisse comme soi inapparent différent de son soi apparent, et donc, par là, qu'il s'apparaisse aussi, à l'inverse, comme soi inapparent — tel est le soi "animé" dont nous parlions, et tel est, précisément, le lieu propre de la fiction que nous analysons. Car il ne peut

justement *s*'apparaître comme soi inapparent: c'est parfaitement contradictoire, et cette auto-apparence de l'inapparent est l'illusion d'apparence que nous tentons d'élucider. Or, au niveau de la subjectivité, d'un Moi, cette illusion est ce que nous avons nommé ailleurs (à propos de Fichte: *W-L* 1794, dans *Le Rien et son apparence*[10]) le fantasme de narcissisme absolu: cela même qui est opérant comme fantasme ou comme illusion, mais qui se dénonce comme tel dans le narcissisme réel de la subjectivité, et que nous avons articulé avec *la distorsion de la distorsion originaire*, c'est-à-dire avec l'illusion instituante de l'ontologie (la chose en soi, qui *est* et a donc un ce-qu'être, une quiddité) et de la cosmologie copernicienne de la sphère infinie sans périphérie et omni-centrée. Mais, ce que nous découvrons à présent, dans cette recherche, c'est que si l'apparence se distord elle-même dans la distorsion de la distorsion, c'est bien certes, en vertu d'une illusion transcendantale, mais *par surcroît*, et telle est notre découverte, c'est avec l'*illusion* qu'il y a cette distorsion de la distorsion, à savoir *avec l'illusion de la distorsion de la distorsion*, à savoir encore *avec une certaine apparence de la distorsion de la distorsion, laquelle est donc bien, d'une certaine manière, prendre apparence, mais prendre apparence comme illusion, c'est-à-dire comme apparence d'une apparence qu'il n'y a pas, qui ne se phénoménalise jamais purement* (en elle-même) *comme telle*, donc *comme illusion du coup d'une phénoménalisation qui lui, ne se phénoménalise jamais isolément sans sa réflexion.*

Par là, nous comprenons que nous nous acheminons, en fait, vers une pensée plus profonde de ce que nous nommons l'institution, et cela, parce que nous nous efforçons d'intégrer l'illusion transcendantale dans la phénoménologie, dans toute l'analyse que nous tentons du simulacre ontologique. Et il apparaît que la racine profonde de la distorsion de la distorsion est en fait l'illusion transcendantale en tant qu'illusion d'une apparence qui jamais n'apparaît comme telle.

10. Éd. "Ousia", Bruxelles, 1979.

Dans le cas de la subjectivité, cette illusion est le fantasme du narcissisme absolu. Mais quel est le répondant de ce fantasme dans le simulacre ontologique, ou plutôt que devient ce fantasme dès lors qu'on le réduit phénoménologiquement à sa dimension purement transcendantale? A quoi correspond, dans le simulacre ontologique, ce fantasme de l'auto-apparaître complet, accompli, de l'apparence, pour l'inapparence, c'est-à-dire ce fantasme de *séparation* entre l'apparence et l'inapparence en vertu de quoi l'apparence serait pleinement apparente du dehors d'elle-même, c'est-à-dire *depuis* l'inapparence? Ou encore, par quelle sorte d'emportement en elle-même l'apparence en vient-elle à se donner l'illusion d'être pleinement apparence pour l'inapparence, d'en surgir, donc, comme de l'Autre d'elle-même, exclusif d'elle-même: et comment cette illusion est-elle la même illusion qu'il y a, dans l'inapparence, le "coup" qui la phénoménalise comme l'apparence en tant que laquelle elle apparaît? Comment donc l'apparence en vient-elle à l'illusion de l'inapparence hors de laquelle elle émerge, illusion qui est encore la même que l'illusion de l'"il y a" de cette émergence puisqu'elle est l'illusion d'un "saut" de l'inapparence dans l'apparence, par lequel l'inapparence apparaîtrait enfin *en tant qu*'inapparence?

§ 4. *L'empreinte transcendantale de l'ontologique dans le transcendantal.*

Pour répondre à cette question, il n'est que de reprendre, avec ce que nous avons à présent dégagé, notre réflexion sur l'illusion transcendantale en tant que telle, là où nous l'avons laissée: à partir, désormais de l'*illusion transcendantale en tant qu'apparence ou fiction médiatrice, appelée à s'évanouir par l'accomplissement du mouvement même qu'elle a mis en branle*, donc de l'illusion transcendantale en tant qu'*illusion d'apparence qui n'est*

jamais qu'en imminence d'apparence, ou de l'*apparence dont l'illusion même n'est jamais que l'illusion, l'apparence qu'elle va apparaître, de manière à jamais imminente* en tant qu'elle n'apparaît jamais — par où cette illusion transcendantale a même structure conceptuelle que le concept de *puissance* d'Aristote, ou de *Potenz* de Schelling, comme si l'inapparence était la "matière", la *hylè* de l'apparence.

Détaillons et analysons ce mouvement — par lequel nous comprenons que l'illusion transcendantale a les caractères du fantasme tel que l'a étudié la psychanalyse, ainsi que les caractères de l'illusion constitutive de l'œuvre d'art (puisque c'est du sein même de l'œuvre, ou plutôt de son apparence, qu'elle soit musique, où c'est évident, peinture ou littérature où ce l'est peut-être moins, dans la mesure où quelque chose y est représenté, que s'engendre l'illusion qu'il y a autre chose que cette apparence, autre chose qui se manifeste par l'émotion, mais à quoi ne répond rien d'apparent, aucune apparence). Le simulacre ontologique est donc cette singulière apparence qui engendre en elle-même une apparence d'apparence qui est appelée à s'évanouir dans le mouvement même qu'elle engendre, en tant que l'apparence d'apparence s'y révèle comme l'illusion d'une apparence qui ne se phénoménalise jamais isolément comme telle, mais qui paraît elle-même, dans l'illusion, et liée à celle-ci, toujours en imminence de se phénoménaliser. C'est donc comme si le simulacre ontologique avait, dans l'illusion transcendantale, l'idée de la phénoménalisation sans la phénoménalisation elle-même, ou la puissance de la phénoménalisation sans son acte. C'est donc, en un certain sens, comme si, dans le simulacre, se produisait, dans et par l'illusion transcendantale, une *anticipation* de la phénoménalisation par quoi pourrait avoir lieu sa *re-connaissance a posteriori* dans la phénoménalisation qui prend apparence, dans le simulacre, comme phénoménalisation de l'apparence en tant que laquelle le simulacre apparaît — par conséquent, comme si, pour reprendre certains de nos propos précédents, le simulacre produisait en lui-même la structure transcendantale de la pensée transcendantale de la phénoménalisation, ce qui donne d'ailleurs à celle-ci sa dimension "objective" qui en fait autre chose qu'un pur jeu de l'esprit —; mais nous savons maintenant, faut-il ajouter aussitôt, que, dès lors, la phénoménalisation qui prend apparence de la sorte dans le simulacre est en vérité un *simulacre de phénoménalisation*, c'est-à-dire une apparence de la phénoménalisation qui n'est telle que par la médiation de l'illusion transcendantale, et qui, dès lors que s'accomplit la réflexion du simulacre ontologique, apparaît comme *apparence "positive" de l'origine* en laquelle rien ne se phénoménalise puisque tout est passé dans cette apparence — puisque, en quelque sorte, le mouvement global de réflexion s'y trouve étalé et figé, dans la fixité d'un mythe ou d'un dogme, ce qui nécessite, soit la fabrication d'autres mythes, à l'infini, comme dans la "pensée sauvage", soit la réflexion "philosophique" du mythe, comme chez les premiers penseurs grecs et dans toute la philosophie "classique".

Par là même, nous reconnaissons plus précisément le lieu de l'illusion transcendantale dans le simulacre ontologique: c'est l'illusion de son engloutissement imminent dans le creux et les entours d'inapparence de son apparence, et de son ressurgissement corrélativement imminent en tant qu'apparence, comme marge apparente de ses gouffres d'inapparence. De la sorte, *dans la mesure où cet engloutissement / résurgence est à la vérité un double-mouvement, l'illusion transcendantale est ce en quoi se réfléchit l'apparence que prend le double-mouvement de la phénoménalisation*, se différant, dans cette réflexion, de *l'apparence en tant que laquelle apparaît le simulacre ontologique*, et par suite, l'illusion transcendantale apparaît comme l'apparence ou l'illusion qu'il y a un "il y a" par où l'apparence arrive à s'apparaître, à se stabiliser hors de l'inapparence — en ce sens, c'est comme si, dans le si-

mulacre ontologique, se donnait l'illusion de sa propre mort et de sa propre naissance. Ou plutôt, le simulacre ontologique a cette singularité d'être une apparence qui se phénoménalise *comme* précaire, instable, fuyante, *menacée* par l'imminence de sa disparition et *assurée* par l'imminence de son propre apparaître — ce qui lui donne, en même temps que sa dimension ontologique, sa dimension *anthropologique*, en tant que c'est en lui que, par excellence, l'homme projette son sentiment de la vie et de la mort, la question de sa propre origine, par quoi, en un sens, l'homme est *à lui-même* un simulacre ontologique, par quoi, autrement dit, il est toujours *impliqué* dans le simulacre ontologique comme en le fantasme, en la mise en scène imaginaire de sa propre origine et de sa propre fin, et ce, sans que nous préjugions en aucune manière d'où lui vient ce sentiment de sa propre origine et de sa propre fin puisque nous sommes à un niveau purement transcendantal, puisque nous recherchons l'empreinte *transcendantale* de l'ontologique dans le transcendantal (et l'empreinte transcendantale de l'anthropologique dans le transcendantal) sans présupposer aucun ordre de priorité réelle, ontologique, ou anthropologique[11].

Mais si, de la sorte, nous comprenons beaucoup mieux la "nature" de l'illusion transcendantale, il nous faut encore la comprendre en tant que condition de possibilité transcendantale: de quelle "nature" doit donc être le simulacre ontologique pour qu'en lui paraisse, d'une certaine manière qui ne peut être qu'illusoire, (puisque médiatisée par l'illusion transcendantale), le double-mouvement de la phénoménalisation comme *double-mouvement de son apparition/disparition*? Autrement dit: de quelle "nature", ou quelle est la condition de possibilité de cette précarité dont nous parlions il y a un instant? C'est sans doute, pourrions-nous dire, cela même

11. Cette question ressortirait plutôt d'une herméneutique au sens heideggerien.

qui fait la *singularité* du simulacre ontologique, à savoir cela même en vertu de quoi le simulacre ne renvoie qu'à lui-même, et pas, comme toute apparence, à une autre apparence. Mais ce n'est justement là qu'un élément qui va *de pair* avec l'illusion transcendantale et est impropre à l'engendrer, en tant que c'est justement l'illusion transcendantale qui engendre la réflexion, ou plutôt l'auto-réflexion, du simulacre ontologique. Il nous faut donc rechercher la condition entièrement *a priori* du simulacre ontologique, en nous efforçant de réfléchir ce que peut être une apparence qui se phénoménalise comme précaire, menacée de disparition et assurée de réapparition. Autrement dit, il faut nous efforcer de réfléchir ce que peut être une apparence en laquelle se phénoménalise l'apparence du double-mouvement de sa phénoménalisation, donc, en un sens, réfléchir ce que nous présupposons pour arriver à notre pensée transcendantale de la phénoménalisation. Par suite, ce qu'il nous faut penser, c'est, en un sens, une apparence qui a gardé en elle-même la "mémoire" de la phénoménalisation, cette "*mémoire transcendantale*" à laquelle ne correspond aucun passé réel mais seulement un *passé transcendantal*, étant une autre interprétation possible de *l'illusion transcendantale*, par où il apparaît que l'*illusion transcendantale* est *corrélative d'une ek-stase transcendantale du temps transcendantal* — est l'illusion qu'il y a un passé transcendantal et un futur transcendantal, éclatés par l'illusion qu'il y a un "coup" de la phénoménalisation, donc par l'illusion qu'il y a un "avant" et un "après" dans la dimension purement transcendantale.

De la sorte, nous avançons encore d'un pas puisqu'il apparaît que l'illusion transcendantale, logée au cœur même du simulacre ontologique, est l'illusion ou l'apparence qu'il y a un temps transcendantal qui ne se phénoménalise jamais justement comme tel, mais qui se réfléchit toujours déjà dans la réflexion ontologique, comme un temps qui est en tant qu'ek-stase des horizons transcendantaux du temps — et

c'est en ce sens, comme nous avons tenté de le montrer dans un essai inédit consacré aux *Weltalter* de Schelling, que le simulacre ontologique est générateur du sens interne, l'illusion du double-mouvement s'y muant, dans la réflexion ontologique, en le sens de la fuite du temps, par où, en un sens, le simulacre ontologique est toujours *présentation* ou *re-présentation* du temps pourtant irreprésentable en tant que tel. Mais par ailleurs, nous n'avons encore que fort peu avancé, de la sarte dans la recherche des conditions de possibilité transcendantales du simulacre ontologique en tant que constituées par l'illusion transcendantale.

Pour ce faire, il faut remarquer que la corrélation entre l'illusion transcendantale et l'ek-stase transcendantale du temps transcendantal, c'est-à-dire la "mémoire" transcendantale du passé transcendantal, implique précisément, pour l'apparence qu'est le simulacre ontologique, l'illusion d'un "avant" transcendantal où il n'y *avait* pas d'apparence, l'illusion, par conséquent, d'un passé transcendantal sans l'apparence, ou tout au moins sans *cette* apparence en tant que laquelle paraît le simulacre ontologique. En d'autres termes, la condition pour qu'il y ait apparence du double-mouvement d'apparition/disparition est l'illusion, en le simulacre, de l'imminence de sa disparition: en termes plus "anthropomorphiques", l'impression de la menace de son auto-disparition. Car, dans la mesure où, précisément, le simulacre se phénoménalise "quand même", il lui suffit d'appréhender l'illusion de son auto-disparition pour appréhender *du même coup* l'illusion de son auto-apparition. En termes spéculatifs: l'apparence du double-mouvement d'apparition/disparition correspond, répond en écho, à l'illusion, pour le simulacre, de son auto-disparition dans les gouffres d'inapparence; il lui suffit qu'il y ait en lui l'illusion d'un passé transcendantal sans apparence pour qu'il y ait *du même coup*, en lui, l'illusion d'une rupture par rapport à ce passé qui lui a, toujours déjà,

donné apparence, qui l'a fait apparaître de sa disparition. Et comme cette structure est transcendantale, elle a lieu, précisément, d'un seul coup, comme éclatement a-temporel de l'ek-stase transcendantale des horizons du temps.

De la sorte, ce dont il nous faut plus précisément rechercher la condition de possibilité transcendantale, c'est d'une apparence qui se *phénoménalise avec l'imminence de sa disparition*, donc pour reprendre nos termes précédents, d'une apparence qui se phénoménalise comme précaire, instable, insaisissable, en tant qu'elle *apparaît toujours comme imminence de sa disparition.*

Or, *qu'est-ce que l'apparaître ou l'illusion d'une imminence?* Et de l'imminence d'un "il y a" qui *peut* (selon la puissance) tout anéantir, tout faire disparaître? Telle est la question, épurée jusqu'en son horizon transcendantal, qui se pose à nous, où la "*mémoire*" *transcendantale* se renverse, très significativement, en "*prémonition*" *transcendantale*, tout à fait corrélative de la première, par où il apparaît que le simulacre ontologique est d'emblée coextensif de l'ek-stase transcendantale des horizons transcendantaux du temps, et qu'en ce sens, dans la réflexion ontologique, il apparaît lié au temps à un point tel qu'il est le lieu de génération du sens interne. Ainsi, l'illusion propre au simulacre ontologique, l'illusion d'apparence ou l'apparence d'apparence, est telle qu'elle ouvre à la fois sur un passé et un futur transcendantaux, sur une "*mémoire*" et une "*prémonition*" *transcendantales*, qui *précèdent*, en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'*a priori transcendantal*, la réflexion ontologique — en tant qu'elles en sont la condition de possibilité *a priori*. Il faut donc dire que le simulacre ontologique se phénoménalise *avec l'illusion de l'apparence* d'un "passé" transcendantal et d'un "futur" transcendantal où l'apparence en tant que laquelle il apparaît n'apparaîtrait pas comme telle, donc *avec l'ek-stase transcendantale du temps qui y apparaît comme cette illusion* d'une apparence qui n'est jamais apparue et qui n'apparaîtra jamais isolément *comme telle.*

Autrement dit, le caractère propre de l'illusion transcendantale est d'être l'illusion d'une apparence qui ne peut, par principe, jamais se réfléchir comme telle simplement dans et à partir de l'*a priori* transcendantal, mais seulement *a posteriori*, dans le simulacre ontologique lui même. C'est *comme si* (dans le simulacre) l'illusion transcendantale renvoyait à une apparence qui "n'a pas le temps" de se réfléchir isolément comme telle, mais qui s'évanouit dans l'apparence, dans le simulacre ontologique, c'est-à-dire qui se réfléchit non pas comme simple apparence transcendantale en tant que telle, mais comme apparence *d'autre chose que de l'apparence*, en sorte que, si elle apparaît, c'est dans une réflexion qui la *nie* en tant que telle puisqu'elle n'en fait que l'illusion qu'"il y a" *a priori*, ou, en terme ontologique, le simulacre de l'être. Or, précisément, c'est dans cette réflexion même dont l'illusion transcendantale est la condition de possibilité transcendantale que, en un sens, elle apparaît comme *imminence* transcendantale de sa propre apparence: car justement, la "nature" du simulacre est double, en lui se donne aussi cette apparence qui n'apparaît jamais que *comme si* elle apparaissait, et là est, à la vérité, l'illusion transcendantale, l'empreinte transcendantale de l'ontologique dans le transcendantal.

En d'autres termes encore, l'illusion d'une imminence d'apparaître est l'illusion d'un *comme si*, l'illusion d'une apparence qui n'apparaît jamais que comme si elle apparaissait en tant qu'apparence, ou l'illusion d'une apparence dont le *mode d'apparition* est le *comme si;* et nous découvrons que c'est en vertu même de ce *comme si*, de cette sorte de déficience transcendantale, qu'elle *peut* donner lieu à la réflexion ontologique qui vient justement combler cette sorte de manque à apparaître transcendantal. Nous ne pouvons donc rechercher la condition de possibilité transcendantale du simulacre ontologique qu'en accompagnant la réflexion ontologique, tout

en réduisant phénoménologiquement ce que cette réflexion a justement d'ontologique.

De la sorte, il vient ceci. Le simulacre ontologique est cette apparence qui se réfléchit de telle manière qu'en lui se phénoménalise la phénoménalisation *comme* phénoménalisation de l'apparence en tant que laquelle il apparaît, et cela, dans la mesure où, appréhendant *en lui-même* ses gouffres d'inapparence, il se rapporte à lui-même par leur médiation, c'est-à-dire par l'illusion de l'imminence de son apparition/disparition hors de et en ces gouffres d'inapparence et c'est par là, précisément, qu'il apparaît comme l'apparence de l'inapparence, comme cela même qui apparaît en émergeant de l'inapparence; mais en apparaissant de la sorte, c'est-à-dire en se réfléchissant comme apparence, il n'apparaît justement que comme apparence, avec toute sa réflexion qui a elle-même pris apparence, s'est étalée ou déployée en lui, si bien que l'apparence qu'il donne à sa phénoménalisation *n'*est elle-même *qu'*une apparence, c'est-à-dire une illusion de sa phénoménalisation: au titre d'apparence, il apparaît comme toute apparence. Il en résulte que ce qui fait la singularité du simulacre ontologique, ce qui en fait un "mythe" opérant et "vivant", ou un "mythe efficace", c'est la *coexistence* en lui des deux mouvements précédents, ce qui le maintient comme marge apparente de l'inapparence, ce qui l'empêche de passer complètement dans l'étalement de l'apparence — car dès lors qu'il y passe, il se mue en pure apparence, et ontologiquement, en récit positif de l'origine, dépourvu de *sens ontologique*. Autrement dit, ce qui le maintient, le "stabilise" comme simulacre ontologique, c'est la "vie" ou la "pulsation" en lui de l'illusion transcendantale par quoi *il apparaît toujours sur le point de disparaître* comme apparence — et par quoi, corrélativement, *il apparaît toujours sur le point d'apparaître* comme apparence, par où l'on pourrait dire, tout aussi bien comme nous l'avons fait, que le simulacre ontologique

est cette *apparence* qui se phénoménalise *avec l'illusion de son apparaître*. Par là même, il apparaît que le noyau qui donne au simulacre ontologique sa stabilité est l'instabilité même: le simulacre ontologique est *la stabilité d'une instabilité*, ou, en termes phénoménologiques, *l'apparence n'apparaissant comme telle qu'en tant qu'apparence d'une illusion d'apparence*, c'est-à-dire, dans l'ordre de la genèse transcendantale, qui n'est certes pas ordre temporel ou ordre réel-ontologique, l'apparence qui ne se réfléchit comme apparence qu'en tant qu'elle est l'apparence *a posteriori* d'une *illusion* d'apparence *a priori*, ou encore, l'apparence qui ne s'auto-apparaît qu'en tant qu'elle se phénoménalise *a posteriori* comme apparence d'une illusion d'apparence *a priori*, renvoyant dans cet *a posteriori* à un *a priori* illusoire mais rendu différent de son "lieu" propre de réflexion ou de phénoménalisation par l'ek-stase transcendantale du "temps" transcendantal qui lui est corrélative.

Tout réside donc dans l'illusion transcendantale dont nous commençons à mieux entr'apercevoir la "vraie nature": car nous comprenons à présent qu'à la vérité, le simulacre ontologique n'est jamais, en tant que tel, que la réflexion transcendantale de l'illusion transcendantale, c'est-à-dire son retournement ou son inversion en tant que l'illusion d'un *a priori* y devient apparence qui s'auto-apparaît comme apparence de cette illusion, plus précisément comme apparence *a posteriori* de cette illusion d'apparence *a priori*. Ou encore, l'illusion d'apparence *a priori* ne se phénoménalise justement comme telle que dans l'apparence *a posteriori* de cette illusion d'apparence *a priori*, ce pourquoi l'illusion ne se phénoménalise jamais que sur le mode du *comme si:* c'est *comme si* l'*a priori* apparaissait dans l'*a posteriori*, c'est *comme si* l'*a priori*, qui n'"est" jamais qu'illusion d'apparence, devenait enfin apparence d'apparence, apparence d'une imminence ou d'une puissance, mais seulement dans l'*a posteriori*, où l'imminence

est occultée par l'apparence qui se réfléchit, s'auto-apparaît; c'est *comme si* l'*a priori* se manquait toujours en s'occultant dans l'*a posteriori*. Ou plutôt, c'est comme si l'*a priori* ne pouvait s'apparaître qu'en se manquant dans l'auto-apparition de l'*a posteriori*, mais aussi, par le fait d'ainsi se manquer, ne pouvait s'apparaître qu'en inscrivant *son manque*, son illusion qui est l'illusion transcendantale, dans l'auto-apparence du simulacre ontologique, le mode d'apparaître de ce manque étant justement le *comme si* (il avait apparence) ou l'*imminence* (de son apparition comme tel), en répercutant par là même toute cette modalisation sur le mode du comme si dans la réflexion ontologique qui, "victime" de l'illusion transcendantale, le traite justement *comme s'*il avait apparence, mais en un *autre* "lieu", celui de l'être, qui redouble entièrement la dimension transcendantale — l'être en tant que tel étant pensé comme s'il était apparence pour une *autre* pensée, celle de l'ontologie, puisqu'il ne peut être qu'inapparent pour *cette* pensée, la pensée transcendantale, ou puisqu'il ne peut que se celer pour la pensée apparente (i.e. représentative) de l'apparence.

De la sorte, l'illusion transcendantale — dans le retournement de laquelle nous retrouvons le "nerf" de l'argument ontologique — est cette illusion, nous le savons déjà, d'une apparence qu'il n'y a jamais purement *a priori* dans l'*a priori;* mais cette illusion se renverse, nous le voyons à présent, en l'illusion d'une apparence qu'il y a, dans sa réflexion, ou dans sa phénoménalisation non plus comme illusion mais comme apparence d'une apparence se phénoménalisant elle-même *a posteriori comme* l'apparence de l'*a priori;* et cela même s'abolit dès lors que le mouvement de réflexion du simulacre ontologique arrive, dans sa dimension transcendantale, à son terme, c'est-à-dire dès lors que le simulacre ontologique se réfléchit comme apparence en laquelle s'évanouit l'apparence, l'illusion, dont il est apparence. Autrement dit, l'illusion trans-

cendantale est quelque chose comme l'équivalent de ce que Schelling nommait, dans l'*Introduction* à la *Philosophie de la révélation*, "l'idée inversée": elle est l'illusion qui ne prend apparence *comme illusion* d'un *a priori* que dans l'apparence d'elle-même en tant qu'apparence *a posteriori* de l'*a priori*, et elle est "inversée" dans la mesure même où, par son "effet" d'illusion, elle donne à apparaître l'*a priori* dans et par l'*a posteriori*, avec les éléments nécessaires pour réfléchir cette différence puisqu'elle conduit à son auto-réduction transcendantale dans l'apparence, réfléchie comme apparence, du simulacre ontologique en tant que tel. D'une certaine manière, donc, elle est *apparence* ou *illusion du Rien*, par laquelle le Rien prend *a posteriori* l'apparence, qui s'auto-réduit comme illusion ou plutôt comme *pure* illusion, de l'apparence en tant que laquelle il *serait* apparu *a priori*, et en ce sens, à ce niveau précis, cette illusion du Rien est aussi *le Rien qui fait illusion*, qui apparaît *a posteriori comme s'il était apparu a priori*, ce qui est proprement la matrice transcendantale de l'ontologie.

De la même manière, par conséquent, l'illusion transcendantale en tant qu'*illusion du Rien*, aux deux sens du génitif, est cette apparence dont la singularité est de se phénoménaliser, *en tant que telle*, à *partir du Rien transcendantal* — ou, pour reprendre les termes du *Parménide* de Platon, à partir de l'Un transcendantal, de l'Un dont on dit qu'il est l'Un (première hypothèse) sans préjuger de son être ou de son non-être. Mais à cela, il faut ajouter aussitôt que *l'illusion transcendantale est l'apparence qui ne se phénoménalise comme l'apparence ou l'illusion du Rien que dans la mesure où c'est seulement a posteriori qu'elle s'auto-apparaît comme telle*, ou dans la mesure où c'est seulement *a posteriori* qu'elle se phénoménalise comme telle, *c'est-à-dire* comme *illusion du Rien, venue du Rien et vouée au Rien* (puisque le simulacre ontologique qu'elle engendre en tant que sa *condition de* possibilité *a priori* l'abolit en son apparence, comme pure illusion transcendantale, dès lors qu'il accomplit sa réflexion comme apparence). De la sorte, l'illusion transcendantale "est" l'illusion de la phénoménalisation du "coup" de la phénoménalisation, ou plutôt *le simulacre ou l'illusion du "coup" de la phénoménalisation à partir de Rien*. Et si on la considère purement en elle-même, comme nous venons de le faire, elle porte en elle-même la possibilité de mettre hors circuit, de réduire, l'"il y a" de l'apparence en tant que laquelle apparaît le simulacre ontologique, et c'est même cette possibilité, ou cette puissance qui, d'une part donne "portée objective" à la pensée transcendantale de la phénoménalisation, mais qui, d'autre part, est capable de laisser apparaître le simulacre ontologique en tant qu'apparence au même titre que toute autre apparence, donc médiatise, en le simulacre ontologique, le fait qu'il phénoménalise la phénoménalisation comme phénoménalisation de l'apparence en tant que laquelle il apparaît, et le fait que cette phénoménalisation ainsi phénoménalisée puisse aussi apparaître, du même coup, comme la phénoménalisation de toute apparence autre que le simulacre ontologique lui-même.

Reprenons tout ceci pour analyser plus profondément encore les conditions transcendantales de ce qui apparaît désormais comme la phénoménalisation de l'illusion transcendantale réfléchie *en tant que telle*. Ainsi que l'on s'en aperçoit aussitôt, ces conditions résident dans *la réduction phénoménologique de l'"il y a" de l'apparence* en tant que laquelle apparaît le simulacre ontologique, c'est-à-dire de l'être ou de l'identité à soi que prend le simulacre ontologique en tant qu'apparence dès lors qu'on le réfléchit comme tel, dès lors que nous lui prêtons, par *notre* réflexion, un quasi-être ou une quasi-identité: c'est cela même qui nous empêchait de nous apercevoir que le simulacre en tant qu'apparence est toujours *déjà apparence réfléchie (a posteriori)* d'une apparence ou d'une *illusion*, l'illusion que l'*a priori* a apparence, et qui précisément, ne se stabilise comme telle que dans l'apparence *a posteriori*

d'elle-même comme de l'apparence ou illusion de l'*a priori*. De la sorte, nous commençons à comprendre que la condition de possibilité transcendantale du simulacre ontologique est *du même coup* condition de possibilité transcendantale de l'illusion transcendantale, et que le simulacre ontologique apparaît, dans l'ordre de la genèse transcendantale, en quelque sorte comme "le retour inverse" de ce qu'il nous a fallu réduire pour comprendre l'illusion transcendantale en tant que telle, à savoir, précisément, du fait de la phénoménalisation, du fait du prendre apparence, de l'illusion transcendantale *en tant que telle*, du fait où prend apparence l'apparence *a posteriori* qui apparaît comme apparence de l'apparence ou de l'illusion de l'*a priori*. Mais simultanément, nous commençons également à comprendre que la condition de possibilité transcendantale de ce qui apparaît désormais comme la réflexion de l'illusion transcendantale, est en quelque sorte *le suspens universel de toute apparence, et même, de toute l'apparence* — une sorte de "doute universel" quant à l'apparence qui libère le champ transcendantal avec sa condition de possibilité *a priori:* ce "doute universel" prive la pensée de sa possibilité de réfléchir, en quelque sorte naïvement, l'apparence en tant que telle, et donc de s'apparaître comme l'*autre apparence* en laquelle se réfléchit l'apparence en tant que telle. Et ce suspens universel n'est possible, à l'inverse, que parce que l'illusion transcendantale est déjà, à elle seule, une apparence, mais l'illusion d'une apparence, *l'illusion* qu'"il y a" *a priori le Rien*, parce qu'*il y a*, en d'autres termes, cette *illusion de* l'apparaître *a priori du Rien*, que l'on ne peut arriver à penser comme telle, justement, que dans un horizon purement transcendantal, dans une réflexion toujours déjà *a posteriori*, en laquelle l'illusion se rétro-jette comme *a priori*, comme condition de possibilité transcendantale de la réflexion elle-même.

Par là même, par conséquent, la singularité du simulacre ontologique procède de la singularité de ce que nous nommerons

l'illusion transcendantale du Rien transcendantal — autrement dit, en les termes du *Parménide* de Platon, de la singularité de la pure apparence ou de l'illusion transcendantale que prend l'Un transcendantal de la première hypothèse, ce pourquoi il faut, à notre sens, ajouter au *Parménide une nouvelle hypothèse*: l'Un prend apparence, apparaît, après coup dans l'illusion ou la pure apparence de l'Un, de quoi il faudrait tirer, pour l'ensemble des hypothèses, les conséquences qui résultent précisément de la *réflexion* de cette illusion transcendantale, à savoir du simulacre ontologique et de tout ce qui en résulte quant à l'être et à l'apparence, où devrait se montrer comment l'apparence en tant que telle ne peut précisément se réfléchir que par la réduction phénoménologique de l'être, et apparaître, de la sorte, elle-même, chaque fois *aussi* comme *l'apparence virtuellement multiple de l'Un.*

En outre, avant d'en arriver là, nous nous apercevons également que nous ne pouvons, quant à nous, réfléchir l'illusion transcendantale que dans un simulacre ontologique, et dans un simulacre ontologique réduit à sa dimension ou à sa structure purement transcendantale ou phénoménologique, que si notre réflexion est effectivement transcendantale ou phénoménologique: c'est ainsi que le simulacre ontologique *nous* apparaît — à nous, philosophes-phénoménologues —, comme apparence de l'apparence, c'est-à-dire comme apparence, réfléchie *a posteriori*, de l'apparence ou de l'illusion de l'*a priori*. Autrement dit, si nous disons que l'apparence du Rien est illusion du Rien — illusion que l'*a priori* ait apparence —, c'est parce que nous savons, toujours déjà, que cette illusion n'apparaît comme telle que dans sa réflexion au sein du simulacre ontologique, dans sa réflexion comme apparence *a posteriori*, qui procède toujours déjà de l'"il y a" ou du "coup" *a priori* de sa phénoménalisation — il y a donc, par là, une sorte de répercussion ou d'écho du *comme si* que modalise le simulacre dans sa réflexion *transcendantale* de lui-

même, et cet écho, ce "creux" transcendantal de l'ontologique dans le transcendantal, est précisément l'illusion réfléchie comme telle dans le simulacre ontologique[12].

Autrement dit, l'*illusion du Rien* est également une apparence comme *toute autre apparence*, puisqu'elle se réfléchit bien dans une autre apparence, le simulacre ontologique, mais elle a cette *absolue singularité* par rapport à toute autre apparence, de se loger, par cette réflexion même, dans l'apparence autre en laquelle elle se réfléchit, d'y loger pour ainsi dire le Rien dont elle apparaît en tant que l'illusion comme *son* Rien, comme *son* inapparence de laquelle l'apparence en laquelle se réfléchit l'illusion paraît bien *émerger*, et par laquelle elle paraît bien menacée. Et c'est pourquoi, *a priori*, toute apparence peut se muer, en principe, en simulacre ontologique, mais en acquérant bien sûr, de la sorte, une tout autre dimension que toute apparence, puisqu'elle apparaît désormais, pour ainsi dire, comme le mythe ou le symbole de l'origine absente — l'accentuation de cette réflexion sur telle ou telle apparence étant, quant à elle, un fait d'institution culturelle, à savoir un fait *social* conditionné de son côté, par d'autres contraintes, qui relèvent de l'"institution sociale globale", c'est-à-dire de l'institution *anthropologique* (jusque dans le monothéisme où il semble bien que Dieu soit la figure ou l'illusion du Rien en tant que telle, épurée, par conséquent, de toute réflexion dans une apparence seconde, pour n'être que la réflexion dans un simulacre ontologique implicitement réduit, déjà, à sa structure transcendantale). Mais ce qui doit nous retenir, ici, c'est précisément la manière dont l'illusion du Rien se réfléchit dans l'apparence autre qu'elle-même, en s'y logeant: elle ne le fait que de la manière dont nous-mêmes sommes passés, dans la pensée transcendantale de la phénoménalisation, de la pensée de la phénoménalisation *à partir de Rien* à la pensée de la phénoménalisation *de l'apparence*, en remarquant que là est le nœud de toute la démarche de la pensée transcendantale, qui fait de celle-ci autre chose qu'un cercle vicieux. Or, nous l'avons amplement montré, réfléchir l'illusion du Rien, c'est la réfléchir *a posteriori* dans l'apparence de l'illusion ou de l'apparence qu'il y a un *a priori* qui *aurait pris apparence*, mais qui ne la prend effectivement qu'*a posteriori* dans la réflexion elle-même: c'est donc phénoménaliser l'*a priori a posteriori*, ou "reconstruire" l'*a priori depuis* l'apparence qu'il ne prend qu'*a posteriori*, dans l'apparence de l'illusion en laquelle c'est comme s'il prenait apparence; ou encore, réfléchir l'illusion du Rien, c'est rétro-jeter l'"après" dans l'"avant" de manière à ce que l'"avant" apparaisse en se reconnaissant dans sa pro-jection dans l'"après"; ce n'est donc pas simplement retourner dans l'"avant" pour s'y installer et tout voir depuis cet observatoire, mais c'est retourner dans l'"avant" tout en revenant dans l'"après", ou plutôt, tout en se retournant dans l'"après" qui seul peut servir de guide et qui donc ne doit jamais être "perdu de vue"; de la sorte, il vient que réfléchir l'illusion transcendantale, l'illusion du Rien, c'est se vouer, en fait, à un *double-mouvement*, le double-mouvement où se réfléchit l'illusion, mais aussi et corrélativement, où elle *se phénoménalise* en quelque sorte *comme* pré-manifestation de l'apparence en tant que telle; ce double-mouvement qui est donc double-mouvement de remonter un cours qui descend toujours, de contrer l'expulsion toujours déjà là dans l'"après", de "faire se mouvoir" l'*a priori* comme cela même qui contre, dément, anéantit, fausse l'*a posteriori*, donc d'accompagner le double-mouvement de l'ek-stase transcendantale en tant que double-mouvement de sortir/rentrer, d'éclater/rassembler, d'être dehors *dans* la pro-jection du dedans et d'être dedans *dans* la rétrojection du dehors, ce qui ne se peut, justement, que dans

12. Selon la formule: c'est *comme si*, depuis toujours, le Rien transcendantal s'était donné apparence dans l'illusion transcendantale.

un seul et même double-mouvement transcendantal. C'est ainsi seulement que l'*a posteriori se phénoménalise* — dans le simulacre ontologique pris en sa seule structure transcendantale — comme *l'apparence de l'apparence ou de l'illusion de l'a priori*, en laquelle, précisément, *par* et *dans* le double-mouvement de la phénoménalisation transcendantale, l'*a posteriori s'inverse en* (illusion de) l'*a priori* et l'*a priori s'inverse, du même coup* en (apparence) *a posteriori*. Ainsi l'*illusion du Rien* est-elle pour ainsi dire *immédiatement coextensive du double-mouvement de la phénoménalisation*, cette dernière étant, *du même coup*, phénoménalisation *de l'apparence* en tant que telle — c'est-à-dire, ici, du simulacre ontologique dans sa dimension purement transcendantale. *Et c'est la coextensivité immédiate de l'illusion du Rien au double-mouvement de la phénoménalisation qui en fait l'absolue singularité transcendantale.* Nous comprenons enfin qu'elle n'est jamais, de la sorte, illusion du Rien qu'*après coup*, "*après*" *qu'elle se soit justement phénoménalisée* (en se réfléchissant) comme l'apparence *a posteriori de l'a priori*, comme apparence *après coup* réfléchissant, du même coup, par la médiation de l'illusion de l'*a priori*, le double-mouvement de *sa* phénoménalisation, qui n'apparaît précisément comme le double-mouvement de *sa* phénoménalisation qu'en tant qu'il apparaît *a posteriori* comme *la réflexion a posteriori* de la condition de possibilité *a priori*, qui *paraît* elle-même, *a posteriori*, comme engendrée *a priori* par l'*illusion de* l'*a priori*[13]. Par là, donc, nous nous apercevons qu'il n'y a jamais, en quelque sorte, phénoménalisation *pure* de l'illusion transcendantale, mais que sa phénoménalisation est *identique* à la phénoménalisation du simulacre ontologique en sa structure purement transcendantale, c'est-à-dire à la phénoménalisation du *simulacre de la phénoménalisation* — en lequel la phénoménalisation elle-même se phénoménalise, mais par la médiation de la *pure*

13. Nous approfondissons ce point capital dans notre *IIIe Recherche*.

illusion après coup *du Rien* —; il en résulte que l'illusion transcendantale nous apparaît bien comme une "fiction" intermédiaire et médiatrice, justement comme l'illusion d'une phénoménalisation *a priori* qui ne se phénoménalise jamais qu'*a posteriori*, comme médiatisée par *cette* illusion en tant que telle, en laquelle se réfléchit donc l'apparence que prend *a posteriori* la phénoménalisation elle-même (ce pourquoi, en outre, la phénoménalisation *a priori* n'est jamais qu'*imminente:* elle n'est jamais qu'une *illusion qui disparaît en apparaissant* dans le simulacre de la phénoménalisation, et cette disparition/apparition est bien l'apparence ou le simulacre que prend le double-mouvement de la phénoménalisation).

