

ERASMUS MUNDUS EUROPHILOSOPHIE

Corps et espaces chez Marc Richir

Mémoire de Master rédigé par István Fazakas sous la direction de Prof. Doutor Luís
Umbelino.

Table des matières

RÉSUMÉ.....	3
ABSTRACT.....	3
RESUMO.....	4
ABRÉVIATIONS.....	5
INTRODUCTION.....	6
§ 1. CORPS ET ESPACE CHEZ HUSSERL.....	8
§ 2. <i>PHANTASIA</i> , <i>VIRTUALITE</i> , <i>APEIRON</i>	21
<i>a. Imagination et phantasia</i>	21
<i>b. Fondation, possibilité et virtualité</i>	26
<i>c. Infini et apeiron</i>	31
§ 3. L'ESPACE DANS ET A PARTIR DE LA <i>PHANTASIA</i>	35
§ 4. <i>STIFTUNG</i> , <i>PHANTASIELEIB</i> ET <i>PHANTOMLEIB</i> : REPRISE SYNTHETIQUE ET DEVELOPPEMENT.....	47
§ 5. <i>PHANTASIELEIB</i> ET INTERSUBJECTIVITE.....	59
<i>a. Mimèsis active non spéculaire du dedans</i>	60
<i>b. L'espace transitionnel et le giron transcendantal</i>	65
§ 6. CONSIDERATIONS ARCHITECTONIQUES : LA $\chi\omega\mu\alpha$ PLATONICIENNE.....	71
§ 7. L'ESPACE DU DEDANS.....	84
CONCLUSION.....	95
BIBLIOGRAPHIE.....	98

RÉSUMÉ:

Dans la présente étude, nous proposons un traitement de la question de la corporéité et de la spatialité dans l'œuvre de Marc Richir. Un tel traitement implique de partir de l'idée d'un renversement architectonique de la perception et de l'imagination qui caractérise la phénoménologie *nova methodo* de M. Richir. Pour mettre en relief les enjeux de ce renversement pour la pensée de la corporéité et de l'espace, nous exposons, dans un premier temps, une approche traditionnelle à la question – celle de Husserl – qui a d'ailleurs considérablement influencé la conception de M. Richir. Une fois que les axes principaux seront dégagés, nous pouvons passer aux traitements des concepts clés de la refonte de la phénoménologie qui sont indispensables pour penser le corps et l'espace. C'est à partir de la différence fondamentale pour la phénoménologie richirienne entre imagination et *phantasia* que nous reprenons la question de la corporéité et plus particulièrement celle du *Phantasileib*. Il s'agit de montrer, en suivant M. Richir – qui a son tour s'inspire, tout en les poussant plus loin, de certaines analyses de Husserl – que le *Phantasieleib* est le *Leib* phénoménologique même, se plongeant dans le paysage virtuel d'un *apeiron* phénoménologique, où a lieu le mouvement du schématisme du se faire du sens.

ABSTRACT:

In this study we aim to analyze the problem of corporeality and spatiality in the works of Marc Richir. Our starting point will be the idea of an architectonical reversal of perception and imagination as it characterizes the phenomenology *nova methodo* of M. Richir. To highlight the importance of this reversal for thinking corporeality and space, we expose first the traditional approach to the question made by Husserl - which has also significantly influenced the conception of M. Richir. Once the main themes are clearly exposed, we can continue with dealing with some key concepts of Richir's new phenomenological proposals, that are essential to think body and space. It is from the difference between imagination and *phantasy* – which is fundamental in Richir's phenomenology – that we pose the question of corporeality and especially that of *Phantasileib*. Our aim is to show, following M. Richir - who himself finds inspiration in Husserl -, that the *Phantasieleib* is the phenomenological *Leib* itself, immersing

itself in the virtual landscape of the phenomenological *apeiron*, where the movement of schematism takes place.

RESUMO:

Neste estudo, propomos tratar a questão da corporalidade e da espacialidade na obra de Marc Richir. Para tal há que partir da ideia de uma inversão arquitetónica da percepção e da imaginação, que caracteriza a fenomenologia *nova methodo* do M Richir. Para destacar a importância desta transformação para o pensamento da corporalidade e do espaço, começaremos por expor a abordagem tradicional da questão feita por Husserl - que influenciou significativamente a concepção de M. Richir. Uma vez as principais linhas estabelecidas, passaremos ao tratamento dos conceitos-chave da refundação da fenomenologia propostos por Richir, que são essenciais para pensar o corpo e o espaço. É a partir da diferença fundamental para a fenomenologia richiriana entre a imaginação e a fantasia que, num segundo momento colocaremos a questão da corporalidade e especialmente no horizonte do *Phantasieleib*. Tentaremos assim demonstrar que, seguindo M. Richir - que, por sua vez, foi influenciado por Husserl - o *Phantasieleib* é o próprio *Leib* fenomenológico, imergindo-se na paisagem virtual do *apeiron* fenomenológico, onde o movimento do esquematismo se realiza.

ABRÉVIATIONS

Œuvres de Richir:

MP	<i>Méditations phénoménologiques</i>
PENF	<i>Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations</i>
PIA	<i>Phantasia, Imagination, affectivité</i>
FPTE	<i>Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace</i>
Variations I	<i>Variations sur le sublime et le soi</i>
Variations II	<i>Sur le sublime et le soi. Variations II</i>

Œuvres de Husserl:

Hua I	<i>Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge</i>
Hua XIII	<i>Zur Phänomenologie der Intersubjektivität</i>
Hua XVI	<i>Ding und Raum</i>
Hua XVII	<i>Formale and transzendente Logik</i>
Hua XXIII	<i>Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung</i>
Hua XXXVI	<i>Transzendentaler Idealismus</i>

INTRODUCTION

Si le problème de la temporalité avait toujours occupé une place privilégiée parmi les sujets de recherche de la phénoménologie, cela est sans doute moins vrai pour les questions concernant la spatialité. Il suffit de se rappeler les analyses husserliennes de la temporalité, ou les travaux de Heidegger, et en particulier ceux effectués avant les années trente, pour s'en convaincre. Mais déjà bien avant l'institution de la phénoménologie par Husserl, Kant dégagea un rôle fondamental du temps dans sa doctrine du schématisme. En effet, si l'esthétique transcendantale laisse encore une place considérablement importante pour l'espace en tant que forme de l'intuition extérieure – vis à vis du temps qui l'est de l'intuition interne – dans la doctrine du schématisme nous assistons – au plus haut niveau de ceci, à savoir au niveau des catégories – à une assimilation des schèmes et des déterminations transcendantales du temps (*transzendente Zeitbestimmungen*)¹. Contrairement à des telles tendances à privilégier la temporalité pour expliquer certains *facta* de l'expérience, nous proposons, sans prétendre à un renversement de cette relation, de considérer l'espace au même niveau architectonique. L'objectif de la présente étude est donc de mettre en relief les caractéristiques de la spatialité qui entrent dans la constitution de l'expérience. En revanche, et cela est une des thèses fondamentales sur laquelle nous reviendrons tout au long de notre étude, l'espace ne peut pas être considéré tout seul, mais l'on doit toujours le penser en relation avec la corporéité. Non pas que l'espace et la corporéité soient la même chose, mais ce n'est qu'à partir de la corporéité que nous pouvons déplier l'espace. L'espace est – tout comme, d'ailleurs, la temporalité – ancré dans le corps et déployé par celui-ci.

Si l'on prend comme point de départ cette thèse, qu'il va bien sûr falloir approfondir, la problématique kantienne apparaît sous une nouvelle lumière. En effet, et c'est clair dans la première *Critique*, c'est le schématisme qui permet l'application d'un concept, fût-ce empirique ou pure, à la sensibilité, c'est donc dans le schématisme en tant qu'activité de l'imagination que les concepts gagnent une signification réelle et que le divers devient un phénomène sensé. « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles »², c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vrai sens là où le schématisme n'est pas mis en jeu. Cependant, le schématisme se passe toujours dans cet espace de jeu ouvert entre une conscience et le divers sensible. Mais

¹ KANT: *Critique de la raison pure*, KrV B 178/A 139.

² KrV B75/A51.

comment une telle ouverture est-elle possible ? Ce n'est possible que selon les formes de l'intuition, interne et externe, mais dans la mesure où ce qui ainsi apparaît a déjà une *affinité*³ avec ces formes. Or, si ces formes sont à la base corporelles (*leiblich*), il est alors juste d'affirmer que c'est bel et bien la corporéité qui sert comme le « lieu » du se faire du sens. Cette thèse, qui n'est pas sans échos merleau-pontiennes, est également une des idées fondamentales de la phénoménologie de Marc Richir.⁴

La présente étude se consacre principalement à l'analyse de la corporéité et de la spatialité en s'appuyant sur l'œuvre de M. Richir. Or, un des acquis majeurs de la phénoménologie richirienne, selon nous, est de mettre en question *le primat de la perception* qui peut sembler régner au moins dans l'œuvre du fondateur de la phénoménologie. Et M. Richir de souligner que :

« il nous faut envisager un *renversement architectonique* complet de la perspective architectonique classique. Ce renversement, encore sans doute trop implicite dans nos travaux antérieurs, consiste à inverser le primat de la perception sur l'imagination en primat de l'imagination sur la perception. »⁵

L'originalité de ce renversement effectué par M. Richir consiste cependant en avoir trouvé les outils pour le faire dans l'œuvre de Husserl lui-même et notamment dans les textes rassemblés dans le volume n° XXIII de la *Husserliana*.

Sous la lumière de ce renversement, nous considérerons donc la question de la corporéité et de la spatialité à partir de l'imagination, mais aussi à partir de la *phantasia*. Pour ce faire nous procéderons de la manière suivante : nous allons, dans un premier temps, et dans deux paragraphes qu'on pourrait appeler introductoires, exposer les grandes lignes de la problématique du corps et de l'espace chez Husserl (1.§), qu'il nous faudra reprendre à partir de la *refonte* de la phénoménologie effectuée par M. Richir, dont nous exposerons quelques concepts fondamentaux – indispensables pour la présente étude – dans notre deuxième paragraphe (2.§). Une fois cela

³ KrV A 113.

⁴ Cela a aussi été mis en relief par Alexander Schnell : « si l'espace et le temps, en tant que conditions de tout rapport au monde, ne sont pas des déterminations objectives du monde, mais sont en quelque sorte „apportés” par le sujet, alors la question se pose de savoir quelles déterminations spatiales et temporelles doivent incomber à l'affectant lui-même pour qu'il puisse „correspondre” aux formes sensibles du sujet et pour qu'il puisse justement l'affecter ? Pour M. Richir, ce moment médiateur ne relève ni de l'espace, ni du temps, mais justement de la *Leiblichkeit*. » SCHNELL, A : *Le sens se faisant*, Ousia, Bruxelles, 2011, p. 169.

⁵ RICHIR, M: *Variations sur le sublime et le soi*, Millon, 2010, p. 227.

faite, nous pourrions passer à la reprise de la problématique husserlienne à partir de l'imagination et de la *phantasia*. Les parties suivantes (3.§ et 4.§) seront donc consacrées à une telle reprise et aux analyses de M. Richir du concept husserlien du *Phantasieleib*. Cela a pour intérêt à la fois de montrer l'influence très importante de Husserl sur la conception richirienne du *Phantasieleib* mais aussi de mettre en relief les points de ruptures. Après l'exposition et l'analyse descriptive du *Phantasieleib* et de sa spatialité, nous passerons à un point de vue génétique (5.§) à partir duquel il sera possible d'articuler les nouveaux phénomènes ainsi dégagés dans une architectonique phénoménologique (6.§). Finalement, nous consacrerons le 7.§ à l'analyse d'un « espace » de *phantasia* très particulier, que M. Richir appelle l'« espace » du dedans, et qui, comme nous le verrons, est le nom phénoménologique de l'âme.

Il est déjà visible, seulement à partir du plan de la présente étude, que nous considérons le traitement de l'influence de Husserl sur la phénoménologie de M. Richir indispensable. Or, si c'est le cas, il ne s'agit pas seulement d'un intérêt « purement historique », mais aussi d'une question de méthode. D'abord une question de méthode de M. Richir lui-même, qui consiste en explorer des pistes inexplorées par des auteurs qu'il commente et qui nourrissent ses pensées.⁶ Mais aussi dans le sens où il nous semble plus facile à exposer les idées de la phénoménologie richirienne sur le corps et l'espace en montrant comment elles reprennent, pour les développer plus en avant, certaines idées husserliennes.

§ 1. CORPS ET ESPACE CHEZ HUSSERL

Entrons *in medias res* avec une brève récapitulation du §. 46 des leçons de 1907 sur la constitution de la chose et de la spatialité où Husserl introduit la distinction capitale entre sensations exposantes (*darstellende*) et sensations kinesthésiques. Les sensations exposantes sont les sensations qui nous offrent une image ou une esquisse d'une chose dans l'espace. Cette exposition dépend des deux moments : un moment matériel et un moment extensionnel. Selon

⁶ A cet égard cf. aussi l'article de Robert Alexander, qui soutient qu'« il n'est donc pas anodin de faire remarquer que cette méthodologie, héritée très probablement de la finesse des analyses, du reste fortement derridiennes dans le chef de Max Loreau lui-même, vient se loger dans celle de Marc Richir. » cf. ALEXANDER, R : « Eléments de mobilité phénoménologique à partir de Hegel, Max Loreau et Marc Richir » in. *Eikasia*, n° 60, 2014, p. 130.

l'exemple de Husserl, qui rappelle certaines théories empiristes, le « moment de rouge dans tel ou tel degré de clarté et de saturation n'est ce qu'il est que comme plein d'une certaine extension ; il est étendu. »⁷ Dans le cas de la vue donc – ainsi que dans le cas du toucher – le moment matériel et le moment extensionnel vont ensemble : s'il y a un degré minimum d'apparition d'un moment matériel, il y a en même temps apparition d'étendue ; c'est ce que Husserl appelle dans ce passage une « exposition projective (*projezierende Darstellung*) ». Contrairement à une telle exposition projective d'un champ étendu et des qualités primaires, les autres sensations ne peuvent servir qu'à une exposition des qualités secondaires, qui peuvent être tantôt présentes, tantôt absentes, n'ayant aucune influence sur la constitution de la chose et du champ où apparaît la chose déjà constituée ailleurs. Cependant, cette différence n'empêche – et c'est cela qui est important – que tous les deux types des sensations soient exposantes d'une certaine manière, fût-ce des qualités primaires ou des qualités secondaires. La vraie différence n'est donc pas celle entre sensations exposantes des qualités primaires et sensations exposantes des qualités secondaires, mais celle entre sensations exposantes *en général* et sensations auxquelles ne correspond rien de qualitatif et qui « n'offrent pas non plus une esquisse du corps, ni ne l'exposent projectivement. »⁸ Ce deuxième type des sensations est celui que Husserl préfère appeler des *sensations kinesthésiques* pour écarter toute interprétation psychologisante, et qui correspondent à la version phénoménologique des sensations de mouvement (ex. « mouvement des yeux, de la tête, de la main, etc. »). Leur caractéristique principale est de rendre « l'exposition possible, sans exposer elles-mêmes. »⁹ Les sensations kinesthésiques – qui, au moins selon cette première approche, répétons-le, *n'exposent rien* – sont donc la condition de possibilité des sensations exposantes, et cela indépendamment du fait que celles-ci exposent des qualités primaires ou secondaires de la chose et du champ spatial.

Dans le paragraphe suivant de *Chose et espace* cependant, Husserl introduit une nuance supplémentaire concernant le caractère non-exposant des sensations kinesthésiques. Certes, les sensations de mouvement n'exposent rien dans le sens où le font les sensations exposantes, mais « d'une certaine manière », dit Husserl, « cela ne vaut pas pour le corps du Je, auquel elles sont

⁷ HUSSERL, E : *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Hague, Martinus Nijhoff, 1973. S. 366-367. Tr. Fr. HUSSERL, E : *Chose et espace*. p.160 (p.195 tr. fr.). (Dorénavant Hua. XVI.)

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* p.161 (p.196 tr. fr.).

bel et bien, dans leur apparaître (*erscheinungsmässig*), incorporées (*eingelegt*). »¹⁰ Est-ce à dire par contre que les sensations kinesthésiques exposent « d'une certaine manière » le corps du Je ? Poursuivons les analyses de Husserl sur le mode d'apparition du corps de chair :

« D'une part, le corps de chair est aussi une chose, chose physique (*physisches Ding*) comme n'importe quelle autre, à savoir dans la mesure où celui-ci a son espace, rempli de matière propre et annexe. C'est une chose parmi d'autres choses, il a au milieu d'elles sa place changeante, il est en repos ou se meut comme d'autres choses. D'autre part, cette chose est précisément corps-propre (*Leib*), support (*Träger*) du Je ; le Je a des sensations, et ces sensations sont „localisées” dans le corps, pour partie en pensée (*denkmässig*), pour partie de façon immédiatement apparente. »¹¹

Le corps de chair peut donc très facilement être exposé, comme n'importe quelle autre chose, par les sensations exposantes, mais seulement en tant que chose physique. Or, en tant que chose physique il a les mêmes caractéristiques que n'importe quel autre corps (*Körper*) : son exposition figurative comporte l'exposition de ses qualités primaires, ses qualités secondaires et son champ d'espace dans lequel il est figuré. Néanmoins, cette exposition n'épuise pas, tant s'en faut, le corps de chair. Car cela comporte également une part qui ne peut être exposé au plein sens du terme, une part infigurable en sensations, en tant que support du Je. Et ce n'est précisément qu'en ce deuxième sens qu'il est véritablement corps de chair. Il est le « lieu » où les sensations du Je sont « localisées », il est leur « lieu » d'ancrage, et cet ancrage se passe pour une partie de façon immédiatement apparente, mais *aussi en pensée*.¹² Ce « lieu » d'ancrage, on le voit bien, n'est pas à être confondu avec le champ d'espace dans lequel le corps apparaît comme chose physique. C'est un « lieu » qui ne relève pas de l'espace (d'où les guillemets), ni ne peut être exposé dans une figuration de sensation ; c'est à la fois un « lieu » qui apparaît immédiatement comme « lieu » d'ancrage des sensations, mais aussi – au moins pour une partie – un « lieu » de pensée (et, nous le verrons, du penser où penser doit être entendu dans un sens large – à l'instar du *cogito* cartésien –, car ce ne sont pas seulement les sensations exposantes et les sensations de mouvement qui sont localisées dans le *Leib*, mais ce « lieu » embrasse également – comme Husserl l'ajoute ici en passant – les « sentiments comme la douleur, le plaisir et ainsi de

¹⁰ *Ibid.* (p. 197 tr. fr.).

¹¹ *Ibid.* pp. 161-162 (pp. 197-198 tr. fr.).

¹² L'exemple de Husserl est celui du voir. Ce que je vois « là-bas », même si je le vois « là-bas », est exposé par une sensation qui est localisée ici, dans mon *Leib*. Contrairement à cela, dans le toucher la sensation apparaît immédiatement localisée dans le *Leib* (je le sens dans le bout de mes doigts, ma main gauche ou droite, etc.).

suite. »¹³) Mais dans quel sens peut-on alors parler d'un « lieu », même avec des guillemets, si ce lieu ne relève nullement de l'espace ?

Pour amorcer une réponse possible à cette question prenons comme exemple certaines remarques sur la constitution de l'espace visuel, qu'on trouve principalement dans le §. 64 de *Chose et espace*. Ici, au lieu de parler d'un « lieu », Husserl parle d'un « point-de-relation en moi, le sujet percevant (*dem Wahrnehmenden*), dont le corps est co-inscrit dans le monde. »¹⁴ Il s'agit notamment d'un point et non pas un lieu parce que « ce point-de-relation n'est pas le corps tout entier, il est placé dans la partie de celui-ci qui n'est pas vue » ; et encore, ce point-Je est « en quelque sorte imaginaire (*imaginär*) ». ¹⁵ Ce point-Je n'est pas seulement le « lieu » où les sensations exposantes visuelles et les sensations de mouvement correspondantes s'inscrivent, mais aussi le point-de-relation qui rend possible de parler d'une distance, grande ou petite, d'une chose exposée par la sensation et ce « lieu » même. Mais ce point, qui joue donc un rôle constitutif dans l'exposition de l'espace, est « en quelque sorte » imaginaire. Or, à partir de ce que Husserl a dit auparavant il résulte que c'est ce point, et du coup aussi le corps dans lequel il est inscrit, qu'exposent « d'une certaine manière » les sensations kinesthésiques.

Tout dépend alors de la détermination de cette « certaine manière » et de cette « quelque sorte ». Les sensations de mouvement n'exposent pas le *Leib* en tant que support du Je de la même façon que des sensations exposantes exposent par exemple une table. Le *Leib*, s'il peut être exposé (*dargestellt*), ce n'est notamment pas en tant que support du Je, mais en tant que chose physique. Mais elles ne l'exposent pas non plus d'une façon complètement imaginaire. Il ne s'agit pas d'imaginer le point-Je comme on imaginerait par exemple un centaure, car ce point « existe » bel et bien, dans la mesure où il fonctionne comme point d'orientation. Dans les termes de *Hua XXIII*, on pourrait dire qu'il n'y a là aucun *fictum*, aucun *Bildobjekt* qui représenterait un *Bildsujet*, et dans ce sens ce point est plus proche de ce que Husserl appelle *phantasia*¹⁶ (nous y reviendrons longuement). Mais cela, en ce stade de la présente recherche, est

¹³ *Ibid.* p. 163 (p.199 tr. fr.).

¹⁴ *Ibid.* p.227 (p. 271 tr. fr.).

¹⁵ *Ibid.* pp.227-228 (p. 271 tr. fr.). Soulignons en passant que le propos de Husserl dans ce passage et d'essayer de rendre compte de l'éloignement et de la distance en faisant abstraction de ce point-Je et en se rapportant à l'expansion et à la contraction. Toutefois, cela n'empêche qu'on puisse voir dans ces remarques un autre enjeu, celui précisément de la caractérisation du point-Je et *mutatis mutandis* du « lieu » des sensations du Je.

¹⁶ Cf. par exemple HUSSERL, E. : *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, tr. Fr.: *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Millon, collection Krisis, 2002. (Dorénavant *Hua. XXIII*)

plutôt le nom d'un champ des problèmes qu'une réponse satisfaisante. Admettons toutefois que de même que le point-de-relation n'est pas imaginé dans le sens fort du terme, le « lieu » d'ancrage des sensations n'est pas non plus, et *a fortiori*, imaginé. Pour pouvoir clarifier son mode d'apparition, il faudrait donc distinguer différentes modes d'exposition (*Darstellung*) et d'imagination (*Imagination*). Pour le moment, contentons de signaler, qu'il s'agisse d'une exposition et d'une imagination antérieure, ou plus primordiale que l'exposition et l'imagination au sens courant. Et cela, précisément parce que les sensations kinesthésiques sont des conditions de possibilité des sensations exposantes ; et il faudra donc supposer une sorte d'imagination qui fonctionnerait de même façon pour l'imagination au sens courant du terme.



Un autre indice pour penser ce « lieu » nous est fourni par un passage des *Ideen II*, où Husserl revient sur le statut singulier du *Leib* :

« Der Leib hat also eine besondere Subjektivität, er vermittelt als Organ der Wahrnehmung alle Wahrnehmungen der übrigen *Außendinge* und dann ebenso alles *äußere Wirken* des Ich in die *Außen-welt hinein*. »¹⁷

Mais les considérations des *Méditations Cartésiennes* vont dans la même direction tout en éclairant d'une nouvelle perspective la différence fondamentale entre *Leib* et *Körper* :

« Si je réduis spécifiquement d'autres hommes, j'obtiens alors mon *corps propre (Leib)* et mon *âme* ou moi en tant qu'unité psychophysique, en elle mon je personnel qui, dans ce corps et *au moyen* de lui, agit sur le *monde extérieur*, en pâtre, et qui, de manière générale, grâce à l'expérience constante de ces relations uniques avec le je et de ces relations de la vie avec le corps propre est constitué de manière unitairement psychophysique. »¹⁸

¹⁷ « Der Leib hat also eine besondere Subjektivität, er vermittelt als Organ der Wahrnehmung alle Wahrnehmungen der übrigen *Außendinge* und dann ebenso alles *äußere Wirken* des Ich in die *Außen-welt hinein*. »Ideen II neue Edition [A VI 10/20a] nous soulignons.

¹⁸ HUSSERL, E : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Hague, Martinus Nijhoff, 1973. p. 128. tr. fr. *Méditations cartésiennes*, PUF, 1994, p. 146. (Dorénavant Hua. I.)

Ce passage montre, à nouveaux frais et du point de vue de la réduction, que ce n'est que le corps d'un autre qui peut être exposé en tant que corps physique, tandis que mon corps m'apparaît dans la réduction comme *Leib*. Mon *Leib* pour moi est un *factum*. Mais ce passage, de même que le passage des *Ideen II*, laisse entendre encore que le *Leib*, comme « lieu » est une sorte de « dedans », contrairement à un « dehors ». Il médiatise dans les deux sens : il permet de localiser les sensations des choses extérieures dans une sorte d'ici intime, mais il est aussi le terme médiateur par lequel le Je peut exercer des effets sur le dehors, et cela précisément grâce aux sensations kinesthésiques :

« Je perçois *avec* les mains qui touchent kinesthésiquement, avec les yeux de la même manière, qui voient, etc., et je peux, à tout moment, percevoir ainsi tandis que ces kinesthèses des organes se déroulent dans le *je fais* et dépendent de mon *je peux* ; en outre, par la mise en jeu de ces kinesthèses, je peux heurter, pousser, etc., et, ainsi, *agir*, immédiatement, puis médiatement, de manière corporelle. »¹⁹

Dans ce sens, le « lieu » d'ancrage des sensations s'entend comme intériorité contrairement à l'extériorité caractérisant les choses extérieures (*Außendinge*) et le monde extérieur (*Außenwelt*). Et si ce « lieu » est caractérisé par le « *Je peux* », il s'agit aussi d'un « lieu » des potentialités qui sont corrélatives d'une spatialisation. Il s'agit donc d'un « lieu » qui se situe en deçà (de la constitution) de l'espace et d'un « lieu » qui – une fois que l'espace de l'apparition des choses physiques est déployé – se transmue en un « dedans » et une lisière (mobile) entre le dehors et le dedans. Or, c'est précisément cette lisière proprement infigurable qui est quand même, « d'une certaine manière » exposée par les sensations kinesthésiques. Car celles-ci, même si elles n'exposent aucune matière, renvoient à leur propre « lieu » par leur ancrage en ce « lieu ». Mais elles ne relèvent pas complètement du pur dedans, dont le statut reste à être clarifié, mais elles se situent, en effet, entre ce dedans et le dehors spatial constitué par le *Leib*. Le *Leib* joue donc un rôle fondamental dans la constitution de la spatialité et non seulement dans le sens où il définit l'intérieur et l'extérieur, mais aussi dans la mesure où ce sont les sensations kinesthésiques qui rendent possible la constitution de l'espace en tant qu'espace extérieur.

En effet, dans *Chose et espace* Husserl souligne que « [t]oute spatialité se constitue, accède à la donation, dans le mouvement, dans le mouvement de l'objet lui-même et dans le

¹⁹ *Ibid.*

mouvement du Je, avec le changement d'orientation. »²⁰ Cela n'est pourtant vrai que si par spatialité l'on entend la spatialité physique, c'est-à-dire l'espace extérieur dans lequel se situent les choses physiques et sur lequel Husserl se concentre dans la plupart de ces analyses, excepté peut-être certains manuscrits tardifs, où il posera la question épineuse – et selon nous plus fondamentale, mais qui, du coup, rend les choses beaucoup plus compliquées – du « lieu » du *Leib* et sur lesquels nous reviendrons. Or, quand Husserl affirme que toute spatialité se constitue dans le mouvement, il ne faut pas entendre par cela le mouvement « objectif », mais le mouvement en tant qu'il apparaît.²¹ Si je suis par exemple dans un train qui se meut, mais la fenêtre est couverte et je ne perçois aucun changement dans mon champ visuel, il n'y a aucun mouvement apparaissant. Les deux types des mouvements sont donc les mouvements de mon corps accompagnés par l'écoulement des sensations kinesthésiques et les mouvements d'un objet dans mon champ visuel. Néanmoins, à ce deuxième type de mouvement correspond aussi un état kinesthésique, qui s'intègre dans l'écoulement global de mes sensations kinesthésiques « [...] et puisque, avec l'écoulement approprié des circonstances kinesthésiques, l'enchaînement des complexes d'objets et leur fusion en une multiplicité ordonnée n'a pas de fin, ni ne peut, par principe, avoir de fin, l'apparition de l'espace infini et du monde infini se constitue dans la continuation de la continuité perceptive, qui a continuellement le caractère d'une perception unitaire. »²² C'est donc, en dernière instance, l'écoulement des sensations kinesthésiques, et avant tout sa continuité, ou, autrement dit, le mouvement actuel ou potentiel du *Leib* et la continuité de ce mouvement – ce dernier pouvant donc être, en principe, prolongé à l'infini sans interruption – qui constitue l'espace.

Mais de quel type d'infini s'agit-il ici exactement ? Car si l'on prend l'écoulement des sensations kinesthésiques actuelles appartenant à un homme concret, celles-ci sont bel et bien finies ou au moins délimitées par la naissance et la mort. Cependant, Husserl ne parle pas d'une infinité actuelle. En effet, si l'infini doit être une catégorie d'expérience, cela n'est possible – comme l'a récemment souligné L. Tengelyi – que sur la base des potentialités, rendue possible par le « Je peux » et éventuellement le « Je peux autrement que je fais »²³. Néanmoins, la « potentialité » ne désigne pas pour Husserl de simples possibilités (*bloÙe Möglichkeiten*), mais

²⁰ Hua XVI p.154 (p.189 tr. fr.).

²¹ *Ibid.* p. 158 (p. 193 tr. fr.).

²² *Ibid.* p. 216 (p. 258 tr. fr.).

²³ Hua I. p. 47.

elle est bel et bien incarnée et c'est ainsi que l'infini et la corporéité sont intimement liés.²⁴ Et par ce double pris en compte, d'une part de l'infini et de l'autre part de la corporéité, la phénoménologie écarte respectivement les dangers du subjectivisme et de l'idéalisme.²⁵ C'est d'une telle mise en jeu du *Leib* de la potentialité et de l'infini qu'il s'agit déjà dans *Chose et espace* :

« Dans le fragment actuellement réalisé de la continuité d'apparitions totale, et plus précisément, dans une ligne tirée de celle-ci (puisqu'elle est elle-même un continuum infini de multiplicités linéaires possibles) ma continuité d'apparitions totale est, d'une certaine manière, incluse, en tant que potentialité ; à savoir, de telle façon que l'apparition actualisée, le fragment de ligne actualisé tiré de la continuité d'ensemble, contient la perception au sens propre, sous la forme d'une continuité d'images qui, pour son animation, est rattachée à „une intention vers” qui la traverse continûment, ne cessant de se remplir tout en restant tendue vers l'avant (*und zugleich intendierenden*). »²⁶

Il n'est pas difficile de reconnaître ici certains échos de ce que Husserl dégage comme la structure rétentionnelle et protentionnelle de la temporalité. En effet cette continuité n'est pas pensable sans une temporalisation en présence toujours avec un présent assignable. C'est ce que Husserl reprendra dans un manuscrit tardif intitulé *Le monde du présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair*. C'est, en effet, dans l'unité d'un champ des fantômes (Husserl disait « images » en 1907) passé dans l'obscurcissement, mais « encore distinct dans le présent » en tant que « passé rétentionnel » et d'un champ des fantômes « protentionnellement préfiguré » qu'un champ spatial (d'abord un champ spatial fantôme corrélatif d'un temps-fantôme) se constitue dans la continuité, « orienté autour de ma chair en fonction » - et cela, malgré les interruptions possibles du sommeil ou de la mort.²⁷

Or, si la spatialité externe de la chose physique (et dans un niveau inférieur du fantôme) se constitue dans une telle continuité de l'écoulement kinesthésique, qu'en est-il maintenant du « lieu » du *Leib* ? On peut dégager une réponse possible à cette question en lisant ensemble ce manuscrit avec deux autres, qui portent encore sur l'espace, publiés en français dans le même

²⁴ À cet égard cf. TENGELYI, L : *Weltentwurf und Unendlichkeit*, Suhrkamp, 2014, et plus particulièrement pp. 445-454.

²⁵ *Ibid.* p. 461.

²⁶ Hua XVI. p. 190 (p. 229 tr. fr.).

²⁷ HUSSERL, E : *La terre ne se meut pas*, Minit, Paris, 1989, pp. 73-75,83.

recueil portant le titre de probablement le plus important de trois : *La terre ne se meut pas*. Ces manuscrits reprennent la thèse fondamentale de la constitution de l'espace à partir du *Leib* déjà élaborée auparavant. Husserl le dit clairement dans les *Notes pour la constitution de l'espace* : « Le système de lieux est le corrélat du système de positions kinesthésiques. [...] Mais l'espace est un système de lieux, à savoir le système des lieux vers lesquels il m'est possible d'aller grâce à ma faculté de déplacer. »²⁸ C'est donc à partir du pouvoir du *Leib* de se mouvoir que ses lieux possibles s'esquissent ; et s'esquissent corrélativement les apparitions possibles des choses, avec leurs lieux déterminés dans l'espace physique. Autrement dit, l'espace extérieur des choses se fonde sur un autre type d'« espace », celui des lieux des déplacements possibles de mon *Leib*, et cela, comme nous l'avons vu dans une continuité potentiellement infinie. Ce n'est donc pas le fantôme ou encore la chose qui détermine son propre lieu, parce que sans le *Leib* rien de spatial ou de proto-spatial n'est pas encore donné. Mais il faut se garder de voir ici une quelconque reprise de l'esthétique transcendantale kantienne : l'espace n'est pas la forme de la sensibilité, mais il est un système des lieux corrélatif d'un système de positions kinesthésiques, c'est-à-dire un système des « lieux ressentis » du *Leib*. Cela devient plus clair si l'on porte maintenant le regard sur le « lieu » du *Leib*.

