**Annales de Phénoménologie**

*Directeur de la publication* : Marc RICHIR

*Secrétaire de Rédaction et commandes* :
France GRENIER-RICHIR
Les Bonsjeans par les Baux
F 84410 Bedoin (France)
e-mail : `france.grenier-richir@wanadoo.fr`

Comité de rédaction : Marc RICHIR (dir.), Pierre KERSBERG, Patrice LORAUX, Guy VAN KERCKHOVEN

Revue éditée par l'*Association pour la promotion de la Phénoménologie.*

*Siège social et secrétariat* :
Gérard BORDÉ
14 rue Le Mattre
F-80000-Amiens (France)

ISSN : 1632-0808
ISBN : 2-916484-08-6

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :
France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €
Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

# Annales de Phénoménologie

**2012**

À PARAÎTRE :

Robert ALEXANDER, *Phénoménologie de l'implexe chez P. Valery*

Stephane FINETTI, *La réduction de la langue chez E. Fink*

Florian FORESTIER, *Pluralité phénoménologique*

Ivan GALAN HOMPANERA, *Qu'est-ce qu'une métaphore ?*

Patrick LANG, *Phénoménologie du vécu musical*

Yasuhiko MURAKAMI, *L'acte de naissance*

Pablo POSADA VARELA, *Concrétude en concrescences* (II)

Tetsuo SAWADA, *De l'imaginaire dans le dessin de l'enfant névrosé*

Alexandre SCHNELL, *Approche d'une métaphysique phénoménologique*

Jürgen TRINKS, *Pour une critique littéraire phénoménologique*

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction. La Revue n'en est pas responsable.

SOMMAIRE

*Concrétudes et concrescences* . . . . . 7
PABLO POSADA VARELA

*Mathématiques et concrétudes phénoménologiques* . . . . . 57
FLORIAN FORESTIER

*Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling* . . . . . 83
MARC RICHIR

*La précarité du réel. Sur le statut de la "réalité" chez J.G. Fichte et M. Richir* . . . . . 93
ALEXANDRE SCHNELL

*Notes phénoménologiques sur l'espace-temps* . . . . . 113
ROBERT ALEXANDER

*L'absurde est pensable : à propos de la dernière phrase de* la Krisis . . 123
PIERRE KERSZBERG

*La construction phénoménologique chez Eugen Fink* . . . . . 139
STÉPHANE FINETTI

*La gravité et l'eau. – Dialogue avec un patient atteint de la SLA* . . . . . 169
YASUHIKO MURAKAMI

*Par-delà la structure, en deça de la relation* . . . . . 181
AURÉLIE NÉVOT

*Phénomène du cercle fermé dans le dessin enfantin* . . . . . 201
TETSUO SAWADA

*Mouvements poétiques dans les poèmes* Anabasis *et* Sommeil et Nourriture *de Paul Celan* . . . . . 221
JÜRGEN TRINKS

*La vision dionysiaque du monde* . . . . . 237
FRIEDRICH NIETZSCHE

*Essai d'esthétique en guise de préface* . . . . . 259
JOSE ORTEGA Y GASSET

*Les débuts de la phénoménologie de la musique*
MORITZ GEIGER, HANS MERSMANN, HELMUTH PLESSNER, GUSTAV BECKING
(dossier présenté et traduit par Patrick Lang) . . . . . 279

# La précarité du réel. Sur le statut de la « réalité » chez J.G. Fichte et M. Richir

ALEXANDER SCHNELL

*Die Betroffenheit durch das Wirkliche hält man gern für das, was die Wirklichkeit des Wirklichen ausmacht. Aber die Betroffenheit durch das Wirkliche kann den Menschen gerade gegen das absperren, was ihn angeht, angeht in der gewiss rätselhaften Weise, dass es ihm entgeht, indem es sich ihm entzieht*[1].

M. Heidegger

Il est assez remarquable que ni Kant, l'inaugurateur de la philosophie transcendantale, ni les pères fondateurs de la phénoménologie n'aient posé de façon frontale et explicite la question du statut du « *réel* ». Pourtant, une telle réflexion s'impose dès lors que l'on s'interroge sur les présupposés implicites tant de la distinction entre phénomènes et choses en soi que de la méthode phénoménologique caractérisée en premier chef par l'*époché* et la réduction. Qu'est-ce qui peut encore (ou déjà) se cristalliser comme « réel » face aux actes constitutifs de la subjectivité transcendantale (considérée soit dans son pouvoir « déterminant » *a priori*, soit dans ses « opérations "*fungierend*" ») ? Qu'est-ce que la « réalité » au regard des contraintes qu'implique l'*idéalisme transcendantal* ?

La distinction célèbre qu'opère Husserl entre le « réel », c'est-à-dire ce qui relève de la sphère immanente de la conscience, et le « réal », la « réalité » spatio-temporelle au-delà de cette sphère, ni ne clarifie la teneur propre de ces termes, ni ne rend raison de ce qui permet de les différencier spécifiquement – manquements qui tiennent sans doute au fait que Husserl se limite essentiellement à une démarche *descriptive*. Dans ce qui suit, il s'agira d'essayer de tenir ensemble, d'une part, l'attitude consistant à maintenir jusqu'au bout la perspective *constitutive* de la phénoménologie comprise comme idéa-

1. « On tient souvent l'être-affecté par le réel comme ce qui constitue la réalité du réel. Mais l'être-affecté par le réel peut précisément fermer l'homme à cela même qui l'atteint – l'"atteint" en ce sens énigmatique que cela lui échappe en se retirant (à lui). »

lisme transcendantal et, d'autre part, le fait de rendre raison d'un « réel » qui risque d'introduire une faille au sein (ou en face ?) de la sphère de la subjectivité transcendantale. Pour ce faire, nous identifierons la direction commune, à Fichte et à M. Richir, dans la tentative de rendre raison de ce que l'on pourrait qualifier comme la « précarité du réel ».

Qu'est-ce que « le réel » ? Il s'agit là, pour cerner ce terme dans une première approximation, de cela même qui fait que nos représentations ne relèvent pas d'une simple production subjective, ni d'un travail – fictif – de l'imagination. Sans présager un quelconque ordre du règne phénoménal, nous prendrons cette notion d'abord dans son acception élémentaire : à savoir ce qui confère à ce qui est, le minimum de « stabilité » (laquelle n'est pas encore un pouvoir de « résistance » !) qui transcende l'ouverture subjective au monde. À ce titre, « le réel » est ce qui s'immisce entre une constitution subjective et l'accueil (purement empiriste) d'une objectivité présupposée. Aussi la compréhension de son sens implique-t-elle de reposer la question du statut de la « transcendance ».