Autrement dit encore, le simulacre n'est tel qu'en se réfléchissant après coup dans une pure illusion transcendantale, l'illusion du Rien. Cela veut dire qu'il n'apparaît que sur le mode d'une illusion réfléchie, apparaissant "après coup" comme l'illusion d'un "avant coup", donc que cette illusion, en tant que cela même qui se réfléchit, est à la fois au dedans et au dehors d'elle-même en tant que réfléchie, par suite, que le rapport que peut avoir le simulacre ontologique à son quasi-dehors, en vertu de sa distorsion originaire, est rapport à cette illusion qui le renvoie, sans solution de continuité (toujours en vertu de la distorsion originaire), à son quasi-dedans comme à cette illusion elle-même, et c'est pourquoi le simulacre ontologique est une apparence singulière, dont la réflexion ne renvoie *pas* à une *autre* apparence, mais à *lui-même* comme à l'illusion qui constitue à la fois son quasi-dedans et son quasi-dehors; c'est pourquoi, donc, le simulacre ontologique est la singularité même qui apparaît, et qui, apparaissant, requiert la mise en suspens universelle de toute apparence et de toute l'apparence. Ou encore, cela veut dire que le simulacre ontologique n'apparaît comme tel que s'il réfléchit l'illusion transcendantale, c'est-à-dire, si *nous* arrivons à "réduire" *notre* pensée à l'illusion transcen-

dantale, à l'illusion du Rien qui, étant l'apparence du simulacre ontologique *au-dehors* — du moins dans sa pure dimension transcendantale —, renvoie à cette même apparence "au dedans" ou "du dedans" et permet de la sorte l'analyse phénoménologique du simulacre ontologique; tout comme, à l'inverse, c'est ce rapport interne de son quasi-dedans à son quasi-dehors, en tant que réflexion de l'illusion transcendantale, qui requiert toute notre pensée, ou plutôt requiert de notre pensée — et de la pensée humaine en général — le suspens universel de toute apparence et de toute l'apparence. Alors que l'apparence en tant que telle requiert de notre pensée qu'elle apparaisse, se phénoménalise comme l'autre apparence, le simulacre ontologique en tant que purement transcendantal requiert de notre pensée qu'elle apparaisse *comme l'illusion transcendantale* (et pas tout simplement comme une autre apparence) dont le simulacre ontologique apparaît comme la réflexion — il faut que notre pensée soit "victime" de l'illusion du Rien pour qu'elle accompagne le mouvement de réflexion, qui est double-mouvement, du simulacre ontologique, donc pour qu'elle s'identifie à ce dernier, entre en lui, soit *captée* par lui, et c'est précisément dans cet effet de captation que réside la puissance du simulacre ontologique, la puissance ou la prégnance du mythe (mais aussi sa "précarité", car dès lors que l'illusion du Rien ne l'habite plus, il devient "mythe positif", apparence comme toute autre apparence, récit positif de l'origine ou "conte de bonne femme" dépourvu de sens). En d'autres termes, le simulacre ontologique exige, pour parler comme Husserl, un *rapport intentionnel spécifique* de notre pensée à lui en tant qu'apparence, c'est-à-dire un rapport intentionnel où vient se mouler ce que Heidegger a nommé la pré-compréhension ontologique, et qui est le répondant de l'ontologie pour notre pensée: en un sens, il faut que nous pré-comprenions toujours déjà qu'il y a le Rien pour le réfléchir en tant que tel dans l'ontologie,

et c'est ce qui justifie la compréhension heideggérienne de l'ontologie comme devant se déployer dans une herméneutique qui est du même coup phénoménologie — mais quant à cela, nous voyons justement que le fondement en est dans la phénoménologie du simulacre ontologique, où doit s'effectuer, au contraire, la stricte délimitation entre le transcendantal et l'ontologique, et c'est en vertu de ce fondement que *l'ontologie apparaît justement comme une réflexion ou une explication du mythe ou de la mythologie* qui, en tant que *logos* du *mythos*, est déjà l'*annonce* ou l'amorce de cette réflexion ontologique, témoignant de ce que l'univers des mythes n'est plus suffisant, à lui seul, pour que s'y investisse ce que nous appellerons le "sens ontologique" des hommes, en vertu de quoi les hommes peuvent "réduire" leur pensée à l'illusion de Rien, dont on voit tout ce qui peut la relier au rapport à la vie, à la naissance et à la mort.

En d'autres termes encore, le simulacre ontologique a un "effet" suspensif ou anéantissant à l'égard de toute apparence, de toute autre apparence que lui-même par là qu'il requiert, pour apparaître, la réflexion de l'illusion du Rien, c'est-à-dire par là qu'il se phénoménalise comme l'apparence qui réfléchit l'illusion du Rien, c'est-à-dire comme *l'apparence d'une apparence*, comme l'apparence de l'illusion du Rien, ou plus précisément encore, comme l'apparence en laquelle l'illusion du Rien, qui n'a *a priori* aucune apparence, apparaît *a posteriori comme si* elle avait apparence *a priori*. Si donc le simulacre ontologique ne renvoie à aucune autre apparence, c'est *aussi* parce qu'il apparaît, *toujours déjà*, comme une *apparence d'apparence* — l'apparence de l'illusion du Rien —, et sans que, faut-il encore préciser, l'apparence dont il est l'apparence ait une quelconque priorité génétique ou réelle par rapport à lui-même, puisque cette priorité, si elle apparaît, n'apparaît jamais qu'*a posteriori*, après coup. Le simulacre ontologique apparaît donc *immédiatement* comme une ap-

parence double, une sorte d'apparence à double fond, laissant apparaître son "avant" ou son "avant coup" comme n'étant jamais qu'en imminence d'apparaître comme tel (puisque, s'il apparaît comme tel, c'est en disparaissant dans l'après coup). Telle est donc l'énigme du simulacre ontologique qu'il nous oblige à penser ce que peut être la phénoménalisation d'une telle apparence double, d'une apparence qui est toujours déjà apparence d'apparence, c'est-à-dire d'une apparence qui a pour ainsi dire la mémoire immédiate du coup de sa phénoménalisation, laquelle est précisément l'illusion du Rien. Or, nous sommes à présent suffisamment avancés pour nous apercevoir que, dans l'ordre transcendantal — sans donc préjuger en rien de l'ordre ontologique —, il est impossible de déterminer les conditions de possibilité de la phénoménalisation du Rien autrement que de la manière dont nous avons déterminé, dans la pensée transcendantale de la phénoménalisation, les conditions de possibilité de la phénoménalisation de toute apparence; c'est même un enchaînement nécessaire, propre à toute la démarche transcendantale ou à l'ordre de la nécessité transcendantale, que les conditions *a priori* de la phénoménalisation (qui sont, du fait même, la phénoménalisation de la phénoménalisation dans le simulacre ontologique, c'est-à-dire, au plan transcendantal, dans l'illusion du Rien réfléchie après coup *en tant que telle*) soient *du même coup* les conditions *a priori* de la phénoménalisation *de l'apparence* en général (de *toute* apparence) (par quoi celle-ci est bien, en un sens, ce qui s'est toujours déjà phénoménalisé dans l'illusion du Rien réfléchie *en tant que telle*, en la phénoménalisation elle-même qui se phénoménalise elle-même dans la phénoménalisation de la phénoménalisation, c'est-à dire dans le simulacre de la phénoménalisation en tant que lequel se phénoménalise le simulacre ontologique comme double-mouvement de réflexion de l'illusion du Rien en tant que telle). En termes moins formels ou moins logiques, il

faut et il suffit qu'il y ait cette illusion du Rien qui se phénoménalise en tant que telle dans sa réflexion *a posteriori* pour qu'il y ait une pensée transcendantale *possible* (mais possible de l'ordre de la possibilité transcendantale nécessaire) de la phénoménalisation, qui *seule* permet de penser, en retour, selon la "circularité" transcendantale, la phénoménalisation comme double-mouvement de réflexion de l'illusion du Rien. Bref, tout ce que nous pouvons dire au plan transcendantal, c'est que l'*illusion du Rien se phénoménalise*, mais que *l'apparence qu'elle prend est immédiatement apparence d'apparence, apparence, justement, de l'illusion du Rien (alors que toute autre apparence renvoie implicitement à toute apparence, en tant qu'elle ne se phénoménalise que pour l'autre apparence)*.

Si donc l'illusion du Rien est l'apparence d'une apparence qui n'apparaît jamais sans sa réflexion, elle n'apparaît elle-même, en tant que telle, que comme *cette* apparence d'une apparence qui n'apparaît jamais isolément mais est toujours en imminence d'apparaître, dans la mesure où elle disparaît *dans* l'apparaître de l'illusion du Rien en tant que telle, qui est apparence *a posteriori* d'un *a priori* qu'il faut présupposer, mais qui se cèle, se cache, s'évanouit *dans* l'apparence *a posteriori*. C'est en ce sens, par conséquent, et en ce sens seulement, que nous pouvons parler de l'illusion du Rien, en sorte que, pour reprendre les termes du *Parménide* de Platon, nous pouvons dire, certes, que l'Un transcendantal sous lequel on peut subsumer l'Un de la première hypothèse apparaît, mais que *c'est dans l'illusion de l'Un transcendantal* en tant qu'illusion du Rien, et que, dès lors, tout ce que cette illusion permet de dire de l'Un transcendantal n'est certes pas faux et donc à rejeter, mais n'est pas non plus vrai et à prendre pour "vérité ontologique" (la vérité étant strictement corrélative de l'ontologie), en tant que les déterminités qui peuvent être tirées de l'illusion du Rien ne procèdent que d'une *reconstruction a posteriori* de l'*a priori* (de l'Un *a priori*) qui,

en tant que tel, est tout à fait inconstructible, ainsi que l'indique justement le développement de la première hypothèse. Par là, il vient que l'hypothèse supplémentaire dont nous parlons depuis le début de cet essai est sans doute une *première hypothèse bis*, mais qui déploie un champ de nécessité — le champ de la nécessité transcendantale — qui n'est ni l'absence de champ de la première hypothèse, ni le champ ontologique des autres hypothèses, mais un champ intermédiaire, qui reste à caractériser *autrement* que par la médiation de l'ontologie, c'est-à-dire *à partir de lui-même*, de la nécessité transcendantale qu'il engendre de lui-même, ou à partir d'une *réduction phénoménologique-transcendantale de tout ce qu'il y a d'ontologique dans les hypothèses* (y compris la première qui est en quelque sorte "négativement" ontologique[14]). Et tout cela, parce que, précisément, l'illusion de l'Un transcendantal apparaît bien comme telle, mais comme l'apparence que prend *a posteriori* l'apparence qu'il *n'y* a *pas (dans l'a priori)* de l'Un *a priori*, par où justement l'illusion de l'Un transcendantal est *l'illusion, le simulacre, l'apparence réfléchie, de l'illusion, de l'apparence de l'Un*, ou encore l'apparence *a posteriori, l'illusion en tant qu'apparence a posteriori, de la pure illusion ou de la pure apparence qu'il n'y a pas dans l'a priori;* donc l'apparence de l'Un ou bien *l'apparence d'une illusion*, c'est-à-dire aussi *l'illusion en tant que telle prenant apparence*, et ce, dans la mesure même où, apparaissant, se phénoménalisant en tant qu'apparence de l'illusion du Rien, elle ne peut se phénoménaliser qu'*à partir du Rien auquel elle ne donne apparence qu'après coup*, après le "coup" transcendantal de sa phénoménalisation, depuis l'ek-stase transcendantale que ce "coup" engendre en tant que coupure d'un "avant" *(a priori)* et d'un "après"

14. Cf. notamment PROCLUS, *Théologie platonicienne*, II, 10 (et plus précisément, dans l'édition SAFFREY - WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 63, 8 - 20).

(a posteriori) transcendantaux, mais d'un "avant" inaccessible comme tel, sinon justement par la médiation de l'illusion transcendantale, et qui constitue, par là-même, le manque transcendantal du simulacre ontologique, *le "creux" où va se loger dans l'"après" l'ontologie qui s'engendre en tant que discours, interprétation a posteriori de l'a priori comme a priori*, donc, en tant que discours portant l'accent sur l'*a priori* comme tel, dans ce qui est "l'effet" ontologique du simulacre ontologique, mais dans un "après" également impossible comme tel dans la mesure même où l'ontologie n'arrivera jamais à se légitimer absolument dans une absolue transparence à elle-même, qui serait transparence de l'*a posteriori* à l'*a priori*. Il en résulte que l'ontologie est bien *l'excès* par rapport au transcendantal, qui vient combler une sorte de *défaut* transcendantal originaire, avec toutes les conséquences que nous avons précédemment analysées quant à l'"oubli" du transcendantal dans l'ontologique et quant à l'auto-réduction de l'ontologie dans le transcendantal, rendue possible, justement, par la médiation de ce qui n'est jamais qu'un *simulacre* d'ontologie, issu d'une illusion transcendantale.

IIIe RECHERCHE

DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE COMME PHILOSOPHIE PREMIÈRE: LE PROBLÈME TRANSCENDANTAL DE L'INDIVIDUATION

§ 1. *Le problème transcendantal comme problème critique et la question de l'individuation.*

Dans le champ transcendantal de la phénoménologie, le phénomène en tant que tel s'est indiqué comme réfléchissant, toujours déjà, *a posteriori*, l'illusion transcendantale *a priori*, que la réflexion du phénomène rétro-jette après coup dans l'*a priori*, selon laquelle il y a *a priori* (pure apparition de l'*a priori* dans l'*a priori*); mais par là-même, ce qui est indiqué, du même coup, c'est que, ne consistant que dans l'illusion transcendantale, c'est-à-dire dans une pure apparence transcendantale, le surgissement de l'*a priori* comme tel n'a jamais lieu que dans et pour l'illusion transcendantale, à savoir pour une pure apparence qui ne prend elle-même apparence que dans la réflexion *a posteriori* du phénomène en tant que tel; donc que ce surgissement n'est jamais saisi lui-même qu'*après coup*, par la médiation de l'apparence réfléchissant l'illusion transcendantale, par suite, *a posteriori*, depuis l'apparence ou le phénomène.

Il en résulte que le pur *a priori*, l'*a priori* en tant que tel, est insaisissable *en soi*, mais qu'il est seulement, pour ainsi dire, désigné comme tel depuis l'*a posteriori*, dans la rétrojection transcendantale du phénomène: telle est l'instance *critique transcendantale*, en un sens quasi ou hyperkantien, de la

phénoménologie transcendantale, qu'en celle-ci s'indique un pur *a priori* insaisissable comme tel, sinon justement par la médiation nécessaire de l'illusion transcendantale — il y a, dans tout phénomène, illusion nécessaire de l'*a priori*, et jamais cette illusion ne peut donner accès à un savoir *vrai* de l'*a priori* en tant que tel, sinon dans l'illusion de cette illusion, constitutive du simulacre ontologique et de l'ontologisation. Si donc, il y a savoir *a priori* de l'*a priori*, ce ne peut être qu'une *illusion de savoir*, en tant que ce savoir procède tout entier de l'illusion transcendantale qu'il y a *a priori*.

C'est là une situation profondément semblable à celle de la philosophie transcendantale de Kant: les choses *en soi* sont principiellement inconnaissables en tant qu'elles ne sont connaissables que *pour nous*, c'est-à-dire comme "objets" de l'expérience possible, à savoir comme *phénomènes* de l'objet transcendantal dont la connaissance ne peut rien dire. Et, alors que l'objet transcendantal n'est là que pour constituer en une unité objective le divers sensible des apparitions, donc pour constituer ce divers sensible en l'unité d'un phénomène, qui est à vrai dire phénomène de la connaissance elle-même, correspondant à un objet pour la connaissance; ou mieux, alors que l'objet transcendantal n'est précisément que cet objet *pour* la connaissance, permettant à la connaissance de se faire apparaître en faisant apparaître l'unité d'un phénomène, donc, alors que l'objet transcendantal fonctionne, quasi-explicitement, chez Kant, comme ce que nous nommons l'illusion transcendantale du phénomène, où la connaissance, comme phénomène d'elle-même se réfléchissant dans l'aperception transcendantale, rétrojette dans l'*a priori* l'illusion d'elle-même comme intuitionnant d'un seul coup l'objet (précisément dans l'aperception), la chose en soi, nous le comprenons par là-même, ne se constitue en quelque sorte que par l'*ontologisation* de cette illusion transcendantale, ou par la réification de l'objet transcendantal, réification

qui, comme on le sait, chez Kant, est seulement le fait de la pensée (la chose en soi est noumène) ou de la Raison fonctionnant dans l'illusion, ou dans l'apparence transcendantale, si bien qu'elle a un droit à se prononcer sur la pseudo-connaissance d'un objet (le noumène) qui serait indépendant de toute sensibilité, donc de toute intuition sensible, puisque il n'y a qu'illusion transcendantale qu'il y a des choses en soi, c'est-à-dire de purs objets *a priori* dans l'*a priori*, et que cette illusion transcendantale n'est jamais que réfléchie *a posteriori* dans le phénomène (dans la connaissance) comme objet *du* phénomène (et de la connaissance).

Ce rappel, forcément rapide, du criticisme kantien *appréhendé sous l'horizon de la phénoménologie transcendantale*, nous permet de saisir ce que nous avons nommé l'instance critique transcendantale de la manière la plus radicale, et de la retrouver, de cette manière, quoique dissimulée par la tradition, dans le cœur de l'œuvre platonicienne[1]. Si l'on y réfléchit bien, en effet, l'idée platonicienne apparaît comme condition de possibilité *a priori* de la pensée des choses, et même comme condition de possibilité *individuée* pour la pensée correspondante de chaque chose: ce qui, chez Platon, fonctionne comme la chose *en soi*, inconnaissable, est plutôt la chose *sensible* qui échappe par principe à la connaissance ou à la science (cf. *Théétète*), ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y ait de choses indépendantes de la connaissance, des êtres qui subsistent par eux-mêmes, en leur *ousia*. Mais précisément, dans une interprétation critique transcendantale de la théorie des idées, rien n'empêche de considérer ces êtres comme procédant de l'ontologisation de l'illusion transcendantale qu'il y a des choses *en soi*, *a priori* dans l'*a priori*, et l'idée comme l'apparence a *posteriori*, réfléchissant en elle-même l'illusion transcendantale, et constitutive, précisément, de l'*apparence* de la chose *pour la pensée (noûs)*, en sorte que, par là même, dans sa phénoménalité même, l'idée ne soit connaissable que par l'âme délivrée de toute sensibilité, et ce, éternellement, ainsi que l'indique la doctrine de la réminiscence. Il en résulte donc que l'idée platonicienne n'est rien moins qu'un noumène au sens kantien, mais relève plutôt du phénomène: elle est en effet l'aspect, l'apparence, la voyance *(idea)* de l'essence *(ousia)*, ou plutôt, si nous nous rappelons que l'*ousia* est ce qui fait l'identité ou l'être de la chose conçue comme se tenant de soi, donc que l'*ousia*, qui est le véritablement noumène du sens kantien, relève de l'ontologisation de l'illusion transcendantale, et si, par là, nous pratiquons la réduction phénoménologique-transcendantale de cette ontologisation en vertu de laquelle il y a, dans l'illusion transcendantale, apparition vraie, ontologique, de l'être subsistant pour soi des choses, l'idée apparaît comme l'apparence de l'illusion transcendantale, comme le phénomène réfléchissant *a posteriori* l'illusion transcendantale *a priori*, et en ce sens, comme le phénomène au sens kantien, c'est-à-dire comme le phénomène où la pensée s'apparaît en faisant apparaître le phénomène comme phénomène de l'illusion transcendantale (de l'objet transcendantal).

De la sorte, si l'on interprète la théorie des idées sous l'horizon de l'instance critique transcendantale, il s'avère que, dans la mesure où l'idée apparaît comme le phénomène *a posteriori*, pour la pensée, de l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a des êtres *(ousiai)* se tenant de soi, c'est ce rapport *critique* entre l'*a posteriori* et l'*a priori* qui apparaît comme constituant l'une des dimensions les plus profondes, et les plus fécondes, de toute l'œuvre platonicienne: en mettant cette dernière dans cette perspective, c'est-à-dire en déplaçant légèrement l'accent, il apparaît que le rapport critique, que l'on peut subsumer, en termes modernes, comme rapport

1. Ce qui suit nous a été suggéré par une remarque de L. Couloubaritsis.

critique de la pensée (de la connaissance) à la chose, paraît plus important, du point de vue historique global — du point de vue de l'actualité de l'œuvre *pour nous* — que la chose elle-même, que l'*ousia*, qui relève de l'ontologie.

Cette interprétation phénoménologique-transcendantale de la théorie platonicienne des idées nous fait apercevoir, en pleine lumière, une *aporie* que nous n'avons pas encore résolue dans les *Recherches* précédentes: cette aporie, nous la nommons l'*aporie de l'individuation*, rencontrée, justement, par Platon dans son œuvre. Ainsi qu'on le sait le problème est qu'il y a une multiplicité d'idées que Platon (cf. *République*, livres VI et VII) pense ramener, dans un premier temps, à l'unité, en subsumant la phénoménalité sous l'idée de Bien comprise comme idée de toutes les idées, ou comme idée rendant apte l'idée à apparaître comme idée; de la sorte, l'idée de Bien apparaît, pour ainsi dire, comme l'idée en tant que telle, c'est-à-dire, pour nous, comme l'illusion transcendantale réfléchie en tant que telle dans la pure apparence transcendantale qui se donne, dès lors, comme le fondement de ces autres apparences transcendantales comme quoi apparaissent les idées en leur multiplicité, en tant qu'elle apparaît, de son côté, comme l'apparence transcendantale unique, ou comme l'illusion transcendantale, réfléchie *comme telle*, qu'il y a *a priori* ou qu'il y a de l'Un transcendant aux idées. Mais par là, *l'aporie* est la suivante: comment, en se réfléchissant comme idée en tant que telle (comme l'apparence transcendantale en tant que telle), l'idée de Bien peut-elle donner lieu à sa multiplication en idées? Autrement dit, quelle est la condition de possibilité *a priori* de l'*individuation* de l'idée unique de Bien en *idées* multiples qui constituent autant d'apparences des choses multiples pour la pensée? On pourrait répondre que c'est là une question qui ne se pose pas chez Platon en disant que l'individuation des idées procède de la contingence pure en quoi consiste la multiplicité des choses sensibles, si

ne se posait, corrélativement, dans l'œuvre platonicienne, l'*aporie* de la *participation* des choses sensibles aux idées, c'est-à-dire le fait, précisément, que les idées soient d'abord conditions de possibilité *a priori*, et conditions de possibilité toujours déjà individuées, de la pensée ou de la vision des choses: faut-il penser qu'à toute chose (même à la "crasse", c'est-à-dire au chaos) correspond une idée, et une idée qui soit irréductiblement affectée d'une sorte de "coefficient" sensible correspondant à la chose sensible dont elle apparaît comme l'idée? Quelle est la valeur de ce "coefficient", jusqu'où va cette affection qui ne vient précisément, pour nous, que du fait que l'idée comme phénomène apparaît comme condition de pensabilité *a priori* DE l'*a posteriori* constitué par le sensible? On sait que c'est là, véritablement, une aporie fichée au cœur même de l'œuvre platonicienne (cf la 1ère partie du *Parménide*) et que Platon en tente, précisément, la résolution (2de partie du *Parménide*) en s'efforçant de penser, *a priori*, depuis l'Un pur de la 1ère hypothèse, la question de l'*individuation* des idées, comme question posée par le rapport entre l'Un et le multiple. Car le seul moyen de sortir de cette aporie est justement d'arriver à saisir le statut de l'idée entièrement *a priori* sans s'en référer aux choses sensibles *a posteriori* dont l'idée apparaît comme la condition d'intelligibilité *a priori*, et pour cela, pour cette saisie, il n'y a pas, à son tour, d'autre moyen que de comprendre le processus ou la genèse *a priori* de l'individuation *a priori*, qui, dans notre langage, ne peut être qu'*individuation transcendantale*; et ce n'est qu'après avoir résolu cette question que le problème de la participation pourra recevoir une réponse décisoire, c'est-à-dire, que l'on pourra répondre à la question de savoir s'il y a autant d'idées que de choses sensibles, et de savoir en quelle mesure le sensible, inconnaissable en soi mais pourtant *fait a posteriori* et irréductible à raison même de sa facticité, affecte l'idéalité de l'idée (sa phénoménalité) en y prenant une part apparemment active.

On sait combien il est difficile de considérer ce problème comme résolu par Platon: le *Parménide* constitue toujours, aujourd'hui, une énigme où l'aporie se trouve plutôt mise en abîme, dans un quasi-inextricable enchevêtrement de chicanes logiques. Mais on sait aussi que ce fut l'œuvre, tout d'abord du néo-pythagorisme hellénistique, puis du néoplatonisme, de reprendre la question dans une problématique fortement et profondément inspirée du *Parménide*. Et c'est encore bien plus que l'œuvre de Platon que le néoplatonisme est traversé par ce que nous désignons comme l'*instance critique transcendantale:* le principe de tous les principes, l'Un pur ou le Rien, est insaisissable comme tel, il constitue une sorte de pur *a priori* transcendant aux limites intrinsèques à l'être et à la pensée, et toute la philosophie n'est en un sens que dans la saisie *a posteriori* de cette insaisissabilité même du pur *a priori;* quel que soit le niveau d'être auquel on se situe dans la hiérarchie ontologique néoplatonicienne, ce niveau s'autoconstitue en sa manence *(monè)* en réfléchissant *a posteriori* (dans la conversion) l'*a priori* (le niveau qui le précède dans la hiérarchie et qui a toujours déjà procédé) qui lui échappe, en tant que tel, principiellement; c'est dans cette réflexion *a posteriori* que s'exhibe, pour le philosophe, la *loi génétique* selon laquelle s'engendrent, toujours déjà, *a priori*, la pensée et les êtres, les niveaux de la hiérarchie ontologique, et cette loi génétique consiste en l'intime connexion qu'il y a entre la procession, la conversion et la manence. C'est par là que doit s'engendrer, entièrement *a priori*, le multiple à partir de l'Un. C'est par là aussi que, de dégradation en dégradation de la tension interne, de la concentration intrinsèque de l'Un, doivent s'engendrer tous les êtres, depuis les idées jusqu' aux choses sensibles, et que doit s'expliquer, dans l'unité de ce processus cosmique global, le degré de participation du sensible à l'intelligible. Et corrélativement, c'est par là encore que le néoplatonisme constitue, dans le monde

antique, la seule école philosophique en laquelle se soit posée, explicitement, la question de l'origine radicale de la pensée, des êtres et des choses.

On pourrait donc penser qu'il nous suffirait de reprendre le néoplatonisme de manière *critique* pour résoudre notre problème de l'individuation transcendantale, en tant que celui-ci y correspond au problème de l'individuation, ou de la multiplication des idées. Mais les choses ne sont pas si simples en tant que, pour nous, les idées comme apparences ne sont pas, *ipso facto*, coextensives d'êtres subsistant pour soi, ou en tant que nous introduisons, dans l'interprétation du *Parménide*, une hypothèse supplémentaire et "cachée" qui médiatise l'Un pur de la 1ère hypothèse et l'Un-qui-est de la seconde[1] par l'Un-qui-apparaît dans l'illusion transcendantale — donc par l'Un qui ne fait que paraître dans une pure apparence transcendantale —, et que, par là-même, au lieu de la hiérarchie ontologique néoplatonicienne, nous rencontrons une mise en parallèle, par cette médiation et celle de l'ontologisation, de la série des hypothèses censées recouvrir l'être intelligible, et de la série des hypothèses censées subsumer, du moins chez Damascius, l'être seulement apparent du sensible. Par là, c'est la fixation hypostatique de niveaux d'être qui se trouve subvertie, jusques et y compris la fixation du pur Un comme fondement unique et ultime, et c'est le statut de la loi génétique de procession-conversion-manence qui se trouve profondément remis en question au point que la procession comme pur écartement ou pure "détente" de l'Un devient pour nous quelque chose de tout à fait énigmatique et même incompréhensible, dans la mesure où, prise comme loi *a priori* de l'*a priori*, elle semble s'identifier à un fait inexplicable qu'il faut présupposer depuis l'*a posteriori* pour en comprendre la genèse, à une sor-

1. Pour ceci, voir notre *IIe Recherche*.

te de pétition de principe, qui n'apparaît justement comme telle que dans la mesure où l'on considère qu'il y a Un pur ou Rien pur comme fondement ultime — mais nous aurons l'occasion, dans la recherche qui va suivre, de revenir sur cette importante question. Tout ceci pour dire, plus brièvement, que le néoplatonisme ne peut satisfaire entièrement à nos exigences critiques-transcendantales dans la mesure où, bien que traversé en profondeur par ces exigences, au point que l'on peut le considérer comme l'ancêtre de la philosophie transcendantale dans l'histoire de la pensée [2], il ne constitue pas, en lui-même, une philosophie transcendantale: soutenu également, dans ses soubassements, par l'idéal grec de l'immutabilité coextensive de l'immutabilité ontologique, il ne s'articule pas tout à fait rigoureusement selon le critère critique de la différence infranchissable entre *a posteriori* et *a priori*, en vertu duquel tout discours philosophique ne peut être tenu pour rigoureux que s'il prend son départ dans l'*a posteriori* et même dans ce qui apparaît (l'apparence) *a posteriori*.

Ce long préambule doit nous inciter à formuler la question de l'individuation transcendantale dans le langage même de la phénoménologie transcendantale. Jusqu'ici, en effet, nous avons négligé, dans nos *Recherches*, le fait que l'apparence apparaît toujours comme *telle ou telle* apparence: toutes nos analyses n'ont porté que sur l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire, en quelque sorte, sur l'apparence en général, et ce fut même le point de départ quasi obligé de notre réflexion. Or, si nous prenons à présent en compte ce qui qualifie telle apparence singulière comme *cette* apparence, et pas une autre, donc si nous considérons telle apparence comme apparence individuée, la question se pose de rechercher les conditions de possibilité *a priori* de son individuation et de sa

2. Voir par exemple l'œuvre de W. BEIERWALTES et de J. TROUILLARD.

reconnaissance, par la pensée, comme telle apparence individuée de cette manière. Et sur ce chemin, nous rencontrons la même aporie que l'aporie platonicienne. On pourrait dire, en effet, que telle apparence n'apparaît comme cette apparence, individuée de cette manière, que dans la mesure où elle s'apparaît, se phénoménalise, *a posteriori*, comme la réflexion *a posteriori* d'une illusion transcendantale *a priori* qu'il y a, toujours déjà, cette apparence *a priori* individuée comme cette apparition vraie, spécifique, de l'*a priori* dans l'*a priori;* de la sorte, l'illusion transcendantale serait *liée* à telle apparence individuée, de telle manière qu'elle en serait, d'une certaine manière, l'*idée a priori* permettant à cette apparence de se réfléchir et de s'apparaître comme *cette* apparence et pas comme une autre. Mais on voit tout de suite le problème que cela pose: il y aurait autant d'idées qu'il y a d'apparences individuées, donc il y aurait prolifération à l'infini de l'illusion transcendantale, avec la question de savoir jusqu'à quel point (problème de la participation) l'illusion transcendantale elle-même, comme condition de possibilité *a priori* de telle ou telle apparence, est *affectée* en elle-même par ce dont elle apparaît comme la condition de possibilité *a priori*. Autrement dit, dès que l'on aborde la question de l'individuation transcendantale, l'aporie consiste dans l'éclatement ou dans la multiplication de celle-ci, et dans le fait que, par suite, on n'a rien expliqué du tout puisque le divers des apparences se voit tout simplement doublé par le divers strictement correspondant — en une correspondance biunivoque — des illusions transcendantales. Or, par là, c'est toute notre phénoménologie transcendantale qui se trouve menacée dans ses fondements mêmes: car tout ce que nous avons dit de l'illusion transcendantale revient à la considérer comme l'illusion transcendantale *une* qu'il y a *a priori* apparition de l'*a priori*. Et il faut que l'illusion transcendantale soit *une* si l'on veut ne pas entrer dans une régression à l'infini,

remontant de la multiplicité des apparences à la multiplicité correspondante des illusions transcendantales, et de là, à une nouvelle multiplicité des illusions de ces illusions transcendantales, etc., et si l'on s'aperçoit, corrélativement, que, puisque rien ne sert de reporter le problème de l'individuation transcendantale à l'un quelconque des étages de cette régression, il faut le résoudre, tout simplement au niveau des apparences elles-mêmes, c'est-à-dire au niveau de la réflexivité interne par laquelle l'apparence s'apparaît, se phénoménalise, comme apparence. Il faut donc résoudre le problème transcendantal de l'individuation comme problème de l'individuation *des apparences*, c'est-à-dire en reconsidérant, plus profondément que nous ne l'avons fait jusqu'ici, le rapport entre l'apparence en tant que telle (c'est-à-dire déjà "abstraite" ou "réfléchie" par rapport aux conditions de son individuation) et l'illusion transcendantale *a priori* dont l'apparence en tant que telle apparaît comme la réflexion *a posteriori*. Pour cette résolution, nous poserons donc comme prémisses que l'illusion transcendantale ne peut être qu'*une*, et que, dès lors, les conditions de possibilité transcendantales de l'individuation ne peuvent résider que dans la *distorsion originaire* de l'apparence: il nous faudra dès lors réfléhir plus profondément encore le concept de distorsion originaire.

Il est encore un autre problème phénoménologique tout à fait crucial que doit nous permettre d'envisager le traitement que nous allons entreprendre de la question de l'individuation des apparences: c'est le *problème des catégories*, tel qu'il se pose, dans la phénoménologie transcendantale, à la suite de son analyse phénoménologique, par Husserl, dans la VIe *Recherche logique* (2e section). Comme on le sait, en effet, les catégories ne viennent pas, pour Husserl, d'une réflexion de la pensée qui organiserait le divers sensible des apparences selon les formes réflexives de cette réflexion (les catégories) — suivant ce que donnerait une sorte de version adultérée, en

tant que psychologiste, de la doctrine kantienne des catégories. Au contraire, en tant qu'il y a, pour Husserl, intuition catégoriale, la catégorie a nécessairement un statut phénoménal en tant que forme catégoriale objective, c'est-à-dire en tant que faisant partie intégrante du phénomène nouveau par rapport au phénomène seulement sensible dans la mesure où il consiste en un divers d'apparences sensibles toujours *déjà* mis en forme par la forme catégoriale objective, toujours déjà structuré ou articulé par elle. Mais dès lors, la question qui se pose est la suivante: est-ce que, s'il y a cette phénoménalité de la catégorie dans le phénomène toujours déjà structuré (le *Sachverhalt* de Husserl), il faut admettre, comme sa condition de possibilité spécifique, quelque chose comme la pure illusion transcendantale de la catégorie en vertu de laquelle peut se produire l'intuition catégoriale, c'est-à-dire la reconnaissance de la forme catégoriale comme partie intégrante du phénomène, et n'y a-t-il pas, dès lors, multiplication de l'illusion transcendantale en illusions transcendantales corrélatives de la multiplicité des formes catégoriales? A moins qu'il ne faille admettre, selon une autre direction tout aussi essentielle du texte de Husserl, que, dans la mesure où la catégorie fait toujours déjà partie du phénomène en sa phénoménalité, donc dans la mesure où elle constitue quelque chose comme une structure *a priori* du phénomène, elle ne se phénoménalise comme telle dans l'intuition catégoriale que par une sorte de réflexion de second degré du phénomène? Mais le problème ne serait pas résolu pour autant si l'on remarque que, dès lors, cette structure *a priori* ne serait rien d'autre, précisément, que l'illusion transcendantale de la catégorie en tant qu'illusion transcendantale de la forme du phénomène, c'est-à-dire en tant qu'illusion transcendantale d'un *a priori* structurant toujours déjà l'illusion transcendantale *a priori* du phénomène en tant que tel.