Ce « lieu », cela est la découverte capitale de ces manuscrits et Husserl y insiste à maintes reprises²⁹, *est toujours immobile, le Leib est en repos*. Or, il y a là au moins deux contradictions apparentes qui frappent immédiatement aux yeux. Car, d'une part même si je ne change pas de lieu dans l'espace, des parties de mon corps, mes mains par exemple, peuvent bel et bien être en mouvement ; d'autre part, je peux aussi me déplacer, sortir de la pièce, ou même monter dans un train qui est en mouvement. Cependant, selon Husserl, le repos du *Leib* est un autre type de « repos » que le repos et le mouvement, c'est un repos en deçà du repos et du mouvement à partir duquel mouvement et repos ont du sens. Husserl soutient donc la thèse contraire qu'Aristote quand il dit, dans *De anima*, que le repos se définit à partir du mouvement comme son arrêt.³⁰ En effet, avant tout mouvement il faut supposer un point-zéro, comme zéro des tensions kinesthésiques ou un point d'orientation à partir duquel le mouvement peut se définir et qui n'est pas lui-même un mode du mouvement ; et ce n'est qu'après qu'on peut définir le mouvement et cet autre type de repos comme arrêt du mouvement. Mais comment ce repos originel doit-il être

²⁸ *Ibid.* pp. 61-63

²⁹ Cf. par exemple *Ibid.* pp. 28, 48-50, 91-92 etc.

³⁰ *De Anima* III. 1. 425a. 15-20.

envisagé ? Dans le premier cas, où je ne me déplace pas, mais je meus les parties de mon corps, Husserl compare ce repos « à celui d'un arbre qui est tout entier au repos même lorsque ses branches remuent. »³¹ Cependant, poursuit Husserl, rien ne change dans la marche, « que la marche entre en jeu, il reste que tout mondain qui est là pour moi m'apparaît orienté autour de ma chair restant tranquille phénoménalement, au repos, à savoir d'après l'ici et le là, la droite et la gauche, et ainsi de suite ; cependant qu'un zéro fixe de l'orientation persiste, pour ainsi dire en tant qu'ici absolu. »³² Cela étant, *a fortiori*, le cas quand je monte dans une voiture mobile, où il peut y avoir nul mouvement apparaissant, mais même si je vois par exemple le paysage se mouvoir dans la fenêtre d'un train. Il faut toutefois de nouveau souligner que nous ne parlons pas ici du corps physique (*Körper*) mais du *Leib*. Le train est donc bel et bien en mouvement, et mon corps aussi avec le train, mais pas ma chair.

Ce dernier cas est, en effet, très similaire à celui du mouvement de la Terre. Néanmoins, la Terre est un phénomène singulier et fondamental pour la question du repos et du mouvement. Car, même si selon la représentation moderne, copernicienne, la Terre n'est qu'une planète entre les autres corps de l'univers, il n'en est pas ainsi selon la représentation originaire. Et Husserl de souligner à propos de celle-ci que : « [c]'est sur la Terre, à même la Terre, à partir d'elle et en s'en éloignant, que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans la forme originaire de la représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que mouvement et repos prennent sens. »³³ Le Terre-sol n'a pas donc de lieu dans l'espace physique, mais il est antérieur à la constitution de celui-ci, il est chair, il est *Leib*-sol, et en tant que tel il est le « lieu » de mon *Leib*, qui dans son repos ne fait qu'un avec le repos de la Terre. Il faut pourtant écarter toute idée d'un subjectivisme naïf qui prétendrait dire que la Terre en tant que planète ne se meut pas parce que le plus souvent on ne la perçoit pas se mouvoir. La Terre ne se meut pas non parce que le plus souvent il n'y a pas de mouvement apparaissant de la Terre en tant que corps mobile, mais parce que la Terre n'est avant tout pas une planète, elle n'est pas un corps (et donc ni un corps mobile), mais elle est *Leib*, avec son point-zéro et son repos originel à partir duquel seulement peut-on parler de mouvement et d'arrêt de mouvement en général.

Cela s'atteste par une sorte d'exercice d'imagination – très proche, sans y être identique, de l'intropathie (*Einfühlung*), et dont il nous faudra clarifier le statut – d'autres Terres possibles.

³¹ HUSSERL, E : *La terre ne se meut pas*, pp. 91-92.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* p. 12.

De quoi s'agit-il ? Husserl évoque la possibilité d'éprouver – ou au moins comprendre –, « par la voie de l'inthropathie exercée sur des oiseaux »³⁴ ou « si je m'imagine et vise l'oiseau » tout en admettant que je puisse être cet oiseau et « que je puisse voler »³⁵, les modes d'apparences motivés par les kinesthèses spécifiques du vol. Autrement dit, je peux, dans l'imagination ou dans une sorte d'*Einfühlung* de l'oiseau, localiser « en pensée » les apparences imaginaires non pas dans mon *Leibkörper* actuel mais dans celui de l'oiseau – fût-il imaginé ou *eingefühlt*. Ainsi apparaît pour moi le point de vue de l'oiseau vis-à-vis de la Terre. Cependant, même dans le vol, s'il y a *Leib*, il y a repos et ce repos est ainsi détaché de la Terre. Mais Husserl ne s'arrête pas là. Parce que je peux tout aussi bien imaginer un corps mobile, par exemple un avion, et « sur lui ma chair-navire volant »³⁶ ou encore que je puisse vivre sur la Lune ou sur une autre planète et que la Terre m'apparaisse comme un corps physique sphérique. Or, cela déclenche une série des questions très importantes :

« Mais l'avion ne peut-il pas fonctionner comme „sol“ ? [...] Ne devrais-je pas penser transférer sur l'avion toute la validité constitutive (d'après la forme) qui en général donne sens à la Terre comme mon sol, comme sol de ma chair ? Est-ce de la même manière que je présuppose, tout en comprenant une chair étrangère, ma chair primordiale et ce qui lui appartient ? »³⁷

Nous avons ici affaire à trois problèmes : l'attestation de la coïncidence du point de repos de mon *Leib* et celui de la Terre, l'imagination spécifique mise en jeu dans cette attestation et son rapport avec l'*Einfühlung*. En ce qui concerne le premier problème, le propos de Husserl est clair : s'il est possible que d'autres corps mobiles puissent fonctionner comme sol, et si dans tous les cas où je sois sur un autre corps mobile (effectivement ou en imagination) j'y transfère le point-zéro de mon *Leib* qui ne fait qu'un avec celui de la Terre, alors la Terre n'est avant tout pas un corps physique, mais précisément chair.

L'imagination mise en jeu dans cette attestation est très spécifique parce qu'extrêmement proche à l'*Einfühlung*, car dans cette imagination il y a transfert de la validité constitutive qui donne sens à la Terre *comme sol de ma chair*. Comment ce transfert se passe-t-il ? Ce transfert n'est possible que si en imaginant un autre corps mobile pouvant servir comme sol j'imagine en

³⁴ *Ibid.* p. 94.

³⁵ *Ibid.* pp. 19-20.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.* p. 21.

même temps « quelque un » qu’y puisse être *eingefühlt*. Il ne s’agit pas ici des possibilités de *déplacement* de mon *Leib*, mais du *transfert* de mon *Leib* et du sol entier. Or, ce transfert n’est rien d’autre qu’une *Einfühlung* imaginaire (nous préférons, à notre part dire « virtuel » et « en phantasia », nous y reviendrons). Elle est imaginaire parce que le « lieu » où je transfère mon ici absolu n’est pas celui de quelqu’un de réellement existant, mais de quelqu’un aperçu – sans y être forcément figuré – dans l’imagination. Et du coup quand j’effectue cette *Einfühlung* en imagination – et notamment parce que je l’effectue *en imagination* – la réalité effective de mon ici absolu ne cesse pas d’exister, il est juste « en quelque sorte repoussé vers le bas »³⁸ ou en d’autres termes, mon moi empirique reste « en arrière-fond comme réalité effective »³⁹. J’ai donc d’un côté mon *Leib* réellement existant et de l’autre un « lieu » dans l’imagination où je transfère mon ici absolu et corrélativement le sol de ma chair et cela non pas en m’y déplaçant, mais par une *Einfühlung* imaginaire. Il s’agit d’imaginer un *autre* ici absolu (et non pas une simple circonstance kinesthésique de mon *Leib*), mais qui puisse éventuellement (au moins dans l’imagination) devenir le *mien*. Mais – et cela est d’importance capitale – dans cette imagination je n’imagine *proprement* rien, il n’y a rien de figurable, à moins que ce fût le corps physique concret. Cela n’est d’ailleurs possible que parce que déjà le « lieu » *Leib* est un « lieu » « de pensée », ce qui ne veut nullement dire qu’il soit fictif ou qu’il soit une idée.⁴⁰

Néanmoins, il y a une différence fondamentale entre cette imagination et la compréhension de la chair d’autrui. Parce que dans ce dernier cas « je dispose nécessairement, et de manière intelligible, de la valeur d’existence de l’autre. »⁴¹ Or, d’une telle valeur d’existence, je ne peux pas – *a fortiori* pas nécessairement – en disposer dans le cas de l’imagination. Nous ne pouvons donc pas proprement parler d’*Einfühlung* dans le cas du transfert, et pourtant on vient de voir à quel point ces deux sont proches l’un de l’autre.

La question de l’intersubjectivité ne se pose pas seulement par l’idée de l’*Einfühlung*, mais Husserl y revient à propos de l’historicité. En effet, Husserl souligne que la Terre – fût-elle la planète qu’on appelle ainsi ou un navire – devient archi-patrie dans une institution intersubjective. Qu’on l’appelle Terre n’est qu’un fait contingent historique relevant de la

³⁸ Hua XXIII p. 75. (tr. fr. 109.)

³⁹ Hua XIII p. 303

⁴⁰ Cf. *supra*.

⁴¹ HUSSERL, E : *La terre ne se meut pas* p. 21.

Stiftung correspondante.⁴² Cela veut dire que l'homme n'a pas simplement un *Leib*, mais il habite son *Leib* et ce dernier sert comme décanteur pour les sédimentations du sens. Sur le sol s'effectuent toujours des institutions qui les fixent, et qu'on peut passer de génération à génération dans l'histoire. Mais cela veut aussi dire que le « lieu » *Leib* est aussi « lieu » des sédimentations du sens intersubjectif et cela ouvre encore un nouvel angle pour la recherche de la relation entre spatialisation et corporéité. Car l'espace n'est avant tout et plus souvent pas un espace homogène géométrique, mais il est traversé par des lignes de sens tracés par de divers *Stiftungen*.



De ce qui précède, nous voyons déjà la constellation conceptuelle – et la complexité qui en résulte – de la question de l'espace et de la corporéité. Si nous posons la question de la constitution de l'espace et nous nous trouvons confrontés à la question de la corporéité et plus spécifiquement à celle du « lieu » du *Leib* qui déclenche une série d'autres questions, très difficiles, concernant l'extériorité et l'intériorité, l'imagination et son rapport avec la pensée, l'infini, la potentialité, l'intropathie, la différence entre plusieurs types d'espace et de lieu, le mouvement et le repos, l'intersubjectivité et l'institution, etc. Ce qui nous intéressera dans la suite, c'est de voir comment cette question est reprise par M. Richir, toujours en partant des analyses husserliennes, mais dans sa *phénoménologie nova methodo*. Pour ce faire, il nous faudra donc reprendre l'analyse de quelques concepts clés ici dégagés et voir comment M. Richir les pense sous la lumière de sa refonte de la phénoménologie, tout en se souvenant de l'horizon des analyses husserliens sur l'espace et le corps.

⁴² *Ibid.* p.22.

§ 2. PHANTASIA, VIRTUALITE, APEIRON

a. *Imagination et phantasia*

Déjà dans les *Méditations phénoménologiques* M. Richir dégage un rôle central de l'imagination. Non pas de l'imagination qui pourrait être comprise comme une faculté quelconque de l'esprit, mais en tant qu'elle recèle « une dimension de transpassibilité, qui excède très largement les possibilités ontologiques-existenciales du *Dasein*. »⁴³ Ceci étant le cas, l'imagination ne désigne plus un processus – conscient ou inconscient – de mise en image, qui reproduirait quelque chose de réel *in absentia* – et M. Richir de souligner déjà à cette époque qu'« en fait, rien ne détruit plus définitivement l'imagination que l'image »⁴⁴ –, mais il s'agit d'une composition et de recompositions des *Wesen* sauvages, fussent-ils de monde ou de langage. L'imagination, répétons donc en y insistant, ne procède pas par des représentations, mais est le nom de cette formation incessante et de la schématisation qui arrange les *Wesen* sauvages, hors de toute logique du réel et de l'imaginaire au sens traditionnel des termes. En effet, cette dernière distinction relève déjà, selon M. Richir, de l'institution symbolique et corrélativement de la conception de l'imagination reproductrice comme faculté qui nous donne des copies du réel. Or, l'imagination transcendantale phénoménologique est plus proche de l'*Einbildungskraft* kantien, n'ayant donc aucun besoin des *Bilder* quelconques.

Pour mieux comprendre le caractère aporétique de cette imagination, rappelons quelques caractéristiques des *Wesen* sauvages qui sont des concrétudes phénoménologiques. Tout d'abord, ces « êtres » *ne sont pas des étants*, leur mode d'être n'est pas celui de l'*Anwesenheit*, d'être présent ou de la présence, ni, *a fortiori*, celui de la *Vorhandenheit* ou de la *Zuhandenheit*, mais du *Wesen* compris au sens verbal du terme, donc de l'« ester ». Dans les termes lourds des échos heideggériens (et merleau-pontiens) des *Méditations* : « les *Wesen* sauvages sont plutôt des modes de l'absence qui „estent“ (*wesen*) à l'écart originaire de l'absence comme *Abwesen*. Et qui „estent“ non pas dans la présence (*Anwesen*), mais *entre* la présence et l'absence »⁴⁵, c'est-à-dire, qu'ils clignent entre l'apparition et la disparition. Dans le contexte de sa phénoménologie de langage M. Richir a la tendance d'en distinguer deux grands types : les *Wesen* sauvage de monde

⁴³ RICHIR, M : *Méditations phénoménologiques*, Millon, 1998, p. 194. (Dorénavant MP)

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.* p. 221.

(hors langage) et les *Wesen* sauvages de langage. Or, certains textes laissent entendre qu'aux deux types des *Wesen* correspondent deux types d'imaginations, ou au moins que l'imagination phénoménologique transcendantale soit mise en œuvre différemment sur chaque niveau. En ce qui concerne les *Wesen* sauvages hors langage ou – ce qui veut dire la même chose – le niveau de l'inconscient phénoménologique, M. Richir parle parfois d'une « *imagination* – non pas comme „pouvoir” de mettre en „images”, mais comme lieux de „composition” in-consciente qui échappent à la cohérence du langage. »⁴⁶ Cependant, il y a aussi « une „imagination” ou une *Einbildungskraft* de langage, qui „recompose” pour ainsi dire les *Wesen* sauvages de mondes entretissés dans la béance. »⁴⁷ Sans devoir ici nous attarder davantage sur la complexité de la question des *Wesen* sauvages et sur les différents sites architectoniques de la phénoménologie richirienne, tels qu'ils se présentent à l'époque des *Méditations*, nous voyons déjà l'ampleur du problème de la nécessité de l'élaboration d'une phénoménologie de l'imagination. Il est désormais aussi inutile de souligner qu'avec la question de l'imagination il ne s'agit nullement de quelque chose de visuel. Or, c'est notamment la voie qui permet de développer une telle phénoménologie de l'imagination que M. Richir découvre dans les manuscrits de Husserl. C'est huit ans après les *Méditations phénoménologiques* qu'il reprendra cette question cruciale d'une façon magistrale dans *Phénoménologie en esquisses*.

En effet – comme A. Schnell a déjà remarqué à propos de cet ouvrage – avec *Phénoménologie en esquisses* « la refondation richirienne de la phénoménologie trouve non seulement sa première illustration concrète, mais aussi son „assise fondamentale”. »⁴⁸ Cette refondation consiste dans une grande part dans la substitution du registre de *phantasia* à celle de la perception, en tant que base phénoménologique de l'expérience. Le principe de tous les principes apparaît alors sous une nouvelle lumière. Car, pour Husserl, « toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance. Tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originaire doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne. »⁴⁹ Cependant, ce principe doit être détaché du

⁴⁶ RICHIR, M. : *Ereignis, temps, phénomènes*, in Heidegger: Questions ouvertes, Collège international de philosophie, Osiris, Paris, mars-avril 1988, p. 28. Cf. également M. Richir : *Méditations phénoménologiques*, p. 230.
⁴⁷ MP. p. 200.

⁴⁸ SCHNELL, A. : *Le sens se faisant*, Ousia, Bruxelles, 2011, p. 65.

⁴⁹ HUSSERL ; E : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977. trad. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1985, §.24. ; p. 78.

« primat de la perception » caractérisant la phénoménologie husserlienne.⁵⁰ Comment des phénomènes se donnent-ils alors dans l'imagination ? Nous verrons que cette question sera aussi cruciale pour une nouvelle approche de la corporéité dans la phénoménologie richirienne. Toutefois, avant d'y arriver clarifions d'abord le rôle de l' « imagination » dans la refonte de la phénoménologie.

Ce qui permet la reprise de la problématique de l'imagination, c'est la distinction fondamentale de l'imagination et de la *phantasia*. Cette distinction – quoique déjà présente, malgré les fortes hésitations de Husserl, dans les textes du volume XXIII de la *Husserliana* – a été développée plus avant dans *Phénoménologie en esquisses* par M. Richir. En effet, c'est la distinction capitale entre support physique (« l'image comme une chose physique, comme cette toile peinte et encadrée, comme ce papier imprimé, etc. »), *objet-image* ou *Bildobjekt* (« apparaissant de telle ou telle manière à travers la forme et les couleurs déterminées [...] le représentant du *sujet-image* », « l'objet représentant ou figurant ») et *sujet-image* ou *Bildsujet* (« l'objet représenté ou figuré »)⁵¹ qui conduira à l'ouverture du champ de la *phantasia*, bien distinct de celui de l'imagination. Car, si dans l'imagination comprise comme mise en image on retrouve tous ces trois éléments, dans le cas de la *phantasia* où le support physique est absent, l'identification du *Bildobjekt* devient également très problématique. Ce problème, raison des nombreuses hésitations pour Husserl, est la porte d'entrée dans la découverte de la *phantasia* pour M. Richir. M. Richir, s'appuyant sur des textes de Husserl sur la difficulté, voire même l'impossibilité de trouver un *Bildobjekt* dans la *phantasia*, arrive à la conclusion que ce qui fait le caractère propre de toute apparition de *phantasia* c'est précisément le manque du *Bildobjekt* ; même si l'on peut, après coup et par une déformation cohérente corrélative d'une institution (*Stiftung*), « phénoméniser » (Husserl parlait de « *Phänomenierung* »⁵²) un *Bildobjekt* pour l'apparition de *phantasia*.⁵³ Avec l'apparition de *phantasia*, nous avons affaire à une « apparition d'un non maintenant *dans le maintenant*. (*Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt*) »⁵⁴ En d'autres mots, la différence entre imagination et *phantasia* est que dans le cas de l'imagination on a toujours un objet figurant présent, tandis que dans la *phantasia* un tel présent fait défaut. C'est cela qui permettra à Marc Richir de parler d'une « *présence sans présent assignable* », même si,

⁵⁰ SCHNELL, A. : *Le sens se faisant*, p. 70.

⁵¹ Hua XXIII 18-19.

⁵² *Ibid.* 79-80.

⁵³ RICHIR, M.: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, 2000, p. 83. (Dorénavant PENF)

⁵⁴ *Ibid.*

encore une fois, un tel présent peut être après coup introduit dans la *phantasia*, transposant ainsi cette dernière en imagination.⁵⁵

Nous pouvons envisager la question de la transposition de la *phantasia* en imagination à partir du problème de l'intentionnalité, et c'est exactement cette démarche que M. Richir adopte dans *Phénoménologie en esquisse*. En effet, M. Richir récapitule d'abord que « chez Husserl, toute aperception est aperception de quelque chose, elle l'est de quelque chose qui peut être (sans le devoir nécessairement) en voie de *Darstellung intuitive*, sans que jamais pour autant, cette *Darstellung* puisse pour ainsi dire saturer l'intuition. »⁵⁶ Or, l'impossibilité d'une telle saturation témoigne d'un « vide intuitif » à jamais irréductible, qui selon l'hypothèse de M. Richir « est la „mémoire” ou la „trace” de la transposition architectonique au niveau même de l'intuition. »⁵⁷ Et il est d'une importance capitale de voir que cette transposition est corrélative de la transposition de la *phantasia* en imagination. Cela devient plus clair si l'on se rappelle certaines caractéristiques de la *phantasia*, telles que Husserl les expose dans le volume XXIII de la *Husserliana* : les apparitions de *phantasia* sont protéiformes (proteusartig), elles laissent entre-apercevoir un *je ne sais quoi* ou un simple contour rempli de rien, elles apparaissent en un éclair, pour disparaître immédiatement après, selon des intermittences inopinées, semblables aux « apparitions que nous avons au crépuscule, surtout dans le brouillard ». ⁵⁸ Husserl souligne également à propos de ses apparitions que : « Les lacunes, les colorations évanescences qui plongent dans les lumineuses pulvérulences (*Lichtstaub*) du champ visuel de la *phantasia*, etc. , tout cela n'est objectivé que si nous le voulons, si nous voulons les interpréter par analogie avec une objectivité effectivement réelle. »⁵⁹ Et c'est précisément par cette interprétation par analogie que l'intentionnalité de l'imagination s'introduit au domaine de la *phantasia* en le transposant ainsi en imagination et en fixant un *Bildobjekt*, un *fictum*. En effet, c'est comme si les apparitions de *phantasia*, dues à leur caractère protéiforme et évanescent, n'avaient pas du temps pour s'objectiver et ce n'est qu'après coup et si nous le voulons que cette objectivation a lieu. Par cette objectivation nous le prenons comme des *ficta* qui représente quelque chose de non-présent. Cependant, ce *fictum* n'est que le résultat de la mise en image de quelque chose qui à la base échappe à l'intentionnalité spécifique de l'imagination.

⁵⁵ *Ibid.* p. 90.

⁵⁶ *Ibid.* p. 44

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Hua XXIII p. 59-63/ tr. fr. 96-98.

⁵⁹ Hua XXIII p. 88/ tr. fr. 119.

« L' „image” n'est donc pas visée comme telle, mais bien l'objet (lequel seul est „imaginé”). Il en ressort son caractère essentiel d'être *fictum*, c'est-à-dire un néant si elle est posée par la conscience et „quelque chose” en fonction (*fungierend*) si elle n'est pas posée que si elle n'existe pas et n'existe pas si elle existe. Autrement dit, elle est, en termes husserliens, *non positionnelle*, et elle est, dans nos termes, ce qui, seul, subsiste de la *phantasia* dans la transposition architectonique qui fait passer, dans la *Stiftung*, de celle-ci à l'imagination. »⁶⁰

Il faut donc, selon M. Richir, aller à l'encontre de cette *Stiftung* et par une « *mise hors circuit de toute intentionnalité objective stable* » pour rouvrir le champ de la *phantasia* avec ces apparitions protéiformes, avec des intermittences, et des surgissements en éclair dans une « poussière de lumière » (traduction de M. Richir du mot allemand *Lichtstaub*), où, et cela est un point crucial, « il y a encore du phénomène *quand l'intentionnalité d'objet est mise en suspens, en époque* ». ⁶¹

En outre, si l'intentionnalité n'est pas le rapport d'un sujet à un objet, mais *visée de sens*, il est désormais clair que la question de la *Stiftung* de l'intentionnalité imaginaire doit être envisagée simultanément avec celui de la *Sinnbildung*, de la formation de sens, et de la *Sinnstiftung*, de l'institution de sens. Et c'est précisément avec cette question de la formation et de l'institution du sens qu'on retrouve la problématique des *Wesen* sauvages de langage et de leur institution symbolique dans une langue. « Dans cette perspective [...] *l'intentionnalité*, qui est à l'œuvre dans toute aperception, *est à prendre*, en tant que visée de sens intentionnel, *comme la trace de la manière dont s'est effectué, à l'aveugle, la transposition architectonique du langage à la langue dans la Stiftung [...] de l'aperception.* »⁶² En effet, les caractéristiques de la *phantasia* nous rappellent déjà certaines caractéristiques des *Wesen* sauvages, telles que M. Richir les a décrites dans ses *Méditations phénoménologiques*. Or, avec la découverte de la *phantasia* et de l'institution de l'imagination, il peut désormais reprendre cette problématique du point de vue de la refonte de la phénoménologie. Et M. Richir de faire explicitement le rapprochement du champ des *Wesen* sauvages et de la *phantasia* : « avec les apparitions de la *phantasia* nous sommes très près de ce que nous avons nommé, dans nos travaux antérieurs, les

⁶⁰ RICHIR, M : « Leiblichkeit et phantasia », *Psychothérapie phénoménologique* , Wolf – Fedida –Coll. psychopathologie fondamentale, Paris 2006, pp 35-45.

⁶¹ PENF p. 90.

⁶² PENF p. 47-48.

Wesen sauvages »⁶³; « les *apparitions* de *phantasia* étant alors quasi-identiques (car rien ne permet plus d'identifier, dans ces profondeurs architectoniques) aux *Wesen sauvages* »⁶⁴. Et si l'on peut, en anticipant, parler d'un *Phantasieleib* la question des *Wesen sauvages* du langage et sa relation avec le corps devient centrale pour toute pensée de la corporéité dans l'imagination et dans la *phantasia* car M. Richir reconnaît une sorte de « „corrélacion“, de prime abord énigmatique, entre *masse phénoménologique inchoative du langage* et *Leiblichkeit* du *Leib*. »⁶⁵ Cette masse inchoative plonge dans les profondeurs du *Leib*, et dans le champ infini du « Je peux », qui ne relève toutefois pas d'une logique de la potentialité, mais de celle de la transpossibilité, dans le sens de H. Maldiney. Nous y reviendrons.

b. *Fondation, possibilité et virtualité*⁶⁶

Dans l'article intitulé *La refonte de la phénoménologie*, M. Richir propose une toute nouvelle figure de la philosophie transcendantale en partant de la problématique husserlienne de la *Fundierung*. D'après Husserl, le transcendantal ne désigne pas simplement les conditions de possibilité *a priori* de la connaissance ou de l'expérience, mais réside dans sa propre effectuation (*Leistung*) qui est la vie même de la conscience. « C'est cette vie, écrit M. Richir, et en particulier ses vécus qui, dans leur essence, constituent les *phénomènes* de cette phénoménologie, et l'on comprend que cette conception dépasse très largement celle, classique, du phénomène en termes d'apparaissant et d'apparitions. »⁶⁷ C'est donc la conscience, en tant que vie effective, qui rend possibles les phénomènes ou, en d'autres termes, c'est dans la vie de la conscience que réside le *fondement* des phénomènes. Cependant, si le phénomène trouvait son fondement dans la vie de la conscience, rien n'échapperait à la structure logico-eidétique. En effet, si la *Sinngebung* s'effectue sur le fondement de la structure logique qui est déjà donnée, les essences qu'on découvre lors de l'analyse phénoménologique sont déterminées à leur tour par les découpages en significations. Autrement dit, « même si la hylé est „pré-formée“ dans les synthèses passives, elle est toujours et déjà tendue vers l'unité hylémorphique du côté

⁶³ PENF p. 251.

⁶⁴ PENF p. 252.

⁶⁵ PENF p; 380.

⁶⁶ Nous reprenons ici un passage de notre article rédigé en collaboration avec E. Bellato, avec l'autorisation d. E. Bellato : « *Le virtuel et le transcendantal* » in *Metodo*, vol 2. No. 2, 2014 pp. 203-225.

⁶⁷ RICHIR, M.: « La refonte de la phénoménologie » in *Eikasia*, sept. 2011, pp. 55-71., p. 57.

noématique, elle doit constituer le fondement de la forme du vécu. »⁶⁸ Cette unité hylémorphique est une unité qui fait que la phénoménologie n'est qu'une tautologie dans laquelle le langage (ou la pensée) et l'être coïncident d'une manière symbolique, c'est-à-dire dans l'unité du signe et de la signification : le sens de l'être est toujours et déjà institué symboliquement dans la teneur logique des signes phénoménologiques. Un bon exemple de cela est la circularité de l'institution symbolique dans la variation : « il faut déjà savoir, *a priori*, et fût-ce implicitement, ce qu'il en est de l'*eidos* pour être en mesure de déclarer quelconque tel ou tel exemple de la variation. »⁶⁹

Il est donc évident qu'il ne suffit pas de parler simplement de la fondation en termes de *fondement* et du *fondé* parce que cela conduit toujours à une circularité, consistant dans le fait que le fondé est déjà – d'une certaine façon qui peut varier selon les conceptions – impliqué dans le fondement, mais aussi que le fondement ne se comprend comme fondement qu'à partir du fondé. C'est pour échapper à cette circularité que Richir introduit le concept de la *base*. Et de souligner :

« S'il y a bien circularité du fondement et du fondé, et par là tautologie symbolique de la fondation, celle-ci ne fonctionne effectivement que s'il y a en elle une irréductible indétermination qui vient de la transformation, que nous nommons transposition architectonique, de la base en fondement, les deux restant en écart l'un de l'autre par un irréductible *hiatus*, qui est celui de l'institution. »⁷⁰

Ce n'est donc qu'en réintroduisant un irréductible *hiatus* dans la fondation qu'on peut échapper à la circularité. Ce *hiatus* est celui qui existe entre la *cohésion* des termes de la base et la *base elle-même* et, respectivement, entre la circularité du registre du fondement-fondé et le registre archaïque de l'instabilité décrit par Richir comme « un hallucinant "théâtre d'ombres" fait d'insaisissabilités multiples » ou rien ne coïncide jamais avec soi.⁷¹ Il n'y a donc circularité que si, par une modification de la base, ou par une transposition architectonique de la base en fondement, on réduit cette instabilité pour y introduire de la coïncidence – fût-ce d'une manière aussi sophistiquée que la coïncidence logico-eidétique de Husserl. Dès lors, la pensée de la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁷¹ *Ibid.*, p. 64.

fondation implique non pas deux, mais trois termes : le fondement, le fondé et la base sur laquelle la cohésion des termes du fondement et du fondé peut s'effectuer.

Pour comprendre cette nouvelle articulation transcendantale de la fondation, essayons d'explicitier quelques caractéristiques fondamentales de la base. Cette explicitation ne peut cependant être, on comprend bien, qu'indirecte ou négative (sauf à prendre le risque de répéter la transposition architectonique). En ce qui concerne la façon indirecte d'attester la base, M. Richir en voit une possibilité dans l'analyse des « sortes d'effets parasites (empêchant l'univocité de la détermination) »⁷² dans la fondation. Il s'agit bel et bien des aberrations ou des effets parasites qui exercent un effet de profondeurs sur l'expérience sans toutefois prendre forme, sans visage, comme un souffle du néant. À cet égard, M. Richir est très proche, *mutatis mutandis*, de Schelling de l'essai sur la liberté humaine (texte que M. Richir a traduit) qui suppose « une irrégularité initiale qui a été ordonnée et réglée. Tel est ce qui, dans les choses, constitue *la base insaisissable de leur réalité*, le résidu absolument irréductible, ce qui, malgré les plus grands efforts, ne se laisse jamais défaire et reconduire à l'entendement, mais demeure éternellement au fond. »⁷³ C'est donc dans les manques, les vides, les points aveugles de l'expérience que l'on peut attester indirectement ce retrait originel de la base qui fait, malgré tout, trembler l'unité prétendue du registre du fondement-fondé.⁷⁴ Concernant la caractérisation négative de la base, il faut souligner au moins trois points : la radicale non-positionnalité, le caractère non-intentionnel et le caractère non-identique de la base. En effet, la base est non-positionnelle précisément parce qu'il y a un *hiatus* irréductible entre elle et le fondement. La seule position possible est une *trans*-position architectonique, mais de cela résulte toujours l'effacement de la base ou le passage de la base à l'inactualité.⁷⁵ Or, la base est en deçà de toute intentionnalité, c'est le registre des phénomènes comme *rien* que phénomènes. Ce qui clignote dans la base n'est pas le phénomène *de* quelque chose, mais il s'agit d'une formation perpétuelle qui ne s'arrête pas sur un objet fixé.

⁷² *Ibid.*, p. 65.

⁷³ SCHELLING, F.W.J : « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine » (trad. Courtine, J-F. et Martineau, E.) in. Œuvres métaphysiques, Gallimard, Paris 1980, p.146. Nous soulignons « la base insaisissable de leur réalité ».

⁷⁴ Néanmoins, il faut préciser, pour ne pas tomber dans des malentendus, que la base n'est pas un objet ni une chose – comme le serait par exemple le *Grund* schellingien –, mais une fonction. C'est pour cette raison que M. Richir peut déployer ce concept dans le cadre d'analyses bien précises sur des sujets particulières. La base désigne ainsi toujours un niveau plus archaïque que celui qui se présente dans le domaine de l'intentionnalité, *mais toujours dans un lieu architectonique bien délimité*.