*
* *

## 1. La genèse du réel

L'idéalisme transcendantal de Fichte pense notre rapport au réel à partir de la vie de la conscience (qui n'est pas à tout niveau transparente à elle-même), c'est-à-dire à partir d'une *activité* absolument irréductible qui s'exprime à travers le fait que tout ce qui est *pour* le Moi, est posé *par* le Moi (une *position* qui ne revient pas pour autant à une *production*). Cette activité n'est pas une caractéristique qui incomberait, parmi d'autres attributs, à un « sujet » présupposé ou préexistant, mais elle est la vie essentielle de tout ce qui est (et de ce qui est *pour nous*), l'élément en dehors duquel rien d'étant ne saurait être appréhendé. Cela signifie plus particulièrement que, dans tout rapport à un *objet*, quel qu'il soit, où quelque chose *s'oppose* à l'activité du Moi et lui fait face, cette activité que le Moi attribue à autre chose que lui (à un « Non-Moi ») est *réfléchie*, c'est-à-dire relève, précisément, d'une activité dont le Moi absorbé par l'objet n'a pas conscience, mais que la *réflexion philosophique* est en mesure de mettre au jour (ce qui nécessite le même « changement de regard » que celui du phénoménologue qui met en évidence les « opérations *fungierend* » de la subjectivité transcendantale dans tout rapport au monde). Il s'ensuit que toute affection – le premier degré de rapport à un « réel » possible – en tant qu'elle repose sur une activité que le Moi attribue



au Non-Moi implique en réalité une double activité : celle, centrifuge, de la réflexion du « choc (*Anstoß*) » et celle, centripète, d'une réflexion de cette réflexion qui fait que l'intuition *en général* devient une intuition *déterminée*. Et cette double activité met en jeu une double direction caractéristique du conflit entre les activités du Moi.

Or, ce conflit des directions de l'activité du Moi peut être analysé (Fichte s'y attèle en particulier dans le *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* de 1795). Le Moi, en tant qu'activité pure, pose (ce qui signifie toujours : op-pose à soi-même) ce conflit, c'est-à-dire qu'il oppose quelque chose à son activité pure, ou encore il pose quelque chose comme n'étant *pas* une activité pure. Bref, le Moi est *antithétique* : il y a ici op-position entre une activité pure et une activité qui n'est pas pure, laquelle n'est pas une quelconque activité de l'objet (ce qui n'a pas de sens compte tenu de la nature de cette activité), mais le type d'activité du Moi résultant d'une réflexion sur le rapport ici en jeu. Toute la question étant ici de savoir ce que ce type de réflexion peut nous apprendre sur le statut du réel.

Le Moi qui se pose soi-même en tant qu'activité pure oppose donc à soi-même une activité qui n'est pas pure. Dans cette opposition, deux activités s'annulent mutuellement. De cette neutralisation ne résulte pourtant pas un pur néant, mais la « *trace* (*Spur*) » de cette double direction, c'est-à-dire cela même que Fichte appelle une « matière (*Stoff*) possible », un « substrat de la force » *en tant que simple produit de l'unification des activités opposées* (ce qui signifie que celui-ci n'est rien de présupposé !). Selon Fichte, ce produit, cette trace, est le fondement de toute matière et de tout substrat déposé dans le Moi.

Essayons maintenant de voir ce qui rend effectivement possible la position de ce substrat de toute matière. Ce qui est recherché, c'est la manière dont le Moi peut poser en lui le conflit entre une activité pure et une activité impure. Le Moi lui-même *est* activité pure, donc s'il s'agit de poser un conflit, ce ne sera possible que s'il y a un fondement du *rapport* entre l'activité du Moi et le conflit. (Ce cas de figure ressemble à celui du *schématisme* dans la *Critique de la raison pure* où il s'agissait de trouver une représentation homogène aux concepts *a priori* et aux intuitions sensibles.) Ce qui va servir d'intermédiaire, c'est l'activité pure elle-même (puisqu'elle est la seule caractéristique que l'on peut attribuer jusqu'ici au Moi). Or, il est déjà apparu qu'en posant le conflit, le Moi pose une activité (caractérisant le conflit) qui n'est pas pure. En cherchant un intermédiaire entre soi-même et le conflit, le Moi est alors face à une contradiction : d'une part, il doit identifier une activité pure dans le conflit et, d'autre part, ce conflit s'avère être caractérisé par une activité impure. Cette contradiction signifie que l'activité impure est *opposée à elle-même*, ce qui est absurde à moins qu'il n'y ait un *troisième terme* en lequel elle serait à la fois égale à elle-même et opposée à elle-même.

En quoi pourrait consister un tel troisième terme qui opèrerait alors comme membre synthétique de l'unification des opposés ?

Nous trouvons la solution si nous reformulons cette question dans les termes que voici : *à quelle condition* le Moi peut-il être conçu comme doté soit d'une activité pure, soit d'une activité posant un objet (c'est-à-dire comme activité objective ou impure) ? Bref, à quelle condition l'activité du Moi est-elle pure, à quelle condition est-elle objective ? Cette condition est remplie lorsque le Moi oppose à son activité une activité du Non-Moi qui supprime la sienne propre. Qu'est-ce que cette solution apporte de plus par rapport à ce qui a été affirmé précédemment, en quoi n'est-elle pas un geste purement *formel* dont ne pourrait nullement résulter le caractère *objectif* de l'objet ? L'intention de Fichte est précisément celle-ci : fidèle au principe fondamental de la philosophie transcendantale, il ne s'agit pas de dévoiler comment, *de fait*, le Moi parvient à « s'approprier » l'activité caractérisant le conflit, mais de montrer quelles sont les *conditions* (transcendantales) de cette appropriation – ce qui explique l'usage constant du verbe « *sollen* » au début du *Grundriss*, dont le sens et la teneur ne sont explicitement mis en évidence que (au plus tard) dans la *Doctrine de la Science de 1804*. Ce renversement du procéder s'atteste explicitement dans la manière dont Fichte met alors en rapport l'activité pure du Moi et l'activité objectivante. Fichte écrit : « Cette activité [du Moi] est pure, et est à poser comme pure, si l'activité opposée du Non-Moi qu'elle repousse de façon irrésistible est écartée par la pensée et si l'on en fait abstraction ; elle n'est pas pure mais objective, si l'activité opposée est mise en rapport avec elle. Par conséquent, elle est pure ou non seulement sous une condition ; cette condition peut être posée ou ne pas l'être. Dès que l'on pose que c'est une condition, c'est-à-dire quelque chose qui peut être posé ou non, on pose que cette activité du Moi peut être opposée à elle-même[2]. » Que signifie l'usage du verbe « *sollen* » ? Cela exprime l'idée que la pureté de l'activité est soumise à une *condition*. Cette condition est l'abstraction – ou non – d'une activité *opposée* à celle du Moi. On pourrait alors la reformuler comme suit : si l'activité pure du Moi doit pouvoir être posée, il faut faire abstraction de l'activité opposée au Moi. Et pour pouvoir faire abstraction de cette activité opposée, il faut que celle-ci soit d'abord posée – formulation que l'on retrouvera d'ailleurs avec le schéma « c-l-e (concept-lumière-être) » dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*[3].

2. J.G. Fichte, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer*, Jena, Gabler, 1795, SW I, p. 337.

3. Sur le *Soll* et le schéma « c-l-e », voir le chapitre II de la première partie de notre ouvrage *Réflexion et spéculation*, J. Millon, coll. « Krisis », 2009.