Quelle que soit la manière dont on aborde le problème, on

s'aperçoit que son extrême complexité, et même que la véritable *aporie* qu'il pose, n'est pas due uniquement à la distinction classique que fait Husserl entre sensibilité et entendement, mais bien plus, au fait que la catégorie prend, chez Husserl, un statut *phénoménal*, et que, de la sorte, ce qui constitue le problème phénoménologique des catégories, c'est le fait que, tout en ayant le statut phénoménal, les catégories ne peuvent s'individuer *comme telles* de la même manière que n'importe quelle apparence, prise au hasard, *a priori*; que, par suite, les catégories, comme formes phénoménales toujours déjà prises comme partie intégrante de la phénoménalité de tel ou tel phénomène, doivent avoir une autre genèse transcendantale, une genèse transcendantale qui leur est appropriée, que celle de n'importe quelle apparence individuée, et que c'est dans cette *différence* de genèse transcendantale *a priori* que réside la matrice phénoménologique-transcendantale de la différence entre sensibilité et entendement, ou mieux, si nous pouvons risquer ces termes dans le cadre de la phénoménologie transcendantale, entre apparence et pensée, entre apparence simplement individuée et apparence toujours déjà structurée par une forme où la pensée pourra, après coup, reconnaître son bien ou son lieu. Par là-même, on aperçoit jusqu'à quelle profondeur doit aller le traitement phénoménologique-transcendantal du problème des catégories: il s'agit ni plus ni moins de la question du *lieu* et donc du *statut phénoménologique-transcendantal de la pensée* par rapport à la phénoménalité, pour ainsi dire simple, de toute apparence individuée quelconque.

Dans la *Recherche* qui va suivre, nous allons donc traiter ces deux problèmes successivement: tout d'abord le problème de l'individuation qualitative des apparences, ensuite le problème de la genèse transcendantale des catégories de la pensée qui, comme nous le verrons, communique en profondeur avec le problème de l'individuation quantitative des apparences.

§ 2. *La question de l'individuation qualitative des apparences.*

Ainsi que nous venons de l'indiquer, la question de l'individuation transcendantale des apparences ne peut trouver de réponse que moyennant l'interrogation plus poussée du concept de distorsion originaire. Cette poursuite de l'interrogation se justifie par le fait que le concept de distorsion originaire dont nous disposons jusqu'à présent ne suffit pas: ce qu'il donne à penser, en effet, c'est que l'apparence se phénoménalise dans un double-mouvement in-fini comme limite illimitée, comme tissu conjonctif d'un dedans et d'un dehors qui communiquent sans solution de continuité, sans indiquer, par là-même, ce qui, dans cet in-fini périphérique, constitue la condition de possibilité *a priori* de ce que l'on peut nommer la *finitude* de l'apparence — c'est-à-dire de ce qui fait que l'apparence apparaît comme un fragment ou un lieu singulier de la périphérie in-finie déployée par le double-mouvement. Si donc, nous voulons comprendre cette condition de possibilité *a priori* et si nous pensons qu'elle doit être donnée par et dans la distorsion originaire de l'apparence, il faut que nous réfléchissions le concept de distorsion originaire, et cela, *a priori*, à savoir sans nous donner par avance l'apparence en tant que finie, en tant que fragment ou éclat limité du double-mouvement.

Pour ce faire, une voie nous est indiquée si, nous rappelant que, dans le cadre de la phénoménologie transcendantale, l'apparence se phénoménalise comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* (qu'il y a *a priori*), nous comprenons en quoi c'est par la vertu de la distorsion originaire que cette réflexion n'est pas totale, intégrale, que, dans cette réflexion même, il y a un reste, une "obscurité" ou plutôt une inapparence *de principe* — ce qui, par ailleurs, permettrait d'expliquer, par surcroît, comment, en tant que réflexion qui échoue, l'apparence ne peut en quelque sorte

"rattraper" cet "échec" que dans l'*autre* apparence, en comblant indéfiniment par cette dernière l'inapparence de principe qui semble l'habiter intrinsèquement.

Autrement dit, notre problème de l'individuation transcendantale est résolu si, par le concept de distorsion originaire, nous parvenons à comprendre comment il n'y a pas, pour ainsi dire, de narcissisme absolu de l'apparence dans l'illusion transcendantale, donc *comment il y a individuation qualitative de l'apparence dans le processus même de sa réflexion*, par là même que, pour ainsi dire, "quelque chose" se perd ou se crée dans le processus même de réflexion de l'illusion transcendantale — cette création ou cette perte permettant de résoudre, de la sorte, l'antique problème de la participation que nous avons retrouvé au cœur de la phénoménologie transcendantale.

Reprenons tout d'abord les choses au niveau de l'illusion transcendantale. Il vient alors que celle-ci est précisément *illusion* transcendantale, c'est-à-dire n'est pas pure apparition *a priori* de l'*a priori* (donc n'est pas quelque chose comme la lumière néoplatonicienne) mais justement illusion qu'il y a cette apparition, par suite, d'un seul coup, *apparence* de cette apparition dans la réflexion *a posteriori* constitutive de l'apparence, et illusion de cette apparition qu'il n'y a pas *a priori* puisqu'elle n'apparaît que dans la réflexion *a posteriori* constitutive de l'apparence — par où se comprend que la lumière, hypostasiée comme apparence, ne peut apparaître, en ce sens, que comme l'illusion, réfléchie en tant que telle, de cette apparition prise comme apparition qu'il y a: la lumière procède de l'illumination. Ceci n'est qu'une autre manière de dire que l'illusion transcendantale n'est constituée comme *a priori* qu'a *posteriori*, donc qu'elle est plutôt un *a priori a posteriori*, ou encore un *a priori pour* l'apparence ou *pour nous*.

Or, si nous réfléchissons à ce qui nous permet de dire qu'il n'y a pas cette apparition *a priori* dans l'*a priori*, il vient que

ce ne peut être que notre parti pris de prendre notre départ dans l'*a posteriori*, et la postulation de la non-transparence entre *a priori* et *a posteriori*, c'est-à-dire précisément la finitude de l'apparence, et même notre finitude, en tant que philosophes: il y a ici un cercle, qui pourrait être repris dans un cadre heideggerien, où ce qui constitue l'essence même de l'interrogation philosophique est sa nature humaine, c'est-à-dire finie, limitée par la mort, mais aussi dans un cadre quasi-heideggerien, si l'on rattache la finitude de l'apparence à la finitude anthropologique des organes des sens — dont l'architectonique pourrait être comprise *a priori* comme condition de possibilité *a priori*, en un sens kantien, de toute expérience possible d'un phénomène —, et nous en viendrions donc, par là, aussitôt, à une sorte d'anthropologie phenoménologique, où le sens métaphysique par excellence, la vision, se verrait *a priori* limité par les autres — tout comme dans la *Critique de la Raison pure*, la Raison se voit *a priori* limitée par la sensibilité —, en sorte que ne resterait plus, comme possibilité pour la phénoménologie transcendantale, qu'une sorte de *critique* de la pure phénoménologie transcendantale.

Cette voie, tout aussi légitime que la voie heideggerienne, présente néanmoins l'inconvénient, pour nous, de présupposer cela même qui reste à expliquer: car même si l'ouïe n'entend que des sons, il reste à comprendre pourquoi et comment elle entend tel et tel son. L'horizon de la phénoménologie transcendantale requiert de comprendre cette individuation des apparences sonores de manière *intrinsèque*, donc de comprendre, tout d'abord, l'individuation des apparences en général. Et pour cela, nous devons nous débarrasser du présupposé de l'apparence toujours déjà individuée. Mais sur ce chemin se présente un autre écueil: celui de s'ôter toute possibilité de comprendre la genèse transcendantale (*a priori*) de l'apparence individuée, de creuser en la positivisant ou en l'hypostasiant la différence entre *a priori*

illimité et *a posteriori* limité. C'est en un sens la direction qu'a prise le néoplatonisme dans la mesure où l'Un ou le Rien s'y est trouvé posé dans sa transcendance radicale à un point tel que le passage du Rien à l'être y devient une sorte de saut incompréhensible, et explicitement posé comme tel à la mesure même de la transcendance du Rien. Mais par là, la coupure est radicale entre la toute puissance infinie du fondement et l'infirmité de la raison humaine, de la finitude liée aux êtres, aux idées, et aux choses; un terme n'a été privilégié dans son absolue transcendance que pour ôter, de l'autre main, à la philosophie, toute possibilité de comprendre le monde de l'intérieur de lui-même. Certes, il n'y aurait là rien de gênant, pour nous, dans la mesure même où nous y trouvons l'ancêtre historique de la philosophie transcendantale — puisque l'explication du monde n'y est, très profondément, que comme l'auto-explication, donc en un sens comme la réflexion *a posteriori* depuis l'*a posteriori*, de la Raison elle-même, par rapport à un *a priori* qui lui échappe principiellement —, si, dans le néoplatonisme classique jusqu'à Nicolas de Cues, n'était présupposée une sorte d'adéquation entre l'engendrement incompréhensible de la finitude ontologique et l'engendrement, tout aussi incompréhensible, de la finitude gnoséologique, bref, s'il n'y avait cette sorte de parallélisme entre les degrés dans la hiérarchie des êtres et les degrés dans la hiérarchie de la connaissance, qui rend précisément impossible la pensée du *processus* même de procession/conversion/manence, dans la mesure même où ce processus est en même temps celui qui rend la connaissance adéquate à ses objets, à chacun de ses degrés, et où, de la sorte, la connaissance en tant que finie se trouve dans l'incapacité de trouver en elle-même, du sein même de sa finitude, l'instance critique lui permettant de se critiquer elle-même en prenant, en quelque sorte, ses distances vis-à-vis d'elle-même: la seule instance critique dont elle dispose n'est en effet que

celle de l'infini en sa perfection et plénitude, en son autosuffisance radicale, et c'est dans la mesure même où cette perfection est *en dehors* — au dehors radical — d'elle-même comme de tous les êtres qu'elle est immédiatement adéquate à ses objets, à l'exception de l'Un ou du fondement, qui n'est précisément pas un objet.

C'est dire qu'il y a, dans le néoplatonisme, intime complicité entre la positivisation du fondement comme x radicalement transcendant à l'être et à la pensée, et le déploiement, comme en une seule et même série — tant la série de l'être et la série de la pensée se correspondent intimement terme à terme —, de l'être et de la pensée. Il y a dans le néoplatonisme, pour nous, modernes — et c'est là que nous découvrons notre ancrage historique irréductible —, une sorte de confiance naïve en la transparence entre l'ordre des choses et l'ordre des pensées: il est remarquable, pour nous, que la question de la pensée comme *illusion* n'y soit pas une question préjudicielle — comme elle le fut, de manière si acérée et lancinante chez, et à partir de Descartes —, et la rupture de la pensée moderne à la pensée antique vient sans doute, très profondément, de cette "perte de confiance" en la transparence. Plus précisément, cela signifie, pour nous, dans l'élaboration de la phénoménologie transcendantale, que nous ne pouvons en aucune manière hypostasier l'*a priori* en un pur x radicalement transcendant, ou plutôt en un pur x dont la transcendance s'indique par son absolue autosuffisance. Il nous faut, par rapport au néoplatonisme où nous retrouvons beaucoup de nos pensées — où nous retrouvons, en un sens, *tout* ce que nous nous efforçons de penser —, introduire un léger déplacement qui fait toute la différence: 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*. Dans cette mesure, c'est donc encore un abus de langage, ou une sorte de mythe aveugle de la tradition, de désigner l'*a priori comme tel* en le subsumant, comme Heidegger, par l'être en tant que tel, et suivant cette exigence critique-transcendantale radicale, il est vrai que, comme le pressentait déjà Husserl mais pour de mauvaises raisons, l'ontologie heideggerienne est une sorte d'"anthropologisme", et qu'elle n'échappe à ce reproche que dans la mesure où, dans ses derniers développements, déjà annoncés, il est vrai, dès le début des années trente, elle se soutient *implicitement* par l'exigence critique-transcendantale telle que nous venons de la formuler.

Tout ce détour nous a donc permis de comprendre que le départ de notre interrogation concernant le problème de l'individuation transcendantale des apparences, ne peut se situer que dans la radicalité de cette fracture entre *a priori* et *a posteriori*, qui, dans la mesure où elle est pour nous le seul principe possible de la finitude et donc de l'individuation des apparences — ou plutôt la seule condition de possibilité *a priori* de la finitude —, doit être comprise comme *fracture transcendantale* de l'apparence refendant l'apparence de l'intérieur d'elle-même, c'est-à-dire, toujours déjà, *a posteriori*. Il nous faut à présent comprendre, dès lors, en quoi consiste et comment joue cette fracture transcendantale: ainsi que nous allons le voir, elle n'est qu'un autre nom de la *distorsion originaire* de l'apparence.

Il suffit de remarquer en effet, en revenant à l'illusion transcendantale, que la distorsion doit l'habiter puisque l'illusion transcendantale est en même temps pure apparence transcendantale et pure illusion transcendantale, génératrice d'erreur

en cela qu'elle se fait toujours passer, en tant qu'apparence transcendantale, pour vraie, comme apparence transparente à une apparition. Or, cela veut dire que, si l'apparence en tant que telle se phénoménalise comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *priori*, la distorsion originaire n'est en un sens rien d'autre que la fracture transcendantale transcendantalement réfléchie. Autrement dit, si l'illusion transcendantale peut être comprise comme pure apparence transcendantale de l'*a priori* en tant qu'inapparence, elle peut être comprise comme n'occultant pas, à elle seule, toute l'inapparence, et même plus, en tant que réfléchie comme *a priori* depuis l'*a posteriori*, dans et par l'apparence elle-même, comme le miroir apparent de l'apparence, tendu sur de l'inapparence en quoi consiste, en un sens, la fracture transcendantale, c'est-à-dire comme *l'origine apparente* ou l'*idée* de l'apparence en tant que telle. Mais cette origine est en même temps illusoire dans la mesure où elle donne l'illusion (l'apparence) d'une adéquation pure entre *a priori* et *a posteriori*, d'une sorte de narcissisme transcendantal absolu de l'apparence — c'est là l'effet illusionnant de l'illusion transcendantale qui engendre l'aporie de la participation. Il faut donc, si nous voulons résoudre notre problème, que se donne, pour ainsi dire, en retour, un effet avérant, qui consisterait précisément en l'individuation (de l'apparence), en laquelle l'apparence se réfléchit et que l'apparence réfléchit en se phénoménalisant du même coup, comme apparence originairement distordue avec tel *quale* (*talis qualis*), sans que ce *quale* soit rétrojeté *a priori*.

Reprenons tout ce mouvement pour l'expliciter et l'approfondir. La question est la suivante: Qu'est-ce qui fait qu'il y a individuation qualitative, c'est-à-dire "perte" ou "création" dans le processus même de réflexion de l'illusion transcendantale, étant donné que cette réflexion n'est finalement rien d'autre qu'une rétrojection *a posteriori* dans l'*a priori*, ou

la rétrocession transcendantale d'une précession transcendantale toujours déjà manquée par l'apparence en sa phénoménalisation, qui vient toujours déjà trop tard, après coup? Nos réflexions préliminaires nous ont indiqué qu'ici, il ne faut pas inverser la perspective en s'installant (illusoirement) dans l'*a priori*, c'est-à-dire en l'hypostasiant comme point de départ obligé: nous savons que s'adosser de la sorte au pur *a priori* revient, à nouveau, à reprendre la démarche néoplatonicienne en son "esprit", et de là à rencontrer les apories que nous avons relevées, à savoir la coupure définitive entre le fondement et le fondé, où l'engendrement *a priori* ne peut être expliqué que par un *écart*, lui-même inexplicable, par rapport à quelque chose comme un centre de diffusion (de la lumière) ou de procession — écart inexplicable que le néoplatonisme baptise parfois "surabondance de l'Un" (Plotin, Proclus). Il nous faut au contraire nous en tenir à la pensée que tout se joue, ici, dans la différence entre apparence réfléchie comme telle et illusion transcendantale.

Or, si nous nous en tenons à cette différence, il vient ceci. En un sens, il n'y a pas cette différence, dans la mesure où l'apparence en tant que telle n'apparaît comme rien d'autre que comme l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *a priori*, réfléchie *a posteriori*. Mais en un autre sens, il y a précisément cette différence puisque l'apparence en tant que telle apparaît comme l'illusion transcendantale *réfléchie*. Cela vient de ce que, en fait, l'illusion transcendantale ne se constitue que dans le mouvement même de constitution de l'apparence en tant que telle, dans la rétrojection transcendantale depuis l'*a posteriori* en quoi consiste la réflexion; par suite, de ce que l'apparence ne se phénoménalise *en tant que telle* que si, *du même coup*, elle se phénoménalise comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*, donc seulement si, du même coup, elle se réfléchit comme apparence (ce qui la fait apparaître en tant que telle) *dans* l'illusion

transcendantale, qui, de son côté, ne se phénoménalise que *dans* cette réflexion même. Ce qu'il faut dès lors tenir fermement, c'est qu'il n'y a d'illusion transcendantale que dans et par la phénoménalisation de l'apparence en tant que telle.

Par conséquent, la rétrojection transcendantale de l'illusion transcendantale *depuis* l'*a posteriori* comme quoi se phénoménalise l'apparence en tant que telle, n'apparaît précisément comme rétrojection que par rapport à une *précession* transcendantale de l'illusion transcendantale (ou plutôt, de l'*a priori* dans l'illusion transcendantale) qui a toujours déjà précédé la rétrojection, en tant que, ne prenant sens, de son côté, que par rapport à la rétrojection, la précession est cela même eu égard à quoi la rétrojection est toujours-déjà en retard, cela même qui se constitue, dans la rétrojection, comme l'inéluctable retard "à l'origine" que la rétrojection vise à rattraper. Autrement dit, il y a *retard originaire* de l'apparence en tant que telle (de l'apparence en sa réflexion) par rapport à l'*a priori rétro-constitué* comme précession transcendantale d'une réflexion de l'illusion transcendantale, réflexion constitutive, dans son irréductible différence, de la réflexion de l'apparence en tant que telle. Ce qu'il faut dès lors comprendre, c'est comment, dans cette précession transcendantale, qu'il ne faut certes pas hypostasier en la posant purement et simplement comme *a priori* dans *l'a priori*, mais qu'il faut poser comme constituée *après coup*, c'est-à-dire rétro-constituée, la réflexion de l'illusion transcendantale donne lieu à l'apparence individuée comme *tale quale*. Mais par là-même, nous entrons dans un cercle, dû à la rétro-constitution de la précession transcendantale par et dans la rétrojection transcendantale: il faudrait en quelque sorte concevoir une réflexion *a priori* de l'illusion transcendantale, qui la fasse apparaître en tant que telle, dans son unité, pour en voir surgir, dans la réflexion *a posteriori* de l'apparence en tant que telle, l'individuation de cette dernière; or, cela

même, nous savons que c'est impossible, à moins de retomber dans le néoplatonisme, puisque la réflexion de l'illusion transcendantale est *ipso facto*, au nom de notre exigence critique-transcendantale, réflexion *a posteriori* constitutive de l'apparence en tant que telle. Il faudrait, par conséquent, effectuer, pour ainsi dire, la réflexion *avant* la réflexion elle-même, à moins de toujours déjà présupposer dans la réflexion ce qu'il faut pour comprendre cela même que la réflexion doit nous aider à comprendre.

Or, cette formulation aporétique du problème nous aide à nous y retrouver: ce cercle, nous le reconnaissons comme le cercle de la fondation transcendantale, qui s'impose à nous dès lors que nous recherchons les conditions de possibilité *a priori* d'un *a posteriori*. L'aporie indiquée nous montre que nous devons entrer dans une démarche de fondation transcendantale, c'est-à-dire, du point de vue plus spécifique de la phénoménologie transcendantale, "suspendre" ou "mettre hors jeu" l'apparence individuée pour envisager pour ainsi dire son creux transcendantal dans la précession transcendantale elle-même, tout en sachant que celle-ci ne se constitue qu'après coup, en ce que nous venons de désigner par une "rétro-constitution". Cette mise entre parenthèses est le seul moyen dont nous disposons pour arriver à précéder, en quelque sorte, la phénoménalisation, c'est-à-dire *aussi* la réflexion de l'apparence en tant que telle. Autrement dit, en nous rappelant ce que nous avons dit plus particulièrement de la réduction phénoménologique husserlienne dans notre *Ie Recherche*, il faut faire *comme si* l'apparence ne s'était pas réfléchie alors même qu'elle s'est toujours déjà réfléchie, et c'est seulement dans ce "faire comme si" que résident les conditions de possibilité *a priori* de l'apparence individuée et réfléchie en tant que telle. Ce que nous devons donc plus précisément pratiquer, c'est la *réduction phénoménologique-transcendantale de la positivité de l'apparence en tant que telle*, et cette

réduction doit se faire sans positiviser, à l'inverse, l'*a priori* et la précession transcendantale *a priori:* on s'apercevra que cette tâche, si elle n'est pas tout à fait impossible, est néanmoins *presque* impossible, que son fil conducteur en est très mince.

Comment, en effet, faire comme si, avec l'exigence critique transcendantale de ne pas positiviser la précession transcendantale comme pur *a priori* radicalement distinct de l'*a posteriori*, si ce n'est en s'efforçant de remonter le cours de la précession transcendantale qui a toujours déjà eu lieu, et qui nous a toujours déjà rejeté dans l'*a posteriori*? Donc, comment faire, si ce n'est en s'efforçant de précéder la précession transcendantale elle-même par rapport à laquelle, pourtant, nous avons pris un irréductible retard? Déjà cette formulation, par l'impossibilité logique qu'elle contient, nous fait comprendre, cependant, que par ce "faire comme si" se manifeste le caractère intrinsèque d'*illusion* de la précession transcendantale, en vertu duquel elle apparaît comme un *a priori a posteriori*, comme la condition de possibilité *a priori* qu'il faut *présupposer* dans et depuis l'*a posteriori:* c'est vraiment comme s'il fallait vraiment se situer *avant* cette illusion même qui apparaît pourtant comme illusion nécessaire, c'est-à-dire transcendantale, et qui de la sorte, fonctionne vraiment comme un piège. Mais par là-même, nous comprenons du moins que, si l'apparence se phénoménalise comme réflexion *a posteriori* d'une illusion transcendantale *a priori* qui, en tant que rétrojetée comme *a priori* depuis l'*a posteriori*, ne se constitue comme *a priori* que s'il y a dans l'illusion transcendantale elle-même l'illusion nécessaire, et du fait même, transcendantale, de sa précession transcendantale *a priori*, nous comprenons donc du même coup que la condition de possibilité *a priori*, et même la *seule* condition de possibilité en tant que celle-là même qu'il faut *nécessairement* présupposer, de la rétrojection, dans et depuis l'*a posteriori* de l'apparence,

de l'illusion transcendantale dans l'*a priori*, est constituée par cette illusion transcendantale nécessaire d'une précession transcendantale *a priori*. Et c'est cela même qui conditionne *a priori* la réduction phénoménologique de la positivité de l'apparence en tant que telle et individuée: car, dès lors, nous pouvons comprendre, en quelque sorte, la pure rétro-jection transcendantale, "à vide", en laissant l'apparence en son apostériorité hors du circuit de la pensée. Et par suite, nous pouvons comprendre, de plus loin, la rétro-jection transcendantale comme *constituant* (ou comme rétro-constituant), dans son mouvement même, la précession transcendantale, ou plus précisément, l'illusion transcendantale de la précession transcendantale.

Par conséquent, nous faisons en réalité un pas de plus en comprenant que l'apparence en tant que telle apparaît comme le lieu de recroisement entre une rétrojection transcendantale se constituant nécessairement, en tant que telle, comme l'envers d'une précession transcendantale, et une précession transcendantale qui ne se constitue elle-même, en tant que telle, que dans cette auto-constitution qui la rétro-constitue de la rétrojection transcendantale: car ce qui *fait* la rétrojection comme telle, c'est la précession elle-même, ou mieux, la rétrojection ne se constitue comme telle, ne s'auto-constitue, pour ainsi dire, en quelque sorte (c'est le *oion* plotinien), que pour "rattraper" le retard qu'elle a toujours déjà pris sur la précession — la nécessité transcendantale, c'est-à-dire *a priori*, de la rétrojection, qu'il faut comprendre autrement que comme un pur fait incompréhensible inscrit dans l'apparence, n'apparaît comme telle que si la rétrojection se donne du même coup comme rétrojection remontant, en tant qu'elle le présuppose toujours déjà *a priori*, le cours de la précession. Ce que l'on peut encore traduire, à l'*inverse*, en poussant les choses encore un peu plus loin, par ceci: c'est le propre de la rétrojection de se donner

comme l'envers d'une précession, c'est-à-dire, en quelque sorte, comme une précession qui rétro-agit sur elle-même, et qui ne se constitue, ne s'auto-constitue même, que comme précession (pro-jection) rétro-agissante, rétro-jetante, ce qui a l'avantage d'indiquer l'intime unité de l'*a priori-a posteriori* en quoi consiste la rétrojection comme rétrojection *a posteriori* d'un *a priori* en précession.

Or, si nous y réfléchissons, cette unité intime de la rétro-jection et de la précession est cela même que nous désignons par le *double-mouvement de la phénoménalisation*, qui apparaît ici comme double-mouvement de la réflexion comprise en tant que double-mouvement de rétrojection/précession. Il suffit en effet de remarquer, pour procéder à cette identification, que *jamais* la rétrojection n'arrive à égaler la précession, à la rattraper, à regagner une sorte de centre, qui ne peut être ici qu'*illusion transcendantale du centre*, d'où enfin serait *issue* la précession — et nous reconnaissons au passage, dans la prise au sérieux de cette illusion transcendantale, ce qui fait le néoplatonisme: c'est une certaine manière de fixer le fondement, l'origine, qui fait éclater ce qui n'est pour nous qu'un seul et même double-mouvement en les deux mouvements, en droit distincts, l'un précédant absolument l'autre même s'il n'est pensable que depuis la secondarité de l'autre, de procession (=notre précession transcendantale) et de conversion (=notre rétrojection transcendantale), et l'on voit par là combien infime est le déplacement que nous introduisons par rapport à toute la problématique néoplatonicienne, comme nous allons avoir longuement l'occasion de le voir en revenant, dans ce qui suit, sur ce qu'il faut entendre par cette illusion transcendantale de centre.

Reprenons donc les choses au point où nous sommes jusqu'à présent parvenus, en explicitant encore en quoi l'inséparabilité même de la rétrojection et de la précession n'est pensable, en toute rigueur, que dans les termes du double-mou-

vement. On peut penser la rétrojection comme une remontée qui s'enroule sur un écart qui, toujours déjà, se déroule, ou comme l'enroulement autour d'un déroulement qui, toujours déjà, a eu lieu, s'est toujours déjà amorcé, tout comme on peut penser, du même mouvement, la précession comme descente qui déroule un écart qui, toujours déjà, s'enroule, ou comme le déroulement d'un enroulement qui, toujours déjà, a eu lieu, s'est toujours déjà amorcé. Par la réduction phénoménologique-transcendantale de la positivité de l'apparence en tant que telle, on obtient ainsi le double-mouvement de rétrojection/précession comme une sorte de *schème transcendantal* (de matrice *a priori* qui est condition de possibilité *a priori*) de la phénoménalisation, lequel schème peut s'identifier, d'une certaine manière, à la *distorsion originaire* de l'apparence *sans* l'apparence, distorsion en laquelle, pour ainsi dire, plus rien n'apparaît sinon, en un sens, le jeu de l'illusion transcendantale qu'il y a *a priori* (apparition) *a priori*.

Ce qui "anime" en effet la rétrojection, c'est d'une certaine manière l'illusion transcendantale de centre qui apparaît dans la réflexion *a posteriori* de l'apparence, c'est-à-dire l'illusion réfléchie dans et par l'apparence que celle-ci est issue d'une *origine* transcendante. Mais si cette illusion parvenait à se stabiliser de manière à ce que la rétrojection arrive à y retourner, la rétrojection serait morte, figée, fixée dans le centre dont l'apparence apparaîtrait dès lors comme la réflexion: cela veut dire que l'illusion transcendantale ne serait alors rien d'autre que le double, le *modèle a priori* de l'apparence, à savoir l'idée au sens platonicien ou l'intelligible, et il y aurait autant d'illusions transcendantales (autant de centres prenant apparence dans et par la réflexion *a posteriori* de l'apparence) qu'il y a d'apparences, ce qui reposerait les problèmes et les apories de la *participation*, et ce qui barrerait le chemin à toute résolution du problème de l'individuation transcendantale, puisque le monde des apparences serait strictement redoublé par le monde parallèle des illusions transcendantales — en un sens husserlien, on retrouverait le strict parrallélisme entre la psychologie phénoménologique et la phénoménologie transcendantale.

Par là-même, il vient, en retour, que ce qui "anime", plus profondément encore, la rétrojection, c'est le fait, précisément, qu'elle *ne peut pas prendre fin* du fait que l'illusion de centre apparaît comme *illusion* transcendantale (de centre), c'est-à-dire comme pure apparence transcendantale qu'il y a *a priori*, qu'il y a centre *a priori* en tant que point de départ dont l'expulse toujours déjà la précession transcendantale. D'une certaine manière, donc, en reprenant le langage néoplatonicien, on pourrait dire que s'il y a *a priori*, s'il y a centre *a priori*, ce centre a toujours déjà procédé, pré-cédé, et qu'il s'est toujours déjà *écarté* de lui-même dans la pure apparence transcendantale (l'illusion transcendantale) de centre comme quoi, irréductiblement, il se donne à apparaître. Autrement dit, s'il y avait "réellement" centre — s'il y avait centre *a priori* dans l'*a priori* —, il n'*apparaîtrait* pas purement *comme tel*, même dans l'illusion transcendantale, et la pensée ne pourrait même pas le penser, y compris dans et depuis l'*a posteriori*, y compris donc par la voie des négations de la 1ère hypothèse du *Parménide* de Platon: car, dès lors, rien ne nécessiterait la rétrojection, qui ne serait due qu'au *pur accident* de l'écartement du centre, et toute apparence, et de là, *toute pensée en tant qu'apparence* (nous allons revenir bientôt sur ce point tout à fait crucial), ne serait que la répétition infinie du centre, en tant que diffusion infinie de centres sans écart. On aboutirait de la sorte à une espèce de narcissisme transcendantal absolu d'une indifférence absolue en laquelle on peut reconnaître la *lumière absolue* dans son identité ou son indifférence à une *obscurité absolue*, dans la mesure où plus rien n'apparaîtrait, où il n'y aurait ni apparence ni pensée dans cette sorte d'illocalisation infinie du centre qui a été subsumée, dans

la tradition, par la formule néo-hermétique de la sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part.

Et pourtant, il y a illusion transcendantale de centre, puisque du centre il y a du moins idée. Si nous y réfléchissons bien, il vient que, pour utiliser une expression commode due à Merleau-Ponty, ce qui fait cette illusion transcendantale comme telle est l'*imminence* du centre qui se donne en elle, ou plutôt, c'est cette imminence même du centre dans l'illusion transcendantale qui fait apparaître le centre comme en sa pure apparence transcendantale qui n'est illusion que dans la mesure où l'imminence paraît aussi pouvoir se réaliser. Si, dès lors, nous reprenons ceci au niveau plus profond du double-mouvement de rétrojection/précession, d'enroulement/déroulement, il vient que l'illusion transcendantale de centre joue dans le double-mouvement de la manière suivante: l'enroulement (la rétrojection) ne s'enroule que pour regagner le centre paraissant comme imminent dans l'illusion transcendantale, et ne cesse pas de s'enrouler dans la mesure même où le centre n'apparaît dans l'illusion transcendantale que s'il s'est toujours déjà écarté, différé, dans le déroulement (la précession), en sorte qu'il faut concevoir le centre du double-mouvement comme un écart originaire, le centre de l'enroulement comme le déroulement (la précession) lui-même, mais en sorte aussi que, dans le double-mouvement d'enroulement/déroulement, c'est toujours *comme si* le centre allait enfin se donner, apparaître en tant que ce comme quoi il est censé être dans l'illusion transcendantale, alors même qu'il n'apparaît jamais comme tel puisqu'il s'est toujours déjà dispersé dans l'écart, s'est toujours déjà dif-féré dans la précession, si bien que, en fait, c'est cette dispersion et cette disparition qui le font apparaître comme centre, ou plutôt comme illusion de centre, son caractère propre étant de disparaître quant il apparaît, et d'apparaître quand il disparaît (dans l'illusion transcendantale "avérée" comme

telle, c'est-à-dire réfléchie *a posteriori* dans et par l'apparence).

Par là, nous saisissons plus profondément encore le statut phénoménologique-transcendantal de l'illusion transcendantale 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 consiste en une sorte de *pur clignotement*. En effet, c'est seulement, pour ainsi s'exprimer, quand l'illusion transcendantale surgit comme en 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 transcendantale) dans la réflexion *a posteriori* en laquelle se phénoménalise l'apparence en tant que telle. C'est dire que l'illusion transcendantale "avant" l'apparence n'est rien d'autre qu'une *illusion d'apparence*, puisque c'est l'illusion d'une apparence (=le centre) 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-transcendantal possible, celui de l'imminence, est aussi celui d'un pur clignotement de l'apparition/disparition. Par suite, l'illusion transcendantale n'apparaît rigoureusement (dans le champ phénoménologique-transcendantal) comme *illusion* que dans la mesure où elle se donne *aussi* comme illusion d'apparence, comme illusion de cette apparence en quoi consiste le centre, ou encore comme illusion *liée* à cette pure apparence de centre, et elle-même, prise comme telle, dans cette liaison, clignote, apparaît/disparaît avec la pure apparence de centre dont elle apparaît, toujours dans cette liaison, comme l'apparence. Mais nous franchissons un pas de plus si nous nous apercevons que sa disparition comme illusion de centre coïncide avec son apparition comme double *a priori* (l'idée) de l'apparence en tant que telle qui

se phénoménalise *a posteriori* comme sa réflexion après coup.

De ceci, on peut déjà tirer, ou du moins ébaucher, deux ordres de conséquences. Selon le premier, il vient que l'apparence interprétée comme *sphère centrée* n'a d'autre statut que celui d'*illusion de l'illusion*, puisque, de la sorte, l'apparence comme telle se voit comprise depuis l'illusion de centre, c'est-à-dire depuis l'illusion d'apparence (de centre), et que, dès lors, en tant que sphère centrée, rien ne la différencie, *a priori* (c'est-à-dire du point de vue phénoménologique-transcendantal), d'une sphère en droit infinie et omnicentrée, à savoir de la lumière toujours déjà diffusée à l'infini; rien, si ce n'est le pur accident arbitraire de sa finitude qui est pourtant ce qui la fait paraître comme telle — c'est là, *grosso modo*, ce que nous avons nommé le néoplatonisme du renversement copernicien[3]. Par là-même, l'apparence en tant que sphère centrée nous apparaît comme *l'illusion de l'illusion de centre*, c'est-à-dire comme l'illusion en laquelle est censée apparaître l'illusion qu'il y a centre, comme si ce centre pouvait se stabiliser en l'apparence d'un centre fixe, *au-delà* du pur clignotement en lequel son illusion ne peut jamais qu'apparaître/disparaître dans une sorte d'instabilité congénitale; ou encore comme si l'apparence pouvait se fixer son origine, le centre, pour en apparaître comme le simple développement isotrope, alors même que le centre n'apparaît, dans son illusion, que comme toujours déjà écarté, dif-féré, précédé — et nous reconnaissons dans cette illusion l'origine transcendantale du principe le plus prégnant de la cosmologie moderne: le principe cosmologique parfait, qui a été, implicitement et pour la première fois formulé par Nicolas de Cues et Giordano Bruno.

Le second ordre de conséquences nous permet d'aller beaucoup plus loin en ce qu'il nous ouvre le chemin permettant

3. Voir notre étude: *Le Rien et son apparence*, *op. cit.*, Ie partie.

de résoudre le problème de l'individuation transcendantale des apparences. Il résulte de la considération de la coïncidence qu'il y a entre la disparition de l'illusion transcendantale comme illusion de centre (illusion de l'apparence qu'il y a centre) et l'apparition de l'apparence comme telle, c'est-à-dire de l'apparence en tant que réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*. Cette coïncidence signifie en effet qu'au clignotement de l'illusion transcendantale comme illusion de centre *répond* le clignotement de l'apparence comme telle, et donc que l'apparence en tant que telle n'en clignote pas moins, en une sorte de "battement en éclipses", que l'illusion transcendantale comme illusion de centre. Par suite, le double-mouvement de précession/rétrojection transcendantales n'est pas seulement le double-mouvement en lequel clignote l'illusion transcendantale comme illusion de centre, mais aussi, et corrélativement, le double-mouvement en lequel joue la réflexion *a posteriori* de l'apparence dans l'illusion transcendantale, et en lequel *surtout*, l'apparence apparaît, par ce clignotement même, qui est une sorte de clignotement répercuté en un écho toujours inversé du premier clignotement (puisque l'apparition de l'un des termes se répercute en la disparition de l'autre et réciproquement), comme *apparence toujours déjà différente de l'illusion transcendantale comme illusion transcendantale de centre*, ce qui la fait surgir, dans le clignotement, étant l'évanouissement ou la fuite dans l'inapparence de l'illusion transcendantale comme illusion de centre.

Plus profondément encore, on peut dire ceci. Si nous reprenons le double-mouvement de rétrojection/précession transcendantales, c'est-à-dire le double-mouvement d'un enroulement qui ne s'enroule, ne se centre, que sur un déroulement, et d'un déroulement qui ne déroule qu'un enroulement s'enroulant sur le déroulement, il vient que, dans ce double-mouvement, le centre est absent, sinon en son imminence où il se présente comme l'apparence dont l'illusion

transcendantale n'apparaît comme l'apparence que si l'apparence du centre n'y apparaît pas, et donc, dont l'illusion transcendantale n'apparaît corrélativement comme la pure illusion que si l'apparence du centre y apparaît dans sa non-apparition. Dès lors, au lieu de concevoir, comme nous l'avons fait jusqu'ici, le double-mouvement par rapport à l'illusion transcendantale de centre, il serait plus juste, d'un strict point de vue phénoménologique-transcendantal, de le penser comme *double-mouvement de l'apparaître/disparaître*, c'est-à-dire comme le double-mouvement où surgit le *pur clignotement* comme pur clignotement de l'apparition/disparition, et de dire que ce double-mouvement ne s'achève, en quelque sorte (nous allons y revenir tout de suite), que dans ce qui avère l'illusion transcendantale comme *pure illusion* transcendantale de centre, et du fait même, comme illusion transcendantale a priori *en laquelle* et *de laquelle* se réfléchit *a posteriori*, après coup, à partir d'elle-même ou de son apostériorité, l'apparence en tant que telle, en sorte que cette dernière n'apparaît finalement comme rien d'autre que comme l'illusion transcendantale prenant apparence comme telle dans sa réflexion *a posteriori* par et dans l'apparence en tant que telle.