⁷⁵ RICHIR, M.: *La refonte de la phénoménologie*, p. 65.

En tant que non-positionnelle et non-intentionnelle, en tant que précédant toute fixation la base ne peut être que non-identique. Et M. Richir de préciser que :

« la *Sache* phénoménologique n'a certes rien d'une „chose-en-soi“, qui existerait toute seule et par elle-même ou en elle-même, puisque en tant que relevant de l'archaïque, elle n'a précisément rien d'étant (rien d'identique), échappe complètement à la mise en ordre ontologique, n'est précisément attestable qu'indirectement en ce qu'elle „est“ tout d'abord et le plus souvent virtuelle, „phantastique“ et non positionnelle (non susceptible de position sans altération par transposition architectonique), tout en „exerçant“ des effets sur l'actualité de par sa virtualité même. »⁷⁶

La *Sache* phénoménologique relève donc de la base. Ce n'est pas la relation (intentionnelle et positionnelle) entre le fondement et le fondé qu'il s'agit de penser après la refonte de la phénoménologie, mais le registre archaïque où rien n'est auto-coïncidant ni identique, où rien ne peut passer de la base dans le fondement sans s'effacer. Cependant, malgré ce fait, ou plutôt en vertu de ce fait, la base, où se trouve la *Sache* phénoménologique, exerce des effets sur le fondement, sur l'actualité de la phénoménalisation. Cet effet n'est que l'« action à distance » de quelque chose qui ne peut jamais passer à l'actualité, mais demeure éternellement virtuel.

On arrive ici à l'analyse de la virtualité qui joue un rôle central dans le transcendantalisme tel qu'il est repensé par Richir. En effet, le virtuel n'est rien d'autre que ce qui désigne le registre archaïque qui est à la base de tout rapport entre fondement et fondé. Mais quel est le sens exact du virtuel selon M. Richir ?

Un des premiers textes où M. Richir introduit le concept du virtuel – intitulé précisément *Potentiel et virtuel* – est un article sur la mécanique quantique et sur le concept du virtuel de la physique.⁷⁷ En récapitulant les acceptions du sens commun du virtuel et en éveillant quelque définitions de la philosophie classique (les définitions aristotéliennes de la puissance et de

⁷⁶ *Ibid.* p. 66. Nous soulignons « virtuelle, „phantastique“ et non positionnelle ». Étant donné que notre thèse ici se porte sur la virtualité du transcendantal on ne peut pas entrer dans les détails de la relation entre ce champ immense que M. Richir découvre dans la phénoménologie comme le registre de la *phantasia*. Signalons simplement que pour penser la virtualité d'une façon approfondie il faudrait sans doute se confronter à la question de son rapport avec la *phantasia*. Un pas dans cette direction a été déjà fait par Pablo Posada Varela dans une étude sur Richir intitulée : « *Introducción a „sobre los sublime y el si-mismo. Variaciones II“ y otros aspectos de la fenomenologia de Marc Richir.* » À la fin de son étude Posada Varela part de la thèse qu'il y a une relation essentielle entre la non-positionnalité du virtuel et celle de la *phantasia* et il analyse les différents types d'irruptions de *phantasia* dans l'expérience. (cf. POSADA VARELA, P.: « *Introducción a „sobre los sublime y el si-mismo. Variaciones II“ y otros aspectos de la fenomenologia de Marc Richir* », in. *Eikasia*, sept. 2011, pp. 431-441.)

⁷⁷ Remarquons en passant que M. Richir a reçu une formation de physicien, avant de se tourner vers la philosophie.

l'acte), il précise qu'on a souvent tendance à confondre le virtuel avec le potentiel ou au moins de les mettre sur le même plan. Il y aurait donc, selon l'idée classique, un mouvement – souvent supposément téléologique – du potentiel vers l'actuel qui résulterait dans une dépendance mutuelle de ces deux concepts, soutenue par les faits que, d'une part, la puissance (ou le potentiel) n'est que la puissance *d'un acte* et que d'autre part la puissance ne passe à l'acte que s'il y a déjà quelque chose d'actuel qui est mis en œuvre et qui fait que la puissance passe aussi à l'acte, en l'activant. En d'autres termes : sans quelque chose qui soit déjà actualisé, il n'y aurait pas de passage de la puissance à l'acte, et c'est à partir de l'acte qu'on comprend la puissance notamment *en tant que* puissance.⁷⁸ Or, le passage de la puissance à l'acte implique en général que ce n'est qu'une seule possibilité parmi les possibilités dont on peut faire la liste, qui puisse s'actualiser. Par exemple, dans le cas d'un coup de dés, avant de jeter les dés on peut, potentiellement, avoir plusieurs numéros, mais une fois les dés jetés on n'aura qu'un seul résultat, et cela en l'absence de toute perturbation ultérieure.

Contrairement à ce schéma simple du coup de dés, un système quantique suppose, hormis les transitions observables (potentiellement réelles), des transitions inobservables ou *virtuelles* qui – et c'est l'idée fondamentale – « *ne sont jamais appelées à devenir actuelles* dans le cadre de l'expérience. »⁷⁹ Si l'on veut saisir ces transitions avec les concepts du potentiel ou du possible, on devrait les appeler *trans-potentielles* ou *trans-possibles*.⁸⁰ Une des conséquences essentielles de cela – aussi bien pour la mécanique quantique que pour la phénoménologie –, c'est la différence entre l'observabilité directe des transitions potentielles et l'observabilité indirecte des transitions virtuelles, qu'on pourrait aussi formuler en termes de *médiateté* et *immédiateté*. « Les physiciens, écrit M. Richir, ont raison de distinguer le virtuel du potentiel, en raison du rapport *médiatisé* du virtuel (sorte de potentiel de second degré) à l'actualité possible (potentielle) de l'expérience. »⁸¹ Le virtuel ne se rapporte donc jamais immédiatement au réel, mais il le fait « à distance », par un vide dans le cadre de l'expérience.

La caractérisation du virtuel – dont il s'agit, répétons-le, pour M. Richir de faire un concept *philosophique* même – comporte dès lors quatre points essentiels : 1. il va au trans-potentiel ou au trans-possible, dans le sens où le virtuel se situe au-delà (ou en deçà, selon le

⁷⁸ RICHIR, M ; *Méditations phénoménologiques*, Millon, 1992, pp. 161-162. (Dorénavant MP)

⁷⁹ *Ibid.* p. 167.

⁸⁰ La transpossibilité est un concept proposé par Henri Maldiney, que M. Richir reprend pour transformer le concept de la virtualité de la mécanique quantique en un concept *proprement philosophique*.

⁸¹ MP, p. 168.

point de vue adapté) de toute puissance ou tout possible et n'est pas susceptible de passer à l'acte ; 2. à ce niveau, on a affaire à des fluctuations instables, à un « théâtre d'ombres, fait d'insaisissabilités multiples » ; 3. le virtuel se présente comme un vide dans le champ de l'actualité (et du coup ne s'atteste qu'indirectement) et 4. ce « vide » n'existe pas « en soi » (comme le prétendrait un réalisme) cependant il n'est non plus une pure création de la théorie (comme on pourrait penser à partir d'une approche idéaliste).

Il est désormais clair que le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais plutôt, et tout d'abord à la paire conceptuelle du potentiel/actuel.⁸² Toutefois, si le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais en est plutôt la base, il y a deux écueils que nous devons éviter : celui de Scylla qui identifierait la base à une chose ou une « chose en soi » et celui de Charybde qui consisterait dans le danger d'une multiplication « des virtuels par construction spéculative »⁸³ ; en d'autres termes : il faut naviguer entre l'idéalisme et le réalisme. Pour ce faire, et c'est notre propos ici, la seule voie possible est celle du transcendantalisme. Le virtuel – tout comme la base – n'est ni une chose réellement existante ni une idée spéculative ou idéaliste, mais c'est une fonction proprement transcendante. Et si l'on veut penser le champ infini du « Je peux » du *Leib*, c'est à partir de cette perspective qu'il faut envisager la question.

c. *Infini et apeiron*

Comprendre l'infini comme horizon est essentiel non seulement pour la compréhension de la formation de sens (*Sinnbildung*) mais déjà pour la compréhension correcte de la phénoménologie husserlienne. On connaît tous la doctrine husserlienne de la perception par moyens des esquisses (*Abschattungen*). Cependant, cela pourrait donner lieu à des critiques qui comprendraient la phénoménologie en tant que subjectivisme. En effet, si une esquisse apparaît toujours à partir du point de vu d'un sujet individuel, le spectre du subjectivisme est manifeste. Néanmoins, comme le souligne L. Tengelyi, c'est précisément par la prise en compte de l'infini que ce spectre peut être écarté. Certes, les esquisses actuelles sont des apparitions pour un sujet individuel

⁸² On trouvera une récapitulation claire et brève de cela dans les *Variations sur le sublime et le soi I*. Cf RICHIR, M.: *Variations sur le sublime et le soi*, Millon, 2010, pp. 9-10. (Dorénavant Variations I.)

⁸³ *Ibid.* p. 10.

empirique, cependant ces esquisses sont des exemples d'une série infinie d'autres esquisses.⁸⁴ L'expérience concrète avec sa finitude n'est donc rien d'autre que l'écume à la surface d'une mer infinie d'autres expériences potentielles et c'est notamment à cause de cela que le reproche du subjectivisme n'est pas juste. En effet, si la phénoménologie n'était qu'une forme du subjectivisme, il lui serait impossible de rendre compte du caractère d'événement de la formation de sens aussi. Mais cette infinité basée sur la potentialité, est-elle suffisante pour le faire ?

L. Tengelyi, dans son œuvre posthume *Welt und Unendlichkeit*, souligne que contrairement à Kant ou Aristote, Husserl n'avait aucune raison d'introduire une hiérarchie entre infini potentiel et infini actuel.⁸⁵ S'il en est ainsi, c'est parce que l'infini potentiel qu'on peut dégager à partir des œuvres de Husserl à une spécificité et notamment celle qu'il a sa fondation dans le Moi transcendantal et qu'il est ancré dans le *Leib*. La perception, selon Husserl, est aperception, c'est-à-dire régulée par une Idée au sens kantienne. Dans l'aperception d'une chose, la chose même demeure invisible et on a affaire à des esquisses finies qui apparaissent sous l'horizon infini de la chose. Ce qui assure le saut du fini de l'apparition concrète – ce que Husserl appelle aussi *Phantom* – à l'infini de l'idée et l'intentionnalité en tant que viser du sens. Or, l'horizon infini que l'intentionnalité doit parcourir d'un coup n'est rien d'autre que le *continuum* des esquisses possibles de la même chose. « Les horizons sont des potentialités esquissées. »⁸⁶ Mais, les potentialités ne sont pas, pour Husserl, de simples possibilités, mais elles renvoient plutôt à une puissance du Moi transcendantal exprimé par le « Je peux » et éventuellement le « Je peux faire autrement »⁸⁷. Dans ce sens, l'Idée au sens kantien trouve sa fondation dans un *pouvoir faire* inséparable du Moi transcendantal avec sa vie et son *Leib*. Le rôle de la corporéité dans la possibilisation est donc essentiel. Ainsi se définit un système des expériences possibles – qu'il ne faut pas confondre avec le système structuraliste – plongé dans l'infini qui seul garantit l'ouverture nécessaire pour le surplus de l'expérience.⁸⁸ L'infini husserlien est donc un infini compris comme ouverture (*Offenheit*) certes inépuisable – car

⁸⁴ « Vom Gesichtspunkt des Unendlichen aus betrachtet erweist sich der Subjektivismus, den die Perspektivengebundenheit einzelner Abschattungen nahelegt, als ein bloßer Schein. Die Spur von Beliebigkeit und Willkür, die jeder endlichen Reihe subjektiver Abschattungen anhaftet, wird im Unendlichen abgestreift. Deshalb ist der phänomenologische Perspektivismus alles andere als ein Subjektrelativismus. » cf. TENGELYI, L.: *Welt und Unendlichkeit*, p. 253.

⁸⁵ *Ibid.* p.447.

⁸⁶ „Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten.“ (Hua I. p. 82, tr. fr. p. 90)

⁸⁷ Hua I. p. 82. tr. fr. p. 90.

⁸⁸ Pour tout cela cf. TENGELYI, L.: *Welt und Unendlichkeit*, pp. 450-453.

jamais toutes les possibilités ne pourront passer à l'actualité – mais en même temps ancrée dans et déployé par la *puissance* du Moi transcendantale, et en ce sens il reste pensé à partir du sujet, fût-il transcendantal.

Pour échapper à la circularité spécifique de la *Fundierung* et aussi à celle de la logique du potentiel et de l'actuel il faudrait aborder la question de l'infini sinon à partir d'une phénoménologie a-subjective⁸⁹ au moins après la *défenestration* du sujet transcendantal. La *défenestration* est une analogie de M. Richir pour désigner une rupture avec l'idée d'une vie transcendantale du Moi dans son intimité :

« Il n'y a pas de vie pure du sujet transcendantal, sinon à l'horizon de la vie mondaine. Tout comme la perception des choses du monde, le *cogito* renferme le *fait* de l'aperception. Tout comme le monde, le moi est anticipé, il est au dehors, à l'infini, à l'horizon. *Le moi est défenestré.* »⁹⁰

C'est-à-dire que le Moi transcendantale, au lieu d'être le fondement de l'infini potentiel est déjà lui-même immergé dans l'infini. Le « Je » du « Je peux » n'est jamais donné sinon par une anticipation d'une aperception, c'est-à-dire sous l'horizon d'un infini. Mais si le Moi transcendantale apparaît déjà sous l'horizon de l'infini, cet infini ne peut pas être ancré dans celui-ci. Alors de quel type d'infini s'agit-il ?

Il s'agit de l'infini ou plutôt de l'*apeiron* du champ phénoménologique et de l'inconscient phénoménologique qu'on peut entre-apercevoir dans le *clignotement* du fini et de l'infini dans la rencontre avec la phénoménalité telle que M. Richir le conçoit à l'époque des *Méditations phénoménologiques* : « la rencontre phénoménologique de la phénoménalité est tout à la fois rencontre de la facticité *incarnée* (y compris la mienne) des phénomènes, de cela qui les individue et les rend « finis », et rencontre de l'*anonymat phénoménologique*, de cela qui, les désindividuant, les porte vers l'illimité. »⁹¹ Pour s'ouvrir à cette phénoménalisation, on doit, selon M. Richir, effectuer l'épochè phénoménologique hyperbolique qui consiste dans la mise en parenthèse de toute forme d'intentionnalité. Une telle épochè s'opère, à chaque fois, dans le sens

⁸⁹ Pour une analyse plus détaillée de la problématique d'une phénoménologie a-subjective cf. RICHIR, M. : "Possibilité et nécessité de la phénoménologie a-subjective ", in *Jan Patočka — philosophie, phénoménologie, politique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, pp. 101-120.

⁹⁰ RICHIR, M : - « La Défenestration », in. *L'ARC n°46 : Merleau-Ponty - Aix en Provence* – 1971 pp.31-42.

⁹¹ MP p. 54.

inverse de l'institution symbolique. Or, une fois cette époque effectuée, ou en d'autres termes, une fois le sujet défenestré, il n'y reste qu'un double mouvement de l'apparition et de la disparition, ou encore la phénoménalisation en clignotement du phénomène en tant que *rien* que phénomène. Et selon M. Richir le « moi », fût-il même transcendantal, n'est pas une exception à cette phénoménalisation. Dans un passage de *Phantasia, Imagination, Affectivité* M. Richir récapitule les acquis de ses *Méditations* dans les termes suivants :

« Je n'existe donc que sur fond d'un infini qui peut toujours me „repandre”, mais dont l'instance la plus originaire ou archaïque est l'enchevêtrement, à l'infini, des schématismes phénoménologiques donnant d'eux-mêmes „vie” à la „vivacité” du double mouvement lui-même, c'est-à-dire à la „vie” ou à la „vivacité” du „soi” dans le cogito hyperbolique. »⁹²

Les schématismes ici en question sont les schématismes du sens se faisant, et cela veut donc dire que le « moi » transcendantal – loin d'être le fondement stable d'un infini, fût-il potentiel – n'est rien d'autre que l'écume sur la mer houleuse et infinie de la formation de sens dans lequel il peut se dissoudre pour ressurgir de nouveau à tout moment. C'est ainsi que ce moi s'ouvre à l'avènement imprévu du sens qui a le caractère d'événement dans le sens de Maldiney. Dans les termes de ce dernier on peut dire que c'est dans cette constellation que le moi est transpassible à l'événement de sens qui lui reste transposable, c'est-à-dire que le moi s'ouvre à l'accueil de quelque chose qui n'était jamais possible, mais seulement virtuel.⁹³ Et c'est précisément à ce moment de l'analyse que L. Tengelyi s'attache pour mettre en relief le rapport entre le phénomène compris comme événement de sens ou, en d'autres termes, « l'émergence du neuf dans la formation spontanée du sens. »⁹⁴ « Le neuf, continue Tengelyi, est quelque chose de présent qui n'a jamais été futur. Il surgit tout d'un coup sans avoir été anticipé dans une protention quelconque. C'est pourquoi il nous surprend. »⁹⁵ Ceci étant le cas, il est désormais clair qu'il ne peut pas trouver son fondement dans l'infini potentiel compris comme ouverture par Husserl. Car ceci ne surgit qu'avec le Moi transcendantal et sa temporalisation en rétentions et protentions. Derrière ceci se cache donc l'autre infini, l'*apeiron* du sens se faisant et du champ phénoménologique. Et M. Richir de souligner à propos de ce dernier que « Le champ

⁹² RICHIR, M. : *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Million, 2004, p. 241. (dorénavant PIA).

⁹³ MP pp. 48, 54.

⁹⁴ TENGELYI, L. : « La formation de sens comme événement » in *Eikasia*, sept. 2010, p. 3.

⁹⁵ *Ibid.* p. 15.

phénoménologique, ou le champ de l'inconscient phénoménologique dans son incessante schématisation sauvage, est un *apeiron* phénoménologique en „éternel” miroitement ou chatoisement de la phénoménalité. »⁹⁶

L'infini potentiel du « Je peux » n'apparaît donc qu'avec la transposition architectonique, corrélative d'une *Stiftung*, de l'infini virtuel de l'ipséité du sens se faisant à l'ipséité du soi-même. Ainsi peut-on dire que l'infini potentiel est une transposition architectonique de l'*apeiron* phénoménologique à jamais virtuel qui a lieu lors de l'institution du Moi transcendantal comme fixation du clignotement à l'horizon de l'infini. Et c'est seulement cet *apeiron* avec sa dimension transpassible qui peut véritablement rendre compte du caractère d'événement de la formation du sens qui nous surprend sans jamais avoir été anticipé dans une protention d'un quelconque présent vivant.



Dans notre premier paragraphe, nous avons vu l'horizon husserlien de la question du corps et de l'espace et avec l'exposition de quelques concepts fondamentaux de la refonte de la phénoménologie telle que celle-ci s'effectue dans les travaux de M. Richir, nous sommes maintenant en mesure de reprendre les analyses husserliennes sous l'angle du renversement architectonique de la perception et de l'imagination, annoncé déjà dans l'introduction. Pour ce faire, il nous faudra donc aborder la question du corps et de l'espace à partir de l'imagination, et là encore une fois il est important de partir des analyses husserliennes, mais l'interprétation de ses analyses doit désormais être guidée par la constellation conceptuelle de la phénoménologie richirienne.

§ 3. L'ESPACE DANS ET A PARTIR DE LA *PHANTASIA*

Si l'on veut poser la question de l'espace de *phantasia*, dans une première approche on peut se rapporter aux passages du volume XXIII de la *Husserliana* où Husserl analyse le conflit entre

⁹⁶ MP p. 58.

deux champs d'apparitions, à savoir celui de l'imagination et celui de la perception. Ces analyses se présentent, au moins dans la plupart des cas, comme des tentatives de réponse à la question épineuse qui hante l'intégralité des textes rassemblés dans ce volume sur l'imagination : quelle est, en dernière instance, la différence entre l'imagination et la perception et *a fortiori* entre celle-ci et la *phantasia* ?⁹⁷ C'est précisément pour répondre à cette question que Husserl partira du *conflit* entre les deux champs d'apparitions respectives. Il est cependant clair qu'il faut, dans ce cas, faire une différence entre le cas d'une image portée par une chose physique et une image mentale ou/et la *phantasia*.

Dans le cas d'une image physique, nous avons affaire à l'ouverture d'un espace de *fictum* dans le champ des apparitions de perception. Ici on a sous les yeux l'image en tant que chose physique, c'est-à-dire en tant que chose qui porte le *fictum*, ce *fictum* même, et l'image en tant que ce qui est représenté par le *fictum*, ou comme le dit maintes fois Husserl, ce qui apparaît « dans l'image ». Ces deux champs d'apparitions sont séparés par les limites du support de *fictum*, c'est-à-dire le cadre de l'image. C'est le cas de l'image conçue en tant que fenêtre ouverte sur un espace d'imagination :

Partons de l'image, avec ses figures, paysages, etc. qui figurent et sont figurés. Ce monde idéal est un monde pour soi. Mais pourquoi ? Grâce à quoi est-il phénoménologiquement caractérisé comme tel ? Or notre champ visuel s'étend plus loin que le champ d'image, et ce qui y survient a aussi son rapport à l'image. Là est le *cadre*. Il encadre le paysage, la scène mythologique, etc. À travers le cadre quasiment comme à travers une fenêtre, nous jetons le regard à l'intérieur de l'espace d'image, dans la réalité effective de l'image.⁹⁸

Cela ne veut, d'un côté, pas dire que l'on pourrait à la fois et sous la même forme percevoir l'espace physique, l'espace d'imagination et le cadre séparant les deux ni, de l'autre côté, que

⁹⁷ Quoique l'auteur de cette étude souscrive à l'interprétation selon laquelle la différence entre imagination et *phantasia* est que dans cette dernière il n'y a pas de *Bildobjekt*, c'est-à-dire un *fictum* non-positionnel qui fait apparaître le *Bildsujet*, nous allons parfois – en suivant Husserl – utiliser le terme « *phantasia* » dans d'autres sens aussi, qui le rapprochent à celui d'« imagination », car cette distinction, bien que déjà présente dans le texte de Husserl n'y est pas constant et est soumise à des oscillations corrélatives des hésitations. Signalons seulement que la différence entre imagination et *phantasia* était développée plus avant par M. Richir dans *Phénoménologie en esquisses*.

⁹⁸ HUSSERL, E. : *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Millon, collection Krisis, 2002 p. 85. (p. 46. Dans l'édition allemande: HUSSERL, Edmund: *Phantasia, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, §44, p. 90). (Dorénavant: Hua XXIII avec la pagination française suivie de celle de l'édition allemande.)

l'espace de perception disparaîtrait complètement pendant que nous vivons dans l'imagination. La perception de l'environnement reste là, même si, dans les termes de Husserl, pas « sous forme d'un viser primaire. »⁹⁹

Quand je suis plongé dans l'image du monde des centaures avec son espace imaginaire, l'espace réel physique est en quelque sorte repoussé vers le bas, vers un arrière-fond de l'expérience, hors du viser primaire. Toutefois, il ne peut pas complètement disparaître. C'est précisément de cette manière que l'apparition de l'image « porte en soi le caractère de la *non-effectivité, du conflit avec le présent actuel.* »¹⁰⁰ Et Husserl de souligner encore qu'une telle apparition d'une non-effectivité est, en effet, « apparition d'un non maintenant *dans le maintenant.* (Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt.) »¹⁰¹ Or, bien que Husserl utilise ici des termes temporels, on voit bien qu'il désigne une absence dans le présent. Ce qui est représenté par l'image n'est, en effet, qu'une chose absente qui se tient d'une façon paradoxale dans le présent. Abordé à partir de la question de l'espace, cela veut dire que l'espace de l'image apparaît moins comme une fenêtre, mais plutôt comme un *trou* dans l'espace réel physique. C'est un espace d'absence dans l'espace des présents.

Si l'on ne part pas d'une image physique, mais qu'on se représente par exemple le monde des centaures dans la *phantasia*, la situation devient complètement différente. Car, comme le souligne Husserl, « le champ-de-*phantasia* est complètement séparé du champ perceptif. »¹⁰² C'est-à-dire que l'apparition de *phantasia* ne s'insère pas dans l'espace empirique, il n'est pas une *fenêtre* ni un trou *dans* celui-ci et il n'y a non plus aucun *cadre* qui séparerait ces deux champs d'apparitions. Et l'on voit l'embarras de Husserl qui se demande immédiatement :

Or si c'est le cas (scil. si les deux champs sont complètement différents), en vertu de quoi les séparons-nous sous les rubriques de perception et de *phantasia* ? À cause de l'appréhension de caractère d'image peut-être ? Mais ne se pourrait-il pas que des appréhensions-de-*phantasia* fassent fonctions sans aucun caractère d'image, dans ce cas ne seraient-elles pas de perceptions ? Pourrions-nous donc par exemple avoir deux champs de perception, [rien] que deux champs visuel séparés, donc répétés, champs tactiles répétés, etc. ? Et le champ-de-*phantasia*, ne pourrait-il pas

⁹⁹ *Ibid.* p. 84. S. 45.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 86. S. 47.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.* p. 87. S 49.

une fois se transformer en champs perceptif, [et l'autre fois] le champs perceptif en champ-de-
phantasia ?¹⁰³

Question fort intéressante, mais aussi embarrassante pour la phénoménologie – et l'on entend ici l'écho de toute la tradition platonicienne et néo-platonicienne – de savoir si notre expérience n'est pas en quelque sorte dédoublée par une sorte de miroir dans lequel nous pourrions être captés sans le savoir. L'appréhension de caractère d'image peut-elle garantir que cela ne se passe pas ? C'est tout l'enjeu des recherches de Husserl sur l'imagination et la *phantasia*.

Nous pouvons donc dégager deux types d'espace d'imagination : l'espace de *fictum* dans l'espace actuellement réel et l'espace de la *phantasia*, apparemment entièrement séparé de celui-ci, mais sans que rien n'empêche, *a priori*, qu'il y puisse, par une transposition architectonique inconsciente, faire une percée, voire même le remplacer entièrement.

Or, si au moins dès les leçons de 1907 publiés sous le titre *Chose et espace* Husserl n'a pas cessé de penser la constitution de l'espace à partir de la corporéité ou plus précisément à partir du corps, n'est-il pas alors juste de poser la question du mode d'être du corps dans l'imagination ? Husserl analyse ce problème dans le texte no. 10 du volume XIII des œuvres complètes à partir du cas de l'image aussi bien qu'à partir du cas de la *phantasia* sans support physique.

Je considère ce cimetière grec présenté en image. N'ai-je pas là une place, un lieu relatif dans le monde de *phantasia*, d'où je vois le cimetière comme je le vois ? L'apparition de chose ne renvoie-t-elle pas à un ici, à un point-zéro de l'orientation ? Certainement.¹⁰⁴

L'espace d'image n'est donc pas différent de l'espace physique en ce qui concerne la présence d'un point-zéro de l'orientation, qui comme on le sait est à situer dans le *Leib*. Mais est-ce le cas dans chaque image ? Peut-on toujours retrouver ce point d'orientation ? Pour répondre à ces questions examinons, très brièvement, les quatre cas suivants : 1.) le paysage de la *Vallée de*

¹⁰³ *Ibid.* p. 87-88. S 49-50.

¹⁰⁴ Nous citerons certains passages de ce texte de Husserl dans la traduction de M. Richir; cf. RICHIR, M : *Phénoménologie en esquisses*, Millon, collection Krisis, 2000. p. 261. « Ich betrachte diesen im Bild dargestellten griechischen Friedhof. Habe ich da nicht eine Stellung, einen relativen Ort in der Phantasiewelt, von wo aus ich den Friedhof sehe, wie ich ihn sehe? Zeigt nicht die Dingerscheinung auf ein Hier, auf einen Nullpunkt der Orientierung hin? Gewiss. » HUSSERL, E : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920.*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1973, S 290. (Dorénavant : Hua XIII.)

Dedham de Constable ; 2.) *Le Promeneur au-dessus des Brumes* de C.D. Friedrich, 3.) *le château de la Roche Guyonet* de G. Braque et finalement 4.) le cas décrit par Husserl quand un paysage réel est considéré dans une attitude esthétique comme si c'était une image. Ce dernier nous servira comme transition du traitement de l'image ayant un support physique à l'analyse de l'espace et de la corporéité dans la *phantasia*.

Dans le premier cas on a affaire à des apparitions dans l'image à partir d'un point de vue qui lui-même – étant infigurable – n'apparaît pas dans l'image. Et pourtant il appartient à l'image en tant que point-zéro de l'orientation. C'est le point-zéro et l'ici absolu à partir duquel les arbres apparaissent comme étant plus proches que la tour, à partir duquel je peux m'imaginer me déplacer pour voir ce qu'il y a derrière l'arbre, etc. Il s'agit donc d'un point-zéro imaginaire que j'ai en vivant dans le monde de l'image, bien distinct d'un autre point-zéro, défini effectivement par mon *Leibkörper* regardant l'image. Car, tout comme le champ de la réalité effective ne disparaît pas quand je vis dans l'image, mon *Leib* reste aussi ancré dans mon *Körper* physique, chose parmi les choses physiques. Il y a donc ici un dédoublement du point-zéro en point-zéro empirique ancré dans le *Körper*, repoussé vers le bas et en point-zéro de l'orientation que j'ai dans la conscience d'image.

Dans le deuxième cas tout-ce qu'on a dit du premier peut être maintenu, en ajoutant que la personne figurée de dos dans l'image nous invite à effectuer une sorte *Einfühlung* imaginaire et de nous représenter en *phantasia* au lieu de ce qui apparaît immédiatement dans l'image, ce qui n'y apparaît pas, mais ce que le promeneur pourrait voir. C'est-à-dire que l'on s' imagine à place de la personne figurée dans l'image, qu'on imagine notre ici absolu coïncider avec le sien. Cependant, pour l'ici absolu du promeneur est aussi impossible d'être figuré dans l'image qu'il était impossible de figurer le point-zéro à partir duquel s'ouvrait le paysage de Constable. Car tout ce qui y est figuré est le *Körper* du promeneur en tant que *fictum*. On a donc ici trois points-zéro : celui de mon *Körper* empirique, celui – imaginaire – du promeneur et l'ici absolu que j'ai en effectuant l'*Einfühlung* dans le monde de l'image. C'est seulement à partir de cet ici absolu imaginaire que je peux effectuer l'*Einfühlung* et voir le paysage non pas en tant qu'il est figuré par l'image, mais en tant qu'il pourrait apparaître pour le promeneur.¹⁰⁵

¹⁰⁵ N'oublions pas que le plus souvent le terme du *Phantasieleib* apparaît sous la plume de Husserl par rapport à la question de l'intersubjectivité : « Es ist nun klar, dass ich, ein fremdes Ich fingierend, drei Ich zu unterschieden habe :

1) *Das faktische : ich, der ich faktisch bin.*

Dans le troisième cas on peut aussi facilement maintenir tout ce qu'on a dit du premier, avec la seule différence qu'on a ici plusieurs ici absolu fusionnés dans le point-zéro à partir duquel l'image m'apparaît quand je vis dans l'image. En termes husserliens on a ici affaire à des *Abschattungen* correspondants à plusieurs points d'orientations, mais rassemblés dans un seul point. C'est comme si l'institution de l'espace géométrique qui a eu lieu dans la Renaissance était remplacée par une autre institution, sans pourtant que la base phénoménologique de la spatialité, c'est-à-dire le *Leib* et son ici absolu, soit mise hors circuit.¹⁰⁶ C'est d'un exemple d'une telle autre institution que témoigne un passage d'une lettre de Cézanne à E. Bernard : « Traitez la nature par le cylindre, la sphère, le cône, le tout mis en perspective, soit que chaque côté d'un objet, d'un plan, se dirige vers un point central. »¹⁰⁷ Ce point central ne peut être autre chose, du point de vu phénoménologique, que le point-zéro de l'orientation, mais un point-zéro qui témoigne aussi d'une fusion, voire même une implosion, imaginaire.

Prenons finalement le cas du paysage empirique se transformant en paysage de *phantasia* dans la contemplation esthétique tel que Husserl le décrit dans l'Appendice VI du texte no. 1 de la Hua XXIII :

Pourquoi la nature, un paysage agit-il comme „image“ ? Un village lointain. Les maisons „petites maisons“. Ces petites maisons ont a) une taille changée par rapport aux maisons telles que nous les voyons couramment, b) une moindre stéréoscopie, des colorations changées, etc. Elles sont appréhendées comme images semblablement à des maisons jouets. De même des hommes: poupées. Nous les saisissons dans l'observation d'image en tant que non présentes : comme images. Présent est notre environnement le plus proche, ce que nous „voyons tel qu'il est“. Nous

2) *Das abgewandelte Ich, in das ich mich umfingierend habe als jenen Leib erfahrend, den ich faktisch nicht erfahre, sondern eben einbilde. Dieses zweite Ich deckt sich mit mir nicht nur psychisch sondern auch leiblich; d.h. in die Phantasie geht mein Leib ein in passender Abwandlung, und zum Phantasieleib des Phantasie-Ich, das den Anderen „in der Phantasie erfahr“ werdend.*

3) *Das phantasierte „fremde“ Ich mit seinem meinem fiktiv umgestalteten Leib analogen Leib. Ich, der Fingierende, vollziehe keine wirkliche Einfühlung. In der „Phantasie2 vollzieht mein fiktives abgewandeltes Ich (Nr.2)Einfühlung in den ihm gegenüberstehenden zweiten Leib von 3) ».*

(HUSSERL, E: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2003. S. 161-2) (Hua XXXVI).