Voici comment se résout alors la contradiction entre une activité posée à la fois comme pure et comme non pure. L'activité opposée au Moi est à la fois pure et non pure. Comment est-ce concevable ? Le Moi est une activité pure. Il oppose à lui-même une activité non pure, opposition qui n'est possible que si celle-ci est en même temps pure (sinon il n'y aurait aucun lien entre ces deux activités). Mais alors, cette activité opposée est à la fois pure et non pure – une contradiction manifeste. Cette contradiction ne peut être levée qu'à condition de trouver un terme intermédiaire qui assure la synthèse entre ces deux termes opposés. Cette synthèse est la condition de la position d'une activité pure opposée à celle du Moi. Et le terme synthétique recherché consiste alors dans *l'abstraction ou non* de la position de cette activité opposée. Le rapport ici mis en évidence renferme trois aspects qu'il convient de bien distinguer : il y a d'abord position d'une activité pure opposée à celle du Moi ; ensuite, il y a position (ou non) de la *condition* de l'opposition d'une activité à elle-même dans le Moi en tant que cette activité est une seule et même (l'activité du Moi sera pure si l'on fait abstraction de l'activité opposée, non pure dans le cas contraire) ; enfin, c'est précisément parce que la position de l'activité opposée au Moi est une condition *contingente* que cette activité est une seule et même, et que le Moi peut donc opposer à lui-même une activité dont résulte le conflit indiqué.

Insistons sur le statut du réel qui ressort de ce qui précède et qui dévoile la façon dont cette démarche transcendantale contamine en quelque sorte le réel d'un point de vue ontologique (à un niveau qui est en réalité en deçà de la distinction gnoséologie/ontologie). Le réel relève d'une « op-position », double mouvement de « positions » faisant apparaître que le réel n'est ni « présupposé », ni « produit », mais établi eu égard à son être spécifique dont Fichte propose une « construction génétique ». En effet, ce qui caractérise le réel selon Fichte, c'est qu'il n'apparaît pas seulement comme « indépendant » vis-à-vis du Moi, mais qu'il l'« est » effectivement – toutefois non pas comme posé et établi à l'avance. En renfermant la contingence en son sein, le réel n'en relève pas moins d'une « genèse transcendantale ». Et cette « construction génétique » rend précisément compte de ce caractère « flottant » (renvoyant au « *Schweben* » de l'imagination transcendantale) qui nous donne ici un premier aspect de ce que nous appelons la « précarité du réel ».

## 2. LE RÉEL COMME « RÉFLEXION DE LA RÉFLEXION »

Si, dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*, la déduction de la réalité n'est plus opérée à travers une considération du rôle qu'y jouent les différentes facultés de connaître et les types d'activité qu'elles mettent en jeu, la

déduction de la réalité n'y occupe pas moins une place centrale parce qu'elle permet de protéger le système de Fichte « contre la plus grande fragilité que l'on puisse reprocher à un système philosophique, et presque à tous sans exception à bon droit, à savoir contre le reproche d'*être vide* ». Fichte déduit la réalité deux fois ou, plus exactement, il déduit *deux* concepts de réalité (ou d'être). Cette déduction n'est jamais que la *négation du concept* (c'est-à-dire de ce qui phénoménalise le principe fondamental du savoir) : négation du concept *formel* pour le premier concept de réalité, négation du concept *originaire* pour le deuxième. Quelles sont les caractéristiques de ces concepts de réalité ?

Le *premier* concept de réalité est l'être formel que Fichte appelle aussi « être apparent » ou « objectivité ». C'est le principe d'unité qui s'oppose au concept formel comme principe de disjonction et à la lumière formelle comme principe génétique des deux. Ses deux (seules) caractéristiques sont : l'inconcevabilité et la substantialité. Le *deuxième* concept de réalité – qui s'obtient par négation du concept originaire ou du « *Durch* » (= principe de la disjonction du concevoir et du conçu (= l'être) qui désigne la médiation d'un terme « par » ou « à travers » un autre (et *vice versa*)) et qui est par là la caractéristique fondamentale du concept (et en particulier du « concept originaire ») – est la « réalité vraie et effective », la « teneur matérielle intérieure du savoir ». Sa caractéristique est d'être *vivant*. Tout comme la disjonction est « *faite* », la réalité n'est que le résultat d'un *faire* (d'un nier) – expression la plus haute, en 1804, de l'identité de la réalité et de l'activité. De la conception d'une réalité *produite* (par l'imagination), Fichte passe donc à une compréhension de la réalité « *déduite* » grâce à l'auto-construction du principe du savoir (= la lumière). Mais dans tous les cas la réalité exprime un se-faire du principe.

Ce résultat est confirmé par la doctrine fichtéenne de l'image[4]. Selon cette dernière, le principe du savoir et tout ce qui en découle n'est qu'*image* – et cela vaut donc en particulier pour les deux sens de la réalité. Comme cette *Bildlehre* déduit génétiquement le principe (et tout ce qui en dérive), il en sera de même de l'être du principe (et du réel posé par lui). Ainsi, et c'est sans doute le résultat le plus important et le plus profond de l'idéalisme transcendantal fichtéen : la réalité – que ce soit celle du principe ou du phénomène – est réflexion de la réflexion.

*
* *

4. À propos de cette doctrine de l'image chez Fichte, *cf.* le quatrième chapitre de la première partie de *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*



La conception du réel qui se cristallise dans l'idéalisme transcendantal fichtéen est donc marquée par la nécessité de parvenir à une génétisation du réel qui ne suppose pas un réel factuel, autrement dit, par le souci de tenir ensemble, d'une part, son caractère immanent à la vie de la subjectivité transcendantale et, d'autre part, son renvoi à une transcendance, absolue (que Fichte n'hésite pas à caractériser après 1801 en termes d'« être », mais dont il ne précise pas le statut de façon satisfaisante), et qui ne signifie nullement une rechute dans une quelconque forme de réalisme dogmatique. Cette position philosophique, qui exprime une « endogénéisation[5] » du champ transcendantal (que la compréhension fichtéenne du réel en termes de « réflexion de la réflexion » exprime d'une autre manière), entre sur la scène *phénoménologique* dans le seul traité explicite sur le réel en phénoménologie que sont les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006) de M. Richir[6].

Pour ce dernier, la question du réel est intimement liée à la spatialité et à l'intersubjectivité, plus exactement à la « proto-spatialité » constituée par le « soi » originaire et son « dehors » (dont il va falloir préciser le statut), et à une sorte de « proto-intersubjectivité » en deçà du rapport pouvant exister entre des « sujets » constitués. Par ailleurs (et peut-être surtout), le phénoménologue se doit de rendre compte du réel afin d'éviter tout enfermement possible dans un « imaginaire » fictif (ce dont pourrait le menacer ne serait-ce que le point de départ méthodologique de la phénoménologie que sont l'*épochè* et la réduction phénoménologiques). M. Richir traite de ces différents aspects dans son analyse phénoménologique d'une concrétisation du champ phénoménologique le plus archaïque, laquelle concrétisation met en scène le « soi originaire », la « première objectivation » et l'« aire » dans laquelle a lieu leur « rencontre » (à savoir l'« espace transitionnel » winnicottien). Cette « aire », qu'il appelle « aire transitionnelle », est le champ où apparaît la dualité décisive pour la constitution du réel, à savoir la dualité « *Leib* » / « *Leibkörper* ». Ces deux concepts se distinguent de leurs acceptions husserliennes (et *a fortiori* merleau-pontiennes). Le *Leib* correspond chez M. Richir à la « *chôra* », au « *Leib* primordial du nourrisson » (« avant » le contact avec la mère), « lieu » du monde et « lieu » d'ouverture du (et au) monde. Et le *Leibkörper* ne désigne pas (du

5. L'« endogénéisation » se distingue de toute forme d'« intériorisation », d'« immanentisation » ou d'« introjection » en ce sens que la *genèse* du champ phénoménologique dont elle témoigne ne constitue pas un repli sur la seule subjectivité, mais tient compte du rapport nécessaire à la *transcendance* (l'« *endo-* » ne se laissant pas concevoir sans lien à un « *exo-* »). Sur cette notion d'« endogénéisation » du champ phénoménologique chez M. Richir en particulier, *cf.* notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011.