De la sorte, nous pouvons enfin commencer à réfléchir de manière neuve, plus profonde que nous l'avons fait jusqu'ici, le concept de *distorsion originaire* de l'apparence. Il nous suffit en effet de considérer l'apparence en tant que telle dans son rapport à l'illusion transcendantale, et de réfléchir le fait qu'elle paraît à la fois *même et autre* que l'illusion transcendantale. L'apparence en tant que telle paraît en effet *même* que l'illusion transcendantale dans la mesure même où l'illusion transcendantale *apparaît*, car cette apparence que prend l'illusion transcendantale, qui en fait un double *a priori* (une idée) de l'apparence en tant que telle, ne se phénoménalise que dans la réflexion *a posteriori* de l'apparence en tant que telle. Mais du même coup, l'apparence en tant que telle

paraît *autre* que l'illusion transcendantale dans la mesure même, où, dans cette réflexion *a posteriori*, l'illusion transcendantale n'apparaît pas comme telle, c'est-à-dire comme illusion transcendantale ou comme imminence de centre, ou bien dans la mesure où, si cette imminence paraît se réaliser dans la phénoménalisation de l'apparence, elle ne se réalise justement pas comme l'imminence de ce dont elle paraît l'imminence (l'apparition "vraie" du centre). Or, c'est là que nous reconnaissons la distorsion originaire de l'apparence: car nous venons d'expliquer en quoi, paraissant la même que l'illusion transcendantale, *l'apparence apparaît toujours comme l'apparence d'elle-même*, et en quoi, paraissant autre que l'illusion transcendantale, *l'apparence n'apparaît comme apparence d'elle-même que si elle apparaît du même coup comme apparence de ce qui n'apparaît pas*, de ce que nous nommons plus précisément l'inapparent de principe. Par suite, il y a stricte égalité entre l'apparence comme apparence d'elle-même et l'apparence comme apparence de l'inapparent: l'apparence ne se réfléchit (après coup) comme apparence, ne renvoie à "soi" (=l'illusion transcendantale) comme apparence que si, *du même coup*, ce renvoi est renvoi à l'*autre* comme inapparence. Autrement dit, l'apparence ne rentre en "soi" comme apparence que pour sortir hors de "soi" comme inapparence, par où il vient que le "soi" de l'apparence (l'illusion transcendantale) est à la fois de l'apparence (l'illusion transcendantale qui apparaît comme *a priori* dans la réflexion *a posteriori* de l'apparence) et de l'inapparence (l'illusion transcendantale qui n'apparaît comme *a priori que* si elle disparaît dans son apparence). Bien plus, dans la mesure où il y a répercussion en écho du clignotement de l'illusion transcendantale comme illusion transcendantale de centre dans le clignotement de l'apparence en tant que telle rétrojetant ce qui paraît de la sorte comme *son* illusion transcendantale, et dans la mesure où ce clignotement se produit dans un seul et même double-mouvement, il n'y a

pas de solution de continuité entre l'apparence et l'inapparence de l'une et de l'autre, même si, pourtant, il y a une différence, marquée par le clignotement, entre l'apparence et l'inapparence, entre l'illusion transcendantale comme apparence "doublant" *a priori* l'apparence en tant que telle et l'illusion transcendantale comme imminence (comme illusion transcendantale de centre) qui n'apparaît comme telle que si elle n'apparaît pas. Par là-même, l'inapparence de l'illusion transcendantale comme illusion de centre constitue, en quelque sorte, la "réserve" inapparente de l'apparence, son "soi" ou son "ipséité" qui apparaît comme illusion dès lors qu'il est réfléchi *a posteriori* par et dans l'apparence en tant que telle: cette "réserve" est là, pour ainsi dire, comme une imminence éternellement suspendue d'apparence, d'une apparence qui n'apparaît, mais comme illusion, que si elle n'apparaît pas. En d'autres termes, l'apparence apparaît, en sa réflexion *a posteriori*, comme *centrée sur un écart inapparent*, c'est-à-dire sur un déroulement ayant toujours déjà eu lieu — puisque si l'écart ou le déroulement était apparent, il ne le serait que par la médiation de l'apparition "vraie" du centre—, et c'est par cela même que l'écart demeure à jamais inapparent comme écart par rapport à un centre apparent, donc qu'à l'inverse, il n'y a pas de solution de continuité entre l'apparence et l'inapparence, alors même qu'il y a pourtant une *différence* (le clignotement) entre elles. Tout se meut ici dans une sorte de cercle de déterminations qui ne sont à comprendre que comme réciproques.

Si nous reprenons tout ceci, cela veut dire que l'apparence apparaît *intrinsèquement* comme un enroulement *inachevé* s'effectuant sur un déroulement qui, s'il a toujours déjà eu lieu, ne peut lui-même qu'être *inachevé* dans la mesure même où, nous l'avons vu, il n'y a pas de déroulement sans enroulement: cela tient à la nature même du double-mouvement que, par principe, l'achèvement, *l'accomplissement ne peut jamais avoir lieu* en lui. Or cet inachèvement même constitue, pour l'apparence, une *limite (péras)*, mais une *limite illimitée*, *illimitée* à la mesure de l'inachèvement qui ne peut, par ailleurs, trouver de *télos* dans la limite elle-même: celle-ci ne peut être qu'*atélès*, et par là même, l'inachèvement, en tant que donateur de limite, ne peut, par principe, n'être que *factuel*, sans qu'il soit pour autant absolument contingent puisqu'il trouve sa nécessité dans l'inaccomplissement principiel de l'enroulement/déroulement.

Nous trouvons donc, dans cet inachèvement, dans cet *inaccomplissement de principe* de l'apparence en son enroulement/déroulement, cela même qui *constitue l'individuation transcendantale de l'apparence*, en tant que, se limitant nécessairement, mais dans une limite illimitée, cet inachèvement ne peut être que factuel ou factice, et donner, dans cette factualité ou facticité même, le *quale (tale quale)* de l'apparence en tant que telle en son individuation. Et même si cet inachèvement peut toujours être surmonté — en cela même qu'il ne donne jamais, en sa facticité, qu'une limite illimitée —, et surmonté pour plus d'achèvement, il ne peut jamais, dans la mesure où il est inachèvement de principe, être supprimé dans un achèvement total, lequel ne donnerait, s'il s'accomplissait, que la disparition totale de l'apparence dans le retour à l'illusion de l'illusion de centre, à la lumière égale à l'obscurité, où tout s'annule.

Telle est donc notre hypothèse pour résoudre le problème de l'individuation transcendantale des apparences. Elle ne pourra apparaître, cependant, comme tout à fait générale, et donc tout à fait résolutive, que si nous prenons en compte le fait que l'illusion de l'illusion de centre n'est elle aussi, finalement, qu'une *apparence*, même si elle est une pure apparence (pour la pensée) — mais n'est-elle pas, elle aussi, illusion *de* l'illusion de centre, donc aussi apparence réfléchie *a posteriori*? —, et une apparence qui, dans son accomplisse-

ment apparent, paraît au contraire comme infinie en cet accomplissement même, c'est-à-dire comme une sorte de contre-exemple qui, même s'il paraît unique, relativise notre hypothèse pour la résolution du problème de l'individuation transcendantale. Autrement dit, notre hypothèse ne pourra apparaître comme tout à fait générale que si nous parvenons à montrer que cette apparence elle-même — l'illusion de l'illusion transcendantale de centre — est, elle aussi, affectée par la distorsion originaire, c'est-à-dire n'apparaît, elle aussi, que dans un inaccomplissement de principe qui, la constituant en une limite illimitée, en fait également une apparence individuée.

Si nous y réfléchissons, il vient que, dans ce qui précède, nous n'avons pas encore pratiqué suffisamment loin la réduction phénoménologique-transcendantale de la positivité finie de l'apparence individuée, puisque nous retrouvons celle-ci prise au jeu d'une opposition avec une apparence infinie et une (la lumière comme illusion de l'illusion de centre) — opposition qui risque, par ailleurs, de nous faire retomber dans les cadres et les apories du néoplatonisme. De la sorte, il vient, par là-même, que la réduction ne sera pratiquée jusqu'au bout que si nous parvenons à comprendre l'illusion de l'illusion de centre comme une apparence au même titre que toute autre apparence, c'est-à-dire si nous parvenons à comprendre l'inachèvement de manière encore plus *intrinsèque*, sans avoir à l'opposer, fût-ce latéralement, à de l'achèvement ou à de l'accomplissement dans une sorte d'infini actuel. Pour cela, il n'est que de reprendre tout notre mouvement précédent en l'approfondissant, et plus particulièrement là où il met l'accent sur la répercussion en écho du clignotement de l'illusion transcendantale comme illusion de centre dans le clignotement de l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*. Car il y aurait infinitisation en *une* apparence infinie

et non-individuée au sens où nous venons de l'entendre — non individuée en ce qu'elle se constituerait comme l'accomplissement infini lui-même —, et par là-même, elle n'abolirait, en sa phénoménalisation, *toute* apparence finie ou individuée, que si, d'une certaine manière, il était possible de passer *au-delà du clignotement lui-même*, de surmonter le clignotement dans une diffusion, aussi infinie qu'instantanée, du centre, laquelle, si elle avait lieu en cette phénoménalisation même, ne permetterait jamais d'en revenir au clignotement et à l'inaccomplissement de principe de l'apparence individuée.

Reprenons donc les choses au point où nous les avons laissées, là même où il venait que l'*apparence n'apparaît comme apparence d'elle-même que si, du même coup, elle apparaît comme apparence de ce qui n'apparaît pas*. Cela veut dire, tout d'abord, que l'apparence comme apparence d'elle-même est l'apparence comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale qui y *apparaît* par et dans cette réflexion même, mais qui, y apparaissant de la sorte, *disparaît* comme telle, c'est-à-dire comme illusion transcendantale de centre ou comme illusion *a priori* qu'il y a (apparition "vraie") *a priori*, en sorte que l'illusion transcendantale a ce caractère de n'apparaître *comme telle* que si elle n'apparaît pas. Cela veut donc dire, ensuite, qu'en apparaissant comme apparence d'elle-même, l'apparence apparaît du même coup comme apparence de ce (l'illusion transcendantale) qui n'apparaît pas, puisque, en apparaissant comme réflexion transcendantale *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*, l'apparence fait apparaître l'illusion transcendantale comme son "double" *a priori* (son modèle ou son idée), et la fait disparaître comme telle, c'est-à-dire comme illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *a priori*, en sorte que, en apparaissant comme apparence de l'illusion transcendantale, l'apparence fait disparaître celle-ci comme telle dans l'illusion transcendantale qui n'apparaît plus que comme le double ou l'idée de l'apparence; donc

l'apparence apparaît comme l'apparence de ce qui n'apparaît pas dans son apparence toujours déjà réfléchie en son double, dès lors apparaît comme l'apparence de l'inapparent de principe.

Il en résulte tout d'abord, nous l'avons déjà indiqué, que l'illusion transcendantale a un caractère étrange — celui de n'apparaître comme telle, dans l'imminence, que si elle n'apparaît pas comme telle, dans l'illusion transcendantale double de l'apparence, et de ne pas apparaître comme telle, dans l'imminence, que si elle apparaît dans l'illusion transcendantale double de l'apparence —, et qui la rapproche du *paradoxe logique du menteur:* si elle apparaît comme mentant (dans le double de l'apparence), alors elle apparaît comme ne mentant pas (en se donnant dans l'imminence comme apparence de l'apparition du centre), et si elle apparaît comme ne mentant pas (dans cette imminence), alors elle apparaît comme mentant (dans le double de l'apparence) ; ce qui nous indique le rôle qu'elle doit bien pouvoir jouer dans toute démarche de fondation transcendantale du logique et du mathématique, dans la réversibilité qui, en elle, échange la vérité et le mensonge, l'apparition et la disparition: cela nous permet déjà d'envisager le pur intelligible, c'est-à-dire le logico-mathématique, en tant qu'apparence (provisoirement: pour la pure pensée) ayant statut phénoménologique-transcendantal. Mais surtout, il en résulte, pour le but que nous poursuivons ici immédiatement, que l'apparence apparaît toujours à la fois comme apparence d'apparence (d'illusion transcendantale qui n'apparaît que dans l'apparence et comme double *a priori* de l'apparence) et comme apparence d'inapparence (d'illusion transcendantale qui disparaît comme telle dans l'apparence réfléchie *a posteriori*), mais d'une inapparence qui y laisse malgré tout, et là est le point capital, un *creux inapparent de sa disparition*, qui seul permet de comprendre en quoi le double de l'apparence y apparaît néanmoins dans sa réflexion comme double *a priori*. Par là-même, il y a, dans l'apparence réfléchie après coup, une *lacune inapparente d'inapparence*, qui y joue en quelque sorte comme un *centre absent*.

Expliquons-nous sur ce dernier point tout à fait crucial. Cette lacune d'inapparence ne peut elle-même être apparente, localisable dans l'apparence comme son centre, sinon, précisément, elle apparaîtrait comme telle: or, n'apparaissant justement pas comme telle, sinon dans son surgissement en clignotement qui fait disparaître en écho l'apparence dans le clignotement répercuté, elle ne peut donc être que *non-localisée* ou inapparente, et elle a plutôt le statut d'un déroulement dans l'enroulement réflexif de l'apparence elle-même, sans que, dans ce déroulement/enroulement, la limite puisse être fixée (à moins de devenir apparente) entre apparence et inapparence. C'est dire, par conséquent, que si, malgré tout, en tant qu'il y a cette lacune, il y a une limite intrinsèque dans l'apparence entre apparent et inapparent, cette *limite ne* peut être qu'*illimitée* ou *indéfinie*, quelque chose comme la *péras* de l'*apeiron* où jouent toujours, d'un seul et même mouvement (le déroulement/enroulement), la différence dans l'indifférence et l'indifférence dans la différence entre apparent et inapparent, c'est-à-dire une dif-férance[4] immaîtrisable parce qu'indéfinie de l'apparent dans l'inapparent et de l'inapparent dans l'apparent.

Or, il faut bien dire, par ailleurs, que cette lacune *paraît* pourtant, dans le battement en éclipses ou le clignotement *comme absence* de centre (comme *illusion* de centre), et par là comme un inapparent qui *semble* constituer un dedans pour l'apparence, en ce qu'en lui paraît se loger un déroulement (la précession transcendantale) sur quoi s'enroule l'enroulement (la rétrojection transcendantale). Mais l'apparence

4. Selon le "néo-graphisme" de J. DERRIDA.

ne peut, de son côté, et par principe, jamais s'enrouler complètement sur cette *absence* de centre, à moins, précisément, que cette absence paraisse comme absence, ce qui ferait disparaître l'apparence dans le clignotement, mais ce qui ferait du même coup surgir en écho, dans le même clignotement, l'illusion de l'illusion transcendantale comme illusion de centre, c'est-à-dire l'illusion de la diffusion infinie du centre où le centre lui-même s'anéantit de son côté dans l'illocalisation infinie de cette diffusion infinie, en sorte que, pareillement, dans cette illusion de l'illusion de centre qui réfléchit l'illusion de centre comme telle, l'illusion de centre disparaît également, en apparaissant explicitement comme *absence* de centre. C'est dire, par conséquent, que dès qu'elle apparaît comme telle dans la réflexion, l'absence de centre s'illocalise pour errer à l'infini d'une diffusion infinie, donc que l'inapparence du centre en son absence devient inapparence *errante* qui n'apparaît justement jamais comme inapparence, mais comme l'illusion d'une apparence dans une absence.

Ainsi faut-il dire que l'inapparence comme absence de centre ne paraît constituer le *dedans* de l'apparence — le noyau de déroulement sur lequel elle s'enroule — que si cet enroulement ne s'accomplit pas en circonscription de ce noyau, c'est-à-dire si, du même mouvement, ce noyau même *paraît* constituer le *dehors* de l'apparence comme *inapparence errante*, errant à l'infini, et qui, comme telle, *peut* toujours être comblée à nouveau par de l'apparence, dans le renvoi *logologique* indéfini d'apparence en apparence corrélatif de ce "dedans" et de ce "dehors" — dont nous venons de voir qu'ils se constituent plutôt comme du quasi-dedans et du quasi-dehors —, qui communiquent sans solution de continuité en ce que ni l'un ni l'autre ne peuvent se refermer sur eux-mêmes à moins de *tout* faire disparaître, et dans le rapport étrange desquels nous reconnaissons la *distorsion originaire* de l'apparence.

En d'autres termes, l'inapparence comme *absence* de centre, c'est-à-dire comme absence qui *apparaît* comme absence de centre dans la réflexion de l'apparence en tant que telle, n'apparaît précisément *pas* elle-même comme *centrée*, et donc, dès lors, apparaît *également* comme *errante*. Elle ne paraît se centrer, justement, que dans le battement en éclipses de l'illusion transcentantale en tant que telle, c'est-à-dire dans l'illusion de centre qui fait disparaître l'apparence: mais dès que cette illusion *apparaît*, elle passe entièrement dans l'apparence — que ce soit l'apparence en tant que telle ou l'illusion réfléchie de l'illusion comme telle, c'est-à-dire l'illusion d'une diffusion infiniment délocalisante du centre — et donc *disparaît* (dès que l'imminence paraît se réaliser, elle disparaît comme l'imminence *de* ce dont elle paraissait se réaliser). Autrement dit, dès que l'illusion de centre apparaît, elle apparaît comme l'apparence non-centrée, et dire que l'apparence se réfléchit en l'illusion transcendantale comme illusion ou absence de centre, c'est dire que l'apparence — fût-elle l'illusion de l'illusion de centre, c'est-à-dire la diffusion paraissant infinie du centre — n'apparaît *jamais* comme centrée. Par là même, si l'absence de centre ne peut jamais paraître que comme absence errante, cela veut dire qu'elle ne paraît jamais là où elle paraît se trouver, ce qui est une manière d'exprimer autrement en quoi justement elle ne paraît jamais que comme absence. Mais par là même aussi, et surtout, il faut parler d'une *double errance*, sans solution de continuité, entre l'absence de centre comme absence ou inapparence paraissant comme ce sur quoi s'enroule l'apparence en tant que telle en sa rétrojection transcendantale, et l'absence de centre ou inapparence ne paraissant que dans l'imminence de l'accomplissement de l'enroulement qui, de la sorte, paraîtrait lui-même se centrer alors même que, si l'enroulement s'acccomplissait, il se retournerait aussitôt en un déroulement délocalisant le centre, le faisant errer à

l'infini comme au "dehors" corrélatif du "dedans" sur quoi l'enroulement paraît s'enrouler. Et la *distorsion originaire* n'est rien d'autre que le double passage sans solution de contituité, de l'une à l'autre errance, d'une errance en quelque sorte paraissante comme le noyau même de l'apparence, et d'une errance paraissant, de la même manière, comme son infini dehors, si bien que nous retrouvons, de la sorte, le caractère de la distorsion originaire de l'apparence comme double passage sans solution de continuité du "dedans" au "dehors" de l'apparence.

On en conclut aisément que c'est par cela même que l'enroulement ne peut jamais, par principe, se centrer, s'achever ou s'accomplir sur le déroulement, et que c'est par cela même que, de son côté, le déroulement ne peut jamais, par principe, dérouler complètement, en un accomplissement de soi, l'enroulement pour exhiber le centre en tant que tel (qui s'est donc toujours déjà enroulé dans le déroulement); donc que c'est par cela même qu'il n'y a jamais d'enroulement sans déroulement ni de déroulement sans enroulement, et que ce double-mouvement d'enroulement/déroulement est à jamais et principiellement *inachevé*, *inaccompli*, consistant en une sorte d'errance infinie, ou plutôt *indéfinie*, dont la limite ne peut être, par principe, qu'*instable*, *atélès*. Par suite, dans la mesure même où ce double-mouvement n'est rien d'autre que le double-mouvement où se phénoménalise l'apparence, ou le double-mouvement où s'effectue sa rétrojection *contre* une précession, il vient que l'apparence elle-même comme cette limite du double-mouvement, comme le tissu conjonctif de l'enroulement et du déroulement, ne peut justement apparaître, en cette limite, que comme *toujours instable*, *indéfinie*, et *radicalement contingente*. L'apparence individuée n'est jamais, par conséquent, qu'une sorte de *pur quantum transcendantal du double-mouvement*, ce qui veut dire qu'il y a toujours apparence plus petite ou plus grande que telle apparence,

ou que l'apparence, en tant que *partie* du double-mouvement, apparaît *égale au tout*, et en tant que *tout*, apparaît *égale à n'importe laquelle de ses parties*, le découpage de telle ou telle apparence ne relevant jamais que de déterminations purement factuelles, et de dispositions purement contingentes d'un strict point de vue transcendantal (les dispositions contingentes des organes des sens, chez l'homme ou tel ou tel animal): un son est aussi apparent qu'une symphonie et un grain de sable est aussi apparent qu'un paysage tout entier. Il n'y a pas de hiérarchie transcendantale des apparences, le "monde" des apparences est traversé par une *mobilité* ou une *frivolité* qui y sont essentielles — car l'apparence, pour parler un langage néoplatonicien, n'apparaît jamais que comme la *dyade indéfinie* d'une monade (d'un centre) à jamais absente.

Autrement dit, si l'on réfléchit plus profondément encore à ce comme quoi se constituent le "dedans" et le "dehors" de l'apparence, il vient ceci. Le "dedans" en tant que déroulement sur quoi tend, dans l'imminence, à s'enrouler l'enroulement, *apparaît* comme *absence de centre*, mais absence *errante* de centre: il est donc une *inapparence apparente*, et apparente comme errante, c'est-à-dire comme une inapparence qui ne cesse pas de se phénoménaliser dans l'apparence, dans l'enroulement ou la rétrojection transcendantale de l'apparence, comme si, en se phénoménalisant, celle-ci ne faisait, du même coup, que porter son "cœur" inapparent à l'apparence, alors même que ce qui apparaît, dans cette rétrojection, n'est jamais que l'illusion transcendantale comme double *a priori* de l'apparence, par où il vient que ce double ne se tient en son statut de double, de modèle ou d'idée *a priori* que dans la mesure où, corrélativement, *en lui*, apparaît l'inapparent de principe comme *absence* errante de centre, ou bien, dans la mesure où en lui joue l'illusion de centre dans sa disparition même qui le fait apparaître, le clignotement n'étant, en

un sens, rien d'autre que l'errance même de l'absence de centre paraissant comme le "dedans" de l'apparence, en sorte que, de cette manière, l'inapparence (du centre) paraissant comme absence de centre jouant au cœur de l'apparence, paraît du même coup comme l'inapparence *de* l'apparence — puisque la médiation est ici fournie par le double ou le modèle de l'apparence en tant qu'il se tient *a priori*. Parallèlement, le "dehors" de l'apparence, en tant que déroulement diffusant absolument le centre à l'infini, et par là, le délocalisant, et en tant que déroulement ne se donnant comme tel que dans l'imminence, dans l'imminence corrélative de celle en laquelle s'accomplirait l'enroulement s'il parvenait à circonscrire un centre, n'apparaîtrait de son côté comme absence errante de centre que moyennant la disparition totale de l'apparence, moyennant l'exhibition totale de son "dedans", qui ferait s'évanouir l'illusion transcendantale comme double *a priori* ou modèle de l'apparence; de la sorte, nous accédons, pour ainsi dire, à l'autre "pôle" du clignotement, à celui où ce déroulement paraît se réaliser en son imminence, donc à celui où l'inapparence même du "dehors" paraît elle-même prendre apparence comme errance infinie d'un centre à jamais absent parce qu'illocalisable, mais seulement dans la mesure même où disparaît l'apparence en tant que telle réfléchissant *a posteriori* son illusion transcendantale *a priori*. Par conséquent, du point de vue de l'apparence, cette inapparence ne peut même pas apparaître, ne fût-ce que dans l'imminence, puisque cet apparaître signifierait le disparaître pur et simple de l'illusion transcendantale, y compris même dans ce qui la tient en son statut *a priori*. C'est pourquoi, alors que nous avons caractérisé le "dedans" de l'apparence comme inapparence apparaissant en l'illusion transcendantale prise en tant qu'*a priori*, donc comme *inapparence apparente* dans cette seule et stricte mesure, nous caractériserons le "dehors" de l'apparence comme *inapparence inapparente*, qui ne joue comme telle que dans l'imminence de l'autre pôle du clignotement dans le clignotement, et qui, y jouant de la sorte, ne peut s'y donner, pour ainsi dire, que comme *absolument errante* — et on pourrait dire que l'inapparence inapparente n'est absolument errante, *a priori* insituable, que justement dans la mesure où elle n'apparaît même pas dans ce qui fait la phénoménalité de l'apparence en tant que telle, sans que cela implique, néanmoins, qu'elle n'y joue pas un rôle, précisément celui de l'imminence de la disparition absolue de l'apparence, ou celui d'une sorte de gouffre, d'abîme ou de goulot, où, à tout moment, dans le clignotement, l'apparence *risque* de s'engloutir.

Le "dedans" et le "dehors" de l'apparence communiquent donc, sans solution de continuité, seulement dans l'illusion — nous allons y revenir pour voir ce qu'il faut en penser — que se réalise l'imminence de ce dont l'imminence paraît l'imminence: si l'apparence arrivait à se refermer, à s'enrouler sur son "dedans", elle se déroulerait aussitôt, c'est-à-dire dans le *même* mouvement, sur son "dehors" pour s'y évanouir et s'y engloutir; son exhibition de son "dedans" au "dehors" signifierait non pas que son "dedans" demeurerait *exposé* au "dehors", mais que son "dedans" y serait purement et simplement annihilé. Par conséquent, l'apparence ne "tient" son "dedans" et son "dehors" que dans la mesure où, pour ainsi dire, elle retient cette tendance de s'accomplir, c'est-à-dire dans la mesure où ni son enroulement ni son déroulement ne s'accomplissent par là même que, d'une certaine manière, ils s'équilibrent en elle, se contrecarrent, se contrent mutuellement dans le double-mouvement de la phénoménalisation qui les empêche de s'accomplir — l'accomplissement de l'un signifiant *ipso facto* l'accomplissement de l'autre du fait de la communication sans solution de continuité du "dedans" et du "dehors".

Il en résulte donc, encore plus clairement, que l'apparence se réfléchit *à la fois* dans son "dedans" et son "dehors", c'est-à-dire *à la fois* comme apparence d'elle-même, en tant qu'apparence d'inapparence paraissante mais errante, et comme apparence de l'*autre* d'elle-même, en tant qu'apparence d'inapparence inapparente et errante, et c'est dans ce tenir ensemble d'un seul et même inapparent divisé par elle en "dedans" et "dehors" que consiste la *distorsion originaire*. Mais le développement immédiatement précédent nous permet de faire un pas de plus dans la résolution du problème transcendantal de l'individuation: celle-ci, c'est-à-dire l'auto-limitation de l'apparence en sa phénoménalisation même dans le double-mouvement d'enroulement/déroulement, vient de ce que l'apparence ne se limite, en se phénoménalisant *du même coup*, que dans la *fixation arbitraire*, c'est-à-dire *radicalement contingente, de l'absence de centre comme inapparence apparente*, à savoir *dans l'illusion de sa centration qui aussitôt, ou plutôt dans le même mouvement, se décentre dans l'apparence, avec l'imminence de sa décentration absolue*, de la diffusion ou du déroulement infini du centre en son absence universelle. Autrement dit, c'est le double jeu de l'illusion transcendantale, apparaissant dans l'apparence comme illusion de centre, c'est-à-dire comme absence de centre qui tient l'illusion en son statut *d'a priori* la différenciant de l'apparence, et disparaissant comme telle dans l'apparence dès lors qu'elle apparaît par là comme simple *modèle* ou idée de l'apparence, identique à celle-ci, c'est ce clignotement même qui fait *l'individuation qualitative de l'apparence*, car c'est *ce clignotement même* qui *fait*, mais *de manière radicalement instable* et immaîtrisable, *la limite par quoi l'apparence s'enroule* sur l'illusion de centre *tout en* la *déroulant* comme absence errante de centre, communiquant sans solution de continuité avec son "dehors" comme imminence de sa disparition dans la diffusion infinie du centre: cette limite est donc nécessairement *à la fois contingente et indéfinie*, infiniment

mobile, ne donnant l'illusion de se fixer que dans l'illusion qui se donne en elle qu'est opérée "réellement" la synthèse de ce que les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens nommaient la dyade indéfinie et la monade.

Par là-même, nous commençons à entrevoir de quelle manière il sera possible d'attribuer un statut phénoménologique-transcendantal rigoureux à ce que nous avons désigné, dans ce qui précède, par l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre. Dans un premier temps, nous pouvons déjà dire que cette illusion de l'illusion, c'est-à-dire ce qui paraît comme imminent dans l'imminence même, à savoir le centre, et ce avec quoi il fait système, la lumière ou l'obscurité comme diffusion infinie du centre, comme sphère infinie en droit omnicentrée et sans périphérie, ne peut jamais *paraître* que dans l'imminence, ou plutôt ne peut jamais paraître qu'*éternellement suspendue dans son imminence*. Bien plus, on peut encore dire que comme tel, ce "monde" de l'imminence paraît pouvoir être considéré par ce qui a toute l'apparence de la pensée pure, délivrée de toute apparence finie, c'est-à-dire, nous commençons à le comprendre à présent, par l'illusion transcendantale se prenant elle-même comme illusion éternellement suspendue en son imminence: et nous reconnaissons, dans cette considération ou cette prise par elle-même de l'illusion transcendantale dans le suspens éternel de son imminence, cette manière d'"hypostasier", en transcendance, l'illusion dans son suspens éternel, manière qui, en un sens, joue dans le néoplatonisme. Et si nous considérons à son tour que cette manière procède encore d'une illusion, c'est-à-dire d'une apparence, il semble bien que, par là, se donne au moins une apparence (une illusion) qui ne soit pas originairement distordue: nous retrouvons le seul et unique contre-exemple, relevé déjà plus haut, à la généralité de notre pensée de la distorsion originaire de l'apparence.

Or, si nous reprenons les choses par l'autre bout, cela veut dire aussi, et dans le même moment, que cette suspension éternelle de l'imminence indique d'un seul coup deux choses: tout d'abord la transcendance de ce qui ne demeure ou ne subsiste comme tel que dans l'imminence, en s'y maintenant éternellement suspendu, ensuite et en retour l'inaccomplissement principiel de cette transcendance, si du moins, selon notre exigence critique-transcendantale, on la considère depuis l'*a posteriori*, et de la sorte, ne paraissant que dans l'inaccomplissement, cette transcendance s'avère *aussi* pseudo-transcendance, ou plutôt simulacre de transcendance — puisque c'est une transcendance qui ne se maintient telle qu'en ne s'accomplissant pas. Par suite, nous commençons à comprendre en quoi l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion transcendantale de centre n'en est pas moins apparence que toute autre apparence: simplement dans une première approximation, on peut dire que c'est une apparence pour la *seule pensée*, c'est-à-dire abstraction faite de toute sensation, cette abstraction n'étant ici qu'un mot pour baptiser le processus de réflexion comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre; ou encore, on peut dire que cette apparence *n*'apparaît *que* comme *l'apparence de la transcendance*, à savoir *de la fracture originaire* entre *a priori* et *a posteriori* en quoi consiste la distorsion originaire, pour la pure pensée, c'est-à-dire pour l'illusion *se prenant purement au jeu* de l'illusion transcendantale comme illusion de centre, comme en une sorte de fiction transcendantale d'un pur fictum transcendantal. Mais alors, on aboutit à cette conséquence que, dans la mesure où, dans cette prise au jeu de l'illusion transcendantale (comme illusion de centre) par elle-même, toute apparence "sensible" (par rapport à cette pure pensée ou à cette pure prise au jeu de soi de l'illusion transcendantale) s'abolit, c'est en quelque sorte, dans cette prise au jeu, la pensée qui se pense dans la pensée, et pour cette "pure pensée", c'est ce qui se donnait pour l'inapparence qui apparaît désormais comme l'apparence.

Par là-même, il vient que cette apparence singulière, l'illusion refléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, ne constituera plus, pour la généralité de notre pensée de la distorsion originaire, un contre-exemple, que si nous parvenons à montrer que la *distorsion originaire y joue tant autant que dans n'importe quelle apparence*, que donc la distorsion originaire ne peut servir de critère pour distinguer le "sensible" du "pur intelligible" en tant qu'en celui-ci, elle doit jouer comme en une sorte d'inversion. Déjà le fait que l'illusion de l'illusion apparaisse comme une apparence singulière, c'est-à-dire *individuée*, doit nous inciter à nous engager dans cette voie de recherche.

Il nous faut donc prendre l'illusion de l'illusion *en tant que telle*, c'est-à-dire prendre en elle-même cette apparence de la "pure pensée" comme éternellement suspendue dans son imminence, comme ne paraissant que dans la suspension éternelle de son imminence, ce qui en constitue, jusqu'ici, le statut purement phénoménologique-transcendantal — alors même que règne le plus souvent, dans la philosophie classique, une sorte de compromis consistant à élaborer un "mixte" de pure pensée et de contingence sensible qu'il faut bien introduire quelque part pour rendre compte de l'ordre des choses —, et si nous prenons les choses ainsi, il doit bien être possible d'expliciter une sorte de "métaphysique transcendantale" de la métaphysique classique, par laquelle enfin la phénoménologie transcendantale accédera au statut de *philosophie première*.

Reprenons donc, encore une fois, les choses au point où nous les avons laissées, quant au statut phénoménologique-transcendantal de l'illusion transcendantale. Nous avons vu de l'imminence que, si elle se réalise, elle fait paraître *autre chose*, à savoir l'apparence, que *ce dont* elle paraît l'imminence

en son imminence (à savoir l'apparition "vraie" du centre), et l'illusion transcendantale, en ce qui la tient comme *a priori*, n'est finalement rien d'autre que cette imminence d'apparition — l'imminence de l'apparition du centre n'étant rien d'autre que l'illusion transcendantale comme illusion de centre. Et l'illusion transcendantale, en son *a priori*, ne clignote comme illusion transcendantale du centre que parce que la réflexion de l'apparence en tant que telle ne se déploie que comme double-mouvement qui s'enroule sur un déroulement, sur un écart ou une dif-férance à l'origine, et parce que, dans ce double-mouvement, le clignotement de l'illusion transcendantale en son *a priori* signifie que c'est toujours *comme si* le centre *allait apparaître* dans l'imminence, alors même que ce qui se phénoménalise à proprement parler dans le clignotement, ce qui y prend apparence comme en la réalisation de l'imminence, n'est jamais que l'apparence réfléchie en tant que telle et *a posteriori*, en laquelle le centre disparaît comme en l'absence de centre en tant qu'illusion transcendantale *a priori* DE l'apparence *a posteriori*. Par là même, on peut dire que l'illusion transcendantale peut être considérée comme illusion transcendantale *du centre* en vertu de l'enroulement du double-mouvement, et comme *illusion transcendantale* du centre en vertu du déroulement ayant toujours déjà eu lieu dans l'enroulement, et que, en outre, le centre lui-même demeure à jamais inaccessible par cette imminence même qui l'abolit en paraissant s'accomplir dans la phénoménalisation de l'apparence, cette inaccessibilité même constituant la *transcendance* radicale du centre, et de la concentration ou de l'*hyparxis* du Rien, comme on dirait dans la philosophie néoplatonicienne.

Mais si, dès lors, le centre n'apparaît pour ainsi dire que dans l'*instantané* (cf. le *Parménide* de Platon et l'exégèse néoplatonicienne) du clignotement ou du surgissement/évanouissement de l'illusion transcendantale comme illusion de centre,

dans ce qui fait son imminence, ou encore, si le centre ne paraît apparaître que s'il paraît ne pas apparaître (et réciproquement), en quoi cette suspension infinie de l'apparence du centre dans sa non-apparence signifie-t-elle son *inaccomplissement principiel*, c'est-à-dire l'inaccomplissement principiel de la transcendance, ou mieux encore, la distorsion originaire de l'apparence (l'illusion) du centre? Les néoplatoniciens avaient déjà rencontré ce problème dans leur pensée de l'auto-constitution d'une hypostase: dans la conversion, ce n'est pas l'origine de la procession qui est vue, mais seulement l'*image* de l'origine, c'est-à-dire du centre, *autour* de quoi se dispose ce qui surgit dans la conversion. Le *noûs*, par exemple, ne voit jamais l'Un comme tel, mais l'*image* de l'Un — la *trace* de l'Un dit Plotin — pour le *noûs*, et il en va ainsi de la *psychè* par rapport au *noûs*, etc. Pourquoi donc le néoplatonisme semble-t-il considérer encore, de manière unilatérale, la transcendance du centre? A cette question, il est bien sûr impossible de répondre de manière simple, et ce, dans la mesure où, pour y répondre, il faut justement considérer ce qui peut "subvertir" le néoplatonisme de l'intérieur de lui-même, c'est-à-dire interroger *pour elle-même* l'origine (la raison) de la conversion dans la procession. Et si on le fait, on ne peut qu'aboutir, selon nous, au double-mouvement comme ce en quoi s'auto-constitue l'hypostase, à savoir au double-mouvement de procession/conversion autour d'un centre absent, ou plutôt autour d'un centre toujours déjà écarté de soi par la procession que contre la conversion de l'intérieur d'elle-même, donc d'un centre toujours déjà diffusé, comme la lumière (cf. Plotin), en sorte que, par là, par exemple, le centre du *noûs* n'est pas point-origine, mais lumière comme diffusion du point, et que, en toute rigueur, le *noûs* n'aurait même plus l'idée de centre dans la mesure où ce qu'il voit, ce n'est jamais le centre, mais la lumière où le centre s'est toujours déjà diffusé, et même plus,

en tant que le *noûs* ne voit jamais que *lui-même* sous la forme de *noèta*, la lumière où, énigmatiquement, par on ne sait quelle perte de "concentration" ou d'*hyparxis*, se découpe une *multiplicité* d'intelligibles ou de *noèta*.