¹⁰⁶ Sur l'institution – qu'on pourrait, avec M. Richir appeler – symbolique de l'espace de la perspective linéaire cf. PANOFSKY, E. : *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975. Sur l'espace géométrique et l'espace de la peinture cf. également MERLEAU-PONTY, M : « La doute de Cézanne » in *Sens et non-sens*, Gallimard, 1996.

¹⁰⁷ Lettre de Cézanne à Émile Bernard, 15 avril 1904.

prenons les apparitions du village, du petit homme, etc. Comme des images pour le présent possible non présent, pour des apparitions que nous aurions si, etc.¹⁰⁸

Dans la contemplation esthétique du paysage, nous assistons donc à un dédoublement de l'espace, semblable à celui qui se produit dans le cas du paysage peint. Les apparitions qui étaient des apparitions de perception deviennent des apparitions d'image et corrélativement l'espace se scinde d'un côté en l'espace de notre environnement le plus proche, qu'on perçoit tel qu'il est, et de l'autre côté en l'espace de l'image, donc du non-présent. Or, si à toute image appartient un ici absolu, il faut que l'ici absolu de l'image se détache de l'ici absolu ancré dans mon *Körper* dans le moment où le paysage « se transforme » en paysage d'image, voire même en paysage de *phantasia*.

On pourrait évidemment multiplier les exemples, en trouver d'autres, plus ou moins complexes, cependant on voit déjà l'essentiel : la modification de la conscience en conscience d'image est corrélatrice d'un détachement d'un ici absolu imaginaire de mon *Körper* empirique en tant que chose parmi les choses. Ce détachement révèle un aspect spécifique de la corporéité qui était à peine thématiqué dans la phénoménologie. Il ne s'agit pas simplement du fait que l'ici absolu ne doit dès lors pas nécessairement être lié à un *Körper* empirique, ni simplement du fait qu'il puisse être multiplié dans l'imagination, mais aussi, et plus essentiellement, cela témoigne du fait qu'il y a quelque chose d'infigurable dans l'imagination, et que cela relève de la corporéité. Car le point-zéro imaginaire est bel et bien une certaine image d'un point-zéro, cependant il ne peut jamais être figuré. Or, c'est à partir de ce point infigurable que l'espace d'image se déploie, et s'insère dans le champ de la perception de l'environnement empirique. Il y a donc une spatialisation spécifique de l'imagination. Mais quel type d'espace appartient à ce point zéro ? Dire que c'est un espace *imaginaire* ne fait que nommer le problème. Pour approfondir d'avantage l'analyse, examinons comment le *Leib* et l'espace apparaissent dans la *phantasia* sans aucun support physique selon Husserl :

Si je m'imagine un pays de centaures, un monde martien, etc., si je m'imagine des choses, des événements, les formant et les transformant librement : *Dans quelle mesure y suis-je ? J'y suis en tant que le Moi imaginant, ici et maintenant, vivant avec le corps (Leib) dans ce monde factice, moi, la personne empirique : c'est moi (ce moi) qui imagine. Or on dira tout d'abord : vivant dans*

¹⁰⁸ Hua XXIII. p. 167. S. 144.

la fiction, je puis y imaginer (*hineinfingieren*) ce même Moi empirique avec son corps, etc., c'est-à-dire dans ce monde de la *phantasia* (*Phantasiewelt*), mais je n'en ai pas besoin. Je puis imaginer les choses sans m'y imaginer (*hinzufingieren*), moi (le Moi empirique) comme spectateur, ou tout simplement comme participant du monde imaginé, vivant et agissant en lui, etc.¹⁰⁹

Dans ce cas-là, le monde des centaures n'apparaît donc pas inséré dans mon champ visible empirique, comme si je regardais un tableau ou quand le paysage empirique se transforme soudainement en *phantasia*, mais il en est complètement séparé. Comment puis-je donc être présent dans cet autre champ ? C'est en tant qu'un *Phantasie-Ich*, un moi-de-*phantasia* qui n'est pas identique à mon moi empirique. Je peux me *phantasmer* dans ce monde, et identifier en *phantasia* mon moi empirique et mon moi de *phantasia*, cependant effectuer une telle indentification n'est nullement nécessaire. Je peux avoir des apparitions de *phantasia* d'un monde de *phantasia* complètement séparé du champ empirique des apparitions et du moi appartenant à ce champ. Cependant, au monde de la *phantasia* appartiennent un moi de *phantasia* et un *Phantasieleib*, et cela, *sans que je doive y phantasmer (y projeter) mon moi empirique* :

D'autre part j'ai dans la *phantasia* les apparitions de choses correspondantes, les choses sont *quasi* perçues dans certaines *orientations* et en aucune autre, par la médiation de certains *quasi*-data de sensation (*phantasmata* sensibles) et se *quasi*-appréhensions, et des *quasi*-explications sont accomplies, sur la base desquelles, dans la *phantasia*, j'effectue des *quasi*-jugements. En outre, pour pouvoir être dans ce monde en tant que Je pratique, j'y dois déjà être plus, d'une certaine façon comme un Je donné *leiblich*, qui appartenait au monde de la *phantasia*.¹¹⁰

¹⁰⁹ PENF p. 260. « Fingiere ich mir ein Zentaurland, eine Marswelt etc., fingiere ich mir Dinge, Vorgänge, sie frei bildend und umbildend: *Inwiefern bin ich dabei?* Ich bin dabei als das fingierende Ich, jetzt und hier, mit diesem Leib in dieser faktischen Welt lebend, ich, die empirische Person: ich (dieses Ich) fingiere. Nun wird man zunächst doch sagen: In der Fiktion lebend, kann ich dieses selbe empirische Ich mit seinem Leib etc. in die Phantasiewelt hineinfingieren, ich brauche aber es aber nicht. Ich kann die Dinge fingieren, ohne mich (das empirische Ich) als Zuschauer hinzuzufingieren, oder überhaupt als Mitglied der fingierten Welt, in ihr lebend, handelnd etc. » Hua XIII. S 290.

¹¹⁰ « Andererseits habe ich in der Phantasie die betreffenden Dingerscheinungen, die Dinge sind *quasi* wahrgenommen in gewissen *Orientierungen* und in keinen anderen, mittels gewisser *quasi*-Empfindungsdaten (sinnlichen Phantasmen) und *quasi*-Auffassungen, und *quasi* vollzogen sind Explikationen, aufgrund deren ich in der Phantasie *quasi* urteile. Ferner, um wollend als praktisches Ich in dieser Welt sein zu können, muss ich in ihr schon mehr sein, etwa als *leiblich* begabtes Ich, wobei der Leib der Phantasiewelt angehörte. » Hua. XIII. S 290.

C'est-à-dire que, de même qu'à l'image appartient un ici absolu de l'orientation, il y a dans la *phantasia* un *Phantasieleib* sur la base duquel l'espace de *phantasia* se constitue et à partir duquel les apparitions de *phantasia* peuvent-elles avoir lieu.

Cependant, on sait que les apparitions de *phantasia* ne sont, tout d'abord et le plus souvent, pas des apparitions fixées ou claires. Il arrive souvent que « l'objet se figure de l'avant, puis soudain de l'arrière »¹¹¹, qu'une apparition se transforme soudainement dans une autre, ou que l'on n'y peut presque rien distinguer comme dans le cas des « apparitions que nous avons au crépuscule, surtout dans le brouillard »¹¹². L'espace de *phantasia* est d'abord et le plus souvent une sorte d'espace de crépuscule ou de brouillard, sans règles géométriques. C'est un espace flottant auquel appartient un *Phantasieleib* flottant, et du coup un ici absolu flottant qui porte toutes les caractéristiques essentielles de la *phantasia*.¹¹³ C'est-à-dire donc que cet ici absolu est protéiforme, apparaît et disparaît soudainement, ou – pour reprendre un terme de M. Richir – il clignote, et il le fait *blitzhaftig*, en éclair sans qu'on le puisse fixer, à moins que cela fût par une transposition architectonique. Mais dans quel sens peut-on alors vraiment parler du *Leib* et de *Nullpunkt*?

C'est le mérite de la phénoménologie de Marc Richir, d'avoir dégagé le *Phantasieleib* (qui pour lui est le *Leib* phénoménologique lui-même¹¹⁴) en tant que cellule de spatialisation et d'avoir fourni le cadre architectonique qui rend possible l'analyse de cette problématique. Dans *Phénoménologie en esquisses* c'est précisément par la séparation bien méticuleuse du registre architectonique de la *phantasia* de celui de l'imagination que M. Richir ouvre l'accès à toute analyse possible du *Phantasieleib*. On a vu à propos des exemples traités en haut, qu'il peut y avoir une sorte de démultiplication¹¹⁵ du moi, et surtout du moi d'image ; une démultiplication *a priori* potentiellement infinie. Et Marc Richir de souligner que si l'on reste dans ce registre, qui

¹¹¹ Hua. XXIII p. 100. S. 65.

¹¹² *Ibid.* p. 96. S. 59.

¹¹³ Rappelons ces caractéristiques, telles que Husserl les expose dans le volume XXIII de la *Husserliana* : les apparitions de *phantasia* sont protéiformes (*proteusartig*), elles laissent entre-apercevoir un *je ne sais quoi* ou un simple contour rempli de rien, elles apparaissent en un éclair, pour disparaître immédiatement après, selon des intermittences inopinées, semblable aux « apparitions que nous avons au crépuscule, surtout dans le brouillard ». Husserl souligne également à propos de ses apparitions que : « Les lacunes, les colorations évanescences qui plongent dans les lumineuses pulvérulences (*Lichtstaub*) du champ visuel de la *phantasia* etc. , tout cela n'est objectivé que si nous le voulons, si nous voulons les interpréter par analogie avec une objectivité effectivement réelle. » pp. 96-97, 119. S. 59-60, 88.

¹¹⁴ PENF p. 265.

¹¹⁵ A cet égard cf. DUFOURCQ, A : *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Springer, 2011. pp. 175-176.

est, soulignons-le, celle de l'imagination : « il y aurait régression, ou emboîtement à l'infini du *Phantasie-Ich* à l'intérieur de lui-même puisque, pour fixer le premier, il en faudrait un second, tout d'abord co-impliqué dans la *phantasia* du premier, mais non fixé en celle-ci, ce qui exigerait à son tour sa fixation par un troisième, et ainsi de suite. »¹¹⁶ Pour éviter cette régression basée sur l'infini potentiel de la démultiplication imaginaire des moi-de-*phantasia*, et corrélativement des ici absolus, donc des *Leiber* de *phantasia*, il faut changer de registre architectonique. Or, selon Marc Richir, c'est précisément parce qu'il y a une transposition architectonique qui *fixe* en imagination la *phantasia* que la régression s'arrête. Mais cela veut dire que le registre architectonique de la *phantasia*, et corrélativement le *Phantasieleib*, doivent être différents de celui de l'imagination et du *Leib* de l'imagination (que M. Richir appellera *Phantomleib*).

Pour aller dans la direction inverse de cette transposition architectonique, il faut selon M. Richir, pratiquer l'*époque hyperbolique* et mettre « hors circuit toute intentionnalité au sens husserlien classique, en particulier l'intentionnalité d'imagination, et son corrélat, l'image, en même temps que la conscience de soi réflexive »¹¹⁷, car cette réflexion n'est introduite que subrepticement dans la *phantasia* qui surgit toute seule, comme si elle venait de nulle part et dans laquelle le sujet se perd et s'oublie. C'est seulement ainsi, qu'on peut s'ouvrir au domaine du *Phantasieleib*, registre transcendantal par rapport au registre du *Leib* de l'imagination, mais aussi par rapport à celui du *Leibkörper*, et qui le plus souvent reste virtuel dans l'expérience quotidienne.

Dans le monde de la *phantasia*, nous l'avons vu, il se peut que mon moi empirique y soit impliqué (notamment si j'effectue la mise en jeu), mais cela n'est pas nécessaire. Tout au contraire, dans la plupart des cas c'est bel et bien sous la forme de la *Selbstverlorenheit*, de la perte de soi, que je m'y trouve. Cependant, même sans une implication du moi empirique il y a dans la *phantasia* un *Phantasie-Ich* et un *Phantasieleib*, foncièrement indéterminés, car non-fixés par la réflexion ou par l'intentionnalité d'image. Le *Phantasieleib*, tout comme le *Leib* ancré dans le *Leibkörper* empirique est un point-zéro de l'orientation à partir duquel l'espace se déploie. Cependant, et là se trouve toute la difficulté selon M. Richir, contrairement au *Leib* ancré dans le *Leibkörper*, le *Phantasieleib* est dépouillé de toute *Körperlichkeit* objectivement situable parmi les choses et du coup tout le *Phantasieleib* apparaît réduit au point-zéro qui ne se trouve

¹¹⁶ PENF p. 130.

¹¹⁷ *Ibid.* pp. 129-130.

nulle part dans l'espace et pourtant il est, selon ses propres termes « à la fois l'élément spatialisant et l'élément spatialisé dans la *phantasia*. »¹¹⁸ En d'autres termes, le *Phantasieleib* n'est qu'un trou réduit à l'extension d'un point, parce qu'il ne fait pas partie de l'espace, mais l'espace surgit à partir de lui. Et c'est précisément la raison pour laquelle il est, en dernière instance, impossible de fixer ce point dans la *phantasia*, et c'est pour cela aussi que l'espace de *phantasia* est un espace de brouillard, flottant et protéiforme, syncopé par des intermittences de l'apparition et de la disparition. Le *Phantasieleib* clignote avec l'espace et le monde de *phantasia*.

Or, si l'imagination et la fixation du *Leib* par la réflexivité et l'intentionnalité de l'imagination ne sont que des résultats de la transposition architectonique de la *phantasia* (comme le soutient M. Richir), alors l'espace de l'imagination qui apparaît comme un trou dans l'espace de la perception doit, elle aussi, relever de cette même transposition. Cela est d'importance capitale si l'on le met en rapport avec certaines considérations de *Chose et espace*. En effet, dans l'Appendice no. IX, Husserl se réfère au *Leib* comme à un trou de l'espace dont le *Körper* n'est qu'une image¹¹⁹ :

Mon corps en tant que tel ne peut jamais, à la vérité, avoir une apparition externe, mais seulement un apparition-zéro. Mais si je peux me représenter tout apparition externe d'un corps quelconque (comme) transmuée en une apparition-zéro ; et si je dois appréhender mon corps dans sa corporéité, comme corps spatial en toute place et distances, je peux me faire, sous forme d'apparition externe, un « image » de mon corps ; par quoi il perd, certes, nécessairement la propriété d'incarnation.¹²⁰

Et dans ce même passage, Husserl décrit le *Leib* comme trou d'espace :

Visuellement: Zone-zéro un trou spatial, un non constitué, non intuitionné, inintuitionnable. Mais toute zone effectivement constitué peut être transmuée en une (zone) de ce genre, avec un trou.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 137.

¹¹⁹ cf. également A. DUFOURCQ : *La dimension imaginaire du réel ...*, p. 175

¹²⁰ Mein Leib als Leib kann freilich nie eine Außerscheingung haben, sondern nur eine Nullerscheingung. Aber kann ich jede Außerscheingung eines beliebigen Körpers in eine Nullerscheingung verwandelt vorstellen und muß ich meinem Leib nach seiner Körperlichkeit, nach allen Lagen, Abständen als Raumkörper auffassen, so kann ich mir ein „Bild“ meines Leibes in der Außerscheingung machen, wodurch er freilich notwendig die Eigenschaft der Leiblichkeit verliert. Cf. HUSSERL, E : *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Hague, Martinus Nijhoff, 1973. S. 366-367. Tr. Fr. HUSSERL, E : *Chose et espace. Leçons de 1907*. (tr. Jean-François Lavigne) PUF, coll. Epiméthée, 1989. p. 424.

Tout espace susceptible d'être corporellement comblé peut aussi être converti en mon corps, et le trou acquiert (une) signification spatiale.¹²¹

Il paraît que non seulement l'espace imaginaire est un trou dans l'espace du champ des apparitions de perception, mais mon *Leib* l'est déjà. Il se pourrait alors que le *Leib*, en tant que trou, ne soit que la transposition architectonique de la cellule transcendantale de spatialisation, donc du *Phantasieleib*. Plusieurs indices en témoignent déjà dans le texte de Husserl. Non seulement le fait que je puisse faire une image de mon *Leib* dans l'apparition extérieure, tout en perdant la dimension corporelle proprement dite, qui nous indique déjà qu'il s'agit ici de la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, mais aussi le fait que même après cette transposition il y reste quelque chose d'infigurable. Car, la transposition architectonique n'est jamais possible que par un *hiatus* irréductible et c'est précisément de cela que le trou d'espace, mon *Leib* comme *Raumloch*, est la trace. Le fait que ce trou puisse être facilement déplacé dans l'imagination, donc que je puisse faire de tout point un tel trou est aussi le résultat de la transposition architectonique du caractère foncièrement indéterminable du *Phantasieleib* (son *apeiron*) à l'infinité (potentielle) des lieux possibles de mon *Leib* dans l'espace empirique. Le trou d'espace n'est désormais rien d'autre qu'un trou flottant à partir duquel l'espace se déplie et se fixe par l'intentionnalité d'imagination, qui conçoit tout point de cet espace comme image possible du *Leib* ou, en d'autres termes, comme transposition possible de mon *Phantasieleib* par fixation dans une image. Il s'avère alors que l'espace empirique, défini par les lieux possibles que mon *Leib* peut occuper, n'est qu'une « Idée au sens kantien » de la totalité des images de mon *Leib*. Mais cela veut aussi dire qu'en dernière instance l'espace empirique n'est moins imaginaire que celui d'une peinture et qu'il a sa base phénoménologique dans la cellule de spatialisation qui est pensable seulement en régime de la *phantasia*.

¹²¹ .Visuell : Nullgebiet ein Raumloch, ein nicht Konstituiertes, nicht Angeschautes, Unanschauliches. Jedes wirklich konstituierte Gebiet kann aber in ein solches verwandelt werden mit einem Loch. Jeder körperlich ausfüllbare Raum kann auch übergeführt werden in meinem Leib, und das Loch gewinnt räumliche Bedeutung. cf. *Ibid.*

§ 4. STIFTUNG, PHANTASIELEIB ET PHANTOMLEIB :

REPRISE SYNTHETIQUE ET DEVELOPPEMENT

Penser la corporéité en régime de *phantasia* veut en même temps dire ne pas laisser hors de considération sa possible transposition en imagination. Cette tâche est extrêmement difficile si l'on tient compte du fait que :

« *l'apparition de phantasia [...] ne procède pas [...] d'un acte présent de la conscience. [...] S'il y a acte, il est, à ce niveau, originellement dispersé, c'est-à-dire paraît, au pluriel originaire, pour la réflexion phénoménologique, comme autant de „moments” abstraits d'un „agir” ou d'un „faire” plus global, qui est celui de la temporalisation en présence, où jamais la conscience ne coïncide avec elle-même dans le Jetzt, le maintenant temporel de l'acte. »*¹²²

Le danger de manquer ce régime est alors considérablement important. Car, comment peut-on penser, en phénoménologie, le problème de la corporéité de *phantasia* sans réintroduire à ce niveau architectonique, par une subreption transcendantale, l'intentionnalité d'imagination, ou en d'autres termes sans y réintroduire des *présents* ? Pour éviter une telle subreption, M. Richir propose une *epochè* phénoménologique hyperbolique, qui, nous l'avons vu, consiste dans une mise hors circuit de toute intentionnalité objective stable. Cependant, se maintenir dans cette *epochè* veut en même temps dire d'avoir à faire avec le danger imminent de la transposition subreptice de la *phantasia* en imagination, du non-spéculaire en spéculaire, etc. C'est pour cette raison que la séparation des différents niveaux architectoniques est peut-être le seul moyen de s'assurer, dans la mesure où cela est possible, contre ce danger. Or, poser la question du *Phantasieleib* est, de ce point de vue, d'une importance capitale si, en effet, « le lieu phénoménologique concret [...] des *Stiftungen* [...] n'est rien d'autre que cette *Leiblichkeit* dans son indéterminité phénoménologique première. »¹²³



¹²² PENF p. 92.

¹²³ PENF p. 262.

Il est utile, de ce point de vue, de reprendre les analyses de la corporéité en partant encore une fois de l'implication du *Phantasieleib* dans l'image et plus précisément de la problématique des *kinesthèses* dans la conscience d'image. Husserl aborde cette problématique explicitement dans le texte déjà cité de la *Hua*. XIII, en distinguant les kinesthèses du corps empirique (en regardant l'image je meus effectivement en effet mes yeux, etc.) des kinesthèses du corps qui appartient à l'image (je vois tels ou tels paysage, être mythologique, etc.).¹²⁴ Il s'agit donc d'un côté des kinesthèses corrélatives du support physique et de l'autre côté des kinesthèses corrélatives de l'image. Mais ce deuxième groupe des kinesthèses, se trouve-t-il du côté du *Bildobjekt* ou du côté du *Bildsujet* ? Et que se passe-t-il dans le cas où un support physique fait complètement défaut ? Nous comprenons qu'avec ces questions nous nous trouvons à la lisière extrêmement fine entre ce que M. Richir appelle *phantasia* et sa transposition en imagination. Or, c'est précisément en commentant ce passage de la *Hua* XIII que M. Richir livre sa propre interprétation de l'implication kinesthésique du corps dans l'imagination et dans la *phantasia*.

En s'inspirant du texte husserlien, M. Richir distingue trois sujets, corrélatifs à la perception réelle, au *Bildobjekt* et au *Bildsujet*. Le premier Moi est donc celui de l'expérience réelle, maintes fois décrite par Husserl. Le deuxième, étant corrélatif du *Bildobjekt*, est, tout comme celui-ci, un *fictum* « qui apparaît dans cette perception très singulière qui est celle de l'image [...] » et avec lequel « sont de la sorte co-impliqués les champs sensibles (que j'ai), mais, on l'entrevoit déjà, de manière tout aussi singulière. »¹²⁵ Et il y a enfin le troisième Moi, corrélatif du *Bildsujet*, donc le sujet « présentifié en image, avec ses aspects, apparitions et champs sensibles : on passe, on le sait, dans l'image, de l'*Erscheinung* à la *Darstellung* »¹²⁶. Bien que M. Richir n'en parle pas explicitement, il nous semble possible, voire même nécessaire, d'attribuer à ces niveaux trois types différents des kinesthèses, et notamment parce qu'il y a trois champs d'apparition différents : il y a donc d'un côté, comme Husserl l'a déjà mis en évidence, les kinesthèses du *Leibkörper* empirique, cependant de l'autre côté il faut encore distinguer les kinesthèses corrélatifs au *Bildobjekt*, donc des *fictas* kinesthésiques et les kinesthèses propres aux apparitions et champs sensibles du sujet de l'image.

Selon une première approche, que nous pourrions caractériser comme traditionnelle, et en laissant encore hors considération la région architectonique de la *phantasia*, on pourrait soutenir

¹²⁴ *Hua* XIII p. 301-304.

¹²⁵ PENF p. 140.

¹²⁶ *Ibid.*

que de même que le *Bildobjekt* s'édifie sur un support physique renvoyant ainsi au *Bildsujet*, de même les *fictas* kinesthésiques sont des kinesthèses empiriques transformées par la conscience d'image, et ils laissent donc apparaître les kinesthèses du Moi du *Bildsujet* selon l'intentionnalité propre de l'imagination.¹²⁷ Cependant, si le *Bildobjekt* s'est avéré comme le résidu de la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, la même chose doit être vraie pour des *fictas* kinesthésiques. En effet, si ceux-ci « existent », ils ne sont pas positionnels, ou encore mieux, ils *ne sont*, à proprement parler, *rien*. Tout comme le *Bildobjekt*, ces kinesthèses existent – en tant que *fictas* – si elles n'existent pas et elles n'existent pas si elles existent.¹²⁸ En effet, viser le *Bildobjekt* même, et non pas le *Bildsujet* à travers celui-ci, annulerait tout caractère d'image. Le *Bildobjekt* n'est précisément *Bildobjekt*, qu'en tant qu'il s'efface pour donner lieu à la *Darstellung* du *Bildsujet*. Cela veut pourtant aussi dire que dans la conscience d'image on trouve impliqué d'emblée un registre non-positionnel, très proche d'une sorte inconscient, s'étendant jusqu'au niveau de la corporéité. Ce que nous avons dégagé comme le trou d'espace, qui, rappelons-le, était la trace de la transposition architectonique du *Phantasialeib*, identifié par M. Richir comme cellule de spatialisation, relève donc d'un tel registre et si la démultiplication et la projection quasi partout de ce trou est possible, cela relève déjà de l'intentionnalité de l'image, avec l'effacement corrélatif du *Phantasialeib*, qui laisse une absence qu'on ne peut plus creuser sans la mise hors circuit de cette intentionnalité. Mais quelque chose de cette absence se transforme toujours en *fictum* inconscient, qui n'est cependant pas moins agissant. Ce moment correspond à l'institution de ce que M. Richir appellera dans *Phantasia*, *imagination*, *affectivité*

¹²⁷ À partir de cela, il est juste de se demander, comme le fait Sartre dans *L'imaginaire* « si les mouvements, c'est-à-dire finalement les sensations kinesthésiques, ne jouent pas un rôle essentiel dans la *constitution* de l'image. » (SARTRE : *L'imaginaire*, Gallimard, 1986, p. 146.) En effet, nous avons vu avec Husserl que les kinesthèses n'exposent *rien*, sinon le « lieu » du *Leib*. Cependant, selon Sartre ils peuvent fonctionner comme des *analogia* pour des images (- terme qui pour Sartre désigne toujours des images visuelles). En s'appuyant sur des recherches de Dwelshauvers, Sartre conclut que des sensations kinesthésiques peuvent servir comme des substituts analogiques d'un support physique d'une image visuelle. Il y aurait donc, dans toute imagination des mouvements empiriques actuels du corps mis en œuvre, même s'ils passent inaperçus pour le sujet qui imagine. (Sartre : *L'imaginaire* p. 146 – 155.) En termes husserliens, le Moi corrélatif au *Bildobjekt* et au *Bildsujet* s'édifie sur la modification des kinesthèses actuelles du Moi empirique, même s'il n'y a aucun support physique qui nous incite à imaginer. Or, ce que nous allons essayer à démontrer ici, en introduisant l'idée des kinesthèses en *phantasia*, différentes des kinesthèses imaginaires, est exactement le contraire de cette thèse. Les kinesthèses empiriques loin de servir comme fondement aux kinesthèses de *phantasia* ne sont possibles que par transpossibilité et transpassibilité aux *kinesthèses de phantasia*. Pour ce faire, il nous faudra donc suspendre l'institution de l'intentionnalité d'image.

¹²⁸ Cf. la caractérisation de la figuration en imagination: « Bref, elle n'existe (ne "fonctionne") que si elle n'existe pas, et n'existe pas (comme être ou objet) si elle existe (par l'illusion de la réification toute "en pensée"). C'est ce qui en fait, en général, une apparence "perceptive", la *Perzeption*, qui n'est elle aussi qu'apparence, n'étant en réalité ni un acte de visée intentionnelle ni la réception passive d'une "empreinte" (typos, pathos). » M. Richir : « Imagination et *Phantasia* chez Husserl », in *Eikasia*, sep. 2011. p. 17.

le *Phantomleib*. Nous y reviendrons ici même. Les *fictas* kinesthésiques, qui demeurent donc non-positionnels, donnent lieu aux kinesthèses du Moi qui vit dans l'image, qui perçoit tel ou tel paysage imaginaire à partir d'un point-zéro, fût-il différent d'un point-zéro d'un espace géométrique. Et M. Richir de souligner que de ce point de vue « le corps percevant l'image est comme *l'imitation en miroir* du corps percevant le réel *jusque dans les kinesthèses* ; simplement faudra-t-il ajouter, cette imitation, qui est aussi *image spéculaire*, est sur le mode de „comme si”. »¹²⁹ Néanmoins, ces trois niveaux, et du coup *l'image spéculaire*, n'apparaissent que si la *Stiftung* de l'imagination, corrélative de la réflexion consciente déployée sur la *phantasia*, a déjà eu lieu.

« On comprend dès lors que la réflexion dans la *phantasia*, qui transpose celle-ci en imagination, va consister aussi en l'imagination, dans la perception présentifiée, d'un *point de vue fictif* du Moi *imageant sur l'image, de l'imagination d'une imagination* alors même, précisément, que dans la *phantasia*, il n'y avait de tel „point de vue” que flottant, indéterminé, infigurable en tant que flottement même du *Phantasie-Ich* et du *Phantasieleib*. »¹³⁰

Si donc dans la conscience d'image nous pouvons, comme s'il s'agissait d'un miroir, retrouver un *point de vue* localisable, ce n'est que parce qu'on l'y a introduit par une réflexion et l'intentionnalité de l'imagination. S'il y reste quelque chose de la *phantasia*, ce n'est que sous un mode spéculaire et c'est ainsi que la conscience d'image peut être considérée comme l'imitation spéculaire de la réalité empirique. Toutefois, dans le clignotement paradoxal du *Bildobjekt*, c'est-à-dire entre son apparition totale qui effacerait le *Bildsujet* et sa disparition qui ne le suspendrait pas moins, on retrouve tout de même quelque chose comme un résidu du flottement de la *phantasia*, même si cela est repoussé vers un régime quasi-inconscient, mais sans doute non positionnelle.

Si dans la *phantasia* primaire, dans lequel le Moi s'emporte dans ce que Husserl appelle la perte de soi (*Selbstverlonheit*), l'intentionnalité de l'imagination n'est pas encore instituée, on se trouve alors dans un régime où manque tout présent que l'intentionnalité pourrait viser. Corrélativement, nous l'avons déjà vu, le corps apparaît selon les caractéristiques spécifiques de la *phantasia* : il est *Phantasieleib*, c'est-à-dire cellule de spatialisation flottante et non localisable

¹²⁹ PENF p. 139.

¹³⁰ PENF p. 116.

(ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il y a une ubiquité du *Phantasieleib*) à partir de laquelle seulement quelque chose comme un espace peut se déployer ou se déplier, et servir comme base pour l'institution de l'espace imaginaire ou de façon semblable de l'espace géométrique. Mais le *Phantasieleib* est impliqué dans la *phantasia* non seulement comme cellule insituable spatialisante et spatialisée, mais aussi avec des *Stimmungen* (nous y reviendrons) et encore « avec des *kinesthèses*, qui sont dès lors des *kinesthèses en phantasia*, et nous pouvons le dire puisque c'est vrai en général des *kinesthèses*, avec ses *kinesthèses en phantasia effectivement réelles ou potentielles*. »¹³¹ Ces *kinesthèses* ne le sont donc pas des mouvements effectivement accomplis du *Leib* ancré dans un *Körper*, elles ne s'édifient pas sur des *kinesthèses réelles empiriques* par transformation imaginaire, mais « tout se passe comme si le *Leib* était désancré du *Körper*, comme si des *kinesthèses* pouvaient y avoir lieu *sans mise en mouvement du Körper ou du Leibkörper*. »¹³² C'est comme si dans la *phantasia*, le *Leib* étant désancré du *Körper*, il pourrait encore y avoir des mouvements, mais sans aucun corps mobile dira M. Richir, et des *kinesthèses* accompagnant ces mouvements.¹³³ Mais le fait qu'il n'y a aucun ancrage nécessaire du *Phantasieleib* dans un *Körper* ne signifie nullement qu'on perde quelque chose de la *Leiblichkeit*. Au contraire, M. Richir va jusqu'à dire que le *Phantasieleib* est le *Leib* phénoménologique lui-même.¹³⁴ Conformes à ce niveau de la phénoménologie refondue, les mouvements que les sensations kinesthésiques accompagnent passent selon un rythme de temporalisation en présence sans présent assignable. Mais quand des *kinesthèses* engagent le rythme d'un mouvement il ne s'agit pas là « tout simplement d'une „actualisation” des *kinesthèses potentielles*, de potentialités (*Vermöglichkeiten*) du *Leib* demeurant en lui à l'état d'habitualités, et qui tendraient à se réinvestir aussitôt sur le Moi et le *Leib* actuels, c'est-à-dire sur le Moi et le *Leib* empiriques du *hic et nunc*. »¹³⁵ Il faudrait, au contraire, parler d'un fonctionnement (*Fungieren*) anonyme du *Phantasieleib*, comme le fait en effet M. Richir, ou aussi pourrait-on, tout en nous croyant fidèles à l'idée de la refonte de la phénoménologie, et selon le sens qu'on a dégagé de ce terme, parler d'un fonctionnement *virtuel* du *Phantasieleib* et du même coup envisager les *kinesthèses* de *phantasia* comme des *kinesthèses virtuelles*.

¹³¹ PENF p. 141.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Pour une analyse du mouvement dans la phénoménologie richirienne et ses sources cf. ALEXANDER, R.: « Eléments de mobilité phénoménologique à partir de Hegel, Max Loreau et Marc Richir » in *Eikasia*, no. 60., novembre 2014, pp. 125-136.

¹³⁴ PENF p. 265.

¹³⁵ PENF p. 269.