6. Dans ce qui suit, nous proposons un approfondissement et quelques modifications à nos réflexions sur « Spatialité, extériorité, réalité » dans l'œuvre de M. Richir, livrées initialement dans l'ouvrage cité dans la note précédente.

moins « pas encore ») le corps concret ici et maintenant, mais la première différenciation « *leibkörperlich* » *au sein de l'aire transitionnelle*. À un niveau constitutif plus archaïque que le *Leib* husserlien se situe donc le *Leibkörper*, et au niveau le plus archaïque, site de tous les sites, le *Leib* comme « *chôra* ». À partir de là se met en place une triple dimension – « affective », « schématico-sémantique » et « topologique » – de la constitution du réel dont nous allons à présent retracer les lignes de force.

### 3. La dimension « affective » de la constitution du réel

La question est tout d'abord de savoir comment rendre compte du passage de ce qui fait le caractère « proto-spatial » de la *chôra* (du *Leib* primordial) à une première forme d'extériorité (en deçà de la spatialité proprement dite) dans laquelle s'inscrivent les corps (*Körper*) individués, extérieurs les uns aux autres.

Quelle est la (proto-)« spatialité » de la *chôra* ? Du point de vue *phénoménologique*, c'est-à-dire du point de vue de l'*accès* à la *chôra*, la *chôra* est la *Leiblichkeit* du *Leib* primordial. Elle circonscrit, selon M. Richir, la dimension proto-spatiale du tout petit nourrisson, laquelle demeure « interne » tant qu'il n'y a pas d'excès dans les affections. Or, pour caractériser la « spatialité » spécifique de la *chôra*, M. Richir introduit une distinction importante, celle entre l'« altérité » et l'« extériorité » : alors que les *Leibkörper* respectifs du bébé et de la mère se juxtaposent *partes extra partes* dans l'« espace de l'*extériorité* », les *ici absolus* de ce « même » nourrisson et de cette « même » mère qui sont dans une « coexistence transcendantale » (« *altérité* » caractérisant ce que M. Richir appelle l'« interfacticité transcendantale ») sont dans un « espace transitionnel » (expression forgée sur la base des travaux de Winnicott), c'est-à-dire dans un « espace » marqué par une « présence » qui ne requiert pas une présence « en chair et en os ». Cet espace transitionnel est caractérisé par le fait qu'autrui n'est pas un « objet » pour le « moi » et qu'il n'y a justement pas encore de « moi » qui pourrait sortir de lui-même, par exemple en imagination, pour se mettre à la place d'un autre moi. Avant d'être individué (par le regard), le nourrisson forme avec la mère – dans une sorte de « pré-appariement » ou de « proto-appariement » (termes qui renvoient bien sûr à l'« appariement (*Paarung*) » husserlien) – le « giron transcendantal », « *support* indifférencié mais stable (ou relativement stable) au vivre, c'est-à-dire à la fois [...] le réceptacle (*hypodochè*), la nourrice (*tithénè*), la mère [...][7] ».

7. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, J. Millon, coll. « Krisis », 2006, p. 281. (Dans ce qui suit, nous citerons cet ouvrage dans le corps de notre texte en utilisant le sigle « FPTE ».)



La constitution du réel met ainsi en œuvre une « première objectivation » qui en détermine la dimension « *affective* ». M. Richir en rend compte à travers une « solution » rappelant la doctrine fichtéenne des pulsions (*cf.* la « *Trieblehre* » de l'*Assise fondamentale de la doctrine de la science* de 1794/1795[8]) : au lieu de considérer qu'une pulsion (physiologique, biologique, voire même psychanalytique) provoque une sensation (par exemple celle de la faim), c'est, plus fondamentalement, « l'*excès* de l'affect second paraissant exogène » qui « suscite le désir (de tel ou tel "objet" partiel dans les pulsions dont parle la psychanalyse) » (FPTE, 271). Comme M. Richir le note à de multiples reprises, l'« affect second paraissant exogène » (ce qui correspond à un « *datum "empfindbar"* ») « fonctionne » ici (« par excitation ») comme « choc (*Anstoß*) » et provoque de la sorte les tendances pulsionnelles. C'est dans cette fonction d'*Anstoß*, qui est la sienne, que l'« affect second paraissant exogène » donne lieu à la sensation *externe* et « à la *doxa* perceptive de quelque chose d'externe qui emporte la sensation dans le tout hylémorphique du noème dès lors perceptif » (*ibid.*). Cela signifie, plus précisément, que la *doxa* joue ici en quelque sorte un rôle intermédiaire entre l'affectivité et le dehors externe : l'institution du dehors, du dehors du réel, suppose la visée – *par la* doxa – de quelque chose de *localisé*, cette localisation n'étant à son tour possible que sur la base – *toujours grâce à la* doxa – d'un *Leibkörper* institué sur le *Leib* (impliquant la *chôra*) et « se situant » précisément par là dans un dehors ; et c'est donc l'*Anstoß* qui, sur le plan de l'« affect second paraissant exogène », suscite la *doxa* perceptive d'un réel externe.

Essayons de clarifier davantage la « spatialité » propre du *Leib*. Cela nécessite de revenir sur une distinction déjà introduite plus haut, à savoir celle entre le *Leib*, infigurable, indivisible et du coup proprement « insituable », et le *Leibkörper* qui désigne le « tout corporel » qui lui correspond et qui, en tant que « matérialisable » ou « physicalisable », est divisible en parties. La spatialité corrélée au *Leib* est le « lieu » (le *topos* aristotélicien) défini comme « limite immédiate immobile de l'enveloppe du tout corporel » (FPTE, 285). Alors que le *Leib* (et, corrélativement, le lieu) n'est pas « dans » l'espace, le *Leibkörper*, en tant que tout (*holon*) « *körperlich* », occupe bel et bien une « partie » du lieu. Et ce qui caractérise le statut originaire du *Leib* c'est qu'il « est tout aussi bien [c'est-à-dire en dehors du fait d'être lieu de lui-même] *le monde* comme lieu, alors même qu'il ne peut s'ouvrir comme tel que depuis la dualité ou même la pluralité originaire des lieux, donc des mondes comme ici absolus » (*ibid.*). Le paradoxe du *Leib* tient alors à ceci qu'il est à la fois le lieu du *monde* lui-même et le lieu de la dimension d'*ou-*

8. Pour un rapide aperçu de cette « *Trieblehre* » du Fichte d'Iéna, voir le § 3 du chapitre II de la première partie de notre ouvrage *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*

*verture* du monde et au monde à partir de chaque ici absolu. Or, à ce paradoxe, M. Richir indique une possible voie de sortie. Quelle est la nature de ce « monde » (identique au *Leib*) ? Il est fondamentalement *non coïncident avec lui-même* – parce qu'autrement, il serait lui-même un tout corporel (*holon*), un *Leibkörper* qui engloberait tous les autres *Leibkörper*. Pour M. Richir, cette non coïncidence exprime un « *écart de soi à soi* » qui a deux conséquences fondamentales : d'une part, il pluralise *le* monde en une infinité *de mondes* (à leur tour en non coïncidence avec eux-mêmes) articulés les uns aux autres par le schématisme phénoménologique et, d'autre part, il constitue la « matrice transcendantale » du temps et de l'espace. Voyons maintenant ce qui justifie cette caractérisation.