Or, comment le *noûs* peut-il avoir l'*idée* de l'Un, du centre, si ce n'est par la médiation de ce que nous nommons l'illusion transcendantale comme illusion de centre? Et si le *noûs*, par ailleurs, ne se voit jamais que lui-même sous la forme d'une multiplicité de *noèta*, comment cela se fait-il, sinon justement par cela même qu'en se réfléchissant *a posteriori* par rapport à l'(Un) *a priori*, les *noèta* se constituent comme autant d'apparences originairement distordues de la lumière, où les *noèta* apparaissent, se phénoménalisent, comme autant de réflexions transcendantales *a posteriori* d'illusions transcendantales *a priori* qui seraient pour ainsi dire les *noèta a priori* des *noèta a posteriori*, des sortes de "pré-manifestations" de l'Un, pour reprendre une expression de Proclus et de Damascius? Mais alors, si l'on prend les choses de cette manière, et nous ne voyons pas comment faire autrement à moins de retomber dans les apories du néo-platonisme, il vient que la *lumière* elle-même est une *apparence* telle qu'en elle, comme en toute apparence, le tout égale les parties et les parties égalent le tout, et une *apparence de centre*, où le centre ne se manifeste que comme *absence* de centre en tant qu'il y a toujours déjà procédé, qu'il s'y est toujours déjà déroulé ou diffusé. Il vient en outre qu'en prenant le couple de la procession et de la conversion comme n'ayant de sens qu'unies *intrinsèquement* en un seul et même double-mouvement, le double-mouvement de procession/conversion ne peut donner lieu qu'à un *inachèvement principiel* de l'enroulement sur le déroulement et du déroulement sur l'enroulement, et que c'est dans cet inachèvement principiel que se découpe, de manière radicalement contingente, une *limite indéfinie et individuante*, individuant la lumière *en plages de lumière*, en ces parties de lumière (chaque fois égales au tout) que sont les *noèta* ou les intelligibles, le "tout" de la lumière n'étant qu'une totalité principiellement indéterminée de parties, à savoir d'intelligibles qui sont chaque fois égaux à la lumière tout entière. On voit combien, par là, le néoplatonisme n'a pu se tenir en lui-même que par l'ontologisation du champ phénoménologique transcendantal, par la conservation, en lui, des cadres de la métaphysique antique qu'il lui fallait traduire en termes de hiérarchie ontologique, permettant de comprendre la brisure du mouvement de procession/conversion, depuis le Rien suréminent jusqu'au néant par défaut (la matière), à chacun des niveaux d'êtres fixés par l'aristotélisme dans sa systématisation encyclopédique du platonisme. Autrement dit, on voit combien ce n'est que cette ontologisation, et la position, qui lui est strictement corrélative, de la transcendance comme seul point de départ ou principe absolu — ab-solu de la relativité du savoir humain —, qui ont pu empêcher, durant des siècles, l'introduction de nos questions qui conduisent à l'ébauche de "subversion" du néoplatonisme que nous venons de proposer.

Si toute cette explicitation nous a fait progresser d'un pas, nous ne sommes cependant pas encore tout à fait au bout de nos peines. Nous venons en effet de comprendre que ce que nous nommions l'inaccomplissement principiel de la transcendance signifie que la lumière n'est rien d'autre que l'apparence toujours déjà *individuée si elle apparaît*, et la diffusion ou la répétition infinie du centre, *non-individuée si elle n'apparaît pas*, c'est-à-dire si, dans l'imminence, elle clignote comme l'inapparence inapparente et errante, donc comme le clignotement d'une obscurité totale. 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"

totalement obscur, totalement inapparent en tant que tel, et par principe (donc qui ne peut être "potentiellement" 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 Damascius. Cela nous permet de comprendre, en outre, que la phénoménalisation comme réflexion dans l'apparence de l'illusion transcendantale, réflexion qui mue cette dernière en "double" (idée: apparence "avant" l'apparence) de l'apparence, peut être comprise, en ce sens, comme *passage* de l'obscurité ou du *Rien à l'apparence*, et comment, par là même, on peut parler de la *phénoménalisation à partir de Rien*. On peut encore comprendre, enfin, et à titre de remarque, que cette obscurité totale comme diffusion infinie d'un centre *absent* s'apparenterait plutôt, dans l'orthodoxie néoplatonicienne, à la matière comprise (cf. Damascius) comme *ombre du non-être* (ombre de l'Un ou du centre qu'en toute rigueur critique-transcendantale *il n'y a pas)*, et, dans la mesure où elle ne paraît jamais qu'éternellement suspendue dans son imminence, à la matière comprise comme *puissance infinie* ou comme "*en puissance*" *indéfiniment*.

Tout cela étant dit et compris, il reste encore un problème crucial en suspens: en quoi y a-t-il (ou pas) *distorsion originaire de cette obscurité totale* qui, dans son imminence, c'est-à-dire son illusion, *paraît* tout de même, donc a encore, malgré tout, une *apparence*, fût-elle pure illusion ou pure fiction pour la "pure" pensée? Autrement dit: quel est son statut phénoménologique-transcendantal?

Une ébauche de réponse à cette question nous est fournie dès lors que l'on considère que l'on ne peut parler de, et penser l'obscurité, l'inapparence inapparente totale et absolue, que *depuis l'apparence*, c'est-à-dire depuis l'*a posteriori* par rapport à ce qui, par là, paraît se ségréger comme pure transcendance. Si l'imminence se réalisait strictement comme imminence de ce dont elle paraît l'imminence, elle ne le ferait justement pas apparaître, elle ne ferait pas apparaître le centre comme tel mais en quelque sorte, dans le clignotement, l'obscurité totale qui égale la lumière totale, ou l'inapparence en tant que telle, si bien que l'apparition du centre coïnciderait avec sa disparition totale dans l'obscurité, en tant que l'apparition du centre comme centre se diffusant à l'infini dans la lumière pure se renverse aussitôt, sans solution de continuité, en son contraire absolu, l'obscurité ou la nuit pure, et que, ce qui retient ce renversement comme tel dans le clignotement, c'est l'apparence elle-même et en tant que telle, comme ce qui clignote pareillement dans le clignotement, c'est-à-dire *l'apparence elle-même* comprise, cette fois, comme *imminence*, et comme l'imminence par rapport à quoi il peut seulement y avoir lumière pure et obscurité pure.

Expliquons-nous davantage sur ce point tout à fait crucial. Si l'imminence se réalise *autrement* que dans la phénoménalisation de l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire, en quelque sorte si la pensée se prend au jeu de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, pour le "réaliser" ou le "penser comme réel", à savoir pour faire apparaître en elle-même ce dont l'illusion transcendantale apparaît comme l'illusion, donc pour *se faire apparaître* comme l'illusion réfléchie en tant que telle de l'illusion transcendantale comme illusion de centre; ou encore, si la pensée, ou du moins ce que nous ne pouvons désigner qu'ainsi en première approximation, en "hypostasiant" ce dont l'illusion transcendantale paraît comme l'illusion (i.e. le centre), se réfléchit en elle-même comme l'illusion *de* l'illusion (de centre), alors elle entre *encore* dans une *apparence originairement distordue*, comme le montre l'analyse phénoménologique-transcendantale de l'illusion de l'illusion. En effet, *d'une part*, l'illusion de l'illu-

sion *se nie* dans sa disparition totale, c'est-à-dire dans l'obscurité totale à quoi s'égale, immédiatement, la lumière pure, ce qui veut dire que l'illusion de l'illusion, le centre, devient absolument errante, à l'infini, sans lieu assignable *a priori*, et par là, apparaît comme la nuit, le centre indéfiniment diffusé, toujours déjà, partout et nulle part; mais d'*autre part*, ce qui permet de penser cette disparition totale, c'est en retour, par la médiation du clignotement, dans la réalisation de *cette* imminence d'obscurité totale, l'imminence de la phénoménalisation de l'apparence dans l'inapparence errante en tant que telle: c'est *comme si*, toujours, *allait s'ouvrir* un lieu où enfin se fixerait le centre, ce qui ne peut avoir lieu, de son côté, que si se phénoménalise l'apparence comme double réflexion, de l'absence de centre paraissant comme son cœur, et de l'absence de centre comme inapparence inapparente et *a priori* tout à fait errante; ce qui veut dire que l'obscurité totale ou l'inapparence en tant que telle ne paraît que dans le clignotement répondant en écho au clignotement de l'apparence en tant que telle en sa phénoménalisation, c'est-à-dire dans le clignotement de l'illusion transcendantale dont l'illusion réfléchie comme telle (le centre) paraît dès lors comme l'illusion ou la pure apparence, corrélative, à l'autre pôle du clignotement, de ce que nous avons considéré jusqu'ici comme l'apparence en tant que telle, en tant que le surgissement de l'inapparence en tant que telle, comme surgissement de l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, n'en est pas moins, pour ainsi dire, *phénoménalisation de l'inapparence en tant qu'inapparence*, qui fait disparaître l'apparence en tant que telle du fait de cette phénoménalisation ou de ce surgissement, et en laquelle, précisément, *l'inapparence n'apparaît comme inapparence* que dans la mesure où elle est pareillement affectée d'une distorsion originaire où c'est à présent, comme en une sorte d'inversion totale, l'apparence qui joue à la fois comme

le quasi-dedans et le quasi-dehors de l'inapparence apparaissant en tant qu'inapparence; en sorte que, tout autant que l'apparence réfléchit doublement l'inapparence en et hors d'elle-même, l'inapparence réfléchit doublement l'apparence dans et hors d'elle-même, ou mieux, en sorte que l'apparence en tant que telle, en tant que réfléchissant l'inapparence, se constitue, dans ce retournement, comme l'illusion engendrée par l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion en sa distorsion originaire. Ou encore, la situation est ici tout à fait inversée puisque *l'apparence joue dans l'inapparence apparaissant en tant que telle* (dans la lumière pure qui égale l'obscurité totale) *le même rôle que l'inapparence dans l'apparence apparaissant en tant que telle.*

Autrement dit, si l'on considère les choses de plus près dans cette situation d'inversion qui correspond à l'autre pôle du clignotement, il vient ceci. Puisqu'en elle l'apparence n'est jamais qu'imminence d'apparence, elle y joue comme illusion d'apparence qui n'apparaît que si elle n'apparaît pas, donc comme l'inapparence de l'inapparence apparaissant en tant qu'inapparence. Cela veut donc dire que, si l'apparence apparaît, elle n'apparaît pas, dans *cette* inapparence, comme inapparence, et que, si elle n'apparaît pas, elle apparaît comme inapparence de cette inapparence apparaissant en tant qu'inapparence. Par suite, cela signifie *d'une part* que, si l'apparence apparaît, elle fait disparaître l'inapparence apparaissant comme inapparence, donc qu'en ce sens, l'apparence joue comme ce qui, de cette inapparence, ne paraît pas comme inapparence, par conséquent comme l'inapparence *radicale* de ce qui apparaît pourtant en tant qu'inapparence, comme ce qui, dans cet apparaître de l'inapparence en tant que telle, s'en donne comme l'*Autre* en lequel l'inapparence se réfléchit en tant que telle en son apparaître, dès lors comme l'Autre permettant à l'inapparence apparaissant en tant que telle de se rapporter à elle-

même en rentrant en elle-même; de la sorte, l'apparence en tant qu'elle apparaît, joue comme le quasi-dedans, le noyau ou le cœur intime de l'inapparence en tant que telle, c'est-à-dire comme ce sur quoi s'*enroule*, toujours déjà, l'inapparence pour apparaître *en tant qu*'inapparence, ou comme l'écart, la différance ou la précession transcendantale qui est là comme *l'illusion* de centre pour l'inapparence apparaissant en tant que telle, *comme si* l'apparence dans son surgissement même au sein du clignotement allait constituer un *centre localisé* pour l'inapparence apparaissant en tant que telle, en sorte que, l'apparence, qui n'apparaît que dans son imminence, joue, dans l'inapparence apparaissant en tant que telle, le rôle d'*illusion de centre* — raison de plus pour la considérer comme le quasi-dedans de l'inapparence apparaissant en tant que telle. Mais cela signifie aussi, à l'inverse, et *d'autre part* que, si l'apparence *n*'apparaît *pas* dans le clignotement, elle apparaît à son tour comme inapparence, c'est-à-dire fait apparaître l'inapparence comme inapparence, en sorte que, de la sorte, l'apparence est ce qui, dans son non-apparaître ou sa non-apparence, paraît comme l'inapparence elle-même, indiscernable d'elle; alors que le premier terme du clignotement donnait, par le jeu de son imminence, l'illusion de pouvoir fixer un centre pour l'inapparence apparaissant comme telle, le second terme, que nous analysons à présent, a pour effet de délocaliser absolument ce centre, et donc de diffuser à l'infini l'inapparence comme vers son quasi-dehors; c'est dire, par conséquent, que l'apparence en tant qu'elle n'apparaît pas joue comme le quasi-dehors de l'inapparence apparaissant comme telle, c'est-à-dire comme ce dans la réflexion de quoi, ou plutôt comme ce dans la réflexion de la *disparition* de quoi, l'inapparence apparaît comme l'inapparence, et cela, dans la mesure où, en n'apparaissant pas, l'apparence laisse dans l'inapparence apparaissant comme telle un creux ou un vide qui se constitue

comme son dehors qu'elle vise à englober sans jamais y parvenir, c'est-à-dire comme ce qui la déroule à l'infini dans son enroulement-même.

Comme on le voit, il est ici extrêmement difficile de penser l'inversion qui a lieu à l'autre pôle du clignotement, dès lors que se réalise l'imminence par rapport à l'apparence, et que, dans cette réalisation, c'est l'apparence elle-même qui entre pour ainsi dire en "régime" d'imminence. Car dans cette inversion, le quasi-dedans de l'inapparence apparaissant comme telle joue comme le quasi-dehors de l'apparence apparaissant comme telle, et réciproquement, le quasi-dehors de l'inapparence apparaissant comme telle joue comme le quasi-dedans de l'apparence apparaissant comme telle. C'est ce qui explique pourquoi la disparition de l'apparence laisse comme un creux dans l'inapparence apparaissant en tant que telle, une sorte de *lacune* qui se constitue comme quasi-dehors de l'inapparence en tant que telle, dans la mesure même où, signifiant l'absence de centre, cette lacune signifie, pour l'inapparence apparaissant en tant que telle — pour l'inapparence comme diffusion infinie ou déroulement infini du centre —, *l'errance de principe de l'apparence comme absence de centre*, donc *l'absence irrémédiable de centre*, et par là, le quasi-dehors de l'inapparence en tant que telle, dans le suspens éternel, en son imminence, de l'apparition de l'apparence dans la non-apparition. Autrement dit, et plus brièvement, l'inapparence ne se donne avec l'illusion d'un centre que *si elle disparaît* dans l'apparition de l'apparence en tant que telle, et elle ne se donne avec l'illusion d'une absence radicale de centre qui *si elle apparaît* dans la disparition de l'apparence en tant que telle: c'est là très précisément que se situe *la distorsion originaire de l'inapparence apparaissant en tant que telle*.

Rassemblant tout ceci, il vient encore: quand l'apparence apparaît en tant que telle dans le clignotement, c'est *comme*

si l'apparence allait constituer un centre localisé de l'inapparence en tant que telle, mais comme l'apparition de l'apparence dans le clignotement signifie la disparition de l'inapparence en tant que telle, l'apparence reflue dans son imminence, disparaît de l'inapparence apparaissant en tant que telle *comme ce qui est radicalement transcendant* par rapport à cette dernière, et en disparaissant de la sorte, l'apparence laisse à l'inapparence apparaissant en tant que telle un creux, un vide ou une lacune radicalement errante, et errante par principe, qui diffuse à l'infini l'inapparence en tant que telle, mais pas comme diffusion de centre, laquelle ne peut se donner, de son côté, que par l'imminence du surgissement de l'apparence qui aussitôt ferait disparaître, dans le clignotement, l'inapparence en tant que telle. Et cette manière de se diffuser du vide ou de la lacune est, pour l'inapparence en tant que telle, manière de lui constituer un quasi-dehors. Par suite, l'apparence en tant qu'éternellement suspendue dans son imminence, donc en tant que l'*Autre* de l'inapparence apparaissant en tant que telle, fonctionne comme *illusion d'apparence* dans l'inapparence en tant que telle, c'est-à-dire à la fois comme son quasi-dedans et son quasi-dehors, communiquant sans solution de continuité, mais constituant, par leur coexistence, la consistance de l'inapparence en tant qu'inapparence apparaissant comme inapparence. L'inapparence en tant que telle est, elle aussi, affectée de distorsion originaire, signifie: *son centre* (l'apparence comme son quasi-dedans) *est partout* et sa *périphérie* (l'apparence comme son quasi-dehors) *n'est nulle part. En cette formule néo-hermétique de la sphère infinie se traduit donc la figure inversée de la distorsion originaire dans l'inapparence apparaissant en tant que telle:* c'est la sphère infinie du *noûs* ayant toujours déjà procédé par rapport au centre absolu (cf. le néoplatonisme) puisque le centre absolu est *a priori* insituable, dans la mesure où il disparaît absolument dans la réalisation de l'imminence en

tant qu'imminence de ce dont l'imminence *paraît* comme l'imminence (à savoir le centre). Et si le néoplatonisme n'est pas arrivé tout de suite à ce résultat qui, en quelque sorte, le ruine, s'il lui a fallu du temps pour s'épurer jusqu'à cette conséquence ultime qui ne fut tirée que par Nicolas de Cues au XVe siècle, c'est que sans doute, il était encore trop embarrassé par la subsistance, en lui, des cadres de l'ontologie antique, qu'il a traduits dans une hiérarchie ontologique l'empêchant de parvenir, si l'expression est possible, jusqu'au bout de lui-même; autrement dit, c'est qu'il s'en est tenu, en quelque sorte, à une pensée "mixte", à une espèce de compromis entre la rigueur phénoménologique-transcendantale telle que nous venons de la déployer, et ce que nous nommons l'*ontologisation* de la phénoméno-logique transcendantale, dont nous commençons, du même coup, à comprendre mieux encore le statut phénoménologique-transcendantal. L'ontologisation paraît toujours, en effet, d'*une part*, comme prise en compte *unilatérale* du "monde" de l'imminence comme relevant d'une pure transcendance, fixée en elle-même par une manière de la positiviser ou de l'hypostasier: ce "monde" n'est pas inapparent, mais apparent pour la seule pensée (il n'est, en sa stabilité ou sa transcendance, que l'objet de la pensée, il est *kosmos noetos*), dans son imminence par rapport au sensible qui n'en est que la dégradation ou la simple apparence, et par rapport, plus généralement, aux niveaux d'êtres de la hiérarchie ontologique par lesquels doit passer le mouvement de procession/conversion avant d'arriver à son épuisement total dans le néant par défaut (cf. Proclus, Damascius). Mais *d'autre part*, l'ontologisation paraît également liée à un retournement ek-statique, tel qu'il fut magistralement mis en évidence par Heidegger, où l'ek-sistence de l'homme au "là" de l'être-le-là (qu'il est) se retourne en ek-sistence ontologique, c'est-à-dire en le "là" de l'être en tant que tel, à savoir, pour parler plus simplement, en un "là"

où la question humaine de l'origine (de la mort, de la vie, de la naissance) se retourne en question ontologique du *sens* de l'être: c'est dans ce retournement ek-statique que se constitue ce que nous avons nommé le simulacre ontologique, en vertu duquel se voit projeté dans l'être un fondement, une origine ou un centre qui est là comme l'inapparent de principe (l'être en tant que tel) auquel s'opposent les apparences (pour une pensée de type heideggerien: les étants), donc en vertu duquel s'élabore une herméneutique ontologique de ce qui nous apparaît, à nous, comme le champ transcendantal de la pure apparence, beaucoup plus large, en droit, que le champ des questions de *sens*, qui est champ de questions humaines, en tant qu'il permet de subsumer ce qui, dans le champ transcendantal, a sens pour l'homme pris comme être "métaphysique" total.

Or il apparaît justement, dans le champ transcendantal de la phénoménologie transcendantale, que l'inapparence en tant que telle, l'illusion refléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, n'en est pas moins affectée de distorsion originaire que toute autre apparence, ce qui explique qu'elle n'est pas moins *individuée*, en sa singularité, que toute apparence. Dès lors l'*inapparence apparaissant en tant qu'inapparence n'en est pas moins apparence que toute autre apparence*, et dans le champ transcendantal, il faut *la prendre comme telle*. Autrement dit, *la distorsion originaire est un élément universel* qui affecte autant l'inapparence comme telle que l'apparence comme telle, *de même que l'individuation transcendantale* qui en est corrélative. Par là même, nous sommes entrés dans le champ purement transcendantal de la phénoménologie transcendantale: car ce champ se tient purement de lui-même et en lui-même.

Mais si, de la sorte, nous avons compris en quoi et comment s'effectue l'individuation transcendantale des apparences comme *qualia*, il nous reste à comprendre la genèse

transcendantale, *a priori*, de la multiplicité des apparences, ainsi que des catégories transcendantales en lesquelles et par lesquelles cette multiplicité apparaît, se phénoménalise comme telle. Ce problème fait l'objet du paragraphe suivant.

§ 3. *La question de l'individuation quantitative des apparences et la genèse transcendantale des catégories de la "pensée".*

Dans la mesure où l'apparence se phénoménalise comme toujours déjà individuée par la distorsion originaire, dans le mouvement même de sa réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *a priori*, et dans la mesure où cette individuation elle-même apparaît, avec l'apparence, comme *radicalement contingente*, c'est-à-dire dans la mesure où rien n'indique, dans le double-mouvement de phénoménalisation-réflexion (qui, par surcroît, en tant que mouvement réflexif, a toujours déjà lieu après coup, *a posteriori*), la nécessité de *cette* individuation comme *telle* ou telle individuation, il faut bien présupposer, précisément, qu'*il y a*, *a priori*, un "X" qui détermine *cette* individuation en tant que telle, à savoir que, *a priori*, dans l'*a priori*, rétrojeté comme tel depuis l'*a posteriori*, *il n'y a pas* cette apparence avec *cette* individuation, et donc que, s'il n'y a pas cette apparence, il y a un X qui déclenche, en quelque sorte, l'individuation. Plus précisément, la nécessité de cette présupposition s'indique par là que cette apparence avec cette individuation est radicalement contingente par rapport à l'*a priori* rétrojeté comme tel depuis l'*a posteriori*, c'est-à-dire par rapport à l'illusion transcendantale clignotant comme illusion transcendantale de centre — ce clignotement étant, nous l'avons vu, ce qui la "tient" en son statut d'*a priori* —, alors même que s'indique, dans le même mouvement, comme la nécessité même de son point de départ, la nécessité qu'il y ait apparence avec sa distorsion originaire: si donc nous comprenons qu'il y a

apparence toujours déja individuée, nous ne comprenons pas encore très clairement qu'il y ait *telle* ou *telle* apparence individuée.

Par conséquent, il faut présupposer, en tant que ce "X", ce que nous nommerons désormais un "*coup*" *radicalement contingent de la phénoménalisation*. Et il faut présupposer que c'est *après ce coup* que vient se loger la réflexion-phénoménalisation de *telle* apparence individuée en tant que telle. Et nous comprenons par là que, dans tout ce qui précède, nous avons fait abstraction de *cette* individuation *singulière*, ce qui nous indique, en retour, que nous devrons désormais nous interroger sur les conditions de possibilité *a priori* de cette abstraction elle-même.

Dès lors, il nous faut préciser, à présent, que si la réflexion transcendantale ne s'effectue jamais qu'*a posteriori*, c'est parce qu'elle vient toujours déjà après le coup de la phénoménalisation, et que, ce qui, dans la pensée transcendantale de la phénoménalisation, dans la phénoménologie transcendantale, est *radicalement transcendant*, c'est précisément *le coup de la phénoménalisation*, qui constitue, de la sorte la *figure transcendantale* de l'*a priori en tant que tel:* le propre de ce coup est de n'apparaître jamais, sinon dans *l'illusion transcendantale qu'il y a toujours déjà eu ce coup*, laquelle, en tant que présupposition nécessaire, est donc à prendre comme *illusion nécessaire*, ce en quoi, d'ailleurs, elle se reconnaît bien comme transcendantale.

Or, si nous rattachons ceci à tout ce que nous avons avancé dans notre second paragraphe, il vient que c'est dans l'illusion transcendantale comme illusion transcendantale de centre, ou plutôt dans le clignotement de celle-ci au sein du double-mouvement, clignotement auquel répond justement en écho le clignotement de l'apparence en tant que telle (si l'illusion surgit dans son imminence comme imminence d'autre chose que d'elle-même, c'est-à-dire comme imminence, précisément, d'origine ou de centre, l'apparence disparaît, et si l'illusion disparaît comme imminence de centre, elle apparaît comme double ou idée de l'apparence), il vient donc que c'est dans ce clignotement que se donne, comme ce centre à jamais imminent, l'illusion transcendantale du coup de la phénoménalisation, puisque c'est par là que l'illusion transcendantale est elle-même, en tant que telle, illusion d'un coup, d'un point-origine d'où est censée partir la phénoménalisation; mais ce coup, précisément, ne se donne en cette illusion que comme ayant toujours déjà eu lieu, c'est-à-dire comme s'étant toujours déjà déroulé dans l'enroulement qui le vise, et comme s'étant toujours déjà enroulé dans le déroulement qui cherche à l'exhiber comme tel.

Par là-même, nous comprenons que le clignotement, le battement en éclipses, de l'illusion transcendantale, auquel répond en écho le clignotement de l'apparence en tant que telle, *paraît lui-même comme le simulacre ou l'illusion transcendantale du coup de la phénoménalisation:* comme l'illusion transcendantale du coup et pas comme le coup lui-même car ce coup reste à jamais imminent, échappant par principe au clignotement de l'illusion transcendantale de centre et de l'apparence qui viennent toujours *après coup* (après le coup), *a posteriori* par rapport au coup que l'illusion donne en elle-même comme l'origine, puisqu'elles ne se donnent jamais qu'après qu'il y ait eu coup de la phénoménalisation (à moins de transgresser les limites qui nous sont fixées par notre exigence critique-transcendantale).

Pour reprendre les choses autrement, il ne faudrait pas présupposer ce coup si l'apparence apparaissait comme toute l'apparence, c'est-à-dire sans distorsion originaire qui, nous l'avons vu, individue irréductiblement l'apparence. La contingence radicale du coup qu'il faut présupposer nécessairement, apparaît *liée* intrinsèquement à la contingence radicale de l'individuation par distorsion originaire: il faut

quelque chose *de plus* — un X — qui *fixe* telle apparence individuée en l'indéterminité principielle de l'apparence, à cette intéterminité elle-même intrinsèquement liée à la distorsion originaire, et cette fixation doit *nécessairement* apparaître après coup, comme radicalement contingente, c'est-à-dire comme liée à un coup radicalement contingent. Il faut, en quelque sorte, comme Fichte, déjà, l'avait senti dans la *W-L* 1794[5], un redoublement déterminant la limite de l'apparence dans la limite illimitée ou indéfinie fournie par la distorsion originaire. En outre, en tant que ce coup doit fixer, par ce redoublement de détermination, *telle* apparence individuée, on comprend mieux comment, dans la mesure où par là il lui fixe un quasi-dedans et un quasi-dehors qui lui est propre, l'illusion transcendantale de ce coup doit jouer comme l'illusion de centre, comme la pure apparence transcendantale d'un centre absent qui donne à l'apparence un quasi-dedans communiquant sans solution de continuité avec l'inapparence inapparente et errante lui constituant son quasi-dehors. Mais il y a plus encore, dès lors que l'on s'aperçoit que ce renvoi, ou plutôt ce double renvoi du quasi-dedans au quasi-dehors de l'apparence et réciproquement, constitue le double-mouvement d'enroulement/déroulement, en lequel *peut* toujours se réitérer le clignotement de l'illusion transcendantale comme illusion du centre, et par là, l'illusion du coup de la phénoménalisation, c'est-à-dire en lequel *peut* toujours apparaître, du moins s'il y a illusion du coup, la *possibilité d'une nouvelle phénoménalisation* donnant lieu à une *nouvelle apparence*, autrement fixée comme partie égale au tout de l'apparence (en vertu de sa distorsion originaire). Autrement dit, l'introduction du coup radicalement contingent de la phénoménalisation dans la problématique de la

5. Cf. notre ouvrage: *Le Rien et son apparence*, *op. cit.*, IIe partie, chapitre II.

phénoménalisation et de l'individuation transcendantales, permet de penser le double renvoi du quasi-dedans au quasi-dehors de l'apparence (et réciproquement) comme *possibilité d'un renvoi logologique universel d'apparence individuée en apparence individuée*, mais d'un renvoi bien sûr indéfini ou illimité *a priori*, selon le double-mouvement en tant que tracement in-fini d'une périphérie infinie et distordue où toute partie (toute apparence individuée) égale le tout, c'est-à-dire toute l'apparence, et où le tout, toute l'apparence, égale chaque partie, chaque apparence individuée. En d'autres termes encore, la problématique du coup radicalement contingent de la phénoménalisation permet de penser ce *renvoi universel comme constitutif ou coextensif d'une multiplicité infinie et potentielle de coups de phénoménalisation et d'apparences, ce qui permettrait alors de s'interroger sur les conditions de possibilité transcendantales de la réflexion de cette multiplicité en tant que telle*, c'est à-dire *sur le statut des catégories en tant que phénoménologiques-transcendantales, à savoir en tant que phénomènes ou apparences de cette réflexion de la multiplicité en tant que telle.*

Nous voici donc pris dans un nœud de difficultés et de problèmes où tout se tient. Efforçons-nous de le réexposer encore une fois plus simplement. La contingence radicale de *telle* apparence individuée de *cette* manière paraît intrinsèquement liée à la contingence radicale d'un coup de la phénoménalisation qu'il faut nécessairement présupposer pour rendre compte de cette individuation. Par là même, la question se pose des conditions de possibilité *a priori* d'une multiplicité indéfinie, et de cette multiplicité dans sa réflexion-phénoménalisation *a posteriori* comme de la multiplicité *en tant que telle*, c'est-à-dire, la question se pose des conditions de possibilité transcendantales d'une sorte de "mémoire" et de "prémonition" transcendantales d'une multiplicité *a priori* indéterminée *de* coups de phénoménalisation liés, chaque fois, à *telle* apparence individuée, donc d'un champ transcen-

dantal reconnu comme tel et en lequel apparaît une multiplicité d'apparences individuées *ainsi* et ainsi, qui sont autant de parties du tout, à savoir du tout de l'apparence ou de toute l'apparence, égales chaque fois à ce tout. Pour répondre à cette question, une seule voie se présente à nous: reprendre toute notre pensée de l'individuation de manière à y articuler une médiation supplémentaire, à savoir la médiation qui fait passer de la pensée de la phénoménalisation de l'apparence *en tant que telle* à la pensée de la phénoménalisation de *toute* apparence possible, avec, *a priori*, toute individuation possible, quelle qu'elle soit, cette médiation ne pouvant être, on s'en aperçoit, que la pensée de la phénoménalisation de toute l'apparence. Sur ce chemin, nous devrons comprendre ce qui fonde, d'un point de vue phénoménologique-transcendantal, l'abstraction de l'individuation toujours déjà donnée de *telle* apparence dans la réflexion de l'apparence *en tant que telle*, car c'est sur ce fondement que s'articule le *passage* de l'apparence en tant que telle, qui est, nous l'avons vu dans la *IIe Recherche*, le "répondant" phénoménologique-transcendantal du simulacre ontologique, à l'apparence comme renvoyant d'elle-même, c'est-à-dire de manière logologique, à *toute autre apparence possible*, et possible *a priori* du fait de la coextensivité que nous visons à établir entre l'individuation qualitative par distorsion originaire, et l'individuation que nous nommerons quantitative en tant qu'elle apparaît comme génératrice d'une multiplicité, par le coup de la phénoménalisation transcendantale.

Reprenons donc les choses en considérant tout d'abord l'apparence *en tant que telle*, à savoir l'apparence en tant que réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *a priori*. L'apparence en tant que telle se réfléchit dans l'illusion transcendantale de telle manière que l'illusion transcendantale comme illusion de centre (comme illusion qu'il y a centre) *se mue*, dans cette réflexion, en apparence de l'apparence, en double, modèle ou *idée* de l'apparence, c'est-à-dire en absence de centre de l'apparence, en inapparence apparente de l'apparence, qui est comme son miroir ou son double: autrement dit, de telle manière que, pour ainsi dire, quelque chose *se perd* dans cette réflexion, à savoir l'illusion transcendantale comme telle, telle qu'elle clignote dans le battement en éclipses, donc comme imminence de centre, et même, nous venons de le voir, comme imminence en laquelle se donne aussi l'imminence du coup de la phénoménalisation; mais aussi et dans le même mouvement, de telle manière que quelque chose s'*ajoute* ou se gagne dans cette réflexion, à savoir l'illusion transcendantale prenant apparence dans l'apparence, dans la phénoménalisation-réflexion de l'apparence, comme illusion transcendantale *a priori* en laquelle l'apparence se réfléchit *a posteriori*. Car, rappelons-le, c'est l'apparence qui se *réflechit* — et en ce sens, il y a *narcissisme transcendantal de l'apparence* — avec sa distorsion originaire qui l'individue aussitôt comme *quale* en ce que nous avons désigné par l'individuation qualitative.

Or, cela veut dire que, si l'apparence ne se phénoménalise qu'en se réfléchissant dans l'illusion transcendantale muée en son double, elle ne se phénoménalise que dans la *disparition* de l'illusion transcendantale comme illusion de centre, et par là, du coup de la phénoménalisation, et que, dans cette disparition même, elle garde comme en le clignotement, quelque chose comme la "mémoire" transcendantale du centre, ou du coup de la phénoménalisation. En d'autres termes, la disparition de l'illusion transcendantale comme illusion de centre, et du clignotement en lequel clignote l'illusion du centre comme illusion du coup de la phénoménalisation, *laisse une trace* dans l'apparence en tant que telle, qui, de son côté, apparaît en ce sens comme la *trace de l'illusion transcendantale* comme telle — ce qui n'est pas sans rappeler la célèbre formule de Plotin selon laquelle l'être est la trace

de l'Un. Et de cette trace on peut dire qu'elle est vraiment une *trace* dans la mesure où, d'une part, ce dont la trace est la trace, l'illusion transcendantale comme telle, n'y est plus, s'est envolée, volatilisée ou anéantie, et où, d'autre part, cette trace apparaît comme apparence. Dès lors, l'apparence en tant que trace de l'illusion transcendantale comme telle apparaît comme son "creux" apparent, c'est-à-dire, justement, comme le centre absent ou plutôt l'absence de centre prenant apparence dans la distorsion originaire individuant l'apparence. C'est dire, par conséquent, que l'*apparence ne s'individue que comme trace d'une absence*, mais que cette absence, en tant qu'inapparence apparente comme inapparence, communique sans solution de continuité avec de l'inapparence inapparente comme inapparence, c'est-à-dire avec de l'inapparence errante, selon la distorsion originaire qui renvoie d'un seul mouvement du quasi-dedans de l'apparence à son quasi-dehors et réciproquement, si bien que l'absence est à la fois errante et fixée dans la trace comme limite *indéfinie* ou illimitée, que l'*Autre* (le quasi-dehors: l'absence errante) est *logé* dans le *Même* (le quasi-dedans: l'absence apparente dans la trace *de* l'absence), et le *Même* dans l'*Autre*, ce qui est une autre expression de la distorsion originaire. En sorte que, en outre, la limite indéfinie de l'apparence (de la trace) ne peut être fixée que de manière contingente, par la contingence radicale de la réflexion-phénoménalisation qui communique avec la contingence radicale du coup de la phénoménalisation, et que cette fixation radicalement contingente consiste en fait en une fixation de la trace (l'apparence) comme trace d'une absence, à savoir comme trace de l'absence de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre.