Cela s'éclaircit davantage si l'on reprend, très brièvement, la question de la relation entre possibilités et *phantasia*. Le texte no. 19. de la *Hua*. XIII – auquel M. Richir s'intéresse principalement du point de vue du rôle de la *phantasia* dans la constitution eidétique¹³⁶ – se porte précisément sur la constitution de la possibilité dans et par la *phantasia*. Quant à nous, nous considérons que ce bref texte ouvre la voie – via son interprétation richirienne – à une démonstration de la virtualité du *Phantasieleib* par rapport au *Leibkörper*. En effet, Husserl s'explique très clairement sur ce qu'on pourrait appeler la *Stiftung* de la possibilité sur la base de la *phantasia* :

« On dira donc : les objets-de-*phantasia* sont de objets possibles, les mondes-de-*phantasia* des mondes possibles. Mais ce que la *phantasia* me rend représenté (*vorstellig macht*), par exemple à la façon d'un trait subit (*Einfalls*), nécessite une libre *mise en jeu* pour avoir une direction fixe sur une „objectité“ comme une possibilité d'objet déterminée, et le remplissement de cette mise en jeu sous forme de détermination plus précise nécessite un libre fait de détermination, de choix du remplissant, par quoi alors l'objectité reçoit une prescription, mais avec de nouvelles indéterminités qui sont de nouveau librement remplies. »¹³⁷

On ne pourrait pas être plus clair : si l'on veut concevoir les apparitions de *phantasia* comme des apparitions d'objets et en occurrence des objets possibles, ou voire même des mondes possibles, il faut effectuer une mise en jeu (du Moi empirique), c'est-à-dire une réflexion consciente effectuée par le Moi empirique, sur ce qui ne se donne d'abord qu'à la façon d'un trait subit, un *Einfall*, selon donc des intermittences et soudainement dans un éclair. Par cette mise en jeu on effectue donc la transposition de la *phantasia* en imagination, en y introduisant le caractère intentionnel spécifique de ce dernier, et par là on a affaire à une fixation de l'apparition originellement non-fixé sur une « objectité » qui se détermine davantage au fur et à mesure que l'on continue de remplir ses indéterminités. Il est donc possible de transposer l'apparition de *phantasia*, originellement non-intentionnel, non seulement dans une image, mais aussi dans une possibilité, ce qui implique aussi une certaine proximité des lieux architectoniques de l'image et

¹³⁶ PENF p. 150-168.

¹³⁷ *Hua*. XIII. P. 558/ tr. fr. 524.

de la possibilité. Or, l'indéterminité qui reste dans un objet possible ou même dans un monde possible n'est rien d'autre que la trace de la transposition architectonique de l'indéterminité et de l'inchoativité foncières de la *phantasia*. Que cette possibilité soit pure, réelle ou eidétique¹³⁸, elle relève déjà de la *phantasia* qui fonctionne comme sa base phénoménologique. Cela veut non seulement dire qu'on pourrait envisager la *phantasia* comme régime transcendantal spécifique¹³⁹, mais aussi, et c'est-ce qui nous intéresse ici, que tout cela s'applique aussi sur le mode d'être possible des kinesthèses du *Leibkörper*.

En effet, si le *Leibkörper* est le lieu des sensations kinesthésiques actuelles, ainsi que de celles potentielles, ce deuxième groupe des kinesthèses ne peut relever que d'un niveau plus enfoui de la corporéité où se constitue la possibilité des kinesthèses possibles. Selon Husserl, nous l'avons vu, ce lieu de constitution est le « Je peux » et le « Je peux autrement que je fais », ou en d'autres termes ce lieu est celui du pouvoir du *Leibkörper*. Mais si la possibilité se constitue, en dernière instance, en ayant comme base la *phantasia*, il faut que ce « Je peux » fondamental du corps soit « une véritable *Potenz* trans-passible et trans-possible (Maldiney) du *Leib*. »¹⁴⁰ En d'autres termes, le mode d'être possible de kinesthèses du *Leibkörper* relève d'une dimension « *phantastique* » du *Leib*, que nous pouvons désormais identifier comme le *Phantasieleib*. Ainsi, s'il y a des possibilités kinesthésiques du *Leibkörper*, elle relève des transpossibilités kinesthésiques du *Phantasieleib*, c'est-à-dire qu'elles sont autant des transpositions des kinesthèses virtuelles du *Phantasieleib*. Nous pouvons résumer tout cela, avec une citation tirée de *Phénoménologie en esquisses* :

« Cela implique encore que *Phantasie-Ich* et *Phantasieleib* ne relèvent pas des possibilités qui se déclarent dans l'éveil, qu'ils lui sont donc *transpossibles*, et eu égard au Moi et au *Leib* éveillés,

¹³⁸ Cf. L'analyse de M. Richir de ces trios types de possibilités : PENF p. 150-168.

On pourrait en effet saisir cette figure du transcendantal avec l'aide des concepts de la transpassibilité et de la transpossibilité de H. Maldiney (cf. § 2, b.), ainsi que nous appuyant sur la figure du « redoublement possibilisant » dégagé par Alexander Schnell. En effet, la région de la *phantasia* devient alors très proche de ce que H. Maldiney décrit une zone marginale de la phénoménalisation : « une zone marginale des présentations, où rien ne se présente encore. Le marginal est le plus proche voisinage du fond du monde. Il s'étend jusqu'à l'horizon toujours ouvert. Celui-ci n'est pas ouvert par un projet de monde ; il est l'horizon de tout ce dont nous sommes passibles, et qui à chaque fois nous arrivent sans aucune détermination à priori ; *sans jamais avoir été d'abord possible*. »¹³⁹ (MALDINEY : *Penser l'homme et la folie*, Million, 2007, p. 294. Nous soulignons « sans jamais avoir été d'abord possible ».) Mais la *phantasia* est la région de la possibilisation, ou de l'*Ermöglichung* dans la mesure où il rend possible la possibilité même. (cf. SCHNELL : *En deçà du sujet*, PUF, 2011, p. 125.)

A cet égard cf. la troisième partie de notre article : E. BELLATO, I. FAZAKAS : « *Le virtuel et le transcendantal* » in *Metodo*, vol 2. No. 2, 2014 pp. 219-225.

¹⁴⁰ PENF. P. 56.

qu'ils leur sont *transpassibles*, ce qui correspond au caractère surgissant, le plus souvent inopiné, de la *phantasia* quand elle n'est pas volontaire, quand elle n'est pas transposée en „imagination” disposant plus ou moins librement, à son gré, de ses matériaux. »¹⁴¹

Le *Phantasieleib*, avec ses kinesthèses virtuelles se plonge ainsi dans l'*apeiron* de l'inconscient phénoménologique servant comme base phénoménologique de toute corporéité ancrée dans un *Körper*, et ainsi pour toute projection imaginaire du corps propre dans l'espace, ou en d'autres termes – car cela veut dire la même chose – pour le tout des sensations kinesthésiques du *Leibkörper*.



Tentons d'approfondir davantage ces distinctions en revenant sur la structure de l'institution de l'imagination et sur le concept du *Phantomleib* que M. Richir introduit dans *Phantasia, imagination, affectivité*, permettant ainsi de pousser plus loin les recherches déjà effectuées dans *Phénoménologie en esquisses*. Dans l'introduction du livre M. Richir part toujours d'un texte du volume XXIII des œuvres complètes de Husserl, mais cette fois-ci il choisit un passage du texte n° 16 qui aborde une question qui était à peine présente dans les passages analysés dans *Phénoménologie en esquisses*. Il s'agit, notamment, de la question de la *Stimmung*. Avec la question du *Phantomleib* nous posons donc toujours, et en même temps, la question de l'affectivité dans l'imagination, car, souligne M. Richir, « le *Phantomleib*, le „château d'air“, s'atteste phénoménologiquement avec l'affectivité ». Comment celle-ci se présente-t-elle dans la contemplation d'une image selon Husserl ?

Il en distingue trois cas : à savoir 1.) le cas où quand je m'imagine vivre tel ou tel affect dans une scène imaginaire (par exemple si je m'imagine triste lors d'un enterrement auquel j'assiste) 2.) le cas je n'y m'imagine pas, mais j'imagine quelqu'un d'autre vivre tel ou tel affect (par exemple, j'imagine triste la famille du défunt), et finalement 3.) le cas où je n'imagine aucun affect – fût-il le mien ou de quelqu'un d'autre –, mais je le ressens quand même, et non pas dans la scène imaginaire, mais actuellement et effectivement (sans m'imaginer assister à l'enterrement, moi, le Moi imaginant, ressens la tristesse).¹⁴² Les deux cas auxquels M. Richir

¹⁴¹ PENF p. 133.

¹⁴² Hua. XXIII. p. 444 S. 466.

s'intéresse plus profondément sont le premier et le troisième, c'est-à-dire les cas où c'est soit le Moi *imaginé* soit le Moi *imaginant* qui ressent quelque chose. Tous les deux cas révèlent des caractéristiques de ce qui reste comme le résidu de *Leiblichkeit* lors de la transposition de la *phantasia* en imagination, que M. Richir nomme le *Phantomleib*.¹⁴³

En effet, ce qui se passe dans le premier cas, c'est que le Moi imaginant introduit dans la scène de l'image des affects qu'il (ou quelqu'un d'autre) peut quasi-vivre ou quasi-éprouver. Il s'agit donc de ce que nous avons déjà dégagé comme l'*Einfühlung* imaginaire, ou que M. Richir appelle une quasi-*Einfühlung*, qui n'est qu'une *Einfühlung* sans autrui (à moins qu'il soit un quasi-autrui) et que la psychologie a découvert comme *projection*.¹⁴⁴ Une telle *Stimmung* imaginaire, qui ne peut se trouver dans l'image que par une quasi-*Einfühlung*, est « illocalisé dans le paysage figuré, y est un élément flottant, et même „fantôme”, non posé comme tel en objet, et qui, si elle devait être posée, apparaîtrait aussitôt fictivement comme une projection de mon Moi. »¹⁴⁵ Or, c'est précisément la corporéité spécifique correspondante à cette *Stimmung* fantôme que M. Richir appelle *Phantomleib*. Cela ne se confond toutefois pas avec le *Körper* de celui que j'imagine éprouver tel ou tel sentiment, qui peut éventuellement être figuré en image ; le *Phantomleib* n'est donc pas « un corps imaginaire ou imaginé, mais un corps lui-même illocalisé et volatil. »¹⁴⁶ Ce *Phantomleib* est alors aussi le *Leib* appartenant aux fabulations qu'on raconte ou que l'on se raconte, mais sans figuration intuitive (en effet le *Stimmung* étant infigurable), qui, quoique positionnelles, relèvent des significativités inconscientes du *Bildobjekt*. En effet, si je m'imagine triste en contemplant une photographie d'un enterrement, cette projection de la tristesse ne relève que du *Bildobjekt* à travers lequel la conscience vise (sans pourtant poser le *Bildobjekt*) la scène imaginaire. Et cela veut dire que la projection ou la fabulation des affects se passe à partir du *rien*. Dans les mots de M. Richir : « ces vécus „imaginés”, ou mieux, c'est ici le cas de le dire strictement, ces vécus imaginaires, relèvent eux-mêmes de la fiction et de la *néantité* du *Bildobjekt* ou de l' "apparence perceptive". »¹⁴⁷

Dans le deuxième cas la situation est en quelque sorte l'envers : je n'imagine aucun affect, mais je vois la scène figurée en image avec mon *Phantasieleib* impliqué (et avec l'ici absolu correspondant aux apparitions du *Bildsujet*), et je ressens un ou des affects réellement,

¹⁴³ PIA p. 28.

¹⁴⁴ PIA p. 16.

¹⁴⁵ PIA p. 24.

¹⁴⁶ PIA p. 24.

¹⁴⁷ PIA p. 34.

sans qu'à ses affectes corresponde quelque chose de figuré (les affectes étant en effet infigurables). Et pourtant, quelque chose de l'apparition en image réveille ces affectes. M. Richir conclut qu'il y a « correspondant à l'affectivité (ou plutôt ici à l'affect), une part „fantôme“ de l'intentionnalité imaginative, celle qui vise, sans s'accomplir comme telle, la significativité, qui ne se figure pas en objet ou en caractère d'objet imaginé, mais qui, pour ainsi dire „double“ cette figuration (ce qu'on traduit illusoirement en disant que l'affectivité du „investit“ l'objet), et fait sentir ses effets réels (*reell*) dans l'affectivité du Moi imaginant. »¹⁴⁸ Cela témoigne d'un passage du Moi dans *Bildobjekt* ou dans l'« apparence perceptive », qui fait que l'intentionnalité « fantôme » ne s'accomplit pas. Les affectes sont donc liés, tout comme le premier cas au *Bildobjekt*, mais n'étant pas projetés dans la scène imaginaire, ils sont vécus. Cependant, s'ils peuvent être vécus, nous dit M. Richir, c'est parce qu'il y a *Spaltung* entre *Phantasieleib* et *Phantomleib*. Dans ce cas, le Moi empirique vit donc réellement quelque chose qui relève du *Phantomleib*, désormais en sécession. Le paradoxe ici est que l'intentionnalité qui vise le *Bildobjekt* et les significativités correspondantes ne s'accomplissent pas, tandis que « le vécu affectif qui est corrélatif du *Bildobjekt* ou de l'“apparence perceptive” est bien accompli ». ¹⁴⁹ La scène imaginée est alors « habillée » (mot de M. Richir) d'une manière fantomatique par des significativités non figurées qui servent comme des points d'accroc pour l'affectivité. Or, c'est notamment à cause de la non-positionnalité du *Bildobjekt* que le Moi vit ces affectes réellement quand il y est d'une certaine façon capté. Il s'agit donc d'une capture dans un miroir qui ne reflète à proprement parler rien ou, en d'autres termes, nous pouvons reconnaître en cela « ce que Freud nommait si bien *Luftschloss*, „château d'air”, faisant prisonnier derrière des murs insaisissables, transparents ou invisibles. »¹⁵⁰ En effet, pour en sortir, il suffit d'en prendre conscience, c'est-à-dire de faire évaporer le *Bildobjekt* non-positionnel en essayant de le poser. Le *Phantomleib* est donc, selon cette deuxième figure, le corps du Moi passé dans le *Bildobjekt* qui a tendance de s'autonomiser et donner lieu à ce que Freud a appelé des pensées inconscientes.¹⁵¹

Par l'analyse de ces deux cas, nous pouvons conclure que le *Phantomleib* est en effet le *Leib* du *Bildobjekt*. Et M. Richir de préciser que :

¹⁴⁸ PIA p. 36.

¹⁴⁹ PIA p. 36.

¹⁵⁰ PIA p.39.

¹⁵¹ PIA p. 19.

« Par là, nous comprenons que ce qui différencie le *Phantasieleib* du *Phantomleib*, c'est que le premier est infigurable tout en comportant un ici absolu (il est spatialisant), alors que le second, pour être lui aussi infigurable, est cependant illocalisé et illocalisable, son „ici” comme „centre” étant partout et nulle part. »¹⁵²

Ceci étant le cas, peut-on alors parler de spatialité du ou à propos du *Phantomleib* ? Nous avons vu que selon Husserl c'est l'ici absolu du *Leib* (qu'on devrait désormais appeler *Leibkörper*, pour mettre en relief l'ancrage du *Leib* dans un *Körper* empiriquement identifiable) qui faisait que le déploiement de la spatialité pût avoir lieu. C'est ce que nous avons dégagé en commentant certains passages de *Chose et espace* et certains manuscrits tardifs. Cependant, nous venons également de le voir, avec les analyses de la *phantasia* s'ouvre la possibilité de penser la *Leiblichkeit* sans aucun ancrage nécessaire dans un *Körper*, et c'était notamment à partir des analyses que M. Richir a dégagé le concept du *Phantasieleib* comme cellule de spatialisation, comportant, lui aussi, un ici absolu non-empirique et non-géométrique. Entre les deux ici absolus a lieu une *Stiftung* spécifique, qui est aussi *Stiftung* de l'intentionnalité, qui est donc corrélative du passage dans état virtuel du *Phantasieleib* et l'institution du *Leibkörper*. Cependant, cette *Stiftung* peut s'opérer d'une autre manière, n'aboutissant pas ou pas seulement sur un *Körper* réel, mais sur quelque chose de fantomatique, qui, loin d'être ineffectif, peut avoir des effets sur les *kinesthèses* bien réelles du *Leibkörper*.¹⁵³ Dans ce cas, il y a donc une scission, une *Spaltung*, qui si elle est accomplie jusqu'au bout – qui heureusement n'est jamais le cas – supprimerait complètement toute spatialisation, avec le passage entier du *Leib* dans l'illocalisation de l'ici absolu et de la cellule de la spatialisation. C'est de cela que témoigne un passage des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* :

¹⁵² PIA, p. 25

¹⁵³ C'est ce qu'on observe par exemple dans les cas psychopathologiques et plus précisément dans les effets somatiques des certaines psychoses. Le problème de l'incorporation et de l'atmosphérisation du *Leib* dans un élément fantomatique a été déjà entrevu par R.D. Laing dans *The divided self*, ou on trouverait des nombreux exemples de la capture du Moi dans le *Phantomleib* – sans toutefois que R. D. Laing fasse la distinction architectonique entre *phantasia* et *imagination*. Cf. LAING, R. D. : *The divided self*, Penguin books, Pelican edition, 1965 et plus particulièrement pp. 37, 43-46, 77, 89 parmi d'autres. Il n'est peut-être pas inutile de souligner que les références majeures de M. Richir pour explorer cette piste sont des auteurs cités également par R. D. Laing : L. Binswanger et D. W. Winnicott.

« Peut-on dire par exemple que le *Phantomleib* constitue un *lieu fantôme* ? Il ne le ferait que s'il existait un *Leibkörper* fantôme comme tout, ce qui n'est précisément pas possible puisque, si le *Leib* était passé tout entier en *Phantomleib*, le *Leibkörper* aurait perdu sa *Leiblichkeit*, serait passé tout entier en *Körper*, en l'opacité *externe* du *vu* d'où tout regard aurait disparu. »¹⁵⁴

Cependant, ce passage entier n'ayant jamais lieu, M. Richir parle tout de même d'une institution de l'espace à partir du *Phantomleib* :

« L'espace comme „matrice“ indifférente à ses lieux possibles, partout et nulle part dans l'omnicentration par rapport à une périphérie (*chôra*) perdue (nulle part), ne *s'institue*, on le voit, que sur la base phénoménologique de la *Phantomleiblichkeit* : s'il est entre-aperçu *comme tel* (et non par le truchement de l'institution de la géométrie) dans ce que nous avons ailleurs le pseudo-primordial, c'est comme un *immense désert* (que seule la pensée moderne a pour ainsi dire osé affronter). »¹⁵⁵

Il s'agit donc de l'institution de l'espace indifférente à ses lieux possibles, notamment parce que l'ici absolu comme cellule de spatialisation est, d'une certaine façon, « atmosphérisé » dans le *Phantomleib*, il est partout et nulle part, dans une indifférence complète qui fait son illocalisation. Il n'est donc pas un ici absolu, ou le primordial à partir duquel se déploie sa spatialité phénoménologique du *Phantomleib* (qui, rappelons-le, est le *Leib* phénoménologique), mais il donne lieu à un pseudo-primordial, à une spatialité qui est comme un *immense désert*, dans lequel s'absorbe la cellule de spatialisation. C'est donc, comme si le *Raumloch*, le trou d'espace husserlien était devenu non pas le point zéro qui puisse être « imaginé » ailleurs, mais comme si ce trou était déjà une image, et plus précisément une image du désert entier lui-même, ou il est totalement indifférent si l'on prend comme ici absolu tel point ou l'autre, car tout point est une image de ce désert. Il s'agit donc d'un espace dont chaque lieu fonctionne comme un *Bildobjekt* émancipé par rapport au *Bildsujet* (le désert même), et qui n'existe que s'il n'existe pas et *vice versa*. Et c'est du *Phantomleib* qu'on aperçoit paradoxalement des kinesthèses dans les « symptômes » psychosomatiques dans les cas psychologiques. C'est comme si un fantôme habitait le *Leibkörper* en y introduisant des sensations des mouvements qui relèvent de l'irréel, mais qui ont cependant un effet bien réel, par exemple dans certaines scléroses sans cause

¹⁵⁴ RICHIR, M. : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Millon, 2006, p. 292. (Dorénavant FPTE)

¹⁵⁵ FPTE p. 278.

biologiques des membres du corps, etc. Néanmoins, le traitement systématique de ces cas et de l'implication du *Phantomleib* dans les cas psychopathologiques devrait le sujet d'un autre travail.

§ 5. PHANTASIELEIB ET INTERSUBJECTIVITE

S'il est vrai qu'on accède au domaine de la *phantasia* et corrélativement au *Phantasieleib* en mettant hors circuit l'intentionnalité spécifique de l'imagination, il est pourtant tout aussi vrai que l'épochè de la *Stiftung* de l'imagination ne nous livre pas encore la genèse des *facta* auxquels il nous conduit, à moins que celle-ci soit la genèse de tout ce qui est institué avec la *Stiftung* de l'imagination. En effet, si nous avons jusqu'ici adopté un point de vue génétique, ce n'était qu'à l'égard de la genèse de l'institution. Au niveau de la *phantasia* on se trouve donc dans une approche descriptive des *facta* et des phénomènes, dont deux sont au centre de notre questionnement : celui de l'espace et du corps. Nous savons, depuis les leçons de Husserl, que la corporéité et l'espace sont étroitement liés déjà dans le domaine intentionnel de l'expérience, et M. Richir d'avoir montré – en poursuivant, mais tout en poussant plus en avant le questionnement husserlien – qu'au niveau de la *phantasia* le *Leib* phénoménologique est à penser comme *Phantasieleib* et comme cellule de spatialisation. Pour en trouver une attestation, on peut se rapporter à la conscience d'image tout en pratiquant l'épochè hyperbolique de l'intentionnalité, mais on peut également évoquer les expériences de la *Selbstverlorenheit* dans la *phantasia*, où l'institution de l'intentionnalité imaginative n'est pas encore accomplie. Cependant, se pose la question – qui sera ici notre question directrice – si l'on ne peut pas aller plus loin que la description de ces phénomènes et de ces faits, à savoir, si l'on ne peut pas les aborder dans une analyse proprement génétique. En posant cette question, force est toutefois de rester prudent, et il ne faut pas confondre les concrétudes phénoménologiques du niveau de la *phantasia* avec des *Sinngebilde* tout faits.¹⁵⁶ En effet, le domaine de la *phantasia* est le domaine

¹⁵⁶ En effet, si la phénoménologie génétique se comprend le mieux par son opposition avec la phénoménologie statique (comme le soutient par exemple BERNET, R: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, 1989, 183-189.) et cette dernière analyse des complexes de sens déjà faits, il est alors juste de souligner que la première doit être un questionnement sur la *Sinnbildung*. Dans les termes de Husserl : „alle intentionale Einheiten sind aus einer intentionalen Genesis, sind 'konstituierte' Einheiten, und überall kann man die 'fertigen' Einheiten nach ihrer Konstitution, nach ihrer gesamten Genesis befragen” (HUSSERL, E: *Formale und transzendente Logik*, Den Haag,

de la *formation du sens* qui est à comprendre – répétons-le – comme une formation protéiforme et intermittente avec des surgissements et des évanouissements inopinés, en éclair, hors de toute intentionnalité qui pourrait fixer le sens. La question de la genèse du *Phantasieleib* et corrélativement de la cellule de spatialisation relève donc d'une phénoménologie génétique « de deuxième niveau » et tout l'enjeu, pour nous, est de trouver une attestation phénoménologique de cette genèse de deuxième niveau (deuxième par rapport au niveau de la genèse de la *Stiftung*).

À cet égard M. Richir a ouvert une piste précieuse, en soulignant que « l'attestation du Moi de la *phantasia*, donc du corps vivant de la *phantasia*, a plus proprement lieu dans la rencontre intersubjective, et ce, nous sommes en train de comprendre, parce que le *Leib* de la *phantasia* n'est rien d'autre que le *Leib lui-même*, désancré du *Leibkörper*. »¹⁵⁷ Or, nous le verrons, l'attestation intersubjective du corps vivant de la *phantasia* nous permettra également de pousser plus loin les analyses et voir comment le *Leib phénoménologique lui-même* s'ancre dans un *Leibkörper*, mais aussi de voir comment la cellule de spatialisation surgit à partir d'une première rencontre. Il s'agira donc d'abord de décrire l'implication du *Phantasieleib* dans la rencontre intersubjective et puis de dégager ses conditions transcendantales génétiques en analysant « la première rencontre » et mettant en relief ce que M. Richir appelle « giron transcendantal ». Par là, nous assistons donc à la genèse phénoménologique de ce qui était jusqu'ici considéré comme la condition de possibilité de la genèse de la *Stiftung*.



a. *Mimèsis active non spéculaire du dedans*

Un des mérites de la phénoménologie, on le sait, était d'envisager la rencontre avec autrui à partir du corps vivant de l'autre. Que ce soit le *Leibkörper* entier, ou quelque chose qui est ancré

Martinus Nijhoff, 1974, Hua. XVII, S. 216). Cependant, nous n'avons pas cessé de souligner, en suivant M. Richir, qu'avec la *phantasia* nous nous trouvons déjà en deçà de toute intentionnalité au sens husserlien.

¹⁵⁷ PENF p. 277.

dans celui-ci, comme le regard ou le visage, il est vrai que la rencontre n'est pas envisageable, en régime phénoménologique, sans la problématique de la *Leiblichkeit* en général. La question est désormais de savoir comment, à partir de mon Moi ancré dans mon *Leibkörper*, est-il possible d'apercevoir quelque chose comme un *Leib* étranger, si, du *Leib* il n'y a pas de perception qui ne passe pas par la perception du *Körper*. Nous nous trouvons alors en face des plusieurs possibilités : nous pouvons distinguer plusieurs types de perceptions, des aperceptions, ou encore des entre-aperceptions, ou nous pouvons situer cette rencontre hors de toute perception possible et expliquer en autres termes le fait de l'intersubjectivité. Le génie de Husserl – bien qu'il fût fortement critiqué et à plusieurs reprises – et d'avoir posé la problématique dans des termes extrêmement clairs : « La *phantasia* est-elle suffisante pour rendre représentable (*vorstellig zu machen*) déjà une pluralité de Moi, en face du Moi effectivement réel, plusieurs „autres“ Moi ? »¹⁵⁸ Tout l'enjeu, pour nous, est de bien comprendre ce qu'on peut (ou doit) ici entendre par *phantasia* et représentation (*Vorstellung*).

Partons d'un exemple concret que Husserl nous livre dans le même texte et que M. Richir reprend dans *Phénoménologie en esquisses*.¹⁵⁹ Dans la rencontre d'autrui, je ne vois à proprement parler que la partie *Körper* de son *Leibkörper*. Ce corps peut bien être en repos ou en mouvement, mais quand je le vois « un certain *recouvrement*, empiètement (*Überschiebung*) a lieu » entre mon corps propre est celui de l'autre. « Si je vois une main étrangère, je sens ma main, si une main étrangère est en mouvement, cela me démange de mouvoir ma main, etc. »¹⁶⁰ L'autre corps, fût-il en repos, éveille donc des kinesthèses de mon corps, sans pourtant que je doive effectuer ses kinesthèses avec mon *Leibkörper* empirique. En voyant un corps étranger, j'ai la sensation de mon propre corps qui, d'une certaine façon, répond à l'autre. Mais il ne s'agit pas là d'une représentation imaginaire. En effet, nous commençons de voir, c'est par l'implication du *Phantasileib* que mon corps répond. Autrui, par sa présence, éveille en moi des kinesthèses de *phantasia*, sans qu'aucune image soit instituée entre nous. Autrement dit, en accompagnant les mouvements de l'autre par des kinesthèses en *phantasia*, je perçois quelque chose comme sa présence sans aucun présent assignable. Il s'agit bel et bien d'un « *non-présent d'autrui qui est cependant sa présence*. »¹⁶¹ Or, comme nous l'avons déjà vu, ce non-présent qui

¹⁵⁸ Hua XIII S. 306, tr. Fr. PENF p. 142.

¹⁵⁹ Hua XIII S. 311-312, tr. Fr. PENF p. 145.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ PENF p. 143.

est pourtant une présence renvoie déjà au domaine de la *phantasia*, et toute la difficulté qui se pose ici est de comprendre comment on peut parler d'une sorte d'imitation effectuée par mon corps vivant de celui de l'autre, sans y réintroduire une médiation imaginaire. C'est pour ce faire que M. Richir introduit le concept d'une *mimésis active non spéculaire et du dedans* :

« s'il y a bel et bien, d'un *Leib* à l'autre *Leib*, *mimésis*, celle-ci, qui ne passe pas par l'image, et donc encore moins par l'image spéculaire, est une *mimésis active* du *Leib* pris à l'aperception de l'autre *Leib*, et pour être active, elle est „du dedans”. C'est de l'intérieur, et activement, que mon *Leib* est impliqué par l'autre *Leib*, et ce, parce que les mouvements de celui-ci sont compris de l'intérieur, immédiatement, sans constitution d'image et sans raisonnement. »¹⁶²

En effet, si l'on considérait le *Körper* d'autrui comme une sorte d'image ou un support de son *Leib* à partir duquel on pourrait imaginer ses kinesthèses ou son *Leib* en général, la présence d'autrui ne serait que *fictive*. Ce n'est pas à partir d'un *Körper* présent, qui servirait donc comme une sorte de support physique pour un *Bildobjekt*, qu'il y a *mimésis*. Ce n'est pas à partir des apparitions empiriques que j'imagine autrui ou que je mets, par projection, un *Leib* et des vécus dans la partie apparaissant empiriquement de son *Leibkörper*. Tout au contraire, dans la *mimésis non spéculaire* c'est bel et bien mon *Leib* qui est impliqué (fût-il même sans aucune implication du *Körper* empirique où il est ancré) et c'est du *Leib* de l'autre qu'il y a *mimésis*. En d'autres termes, s'il y a *mimésis non spéculaire* c'est entre deux *Phantasieleiber* qu'elle a lieu. Et c'est pour cette raison, que cette *mimésis* ne puisse être que « du dedans », sans passer par aucune extériorité médiatrice ou par aucune image spéculaire. Ou encore, quand je vois la main d'autrui et je sens ma propre main, ce n'est pas parce que sa main est l'image de ma main que je la sens. Si en voyant la main d'autrui bouger cela me démange de mouvoir ma main c'est parce qu'il y a un empiètement de nos deux *Phantasieleiber* qui rend possible la *mimésis active et non spéculaire* « du dedans ». Et ici, on l'aura compris, il ne s'agit de rien de moins que d'un sentir du dedans, une *Einführung* de l'intériorité d'autrui et corrélativement son *Nullpunkt* qu'en régime de *phantasia*, nous avons insisté là-dessus en suivant M. Richir, est à penser comme cellule de spatialisation. L'*Einführung* est donc à comprendre comme la présentification du non-présent d'autrui et, souligne M. Richir, c'est « en mettant en action mon *Leibkörper* [...] que je puis

¹⁶² PENF p. 145.

présentifier l'apparition du dedans du Leib d'autrui et de là, le comprendre, l'apercevoir comme *Leib d'autrui*. »¹⁶³

Si cela est possible, c'est parce qu'il y a *transpossibilité* et *transpassibilité* mutuelles des *phantasiai* et des *Phantasileiber*. Or, par cette *transpossibilité* et *transpassibilité* mutuelles il y a aussi une sorte de recouvrement du *Nullpunkt* de mon *Leib* et de celui du *Leib d'autrui*, ou encore, vaut-il mieux dire que ce *Nullpunkt* est originellement *nomade* :

« Je n'ai pas besoin d'être là-bas ou de m'y transposer en imagination pour comprendre ce qui s'y passe, parce que *Phantasie-Ich* et *Phantasieleib* ont toujours déjà compris, parce que le *Nullpunkt*, délivré du *Körper* qui semble le contraindre, est essentiellement *nomade* [...] et que ce n'est que par un mouvement second, celui de l'imagination, que je me représente ou m'imagine *Phantasie-Ich* et *Phantasieleib* en image, des deux côtés de la relation, ici, dans le mien, là-bas, dans le sien. »¹⁶⁴

Si je peux par une *mimèsis* de la présence d'autrui sentir sa présence de l'intérieur, cela n'est donc possible parce que le point-zéro qui définit cette présence est toujours et déjà *nomade*. Parce que mon point-zéro est *transpassible* par rapport au point-zéro de l'autre qui demeure donc *transposable*. Et par là nous comprenons aussi que le *Nullpunkt* sans *Körper*, c'est-à-dire la cellule de spatialisation du *Phantasieleib* est *originellement nomade* : il n'y a spatialisation en régime de *phantasia* que si elle est toujours est déjà intersubjective. Et si l'on fixe plusieurs points-zéros, ancrés dans des *Körper*, cela n'est qu'après coup, et par une *Stiftung* de l'imagination qui sépare mon ici absolu de celui de l'autre. Situation extrêmement difficile à penser, où je ne sais pas où je commence et où finit l'autre, mais dont nous trouvons une attestation immédiate dans chaque rencontre intersubjective qui n'est pas contaminée par de projections imaginaires. Dans cet espace de *phantasia*, où la cellule de spatialisation est elle-même *nomade*, mon espace « se spatialise *de là-bas* et non plus seulement de l'ici, mais ce, pour ainsi dire comme l'espace *lui-même*, en deçà ou derrière l'espace de mes vues perspectives dans les perceptions que j'ai des choses et du monde. »¹⁶⁵

¹⁶³ PENF pp. 147-148.

¹⁶⁴ PENF p. 148.

¹⁶⁵ PENF. P. 149. On ne se trouve pas très loin, *mutatis mutandis*, de certaines analyses faites par Sartre sur la spatialisation à partir du regard. Cependant, on ne peut pas suivre Sartre dans ses analyses ontologiques (pour soi, en soi) de la rencontre.