## LA DIMENSION « SCHÉMATICO-SÉMANTIQUE » DE LA CONSTITUTION DU RÉEL

Qu'est-ce qui se constitue exactement dans et à travers l'échange de regards entre la mère et le nourrisson ? Il y a une double constitution du « soi » (humain) et de la « première altérité » (en deçà de l'extériorité spatiale). Ce scénario est complexe et paradoxal. Il faut repartir, encore une fois, de la *dualité* du *voir* et du *regarder* – sachant que, et c'est en cela que réside précisément le paradoxe, le voir et le regarder se précèdent mutuellement (sont en « flottement » l'un par rapport à l'autre) : il y a antériorité « empirique » du voir vis-à-vis du regarder – le bébé est d'abord un voir *anonyme* ; mais il y a aussi antériorité « architectonique » du regarder vis-à-vis du voir – le regard est en effet plus « archaïque » que le voir. Ce qui se passe dans l'échange de regards, c'est que le voir anonyme et errant (du bébé) est *éveillé en regard*, le regard de la mère fixant le voir du nourrisson *en un regard qui croise le regard* : ainsi, « [c]e n'est que s'il est regardé, *s'il se ressent (se sent) regardé*, d'un "quelque part" insituable au fond des prunelles, mais qui "bouge", "vit" ou "tremble', est donc *leiblich*, que le bébé regarde, revient à l'aire transitionnelle, échange "quelque chose" de sa *Leiblichkeit* elle aussi sans fond avec "quelque chose" de la *Leiblichkeit* maternelle, et qui se concrétise comme *phantasía*-affection glissant dans la *chôra* : c'est-à-dire se surprend à regarder le regard actuel et potentiel de la mère, à le "percevoir" en *phantasía* comme "trouée" de *phantasíai*-affections » (FPTE, 286). Cette même idée peut encore être exprimée différemment (en y apportant une précision supplémentaire) : si tout *Leibkörper* est un tout composé de parties et situé chaque fois dans un lieu, « la signification de l'interfacticité transcendantale est que, sans devoir en passer par l'idéal transcendantal, *les croisements des regards (actuels et potentiels) émanant chaque fois de* Leibkörper *constituent eux aussi un lieu qui est classiquement lieu du* monde *et dont les*



Leibkörper *porteurs de regards sont autant de parties* » (FPTE, 294, c'est nous qui soulignons). L'échange des regards est ainsi constitutif du « lieu du *monde* » !

Or, ce qui est pris en vue dans le regard est double : s'exprime par là une *tension* qui sera décisive pour la constitution du réel. D'une part, le regard prend en vue un regard situé dans un « siège » qui est *ici absolu* d'un *Leib* – ce qui veut dire qu'il n'a pas d'extension, qu'il se réduit à une sorte de « point métaphysique » (sur le statut duquel nous aurons à revenir). Mais, d'autre part, si la *Leiblichkeit* en tant que « giron » ou *chôra* est bien originaire, *il n'y a pas de* Leib « *autre* » *sans* Leibkörper – de sorte que ce qui est pris en vue (ici au sens littéral du *voir*), ce n'est pas le *Leib* de la mère, *mais son* Leib « *en effigie* », donc, justement, son *Leibkörper* (l'altérité du *Leib* maternel tenant précisément au fait qu'il paraisse aussi comme un tel *Leibkörper*). Autrement dit, malgré la différence, d'un point de vue architectonique, entre le regarder et le voir, l'échange du regard manifeste une *médiation*, un *co-accomplissement* des deux. M. Richir suggère que c'est ce rapport de médiation (revenant en fin de compte à celui entre l'altérité et l'extériorité et requérant, nous y reviendrons dans un instant, le schématisme phénoménologique) qui permet de sortir du paradoxe (évoqué plus haut) entre l'unicité du *Leib* comme monde un, et la pluralité des *Leiber*, comme lieux d'éclosion du monde propre à chaque ici absolu.

Tout se joue dans cet *écart*, mis en évidence plus haut, entre le *Leib* et le *Leibkörper*, entre le lieu et le tout qui s'y trouve. Or cet écart est celui-là même, en effet, du *schématisme phénoménologique*, de cela même qui met en mouvement, ordonne et nous permet d'appréhender le champ phénoménologique ! Comme l'écrit plus précisément M. Richir, « cet écart atteste ce que nous avons nommé l'"*élément fondamental*" du schématisme, et qui est pour une part la base phénoménologique de l'espace et du temps » (FPTE, 306). Il découvre par là le « milieu » qui va lui permettre de penser la médiation entre le *schématisme* et la *Leiblichkeit*.

En effet, dans la mesure où l'échange de regards est forcément échange de *sens* (= phénomène de langage mettant en jeu précisément le schématisme phénoménologique) et dans la mesure où cet échange ne peut avoir « lieu » ni dans un lieu physique (*Leibkörper*) ni dans une partie physique d'un lieu (partie « *körperlich* » dans la médiation *Leib/Leibkörper*), cet échange de sens ne peut avoir lieu que dans le « "nulle part" de la *chôra* (toujours transitionnelle) par rapport au *topos* » (FPTE, 290), c'est-à-dire aussi dans un élément – que M. Richir appelle donc l'« élément fondamental » – et dans lequel gît (au moins pour une part) la base phénoménologique de l'espace.

Or, pour en saisir plus précisément la teneur, on peut se demander si le flottement mentionné (qui évoque bien entendu l'*Einbildungskraft* fich-

téenne) entre voir et regard ne donne pas ici une première indication. Contrairement au regard qui est ancré dans la *Leiblichkeit* (*chôra*), le *voir* – caractérisé, nous l'avons vu, à la fois par une antériorité (empirique) et une postérité (architectonique) vis-à-vis du regard – est totalement insituable et par là nécessairement lié, souligne M. Richir, à la base phénoménologique de l'institution de l'espace. Quel est alors cet « élément », ce « milieu », du schématisme phénoménologique ?