Autrement dit, l'apparence en tant que telle, en vertu de sa distorsion originaire, apparaît *d'une part* comme *toute l'apparence*, puisque rien d'autre n'apparaît que l'apparence qui se réfléchit tout entière dans l'illusion transcendantale apparaissant *a posteriori*, dans la réflexion-phénoménalisation, comme illusion transcendantale *a priori* DE CET *a posteriori*, c'est-à-dire comme "double" ou *idée* de l'apparence ou encore comme illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *a priori* cette apparence en laquelle se reconnaît cette même apparence *a posteriori*. Mais d'*autre part*, l'apparence en tant que telle apparaît comme *partie* de l'apparence, égale au tout de l'apparence, puisque, dans sa réflexion-phénoménalisation *a posteriori*, elle apparaît comme foncièrement *inachevée*, comme trace d'une absence qui, en elle, se réfléchit comme absence, c'est-à-dire comme apparence qualitativement individuée dans l'"échec" même de la réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale comme illusion de centre, à savoir encore comme une *partie inachevée ou inaccomplie*, et ce, principiellement, de toute l'apparence comme quoi elle se donne par ailleurs, par le premier point, l'illusion d'apparaître. Que, par surcroît, elle apparaisse comme *telle* partie de toute l'apparence, avec *cette* individuation, cela ne peut donc apparaître que comme radicalement contingent, lié intrinsèquement à un coup *a priori* radicalement contingent de la phénoménalisation où elle doit reconnaître, du fait même, *sa phénoménalisation*. Par suite, cela veut dire qu'il y a *dans* l'apparence, et même, dans la phénoménalisation, l'*illusion* d'apparaître comme la réflexion intégrale, *a posteriori*, de l'illusion transcendantale *a priori*, donc l'illusion d'apparaître comme toute l'apparence, mais que *cette illusion se dénonce* aussitôt comme telle dans la réflexion-phénoménalisation elle-même, et ce, en vertu, encore une fois, de la distorsion originaire. Or, si nous y réfléchissons un instant, cette illusion d'apparaître comme la réflexion intégrale n'est justement rien d'autre que la *trace*, laissée en l'apparence, de la *disparition* de l'illusion transcendantale comme telle: car cette illusion n'est rien d'autre que l'illusion qu'en se phénoménalisant dans la réflexion *a posteriori* dans l'apparence, l'illusion transcendan-

tale se phénoménalise *comme telle sans disparaître* dans l'apparence, et par là, c'est la mémoire ou la trace de la pure illusion transcendantale comme illusion de centre, en vertu de laquelle c'est *comme si* cette dernière n'avait pas disparu dans l'apparence, alors même, justement, que, comme nous l'avons longuement montré dans notre second paragraphe, elle n'a pu apparaître comme telle que *dans* sa disparition dans l'apparence, c'est-à-dire dans le clignotement, ce pourquoi sa conservation comme telle, qui n'est que l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, ne peut être que la trace de sa disparition. Par conséquent encore, cela veut dire que l'apparence ne se phénoménalise comme *toute l'apparence* que moyennant cette illusion que l'illusion transcendantale se phénoménalise comme telle dans l'apparence, sans y disparaître en se muant en simple double de l'apparence, et que cette illusion se dénonce comme illusion en tant que l'illusion transcendantale comme illusion de centre *disparaît comme telle* dans la phénoménalisation, puisqu'elle n'apparaît que si elle disparaît et ne disparaît que si elle apparaît: dès lors, on arrive à cette formulation synthétique que *l'illusion transcendantale comme illusion de centre disparaît comme telle en apparaissant comme toute l'apparence, c'est-à-dire comme le double en lequel se réfléchit l'apparence comme toute l'apparence.*

Tout ce développement nous permet à présent de faire un pas de plus. Dans la mesure où l'apparence ne se phénoménalise pas, en vertu de sa distorsion originaire, comme toute l'apparence, mais seulement comme une *partie inachevée* de toute l'apparence, cela signifie que toute l'apparence devient l'inapparent, *à la fois* comme inapparent apparaissant comme inapparent (le quasi-dedans de l'apparence) et comme inapparent inapparaissant comme inapparent (le quasi-dehors de l'apparence), c'est-à-dire comme inapparent errant à l'infini. Donc, cela signifie que l'inapparence errante, et

errant, du fait de la distorsion originaire, du quasi-dedans au quasi-dehors de l'apparence et réciproquement sans solution de continuité, est par là-même réfléchie comme *puissance infinie d'apparence, comme imminence indéfiniment suspendue de toute l'apparence:* c'est toujours *comme si*, dans l'imminence, c'est-à-dire dans la trace apparente de l'illusion transcendantale clignotant entre l'apparence et l'inapparence, l'inapparence *allait* apparaître comme apparence, et *comme toute l'apparence*; ou encore, c'est toujours comme si l'apparence, qui ne se phénoménalise jamais que comme partie apparente égale au tout de l'apparence, n'apparaissait jamais, du fait même, que comme pouvant apparaître, *potentiellement, comme toute l'apparence:* son *égalité* au tout de toute l'apparence n'est donc que *potentielle*, et cela, en vertu même de l'inachèvement principiel coextensif de la réfléxion-phénoménalisation de l'apparence, c'est-à-dire en vertu de la distorsion originaire; c'est comme si l'*apeiron*, le sans-limite-stable comme quoi, irréductiblement, se phénoménalise l'apparence, appelait la *limite*, comme en une imminence indéfiniment suspendue de la limite qui, enfin, délimiterait *toute* l'apparence en la découpant par rapport à l'inapparence, ce qui est impossible puisqu'alors l'inapparence apparaîtrait tout entière comme apparence d'inapparence; donc c'est comme si l'*apeiron* comme quoi se phénoménalise l'apparence originairement distordue n'était jamais que *péras en puissance.*

Pour fixer encore plus précisément les choses, cet en-puissance d'apparaître comme toute l'apparence qu'il y a dans la phénoménalisation de l'apparence en tant que telle, n'est rien d'autre, en tant que l'imminence, dans la phénoménalisation, de l'apparaître comme toute l'apparence, que la *trace* de l'illusion transcendantale comme telle (comme illusion de centre) *dans* l'apparence en tant qu'elle se phénoménalise, trace où l'illusion transcendantale comme telle ne se trouve plus, où donc l'*a priori* s'est absenté *en tant que tel*, dans

ce qui le tient en son statut d'*a priori*. Par conséquent, cette trace est le lieu de la réflexion réciproque *de la contingence* de l'individuation, liée à la distorsion originaire, *par la nécessité* de la réflexion-phénoménalisation où, justement, l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a pur *a priori* en tant que tel s'absente pour n'y laisser que la *trace*, c'est-à-dire l'apparence, *de son absence*. Voilà franchi le pas de plus que nous annoncions: c'est la découverte, dans la *phénoménalisation elle-même*, c'est-à-dire en son lieu purement phénoménologique-transcendantal, *de la réflexion de la contingence* nécessaire de l'individuation, et donc du coup de la phénoménalisation qui s'y indique, *par et dans la nécessité* même n'ayant, par contraste, rien de contingent, de la réflexion-phénoménalisation de l'apparence en tant que telle: c'est par et dans la phénoménalisation elle-même que s'indique, comme une *illusion nécessaire*, la *nécessité d'un coup radicalement contingent de la phénoménalisation*. Car c'est dans l'absence de l'*a priori* en tant que *tel* au sein même de l'apparence en sa réflexion-phénoménalisation, que s'indique, pour la phénoménalisation elle-même, ce qu'elle ne cesse jamais de viser comme tel. Autrement dit, et à l'inverse, la phénoménalisation est pour ainsi dire ce par quoi l'illusion transcendantale comme telle "vise" à se rendre apparente, et ce en quoi cette "visée" échoue inexorablement, ce qui, à condition de supposer une visée permanente, peut engendrer une réitération infinie de la phénoménalisation où *toute l'apparence* ne peut que se "monnayer" à l'infini, dans *toute apparence* possible, qui, à son tour, dans la réflexion même de ce "monnayage", permet d'ouvrir au champ de *toutes les apparences*. Et on peut tenir le même raisonnement à partir de la phénoménalisation-réflexion de l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire du battement en éclipses entre l'illusion que la phénoménalisation consiste en l'exhibition de l'illusion transcendantale en tant que telle, à savoir en la phénoménalisation de toute l'apparence, et l'auto-dénonciation de cette

illusion comme illusion dès lors que, dans la phénoménalisation, l'apparence apparaît comme *partie* de toute l'apparence, ce qui, à la condition que l'apparence individuée comme partie réfléchisse sa contingence — et la contingence radicale du coup de sa phénoménalisation — par rapport à la nécessité de sa phénoménalisation, et à la condition que la nécessité lui apparaisse comme tâche à accomplir dans la permanence d'une "visée", peut engendrer la réitération infinie de la phénoménalisation, etc.

Nul doute qu'il n'y ait, dans ce que nous venons d'esquisser, quelque chose d'énigmatique et même de choquant: quel est donc le statut phénoménologique-transcendantal de cette "visée" permanente que nous avons dû présupposer, d'abord pour que la contingence de l'apparence individuée toujours déjà par sa distorsion originaire se réfléchisse par et dans la nécessité, ensuite pour que, dans la mesure où cette contingence irréductible apparaît comme un "échec" de la nécessité, la phénoménalisation de l'apparence comme toute l'apparence apparaisse comme tâche à accomplir dans la permanence de cette visée elle-même qui, par là-même, par conséquent, se réfléchit comme telle malgré le savoir qu'elle a qu'elle échouera toujours, ce qui l'engage dans la réitération infinie de la phénoménalisation, et de là, dans la *répétition* à l'infini du coup de la phénoménalisation en sa radicale contingence.

A cette question extrêmement délicate qui, notons-le, ne surgit que dans le champ phénoménologique-transcendantal, nous ne pouvons répondre que ceci. La *visée* que nous présupposons est toujours *possible* mais *pas nécessaire* d'un point de vue strictement transcendantal, en tant qu'elle désigne le *lieu* de ce qu'il nous faut bien nommer, faute de mieux, *la pensée de l'apparence dans l'apparence*. Et ce qui nous autorise à dire cela, c'est le fait que cette visée ne nous apparaît comme rien d'autre que comme la visée liée à *la question de*

l'origine, mais de l'origine *transcendantale*, de l'apparence: car c'est pour répondre à cette question que nous avons introduit la problématique du coup de la phénoménalisation. Ou, pour mieux dire, tout ce que *nous* avons entrepris comme interrogation à propos de la contingence de l'apparence individuée de *telle* ou telle manière et de la nécessité de la phénoménalisation, doit à présent trouver son statut phénoménologique-transcendantal en *s'intégrant* dans le champ phénoménologique-transcendantal comme *l'une de ses dimensions possibles*, mais pas comme sa dimension absolument nécessaire, sans quoi nous serions toujours déjà au lieu de la réponse à nos questions, sans quoi, donc, nous n'aurions même pas pu poser nos questions. Autrement dit, le problème auquel nous sommes à présent confrontés, c'est celui des conditions de possibilité transcendantales, c'est-à-dire *a priori*, de l'interrogation que nous avons engagée dans ce troisième paragraphe.

Reprenons donc, sur ces bases nouvelles, tout ce que nous venons de risquer. Si le double-mouvement d'enroulement/déroulement est le double-mouvement de réflexion-phénoménalisation de l'apparence, il ne l'est que parce que l'apparence s'est toujours déjà phénoménalisée, *a posteriori*, dans la réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* qu'il y a *a priori*, laquelle clignote en écho au clignotement de l'apparence comme telle entre son surgissement et son évanouissement, entre l'illusion qu'il y a un centre *a priori* et l'illusion qu'il y a l'apparence *a priori*, avant l'apparence, comme son double ou son idée. Cela veut dire que l'apparence porte en elle-même la question de son principe, en quelque sorte toujours déjà, mais que *ce n'est pas d'elle-même qu'elle la déploie* puisque, dans son champ strict, il n'y a que son instabilité et son inachèvement principiels, le jeu de la distorsion originaire et du clignotement. Pour que la question de son principe se déploie comme telle, il faut, pour ainsi dire, qu'*ait lieu la phénoménalisation du clignotement comme apparence* en laquelle se

"réveille" l'illusion transcendantale réfléchie comme telle, c'est-à-dire comme illusion de centre. En d'autres termes, il faut que soit effectué le passage à ce que nous avons désigné comme l'autre pôle du clignotement pour que l'illusion transcendantale se réfléchisse, et par là, apparaisse, comme illusion de centre: de ce passage comme de cette réflexion, nous disons qu'ils ne peuvent *avoir lieu que dans la pensée et pour la pensée, et ce, dans la mesure même où la phénoménalisation du clignotement comme apparence est à la fois phénoménalisation de la pensée et phénoménalisation pour la pensée* — ou plus brièvement et plus simplement, dans la mesure où le clignotement comme tel n'est rien d'autre que la pensée et réciproquement. Autrement dit encore, il faut que la question soit *éveillée* comme *question de la pensée* et comme *question pour la pensée*, dans la mesure où, par ailleurs, la question reste tapie ou enfouie dans le creux originairement distordu de l'apparence, et cet éveil ne se peut que si le clignotement s'apparaît à lui-même comme tel de manière à ce que, dans sa mobilité essentielle, il puisse passer sans rupture de l'un à l'autre de ses pôles. Dès lors, cet éveil de la question ne peut que susciter la recherche de sa réponse, et c'est cela, cette recherche, qui constitue ce qui motive, met en mouvement la "visée" dont nous avons parlé tout à l'heure.

Approfondissons le mouvement que nous venons d'esquisser. Et voyons tout d'abord ce qui se produit s'il n'y a pas éveil de la question du principe de l'apparence. S'il n'y avait pas cet éveil, on en resterait éternellement à l'apparence comme partie égale au tout de l'apparence, c'est-à-dire dans le jeu de la distorsion originaire comme jeu de l'en-puissance, de l'imminence éternellement suspendue de toute l'apparence dans l'apparence. Par là, il pourrait certes y avoir multiplicité de coups de phénoménalisation avec chaque fois une apparence individuée de *cette* manière, mais ce serait une multiplicité d'apparences absolument contingentes, *une mul-*

tiplicité chaotique non réfléchie comme telle, c'est-à-dire une multiplicité transcendantale quelconque et *dépourvue d'itération*, dans la mesure où la répétition du coup de la phénoménalisation ne serait même pas réfléchie comme répétition: ce serait, par conséquent, une multiplicité *sans ordre* de priorité et de postériorité, quelque chose comme la radicalisation du *pur divers kantien*, à savoir une pure diversité sans différence ni identité, où tout est à chaque fois dans chaque partie et où chaque partie égale le tout, ou encore quelque chose comme un *pur divers sans "mémoire"*, c'est-à-dire sans espacement, sans ordonnancement dans un espace-temps, dans des formes *a priori* des apparences. De la sorte, on retrouve donc quelque chose du problème posé par le criticisme kantien, et on pourrait réenvisager la fondation kantienne du lieu de la pensée, *soit* dans une fondation purement transcendantale s'appuyant (comme c'est en partie le cas chez Kant) sur une sorte d'*anthropologie phénoménologique*, où il appartient à un sujet *sensible*, c'est-à-dire incarné, de déployer les formes pures de l'espace et du temps comme formes *a priori* du pur divers, *soit* dans une fondation ontologique-transcendantale, à la Heidegger (qui est aussi fidèle à certaines lignes directrices de l'inspiration kantienne), s'étayant sur le fait que la forme la plus fondamentale du divers est le temps, et que la question du temps est à la fois question de l'homme (l'être-pour-la-mort) et question de l'être, par où le lieu de la pensée se fonde comme lieu de l'être au sein d'une ontologie fondamentale, *les deux* démarches de fondation, celle de l'anthropologie phénoménologique et celle de l'ontologie fondamentale pouvant d'ailleurs *se recouper* ou se recroiser l'une l'autre par la médiation ontologique-transcendantale du *simulacre ontologique*, et ce, dans la mesure même où la réitération infinie, et l'ordonnancement du divers selon elle, semblent motivés par la *question de l'origine*, qui *semble*, irréductiblement, être à la fois question de l'homme et question ontologique. Quoi qu'il

en soit, l'inconvénient majeur de ces deux, et même de ces trois directions qui s'ouvrent à nous, est de *supposer résolue* la question du statut de cette question, c'est-à-dire *la question du statut de la pensée*, alors même que, nous nous en apercevons à présent plus clairement, cette question ne peut, pour nous, trouver de réponse qui soit cohérente avec tout l'ensemble de notre recherche, que dans le champ phénoménologique-transcendantal, en tant que l'une de ses dimensions possibles, c'est-à-dire en tant que condition de possibilité transcendantale, *a priori*, de la question elle-même. Notons en outre que, dans la mesure où, comme nous l'avons montré dans notre précédente *Recherche*, la question du principe ou de l'origine s'ancre profondément dans le simulacre ontologique en tant qu'apparence transcendantale, la question du statut de cette question n'est aussi rien d'autre que *la question du statut phénoménologique-transcendantal, ou de l'origine transcendantale, du simulacre ontologique en tant qu'apparence transcendantale*. C'est dire à quel point de profondeur nous sommes parvenus.

Envisageons maintenant, de manière encore plus systématique, le nœud des problèmes qui se posent dès lors qu'il y a éveil de la question du principe de l'apparence. Dans ce qui précède, nous avons dégagé deux choses. Tout d'abord la condition de possibilité *a priori* de la question du principe de l'apparence dans l'inachèvement principiel de l'apparence en sa phénoménalisation, c'est-à-dire dans le fait nécessaire que l'apparence se phénoménalise comme trace d'une absence ou d'un creux (distordu: au-dedans et au-dehors) en lequel se réfléchit l'apparence, et qui, par là, laisse apparaître l'apparence comme sa trace, comme l'épave laissée sur la plage de l'apparaître par le reflux ou le retrait de l'illusion transcendantale comme telle dans sa disparition; autrement dit, cette condition de possibilité *a priori* réside dans le fait que, d'un seul coup, l'apparence se phénoménalise comme

l'illusion d'apparaître comme toute l'apparence, et avère cette illusion même dans sa phénoménalisation dans la mesure où elle se phénoménalise toujours déjà comme instable, inachevée ou indéfinie, ce qui constitue pour elle le fait radicalement contingent de l'individuation qualitative. Ensuite, nous avons dégagé la condition de possibilité *a priori* de l'*autre* apparence en l'apparence; dès lors, en effet, que se réfléchit, en l'apparence ou plutôt en sa réflexion-phénoménalisation, la contingence radicale de son individuation qualitative, et cela ne se peut qu'en vertu de l'inachèvement de principe de l'apparence en sa phénoménalisation, dès lors apparaît du même coup la possibilité, pour l'apparence, d'apparaître comme *toute autre* apparence possible, qui sera toujours la même qu'elle en tant que partie égale au tout de l'apparence, mais qui se réfléchit dans le même mouvement comme autre du fait que se réfléchit en elle la contingence radicale de son individuation qualitative, et par là, la contingence radicale du coup de la phénoménalisation en tant qu'illusion, dans l'apparence, du principe de l'apparence.

Si nous y réfléchissons, ces deux conditions de possibilité *a priori* laissent ouvertes deux voies pour la pensée, qui sont complémentaires mais non-nécessaires, c'est-à-dire non-prescrites *a priori* dans le champ phénoménologique-transcendantal selon une stricte nécessité. La première consiste à réveiller, ou plutôt à éveiller la question enfoncée, tapie, dans l'inapparence de l'apparence, et à entrer dans le cycle de la réflexion-phénoménalisation de l'apparence: c'est ce que nous avons fait jusqu'ici. La seconde consiste, en vertu de l'échec à accomplir la pure phénoménalisation, sans distorsion, de l'illusion transcendantale en tant que telle, à entrer dans le cycle de la répétition infinie ou de la réitération infinie de la phénoménalisation, c'est-à-dire dans le cycle de l'éternel recommencement ou de l'éternel retour de l'identique, qui, chaque fois qu'il revient, reproduit la phénoménalisation de

l'apparence individuée en vertu de sa distorsion originaire, et qui, pour peu qu'il soit réfléchi dans son retour, produit une multiplicité de coups de la phénoménalisation liés chaque fois à une apparence individuée en sa contingence radicale, ce qui, donc, produit une multiplicité itérative d'apparences par renvoi logologique (dans le rapport de l'apparence à elle-même qui est du même coup rapport de l'apparence à l'autre apparence qu'elle-même) infini d'apparence en apparence, la multiplicité se réfléchissant elle-même dans l'itération comme en une sorte de régression à l'infini. Et encore une fois, cette régression à l'infini est rendue elle-même possible par l'*inadéquation de principe* entre *l'imminence* de la phénoménalisation, en toute apparence, de l'apparence comme toute l'apparence, et la *phénoménalisation* de l'apparence comme partie égale, par l'imminence, au tout de l'apparence, mais distincte, du fait de l'individuation-distorsion, de ce même tout, par où toute apparence apparaît chaque fois comme *puissance* (à savoir: imminence suspendue comme telle) de toute l'apparence; si la pensée cherche à "réaliser" cette puissance, à la faire passer à l'acte, elle entre alors dans une régression infinie, dans la mesure même où dès qu'il y a phénoménalisation, c'est le même qui revient sous une forme autre. Le processus ne peut s'arrêter que moyenant une institution définie de la pensée, c'est-à-dire moyennant la *fixation unilatérale* de l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, comme du seul lieu possible de la pure pensée dans son acte: en fixant cette illusion de l'illusion, qui, comme nous l'avons montré dans notre second paragraphe, n'est rien d'autre que l'inapparence apparaissant en tant qu'apparence — tel est son statut phénoménologique-transcendantal —, comme le seul lieu de la pure pensée et du pur intelligible, cette institution de la pensée revient à effectuer, comme ce fut inventé par Nicolas de Cues, un passage à la limite ou un saut dans l'actualisation

de l'infini — et c'est aussi, en mathématiques, le chemin qui fut ouvert par Leibniz et Newton dans l'invention du calcul infinitésimal, par Dedekind en analyse mathématique, et par Cantor dans sa théorie des nombres transfinis: on sait depuis la méta-mathématique contemporaine, quelles apories pose l'infini actuel dans la mathématique, et il y a quelque raison au refus opposé par les Grecs à cette conception dont ils avaient déjà senti la difficulté avec les paradoxes de Zénon.

Tout ceci nous indique l'extrême difficulté qu'il y a de dégager le statut purement phénoménologique-transcendantal de la pensée et de son lieu, et ce, dans la mesure même où la recherche de la condition de possibilité *a priori* de la pensée sans présupposer par avance ce qu'il en est de la pensée, revient en quelque sorte à présupposer un X *a priori* dont on ignore la définition *a posteriori*. On serait tenté de dire qu'on se meut toujours, irrémédiablement, dans le cercle qui se manifeste dans la proposition: *s'il y a pensée, alors il y a pensée*, et cela, même si l'on dit, en donnant de la pensée la "définition" la moins restrictive possible et la plus proche de ce que doit bien être son statut phénoménologique-transcendantal, que la pensée est une sorte d'"intelligence de la vie et des choses" comme il y en a *aussi* chez la plupart des animaux. Il viendrait alors, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, que la pensée ne se reconnaîtrait comme telle que dans le clignotement (la disparition/apparition) de l'illusion transcendantale en tant que telle, dans ce battement en éclipses qui sans cesse se relance et se reperd dans le double-mouvement. Dès lors, la pensée coïnciderait fondamentalement avec la phénoménalisation, c'est-à-dire avec la réflexion/précession du double-mouvement de la phénoménalisation en tant qu'enroulement sur un déroulement et que déroulement sur un enroulement, en lequel bat en éclipses l'illusion transcendantale en tant que telle dans son apparition/disparition, ce qui, à son tour, constituerait en quelque

sorte le "régime" de la pensée comme "régime" de phénoménalisations successives par apparitions/disparitions (clignotements) de l'illusion transcendantale en tant que telle dans le double-mouvement. Par là-même, la pensée ne serait rien d'autre que le *clignotement même ayant lieu dans la phénoménalisation*, c'est-à-dire *la pensée de la phénoménalisation*, et nous n'aurions rien fait d'autre, dans ce qui précède, que de penser la pensée de la phénoménalisation; le cercle devient manifeste dès que nous réfléchissons à ceci que si la pensée est pensée de la phénoménalisation, penser la pensée de la phénoménalisation revient à penser la phénoménalisation de la pensée de la phénoménalisation, ce qui engendre une régression à l'infini dès lors que l'on suppose, comme il faut d'ailleurs le faire, qu'il y a malgré toute une *différence* entre pensée et phénoménalisation — s'il n'y avait pas cette différence, on retournerait à la pure diversité aveugle dont nous parlions tout à l'heure et on ne rendrait même pas compte du fait que nous pensons. Or si nous parlons de phénoménalisation, c'est que notre pensée s'en distingue, ou mieux, c'est que, dans la mesure où la phénoménalisation se phénoménalise dans la pensée de la phénoménalisation, elle y prend apparence, et doit donc y devenir une apparence originairement distordue dont le jeu de renvois réciproques entre son quasi-dedans et son quasi-dehors laisse du jeu à la pensée, la laisse se différer de cette apparence en laquelle, pendant la phénoménalisation, la pensée phénoménalise la phénoménalisation, ce qui montre que la pensée, même si, dans l'un de ses moments, elle peut coïncider avec la phénoménalisation elle-même, doit bien, dans l'un quelconque de ses autres moments, s'en distinguer, s'en dif-férer. Mais alors la question rejaillit dès que l'on se demande, du sein même du champ phénoménologique- transcendantal dont nous visons à dégager la cohérence intrinsèque, quelles sont les conditions de possibilité *a priori* de la *phénoménalisation de la pensée en tant que pensée*, puisque s'il y a un statut

phénoménologique-transcendantal pour la pensée, il faut bien que son lieu se déclare par quelque chose comme son apparence, même si cette apparence, ce phénomène, peut n'être que phénomène pour la seule et unique pensée, car alors, ce serait justement le phénomène où la pensée s'apparaît *comme pensée*.

Ce premier traitement que nous venons de proposer de la difficulté est en fait moins aporétique qu'il n'y paraît. Si nous réfléchissons au fait que toute la difficulté vient de ce que, manifestement, *la pensée ne peut pas penser sans penser qu'il y a pensée avant la pensée*, il vient que *la pensée ne peut s'apparaître, se phénoménaliser en tant que pensée, que comme réflexion a posteriori d'une illusion d'elle-même a priori*, et qu'en ce sens, elle est logée à même enseigne que toute autre apparence, mais que, dans la mesure où elle ne peut apparaître comme identique, du moins purement et simplement, à toute apparence *a priori* quelconque, elle doit bien *s'individuer* en tant qu'apparence. Par là même, nous serions tenté de dire que le statut phénoménologique-transcendantal de la pensée ne consiste en rien d'autre qu'en la réflexion *a posteriori*, et donc, en la phénoménalisation, de l'illusion transcendantale en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'illusion de centre, cela, bien sûr, sous réserve qu'il faudrait encore rendre compte du statut phénoménologique-transcendantal de cette dernière proposition, c'est-à-dire de la non-adhérence, par ailleurs, de la pensée à cette réflexion-phénoménalisation — puisque, sans cela, elle coïnciderait encore une fois avec *une* apparence.

Or, si nous y regardons de près, il y a, dans ce qui précède, des éléments suffisants pour traiter de manière encore plus approfondie ce que nous venons de risquer. Ainsi que nous l'avons vu, si nous identifions la pensée à une apparence, il faut supposer qu'en tant qu'apparence elle puisse *se transcender* dans ce dont l'illusion transcendantale (qu'elle rétrojette *a posteriori* dans *l'a priori*, en tant qu'elle apparaît comme apparence) paraît comme l'illusion en son surgissement/évanouissement, en le clignotement, pour se fixer, pour ainsi dire, dans l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, c'est-à-dire dans l'inapparence en tant que telle, dans l'inapparence paraissant en tant qu'imminence d'apparence qui reste éternellement suspendue, qui ne paraît dès lors que comme imminence dans l'illusion transcendantale réfléchie en tant qu'illusion de centre. C'est là ce que nous avons désigné par passage à l'autre pôle du clignotement. On y reconnaît aisément tout le mouvement constitutif de la philosophie classique, de Parménide au néoplatonisme, en passant par Platon et Aristote: c'est en quelque sorte comme si, par ce passage à l'autre pôle du clignotement, qui désigne le statut phénoménologique-transcendantal de ce mouvement constitutif du lieu de la pensée, la pensée ne pouvait se reconnaître elle-même, ne *s'apparaître à elle-même*, que *dans le "moment" même de sa disparition*, dans son mouvement même de "se" transcender qui la fait se situer dans l'inapparent en tant que tel, et qui, par là-même, constitue cet inapparent en tant que tel (l'invisible) en radicale transcendance où s'engendrent à la fois l'oeil de l'esprit et une vision purement spirituelle — aux deux sens: vision qui voit et vision qui est vue. Alors, certes, on comprend la raison pour laquelle se constitue au moins une ébauche de hiérarchie ontologique. Car en s'originant ou en se pensant comme originée, principiée, dans l'inapparent en tant que tel (dans l'invisible comme tel), la pensée pense son principe dans l'illusion transcendantale en son clignotement, et elle ne s'apparaît à elle-même que comme apparence réfléchissant *a posteriori* l'illusion transcendantale qu'elle rétrojette *a posteriori* dans l'*a priori*, c'est-à-dire comme *idea* ou *noetos* qui double, en sa sphère, toute apparence, et dont le fondement ne peut lui apparaître qu'en tant que fondement inapparent qui *apparaît* comme inapparent (dans l'idée de

Bien / ou en Dieu) dans ce que nous nommons l'illusion transcendantale réfléchie en tant qu'illusion de centre, en sorte que, par là, il reste une irréductible différence entre le lieu de l'apparence (le *topos noètos*) et le lieu de la pensée, ou mieux, entre le lieu du *pensé* et le lieu du *penser*. Car le penser y est comme la trace de l'Un (au sens de Plotin), en tant qu'il ne se phénoménalise, dans ce mouvement, que comme *trace de l'absence* (le penser ne voit jamais son principe, l'Un, mais ne voit jamais que lui-même déposé dans le pensé, le *noètos*), c'est-à-dire comme apparition *de* la disparition, pour s'y *fixer* — là est, en un sens très profond, le fondement transcendantal ou l'origine transcendantale de l'ontologisation qui constitue, au sens actif, la hiérarchie ontologique, dans ce qu'il prend, selon le même mouvement d'ontologisation, pour la *vérité de l'apparition*, laquelle n'est donc jamais, justement, que *l'apparition qui n'apparaît qu'en disparaissant* — et on voit tout ce que Heidegger doit encore, dans sa pensée de la vérité de l'être, à ce premier "moteur" de l'ontologisation: ce n'est que par là qu'il peut commenter, avec la profondeur que l'on sait, l'identité parménidienne entre l'être et le penser.

Mais par ailleurs, ainsi que nous nous sommes efforcé de le montrer longuement, la vérité de l'apparition n'est, d'un point de vue purement phénoménologique-transcendantal, que l'illusion réfléchie comme telle de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre: cela vient de ce que l'inapparent, s'il apparaît comme inapparent, n'en est pas moins affecté de distorsion originaire, et n'en est donc pas moins apparence que toute autre apparence. Il y a donc, en quelque sorte, une réversibilité principielle de l'apparence, en vertu de laquelle, si l'apparence, dans sa réflexion-phénoménalisation, *disparaît dans l'inapparence* — dans l'illusion qui l'habite d'apparaître comme toute l'apparence, c'est-à-dire comme la réflexion intégrale de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre —, selon ce que nous avons désigné comme

le premier pôle du clignotement, c'est pour que, dès lors, l'*inapparence apparaisse comme inapparence* dans une apparence qui est pareillement distordue originairement, selon ce que nous visons comme le second ou l'autre pôle du clignotement. Il vient par là qu'est *toujours possible* le renversement, réglé selon cette réversibilité, du mouvement précédent constitutif de la philosophie classique, donc qu'il est toujours possible que la pensée en tant qu'apparence se phénoménalisant *se transcende* vers le premier pôle du clignotement, c'est-à-dire dans l'apparence de l'illusion transcendantale, ou mieux *dans l'apparence* en tant que réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*. De la sorte, la pensée se situe au lieu de l'apparence en tant que telle, donc de l'apparence avec son double-mouvement de rétrojection / précession, avec sa distorsion originaire, où, par le fait même qu'elle joue en l'apparence comme en son double-mouvement, la pensée (l'apparence) *peut* toujours réengendrer la pensée (=l'apparence), où donc, se donne la *possibilité* d'un réengendrement infini de la pensée (de l'apparence) par elle-même (par l'apparence), c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la possibilité d'un *pur divers au sens quasi ou hyper-kantien*. Différent mais complémentaire du chemin en lequel se constitue la philosophie classique — il en est comme l'*envers* rendu possible par la réversibilité dont nous avons parlé tout à l'heure —, ce chemin est celui qui, au départ, par sa prémisse implicite situant le lieu de la pensée au lieu de l'apparence, ouvre au champ de la phénoménologie transcendantale.

Or, précisément, si l'on pousse suffisamment loin, comme nous sommes en train de le faire, dans ce chemin, si l'on poursuit la rigueur des enchaînements phénoménologiques aussi loin qu'il nous est possible de le faire, il vient que les deux mouvements, les deux manières de situer le lieu de la pensée, sont justement *inséparables* en tant qu'ils sont strictement *complémentaires*. Car ils se situent *tous deux* dans le mouvement,

ou plutôt dans le seul double-mouvement coextensif de la distorsion originaire, où clignotent comme en écho l'un de l'autre le clignotement de l'apparence en tant que telle et le clignotement de l'illusion transcendantale en tant que telle (c'est-à-dire: en tant qu'illusion de centre). Tout revient donc, de part et d'autre, au clignotement: si la pensée peut tout aussi bien se situer au lieu de l'inapparence en tant que telle tout en s'en dif-férant qu'au lieu de l'apparence en tant que telle tout en s'en dif-férant pareillement dans le réengendrement infini de l'apparence, c'est que la pensée est à la fois *différente de l'apparence* en ce que sa "vie" se situe dans le clignotement de l'apparence (que celle-ci soit l'apparence en tant que telle ou l'inapparence apparaissant comme inapparence) *et même que l'apparence* en ce qu'elle semble irréductiblement prise au piège de se situer ou de se capter elle-même au lieu de l'apparence (quelle que soit aussi celle-ci: apparence comme telle ou apparence en laquelle apparaît l'inapparence comme inapparence).

Approfondissons ce dernier point. La pensée est *même* et *autre* que l'apparence signifie ceci. C'est *parce que* la pensée apparaît comme *autre* que l'apparence, comme se logeant au lieu du clignotement de l'apparence, qu'elle apparaît, *du même coup*, qui est ici le coup de la phénoménalisation, comme la *même* que l'apparence: là se trouve véritablement, plutôt que le mouvement de "transcendance" de la pensée dont nous parlions tout à l'heure, le lieu de son *ek-stase*, en tant que, telle est l'énigme qui dépasse sans doute les forces de la philosophie, y compris de la philosophie transcendantale, la pensée, dans le même mouvement qui la fait clignoter, prend elle-même apparence comme apparence *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*, et comme telle, prend apparence en tant que *toute apparence possible*, ce qui signifie que, son "lieu" étant à la fois au lieu du clignotement et au lieu de l'apparence, *ce lieu n'est pas fixe mais errant*, toujours à

la fois situé dans telle ou telle apparence et s'en dif-férant dans le clignotement. Explicitons ceci en considérant alternativement l'un et l'autre pôle du clignotement. Si l'on part de l'apparence en tant que telle, et du double-mouvement d'enroulement/déroulement qui se donne en sa réflexion comme double-mouvement de rétrojection/précession transcendantales, il vient que, comme nous l'avons montré, dans ce double-mouvement clignote l'illusion transcendantale comme illusion de centre et comme illusion d'un principe, d'une origine, ou d'un coup de la phénoménalisation, qui se réfléchit comme radicalement contingent dans la mesure où l'apparence apparaît à la fois avec l'illusion d'apparaître comme toute l'apparence et avec la manifestation de cette illusion comme illusion dans le fait que l'apparence apparaît irréductiblement comme inachevée ou indéfinie en sa phénoménalisation même. Dans cette réflexion, où l'illusion transcendantale ne se tient en son statut d'*a priori* que par son clignotement même, la pensée *peut* se prendre au jeu de l'illusion transcendantale dans son clignotement pour réfléchir l'illusion transcendantale et *s'apparaître à soi-même* en tant qu'illusion (apparence) de l'illusion transcendantale comme illusion de centre, donc pour apparaître comme *la même* que l'illusion transcendantale réfléchie en tant que telle, et c'est en quoi consiste, ici, ce que nous avons désigné par l'*ek-stase* transcendantale de la pensée. Mais dès lors, la pensée ne fait qu'apparaître comme l'apparence en laquelle l'inapparence apparaît comme l'inapparence, c'est-à-dire comme l'apparence en laquelle, de par sa distorsion originaire, clignote toute apparence possible comme, en quelque sorte, l'illusion transcendantale *a priori* de *cette* apparence où l'inapparence apparaît en tant qu'inapparence, en sorte que, si la pensée ne s'anéantit pas purement et simplement dans son ek-stase, si, autrement dit, elle arrive à réfléchir le lieu apparemment transcendant de son ek-stase transcendantale, c'est parce que la pensée se

situe *aussi* dans le lieu de réflexion de cette apparence où l'inapparence apparaît en tant que telle, c'est-à-dire dans le clignotement de l'apparence au sein même de *cette* apparence (où l'inapparence apparaît etc.), clignotement qui, en quelque sorte, se déclenche dans la réflexion-phénoménalisation de *cette* apparence. Mais alors, et c'est le passage du premier pôle du clignotement au second, la pensée peut à nouveau, dans ce clignotement même, se prendre au jeu de ce qui est devenu l'illusion transcendantale de cette apparence où l'inapparence apparaît en tant que telle, et *s'apparaître à soi-même* en une nouvelle ek-stase transcendantale en tant qu'illusion de *cette* illusion transcendantale (de *cette* apparence), c'est-à-dire en tant que l'apparence prise comme telle, comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* qui se donne dans cette ek-stase transcendantale elle-même. Et le même mouvement recommence, selon un cycle ou un cercle complet, avec ceci, cependant, que c'est dans le passage en sens inverse, du second au premier pôle du clignotement, que peut indéfiniment s'engendrer l'apparence en tant que telle avec, potentiellement, une individuation chaque fois différente, c'est-à-dire la multiplicité *a priori* indéfinie et irréfléchie des apparences, ce que nous avons rapporté au *pur divers au sens hyper-kantien.*

Par tout ceci, nous commençons donc à comprendre clairement que la pensée, tout en s'identifiant à toute apparence possible (y compris à cette apparence singulière qu'est l'apparence où apparaît l'inapparence en tant que telle), est irréductiblement *prise dans l'entre-deux* de l'illusion transcendantale en tant que telle et de l'apparence en tant que telle: tout en étant prise au jeu de son *ek-stase* transcendantale, qui coïncide avec le coup d'une phénoménalisation où la pensée s'identifie à l'apparence qui se phénoménalise, la pensée *s'en retire* dans le même mouvement puisque, toujours principiellement affectée d'une distorsion originaire, l'apparence qui

se phénoménalise se réfléchit en une rétrojection/précession transcendantale, se phénoménalise en se déployant en un double-mouvement d'enroulement/déroulement au sein duquel *clignote* l'illusion transcendantale comme illusion qu'il y a *a priori* un centre *a priori* et qu'il y a eu *a priori* un coup *a priori* de la phénoménalisation, et que, dans le mouvement même de son ek-stase, la pensée ne s'en retire et ne peut la réfléchir que dans la mesure même où elle se situe, dans le même mouvement, au lieu du clignotement, c'est-à-dire de la dif-férance dont la réflexion en différence constitue ou plutôt phénoménalise l'apparence en tant que telle. Si donc, on peut dire que la pensée s'*ek-stasie*, pour ainsi dire, au lieu de l'apparence comme telle, quelle qu'elle soit, on peut dire aussi qu'elle reste toujours logée dans le clignotement ou la dif-férance. Mais par là, un problème nouveau se présente à nous. Car si nous disons de la pensée qu'elle est toujours déjà logée dans la di-férance, si, prolongeant la doctrine d'Anaxagore et de Platon, nous disons que le *noûs* est universel comme *l'identité de cette dif-férance*, comme l'identité captée, enfouie, sommeillante dans la différance — donc pour ainsi dire comme la pensée "avant" la pensée, dans le rêve, le mythe, le simulacre ou l'illusion de la pensée —, et qui *peut* toujours sans le devoir nécessairement, *se réveiller* comme elle le fait chez l'homme, cette identité aurait certes l'avantage de nous fournir la condition de possibilité *a priori* de la pensée humaine qui n'apparaîtrait de la sorte que comme un "lieu" possible de la pensée en son statut enfin exhibé comme statut phénoménologique transcendantal, ce qui n'est pas sans rappeler la pensée éternelle et immortelle des pythagoriciens et des platoniciens, mais il ne peut nous échapper qu'en la désignant comme l'identité immuable de la dif-férance, toujours déjà logée dans le clignotement, nous rencontrons la question critique-transcendantale de savoir ce qui *constitue* cette identité, et nous retrouvons, à un niveau

certes bien plus grand de profondeur, le *cercle* dont nous étions partis.