Dans cet espace de *phantasia* qui se dévoile dans la rencontre intersubjective, et qui relève donc de la cellule de spatialisation dans la mesure où celle-ci est encore *nomade*, il y a un recouvrement ou glissement en superposition de ce que M. Richir appelle l'horizontalité du *Leib*. En effet, dans l'aperception d'autrui « le *Leib* joue comme profondeur ou *horizon* du *Leibkörper*, horizon sous lequel vient se poser *cette* main [scil. la main de l'autre], mais aussi *ma* main. »¹⁶⁶ Les phénomènes qui clignotent dans la rencontre intersubjective apparaissent donc sous le même horizon, défini par les profondeurs des enchevêtrements ou des superpositions du *Leib*, qui, soulignons-le encore une fois, n'est pas encore fixé dans un partage entre ce qui est le *mien* et ce qui est le *sien*.¹⁶⁷ Dans cet espace de *phantasia*, qui gagne ses épaisseurs de l'horizontalité du *Leib* phénoménologique ou du *Phantasieleib*, les différents vécus clignotent comme rien que phénomènes, sans qu'ils soient ancrés dans un *Leibkörper*, à moins que cela se passe après coup et qu'en même temps aie lieu une déformation cohérente de ces phénomènes. Dans l'espace de *phantasia* de la rencontre intersubjective il y a donc un sens se faisant, mais ce sens n'appartient jamais proprement à moi ou à l'autre. Les *phantasiai* qui y circulent sont donc, elles aussi, originaires nomades. Et si elles se partagent entre moi et l'autre, cela n'est que par *Stiftung* du *Leibkörper* :

« De ces *phantasiai*, en effet, une part est chaque fois prise, aspirée dans et par la rencontre intersubjective, et par là, dans le clignotement du *Leib* au sein du *Leibkörper* du moi et de l'autre, ce n'est que secondairement, par la *Stiftung* du *Leibkörper*, que les *phantasiai* se partageront, en déformation cohérente, en celles qui me sont attribuées à moi et celles qui sont *attribuées* à l'autre, à *son* vécu et *son* intériorité, mais sans attestation possible. »¹⁶⁸

Or, c'est aussi par cette *Stiftung* des *Leibkörper*s que la *phantasia* et les *phantasiai* qui circulaient dans l'espace de *phantasia* intersubjective sont détachées de l'horizontalité enchevêtrée du *Phantasieleib* et qu'elles sont, en quelque sorte, imputées à l'intériorité des sujets de la rencontre. Les apparitions de *phantasia*, qui ne sont finalement que des phénomènes de langage transis par des *Stimmungen*, sont ainsi repartagées entre deux intériorités infigurables, dont la partie visible est le *Körper* du *Leibkörper*. Et M. Richir de souligner que :

¹⁶⁶ PENF p. 274.

¹⁶⁷ Et M. Richir de souligner en passant qu'on se rapproche considérablement, *mutatis mutandis*, à ce que Merleau-Ponty entendait comme « chair ». cf. PENF p. 274.

¹⁶⁸ PENF p. 278.

« La question est dès lors de savoir où et comment se lieut *Nullerscheinung* et „interiorité” de la *phantasia*, où et comment, par la *Stiftung* du *Leibkörper*, et par son aperception dans la *Nullerscheinung*, la *phantasia*, tout d’abord nomade en raison de l’indéterminité du *Leib* (et du *Phantasieleib*), se partage en se réinscrivant aux registres de diverses „intérieurités”. »¹⁶⁹

Avec cette question, nous le voyons déjà, nous nous interrogeons sur la naissance de l’intériorité, mais aussi sur ce phénomène fort paradoxale qui est l’ « espace » (non-spatial) du dedans, et qui, selon M. Richir, pourrait être le nom phénoménologique de l’âme. Comment cet espace se détache-t-il de l’espace transposable et transpassible de la *phantasia* et comment les différentes apparitions de *phantasia*, phénomènes de langages et *Stimmungen*, y constituent-elles ce qu’on pourrait traditionnellement appeler l’intimité du sujet ? Avant d’en venir à une analyse détaillée de cette question, il faut cependant pousser plus loin celle de la rencontre intersubjective pour dégager les conditions transcendantales génétiques du *Phantasieleib* et de son ancrage dans un *Leibkörper*.

b. L’espace transitionnel et le giron transcendantal

Repartons de ce qui pourrait servir comme une autre attestation phénoménologique de la *mimésis non-spéculaire*, à savoir le jeu théâtral, tel que Husserl le décrit dans le texte n° 18. de *Phantasia, conscience d’image souvenir*. C’est dans ce texte qu’on trouve l’amorce d’une conception de la *phantasia* perceptive¹⁷⁰ – que Husserl a d’ailleurs déjà clairement séparée de ce qu’il appelle la *phantasia* reproductive dans le texte n° 16 – qui nous permettra à la fois de comprendre le jeu théâtral comme attestation phénoménologique de la *mimésis non spéculaire* et d’approfondir la question de l’intersubjectivité et corrélativement celle de la genèse du primordial. Il faut cependant souligner que dans les manuscrits la conception husserlienne vacille entre plusieurs interprétations possibles. En effet, il donne comme exemple de la *phantasia* perceptive le *Bildobjekt*,¹⁷¹ mais aussi le paysage qui se dévoile dans l’attitude esthétique :

¹⁶⁹ PENF p. 280.

¹⁷⁰ A cet égard cf. les pages très éclaircissantes de la thèse de Sacha Carlson : CARLSON, S : *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Thèse doctorale, U.C.L., Louvain-la-Neuve, 2014 pp. 236-237.

¹⁷¹ Hua XXIII p. 478. S. 504.

« Ainsi lorsque nous considérons esthétiquement un beau paysage, et lorsque celui-ci et même tous les hommes, les maisons, les villages que nous voyons en faisant expérience en lui, „ont valeur” pour nous de simple *décor* [et Husserl de souligner dans une note qu’ « *on ne parlera pas ici de ficta*. » nous soulignons]. Certes, nous faisons expérience, mais nous ne sommes pas dans l’attitude de l’expérience, la réalité effective devient pour nous réalité effective comme si, devient pour nous „jeu”, les objet (deviennent) apparence esthétique : de simples objets-de-*phantasia*, quoique perceptifs (*perzeptiven*). »¹⁷²

Qu’est-ce à dire ? Comment pourrait-on en même temps considérer le *Bildobjekt* qui est un *fictum* perceptif et le paysage transformé en apparition de *phantasia* sans qu’on puisse parler des *ficta* sous le même angle ? En effet, pour sortir de cette aporie nous pouvons nous rapporter à la différence de la *phantasia* et l’imagination en disant que ce qui rapproche le *Bildobjekt*, en tant que trace de la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, et le jeu des apparitions flottantes dans la contemplation esthétique du paysage est notamment leur base phénoménologique qui n’est rien d’autre que la *phantasia* même. Cette hypothèse semble être confirmée par l’analyse de la *phantasia* perceptive au théâtre :

« Dans une représentation théâtrale, nous vivons dans un monde-de-*phantasia* perceptive, nous avons des „images” dans l’unité en enchaînement d’une image, *mais pas pour autant des images copies*. [...] Les acteurs produisent une image, l’image d’un processus tragique, chacun l’image d’un personnage agissante etc. Mais „image de” ne veut pas dire ici image-copie de. Ce qu’il faut en séparer ici, c’est : la figuration du comédien n’est pas non plus une figuration au sens où nous disons d’un objet-image (*Bildobjekt*) qu’un sujet-image (*Bildsujet*) se figure en lui. Ni le comédien, ni l’image qu’est pour nous sa prestation (figuration du comédien veut donc dire ici production d’une „image” au moyen de ses activités effectives, y compris celles de ses mouvements, de ses mimiques, de son „apparition” extérieure qui sont sa production) ne sont un objet-image (*Bildobjekt*) dans lequel un autre objet, un sujet-image (*Bildsujet*) effectif ou même fictif, se figure par image-copie. »¹⁷³

Malgré la terminologie vacillante de ce passage (exprimée par les guillemets, qu’on pourrait prendre pour des guillemets phénoménologiques), nous voyons clairement le propos de Husserl : quand nous assistons à une représentation théâtrale, l’acteur qui *joue* tel ou tel personnage n’est

¹⁷² Hua XXIII p. 485. S. 513.

¹⁷³ Hua XXIII. p. 486. S. 515.

pas une image de ce personnage. Par exemple, c'est bien Richard III que nous voyons sur scène sans que le corps de l'acteur fonctionne comme un *Bildobjekt* qui représenterait Richard III, qui pourrait donc être identifié comme le *Bildsujet*. De même, quand un paysage se transforme en paysage de *phantasia* nous assistons à des *phantasiai* perceptives sans qu'aucune médiation imaginaire y ait lieu, à moins que cela soit après coup et par l'institution de l'intentionnalité imaginative qui résulterait dans une perte de l'apparition de *phantasia*. En effet, si je perçois l'acteur en tant qu'il est en train de représenter Richard III, cela veut dire que l'acteur *joue* mal ou que j'effectue une transposition architectonique de la *phantasia* pour porter mon regard à la façon dont ce personnage est figuré par le jeu théâtral (dans une attitude critique par exemple). Mais, encore une fois, porter le regard sur ce qui pourrait être institué comme une sorte de *Bildobjekt* barre immédiatement l'accès au vécu de *phantasia* et il nous reste seulement ce qui est la trace de celle-ci. Or, c'est précisément en commentant ce passage du texte n° 18 du volume XXIII de la *Husserliana* que M. Richir retrouve ce qu'il a appelé la *mimésis non spéculaire*. En effet, le comédien, pour pouvoir jouer tel ou tel rôle n'imité pas une image de ce que tel ou tel personnage devrait représenter, il n'y a donc aucune médiation imaginaire entre ce qu'il joue et son jeu.

« Il n'y a pas, souligne-t-il, de la part du comédien, de *mimésis* spéculaire, d'imitation plus ou moins parfaite d'un autre personnage, qu'il soit réel ou imaginaire, mais une *mimésis* non spéculaire, active et du dedans, qui, nous le savons, n'est elle-même possible que par et avec la *phantasia* et les phénomènes de langage. Une imitation spéculaire serait mécanique, machinale, non vivante, et le spectateur n'y serait pas impliqué, le simulacre du théâtre ne fonctionnerait pas, nous n'aurions affaire qu'à une copie figée de l'action. »¹⁷⁴

Nous avons donc affaire, au théâtre, mais en général dans l'art, qui, comme l'avait mis en relief Husserl, « est le domaine de la *phantasia* mise en forme, perceptive (*perzeptiver*) ou reproductive, intuitive, mais en partie aussi non intuitive »¹⁷⁵, à cette expérience singulière, voire même paradoxale où il y a *Wahrnehmung*¹⁷⁶ du réel (le corps de l'acteur par exemple), mais qui reste inaccomplie pour donner lieu à la perception (*Perzeption*) d'une apparition de *phantasia*.

¹⁷⁴ PIA, p. 501.

¹⁷⁵ HUA XXIII p. 486. S 514.

¹⁷⁶ En français on traduit *Wahrnehmung* par *perception* donc pour rendre évident la différence entre les termes allemands *Wahrnehmung* et *Perzeption* nous suivons le choix de M. Richir et nous gardons les mots dans la langue originelle.

Toutefois, et c'est ce qui est difficile à penser, cet inaccomplissement n'est pas à confondre avec la non-positionnalité du *Bildobjekt* dans la conscience d'image. Nous assistons plutôt, avec la *phantasia* perceptive, « à un registre intermédiaire, *transitionnel*¹⁷⁷, entre la *phantasia* et l'imagination. »¹⁷⁸ Dans cet entre-deux il y a bien des éléments intuitifs dans la *Wahrnehmung*, comme le corps du comédien qui « incarne » tel ou tel personnage, mais aussi, et tout d'abord des éléments qui sont seulement perceptifs par la *phantasia*. Or, il s'agit bel et bien d'un registre *transitionnel* parce que, d'une part c'est une apparition du monde réel qui donne lieu à une telle perception (ou plutôt aperception) de *phantasia*, mais d'autre part, cela se passe sans que cette apparition se transforme dans un *fictum* perceptif, ou en d'autres termes, sans qu'ait lieu l'institution de l'intentionnalité imaginative et corrélativement la scission entre *Bildobjekt* et *Bildsujet*. Il n'est pas difficile, dès lors, de retrouver une figure de l'*Einfühlung* intersubjective : la *mimèsis* non-spéculaire, active et du dedans du comédien est en effet un tel « sentir du dedans » du personnage qu'il *incarne*, mais c'est aussi par une telle *Einfühlung*, dont il faut sans cesse souligner qu'elle n'est pas imaginaire (en effet, le spectateur ne doit pas activement « imaginer » le personnage), que les spectateurs sont emportés par le jeu théâtral – *Einfühlung* donc « de la *Leiblichkeit* qui est celle du personnage et non pas du comédien. »¹⁷⁹

Cet espace de jeu ouvert par l'*Einfühlung*, où a lieu la circulation des *phantasiai* perceptives, M. Richir le rapproche à ce que Winnicott a dégagé comme l'espace transitionnel ou l'espace potentiel.¹⁸⁰ Sans pouvoir ici entrer dans les détails de l'approche de Winnicott de la psychologie de l'enfant, nous résumerons dans les trois points suivants ce qui nous intéresse pour une lecture phénoménologique de l'espace de *phantasia* : 1.) M. Richir s'intéresse au concept de l'objet transitionnel, qui représente l'union entre le nourrisson et la mère et qui se trouve « là où la mère se trouve elle-même en transition entre deux états : être confondue avec l'enfant (dans l'esprit du bébé) et être éprouvée comme un objet perçu »¹⁸¹ ; 2.) la constitution de l'objet transitionnel ouvre aux phénomènes transitionnels, à savoir au *jeu* qui constitue et qui se passe dans 3.) l'aire ou l'espace transitionnel, c'est-à-dire dans l'espace des *phantasiai* perceptives (en effet, l'objet avec lequel l'enfant joue, une peluche par exemple, n'est pas perçu comme tel, mais

¹⁷⁷ M. Richir reprend ce terme de Winnicott.

¹⁷⁸ PIA p. 503.

¹⁷⁹ PIA 505.

¹⁸⁰ M. Richir se réfère principalement à WINNICOTT : *Jeu et réalité*, (trad. Cl. Monod et J.B. Pontalis), Gallimard, Paris, 1975.

¹⁸¹ M. Richir cite *Jeu et réalité* p. 134 dans PIA p. 508.

en *phantasia*).¹⁸² La transition a donc lieu, d'une part entre une confusion totale du nourrisson avec la mère et l'objectivation de la mère, mais, et d'autre part, une fois qu'il soit ouvert, l'élément de la transition donne lieu à un jeu de *phantasiai* qui est « doublement menacé, et par l'imaginaire et par le réel »¹⁸³.

Or, et cela est le point névralgique de ses analyses, pour M. Richir « toute la question de l'objet transitionnel est par là celle du passage du primordial sans extériorité (donc aussi, à vrai dire sans intériorité) à la distinction d'une intériorité (grossièrement nommé „psychique”) et d'une extériorité d'objet, où vient poindre le réel. »¹⁸⁴ Car, il faut bien comprendre, cette transition, qui se fait entre l'union complète – qui va jusqu'à la confusion – du nourrisson et de la mère et la mère en tant qu'objet perçu, est la première scène de la naissance de l'intersubjectivité et, du même coup, des *phantasiai* perceptives. C'est-à-dire, en d'autres mots, qu'avec la rencontre du nourrisson et de la mère, nous assistons à la *genèse phénoménologique* du *Phantasieleib* et de la cellule de spatialisation. Nous nous trouvons donc à un niveau architectonique archaïque où nous ne pouvons pas encore parler ni des *Leibkörper* ni même de l'*Einführung*, car il faut d'abord que le *Phantasieleib* soit éveillé.

« Ce qui, donc est „perçu” par celui-ci [le nourrisson] à ce stade [au giron maternel, encore sans dedans et sans dehors], ne l'est pas comme un corps (*Körper*) ni même comme le corps de l'autrui maternel (*Leibkörper*) dans une *Wahrnehmung* et en une *Einführung*, mais l'est proprement dans ce que, à la suite de Husserl, nous nommons une *phantasia* „perceptive” (*perzeptive Phantasie*), qui a certes sa *Sachlichkeit*, mais ne porte pas sur la *Realität* d'une chose (*Ding*) réelle (*real*). Et cette *phantasia* n'est, comme toute *phantasia*, que très vaguement figurative, tout en étant irréductiblement habitée par l'affection qui la met en mouvement, au point que *phantasia* et affection y sont indiscernables. »¹⁸⁵

Il s'agit donc ici d'une *phantasia* perceptive « primitive », avant toute différenciation possible du réel et de l'imaginaire, où la *phantasia* est inséparable de la *Stimmung*, de l'affection qui la met en mouvement, c'est-à-dire qu'elle comporte en soi une part proprement infigurée et infigurable. C'est par une telle *phantasia* perceptive primitive que s'institue aussi l'espace transitionnel, espace de jeu des *phantasiai* perceptives, dès lors en pluriel, dans lequel ses *phantasiai* mêlées

¹⁸² PIA. p. 508.

¹⁸³ *Ibid.* p. 512

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 508

¹⁸⁵ FPTE. p. 279.

avec des affections circulent entre la mère et le nourrisson et où s'institue aussi l'*ici absolu* du nourrisson, en clignotement avec l'*ici absolu* de la mère :

« Pour que l'*ici absolu* s'*institue comme tel*, donc pour que s'institue plus proprement quelque chose comme *mon* ou *ton* ego, il faut, ce qui est rendu possible par l'interfactivité transcendante comme base phénoménologique, que l'*ici absolu* rencontre, par la *phantasia* de son *Phantasieleib*, mais aussi avec la *Leibhaftigkeit* de son affectivité, d'autres *ici absolus*, et tout d'abord, génétiquement, un autre *ici absolu*, celui de la mère au sein du giron maternel. »¹⁸⁶

Le giron maternel peut donc à juste titre être conçu comme un giron ou une matrice transcendante de la spatialisation et de l'institution du dedans et du dehors (qu'il ne faut pas confondre avec un « espace » du dedans et un espace du dehors, nous y reviendrons). L'*ici absolu* qui s'institue par le contact du *Leib* du nourrisson et des parties du *Leib* maternel est donc ce à partir de quoi il y a « *spatialisation primaire* ». Il ne faut cependant pas confondre l'éveil de la *Leiblichkeit* du nourrisson qui donne lieu à une telle spatialisation avec une sorte de création. S'il y a ici genèse, ce n'est qu'une genèse transcendante et non pas ontologique. Autrement dit, ce n'est pas à autrui que je dois l'existence de mon « humanité », mais c'est bel et bien au giron transcendantal qu'a lieu le réveil des *phantasiai* perceptives indiscernables des affections et l'incarnation de celles-ci d'abord dans un *Phantasieleib* et puis dans un *Leibkörper*. Bref, la rencontre première où a lieu la spatialisation primaire n'est pas création, mais éveil. Éveil d'une existence originellement anonyme, plongée dans l'inconscient phénoménologique à l'existence d'un Moi ancré dans un *ici absolu*, transposable et transpassible d'abord par rapport à l'autre *ici absolu* (celui de la mère), mais, par là, aussi par rapport à d'autres *ici absolus*, du moins virtuels.



Telles sont les profondeurs architectoniques de la spatialisation si nous nous efforçons de la penser à partir de la rencontre intersubjective. En effet, dans celle-ci toute imagination est encore mise hors circuit, à moins qu'on soit dans la projection ou dans une *Einfühlung* seulement imaginaire qui ferait que l'autre devienne simplement *fictif*. Or, les « structures » d'une véritable rencontre peuvent être retracées à la première rencontre, celle entre le nourrisson et la mère, à

¹⁸⁶ PIA, p. 261.

partir de laquelle on peut décrire génétiquement l'éveil du *Phantasieleib* et la spatialisation primaire. Mais ce qui est également important de voir, c'est qu'à ce niveau il y a un enchevêtrement originaire de la *phantasia* et de l'affection. Pour désigner l'affectivité ou plutôt l'affectibilité du *Leib*, M. Richir parle – dans le sillage de Binswanger – de *Leibhaftigkeit*. Nous découvrons par là une nouvelle caractérisation fondamentale du corps et de l'espace dans la mesure où la *Leibhaftigkeit* exprime à la fois l'idée que le corps n'est ni ne peut originairement être séparé de l'affection ou de la *Stimmung* et du même coup, que l'espace déployé par le corps est également un espace où circulent des affections. Alexander Schnell souligne par rapport au terme richirien de la *Leibhaftigkeit* qu'il a son origine dans le concept heideggérien de la *Befindlichkeit*. Cependant, au lieu de reprendre ce terme sur le plan lexical, M. Richir l'élargit en entendant par *Leibhaftigkeit* à la fois la « mienneté » ou la « facticité » de l'affectivité et son ancrage dans la corporéité.¹⁸⁷ Par là nous avons donc quatre axes pour penser les corps et les espaces en phénoménologie : celle du *Leib* phénoménologique, donc du *Phantasieleib* et la cellule de spatialisation, celle du *Körper* ou du *Leibkörper* qui est comme un lieu d'ancrage du *Leib* et de la cellule nomade de spatialisation, celle de la *Leibhaftigkeit* qui exprime la dimension affective de la *Leiblichkeit* et finalement celle du *Phantomleib* et de la *Phantomleiblichkeit* qui renvoie à la transposition imaginaire de la *phantasia*. Or, bien qu'une systématisation rigoureuse risquerait de figer ces phénomènes, nous pouvons quand même reprendre les analyses de la corporéité et de l'espace à partir des considérations architectoniques.

§ 6. CONSIDERATIONS ARCHITECTONIQUES :

LA ΧΩΡΑ PLATONICIENNE

Pour aborder la question d'une architectonique phénoménologique de l'espace et de la corporéité à partir de ce que nous avons dégagé jusqu'ici il nous semble d'une importance capitale de reprendre, en suivant M. Richir, un passage du *Timée* de Platon. C'est en effet à partir de ce

¹⁸⁷ A. Schnell : *Le sens se faisant*, pp. 171-172.

dialogue de Platon que M. Richir envisagera l'architectonique phénoménologique, et nous allons voir, la corporéité et l'espace y occupent une place centrale avec les concepts de la *phantasia* et de l'affection. Il s'agit du passage du *Timée* dans lequel le récit cosmologique – que Timée présente comme un don à Socrate à l'occasion d'une fête de la raison¹⁸⁸ – doit être recommencé et approfondi pour pouvoir mieux décrire la création du monde. Avant d'en venir à la façon originale dont M. Richir s'approprie la pensée de Platon pour sa propre phénoménologie, et sans pouvoir ici aborder toutes les implications ce bref passage qui va de 48a jusqu'à 53b, nous souhaiterions mettre l'accent sur cinq points cruciaux pour une lecture phénoménologique de Platon : (1.) Le caractère archéologique du discours, (2.) la nécessité de l'introduction de la *χώρα* comme troisième genre outre l'intelligible et le sensible, (3.) le caractère aporétique de ce troisième genre, (4.) l'instabilité du schématisme de la phénoménalisation, pensée à partir de la *χώρα* et finalement (5.) ce qu'on pourrait appeler avec un concept d'Alexander Schnell l'« endogénéiation » du champ phénoménologique et son caractère affectif.

(1.) Le discours du *Timée* est *archéologique*. Cela veut dire que pour pouvoir décrire l'état actuel du monde il faut remonter à son origine et déduire les structures actuelles du monde à partir de ce moment premier de la création.¹⁸⁹ La prémisse qui légitime donc un tel discours est que c'est en décrivant les structures mises en jeu au commencement qu'on peut déterminer la structure actuelle du *cosmos*. C'est pourquoi *Timée* doit commencer avec le commencement. Cependant, ce commencement n'a pas lieu dans le temps cosmique ou dans le temps empirique, car on se trouve dans une région archaïque, avant l'institution du temps cosmique, c'est-à-dire avant la création des astres (πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως, 48b). Le temps empirique étant né en

¹⁸⁸ Le don et le sacrifice sont deux catégories qui excèdent la compréhension simplement positiviste, logiciste du langage. Ils relèvent du pouvoir performatif de la langue. *Timée* n'a pas pour objet principal à décrire le monde et à créer ainsi une théorie cohérente, qu'il pourrait après réutiliser, enseigner, développer, mais il présente un don au Socrate et un sacrifice à la déesse. Penser est ici une fête et non pas une science. Selon John Sallis, cette rencontre où Socrate et ses amis présentent des discours est une fête du *λόγος*. („a feast of *λόγος* cf.. SALLIS : *Chorology*, Indiana University Press, 1990, pp. 35,36,44,45).

¹⁸⁹ Selon un passage de *De Caelo* d'Aristote, les philosophes qui affirment que le monde soit né ne considèrent pas leurs propres récits comme des théories qui parlent d'une naissance effective, mais ils procèdent comme les géomètres, qui montrent des schèmes pour faciliter la compréhension. Le récit est donc un simple instrument pédagogique. (279b34 – 280a11 cité par FINKELBERG, A.: *Plato's Method in Timaeus* in. *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 3, 1996 p. 394) En outre, selon les commentateurs, il est certain qu'Aristote renvoie ici au *Timée* de Platon. (*Ibid.* pp. 394-39) Ainsi, le discours archéologique sert seulement à faire voir la structure du monde, mais pas sa naissance. Or, selon Blumenberg aussi, le mythe de Platon n'est pas un vrai récit qui raconterait l'origine effective du monde, mais il est une construction hypothétique qui lui permet de déduire des énoncés théoriques sur la structure du *cosmos*. (BLUMENBERG, H. : *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris : Vrin, 2006, p. 115/105) La cosmogonie n'est pas donc une cosmogonie qu'en apparence ; en réalité, il s'agit d'une pure cosmologie.

effet avec la création du ciel et la révolution des astres (37c-38d). Néanmoins, pour penser le premier moment de l'institution du monde par le démiurge, Timée doit remonter à une origine qui se trouve – selon la belle expression de Schelling – dans « la nuit des temps » – ou selon la formulation de Derrida – dans « un commencement plus ancien que le commencement »¹⁹⁰, qui est aussi ancien que l'être premier, le démiurge. À ce moment le démiurge n'a pas encore créé les astres donc le temps. Or, le commencement décrit dans le passage qui nous intéresse ici est un nouveau commencement : il faut de nouveau commencer avec le commencement (πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς, 48a), il faut recommencer, car la cosmologie présentée auparavant a manqué un élément fondamental.

(2.) En effet, dans la première version de la cosmologie que Timée a esquissée avant le passage en question il était suffisant de distinguer d'un côté l'espèce des paradigmes intelligible (νοητὸν) étant toujours le même (ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν), et étant immuable et de l'autre côté l'imitation des paradigmes, ayant le devenir et étant visible (μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν, 48e). On voit bien que ces deux espèces correspondent aux domaines de l'idéalité et de l'intelligible d'une part et du sensible d'autre part qui, selon Platon, n'est que l'imitation du domaine des idées. Toutefois, à partir de ces deux espèces on ne peut pas expliquer de manière satisfaisante la façon dont l'imitation a lieu, ou, en d'autres termes, on ne peut pas dire comment quelque chose qui est en devenir et qui est sensible pourrait être rapporté à quelque chose d'immuable et d'intelligible. Il est donc nécessaire, ou encore le discours nous contraint (εἰσαναγκάζειν) à distinguer un troisième genre, opaque, flou et périlleux¹⁹¹, pour pouvoir penser le devenir. Ce troisième genre est en effet le réceptacle et la nourrice de tout devenir (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην) et en même temps il participe d'une façon aporétique de l'intelligible (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ, 51 a-b.). Platon compare cette espèce dans laquelle le devenir a lieu (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται) à la mère, tandis que ce à la ressemblance de quoi ce qui devient se conçoit (comme se conçoit un enfant, φύεται) et ce qui devient (τὸ γιγνόμενον) peuvent être pensés comme le père et l'enfant (50 c-d.). Or, le troisième genre est également appelé « χώρα », « lieu », parce qu'il est en effet le lieu¹⁹² du devenir (52 b-e.).

¹⁹⁰ DERRIDA, J. : *Khôra*, Paris : Galilée, 1993 p. 96.

¹⁹¹ Sallis traduit « χαλεπόν », qui revient en plusieurs reprises comme l'adjectif caractérisant l'entreprise de Timée comme « dangerous ». (cf Sallis : *Chorology* p. 9.)

¹⁹² La « χώρα » veut dire « lieu ». L'autre mot pour lieu est « τόπος ». Selon les analyses de Jean-François Pradeau, qui a parcouru l'œuvre de Platon en cherchant la différence entre les deux termes, la χώρα a une acceptation singulière dans le *Timée* qui n'est pas la même dans les autres dialogues. (PRADEAU, J-F. : *Être quelque part*,

(3.) Nous le voyons, l'introduction de ce troisième genre nous mène à une aporie. Non seulement parce que la façon dont elle participe à la rationalité n'est pas clairement saisissable, mais encore parce qu'on ne peut pas non plus voir quel est le rapport exact entre ce réceptacle du devenir et le devenir même du sensible. Car cette troisième espèce est complètement amorphe (πλὴν ἄμορφον 50d, 51a.) pour pouvoir recevoir toute forme sans marquer de ses propres traits ce qui apparaît en elle ; elle est, à proprement parler, invisible (ἀνόρατον 51a.), parce que c'est elle qui rend possible le surgissement du sensible. On ne la voit que comme dans un rêve (ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες), et on ne peut l'atteindre que par une spéculation bâtarde hors de toute sensation (μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῶ τιμι νόθῳ, 52b.). La χώρα n'est donc ni sensible ni intelligible dans le sens propre de ces termes, cependant elle participe de l'intelligible, et elle hante d'une certaine façon le sensible comme on le voit par exemple dans le flottement du *phantasma* qui n'est pas encore fixé (ἀεὶ φέρεται φάντασμα, 52c.).¹⁹³ À propos de cette aporie, Derrida souligne que l'embarras du discours ne consiste pas dans le fait que la χώρα est à la fois sensible et intelligible, ou ni sensible ni intelligible, mais dans le fait que « tantôt la χώρα paraît n'être ni ceci ni cela, tantôt à la fois ceci et cela. »¹⁹⁴ D'une part si la χώρα n'est ni sensible ni intelligible, elle ne peut pas servir comme réceptacle du devenir, ni ne peut servir pour expliquer la façon dont les idées sont transposées à la région sensible, d'autre part si elle est à la fois sensible et intelligible de la même façon que les paradigmes et le devenir, alors il n'y a plus de

occuper une place. Topos et chôra dans le Timée in. Les Études philosophiques 3, 1995, p. 375- 399.) La χώρα dans le *Timée* désigne toujours une place qu'on possède, c'est donc le lieu propre, tandis que le τόπος est l'endroit où se trouve quelque chose. Le premier exprime donc une idée de propriété tandis que le deuxième seulement une situation géographique-géométrique. Or, d'autres occurrences suggèrent que « χώρα » veut dire « la place qu'une chose occupe quand elle exerce sa fonction conformément à sa nature. » (*Ibid.* 396). La χώρα, selon Pradeau, est donc une place propre, où la chose peut exercer sa fonction et conserver sa nature. Dans un sens figuratif, « χώρα » peut même être utilisée pour dire « qu'il faut renvoyer à sa place quelqu'un indigne » (*Ibid.* 377). D'autre part, quand il s'agit des explications physiques, du mouvement par exemple, ou du lieu où se trouve actuellement quelque chose Platon utilise le mot « τόπος ». (*Ibid.* 396.) Néanmoins, une difficulté se produit dans la partie où *Timée* utilise la « χώρα » comme nom du troisième genre. En effet, le troisième genre n'a pas seulement des caractéristiques spatiales, mais il est aussi dit la nourrice, la mère, il joue donc « une fonction nutritive ». Le sens spatial du réceptacle du « ce en quoi » va donc ensemble avec un sens génétique. C'est pourquoi ce terme pouvait donner lieu aux interprétations qui identifient la χώρα avec la matière. (Comme par exemple dans le manuscrit de Schelling sur le *Timée*, où il définit la χώρα comme *Urstoff* et *Urmaterie*, SCHELLING, F.W.J.: *Le Timée de Platon*, trad. Michalewski, A., Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2005) En effet, la matière correspond mieux à cette fonction nutritive, et elle aussi reçoit les formes intelligibles pour constituer la réalité sensibles, elle-même demeurant visible seulement dans la mesure où elle rend quelque chose visible, mais en même temps demeurant cachée derrière cette chose.

¹⁹³ Pour l'interprétation de la phrase sur le *phantasma* cf. CORNFORD, F. M., *Platos Cosmology*, Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing, 1997, p.370. Et pour le flottement du *phantasma* comme une manifestation du troisième genre cf. Richir PENF p. 469.

¹⁹⁴ Derrida 1993 p.16.

sens de parler de trois genres différents. Ce dernier cas serait en fait similaire à ce que fait voir l'interprétation du schématisme kantien de Heidegger dans la mesure où il affirme que l'imagination est la source commune aux deux souches de la connaissance. Cependant, une telle démarche trahit une subreption transcendantale, car elle ne pense pas les transpositions architectoniques (c'est-à-dire qu'elle utilise des concepts appropriés à un niveau transcendantal pour parler de choses qui relèvent d'un autre niveau). Il faut donc penser l'oscillation ou la super-oscillation de la *χώρα* sans lui conférer le même type de sensibilité et d'intelligibilité qu'ont respectivement le devenir et les idées tout en admettant qu'il y ait une sorte de « proto-sensibilité » et « proto-intelligibilité » de la *χώρα*. (Tout l'enjeu serait ensuite, pour une lecture phénoménologique, de déterminer le rapport entre la proto-sensibilité et la proto-intelligibilité de la *χώρα* et la sensibilité du monde et l'intelligibilité des idéalités.)