Pour pouvoir répondre à cette question, il faut d'abord rappeler brièvement quelle est la nature des *phantasíai*-affections (et des *phantasíai*-affections « perceptives »), comme concrétudes (*Wesen*) phénoménologiques de phénomènes, dans l'« aire transitionnelle ». Ces *phantasíai*-affections mettent en œuvre à la fois le *schématisme* et la *Leiblichkeit* (*chôra*) puisque toute *phantasía*-affection est *schématisée phénoménologiquement* en langage (c'est-à-dire « condensée » et « dissipée » par le schématisme phénoménologique) et « reçue » dans le « réceptacle » de la *chôra*. Est-ce à dire que la *chôra* serait le « lieu » de cette schématisation ? La réponse est négative : c'est même « parce que l'"élément" schématique n'est pas strictement identique à la *chôra* qu'il y a des "irisations" de l'affectivité archaïque en affections et en *phantasíai*-affections, donc que l'affectivité n'y est pas enfouie, et que les affections constituent la mobilité active et propre des *phantasíai* » (FPTE, 305). C'est que « la *chôra* est déjà trop concrète, comme réceptacle, mère ou nourrice, trop susceptible précisément d'affecter ou d'être affectée, pour jouer le rôle en quelque sorte plus indifférent d'"élément" du déploiement schématique » (FPTE, 301). Et, de toute façon, « le schématisme *ne constitue pas un lieu et n'est pas lui-même dans un lieu* » et il « est aussi sans espace » (FPTE, 297). Il n'empêche qu'il s'effectue bien « quelque part » ou « dans quelque chose », quoique ce « quelque part » soit donc « non topique » et « non spatial » (donc en quelque sorte un « nulle part »). Par conséquent, M. Richir est amené, *par l'exigence architectonique*, à introduire l'« élément fondamental » comme « élément » ou « milieu » ou « médium » du schématisme phénoménologique. Nous aurons à établir à présent quel en est le lien précisément avec l'aire « transitionnelle ». Encore une fois, « ce milieu, répétons-le, est sans lieu et n'est pas spatial ou dans l'espace : c'est le "milieu" ou l'"élément" de l'aire *transitionnelle*, si l'on veut *transition infinie* entre la *chôra* et le *topos*, non pas *Leiblichkeit* elle-même, mais "*élément*" de la *Leiblichkeit*. On sait que Platon et les présocratiques en faisaient un corps (l'eau, la terre, l'air, le feu) : qu'est-ce que cela peut bien signifier en phénoménologie ? » (FPTE, 301)

M. Richir appelle donc « élément fondamental » cet « "élément" immatériel (ni feu, ni air, ni eau, ni terre) profondément énigmatique qui "agite" la *chôra* et est "agité" par elle – et qui est [...] une part de la base phénoménologique de l'espace et du temps » (*ibid.*). Il est *transitionnel* – et ce, d'abord et surtout, parce que le schématisme phénoménologique ne peut s'opérer que dans une *transition infinie* que seul le regard, au sens richirien, rend accessible. Soulignons que ce « *transire* » ne s'effectue pas entre deux lieux préalablement déterminés, mais que c'est lui-même qui les « situe » (certes seulement « à peu près », avec une « irréductible indéterminité résiduelle ») – qu'il n'est donc pas posé après coup, comme une sorte de « synthèse *post factum* », mais qu'il réalise ainsi une « genèse » (au sens fichtéen du terme) traitée, certes, à travers le prisme de la *mathesis richirienne des instabilités*.



L'autre caractéristique fondamentale de cet élément – en dehors de son caractère transitionnel – est qu'il tient le *sens* ensemble – avec son *porte-à-faux* ou son *écart*. M. Richir peut alors caractériser le rôle de l'« élément » pour le schématisme comme suit :

> Sans l'« élément », le schématisme serait auto-coïncident, perdrait tout dynamisme, serait figure (*schema*) de l'espace. Autrement dit, l'écart de l'« élément » n'est ni spatial (il n'est pas encore la *diastasis* qui clignote avec le point nul) ni temporel (il n'est pas plus la *diastasis* du présent), et pourtant il n'est pas néant, mais l'« élément » même de la *chôra* (et dans la *chôra*) en laquelle glissent les *phantasíai*-affections en tant que les échos dans l'affectivité archaïque des condensations/dissipations schématiques. Il n'y a de *chôra*, encore une fois, que si, par le schématisme, il y a ces condensations/dissipations qu'elle « subit » mais aussi qu'elle « entraîne ». Par où l'on voit, encore autrement, que la *chôra* n'est certes pas l'espace, mais que si les écarts des schématismes par rapport à « eux-mêmes » se transposent en intervalles, en *diastemai*, certes indéfinis, ils constituent chaque fois la base phénoménologique (et pas le *Fundament*) de l'espace, la *Stiftung* de celui-ci n'étant acquise que par *le point nul (non spatial) nécessaire à toute coïncidence*, y compris celle de l'espace avec lui-même [...][9].

Ce qui définit fondamentalement l'humain, pour M. Richir, c'est une *non coïncidence originaire*, un *écart originaire*, comme « rien d'espace et de temps », entre le « soi » et le « soi », ce qu'il appelle une « non adhérence à notre vie et à notre expérience » (FPTE, 329). C'est *cela* qui constitue le seul indice attestant la transcendance absolue de l'élément fondamental – car s'il y a *écart* et si cet écart n'est pas dans l'espace, il faut effectivement supposer, par contrainte architectonique, un « milieu » dans lequel cet écart peut se déployer. Et la *source du réel* réside *dans le passage de la non coïncidence (de l'écart comme rien d'espace et de temps) à la coïncidence*.

Ce qui caractérise donc le réel, c'est, là encore, un *non recouvrement* : cette fois, non pas celui entre le « soi » et le « soi » (« écart » qui est celui de

9. FPTE, p. 303.

l'expérience spécifiquement *humaine*, donc d'une non coïncidence irréductible), mais, contrainte phénoménologique oblige, *entre ce qui se donne proprement et notre possibilité d'avoir accès à ce qui se donne*. On peut ici prendre comme exemple n'importe quelle perception d'un objet transcendant qui, selon la célèbre leçon de Husserl, n'est donné qu'« *abschattungsmäßig* ». Or, si nous prenons maintenant en considération – comme il se doit à ce niveau de l'analyse – la différence architectonique entre *phantasíai* « perceptives » et perceptions, on s'aperçoit qu'au niveau de ces dernières s'immisce précisément un non recouvrement entre le donné et ce qui est à percevoir (écart qui n'a aucun correspondant au niveau des *phantasíai* « perceptives », tout « intérieures »). Selon une formule bien connue, l'objet à percevoir est toujours « en excès » par rapport à l'actuellement perçu (et même par rapport à ce qui peut jamais être perçu actuellement). Autrement dit, tout objet « réel » est caractérisé par une *transcendance*, transcendance *radicale* pour nous, et c'est cette dernière qui caractérise spécifiquement la « réalité ». La question est alors de savoir ce qui constitue cette dernière.

L'idée fondamentale de M. Richir – en laquelle consiste la dimension « schématico-sémantique » du réel – est que la réalité tient son caractère transcendant non pas à l'« élément fondamental », *mais à sa transposition architectonique en « élément de l'intelligible »*. Pourquoi ne pas « en rester » à l'« élément fondamental » ? Parce que dans le « réel », il y a plus que l'excès de l'« être » susceptible d'être perçu par rapport à l'« être-perçu » *actuel* – s'il ne s'en tenait qu'à cela, il n'y aurait aucun moyen de distinguer ce qui « *est* » « *réellement* » de ce qui est *imaginé*, par exemple. L'élément de l'intelligible est *ce qui retient le regard de basculer dans l'imaginaire*. Et ce n'est qu'à condition de supposer cet « élément de l'intelligible » que M. Richir peut écrire que « [c]'est l'institution de la dualité une du point et de sa distension qui pour ainsi dire "réalise" ce qui sera l'espace comme champ du réel, et cette institution est position qui fait du même coup du point clignotant en sa distension, c'est-à-dire quelque part dans un intervalle fluctuant, la base phénoménologique de l'espace comme *Fundament*, c'est-à-dire comme multiplicité uniforme et régulière d'intervalles (de voisinages de points) de l'espace comme *fundiert*, à savoir comme vu d'un coup en tant que globalité homogène sans frontière » (FPTE, 404).