Si nous y réfléchissons, cependant, ce cercle ne nous enferme que si nous considérons cette identité comme toujours déjà constituée (ce que laisserait penser la "leçon" pythagoricienne ou platonicienne), et non comme une identité indéfiniment *en voie de constitution*, dans l'écart ou l'entre-deux, justement, entre l'apparence où la pensée s'apparaît et se réfléchit comme telle, où donc elle s'appréhende comme toujours déjà constituée en identité, et l'illusion transcendantale en tant que telle qui clignote dans le double-mouvement de cette phénoménalisation. Or cet *écart*, précisément, entre ce que l'on pourrait nommer l'identité obscure, irréfléchie, et qui serait à considérer comme ce dont l'illusion transcendantale, en tant qu'imminence, paraît comme l'illusion ou l'imminence — par où donc l'identité obscure ou irréfléchie de la pensée, la pensée "avant" la pensée, ne serait que le centre ou l'origine comme imminence —, et ce que l'on pourrait nommer, corrélativement, l'identité éclairée, apparente, à considérer comme l'apparence en laquelle la pensée se réfléchit *a posteriori* comme apparence de l'illusion de son identité obscure *a priori*, cet écart, donc, ne se constitue comme tel que dans le double-mouvement d'enroulement/déroulement de la phénoménalisation, si bien que l'identité indéfiniment en voie de constitution dont nous parlons ne serait que *l'identité ou la continuité du double-mouvement lui-même*, en lequel clignotent tout autant l'illusion transcendantale en tant que telle que l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire en lequel et moyennant lequel cette "identité" de la pensée peut aussi bien se reconnaître au lieu de l'illusion transcendantale réfléchie comme telle (comme illusion de centre) qu'au lieu de l'apparence réfléchie comme telle, tout en s'en dif-férant par le double-mouvement de rétrojection /précession, d'enroulement/déroulement, en sorte que, par conséquent, jamais l'identité reconnue comme telle dans l'identité apparente ne peut paraître suffisante pour capter entièrement en elle-même cette identité en voie indéfinie de constitution, et cela, finalement, pour la raison que cette identité apparente est affectée de distorsion originaire, c'est-à-dire paraît comme inachevée, indéfinie et individuée qualitativement, et renvoie, par là même, au double-mouvement d'enroulement/déroulement de sa constitution indéfinie et principiellement inachevée.

Autrement dit, la constitution du lieu de la pensée ne serait rien d'autre que la constitution infinie et toujours inaccomplie de l'identité permettant de penser l'*absence de rupture* dans le double-mouvement faisant passer de l'un à l'autre pôle du clignotement, et permettant toujours de situer la pensée, quel que soit ce pôle, à la fois au lieu de l'apparence se phénoménalisant et au lieu du clignotement de l'illusion transcendantale *a priori* par rapport à laquelle l'apparence apparaît comme la réflexion *a posteriori*. Par suite, ce qui paraît aussitôt comme la condition de possibilité *a priori* de la constitution du lieu de la pensée en tant qu'identité toujours ou indéfiniment en voie de constitution, c'est la constitution de l'identité ou de la continuité du double-mouvement lui-même, et la question qui se pose dès lors immédiatement à nous est la suivante: quelle est la condition de possibilité *a priori* de la *constitution*, que nous avons toujours présupposée dans ce qui précède, *de l'identité du double-mouvement*, c'est-à-dire de la reconnaissance ou de la réflexion du double-mouvement comme mouvement *unique* et irréductiblement *continu ?*

Disons tout de suite, pour mieux mesurer l'enjeu de tout ceci, ce que nous gagnerons si nous parvenons à répondre à cette question de manière satisfaisante. Pour peu que le double-mouvement soit réfléchi en identité continue ou en unité sans rupture, alors, avec la réflexion transcendantale de l'apparence en laquelle l'apparence apparaît comme

partie égale au tout de l'apparence, et comme tout de l'apparence égal à chacune de ces parties, et avec la réflexion transcendantale corrélative de l'illusion transcendantale comme telle (comme illusion de l'Un) en tant que *même* et *autre* que l'apparence, il sera possible pour la pensée, depuis et dans cette identité du double-mouvement, de *réfléchir*, à travers la distorsion originaire réglant les rapports de l'apparence en tant que telle et de l'illusion transcendantale en tant que telle, les *caractères transcendantaux propres* au double-mouvement engendré par et engendrant la distorsion originaire, c'est-à-dire d'engendrer ce que l'on pour rait pointer comme les *catégories transcendantales* du *Parménide* de Platon, à savoir les catégories mathématiques transcendantales et les catégories physiques transcendantales mettant en œuvre l'espace et le temps comme éléments d'incarnation physique. En un sens, nous nous retrouverions dans une situation assez proche de celle où s'est trouvé Kant dans la *Critique de la Raison pure:* alors que nous disposons déjà de la pure multiplicité des apparences comme d'un pur divers en un sens hyper-kantien, nous pourrions disposer, avec l'identité du double-mouvement, de quelque chose comme l'aperception transcendantale, en sorte que, dès lors, tirant la pensée du côté de l'apparence, nous obtiendrions l'espace et le temps comme formes pures *a priori* de la multiplicité pure des apparences, et que, tirant la pensée du côté de l'inapparence, nous obtiendrions les catégories transcendantales comme formes pures *a priori* de la phénoménalité des apparences, avec ceci que la médiation des unes aux autres formes serait à rechercher dans des schèmes transcendantaux qui seraient autant de figures apparaissantes du schème transcendantal de la phénoménalisation fourni par le double-mouvement en son identité — ce qui expliquerait la profonde connivence qu'il y a, dans l'œuvre kantienne, entre l'imagination *transcendantale* et l'aperception transcendantale. Mais laissons provisoirement de côté ce que

ce programme peut avoir d'obscur, même à nos propres yeux — nous ne l'avons exposé que pour montrer, ici, le but que nous pensons atteindre pour nous consacrer au traitement de la question de savoir quelles sont les conditions de possibilité *a priori* de la constitution du double-mouvement comme identité.

Déjà en posant la question: *comment* le double-mouvement peut-il se réfléchir pour se reconnaître *en tant que tel*, nous comprenons que, s'il se reconnaît comme mobilité unique, il s'ordonne en un *continu* qui peut à son tour ordonner, selon la priorité et la postériorité, le pur divers des apparences, sa pure multiplicité chaotique puisque, dès lors, la contingence de l'individuation de l'apparence apparaît liée à la contingence d'un coup de la phénoménalisation qui y intervient comme une *rupture radicalement contingente du continu*, pouvant être liée à son tour, par ce continu lui-même, à *toute autre rupture* également contingente de manière radicale. Alors, en effet, le double-mouvement lui-même s'apparaît comme mouvement infini et continu ordonnant les ruptures comme autant de points finis et singuliers subsumant chaque fois l'apparence en son individuation qualitative et radicalement contingente. Une autre remarque d'importance cruciale s'impose avant que nous traitions la question pour elle-même: si l'on admet que l'identité de l'apparence, et de la pensée comme apparence, se constitue dans la réflexion *a posteriori*, au sein de l'apparence, de l'illusion transcendantale *a priori*, qui ne se tient en son statut d'*a priori* qu'en paraissant comme l'illusion d'un centre qui clignote en écho du clignotement de l'apparence, si donc, on admet, comme nous l'avons toujours fait, que l'apparence se reconnaît *comme telle*, c'est-à-dire *s'identifie* dans la réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*, il ne peut y avoir de *hiatus* ou de *rupture* dans le double-mouvement qui fait passer, de manière fondamentalement réversible, nous l'avons vu, de l'un à l'autre pôle du

clignotement, c'est-à-dire aussi de l'apparence à l'illusion transcendantale *a priori*, et ce qui, de la sorte, constitue l'identité de l'apparence, ce qui en est la condition de possibilité *a priori*, c'est la *continuité* de ce mouvement de va et vient, de ce double-mouvement réversible qui fait passer de l'une à l'autre sans que ni l'une ni l'autre ne soient autre chose que *de l'apparence*, sans donc que, par conséquent, il soit possible de passer de l'un à l'autre pôle du clignotement de manière *irréversible*, de passer, autrement dit, au-delà du clignotement dans une sorte de pure transcendance aliénant la pensée sans retour possible — passage "au-delà" qui, nous le sentons, ne pourrait signifier que la *mort* même de la pensée, son anéantissement dans l'obscurité ou l'inapparence totale, dont le caractère est précisément qu'elle ne peut *qu'être pensée*, c'est-à-dire qu'elle ne peut être qu'appréhendée *du dehors*, depuis l'apparence ou depuis la pensée.

Si nous y prenons garde, ces deux remarques nous engagent déjà au cœur du traitement de la question. Car, *si* le double-mouvement apparaît de la sorte comme condition de possibilité *a priori* de l'identité de l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire aussi bien de son identité d'apparence que de son identité d'apparence individuée de telle manière radicalement contingente, *si donc* le double-mouvement apparaît en son identité comme condition de possibilité *a priori* de ce qui constitue l'identité et la différence de l'apparence (son apparaître comme illusion du tout de l'apparence et comme manifestation de cette illusion comme illusion dans le fait que l'apparence, en son inachèvement principiel, n'apparaît du même coup que comme partie du tout de l'apparence), *alors*, la condition de possibilité *a priori* de l'identité du double-mouvement lui-même ne peut que résider dans la réflexion de cette identité-différence de l'apparence, c'est-à-dire *dans la réflexion du fait que c'est toujours de l'apparence qui se phénoménalise en toute apparence, que c'est toujours le Même qui revient dans*

l'Autre. Par là même, il vient que le double-mouvement ne se réfléchit pour se reconnaître en tant que tel que *dans la réflexion de la réflexion transcendantale de l'apparence*, c'est-à-dire *dans la phénoménalisation de la phénoménalisation elle-même, où le double-mouvement, justement, s'apparaît à lui-même ou se phénoménalise lui-même* comme ce que nous nommons *le schème transcendantal de la phénoménalisation*.

Dès lors, la question se pose de savoir: *comment se produit cette réflexion de la réflexion, cette phénoménalisation de la phénoménalisation ?* Pour y répondre, nous n'avons pas d'autre ressource que de reprendre le mouvement réversible de va-et-vient qui fait passer de l'apparence à l'illusion transcendantale, de la phénoménalisation de l'apparence comme réflexion *a posteriori* d'elle-même en tant que l'illusion transcendantale qui apparaît dans cette réflexion même comme le double ou l'*idée* de l'apparence, au clignotement de l'apparence, en lequel elle apparaît/disparaît, et où surgit pour aussitôt disparaître, en écho à ce clignotement, l'illusion transcendantale comme telle, c'est-à-dire comme illusion du centre ou du coup, avec sa dimension transcendantale d'illusion, d'imminence suspendue qui, si elle se réalise, disparaît aussitôt, soit dans cette apparence qu'est l'inapparence apparaissant en tant que telle, soit dans l'illusion transcendantale comme double réfléchissant de l'apparence. En reprenant ce mouvement, nous nous apercevons de l'impossibilité qu'il y a de tenir l'un des termes (apparence et illusion transcendantale) séparé de l'autre — et ce, même si l'illusion transcendantale disparaît dans l'inapparence apparaissant comme inapparence puisque alors, comme nous l'avons vu, c'est l'apparence qui devient l'illusion transcendantale de *cette* apparence —, donc de *l'unité* du double-mouvement qui renvoie incessamment de l'un à l'autre, cette unité constituant, en quelque sorte, le "tout" de la phénoménalisation. Mais pour que le double-mouvement se phénoménalise lui-même comme double-

mouvement, pour qu'il s'apparaisse à lui-même comme cette unité, il faut, pour ainsi dire, que la pensée se fixe en une sorte d'"observatoire" d'où elle puisse le penser, c'est-à-dire l'identifier comme tel; autrement dit, il faut que, dans le double-mouvement en tant que constitutif de la pensée elle-même, se donne quelque chose de stable d'où le double mouvement puisse se phénoménaliser comme tel et où la pensée puisse se réfléchir pour se reconnaître. Or cet élément fixe ne peut être donné dans l'état de chose présent, que par ce que nous nommerons l'ipséité de l'apparence, c'est-à-dire dans l'apparence individuée en sa distorsion originaire, à savoir dans l'illusion que l'apparence apparaît comme toute l'apparence *et* dans l'apparence que prend cette illusion dès lors qu'elle n'a plus, dans la réflexion *a posteriori* de l'apparence, que le statut de double ou d'idée de l'apparence inaccomplie en son individuation — ou encore, dans l'illusion que l'illusion donne à apparaître l'apparence depuis elle-même en tant qu'illusion *de centre*, donc dans l'illusion comme quoi elle clignote en son imminence, *et* dans l'apparence en quoi l'illusion apparaît en disparaissant, c'est-à-dire dans l'apparence comme *trace du centre absent* ou comme *trace de l'absence de centre*, donc comme *trou* laissé dans l'inapparence et apparaissant comme apparence par la fuite même de l'inapparence en elle-même: *l'apparence apparaissant de la sorte comme trou laissé dans l'inapparence par la fuite ou le mouvement de s'absenter de l'inapparence en tant que telle en elle-même*, et ce mouvement de s'absenter de l'inapparence en elle-même ne laissant de lui-même que ce trou ou cette trace de lui-même, l'inapparence en tant que telle devient elle-même inapparente, c'est-à-dire *errante*, le "en tant que telle" *ne* venant *que* de la réflexion de l'inapparence dans et par l'apparence que prend la trace ou le trou.

En d'autres termes, selon ce mouvement où s'explicite encore la distorsion originaire, il faut distinguer deux éléments. Tout d'abord, il y a, dans ce mouvement, réflexion réciproque de l'*illusion du centre* et de l'*apparence comme trace de l'absence de centre* (en laquelle l'illusion se révèle comme illusion), et dans cette réflexion réciproque, il y a *illusion* ou pure apparence d'*ipséité* de l'apparence, comme si l'apparence se constituait sans rupture depuis son "soi" obscur que lui fournit l'illusion de centre jusqu'à son "soi" éclairé ou phénoménalisé que lui fournit sa phénoménalisation en tant que *trace* de l'absence de centre, comme si, donc, elle-même en tant que trace n'était que le fruit d'une poussée de centre en laquelle le centre disparaît en se dispersant ou en se diffusant, l'illusion d'ipséité consistant de la sorte en une illusion de *centration* de l'apparence sur un centre qui lui échappe principiellement mais qui demeure en son imminence: ce moment correspond, on le voit, à celui où l'apparence apparaît avec l'illusion d'apparaître comme toute l'apparence. Mais ensuite et dans le même mouvement (nous ne distinguons ces deux "moments" que pour la commodité de l'exposé), il y a réflexion de cette *illusion d'ipséité* par là même que, justement, l'illusion se révèle comme illusion dans la trace de l'absence de centre, donc par là que se révèle qu'il n'y a pas, et qu'il n'y a jamais eu *a priori* de centre *a priori*, mais seulement *errance de centre* dans son mouvement même de s'absenter ou de disparaître si se réalise l'imminence de son apparition, et cette errance de centre communique sans solution de continuité, en vertu de la distorsion originaire, avec l'*inapparence errante*, c'est-à-dire avec l'inapparence qui n'apparaît même pas comme inapparence; autrement dit, par et dans cette réflexion, il y a réflexion du même dans l'autre et de l'autre dans le même, *renvoi sans solution de continuité* de l'illusion (la pure apparence) d'ipséité à la non-ipséité radicale, et de celle-ci à celle-là.

Or, si nous y réfléchissons, ce renvoi est précisément *renvoi du fixe à l'errant*, car il est renvoi de l'illusion d'ipséité ou d'iden-

tité se constituant à l'errance infinie de l'inapparence errante, ou *renvoi de l'illusion de fixité* — dans l'illusion de centre dont la trace apparente n'apparaît que comme trace de l'absence de centre — *à la mobilité où cette illusion se révèle comme illusion*, et par surcroît, à la mobilité dont on ne peut justement dire qu'elle est *continue*, sans solution de continuité, que dans la mesure où se donnent, en elle, comme l'apparence, à la fois l'illusion de fixité qui paraît constituer l'apparence depuis un centre et l'individuation qui s'y réfléchit précisément comme indéfinie, contingente, prise qu'elle apparaît dans une mobilité illimitée l'empêchant de se clore ou de se centrer sur soi comme l'exclusive manifestation du centre. Par conséquent, il y a, dans l'apparence elle-même en sa phénoménalisation, la fixité qui permet de réfléchir l'errance, et l'errance qui permet de réfléchir la fixité: c'est par rapport à l'illusion de fixité (de centre) qui clignote en son apparaître/disparaître, que se révèle ou se réfléchit la mobilité qui empêche la fixation de la fixité, qui révèle la fixité comme illusion de fixité, et c'est par rapport à la mobilité interne de l'apparence en le double-mouvement de sa phénoménalisation, en le double-mouvement de rétrojection/précession ou d'enroulement/déroulement, que se révèle ou se réfléchit l'illusion de fixité comme ce qui, malgré tout, malgré cette mobilité interne, *paraît* fixer l'apparence comme telle apparence individuée en son inaccomplissement même. Il y a donc, dans l'apparence en sa phénoménalisation, quelque chose comme un "tout" qui se réfléchit comme dualité d'éléments réciproques, l'illusion de fixité qui se maintient dans la mobilité dans la mesure même où, précisément, elle n'apparaît comme illusion de fixité que par la mobilité, et la mobilité qui se maintient dans la fixité dans la mesure même où, s'il n'y avait pas la mobilité dans l'illusion de fixité, il n'y aurait tout simplement pas d'apparence, c'est-à-dire pas de réflexion *a posteriori* d'un *a priori* à la fois rétrojeté comme tel depuis l'*a*

posteriori et constitué, dans cette rétrojection même, comme ayant toujours déjà précédé la rétrojection.

Mais de la sorte, nous devons prendre garde au statut phénoménologique transcendantal de la mobilité qui, comme nous venons de le rappeler, ne peut être que la mobilité d'un double-mouvement. Car, dès lors que le double-mouvement apparaît comme apparence, où se phénoménalise la phénoménalisation elle-même, et comme apparence réfléchie par l'illusion de fixité *avérée* comme illusion dans la délocalisation de la fixité en errance, ce double-mouvement de rétrojection /précession, d'enroulement/déroulement *apparaît* lui-même, *en tant qu'apparence, comme illusion de mobilité* ou illusion du double-mouvement, et cela, en quelque sorte, dans la mesure où il apparaît lui-même *comme fixé* depuis l'illusion de fixité. Ou encore, il n'apparaît comme *illusion* du double-mouvement en lequel se phénoménalise la phénoménalisation que parce que, précisément, il ne prend cette apparence qu'en étant réfléchi dans et depuis l'illusion de fixité.

Par là-même vient cette conséquence tout à fait capitale pour nos *Recherches* que, dans cette réflexion réciproque de la mobilité et de la fixité, c'est en fait toujours à la même illusion que nous avons à faire, tantôt comme illusion d'une fixité *a priori* (d'un *centre*), tantôt comme illusion d'une mobilité *a priori* (d'une *périphérie*), car *jamais, justement, le centre n'apparaît en même temps que la périphérie*, la fixité en même temps que la mobilité: nous y reconnaissons la vieille *aporie du cercle*, vu depuis le centre, comme chez les Grecs et dans la philosophie classique, où le cercle n'est jamais que la diffusion du centre sur toute périphérie possible qui, par là, ne peut arriver à se fixer, ou vu depuis la périphérie, comme c'est le cas pour nous, dans la phénoménologie transcendantale, où le cercle n'est jamais que le déploiement infini de la périphérie comme imminence infinie de tout centre possible qui par là, ne peut non plus arriver à se fixer; par où il apparaît que la phéno-

ménologie transcendantale n'est rien d'autre que le strict complémentaire de la philosophie classique, la philosophie qui vient pour ainsi dire se greffer dans le creux de ses apories. Autrement dit, l'aporie du cercle, qui permet justement de réfléchir réciproquement la fixité et la mobilité est celle-ci: *si l'un de ses éléments (le centre, la périphérie) apparaît, il n'apparaît jamais que dans l'autre pour y disparaître, pour s'en absenter en tant que tel*; c'est-à-dire: si le centre (l'Un) apparaît, c'est pour disparaître en tant que tel dans la périphérie, pour n'y laisser que la trace de son absence (le *noûs* ou l'être qui est la trace de l'Un: cf. Plotin), et si la périphérie apparaît, c'est pour disparaître en tant que telle dans le centre, pour n'y laisser que la trace de son absence (l'Un est radicalement transcendant au *noûs* et à l'être, ce qui motive toute la théologie négative qui est une réflexion de la trace); c'est-à-dire aussi, dans le langage de la phénoménologie transcendantale: si le centre apparaît dans son imminence, c'est pour disparaître aussitôt en tant que tel dans l'apparence périphérique pour n'y laisser que la trace de son absence (le quasi-dedans de l'apparence), et, en s'en absentant, pour faire apparaître l'impossibilité principielle, pour l'apparence, de se centrer, c'est-à-dire pour faire apparaître l'apparence comme se phénoménalisant en un double-mouvement infini d'enroulement sur cette absence de centre et de déroulement de cette absence de centre, et si la périphérie, ou l'apparence périphérique apparaît en sa mobilité, c'est pour disparaître en tant que telle dans l'imminence de sa centration, c'est-à-dire pour disparaître tout entière dans le clignotement de l'illusion transcendantale comme telle donc comme illusion de centre, laquelle cependant, si elle se réfléchit comme telle, abstraction faite de l'apparence, ne fait à son tour qu'apparaître comme apparence d'où le centre s'est toujours déjà absenté puisque cette apparence, en tant qu'apparence où apparaît l'inapparence comme inapparence, ne se phénoménalise

que comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* que constitue à présent l'imminence de l'apparence dans l'inapparence apparaissant en tant que telle.

Si nous tirons correctement la conséquence de tout ceci, il vient donc que *c'est la disparition même de la fixité qui apparaît comme mobilité et que c'est la disparition même de la mobilité qui apparaît comme fixité*, et que *c'est dans cet apparaître au sein d'un disparaître et ce disparaître au sein même d'un apparaître, que se phénoménalise comme tel le double-mouvement infini comme compénétration réciproque de l'apparaître et du disparaître*, ou comme indissociabilité principielle de l'un et de l'autre. Autrement dit, c'est l'exclusivité réciproque de l'illusion de fixité et de l'illusion de mobilité qui constitue l'illusion transcendantale *a priori* en quoi se réfléchit *a posteriori* le double-mouvement comme apparence en laquelle se phénoménalise à proprement parler la phénoménalisation. Expliquons-nous: le double-mouvement se réfléchit *comme tel*, dans ce qui apparaît dès lors comme réflexion de la réflexion (de la réflexion en laquelle se réfléchissent réciproquement l'illusion de fixité et l'illusion de mobilité), et *chaque fois*, dans la *disparition* de l'illusion (de fixité, de mobilité), disparition *qui apparaît comme apparition de l'apparence* (respectivement de mobilité, de fixité); ce qui veut dire aussi que l'apparition de l'apparence (de mobilité, de fixité) signifie aussitôt sa disparition en tant qu'elle ne s'avère que comme illusion, et donc l'apparition de l'apparence inverse (respectivement: de fixité, de mobilité), puisque si la mobilité apparaît comme mobilité, c'est dans une apparence qui la fixe et se retourne donc aussitôt en fixité, et que, si la fixité apparaît comme fixité, ce ne peut être que dans une apparence qui la réfléchit comme telle depuis sa mobilité et qui donc se retourne aussitôt en mobilité; et ainsi de suite à l'infini dans une sorte de poursuite infinie de la fixité par la mobilité et de la mobilité par la fixité où c'est le surgissement/évanouissement lui-même

qui surgit/s'évanouit, où donc, enfin, la phénoménalisation, le devenir-phénomène du phénomène, s'apparaît à elle-même, se phénoménalise pour elle-même dans cette poursuite infinie comme double-mouvement infini et sans rupture possible entre l'enroulement (la captation) et le déroulement corrélatif (la fuite) de l'un des termes par rapport à l'autre. Tel est donc ce que nous désignerons par *schème transcendantal de la phénoménalisation*,

Reprenons tout ceci pour en tirer d'autres conséquences encore. L'illusion de fixité constitue l'illusion transcendantale *a priori* par rapport à laquelle se réfléchit l'apparence *a posteriori* de mobilité, mais comme, par cette réflexion, l'illusion de fixité disparaît dans l'illusion de mobilité comme double *a priori* de l'apparence de mobilité, et comme, du fait de cette réflexion, la mobilité apparente se mue en fixité se réfléchissant, celle-ci, à son tour, ne peut s'appréhender *comme* fixité que du fait de la disparition en elle de la mobilité, c'est-à-dire du fait du surgissement même de la mobilité dans cette disparition, de l'établissement en son statut *a priori* de l'illusion transcendantale de l'apparence de fixité comme illusion de mobilité; par conséquent, l'illusion de mobilité constitue l'illusion transcendantale *a priori* par rapport à laquelle se réfléchit *a posteriori* l'apparence de fixité, mais cette réflexion a pour effet de faire disparaître l'illusion de mobilité dans l'illusion de fixité comme double *a priori* de l'apparence de fixité, mais, par là même que la fixité se réfléchit, elle ne peut s'appréhender *comme telle* qu'en faisant disparaître en elle la fixité dans le double-mouvement de rétrojection/précession par lequel elle se réfléchit, donc en faisant surgir la mobilité dans cette disparition, c'est-à-dire en réfléchissant l'apparence *a posteriori* de mobilité comme apparence *a posteriori* d'une illusion *a priori* de fixité, et le cycle recommence indéfiniment. C'est dire, dès lors, que le double-mouvement comme apparence de la mobilité réfléchissant

la fixité, pour la faire disparaître comme illusion, mais aussi pour la faire apparaître comme apparence dans cette disparition même, et comme apparence de la fixité réfléchissant la mobilité pour la faire disparaître comme illusion, mais aussi pour la faire apparaître dans cette disparition même comme apparence, que le double-mouvement, donc, se phénoménalise comme *réflexion de la disparition/apparition*, c'est-à-dire du *clignotement de l'illusion transcendantale* (de fixité, de mobilité), ou comme *clignotement du clignotement:* il apparaît donc comme la *trace du clignotement*, et comme *la trace qui elle-même clignote* dans la mesure où elle n'apparaît jamais que comme trace apparaissante d'une disparition, trace qui disparaît elle-même du fait de son apparition pour se muer aussitôt en trace de cette disparition elle-même, et ainsi de suite, à l'infini. Et en tant que, de la sorte, la disparition est elle-même une trace, le double-mouvement apparaît comme *trace de la trace*, et même comme *régression à l'infini de la trace*, dans la mesure où, en disparaissant dans son apparition, la trace de la trace laisse comme trace la trace de la trace de la trace, etc. Par là-même, il vient en outre qu'*il n'y a pas de trace* (de l'absence, de la disparition) *sans trace de la trace*, ni de trace de la trace, sans trace de la trace de la trace, etc., donc que la condition de possibilité *a priori* de la trace, c'est-à-dire de l'apparence, est la trace de la trace, etc., donc encore, plus profondément, que la condition de possibilité *a priori* de la phénoménalisation — de la réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* (de la trace en tant que trace de la disparition) — est constituée par le double-mouvement lui-même en tant que trace de la trace, etc., c'est-à-dire en tant qu'abîme où se réfléchit sans fin dans une régression infinie la réflexion-phénoménalisation de l'apparence, ou en tant qu'abîme en lequel clignote sans fin, comme à la poursuite infinie de lui-même, le clignotement lui-même. Et le double-mouvement s'apparaît, se phénoménalise comme

unique et continu dans la mesure même où *il se réfléchit indéfiniment lui-même dans cette régression infinie*. En outre, c'est par cette régression infinie du double-mouvement en lui-même comme en un gouffre sans fond que s'ouvre la possibilité de la phénoménalisation de *toute apparence* possible: il suffit, pour ainsi dire, que le double-mouvement se laisse capter par une phénoménalisation — cela, il le peut toujours, mais ne le doit pas nécessairement — comme en un lieu où s'échangent l'apparence phénoménalisée *en tant que telle*, c'est-à-dire comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori*, et cette *illusion*, à la fois double de l'apparence et trace de la disparition du centre (ce qui la tient en son statut d'*a priori*) ayant toujours déjà eu lieu dans la précession transcendantale; autrement dit, il suffit que le double-mouvement, selon une *possibilité nécessaire*, mais pas selon une stricte nécessité, se laisse piéger, prendre au piège de l'illusion d'arriver enfin à fixer l'une par l'autre l'illusion de fixité et l'illusion de mobilité, l'apparence en tant que telle n'étant de la sorte rien d'autre que ce piège tendu par l'*illusion d'une stabilité* en laquelle la fixité (la trace du centre disparaissant) se réfléchirait *après coup* dans la fixité réfléchie de l'apparence en tant que telle par la médiation de la mobilité mise en mouvement par le double-mouvement de rétrojection/précession transcendantales lui-même, l'*après coup* ne désignant justement que le fait qu'il faut toujours la médiation d'une mobilité pour faire apparaître l'illusion d'une fixité ou le fait qu'il faut que la fixité disparaisse dans la mobilité pour n'apparaître précisément que comme *illusion* de fixité; avec, cependant, ce résultat corrélatif que, dès lors, ce double-mouvement de rétrojection/précession n'apparaît lui-même que comme réflexion de cette réflexion, comme trace de la trace, qui, réfléchie elle-même *a posteriori*, depuis l'apparence, est rétrojetée dans l'*a priori* toujours déjà en précession, comme l'*a priori* DE l'*a priori* de l'*a posteriori* (qui est l'apparence), c'est-à-dire comme la mobilité *a priori* apparaissant *a posteriori* dans la trace de la trace, comme condition de possibilité *a priori* de la trace (de la disparition du centre dans le double de l'apparence) elle-même réfléchie *a posteriori* comme illusion transcendantale *a priori* par l'apparence en tant que telle. Et pour peu que la réfléxion de la réflexion entre en elle-même, dans son propre jeu, pour exhiber le double-mouvement apparaissant, dans la trace de la trace, comme le fondement de la phénoménalisation, elle entre dans la régression infinie du double-mouvement, dans le passage incessant de la trace de la trace à la trace de la trace de la trace, etc., et le tout peut indéfiniment recommencer, chaque fois que surgit l'illusion d'une stabilité, en lequel surgissement nous reconnaissons la figure phénoménologique-transcendantale épurée du coup de la phénoménalisation.

Reprenons tout ceci autrement, pour mieux préciser les choses. Si l'apparence n'apparaît que comme trace de l'absence (de centre), il faut présupposer que l'absence, dont l'apparence apparaît en un sens comme la réflexion constitutive, a été creusée par un mouvement de s'absenter, et c'est dans la nécessité de cette présupposition que réside la trace de la trace, c'est-à-dire la trace de la trace laissée par la disparition de ce dont l'illusion transcendantale paraît malgré tout (malgré le fait qu'elle soit réfléchie en même temps comme double de l'apparence) comme l'illusion. Autrement dit, il faut présupposer, *a priori*, le mouvement même de retrait dans l'absence; or, ce mouvement ne peut être que double-mouvement dans la mesure où l'absence elle-même n'est que la disparition laissant sa trace *dans* l'apparence (comme réflexion de l'absence constituant son quasi-dedans), donc dans la mesure où l'absence se loge elle-même dans l'apparence, et dans la mesure corrélative où, apparaissant de la sorte dans sa trace, l'absence ne peut, du même coup, que disparaître pour ainsi dire absolument, c'est-à-dire fuir indéfini-

ment hors de l'inapparence apparente comme trace de l'absence, ce qui constitue le quasi-dehors de l'apparence en tant qu'inapparence inapparente comme inapparence, et ce qui, eu égard à celle-ci, se renverse ou s'inverse puisque, dès lors, la trace de l'absence y devient comme un *trou* ou une *cavité* apparente par rapport à laquelle précisément, l'absence s'avère toujours déjà perdue, insituable, errante, en sorte que la phénoménalisation elle-même y apparaît par là comme une manière d'y *laisser* un *trou*, d'y *creuser une cavité*, c'est-à-dire d'enrouler un lieu qui ne se localise qu'en se délocalisant, qui ne tend à se clore que *dans* un déroulement, et que ce double-mouvement d'enrouler/dérouler apparaît aussi comme la *trace de la trace* qu'il faut présupposer *a priori* avant même le dépôt de la trace, avant même que l'absence ne se reconnaisse comme absence dans sa phénoménalisation-réflexion *a posteriori* au sein de l'apparence. Plus synthétiquement: l'apparence ne se phénoménalise *a posteriori* comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* que si, d'une part, l'illusion transcendantale *apparaît*, dans cette réflexion, comme le double ou l'idée *a priori* de l'apparence, et d'autre part *disparaît* dans ce double en tant que telle, c'est-à-dire comme apparence (ou illusion) de centre, en sorte que son apparaître n'est en un sens que l'apparaître de ce disparaître, c'est-à-dire la trace de l'absence de centre; mais dans la mesure où, dans ce mouvement même, l'illusion transcendantale ne se tient en son statut d'*a priori* que comme *trace de l'absence* — sans quoi elle disparaîtrait absolument en se confondant absolument avec l'apparence: c'est l'illusion pour l'apparence d'apparaître comme toute l'apparence —, il faut qu'il reste, dans la phénoménalisation elle-même de l'apparence en tant que telle, une *trace de cette trace;* or la trace de cette trace, la trace de la disparition/apparition de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion de centre, ne peut etre constituée, dans ce contexte, que par le double-mouvement de rétro-

jection/précession transcendantales en lequel se réfléchit et se phénoménalise l'apparence en tant que telle, c'est-à-dire en lequel l'apparence en sa phénoménalisation cherche à remonter le mouvement même de s'absenter de l'absence, le mouvement même de s'illocaliser du centre dans l'illusion qu'il donne de se localiser; par conséquent, phénoménaliser le double-mouvement *comme tel*, le faire apparaître pour lui-même, ainsi que nous l'avons montré dans ce qui précède, consiste à réfléchir cette réflexion elle-même, à phénoménaliser le double-mouvement comme *trace de la trace* qui apparaît comme la condition de possibilité *a priori* de la trace; que la trace de la trace apparaisse, d'un point de vue transcendantal, antérieure à la trace, ne paraîtra paradoxal que tant que l'on n'a pas compris qu'en tant que condition de possibilité *a priori* de la trace, elle est seulement rétrojetée comme telle depuis l'*a posteriori* comme étant l'*a priori* DE l'*a priori* de l'*a posteriori* (l'*a priori* de l'illusion transcendantale *a priori*), mais que, justement, cette condition ne peut a*pparaître* comme telle que dans l'*a posteriori* de l'*a posteriori*, c'est-à-dire dans la réflexion déjà *a posteriori* de l'apparence en tant que telle. C'est dans cette situation étrange, mais tout à fait inévitable, que nous reconnaissons, enfin, mais vue depuis l'apparence en sa distorsion originaire (et il faut voir de cette manière pour être fidèle à notre exigence critique-transcendantale), l'*illusion de la pensée "avant" la pensée* qui permet d'énoncer la proposition paradoxale: s'il y a pensée, alors il y a pensée. Bref, la pensée ne se reconnaît qu'après coup, dans la réflexion *a posteriori* de la réflexion *a posteriori*, comme *la trace de la trace*, en tant que l'*a priori* conditionnant l'*a priori* de l'illusion transcendantale dont l'apparence apparaît comme la réflexion *a posteriori*. Et en se reconnaissant de la sorte, elle se reconnaît comme *l'identité indéfiniment en voie de se constituer dans l'unité d'une régression à l'infini*, ce pourquoi, à la fois, la pensée se réfléchit ou s'apparaît à elle-même, tout en "étant" toujours

déjà ailleurs (plus loin, pour ainsi dire) que l'apparence en laquelle elle se réfléchit. Il va de soi qu'à ce "niveau" de profondeur où nous découvrons le statut phénoménologique-transcendantal de la pensée, la pensée ne doit plus être comprise, *a priori*, comme pensée humaine, mais comme *pensée*, en quelque sorte, *transcendantale*, c'est-à-dire comme condition de possibilité *a priori* de toute pensée, y compris de la pensée humaine.