(4.) Une piste pour penser la genèse du sensible dans la *χώρα* nous est indiquée par Marc Richir et précisément à propos du caractère flottant de la schématisation de la *χώρα*. La « schématisation » est d'ailleurs un mot de Platon dont il se sert pour éclairer la façon dont quelque chose apparaît pour disparaître ensuite dans le réceptacle (ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται 49e.). Il compare le réceptacle à une matière mise en mouvement (κινούμενον) découpée en figures (διασχηματιζόμενον) et qui apparaît tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre. Et Marc Richir de souligner le caractère inchoatif de ce processus : « le support est „mis en mouvement et découpé en figures”, c'est-à-dire *schématisé* [...]. Mais surtout, et ce point est capital, *ce sont les empreintes schématiques elles-mêmes qui sont instables et fluctuantes* [...]. »¹⁹⁵ Ce flottement ou cette inchoativité témoigne déjà d'une région où le sensible n'est pas encore fixé, mais dans laquelle il oscille entre l'apparition et la disparition, ou encore dans laquelle les phénomènes *clignotent* entre l'être et le non-être.

(5.) Ce clignotement ne peut avoir lieu que via une véritable endogenèse (Platon emploie le verbe « *ἐγγίγνομαι* », 49e.). En effet, la première espèce (celle des paradigmes), et Platon le dit clairement, ne recevant en elle rien d'étranger, ni n'entrant elle-même en quelque chose d'autre (οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῖόν, 52a.) ne peut pas opérer la schématisation dans la *χώρα* de façon immédiate. Au contraire, la schématisation, qui est comprise comme *mimèsis*, a lieu dans la *χώρα* ; *en vue des paradigmes*, mais « *du dedans* ». Il

¹⁹⁵ PENF p. 467.

s'agit donc d'une endogenèse qui se distingue pourtant, comme le souligne à propos de ce concept Alexander Schnell, « d'une „intérieurisation“ ou d'une „immanentisation” précisément par le fait qu'elle tienne compte et permette de rendre raison du „dehors” et du „réel”. »¹⁹⁶ Ce surgissement du dedans des schèmes en vue des paradigmes nous rappelle – bien que vaguement – ce que Kant a appelé une pensée réfléchissante : il s'agit d'une endogenèse dans laquelle un sens se cherche et qui se rapporte en même temps à une extériorité, qui tend déjà vers un réel qui le rende stable.¹⁹⁷ Toutefois sans une telle réalité, qui chez Platon correspond au monde des idées, il n'y a pas d'ancrage possible du flottement.

Or, et cela est tout l'enjeu pour nous ici d'introduire la *χώρα*, une telle « *mimèsis* active du dedans » fait signe pour Marc Richir à ce qu'il appelle la *Leiblichkeit*.¹⁹⁸ Avant d'entrer dans les détails de l'interprétation richirienne de la *χώρα*, soulignons encore sa dimension « *pathique* ». Les schèmes déployés du dedans dans la *χώρα* affectent le réceptacle. Platon dit que la nourrice du devenir devient ignée ou aquatique, elle reçoit les formes de la terre et de l'air et elle subit toutes les autres affections qui s'ensuivent (τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραιομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν 52d-e.). Il y a donc quelque chose dans l'endogenèse et dans le réceptacle qui relève de l'affectivité ou encore de la *Leibhaftigkeit* du *Leib*. La *χώρα* n'est pas simplement le lieu neutre du schématisme transcendantal de la phénoménalisation, mais son support affectable, ou, en d'autres mots : si la *χώρα* désigne, pour M. Richir la *Leiblichkeit* du *Leib* elle n'est non plus indissociable de la *Leibhaftigkeit* du dernier.



La difficulté de la pensée du schématisme phénoménologique du sens se faisant consiste en ceci que ce schématisme n'est pas encore spatial, et pourtant il se trouve dans un « lieu », il est ancré dans un support qu'on pourrait, en reprenant le terme platonicien, mais tout en modifiant son

¹⁹⁶ Le sens se faisant p. 212.

¹⁹⁷ L'enjeu pour la phénoménologie serait de penser – en termes kantienne – la *heautonomie* de l'endogenèse contrairement à l'hétéronomie telle que l'on la voit dans le schématisme qui est régi par les paradigmes.

¹⁹⁸ PENF p.467

sens, appeler *chôra*¹⁹⁹. En effet, les phénomènes qui clignent dans celle-ci selon Platon, à savoir le *phantasma* toujours en transit et les apparitions qui résultent des mises en mouvement et de la schématisation de la *chôra*, se rapprochent considérablement à des apparitions qui pour M. Richir sont accessibles par la *phantasia*. Or, nous l'avons vu, s'il y a schématisation et mise en mouvement de la *chôra*, elles se passent par une sorte de *mimèses*, qu'on ne peut pourtant pas, en régime phénoménologique, identifier comme une imitation « imaginaire » des paradigmes immuables, mais qu'on peut au contraire comprendre comme une *mimèsis* active et du dedans. Ceci étant le cas, il n'est pas sans justification de reprendre le terme de la *chôra* pour désigner la *Leiblichkeit* du *Leib*. En effet, pour M. Richir, la *chôra* devient le nom *architectonique* de celle-ci, en tant qu'elle désigne à la fois « ce que nous avons relevé comme la *cellule de spatialisation* [...] ce que Husserl a un peu improprement nommé le *Nullpunkt* » et « le „lieu” du schématisme. »²⁰⁰ Nous avons donc affaire, avec la *chôra*, à une assimilation, qui est d'une importance capitale, du *situs* architectonique du schématisme du sens faisant, de la *cellule de spatialisation*, qui n'est pas pensable sans le *Phantasieleib* et sans toute la problématique de la *phantasia*, et de la *Leiblichkeit* du *Leib*, mais qui n'est pas dissociée de sa *Leibhaftigkeit*. Telle est la complexité architectonique que M. Richir se propose de penser en empruntant ce terme à Platon.

Commençons avec la relation entre le sens se faisant et la *Leiblichkeit*. À cet égard, nous pouvons dire que la *chôra* désigne le *Leib* avec sa *Leiblichkeit* comme « lieu » non-spatial du schématisme. « En termes phénoménologiques, note M. Richir, cela veut dire que le *schématisme* peut s'assimiler aux *kinesthèses* du *Leib* potentiellement *désancré* de tout *Körper*. »²⁰¹ Il s'agit donc, comme nous le savons, des *kinesthèses* qui ne sont pas accomplies par le *Körper*, mais qui accompagnent le mouvement sans corps mobile du sens se faisant, donc des *kinesthèses* du *Phantasieleib* en tant que *Leib* phénoménologique. Dire que le schématisme s'assimile aux kinesthèses du *Leib* signifie également que tout sens est toujours et déjà corporel, dans la mesure où l'on entend « corporel » comme « *phantasieleiblich* ». En autres termes, tout sens relève du primordial ou de la cellule de spatialisation, qui comme nous l'avons vu, s'éveille dans la première rencontre avec autrui, dans l'échange des regards avec la mère. Or, c'est à

¹⁹⁹ Pour marquer la différence entre le concept de la « *χώρα* » tel qu'il apparaît dans les textes de Platon et le concept richirien, qui s'en inspire, mais avec des déplacements de sens considérablement grands, nous écrivions désormais, comme le fait d'ailleurs M. Richir, « *chôra* ».

²⁰⁰ PENF. p. 469.

²⁰¹ PENF. p. 469-470.

propos de cette nouvelle figure du primordial phénoménologique qu'on retrouve, sous la plume de M. Richir, une référence au sol transcendantal husserlien :

« À cet égard, la leçon de Husserl est remarquable. Le *Leib* primordial, conçoit-il, n'est pas un corps (*Körper*), est indivisible en corps, ne contient pas de corps, ne se meut pas et n'est pas en repos. C'est en ce sens le sol transcendantal (*die Ur-Arche*) ou la Terre transcendante, le réceptacle sans forme ou la nourrice du devenir, la mère comme giron transcendantal, comme „référence” transcendante absolue qui ne se quitte jamais elle-même et qui, par là, n'a jamais à se regagner elle-même, ce qui rend le *Leib* primordial infigurable en perception ou en imagination – tout comme la *chôra*, il ne peut être objet de *doxa*. »²⁰²

En effet, nous nous rappelons, le *Leib* primordial n'est ni en mouvement, ni en repos, car c'est à partir de lui qu'il peut y avoir repos ou mouvement en général. C'est donc à partir de ce primordial aussi qu'il peut y avoir de mouvement du sens faisant vers lui-même, et c'est à partir du sol transcendantal ou de la Terre transcendante que ce sens est accompagné par des kinesthèses. En ce sens, ce sol transcendantal est le lieu de toute genèse phénoménologique, il est la nourrice du devenir (*chôra*) ou le giron transcendantal où circulent des *phantasiai*-affections, et il est en sorte toujours et déjà ouverture à l'interfactivité. C'est donc dans la *chôra* comprise comme *Leiblichkeit* et comme « support amorphe et sans limite (*apeiron*) »²⁰³ qu'il y a des « tensions et détente kinesthésiques »²⁰⁴ et donc du *schématisme* du sens se faisant.

S'il y a spatialisation, à ce niveau, cela ne relève donc pas, comme chez Husserl, d'une projection imaginaire de mon primordial dans d'autres lieu possibles qui serait ancré dans un infini potentiel défini par un pouvoir du Moi. C'est plutôt à partir de l'*apeiron* virtuel de la *chôra*, qui n'est pas encore spatiale, mais qui est déjà une sorte de « proto-espace »²⁰⁵ qu'il peut y avoir, par transposition architectonique et donc par une déformation corrélative à celle-ci, surgissement d'espace. Si la *chôra* doit être pensée comme une sorte de « proto-espace », elle est plutôt comme l'espace du rêve, on la voit que dans le rêve, disait déjà Platon. Cependant, étant toujours et déjà « proto-espace » intersubjectif, elle est aussi, comme le giron transcendantal, espace entre des ici absolus, et donc espace transitionnel. En d'autres termes, il y a en elle des sièges (ἔδραι), qui peuvent être occupés par d'autres ici absolus, actuels ou virtuels, et dans cette

²⁰² FPTE p. 268.

²⁰³ *Ibid.* p. 269.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

mesure il y a aussi déjà là une « *ébauche* du dehors, mais d'un dehors *interne* à la *phantasia*, qui rend possible la *mimèsis* interne, active et non spéculaire, du „dedans”, de l'autre ici aboslumême. »²⁰⁶

Il ne faut cependant pas confondre ce « proto-espace » où il y a déjà une ébauche de l'extériorité et de l'intériorité avec quelque chose de spatial dans le sens géométrique du terme. En effet, la *chôra* en tant que réceptacle et nourrice du devenir de sens dans l'interfactivité transcendantale, en tant qu'espace transitionnel donc, avec des sièges occupés par d'autres ici absolus, du moins virtuels est, comme cellule de spatialisation du *Phantasieleib*, en deçà de tout espace possible. Certes, si l'on considère le *Leib* primordial « du dehors », c'est-à-dire par exemple dans l'expérience concrète de la rencontre d'un autre *Leib*, on pourrait le saisir comme une sorte de « caverne invisible » qui referme elle-même de l'invisible. Mais, et contrairement à Husserl, cela ne veut pas dire, pour M. Richir, qu'à ce niveau le *Leib* soit une sorte de trou d'espace : « Il n'y a pas en lui d'enceinte, de mur, de cavité percée d'un trou (comme la caverne platonicienne), c'est-à-dire pas de lieu spatial. Tout ce qu'il y a en lui, c'est du *ressentir*, avec ses kinesthèses. »²⁰⁷ Transposer ce « lieu » du *ressentir kinesthésique* dans un trou spatiale qui peut après, au moins potentiellement, être projeté partout relèverait donc déjà de la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia* et comporterait le risque que le *Leib* se perde dans la *Phantomleiblichkeit* du trou.

Nous assistons, avec l'assimilation du schématisme aux kinesthèses du *Leib* phénoménologique à un déplacement majeur de ce concept kantien. En effet, déjà pour Kant le schématisme était le garant transcendantal du sens, dans la mesure où c'est le schématisme qui relie la pensée et l'intuition et « des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. »²⁰⁸ Or, nous le voyons, nous assistons à quelque chose de similaire avec la *chôra*. C'est elle qui rend possible la médiation entre les paradigmes toujours immuables qui ne sont que pensables et le devenir sensible, susceptible d'être intuitionné. Cependant, nous l'avons également vu, en régime phénoménologique l'on ne peut pas présupposer l'existence des paradigmes toujours immuables, mais comme le dit M. Richir, la phénoménologie doit « retourner toute la perspective du *Timée* platonicien comme un gant. Il en résulte bien l'effroyable complexité que l'on est amenée à rencontrer dès que l'on rend tous ses droits à ce qui devient toujours sans jamais être (étant) : il y a bien devenir

²⁰⁶ *Ibid.* p. 269.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 270.

²⁰⁸ KrV B75/A51.

ou genèse, mais celle-ci est infinie, et indéfiniment explicitable, an-archique et a-téléologique, car ni l'intelligible ni le doxique n'y sont des principes et des fins. »²⁰⁹ En d'autres mots, le schématisme ne joue plus un rôle médiateur, mais il exprime quelque chose comme une endogenèse du sens. Or, et cela est selon nous la découverte fondamentale de la phénoménologie par rapport à Kant, ce schématisme ne dépend pas d'une faculté quelconque de l'âme, fût-elle l'imagination transcendante, mais il ne flotte pas non plus dans l'air métaphysique. Bien au contraire, ce schématisme en tant que fluctuation kinesthésique de la *chôra* est bel et bien ancré dans le *Leib* phénoménologique. Si l'on peut encore parler ici d'une « imagination transcendante », cela doit être envisagé comme la *phantasia*, qui n'est évidemment pas, soulignons-le encore une fois, une faculté. Et M. Richir de souligner qu'« en ce sens [scil. et seulement en ce sens], on peut donc parler de *phantasia schématique* ou d' „imagination transcendante au sens kantien”, et l'énigme est qu'elle trouve son ancrage par et dans la *chôra* ou la *Leiblichkeit* du *Leib* comme *Körperleib* (dont une part des kinesthèses est instituée en habitus kinesthésiques). »²¹⁰ Ceci étant le cas, il faut cependant se garder d'envisager ce schématisme se déployer *ex nihilo*, ou de postuler – comme l'avait fait Heidegger à propos du temps – quelque chose comme une auto-affection du *Leib* (ou du temps pour Heidegger) qui mettrait en mouvement le schématisme.

S'il y a bien *Leibhaftigkeit* du *Leib* phénoménologique, ce n'est pas par l'auto-affection du *Leib* lui-même que la *chôra* est agitée. En effet, M. Richir fait une distinction, qui est d'une importance fondamentale, entre : « des *habitus schématiques, mimèmata*, dans la *Leiblichkeit instituée* du *Leib* ou de son côté institué en *Leibkörper*, des sens intentionnels sédimentés et qui eux-mêmes sont des „pensées” (noumènes) donnant sens (noématique) aux aperceptions d'objets » d'une part ; et « les schématismes qui ne sont pas institués en habitus, ceux du registre architectonique le plus archaïque, et qui ne sont le plus proprement phénoménologiques, comme masse indéfinie et inchoative, mais aussi principalement potentielle [scil. virtuelle], transmissible par rapport aux premiers schématismes qui leur demeurent transmissibles, des *kinesthèses* de la *Leiblichkeit* du *Leib* désancré de tout *Körper* »²¹¹ d'autre part. Il s'agit, en autres mots, de la différence entre le schématisme qui trouve son point d'ancrage dans la *Leiblichkeit* d'un *Leib* ancré dans un *Leibkörper*, c'est-à-dire des *kinesthèses* ressenties à partir

²⁰⁹ FPTE p. 264.

²¹⁰ PENF p. 472.

²¹¹ PENF. p. 470.

d'un point-zéro concret et le schématisme des *kinesthèses* qui ne sont pas ressenties à partir d'un point-zéro concret ou à partir d'un siège de la *chôra* mais qui sont les tensions et dissipations kinesthésiques de la *chôra* elle-même. En ce sens, M. Richir peut affirmer qu'il y a « une dimension *cosmique* » de la *chôra*, « et celle-ci reste cachée dans les profondeurs obscures de chacun de nous, sans que n'ayons jamais le pouvoir de l'apercevoir *comme telle*. »²¹² Or, toute l'énigme est l'origine de ce deuxième schématisme, ou du deuxième type des *kinesthèses*. Car, si l'on veut maintenir que ce n'est pas l'auto-affection de la *chôra* qui donne lieu aux tensions et dissipations qui ont lieu en elle, il va nous falloir expliquer leur origine. Ou encore, il faut, pour le schématisme et pour la *phantasia* supposer une « autre source », « qu'il faut admettre sous peine d'une sorte absurde d'idéalisme phénoménologique absolu, où le schématisme se créerait à lui-même ses „contenus” appelés à passer en aperceptions »²¹³. Cette autre source, que M. Richir identifie comme l'*aisthesis* platonicienne, marque aussi la rupture entre sa propre pensée et celle – d'un quasi-hylozoïsme – qu'on pourrait tirer de l'œuvre du dernier Merleau-Ponty : car tout n'est pas chair ou *Leiblichkeit*, mais il faut expliquer l'origine du schématisme en explicitant cette autre source énigmatique qui met en mouvement la *chôra*.²¹⁴

C'est à ce fin, que M. Richir introduit, dans ses *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* le concept de l'élément fondamental²¹⁵ qu'il définit de la manière suivante :

« Nous appelons „élément fondamental” cet „élément” immatériel (ni feu, ni air, ni eau, ni terre) profondément énigmatique qui „agite” la *chôra* et qui est „agité” per elle – et qui est [...] une part de la base phénoménologique de l'espace et du temps. »²¹⁶

Nous voyons déjà, l'élément fondamental est, en quelque sorte, la version phénoménologique des éléments platoniciens qui agitent la *chôra*, qui à son tour subit toutes les affections induites par ceux-là. Nous nous rappelons, Platon parlait d'un devenir ignée ou aquatique de la nourrice qui peut également recevoir les formes de l'air ou de la terre (τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὕγρανομένην καὶ πυρομένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην), mais aussi, et de la

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.* p. 474.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Pour approfondir l'analyse de l'élément fondamentale et sa relation avec la *chôra* nous renvoyons aux travaux de Karel Novotny et Alexander Schnell. Cf. en particulier SCHNELL, A. : *Le sens se faisant* pp. 223-231 et NOVOTNY, K. : *Neue Konzepte der Phänomenalität*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, pp ; 163-188.

²¹⁶ FPTE. P. 301.

même sorte, subir toutes les autres affections (καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσιν 52d-e.). Cependant, identifier ces éléments comme les quatre éléments de l'antiquité relève, pour une approche phénoménologique, d'une poésie métaphysique, mais sans attestation possible. C'est pour cette raison que M. Richir parle plutôt d'un élément fondamental, en gardant l'idée que c'est cela qui peut, d'une manière profondément énigmatique, agiter la *chôra* qui a son tour subir les affections ainsi générées. Nous rejoignons donc par là la question de l'affectivité et des affections :

« C'est parce que l'„élément" schématique (pour une part base phénoménologique de l'espace) n'est pas strictement identique à la *chôra* qu'il a des „irisations" de l'affectivité archaïque en affections et en *phantasiai*-affections, donc que l'affectivité n'y est pas enfouie, et que les affections constituent la mobilité active et propre des *phantasiai*. »²¹⁷

C'est donc, en tant qu'elle est agitée par l'élément fondamental, que la *chôra* subit des tensions et dissipations, qui donnent lieu à la fois à des affections en elle, mais aussi aux mouvements schématiques des *phantasiai*, dans la mesure où celles-ci gagnent leur mobilité de ces affections mêmes. Le schématisme ne se crée donc pas *ex nihilo*, mais il est mis en mouvement par les affections, qui, à leur tour, ne sont pas le résultat d'une auto-affection de la *chôra*, mais c'est cet élément fort énigmatique, bien distinct de la *chôra* qui touche à sa *Leibhaftigkeit* et cause des « irisations » de l'affectivité archaïque en affections. En d'autres mots, le penser en tant que sans se faisant, loin d'être une pure idéalité, apparaît toujours dans la lumière d'une ou des affections, à propos desquelles M. Richir souligne que « quelque intimes qu'elles puissent paraître, elles n'en semblent pas moins, pour autant, pouvoir venir du dehors »²¹⁸. Ce dehors énigmatique de la *Stimmung* – je ne la fais pas, mais je la subis – qui, dans la tradition phénoménologique fut mis en relief par Heidegger, mais qui était déjà entrevu bien avant par Maine de Biran²¹⁹, fait signe vers une transcendance, qui pour M. Richir est celle de l'élément fondamental. L'élément fondamental est, dit-il, « un nouveau „visage" de la transcendance, inimaginable et incompréhensible, comme *nuit océanique* mais non positionnelle » et sa relation avec la *chôra*

²¹⁷ FPTE. p. 305.

²¹⁸ RICHIR, M : « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie », in. *Conferencias de Filosofia II*, Campo das Letras, 2000. pp. 58-59.

²¹⁹ M. Richir : « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie ». Pour une analyse approfondie sur M. Richir et Maine de Biran cf. UMBELINO, L. : « Affectivité, mélancolie et aliénation. M. Richir lecteur de Maine de Biran. » in. *Annales de phénoménologie*, 2014.

pourrait être conçue comme une version phénoménologique du « fait primitif » de Maine de Biran.²²⁰ En effet, ce fait primitif, est pour Biran le fait d'une relation entre un effort et une résistance²²¹ (et Alexander Schnell de souligner la résonance de cette idée avec la pensée fichtéenne)²²² où les deux éléments de la relation sont bien distincts, mais inséparables. C'est exactement une telle relation qu'il faut envisager entre la *chôra* et l'élément fondamental, que M. Richir décrit aussi avec la métaphore très parlante de l'arc :

« l'élément fondamental n'est pas quelque chose (d'étant), mais ce qui, comme la corde de l'arc, soustend [...] la chôra [...]. Ainsi, la sub-tension de la *chôra* est ce qui fait que celle-ci, pour ainsi dire, est plus ou moins tendue selon la plus ou moins grande condensation/dissipation schématique qu'elle accueille et qui la fait se déployer. »²²³

L'image de l'arc exprime ce fait primitif phénoménologique de la relation mutuelle de l'élément fondamental et de la *chôra* : tout comme la corde de l'arc, l'élément fondamental touche la *chôra* en le faisant plier avec des tensions et des dissipations variables. Quant à nous, nous proposons de déplacer la métaphore, mais toujours en allant dans le même sens, et concevoir l'arc comme si c'était un instrument de musique ayant une seule corde. Ainsi, on peut concevoir la relation entre l'élément fondamental et la *chôra* comme la relation entre la corde et un corps sonore, dont les *Stimmungen* sont précisément influencés par les condensations et dissipations qui surgissent au sein de cette relation. La *chôra* comme corps sonore est une sorte de cavité qui résonne, espace sonore du dedans de rêve, modulée selon les variations de la sub-tension de l'élément fondamental. Or, ce corps sonore n'est rien d'autre, nous le voyons, que la *Leiblichkeit* du *Leib*, et s'il y a schématisation, c'est toujours le mouvement induit par des vibrations qui le mettent en mouvement selon un rythme²²⁴ et une tonalité spécifique, et qui se ressent dans la *chôra* par des kinesthèses. Ces kinesthèses, nous nous rappelons, peuvent-être des *habitus schématiques*, mais aussi, et plus originellement, celles d'une *Leiblichkeit* désancrée de tout *Körper*. Et c'est en ce

²²⁰ FPTE, p. 328.

²²¹ Cf. par exemple l'Appendice XI de Maine de Biran : *Essai sur les fondements de la psychologie*, (œuvres VII), Vrin, 2011, p. 479.

²²² Cf. A. Schnell : *Le sens se faisant*, p. 226.

²²³ FPTE, p. 391.

²²⁴ Le concept du rythme est particulièrement approprié pour décrire les formations de ce niveau. De l'étude d'E. Benveniste sur le rythme on apprend que ce mot, dans sa première acception, était un synonyme du *schème*, dans les ouvrages des auteurs grecs. Le rythme et le schème sont tous les deux des *formes*. Cependant, le rythme désigne non pas la forme du mouvement, mais une forme *en* mouvement, une forme se faisant contrairement au schème qui désigne une forme fixée. BENVENISTE, E: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 329, 333.

sens que M. Richir peut souligner, dans un passage déjà cité et en faisant allusion à la fameuse description du schématisme kantien²²⁵, qu'une telle *Leiblichkeit*, « tout comme la *chôra*, a une dimension *cosmique*, et celle-ci reste cachée dans les profondeurs obscures de chacun de nous, sans que n'ayons jamais le pouvoir de l'apercevoir *comme telle*. »²²⁶



L'élément fondamental fait donc signe vers une transcendance, vers un schématisme hors langage qui n'est toutefois pas dépourvu de *Leiblichkeit*. Mais qu'en est-il, du point de vue phénoménologique, du *Leib* qui correspond au corps sonore qui est agité par l'élément fondamental ? Ou encore quel est le type d'intériorité de la *chôra* ? Et comment, ou sous quelle forme, celle-ci se maintient-elle après sa transposition architectonique induite par l'ancrage de la cellule nomade de spatialisation dans un ici absolu ancré dans un *Körper*, donc dans un ici localisé ? Nous retrouvons, par là, la question de l'espace du dedans et de la *psyche* en phénoménologie.

§ 7. L'ESPACE DU DEDANS

La *Leiblichkeit* du *Leib* est à penser, en régime phénoménologique comme « lieu » non spatial du déploiement du schématisme. Ce dernier, nous l'avons déjà évoqué, l'est toujours des *phantasiai* inséparables des affections qui assurent leur mobilité. Or, ce schématisme ne se crée pas *ex nihilo*, mais il est le résultat des tensions et dissipations kinesthésiques induites dans la *chôra* de l'extérieur, par une sorte de transcendance, que M. Richir a dégagée comme l'élément fondamental. Nous avons donc déjà par là, affaire à une ébauche de la naissance de l'intériorité (celle de la *chôra*) et de l'extériorité, ou faudrait-il dire la transcendance (de l'élément fondamental). Cette intériorité, ou au moins ses avatars, nous n'avons pas cessé de l'évoquer en parlant d'une *mimèsis* « du dedans » ou encore de l'*Einfühlung*, en tant que « sentir du dedans »

²²⁵ Il s'agit du passage où Kant définit le schématisme comme « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »²²⁵. KrV B 180/ A 181.

²²⁶ PENF. p. 470.

en décrivant la rencontre intersubjective ou encore en comparant le *Leib* à une cavité sonore comme lieu du sens se faisant, qui résonne au fur et à mesure où elle est agitée par l'élément fondamental. La question que nous nous posons ici suit la même direction. Il s'agit de savoir comment cette intériorité première de la *chôra*, devient-elle quelque chose comme un « espace du dedans » non-spatial, constitutif de l'intimité de chacun, où il y a des mouvements, qu'on pourrait aussi appeler des « mouvements de l'âme », dont M. Richir souligne qu'ils sont des « *mouvements sans corps (mobile)* ». ²²⁷ Il s'agit donc, de décrire dans une approche génétique le surgissement phénoménologique de ce qu'on a traditionnellement appelé *psyche*, mais qui, nous le verrons, n'est pas moins *leiblich*, sans pourtant être *körperlich*, que le *Leib* phénoménologique même.

Pour décrire le processus complexe de la naissance de l'espace du dedans, revenons aux analyses du giron transcendantal. Dans ceci a lieu l'échange des regards entre le nourrisson et la mère, c'est-à-dire l'échange des *phantasiai* mutuellement perceptives, qui éveille la cellule de spatialisation du nourrisson qui surgit donc dans un « proto-espace », celui de l'aire transitionnelle, plus ou moins façonnée par la mère. Cela, encore une fois, ne veut pas dire que la mère soit créatrice, comme une sorte de Dieu, de cet espace, ni de l'humanité du nourrisson, mais c'est bel et bien elle, ou à proprement parler la rencontre avec elle, qui rend possible quelque chose comme l'éveil du *Leib* phénoménologique du nourrisson. Par là, et cela découle de ce que nous avons dégagé dans les analyses précédentes, il s'agit donc également de la constitution de ce « lieu » où se déploie le schématisme, originairement intersubjectif, et qui se sent par des *kinesthèses* originairement transposables, mais qui peuvent, après coup, se sédimenter dans des *habitus* kinesthésiques ou des *schèmes* potentiels sans pourtant perdre l'horizon *virtuel* des premières auxquelles ils restent transposables. Bref, avec la rencontre de la mère et du nourrisson nous avons affaire au déploiement le plus archaïque du paysage transcendantal enfoui dans les profondeurs de nos expériences. Or, c'est précisément au sein du giron transcendantal qu'a lieu une première transposition architectonique, corrélative de la naissance de la *psyché*, de ce paysage qui par là devient virtuel :

« Bien avant de paraître elle-même dans son *Leibkörper* en effigie, donc bien avant tout effet spéculaire, la mère est celle qui humanise son nourrisson, qui l'introduit dans la culture et

²²⁷ FPTE p. 366.

l'institution symbolique, qui conduit à la différenciation des *lieux* du *Leibkörper* comme „organes” de sens, réceptifs de sensations (*aisthesis*) avec les *doxai* intentionnelles qui les prennent dans leur *hylé* intentionnelle. Et c'est cela même qui doit conduire l'enfant à *habiter* son *Leibkörper localisé*, à passer de son ici absolu [...] à l'ici localisé qui peut se mouvoir ou demeurer au repos – *une part de sa Leiblichkeit étant par ailleurs elle-même transposée en psyché : ce doit être la part de lui-même qui lui reste invisible et insensible, pour ainsi dire transparente à soi.* »²²⁸

Le passage de l'ici absolu nomade du *Leib* phénoménologique à l'ici absolu ancré dans un *Körper*, qui par là devient *Leibkörper*, est donc aussi et corrélativement naissance de la *psyché*. Mais celle-ci, et M. Richir le dit clairement dans le passage cité, est une part de la *Leiblichkeit* même, qui ne devient *psyché* que par rapport à un *Körper*. Il n'y a donc, en phénoménologie, aucun dualisme de l'âme et du corps humain, mais seulement une différence fondamentale entre *Leib* et *Körper*, qui se joue déjà, d'une manière implicite dans le terme du *Leibkörper*. En habitant son *Leibkörper*, le monde se scinde, pour le nourrisson, en l'intériorité de son soi intime, invisible et insensible, à moins que cela fût par des kinesthèses, et en l'intériorité *autre*, celle de la mère, dont il n'y a autant moins de sensation possible, sinon par *Einfühlung*. Entre ces deux ici absolus, désormais conçus comme intériorités s'ouvre également l'espace, qui doit donc être coextensif de l'intersubjectivité. « Ce n'est qu'alors, note M. Richir, que je puis, sans nécessairement bouger, m'imaginer, en autant de *doxai* imaginatives, d'autres „points de vue” sur les mêmes choses. »²²⁹ En d'autres termes, c'est alors que je peux viser des objets par en passant par des adombrations, qui sont des ombres de la totalité infinie (potentielle) d'autres points de vues. Avec l'ancrage du *Leib* dans le *Leibkörper* nous assistons donc à ce processus complexe qui est la naissance de l'intériorité *psychique*, le mien et celle de l'autre (actuel ou virtuel), mais aussi, dans un deuxième temps, à la naissance de l'espace des choses qui apparaissent par des *Abschattungen*, des adombrations, corrélatives à tel ou tel *locus* où le *Leibkörper* est situé. C'est dans ce contexte que M. Richir conçoit le *Leib* comme un lieu, qui « en son sens aristotélicien, est la limite *immobile* de l'enveloppe d'un tout corporel (lui-même composé de parties) » et qui n'est ni transportable ni « ne peut être figuré comme la surface d'un corps » ; et au tout corporel qu'enveloppe le lieu proprement infigurable correspond le

²²⁸ FPTE p. 273. Nous soulignons toute la dernière partie à l'exception des termes dans une langue étrangère.

²²⁹ FPTE. p. 274.