Voici quelles sont alors les deux caractéristiques essentielles de l'« élément de l'intelligible » : sa *transcendance radicale* et sa capacité à « accrocher », à « fixer » le voir – mais seulement pour un « bref instant » (ce qui en explique la « précarité »), c'est-à-dire en quelque sorte au-delà de l'errance des *phantasíai* « perceptives » et en-deçà de leurs fixations imaginatives. Comme il s'agit ici de deux déterminations différentes, M. Richir proposera plus tard une division supplémentaire : celle entre la « transcendance absolue » qui correspond à la



première détermination et la « transcendance physico-cosmique » qui correspond à la seconde détermination de l'« élément de l'intelligible ». Dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (parus en 2008 chez J. Millon), M. Richir complète cette détermination de l'élément de l'intelligible en précisant qu'il est « ce qui ouvre au *medium* du *sens* se faisant, ce par quoi le sens, en lui-même infigurable en intuition, est différent, à l'écart (comme rien d'espace et de temps) des *phantasíai* "perceptives" qui en constituent les relais ou les porteurs phénoménologiques. Ce "dehors" est donc l'"élément" qui est *aussi* nécessaire au langage, ce sans quoi il n'y aurait pas langage, à savoir, bien en-deçà des significations et des significativités, ce sans quoi il n'y aurait pas de compréhension et d'intelligible au sens large (différent du *noeton* classique). De la sorte, encore, ce "dehors" infigurable est ce en quoi pour ainsi dire "se reflètent" les *phantasíai* "primitives" qui, pour leur part, ne sont pas *a priori* "au dehors', extérieures au langage, puisque ce sont elles que le langage reprend en les modifiant en *phantasíai* "perceptives" dont la figurabilité est au moins virtuelle » (FPL, 67).

## LA DIMENSION « TOPOLOGIQUE » DE LA CONSTITUTION DU RÉEL

Pour pouvoir achever ces réflexions à propos du réel chez M. Richir, il faut encore traiter de ce que nous nommons la dimension « topologique » du réel, dimension qui éclaircira la constitution du « dehors », de l'« extériorité ». Pour cela, nous devons d'abord revenir sur l'« élément fondamental ». Celui-ci doit être conçu comme en deçà ou au-delà de l'opposition divisibilité à l'infini/indivisibilité, c'est-à-dire, plus concrètement, comme échappant aux trois « positions » ou « fixations » retenues classiquement par la tradition métaphysique. En effet, il ne faut pas « poser immédiatement l'élément fondamental comme « point métaphysique », c'est-à-dire comme monade (Leibniz) ; ou plutôt, ici [...] comme Dieu (Descartes et toute sa succession moderne), au-delà du sublime, source ultime de la position, ou bien, en tant que matière, matrice ultime de la position si l'on renonce à la centration sur un point inétendu et indivisible » (FPTE, 327).

Aussi M. Richir s'appuie-t-il ici sur Maine de Biran. Le « fait primitif » de la conscience (humaine) consiste, selon ce dernier, dans le double phénomène (rappelant la double activité du Moi fichtéen) d'un *effort* (« poussée du moi ») rencontrant une *résistance*. Pour M. Richir, il s'agit là d'un contact résolument *non physique*, « non *körperlich* », donc « entre l'affectivité, la *Leibhaftigkeit*, et la *Leiblichkeit* (qui est tout autant *Phantasieleiblichkeit*), mais contact non physique, c'est-à-dire *sans point (ou surface) de contact, à savoir contact en et par écart comme rien d'espace et de temps* » (FPTE, 334,

c'est nous qui soulignons). Comment ce « fait primitif » agit-il sur le « réel » ? Précisément, en assurant le « passage » de l'affect en sensation : « c'est l'application de la dualité une de cette *Leibhaftigkeit / Leiblichkeit* à tel ou tel affect qui, pour ainsi dire *extériorise* celui-ci en le concrétisant en sensation, laquelle est de la sorte sensation d'un dehors, ou plutôt, en toute rigueur, sensation coextensive d'un dehors » (FPTE, 334 *sq.*). Mais cela ne suffit pas encore – toute la question étant de savoir comment s'opère précisément cette *extériorisation*.

Ce qui, fondamentalement, répond de cette dernière, c'est la *transposition architectonique* de l'élément fondamental, et de l'*écart* comme *rien* d'espace et de temps, en *point*. Ce qui, dans cette transposition, *se conserve*, c'est le fait qu'il ne soit *pas spatial*, et ce qui *se perd*, c'est l'*écart* – « *pas tout à fait cependant puisque celui-ci serait pour ainsi dire rejeté* au dehors » (FPTE, 327, c'est nous qui soulignons) ! Tout le paradoxe étant que la transposition architectonique en question constitue *à la fois* un point – *non spatial*, *non mesurable* – *et*, en vertu précisément de ce « rejet au dehors », le *dehors* « *extérieur* ». Cette « constitution », plus exactement : cette « transposition en point », comporte trois niveaux (puisqu'il faut distinguer entre trois sortes de points, trois « niveaux » de la « monade ») : le point « métaphysique », le point « mathématique » et le point « physique ». Le point « métaphysique » – et M. Richir s'oriente ici évidemment par rapport à la *monade leibnizienne* – est totalement *inétendu*, mais – et c'est pour lui la *trace* de la *chôra* perdue par la transposition – doué d'*appétition* et de *perception* (qu'il traduit par « transposés implicites » de l'affectivité et du schématisme). Le point « mathématique » est *point de vue* sur l'espace (lui-même mathématique). Et le point « physique » est « *répétition simultanée* de la *position* » (du point comme unité). Le lien entre les trois consiste dans l'idée suivante : tout se passe comme si « Leibniz avait tenté de penser le "trou" par où passe la trans*position* architectonique de l'élément fondamental, et par là, la médiation à l'espace, d'abord mathématique (idéal), puis physique » (FPTE, 357).

Au niveau *métaphysique*, la transposition architectonique de l'écart comme rien d'espace et de temps a les conséquences suivantes pour l'affectivité (et en particulier les *phantasíai*-affections) et le schématisme : « l'*affectivité* se transpose en appétition et la phantasía "*perceptive*" en perception » (FPTE, 360). Ce sont là deux pôles d'une « mobilité » qui caractérisent le *point* métaphysique, le *schématisme* se perdant justement dans cette mobilité des deux (ce qui donne lieu à une *distension spatialisante*). Nous avons donc ici une *dualité*, en « clignotement », entre la fixité du point et sa mobilité dans la distension.

Au niveau *mathématique*, cette dualité se transpose en une autre dualité – celle du point et de l'espace mathématiques. Cela signifie (pour parler un langage leibnizien) que « la position de l'unité (la monade) se transpose en position de la monade comme point *de vue* (unifié) sur l'univers » : « Univers spatial en tant que, par ses points auto-coïncidents, l'espace est divisible en parties mutuellement extérieures, ou en tant que, dans la même mesure, le là-bas qui n'était, dans l'« espace transitionnel », que le signe de l'altérité, devient un là-bas *externe*, à savoir *à distance* en principe mesurable (quantitative) de l'ici – ce qui définit la distance par rapport à l'ici étant d'abord, à ce registre, l'extrémité de l'intervalle, à savoir le point (ou selon les dimensions de l'espace, la ligne ou la surface, ces points (ici et là-bas) pouvant *a priori* être aussi proches ou lointains que l'on veut » (FPTE, 363).