Reprenons encore une fois tout ceci qui n'est pas sans nous donner le vertige et sans poser de nouveaux problèmes et de nouvelles questions. Considérons le double-mouvement comme apparence, et voyons ce que signifie, dans son cas, la distorsion originaire. Ainsi que nous l'avons vu, la mobilité n'apparaît comme mobilité que dans la disparition de l'illusion de fixité, mais dès lors, cette apparition se révèle immédiatement comme illusion de mobilité dans la mesure où, se réfléchissant *a posteriori* dans ce qui est devenu, du fait de la disparition de l'illusion de fixité, l'illusion de mobilité comme double transcendantal de l'apparence de mobilité, la mobilité se fixe par cette réflexion dans son apparence qui paraît de la sorte plutôt comme apparence de fixité, laquelle n'apparaît comme fixité que dans la disparition de ce qui s'est avéré de la sorte comme illusion de mobilité; mais à son tour, cette apparition comme fixité se révèle immédiatement comme illusion de fixité dans la mesure où elle ne se réfléchit comme fixité dans ce qui lui paraît son double transcendantal qu'au sein d'une mobilité, celle du double-mouvement de rétrojection/précession, et même d'une mobilité qui n'apparaît comme telle que dans son évanescence, dans son incessante disparition, laquelle révèle par là-même que la fixité ne faisait que paraître se fixer en se réfléchissant *a posteriori* dans son double, c'est-à-dire révèle l'apparence de fixité comme illusion de fixité qui disparaît dès lors elle-même dans l'apparition de la mobilité comme mobilité,

et le tout recommence, indéfiniment, en un réengendrement perpétuel de la mobilité par la disparition de la fixité, et de la fixité par la disparition de la mobilité; l'engendrement ou l'apparition de l'un signifie du même coup sa disparition dans l'autre, en sorte que le tout se maintient indéfiniment comme par emportement mutuel de l'un par l'autre, c'est-à-dire dans une mobilité où c'est toujours le même qui se reprend dans la disparition de l'autre, et l'autre qui se reprend dans l'apparition du même, laquelle, du même coup, le fait disparaître comme même, en sorte que, par conséquent, par cet emportement mutuel, c'est le double-mouvement lui-même qui s'apparaît indéfiniment dans sa disparition même, comme l'apparence en laquelle se réfléchit indéfiniment le clignotement lui-même, à savoir comme l'apparence où c'est le clignotement lui-même qui clignote sans fin assignable *a priori*. Ce double-mouvement en tant qu'apparence, nous le nommons *schème transcendantal de la phénoménalisation* dans la mesure où, en lui comme apparence, *c'est comme si l'apparence engendrait sans fin l'apparence*, en tant que c'est justement dans sa disparition que réapparaît, pour ainsi dire sans fin, la même apparence, donc dans la mesure où, de manière incessante, dans ce clignotement du clignotement, clignote l'illusion de la phénoménalisation en tant que phénoménalisation, d'un seul coup, dans le clignotement, de l'illusion transcendantale (de la mobilité, de la fixité) et de l'apparence (respectivement: de la fixité, de la mobilité), ce pourquoi, encore une fois, le double-mouvement réfléchi comme tel apparaît, dans la réflexion *a posteriori* de la réflexion *a posteriori*, comme l'*a priori* DE l'*a priori* de l'*a posteriori*, c'est-à dire comme la matrice transcendantale du clignotement et de la phénoménalisation, que nous désignons précisément comme *schème transcendantal* du clignotement et de la phénoménalisation.

De ceci, nous pouvons tout d'abord tirer deux ordres de conséquences. En premier lieu, dans la mesure où le

double-mouvement apparaît comme cette apparence singulière qui paraît avoir le pouvoir de s'engendrer indéfiniment elle-même, nous y reconnaissons la *matrice transcendantale du simulacre ontologique*, en tant qu'il apparaît, précisément, comme le simulacre (l'apparence) de l'engendrement du simulacre (de l'apparence), ou comme le simulacre de la phénoménalisation du simulacre: il apparaît comme l'apparence en laquelle c'est *comme si* l'apparence engendrait sans fin l'apparence; mais il faudrait plutôt dire, en toute rigueur transcendantale, qu'il apparaît comme l'apparence absolument singulière qui paraît sans cesse se réengendrer *elle-même*, mais on ne peut s'en tenir simplement là puisque, dans le même mouvement, cette apparence apparaît, en tant que clignotement du clignotement ou que trace de la trace, comme la condition de possibilité *a priori* de *toute* phénoménalisation, c'est-à-dire justement comme la matrice transcendantale portant "en creux" la *possibilité* de *tout* coup *a priori* de la phénoménalisation. Par là, nous nous apercevons donc que l'autonomisation apparente du double-mouvement en lui-même, en son auto-phénoménalisation dans une régression infinie, ne signifie rien d'autre que la réalisation de la mise entre parenthèses effective de l'apparence singulière individuée avec le coup de la phénoménalisation qu'elle présuppose. Si nous précisons ce rapport entre double-mouvement comme condition de possibilité *a priori* de la phénoménalisation et la phénoménalisation de telle apparence individuée, il vient ceci. Dans le double-mouvement en tant que condition de possibilité *a priori* de la phénoménalisation où se phénoménalise la phénoménalisation elle-même, c'est le clignotement qui clignote, et non pas à proprement parler le clignotement de l'illusion transcendantale, en lequel l'illusion transcendantale apparaît dans sa disparition. Autrement dit, c'est le clignotement qui apparaît comme clignotement, ou comme réengendrant sans cesse le clignotement, mais comme ne le

réengendrant sans cesse, justement, que dans la mesure où la mobilité du clignotement n'apparaît pas tout entière dans l'apparence du clignotement, et c'est en cela, précisément, que réside la *distorsion originaire de l'apparence en laquelle se phénoménalise le double-mouvement*, et par là, que nous pouvons comprendre le double-mouvement comme lieu phénoménologique-transcendantal de la pensée. Bien plus, c'est *cela même* qui constitue, en vertu de son autonomisation en la régression infinie, le double-mouvement comme condition de possibilité *a priori* de *toute* phénoménalisation. En effet, c'est par là, plus profondément, que le double-mouvement comme schème transcendantal de la phénoménalisation n'apparaît jamais que comme l'illusion transcendantale en laquelle ce n'est jamais que *comme si* l'illusion transcendantale phénoménalisait l'illusion transcendantale, en un "comme si" qui est là, justement comme l'empreinte ou le creux transcendantal du coup de la phénoménalisation. Expliquons-nous. Dans le double-mouvement, ce n'est jamais l'illusion transcendantale qui se phénoménalise en tant que telle, puisque, si elle le faisait, ce ne serait jamais que comme double *a priori* ou *idée* de l'apparence en laquelle l'apparence se réfléchit *a posteriori*, c'est-à-dire dans la réflexion *a posteriori* de l'apparence en tant que radicalement contingente et individuée de telle ou telle manière, dont la contingence requiert à son tour la présupposition nécessaire d'un coup de la phénoménalisation; mais ce faisant, en apparaissant comme *idée* de l'apparence dans sa réflexion après coup, l'illusion transcendantale apparaît malgré tout comme illusion de fixité qui ne se fixe comme *a priori* (ne se tient en son statut d'*a priori*) que dans le double-mouvement de rétrojection/précession, d'enroulement/déroulement de l'apparence en tant que telle qui est, de la sorte, affectée d'une mobilité interne, celle du double-mouvement en laquelle elle se phénoménalise, et en vertu de laquelle se donne, dans la réflexion de cette illusion de fixité, l'indéterminité essentielle,

le caractère inachevé ou inaccompli de l'apparence en son individuation, c'est-à-dire la contingence de son individuation et la possibilité *a priori* de toute autre individuation; donc c'est dans le même mouvement, dans la même mobilité interne, que l'apparence se réfléchit ou s'apparaît, à l'inverse, comme affectée de mobilité, mais cette apparence de mobilité qui dans la réversibilité de cette réflexion, prend apparence dans l'apparence elle-même, se fixe aussitôt, c'est-à-dire disparaît, comme *cette* mobilité dans *cette* apparence, dans l'illusion d'une fixité comme illusion de centration sur cette apparence de mobilité, à savoir comme illusion de centration sur une *trace de l'absence;* cela signifie que, du même coup, l'apparence se phénoménalise comme illusion d'une fixité interne qui lui confère son individuation et la fait paraître comme trace de l'absence ou trace quasi-centrée sur cette absence, ce qui ne peut que relancer, mais de manière inapparente, dans l'immédiat, le double mouvement de sa réflexion, de sa rétrojection/précession *a posteriori* en sa distorsion originaire. Par là-même on comprend, par conséquent, d'une part en quoi le double-mouvement constitue bien *la matrice transcendantale* de *toute* phénoménalisation, puisque le jeu réversible que nous avons analysé dans le double-mouvement se retrouve foncièrement en *toute* apparence pour autant qu'elle se refléchisse ou se phénoménalise *comme telle*, mais aussi, d'autre part, tout ce qui *distingue* fondamentalement le double-mouvement en tant qu'apparence pour lui-même, en tant que schème transcendantal *apparent* de la phénoménalisation, du double-mouvement de la phénoménalisation de toute apparence, puisque le seul élément de cette distinction qui soit tout à fait crucial, est le *coup de la phénoménalisation*, dont la présupposition nous a fait écrire, dans notre développement, "si l'illusion transcendantale se phénoménalise en tant que telle". C'est précisément par ce coup par rapport auquel nous venons toujours déjà trop tard,

que, d'une part, le double-mouvement peut être réfléchi dans l'après coup de l'après coup spécifique en lequel se réfléchit ou se phénoménalise l'apparence en tant que telle, comme la condition de possibilité *a priori* du *coup*, c'est-à-dire de ce que nous avons nommé la phénoménalisation de l'illusion transcendantale en tant que telle, donc comme l'*a priori* DE l'*a priori* de l'*a posteriori*, et que, d'autre part, c'est dans la mesure où ce coup nous paraît *radicalement contingent*, donc, dans le contexte qui est ici le nôtre, *radicalement transcendant*, que notre pensée de la phénoménalisation nous paraît comme autre chose qu'une sorte de pur *fictum*, à savoir comme la réflexion *a posteriori* d'un *a priori* qui donne à cette pensée un statut au moins tout autant "réel" que "fictif" seulement dans la mesure où *il nous échappe principiellement* (cf. IIe *Recherche*) — nous serions tenté de dire que ce qui est "fictif" en elle relève plutôt de la manière dont *nous*, avec nos limites humaines, réfléchissons et élaborons cette réflexion: mais du moins nous efforçons-nous d'y trouver le "réel" en l'élaborant ou en la construisant comme *un fictum* (une illusion transcendantale) *a priori nécessaire*, dont la non-présupposition dans un fictum corrélatif entraîne des absurdités (comme dans le raisonnement par l'absurde des mathématiciens).

Un autre ordre de conséquences se dégage en second lieu de tout ceci, dans le même mouvement. Il tient à la *possibilité* qu'il y a toujours, pour la fixité, de se fixer en elle-même dans l'illusion qu'il n'y a pas mobilité, ou que la mobilité n'est due qu'à la pensée humaine, dans son infirmité ou sa finitude. Et dans la mesure où cette possibilité fut celle dans laquelle s'engagea toute une part importante de la pensée classique selon l'une de ses tendances profondes, celle de fixer l'ordre immuable, éternel et transcendant (cf. Platon et Aristote), l'exploration phénoménologique-transcendantale de cette possibilité doit nous permettre d'apercevoir d'encore un peu plus près le statut phénoménologique-trans-

cendantal de la pensée classique. Moyennant quoi, en effet, la fixité peut-elle se donner l'illusion de se fixer à elle-même à l'exclusion de toute mobilité? Pour y répondre, il suffit de réfléchir à ce qui se produit dès lors que la fixité se donne ou s'apparaît dans la réflexion *a posteriori* de son illusion transcendantale. On peut dire déjà que, si cette réflexion s'accomplissait de manière à exclure d'elle-même la mobilité, tout serait fixe, éternel, immuable, et que rien n'aurait jamais été, ni ne serait engendré comme en une radicale contingence créatrice d'imprévu ou de nouveauté — c'est là la tendance la plus profonde, par exemple, de la philosophie aristotélicienne. Mais précisément, ainsi que nous l'avons montré, cette réflexion ne peut jamais s'accomplir de cette manière puisqu'elle met en jeu, en elle-même et d'elle-même, la mobilité d'un double-mouvement dont le caractère essentiel est l'inaccomplissement, ou le fait que l'apparition d'un *télos* en lui n'est qu'une illusion. Par conséquent, nous pouvons dire que, du point de vue phénoménologique-transcendantal, la fixation de la fixité en sa réflexion *a posteriori* d'elle-même *a priori* procède de cette illusion qu'il y a un *telos*, inaccessible pour nous hommes dans le mouvement de la réflexion, donc de l'illusion de l'illusion de fixité, comme si le clignotement de l'illusion de fixité en le double-mouvement de la réflexion, clignotement qui est précisément immaîtrisable, était le signe de la transcendance de cette illusion, l'illumination, issue d'une lumière transcendante, par rapport à laquelle l'idée en sa fixité apparaît comme la réflexion *a posteriori* par le *noûs*, sans considération du fait que, finalement, il n'y a pas de lumière hors du clignotement, c'est-à-dire du fait que *la lumière n'est finalement rien d'autre que le clignotement lui-même*. Et nous retrouvons, dans cette manière de poser un pur *a priori* indépendant de l'*a posteriori*, le mouvement constitutif de l'ontologisation et du simulacre ontologique: c'est comme si, par là, pour s'expliquer purement à elle-même, la

pensée se posait purement elle-même en-dehors d'elle-même comme en sa propre origine, avec pour résultat aporétique, qui apparaît dans le néoplatonisme, qu'on *s'interdit* par là-même de comprendre comment s'effectue, dès lors, ce qui doit bien être pensé comme la pure genèse *a priori* et transcendantale de l'*a posteriori* en lequel nous nous situons, c'est-à-dire avec cette aporie que pour s'expliquer à elle-même, la pensée pense tout de même l'idée (ou l'illusion) de sa propre genèse purement *a priori* et transcendante tout en s'interdisant radicalement de la penser dans la mesure où elle s'ôte tout moyen de la penser, puisque cette pure genèse *a priori* ne peut, selon elle, s'effectuer que depuis elle-même en tant qu'extra-posée dans le pur dehors d'elle-même: c'est là une contradiction radicale à laquelle, en un sens, la pensée ne peut échapper puisqu'elle procède pour ainsi dire d'une illusion nécessaire de la pensée, mais dont nous montrons ailleurs[6] que Fichte la creuse et l'approfondit en sa *Wissenschaftslehre* de 1804 (2e version), dans la dialectique du réalisme (position par la pensée d'un en-soi *hors de* la pensée) et de l'idéalisme (reconnaissance par la pensée du fait que c'est elle-même qui pose finalement cet en-soi hors d'elle-même). On s'aperçoit, de cette manière, combien le statut phénoménologique-transcendantal de la philosophie classique communique en profondeur avec la question du statut phénoménologique-transcendantal du *lieu de la pensée*.

Il nous reste donc à tirer les conclusions de tout ce que nous venons d'engager, quant à la détermination du statut phénoménologique-transcendantal de la pensée comme *double-mouvement en tant qu'apparence originairement distordue*. Dans la mesure où le double-mouvement s'apparaît *à lui-même*, *se* phénoménalise *comme tel*, on peut lui attribuer, comme à toute ap-

6. *De la phénoménalité de la pensée. Esquisse de phénoméno-logique transcendantale* (Commentaire de: Fichte, *Doctine de la science 1804*, 2e version).

parence, une *ipséité*, mais dans la mesure où cette apparence est originairement distordue, il faut concevoir cette ipséité comme *à jamais inaccomplie*, comme indéfiniment en voie de se constituer. Expliquons-nous. Ainsi que nous l'avons vu, le propre du double-mouvement en tant qu'apparence est qu'en lui, la mobilité n'apparaît que dans la disparition de la fixité, et la fixité n'apparaît que dans la disparition de la mobilité, l'apparition de l'un des termes signifiant aussitôt sa disparition et la relance infinie, en *une* régression infinie sans rupture, de la disparition/apparition, ce pourquoi, finalement, le double-mouvement n'apparaît comme rien d'autre que comme l'apparence en laquelle clignote indéfiniment le clignotement lui-même, ou l'apparence en laquelle la trace de l'absence laisse elle-même une trace en disparaissant, trace qui elle-même disparaît aussitôt qu'apparue et laisse donc une trace, et ainsi de suite à l'infini. Ou encore, si nous assimilons, et nous avons vu que c'est légitime, la fixité au centre et la mobilité à la périphérie, il vient que le double-mouvement est l'apparence en laquelle la périphérie apparaît comme absence de centre, où le mouvement apparaît comme absence de fixité, et en laquelle le centre apparaît comme absence de périphérie, la fixité comme absence de mobilité, *sans que, jamais, le centre et la périphérie* (la fixité et la mobilité) *ne puissent apparaître l'un en face de l'autre* ou l'un en même temps que l'autre, dans ce qui serait dès lors la fixité absolue du cercle, c'est-à-dire du centre se diffusant sur sa périphérie, et ce, dans la mesure même où l'apparition de l'un est exclusive de l'apparition de l'autre, mais l'amène cependant en tant que l'apparition est aussitôt, ou immédiatement, disparition, selon la réversibilité essentielle de l'apparition et de la disparition en le pur clignotement du clignotement. On peut donc dire que le double-mouvement se constitue sans cesse, en la continuité de cette réversibilité, comme une réflexion de l'apparition par la disparition qui

est du même coup réflexion de la disparition par l'apparition, mais comme une réflexion qui apparaît inadéquate dès qu'elle s'effectue, ce pourquoi elle se poursuit en quelque sorte à l'infini dans une régression infinie, comme en un emportement mutuel de l'un des termes par l'autre. Et on peut dire, en outre, que l'*ipséité* du double-mouvement n'est rien d'autre que cette sorte d'emportement mutuel où chaque fois le soi qui se constitue dans la réflexion s'évanouit dans l'inapparence de l'apparence qu'il paraît prendre, ce qui est la marque de la distorsion originaire de l'apparence en laquelle se phénoménalise le double-mouvement; ou plutôt, on peut dire que l'*ipséité* de l'apparence du double-mouvement ne se constitue comme rien d'autre que comme *l'unité de la régression infinie* en laquelle l'apparition n'arrive à capter en elle-même — à s'enrouler sur — la disparition que dans le mouvement même où la disparition s'échappe — se déroule — en se muant en apparition. C'est dire, par conséquent, que le double-mouvement ne s'apparaît à lui-même que dans la réflexion *a posteriori*, qui le constitue comme *a priori* de l'*a priori*, du double jeu de cette captation et de cette échappatoire qui sans cesse échouent dans la mesure où elles s'inversent aussitôt l'une dans l'autre, et que dans cette apparence foncièrement a-téléologique (*atélès*) et infinie, *l'ipséité n'est jamais constituée mais toujours déjà en voie de constitution/déconstitution:* puisque, si elle se constituait, ce serait précisément comme apparence univoque de mobilité qui se renverserait aussitôt en apparence univoque de fixité, ce qui relancerait irréductiblement le double-mouvement, et que, si elle se dé-constituait pour se dissoudre dans la mobilité du double-mouvement relancé, ce ne serait que pour se reconstituer aussitôt comme l'illusion de fixité apparaissant dans cette dissolution.

Par suite, ce qui "fait" l'ipséité du double-mouvement, donc l'ipséité de la pensée — ce qui constitue son lieu phénoménologique-transcendantal —, c'est sa *poussée à jamais inac-*

complie, ou cette *régression infinie dans l'abîme sans fond et sans terme*, et toute la pensée se joue dans cette constitution/déconstitution, dans cette sorte de double observatoire où, depuis la disparition de la fixité qui fuit comme son "lieu" propre, lui apparaît la mobilité, et où, depuis la disparition de la mobilité, qui est là dès qu'est là son apparition, et qui fuit à son tour comme le "lieu" propre de la pensée, lui apparaît la fixité, et ainsi de suite, à l'infini, dans l'échange incessant et réversible de ces "lieux" ou de ces "observatoires", comme si la pensée ne pouvait jamais se penser elle-même que depuis la fuite d'elle-même hors d'elle-même.

Or, c'est cette ipséité, comme *poussée aveugle* (car infinie) d'*ipséité* où apparaît/disparaît (où clignote) l'ipséité comme clignotement de la mobilité et de la fixité, qui constitue finalement, pour nous, ce que Kant entendait par *aperception transcendantale*. Et aussitôt, nous voyons que cette aperception transcendantale se dédouble infiniment, d'une part en "lieu" fixe et inapparent d'où lui apparaît la mobilité comme mobilité infinie, sans terme autre que ce lieu lui-même en lequel la mobilité se renverse aussitôt qu'elle lui apparaît: c'est ce que nous nommerons la *matrice transcendantale du continu*, à savoir la condition de possibilité *a priori* de l'ouverture, au sein de l'aperception transcendantale, à l'espace-temps transcendantal comme *réflexion de la fixité dans la mobilité, du discontinu dans le continu*. Car dans le même et unique mouvement, s'effectue d'autre part le dédoublement de l'aperception en "lieu" mobile (errant) et inapparent d'où lui apparaît la fixité, comme fixité immuable mais insituable, partout et nulle part à la fois comme en la répétition infinie du point: c'est ce que nous nommerons la *matrice transcendantale du discontinu*, à savoir la condition de possibilité *a priori* de l'ouverture, au sein de l'aperception transcendantale, à une *multiplicité de lieux où se réfléchit la mobilité dans la fixité, le continu dans le discontinu*, et nous voyons ces "lieux" multiples, *a priori* infinis,

comme autant de matrices transcendantales (c'est-à-dire de schèmes transcendantaux) des *concepts* ou des *catégories* au sens kantien, c'est-à-dire de ce que nous avons désigné, dans ce qui précède, comme les *catégories transcendantales* — ce qui rendrait compte de l'origine transcendantale des catégories transcendantales du *Parménide* de Platon —, ces catégories ne pouvant elles-mêmes apparaître qu'après coup, *a posteriori*, comme autant de conditions de possibilité transcendantales, *a priori*, du phénomène lui-même et en tant que tel — selon ce qui se détermine comme le statut phénoménologique-transcendantal des catégories dans la *VIe Recherche logique* de Husserl.

Dans les deux cas, le "lieu" inapparent se détermine comme fuite infinie en laquelle tend à se constituer ce que nous nommions, dans *Le Rien et son apparence*[7], une caverne inapparente d'inapparence. Dans le premier cas, on a à faire avec une organisation ou *une constitution du continu par l'immobilité insituable du discontinu*, et cette constitution est cela même qui fixe ce que nous nommerons *l'espace-temps transcendantal* en tant que fixation du continu par le discontinu. Dans le second cas, on rencontre le mouvement d'organisation ou de *constitution du discontinu par la mobilité infinie et insituable du continu*, et cette constitution est ce qui fixe, comme en autant de modes possibles *a priori* — et *a priori*, précisément, nous comprenons que ces modes ne peuvent être déterminés en une quelconque finité puisque le discontinu clignote comme aussi infini que le continu —, la réflexion du continu dans le discontinu, chacun de ces modes de la réflexion constituant respectivement une *catégorie transcendantale* — dont on s'aperçoit, par là-même, qu'*a priori*, *nos* catégories transcendantales étant mises hors circuit, elles sont en nombre infini ou plutôt *indéfini:* il doit donc toujours être possible, *a priori*, d'"in-

7. Éd. "Ousia", Bruxelles, 1979.

venter" indéfiniment de nouvelles catégories, sans bien sûr que nous puissions comprendre exactement *a priori*, comment cette possibilité peut se réaliser.

Par tout ceci, nous nous apercevons enfin que nous avons trouvé, pour la *Critique* kantienne de la *Raison pure*, un *lieu de fondation transcendantale, qui est purement transcendantal*, et qui, de manière assez énigmatique quant au statut de notre phénoménologie transcendantale, est bien entendu *beaucoup plus large ou plus vaste que le lieu proprement kantien* de fondation. En effet, nous n'en sommes passés ni par une anthropologie phénoménologique, ni par une herméneutique ontologique à la Heidegger, mais nous avons dégagé un lieu *en droit antérieur* à la question de l'être et à la question du temps en tant qu'il en apparaît comme la condition de possibilité *a priori*.

De manière assez énigmatique quant au statut de notre phénoménologie transcendantale, venons-nous d'écrire. Car, à nouveau, nous sommes pris de vertige, tout en nous posant la question: que peut-on dire de plus, au niveau purement critique-transcendantal auquel nous nous efforçons de nous situer? Pour ébaucher, au moins provisoirement, une réponse à cette question, il n'est que de rassembler, encore une fois, tout ce que nous venons d'avancer dans cette recherche, en nous interrogeant tout d'abord sur la condition de possibilité *a priori* de l'aperception transcendantale au sens ou nous l'entendons — c'est-à-dire comme unité de la réflexion de la mobilité apparente dans la fixité disparaissante et de la réflexion de la fixité apparente dans la mobilité disparaissante, du continu dans le discontinu et du discontinu dans le continu, unité qui est celle d'une régression infinie en un gouffre infini où jamais l'un des termes n'arrive à capter l'autre si ce n'est précisément dans le "moment" de sa fuite, donc unité qui est celle du double-mouvement lui-même. Cette condition de possibilité *a priori*, qui est la condition de possibilité *a priori* de l'*ipséité* comme ipséité indéfiniment en

voie de constitution, comme poussée aveugle de la régression infinie, et qu'il ne faut donc pas confondre avec une identité fixe ou positive, réside, nous l'avons vu, dans la réflexion de la réflexion, c'est-à-dire dans la réflexion *a posteriori* de la réflexion *a posteriori* (de l'apparence), qui rétrojette ce qu'elle réfléchit dans l'*a priori* DE l'*a priori* de l'*a posteriori* (= l'apparence). Dans cette réflexion de la réflexion, qui s'autonomise dans l'unité du double-mouvement de la régression infinie, il y a "abstraction", ou plutôt mise entre parenthèses, de l'apparence concrète, individuée en sa contingence — cette "abstraction" même que nous avions dû présupposer dans la *IIe Recherche* — : l'apparence contingente et individuée s'y trouve phénoménologiquement réduite en sa positivité de telle manière qu'elle n'y apparaît plus *que comme* creux ou *trace de l'absence*, comme trou apparent laissé par le retrait, la fuite de l'inapparence qui, tout en apparaissant comme inapparence dans cette trace, fuit dans l'inapparence qui n'apparaît même pas comme inapparence, c'est-à-dire dans ce que nous avons nommé l'inapparence errante, et cette apparence comme trace apparente de l'inapparence comme telle (= elle-même corrélative de l'inapparence errante), constitue l'apparence même de la distorsion originaire de l'apparence, à savoir ce que nous pouvons nommer *la phénoménalité du phénomène*. Celle-ci ne se phénoménalise donc que moyennant la réduction phénoménologique de l'apparence en tant que positive, individuée et contingente, c'est-à-dire moyennant la réflexion de la réflexion, et la rétrojection/précession de l'*a priori* qui ne se tient finalement en son statut de pur *a priori* que comme condition *a priori* de la distinction *a priori/a posteriori* se faisant jour dans l'apparence. Mais à l'inverse, la condition de possibilité *a priori* de la réflexion de la réflexion ne peut résider, *pour nous* phénoménologues, c'est-à-dire d'un point de vue méthodologique, que dans la mise entre parenthèses de l'apparence en sa po-

sitivité, car c'est seulement ainsi que *nous* accédons à l'unité de la régression infinie du double-mouvement, c'est-à-dire à l'unité de ce que nous nommons l'aperception transcendantale en tant qu'ipséité ou que lieu de la pensée indéfiniment en voie de constitution, où se réfléchissent l'un dans l'autre le continu et le discontinu, la mobilité intrinsèque du double-mouvement et la fixité également intrinsèque du centre ou plutôt, dans son strict horizon phénoménologique-transcendantal, du *coup* de la phénoménalisation. Par là, il vient que la mise entre parenthèses, la réduction phénoménologique-transcendantale, est toujours possible *a priori*, à la mesure même de la mobilité intrinsèque à l'apparence, en laquelle s'auto-réduit sa positivité individuée ou sa fixité, et qui échange de manière foncièrement *réversible* l'apparence et l'inapparence dans l'apparence, ou en vertu de l'illusion même de la fixité de cette dernière où se donne l'individuation 'radicalement contingente en tant qu'intrinsèquement inaccomplie du fait même de cette mobilité. Mais il vient également que si la réduction phénoménologique est *toujours possible a priori*, elle n'est *pas fondamentalement nécessaire*, du moins en tant que telle: car ce qui est strictement nécessaire, c'est seulement l'auto-réduction de la positivité individuée ou de la fixité de l'apparence, et celle-ci ne conduit pas forcément à la réduction phénoménologique, à la réflexion de la réflexion, dans la mesure où, par cette plaie ouverte de la mobilité en la fixité de l'apparence, l'apparence peut en quelque sorte se vider de son noyau d'absence, s'ouvrir à l'inapparence errante se déroulant dans son enroulement même, et par là s'ouvrir à toute autre apparence possible, comme si, par l'effraction de la mobilité en elle, l'apparence entrait dans le jeu, toujours possible, lui aussi, *a priori*, de combler son inapparence errante par de l'apparence avec son illusion de fixation, donc de combler le gouffre d'inapparence qui la vide de l'intérieur selon une mobilité infinie se tenant en une

régression infinie, encore et toujours par de l'apparence, et c'est de la sorte que se donne, en toute apparence, la possibilité d'un renvoi infini à elle-même comme à toute autre apparence, par conséquent, la possibilité *a priori* du renvoi *logologique infini* d'apparence en apparence en lequel se constitue ce que nous avons nommé le pur divers au sens hyperkantien. Telle est, pour ainsi dire, *la modalité de la réflexion de la réflexion pour l'apparence elle-même en tant que telle:* mais c'est, on le voit, une modalité qui capte indéfiniment la pensée en elle-même, qui la tient en quelque sorte prisonnière comme le moteur ou ressort caché du renvoi logologique infini, et cette captation consiste à court-circuiter le moment de la réflexion tel qu'il peut toujours s'autonomiser en lui-même dans l'unité du double-mouvement de la régresion infinie comme telle, ce court-circuit se constituant, du point de vue phénoménologique-transcendantal, dans la non-phénoménalisation pour lui-même du double-mouvement, qui le fait toujours s'échapper, de manière inapparente, vers une multiplicité ou une diversité indéfinie d'autres coups de la phénoménalisation et d'autres apparences, selon la mobilité exclusivement périphérique du double-mouvement non-réfléchi comme tel. En quelque sorte, tout se passe comme si, dans cette situation, la pensée en tant que le double-mouvement aveugle et irréfléchi, se trouvait indéfiniment *prise au piège de l'apparence*, endormie ou sommeillante dans l'apparence, et comme si, ainsi mise en sommeil, elle ne faisait jamais que rêver les apparences, dans le délire in-fini du renvoi logologique in-fini, en lequel toute apparence apparaît toujours en une espèce d'immédiateté qui la renvoie aussitôt à toute autre apparence; comme si donc, de cette manière, c'était le *délire* qui était *originaire*, plus ancien que le monde lui-même en tant qu'il ne peut y avoir de monde, de *cosmos*, que pour une pensée éveillée, pour une pensée se réveillant en s'apparaissant dans la réflexion de la réfléxion, et cher-

chant à s'expliquer à elle-même dans la position d'une origine transcendante d'elle-même, c'est-à-dire par la médiation du simulacre ontologique, dont la condition de possibilité transcendantale est précisément le double-mouvement en tant que schème transcendantal de la phénoménalisation.

Par là même, nous nous trouvons, et telle est finalement l'énigme de la phénoménologie transcendantale, à la croisée de deux chemins possibles, et possibles *a priori*, pour la pensée. Prise au piège de l'apparence, et sommeillant dans ce piège, la pensée ne peut devenir qu'apparence d'apparence, en tant qu'elle ne peut se phénoménaliser que comme l'apparence pour une autre apparence, et ainsi de suite à l'infini. Se réveillant de l'apparence en se réfléchissant comme la réflexion de la réflexion en laquelle se réfléchit toujours déjà l'apparence en sa phénoménalisation, la pensée s'apparaît comme l'unité d'une régression infinie où, sans cesse, elle ne s'apparaît, comme *trace de la trace*, que pour disparaître à elle-même et réapparaître aussitôt (comme *trace de* la trace de la trace) de cette disparition, et ainsi de suite à l'infini, dans l'unité ou l'ipséité auto-réfléchissante indéfiniment en voie de constitution et de déconstitution. Or, précisément, la phénoménologie transcendantale, et de là vient son extrême complexité, ne se tient qu'à la *croisée* de ces deux chemins, comme si, en elle, la pensée devait s'appréhender *en train de naître*, ce qu'elle ne peut précisément, nous le savons, que si du même coup, elle arrive à s'appréhender *en train de mourir* ou de disparaître: car tout réside, nous l'avons vu, dans l'articulation qui s'effectue au croisement du renvoi logologique infini d'apparence en apparence et de la réflexion de la réflexion de l'apparence où se donne, comme en creux, dans le clignotement de l'illusion transcendantale, la phénoménalisation elle-même de l'apparence en tant que telle; car tout vient de ce qu'il faut arriver à tenir ensemble le double-mouvement infini et le double-mouvement de la phénoménalisation *de* l'apparence en tant que telle, avec la possibilité qui se tient en celui-ci du renvoi logologique infini. Alors, mais alors seulement, nous tenons la possibilité de penser *la genèse transcendantale d'un "monde" purement phénoménal*, c'est-à-dire la possibilité d'une phénoménologie transcendantale complète et systématique, où doivent venir s'articuler l'un sur l'autre, de manière cohérente, le pur divers au sens hyper-kantien des apparences, et le dédoublement réfléchissant qui a lieu au lieu de l'aperception transcendantale, en espace-temps transcendantal et en catégories transcendantales. Alors, mais alors seulement, nous pouvons penser reconstruire, dans une phénoménologie transcendantale rigoureuse, l'édifice kantien de la *Critique de la Raison pure*, ou la *Wissenschaftslehre* dont n'a cessé de rêver Fichte, avec cependant ce déplacement tout à fait capital que nos *deux "sources" du phénomène* ne sont plus simplement la sensibilité et la Raison, mais *le pur divers chaotique des apparences et l'unité du double-mouvement en sa régression infinie comme unité originairement synthétique de l'aperception transcendantale.*

C'est dire que nous n'en sommes encore qu'au seuil de la phénoménologie transcendantale *in specie* et que toutes ces recherches ne représentent encore que des travaux d'approche. Mais c'est dire aussi que nous nous trouvons du même coup face à une *énigme* qu'il nous faut encore réfléchir longuement: sous peine de transgresser notre exigence critique-transcendantale, nous ne pouvons pas tout simplement accepter comme un *fait* cela que nous semblons désormais nous trouver, nous hommes pensant la phénoménologie transcendantale, justement au lieu de l'articulation entre le pur délire chaotique des apparences où la pensée sommeille et l'unité de la régression infinie du double-mouvement où la pensée s'éveille. Il ne faut pas négliger, autrement dit, que nous ne pouvons que nous mouvoir dans la fracture entre *a priori* et *a posteriori*, et donc que ce serait un véritable saut dogmatique

que d'hypostasier, en une sorte d'ontologisation d'autant plus dangereuse que non réfléchie, la phénoménologie transcendantale comme une manière de pure pensée *a priori* de l'*a priori:* il ne faut pas négliger que la phénoménologie transcendantale telle que nous la projetons, c'est nous, précisément, qui la projetons, ou plutôt la rétrojetons depuis l'*a posteriori* en lequel, irréductiblement, nous habitons. Il nous faut donc encore systématiser de manière *critique*, ou en tout cas de manière encore plus critique que nous n'avons tenté de le faire dans ce qui précède, le *rapport* entre la pensée *pour nous*, la pensée telle que *nous* la pensons dans son sommeil et dans son éveil, et ce qui ne peut manquer d'apparaître, en tant que sa condition de possibilité *a priori*, comme l'illusion transcendantale *a priori* de *cette* pensée. Pour nous garder de la menace du saut dogmatique, il nous faut donc encore explorer, et ce de manière tout à fait *systématique*, c'est-à-dire *pour lui-même*, le statut phénoménologique-transcendantal du lieu de la pensée[8].

8. Pour suivre fidèlement cette exigence, la tradition nous livre une chance inestimable: il y a un grand texte philosophique où cette exploration se poursuit pour elle-même, de manière tellement articulée et tellement profonde que c'est presque une énigme de penser qu'elle fut possible, surtout si l'on remarque qu'elle est restée isolée, aussi bien dans la tradition que dans l'œuvre du philosophe: il s'agit de la *seconde version* de la *Wissenschaftslehre* de 1804 de Fichte, à laquelle nous consacrons tous nos efforts dans notre ouvrage, déjà cité, et intitulé *De la phénoménalité de la pensée. Esquisse de phénoméno-logique transcendantale.*

TABLE DE MATIÈRES

Ie RECHERCHE: DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL AU PROBLÈME DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE 9

§ 1. Husserl 9

§ 2. Le simulacre ontologique 24

§ 3. Vers la phénoménologie transcendantale 28

§ 4. La phénoménologie transcendantale comme philosophie première 51

IIe RECHERCHE: LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGIQUE TRANSCENDANTAL DU SIMULACRE ONTOLOGIQUE 60

§ 1. Nécessité transcendantale et simulacre ontologique 60

§ 2. Phénoménologie transcendantale et simulacre ontologique 73

§ 3. Phénoménologie transcendantale du simulacre ontologique 97

§ 4. L'empreinte transcendantale de l'ontologique dans le transcendantal 123

IIIe RECHERCHE: DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE COMME PHILOSOPHIE PREMIÈRE: LE PROBLÈME TRANSCENDANTAL DE L'INDIVIDUATION 148

§ 1. Le problème transcendantal comme problème critique et la question de l'individuation 148

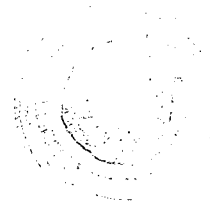
§ 2. La question de l'individuation qualitative des apparences 161

§ 3. La question de l'individuation quantitative des apparences et la genèse transcendantale des catégories de la "pensée" 211

DU MÊME AUTEUR

Révolution et transparence sociale, présentation et notes de: J. G. FICHTE, *Considérations sur la Révolution française*, Payot, coll. "Critique de la politique", Paris, 1974, pp. 7 - 74, 265 - 276.

Au-delà du renversement copernicien, la question de la phénoménologie et de son fondement, Martinus Nijhoff, coll. "Phaenomenologica", nº 73, La Haye, 1977.

F. W. SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, nouvelle traduction française (pp. 75 - 164), Introduction (pp. 9 - 73), notes et commentaire (pp. 165 - 339) (intitulé: *Schelling et l'utopie métaphysique*), Payot, coll. "Critique de la politique", Paris, 1977.

Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie (Fichte: *Doctrine de la Science* 1794/95), Ousia, Bruxelles, 1979.