Leibkörper.²³⁰ Or, l'énigme de la *psyché* ou de l'« espace » du dedans est précisément que, *quoiqu'il ne soit pas étendu, le Leib en tant que lieu a sa propre profondeur*. Et c'est précisément cette profondeur, qui est aussi lieu du schématisme phénoménologique, qui constitue la base phénoménologique de tout viser intentionnel :

« De la sorte, la *Leiblichkeit* du *Leibkörper*, qui constitue la base phénoménologique des vécus intentionnels, le fait en tant qu'elle constitue proprement l' „*espace*” du dedans, non positionnel et „*phantastique*” – le dedans du dedans si l'on entend le *Leib* comme lieu au sens aristotélicien et tel ou tel *Leibkörper* comme parties du lieu, ou, comme la tradition l'a parfois soutenu, comme „microcosmes” dans le „macrocosme”. »²³¹

En tant que tel, l' « espace » du dedans est donc en quelque sorte entre la *chôra* et l'espace du dehors, ou l'espace des choses (et qu'on appellera « espace » tout court). En effet, avec l'ancrage du *Leib* dans le *Leibkörper* une part de la *chôra* s'intériorise et crée donc cet « espace » du dedans, qui cependant n'existe que sur le fond de l'autre part de la *chôra* qui y demeure à l'état virtuel, sans cependant d'exercer ses effets. C'est donc comme si la *chôra* se repliait sur elle-même au moment où ce qui étaient des sièges en elle deviennent des ici absolus localisés par des *Leibkörper*. Bref, mon « espace » du dedans, n'est pas du dedans que par rapport à un autre espace qui s'institue lors que je me trouve ici, par rapport à d'autres ici absolus localisés, qui à leurs tours renferment aussi un même type de « dedans », et que je n'aperçois pas en imagination, mais qui accessible précisément par une *mimèsis* active et du dedans. C'est dans ce sens que M. Richir caractérise l' « espace » du dedans comme « un mixte où l'espace de l'intersubjectivité transcendantale et la *chôra* de l'interfactivité transcendantale se recouvrent et même, d'une certaine façon, se confondent. »²³² Le recouvrement de ces deux « espaces », nous pourrions l'illustrer par la rencontre d'un milieu fluide et d'un milieu gazeux où ce dernier s'éclate, en se repliant sur lui-même, en des bulles d'air. De même, avec l'ancrage du *Leib* dans le *Leibkörper* la *chôra* avec ses sièges s'éclate en *Leibkörper*s pluriels, enveloppés par des lieux, et renfermant chacun une part des profondeurs du *Leib*. L' « espace » du dedans, qui, nous le

²³⁰ FPTE p. 285.

²³¹ Variations I. p. 218.

²³² Variations I. p. 212.

voyons, pour M. Richir est le nom phénoménologique de l'âme²³³, se définit par cette coalescence de la *chôra* et du *Leibkörper* qui pourrait être saisie comme un jeu des virtualités mutuelles : « l'espace est virtuel dans la *chôra*, tout comme celle-ci est virtuelle dans l'espace, et c'est ce que nous avons nommé l'âme qui est le site architectonique des *effets* réels de cette virtualité réciproque – les deux ensembles, comme tels, étant incompatibles en acte au même registre. »²³⁴

S'il fait de sens donc que de parler d'un « espace » du dedans, cela ne désigne pas les organes biologiques cachés par la peau, ni l'intériorité de nos représentations en imaginations. Ce que ma peau, en tant qu'elle est *leiblich*, referme n'est pas l'« espace » de mes représentations imaginaires ni, bien évidemment mes organes et mes os, mais c'est bel et bien mon ici absolu ancré dans le tout d'un *Leibkörper* et en ce sens c'est un « espace » *phantastique* qui resserre une part foncièrement infigurable, quoique susceptible d'être en partie figuré par des représentations imaginaires si l'on effectue la transposition de la *phantasia* en imagination – et c'est ce qu'on voit par exemple dans les métaphores qui saisissent l'âme comme un palais, un château, une chambre, etc.²³⁵

Dans la mesure où l'« espace » du dedans relève de la *chôra*, il en garde quelques caractéristiques : il est le lieu du clignotement des *phantasiai*-affections qui en même temps est :

« clignotement phénoménologique entre *chôra* et espace, clignotement en lequel se phénoménalise, chaque fois, l'„espace” non positionnel du dedans, qui est en fait celui des kinesthèses du *Leibkörper*, mais des kinesthèses en *phantasia*, dans la mesure où le *Leibkörper* est pour ainsi dire „irréalisé” par le jeu clignotant en lui des *phantasiai* de la *chôra*, celle-ci étant à l'inverse, à son tour, altérée par le *Leibkörper* qui tend à effacer sa schématisation. »²³⁶

Il y a donc un double mouvement dans deux directions inverses qui tend à la fois de diluer l'« espace » du dedans dans la *chôra* en irréalisant le *Leibkörper* et de réduire les profondeurs de l'âme à une platitude en effaçant le schématisme. Ainsi, l'« espace » du dedans est ce lieu du clignotement de la *chôra* et l'effacement de ses profondeurs où nous « localisons » le plus

²³³ RICHIR, M. : *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2011, p. 51. (Dorénavant Variations II)

²³⁴ Variations I. p. 231.

²³⁵ Et dont on trouve des nombreux exemples dans la tradition chrétienne, magistralement analysés par Jean-Louis Chrétien dans *L'espace intérieur*, Minuit, 2014.

²³⁶ Variations I. p. 214.

souvent dans l'expérience quotidienne le surgissement de nos « idées ». Il s'agit de ce lieu de l'intimité du soi, traditionnellement pensé comme l'âme ou la *psyche*, qui est encore accessible à partir de l'institution symbolique dans lequel nous vivons, sans qu'on doive remonter, par une *epochè* phénoménologique au paysage transcendantal du surgissement du sens et des affections qui mobilisent le schématisme. En effet, chacun a l'impression d'avoir un accès immédiat et privilégié à son « espace » du dedans. Cependant, nous le voyons, cette impression est bien illusoire dans la mesure où cet espace du dedans se perd dans des profondeurs virtuelles du paysage transcendantal. Ce paysage, nous l'avons exploré en suivant M. Richir dans ses analyses du giron transcendantal et de la *chôra*. Avec l'« espace » du dedans nous arrivons pourtant à un passage de ce paysage transcendantal à quelque chose de plus « concret », si l'on entend par ce dernier terme la complexité des enchevêtrements transcendantsaux qui font l'expérience humaine. Dans ce qui suit, nous nous posons la question du déploiement du schématisme transcendantal dans l'« espace » du dedans et la question de l'affectivité de cet espace. Il s'agit donc de voir comment la *chôra* clignote avec le *Leibkörper* dans toute expérience humaine des mouvements schématiques qui, comme nous l'avons vu, doivent leur mobilité à des affections. Bref, il s'agit de la question du *langage* et de ce que traditionnellement était appelé *les mouvements de l'âme* (*Gemütsbewegungen*). Mais cela doit être pensé ensemble avec sa possibilité d'être institué symboliquement jusqu'à l'effacement de sa mobilité. Nous retrouvons donc par là la question du clignotement du langage et de la langue, ainsi que celle du clignotement des affections et des affects.



Dans un article de 1988, intitulé *Ereignis, temps, phénomènes*, M. Richir s'appuie sur les textes de *l'Acheminement vers la parole* pour élaborer sa conception de la différence entre langue et langage. En effet, dans ce recueil sur la parole Heidegger utilise déjà une distinction entre ce qu'il appelle d'un côté la *Sprache* et de l'autre côté la *Sage*. Tandis que la *Sprache*, qui correspond à la *langue* dans la terminologie richirienne, désigne la parole humaine, proférée ou écrite, mais en tout cas travaillée par une institution symbolique (déjà dans la poésie et la philosophie aussi), le *Dit* ou *die Sage*, qui correspond à ce que M. Richir appelle *langage*, est

plus fondamental, non proféré et recelant une part proprement indicible, car il est l'élément dans lequel toute parole humaine se meut.²³⁷

Pour que le langage ne soit pas le produit d'une pure spéculation, il faut qu'on en trouve une attestation phénoménologique dans l'expérience ; et le génie de Heidegger consiste à en livrer une telle attestation.²³⁸ Cette expérience, nous l'éprouvons « là, où pour quelque chose qui vient en nous concernant, nous accapare en nous attirant à lui, nous oppresse de son urgence ou bien nous enflamme d'enthousiasme, nous ne trouvons pas le mot juste. »²³⁹ Il s'agit donc de l'expérience d'un sens qui se fait quasi indépendamment de nous et qui a besoin de nous pour se dire. Quelque chose nous parle et nous devons donner la parole à cette chose, en l'exprimant, mais nous n'avons pas encore les mots pour le faire. Dans les termes de M. Richir, cela se manifeste chaque fois quand, « ayant eu le pressentiment d'un sens, je me mets à parler (ou à écrire) pour le *dire*. »²⁴⁰ Ce sens, qui veut *se dire*, qui cherche à se stabiliser, M. Richir l'appelle un phénomène du langage²⁴¹ - en exprimant ainsi bien l'idée que dans ces expériences nous avons affaire à une phénoménalisation spécifique du sens et non pas à une construction spéculative ou spéculaire. Et c'est précisément dans cet espace de jeu entre le langage et la langue que M. Richir pense l'« espace » du dedans.

« Pour mieux comprendre la constitution de l'„espace” du dedans, il est éclairant de glisser du schématisme de langage à l'expression linguistique, c'est-à-dire en signes ou, dans notre culture en mots. Ceux-ci, du point de vue phénoménologique, qu'ils soient parlés ou écrits, ne sont rien d'autre que des kinesthèses stabilisées en habitus „accompagnés” de significations. »²⁴²

Ces kinesthèses sédimentés en habitus peuvent être mis en mouvement effectivement, donc avec les mouvements effectifs du corps, mais aussi – et c'est ce qui se passe le plus souvent quand on

²³⁷ HEIDEGGER, M. : *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 172-173.

²³⁸ Hormis l'attestation qu'on trouve chez Heidegger on pourrait encore en trouver d'autres. Sacha Carlson, dans sa thèse citée en distingue trois autres dans l'œuvre de M. Richir : celui du rêve, celui de la vie animale et celui de l'existence du nourrisson. Cf. Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Thèse doctorale, U.C.L., Louvain-la-Neuve, 2014. pp. 354-360.

²³⁹ HEIDEGGER, M. : *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 146.

²⁴⁰ RICHIR, M. : *Des phénomènes du langage*, in », *Perspectivas o Sujeito e a Racionalidade* –M.J. Cantista (coord.) – Campo das letras – Porto, 2006 – p. 95.

Et Alexander Schnell d'insister sur le fait que cette expérience est ce qu'on appellerait *Einfall* en allemand. Cf. Schnell : *Le se sens se faisant*, Ousia, 2011, p. 52.

²⁴¹ RICHIR, M. : *Des phénomènes du langage*, in », p. 95.

²⁴² *Variations II* p. 17.

pense – seulement en *phantasia*. Ils peuvent donc être plus ou moins indépendants du corps physique :

« On retrouve donc ici l'oscillation entre le *Leibkörper*, avec son „espace” du dedans, par l'expression vivante, et le *Leibkörper*, qui tend à effacer l'„espace” du dedans, par les expressions toutes faites, qui ne veulent rien dire, se bornant à transmettre des états d'âme, des états de fait ou des états de chose. »²⁴³

Cette oscillation est, en d'autres termes, l'oscillation entre la parole humaine dans laquelle résonne l'écho de la profondeur du langage et les expressions linguistiques qui sont tautologies plates. Dans ce dernier, l'« espace » du dedans de l'âme et corrélativement les profondeurs du langage s'effacent, et dans ce sens, et seulement dans ce sens peut-on aussi parler de la langue, comme de la limite de cet « espace » du dedans : « la langue elle-même, dans son tout, est comme l'„espace”, la limite indéfinie du dedans constitutif de l'intimité du „sujet”. »²⁴⁴ Cependant, cette limite indéfinie, notamment parce que la langue peut toujours être fluidifiée par le langage, peut retomber dans les profondeurs sans limites du sens se faisant et de la pensée qui accompagne les mouvements du sens. Ce qui donne donc une profondeur à l'« espace » du dedans est le schématisme du langage, lui-même trouvant son origine dans les profondeurs architectoniques de la *chôra*.

Ce rapport entre la profondeur de l'âme et le langage était déjà entrevu par Héraclite dans deux fragments qui nous étaient livrés par la tradition. Les deux fragments en question sont le fr. B 115 : « ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν – l'âme a du λόγος, qui s'augmente lui-même. » et le fr. B 45 : « ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει – tu ne trouveras pas les limites de l'âme, même en traversant tout chemin, tant son λόγος est profond. » Ces sont les seules occurrences où Héraclite attribue le λόγος à l'âme et dans les deux cas on a aussi affaire à une caractérisation « quantitative » du λόγος.²⁴⁵ Essayons d'interpréter ces caractérisations « quantitatives » à partir de la métaphore spatiale du fr. 45. Selon celui-ci l'âme peut être envisagée comme une sorte d'espace, pour nous illimité, car on ne

²⁴³ Variations II p. 17.

²⁴⁴ Variations II p. 51.

²⁴⁵ A cet égard cf. l'excellent article de Gábor Betegh sur le fr. B 45: BETEGH, G. : *The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK. Its text and interpretation Its text and interpretation Its text and interpretation Its text and interpretation*

En ligne: https://www.academia.edu/383189/The_Limits_of_the_Soul_Heraclitus_B45_Its_text_and_interpretation

trouvera jamais ces limites et cela à cause de la profondeur de son λόγος. De même, le λόγος du fr. 115 s'augmente lui-même, c'est-à-dire qu'il n'a pas, *a priori*, de limites et il n'a pas non plus besoin de quelque chose d'extérieur pour qu'il puisse croître. Or, si le λόγος qui s'augmente lui-même est le même que le βαθὺς λόγος, on pourrait soutenir qu'il est profond notamment parce qu'il peut s'augmenter lui-même, qu'il peut, chaque fois quand on arriverait à ses limites s'approfondir davantage.²⁴⁶ Si la langue constitue donc quelque chose comme une sorte de limite indécise du langage et de l'« espace » du dedans, cette limite est précisément indécise, parce que la langue peut toujours être fluidifiée par le langage.

Nous retrouvons donc ainsi notre problématique initiale de l'attestation de la différence entre langue et langage. En effet, ce qui se passe quand je me mets à penser le sens qui se fait et que j'entraperçois pour un moment instable avec sa promesse et son exigence, quand je dois donc « frayer un chemin » (ἐπιπορευόμενος ὁδόν) pour arriver à le formuler plus ou moins bien, je déploie des *kinesthèses* dans l'« espace » du dedans, qui lui-même, clignote entre l'apparition avec ses profondeurs et sa disparition dans la platitude des expressions toutes faites.

« En effet, si la pensée est un mouvement sans corps mobile, elle ne se voit certes pas, mais *se sent*, ce qui veut dire qu'il y a des *kinesthèses* de la pensée, dans l'„espace” du dedans, lui-même pareillement invisible, mais constitutif de la *psyché* et de tous ses mouvements. En outre, comme la pensée est schématisme de langage, ce schématisme, certes, ne se voit pas, mais se sent dans des *kinesthèses schématiques*, qui sont comme les attestations phénoménologiques du schématisme, étant entendu que, dans ce *kinesthèses*, l'*aisthesis* ne relève pas du *Körper (sōma)*, donc du visible ou du sensible somatique, mais d'une sensibilité incorporelle ou immatérielle (on a dit souvent : „spirituelle”), dont l'écho tardif (du point de vue architectonique) est la *hylé* phénoménologique. »²⁴⁷

L'âme est donc cet « espace » du dedans, qui a du λόγος, c'est-à-dire qui est à même du schématisme de langage comme penser parce qu'il est déjà tissé du sens. Ce schématisme, s'il ne se bloque pas, se fait selon un rythme qui reprend en écho le rythme de la phénoménalisation hors langage. Or, cette rythmique du sens constitue ce qu'on pourrait appeler la musicalité du sens : « Cette *musicalité* du sens n'est dès lors rien d'autre que la pulsation rythmique en

²⁴⁶ Et il est digne de remarquer que Plotin semble comprendre le βαθὺς λόγος comme un synonyme du νόθος λογισμός du *Timée*. Cf. BETEGH; G. : *The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK*. P. 408-409.

²⁴⁷ RICHIR, M : *De la négativité en phénoménologie*, Millon, 2014, p. 173.

mouvements de l'„espace” »²⁴⁸ et c'est notamment le mouvement de cette pulsation rythmique qui peut être accompagné des *kinesthèses* dans la pensée. Or, si les *kinesthèses* n'engagent pas le rythme du sens se faisant on retombe dans une sorte de *monochronie* où il n'y a plus de rythmes, ni temporalisations en présence, mais seulement « le vide de l'ennui – vide du temps husserlien où il n'y a que du présent en écoulement monotone, sans présence. »²⁴⁹ Dans cette *monochronie* la temporalisation en présence du langage s'efface, et la polyrythmie originelle du rapport entre le schématisme hors langage et le schématisme de langage se réduit à une simple répétition de présents. Corrélativement disparaissent les chemins de l'« espace » du dedans et le *λόγος* se nourrissant (dans la *chôra*) qui seul rend possible que cet « espace » s'ouvre à quelque chose comme l'*apeiron* phénoménologique. Pour reprendre des termes du *Philèbe* de Platon, l'« espace » du dedans est ce mixte de l'*apeiron* du *Leib* et du langage phénoménologique et du *peras* du *Leibkörper* et de la langue.



Si le schématisme de langage est à envisager comme un mouvement du sens vers lui-même, la mobilité de ce mouvement tire son origine, comme nous l'avons vu, de l'affectivité. Dans le passage du *Leib* au *Leibkörper* surgit un « espace » du dedans, nom phénoménologique de l'âme ou du *Gemüt*, et c'est également « dans ce passage que paraissent les mouvements de l'âme »²⁵⁰, comme des transpositions architectoniques des mobilités affectives de la *chôra*. Il s'agit donc des mouvements affectifs, sans aucun corps mobile. Et M. Richir de poser la question, dans ses ouvrages les plus récents, s'il s'agit des mouvements « „dans“ l' „espace“ du dedans ou „de“ l' „espace“ du dedans ? »²⁵¹ Par là, nous rejoignons également la question de l'intériorité et de l'extériorité des affections, dans la mesure où dire que ces mouvements sont *dans* l' « espace » du dedans reviendrait à les intérioriser complètement, tandis que s'il s'agit des mouvements *de* l' « espace » du dedans lui-même on serait plus proche au cas d'un tremblement de terre, ayant pour cause des glissements des couches architectoniques plus enfouies. Or, dans la mesure où ce

²⁴⁸ M. Richir : Variations II p. 115.

²⁴⁹ M. Richir : Variations II p. 53.

²⁵⁰ M. Richir : Variations I. p. 212.

²⁵¹ Variations II p. 11.

sont ces mouvements qui constituent la mobilité du schématisme, l'enjeu de cette question est aussi de savoir comment les *phantasiai*-affections s'ancrent dans un *Leibkörper*.

Les affections, nous nous rappelons, « quelque intimes qu'elles puissent paraître, elles n'en semblent pas moins, pour autant, pouvoir venir du dehors »²⁵². Ce dehors, nous l'avons identifié dans le jeu extrêmement complexe des tensions et des dissipations kinesthésiques qui a lieu dans le rapport entre la *chôra* et l'élément fondamental. Maintenant il s'agit de voir comment, avec l'ancrage du *Leib* dans un *Leibkörper*, ce jeu se maintient-il dans l'« espace » du dedans. Or, dans la mesure où celui-ci n'est pas complètement réduit au *Leibkörper*, il comporte en soi quelque chose de *chôratique*, qui donne sa profondeur ou se creuse de l'infigurabilité. Et c'est précisément de cette profondeur, dont on ne trouvera jamais les limites, que surgissent de tremblements affectifs. Et cela implique également que les mouvements affectifs ne sont pas « dans » l'« espace » du dedans, mais le sont de l'âme même. Il s'agit, selon M. Richir, :

« des mouvements de l'âme comme d'un tout, de l'„espace” du dedans lui-même. Et si, dans cette expression, on entend l'„âme“ comme le „cœur“, c'est-à-dire comme *thymos* ou le *Gemüt*, qui sont aussi, pour nous, le soi, c'est le soi lui-même qui est en mouvement [...] Il n'y a donc que des *modulations*, des déformations „élastiques“ de l'„espace“ du dedans en se métamorphosant, au gré des affections qui se stabilisent chaque fois pour un moment présent. »²⁵³

Tout comme dans la *chôra*, dans l'« espace » du dedans il n'y a que des tensions et des dissipations qui résultent dans des modulations ou dans des déformations élastiques, et les kinesthéses, comme sensations des mouvements sans aucun corps mobile, sont des sensations de ces mouvements de déformations. Là, encore une fois, nous pouvons penser à l'âme et au schématisme en termes musicologiques. Car, les déformations élastiques de l'« espace » du dedans peuvent, à juste titre, être comprises comme des déformations élastiques d'un corps sonore, et le schématisme mis en mouvement par sa vibration comme le sens se faisant selon une tonalité et un rythme s'inscrivant dans un tempo, qui fait sa temporalisation spécifique.

²⁵² RICHIR, M. : « Stimmung, Verstimung et Leiblichkeit dans la schizophrénie », in. *Conferencias de Filosofia II*, Campo das Letras, 2000. pp. 58-59.

²⁵³ Variations II p. 22-23.

CONCLUSION

Le *renversement architectonique* de la perception et de l'imagination nous ouvre à un domaine pré-intentionnel à partir duquel nous pouvons comprendre les diverses institutions qui règlent notre expérience de tout les jours dans l'attitude naturelle. Cette dimension pré-intentionnelle nous l'entrevoions si nous exerçons l'époché phénoménologique hyperbolique, mais nous avons également vu que celle-ci rend nécessaire une distinction rigoureuse de l'imagination et de la *phantasia*. La structure de l'imagination, méticuleusement décrite par Husserl, se définit par un double conflit : d'une part entre le support physique et le *Bildobjekt* et d'autre part entre celui-ci et le *Bildsujet*. Le *fictum* du *Bildobjekt*, phénomène extrêmement paradoxale, car il n'existe que s'il n'est pas posé, est ce à travers quoi nous visons le *Bildsujet*. Il sert donc comme le fondement de l'intention imaginaire. Pensé comme tel, ce *fictum* est la trace de la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination. Car, si nous mettons hors circuit toute intentionnalité imaginative et nous accédons au domaine de la *phantasia*, nous n'aurons plus affaire à des *Bildobjekte*, mais à des apparitions protéiformes dans un espace de *phantasia* comparable à un espace de brouillard ou de crépuscule.

Selon cette figure de pensée, nous pouvons alors poser la question de l'espace et de la corporéité et voir comment ceux-ci clignent entre leur *Stiftung* imaginaire et leur inchoativité « *phantastique* ». En ce faisant nous pouvons également pousser plus loin certaines analyses husserliennes. Nous avons vu que le problème de l'imagination et de la figuration ou de l'exposition (*Darstellung*) était déjà au cœur des analyses de *Chose et espace*. En effet, disait Husserl, les sensations de mouvement n'exposent rien, ne fût-ce que d'une manière énigmatique, car sans figuration, le corps de chair lui-même. Cependant, il convient mieux de dire que les kinesthèses *font signe* vers le corps de chair, car, nous l'avons vu, de celui-ci il ne peut y avoir aucune figuration, sans l'effacement de ce qui le fait précisément un *Leib* et non pas un *Körper*. En outre, non seulement une exposition figurative est-elle impossible, mais nous ne pouvons non plus, à proprement parler, situer le corps en tant que *Leib* dans l'espace des apparitions de la perception. S'il occupe un lieu, définit par un point-zéro de l'orientation, que pour Husserl était « en quelque sorte » un lieu « imaginaire », ce « lieu » est en deçà de l'espace des choses dont il peut y avoir une *Darstellung*.

En examinant le cas de la conscience d'image, nous pouvons nous rendre compte que même dans le domaine de l'image ce point-zéro est présent, sans qu'il soit figurable. Et nous avons également vu, que s'il n'est pas fixé par l'institution symbolique irréfléchie dans laquelle nous vivons, il peut également y en avoir une démultiplication de ce point. Une telle démultiplication était d'une importance capitale pour Husserl pour penser l'espace en général. En effet, il a défini le corps comme un *trou d'espace*, que je peux, dans et par l'imagination, projeter ailleurs en traçant ainsi des lignes des lieux possibles que mon corps peut occuper. C'est donc à partir de la potentialité *a priori* infinie de mon pouvoir de me projeter que l'espace se déplie. Néanmoins, en suivant la voie des analyses effectuées par M. Richir des textes de Husserl sur l'imagination et la *phantasia*, nous pouvons démontrer que ces possibilités ont comme *base phénoménologique* la *phantasia*. De même, s'il y a encore un ici absolu dans l'image, ce n'est parce que le *Leib* phénoménologique est avant tout *Phantasileib* qui se plongent dans un *apieron* d'un paysage transcendantal virtuel. Et l'infigurabilité au niveau de la perception ou de l'imagination témoigne déjà de ce registre architectonique comme trace de sa transposition.

Le *Phantasieleib* est, de telle sorte, le phénomène corporel par excellence de la phénoménologie richirienne *nova methodo*, en tant qu'il est le *Leib* auquel on accède avec le *renversement architectonique* de la perception et de la *phantasia*. Ce *Leib*, nous l'avons vu, est à penser comme cellule de spatialisation nomade, originairement désancrée de tout *Körper*, et ce n'est qu'avec un tel ancrage qu'il devient *Leibkörper* avec un ici absolu *localisé*. Avant donc d'avoir des kinesthèses réelles ou potentielles, le *Phantasileib* est le « lieux » des kinesthèses virtuelles, accomplies seulement en *phantasia*. Ces kinesthèses sont donc des « sensations » de mouvement, mais sans aucun corps mobile. Ce mouvement sans corps mobile, nous l'avons identifié en suivant M. Richir comme le mouvement du sens se faisant. Il s'agit donc des mouvements schématiques qui font que du sens puisse se déployer en général. Néanmoins, ce sens n'est pas séparé des affections. En effet, pour M. Richir tout surgissement de sens, tout mouvement schématique doit sa mobilité à des affections qui se mélangent donc avec les *phantasiai* schématiques. Ainsi, il est juste de dire que le *Leib* phénoménologique est le « lieu » même du schématisme qui peut à la fois être humain, mais qui comporte également, dans ses profondeurs insondables, une dimension cosmique.

Une des attestations plus fortes du domaine du *Phantasieleib* qui ouvrent également à une possibilité de sa description génétique est la rencontre intersubjective, et plus précisément la

première rencontre entre le nourrisson et la mère. Par là se dégagent le concept du giron transcendantal ou de la *chôra*, qui est la figure la plus archaïque de l'« espace ». Sans être spatiale elle-même, la *chôra* est une sorte de « proto-espace » de l'interfactivité, dont les sièges peuvent être occupés par des autres réels ou virtuels, et qui permet d'articuler également la question de l'origine du schématisme. En effet, celui-ci n'est pas le résultat d'une sorte d'auto-affection, ni ne surgit *ex nihilo*, mais il est à comprendre comme des tensions et dissipations kinesthésiques de la *chôra* (*Leiblichkeit*) agitée par l'élément fondamental. Pour penser cette scène archaïque du surgissement du schématisme dans son « lieu » corporel (*chôratique*) nous avons proposé la métaphore d'un instrument de musique. Le *Leib* est comme un corps sonore dans et par lequel se déploie le mouvement rythmique du sens (schématisme) selon certains *tempéraments* (affections). La trace de cette structure difficile et abstraite, nous l'éprouvons quand nous parlons des mouvements de l'âme. En effet, nous l'avons vu, l'âme est à penser, selon M. Richir, comme un « espace » du dedans, qui clignote entre la *chôra* et son effacement dans le *Leibkörper*. L'âme est donc aussi *leiblich* que tout phénomène, sans pourtant être *körperlich*, et si nous faisons l'expérience de ses profondeurs c'est dans la mesure où elle se plonge dans la *Leiblichkeit*.

Nous voyons donc quelles sont les structures spatiales du *Leib* phénoménologique : en effet, ceci est à penser comme cellule de spatialisation, dont la *Leiblichkeit* relève de la *chôra*, dont nous trouvons la première figure dans la rencontre entre le nourrisson et la mère comme giron transcendantal, ouvrant ainsi à l'aire ou à l'« espace » transitionnel, mais qui, en s'ancrant dans un *Leibkörper* peut aussi se replier sur lui-même et clignoter comme un « espace » du dedans. Dans ce qui précèdent nous avons exposé chacun de ces points, en remontant aux niveaux architectoniques les plus enfouis en partant des analyses intentionnelles de l'espace et de la corporéité. Néanmoins il ne faut pas croire, à partir de là, que le *Leib* soit purement lié à l'« espace ». En effet, tout-ce que nous venons de dégager a un pendant temporel, mais dont l'analyse devrait être le sujet d'un autre travail.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Richir :

Livres :

RICHIR, M : *Méditations phénoménologiques*, Millon, 1998.

RICHIR, M.: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, 2000.

RICHIR, M. : *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Million, 2004.

RICHIR, M. : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Millon, 2006.

RICHIR, M.: *Variations sur le sublime et le soi*, Millon, 2010.

RICHIR, M. : *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2011.

RICHIR, M : *De la négativité en phénoménologie*, Millon, 2014.

Articles :

RICHIR, M : « Leiblichkeit et phantasia », *Psychothérapie phénoménologique* , Wolf – Fedida – Coll. psychopathologie fondamentale, Paris 2006

RICHIR, M.: « La refonte de la phénoménologie » in *Eikasia*, sept. 2011

RICHIR, M. : “Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective ”, in *Jan Patočka — philosophie, phénoménologie, politique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992

RICHIR, M : - « La Défenestration », in. *L'ARC n°46 : Merleau-Ponty - Aix en Provence – 1971*

RICHIR, M. : « Imagination et Phantasia chez Husserl », in. *Eikasia*, sep. 2011

RICHIR, M : « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie », in. *Conferencias de Filosofia II*, Campo das Letras, 2000.

RICHIR, M. : « Des phénomènes du langage » in *Perspectivar o Sujeito et a Racionalidade* –M.J. Cantista (coord.) – Campo das letras – Porto, 2006.

RICHIR, M. : « Ereignis, temps, phénomènes » in *Heidegger: Questions ouvertes*, Collège international de philosophie, Osiris, Paris, mars-avril 1988.

Articles ou ouvrages comportant une partie sur M. Richir :

ALEXANDER, R : « Eléments de mobilité phénoménologique à partir de Hegel, Max Loreau et Marc Richir » in. *Eikasia*, n° 60, 2014.

BELLATO, E ; FAZAKAS, I. : « *Le virtuel et le transcendantal* » in *Metodo*, vol 2. No. 2, 2014.

CARLSON, S : *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, Thèse doctorale, U.C.L., Louvain-la-Neuve, 2014

NOVOTNY, K. : *Neue Konzepte der Phänomenalität*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012.

POSADA VARELA, P.: « Introducción a „sobre los sublime y el si-mismo. Variaciones II” y otros aspectos de la fenomenologia de Marc Richir », in. *Eikasia*, sept. 2011.

SCHNELL, A : *Le sens se faisant*, Ousia, Bruxelles, 2011.

TENGELYI , L. : « La formation de sens comme événement » in *Eikasia*, sept. 2010.

UMBELINO, L. : « Affectivité, mélancolie et aliénation. M. Richir lecteur de Maine de Biran. » in. *Annales de phénoménologie*, 2014.

Œuvres de Husserl :

HUSSERL, E : *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Hague, Martinus Nijhoff, 1973. Tr. fr.: *Chose et espace. Leçons de 1907*. (tr. Jean-François Lavigne) PUF, coll. Epiméthée, 1989

HUSSERL, E. : *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, tr. fr.: *Phantasia, conscience d’image, souvenir*, Millon, collection Krisis, 2002.

HUSSERL, E : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920.*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1973

HUSSERL, E: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2003

HUSSERL, E : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Hague, Martinus Nijhoff, 1973. p. 128. tr. fr. *Méditations cartésiennes*, PUF, 1994

HUSSERL, E : *La terre ne se meut pas*, Minuit, Paris, 1989

HUSSERL ; E : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977. trad fr. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1985

HUSSERL, E: *Formale und transzendente Logik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974

Articles ou ouvrages comportant une partie sur Husserl:

BERNET, R: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, 1989.

DUFOURCQ, A : *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Springer, 2011.

SCHNELL : *En deçà du sujet*, PUF, 2011.

TENGELYI, L : *Welt und Unendlichkeit*, Suhrkamp, 2014.

Autres textes :

ARISTOTE : *De Anima*

BENVENISTE, E: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.

BETEGH, G. : *The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK. Its text and interpretation* *Its text and interpretation* *Its text and interpretation* *Its text and interpretation*. En ligne:

https://www.academia.edu/383189/The_Limits_of_the_Soul_Heraclitus_B45_Its_text_and_interpretation

BIRAN, Maine de: *Essai sur les fondements de la psychologie*, (œuvres VII), Vrin, 2011.

BLUMENBERG, H. : *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris : Vrin, 2006

CHRETIEN, J-L. : *L'espace intérieur*, Minuit, 2014.

CORNFORD, F. M.: *Platos Cosmology*, Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing, 1997

DERRIDA, J. : *Khôra*, Paris : Galilée, 1993

FINKELBERG, A.: *Plato's Method in Timaeus* in. *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 3, 1996

HEIDEGGER, M. : *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976

KANT: *Critique de la raison pure*

LAING, R. D : *The divided self*, Penguin books, Pelican edition, 1965

- MALDINEY : *Penser l'homme et la folie*, Million, 2007
- PANOFSKY, E. : *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975
- MERLEAU-PONTY, M : « La doute de Cézanne » in *Sens et non-sens*, Gallimard, 1996.
- PRADEAU, J-F. : *Être quelque part, occuper une place. Topos et chôra dans le Timée* in. Les Études philosophiques 3, 1995
- SALLIS : *Chorology*, Indiana University Press, 1990
- SARTRE : *L'imaginaire*, Gallimard, 1986
- SCHELLING, F.W.J : « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine » (trad. Courtine, J-F. et Martineau, E.) in. Œuvres métaphysiques, Gallimard, Paris 1980,
- SCHELLING, F.W.J.: *Le Timée de Platon*, trad. Michalewski, A., Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2005
- WINNICOTT : *Jeu et réalité*, (trad. Cl. Monod et J.B. Pontalis), Gallimard, Paris, 1975.