Au troisième niveau, enfin, au niveau *physique*, il y a un recouvrement entre le lieu (relevant du *Leib*), le corps (relevant du *Leib*körper) et le clignotement point/espace. Ce recouvrement fait intervenir la temporalité. En effet, s'introduit ici la *simultanéité* en vertu de laquelle le point peut être compris comme « répétition simultanée de la position », c'est-à-dire comme « la coïncidence à soi de tous les points possibles de l'espace dans l'écoulement lui-même auto-coïncident de l'instant dans le temps (l'espace se reversant en lui-même) ». Ce qui y est répété, c'est la *position* – le point étant le *résultat* de cette dernière.

Un dernier aspect important de cette analyse concerne enfin le *clignotement phénoménologique* entre le point et la distension spatialisante (= « étendue »). Il y a une difficulté dans la conception leibnizienne d'une « répétition simultanée » de la position : en effet, cela n'implique-t-il pas une succession – car, comment concevoir une répétition sans succession ? M. Richir répond par la négative puisque cette répétition est « *schématique*, c'est-à-dire répétition se répétant du clignotement de l'instant-point et de la *diastasis* (temporalisante/spatialisante) – *clignotement qui fait d'un seul coup le temps du présent et l'espace homogène* » (FPTE, 364, c'est nous qui soulignons). Or, cela ne devient compréhensible que si l'on suppose précisément l'élément fondamental – sinon, on ne saurait rendre compte de l'effectuation même (c'est-à-dire, en particulier, du « milieu » même) de ce schématisme. C'est ainsi le *clignotement phénoménologique* point / *diastasis* qui « joue » en dernière instance dans cette constitution du dehors spatial – dans et à travers la transposition architectonique, donc, de la « dualité une » élément fondamental / *chôra* à la « dualité une » point / étendue.

Voici comment se constitue alors l'espace :

> [S]i le clignotement du point et de l'étendue se répète schématiquement malgré la transposition du non positionnel au positionnel, on peut dire, dans la mesure où ce clignotement est aussi celui de l'instant et de la *diastasis* temporelle (en protentions et rétentions), que ce qui s'y effectue est le *tracement* d'une ligne qui n'est pas *a priori* déterminée, qui est donc encore aventureuse,

> aveugle à toute détermination extrinsèque, et que ce n'est que par la position du schématisme comme identique à soi, coïncident avec soi, qu'il se mue en schème fixé d'une figure (ligne) idéale toujours déjà et encore toujours réglée dans son parcours [...]. Et c'est ainsi, dans *nos* termes, que l'on passe de la distension spatialisante ou de l'étendue à l'espace. Mais la fluxion [= *diastasis*] qui est en clignotement avec le point est, au registre le plus archaïque de la transposition, irreprésentable (ou « métaphysique ») dans la mesure où elle est la trace vide (sans *phantasíai*-affections) de la *chôra*, une *diastasis* du point sans sens ni direction, et c'est cela, sans doute, qui constitue, dans son clignotement avec le point, l'étendue comme phénomène et rien que phénomène[10].

Récapitulons. La source du réel se situe, selon M. Richir, au niveau du passage de la non coïncidence (de l'« écart ») à la coïncidence – passage qui met en œuvre un double jeu de conditionnement « regard / voir », impliquant des « transpositions architectoniques » à différents registres et assurant la constitution de divers aspects déterminant le statut du réel. Le premier aspect circonscrit la « dimension affective » du réel mettant en scène le « soi » et la « première altérité » (nourrisson/mère) ainsi qu'un « choc » provoqué par le regard, constitutif de la « première objectivation ». Le deuxième aspect est la « dimension schématico-sémantique » impliquant la dualité *chôra / topos* qui requiert la transposition architectonique de l'élément fondamental en élément de l'intelligible (lequel se décline, quant à lui, en deux transcendances : la « transcendance absolue » et la « transcendance physico-cosmique ») ; se constitue par là la « *transcendance* » du réel, en deçà (encore) de l'espace extérieur (ce qui est la marque du caractère « endogène » du champ phénoménologique). Le troisième aspect concerne enfin la « dimension topologique », caractéristique – en vertu de la transposition architectonique de la dualité élément de l'intelligible / *chôra* en la dualité point / étendue – de la scission *Leib / Leibkörper*. C'est ici qu'a lieu la constitution du « dehors », de l'extériorité, de l'espace proprement dit.

*
* *

Le grand mérite des analyses de M. Richir par rapport aux élaborations fichtéennes consiste dans la précision du rôle et du statut de la « transcendance » dans la constitution du réel. Si Fichte est le premier penseur (et sans doute aussi le plus radical) de l'« endogénéisation » du champ transcendantal, le *Wissenschaftslehrer* n'échappe probablement pas au danger de ne pas parvenir à distinguer le réel (comme « réflexion de la réflexion ») non pas de l'« imaginaire », mais d'un « imaginal » (certes souvent mal compris). Le danger n'est pas que les conséquences de la doctrine fichtéenne de l'image nous induisent en erreur, mais que l'on ne parvienne pas à distinguer soigneusement le réel comme « image » des dérives idéologiques des sciences contemporaines (stigmatisées p. ex. par la critique heideggerienne de la science (laquelle refuse de penser la « réalité » et le « réel ») ou, dans le même sens, par Merleau-Ponty pour qui « la science manipule les choses et renonce à les habiter »). « Habiter » le monde, la « réalité », ne signifie pas investir un lieu de ses seules énergies vitales, mais « donner lieu » à ce qui, en nous accueillant, nous précède toujours déjà. La « transcend*ance* », qu'elle soit « physico-cosmique » ou « absolue », et qui – du moins directement – n'a rien de « divin », est le chaînon manquant d'un transcend*antal*isme refondu de façon radicale et conséquente.

10. FPTE, p. 365 *sq.*



Ce qui ressort enfin de cette double perspective fichtéenne-richirienne eu égard à la « précarité du réel », c'est le fait qu'autant dans la perspective de l'idéalisme transcendantal (classique) que dans celle d'une refonte de la phénoménologie, le « réel » exige et met en œuvre un dispositif méthodologique censé rendre compte de son caractère à la fois « flottant » et « stable ». La question du réel ne se laisse pas traiter de manière immédiate et frontale, elle donne lieu à une démarche qui conduit du *passage* d'une perspective ontologique à une perspective gnoséologique à une « *dimension* » (voire à une multiplicité de dimensions) en deçà de la distinction ontologie / gnoséologie. Elle met en jeu des « déplacements » permettant d'aborder dans une même perspective (comme nous avons essayé de le faire ici) des « positions » / « oppositions » / « anéantissements », d'une part, et des « trans-positions », d'autre part. Autant dire que le fait que nous « ayons » le réel, que nous soyons « en présence » de lui ou qu'il se « donne », non seulement ne va pas de soi, mais en appelle encore à une « méthode » spécifique (« réflexive » et « abstrayante »), censée fournir une « garantie » qu'il y aille bien du « réel » et non pas du « fictif », de l'« imaginaire » (ni même d'un simple « imaginal »). Les soucis de « légitimation » sur le terrain de la *connaissance* et de « garantie » sur celui du *réel* traduisent ainsi un scepticisme latent qui n'aura pas cessé de s'affirmer puisqu'il continue, on le voit, à jouer un rôle moteur en philosophie.