

*L'ESPACE, LES PHÉNOMÈNES,  
L'EXISTENCE*

DE L'ARCHITECTONIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE  
À L'ARCHITECTURE

Édité par

GUY VAN KERCKHOVEN et ROBERT ALEXANDER (Éd.)



ÉDITIONS DE L'INSTITUT  
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE  
LOUVAIN-LA-NEUVE

PEETERS  
LOUVAIN - PARIS - BRISTOL, CT  
2017

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

© 2017, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven

All rights reserved, including the right to translate or to  
reproduce this book or parts thereof in any form.

ISBN 978-90-429-3528-0 (Peeters Leuven)

ISBN 978-2-7584-0289-3 (Peeters France)

D/2017/0602/129

## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introduction.....                                                                                            | 1   |
| Entrées en espaces .....                                                                                     | 11  |
| M. RICHIR, <i>Considérations phénoménologiques sur la chôra</i> ....                                         | 17  |
| A. SCHNELL, <i>Spatialité et transcendence</i> .....                                                         | 27  |
| R. ALEXANDER, <i>Chora – corps incorporel. Vers une nano-métaphy-<br/>sique</i> .....                        | 51  |
| P. POSADA, <i>Hyperbole et proto-spatialisations</i> .....                                                   | 67  |
| A. MAZZÙ, <i>Ekstatique, thymique, pathique: dimensions phénomé-<br/>nologiques de l'espace humain</i> ..... | 97  |
| F. MATTENS, <i>Entre image et détail: petite remarque sur le voir<br/>même</i> .....                         | 111 |
| J. DE VISSCHER, <i>Le défi de l'abstraction</i> .....                                                        | 131 |
| D. BAUER, <i>Le présent et l'absence dans l'imaginaire des espaces<br/>intérieurs</i> .....                  | 147 |
| Y. MURAKAMI, <i>La spatialisation de la vie dans l'hôpital psychia-<br/>trique au Japon</i> .....            | 163 |
| M. BELDERBOS, <i>L'espace publique et l'acte d'architecture</i> .....                                        | 181 |
| Notes biographiques .....                                                                                    | 199 |

## SPATIALITÉ ET TRANSCENDANCE

Alexander SCHNELL

### L'analyse husserlienne de la «kinesthèse»

Pour rendre compte de la constitution de la (conscience de la) spatialité, Husserl centre ses analyses sur la notion de «kinesthèse». Celle-ci désigne une «sensation de mouvement (*Bewegungsempfindung*)», c'est-à-dire une sensation que le sujet éprouve lorsque son appareil perceptif (les yeux, tel membre du corps, etc.) effectue un mouvement qui est spécifique à telle ou telle perception (tourner le regard, diriger le bras, etc.). (Remarquons, plus précisément, que, pour l'auteur de *Ding und Raum*, ce mouvement peut être celui du *Leib* percevant, mais aussi, paradoxalement, celui de la chose perçue!) La thèse fondamentale de Husserl étant que les kinesthèses jouent justement un rôle constitutif dans la conscience de la spatialité.

Remarquons tout d'abord que les kinesthèses interviennent de façon décisive dans la constitution de l'*identité* de l'objet (perçu). Alors que pour Kant, l'identité de l'objet relève dans tous les cas d'une *catégorie de l'entendement* – d'où il ressort qu'elle ne saurait jamais sortir du cadre d'une théorie de la *connaissance* (ce qui, «ontologiquement», laisse bien entendu planer un doute sur l'être «en soi» de l'objet identique) –, pour Husserl, en revanche, la synthèse «logique» de l'identification repose sur la synthèse («passive» et surtout «*leiblich*») des kinesthèses.

Le point décisif, pour nous, dans l'analyse husserlienne des kinesthèses concerne le fait qu'elles «rendent possible la présentation (*Darstellung*) [de quelque chose] sans présenter (*darstellen*) elles-mêmes [ce quelque chose]<sup>1</sup>». Deux aspects se cristallisent par là en particulier. D'une part, on constate ici l'existence d'une dimension *transcendantale* à même les sensations. Même si ces dernières ne présentent «rien», elles sont néanmoins la *condition de possibilité* de l'extension spatiale (qui est à son tour la condition de possibilité de la perception d'une qualité sensible). Autrement dit, les «sensations kinesthésiques» ont cette particularité – inscrivant

<sup>1</sup> *Ding und Raum*, *Husserliana XVI*, p. 161.



le transcendantal dans une dimension *leiblich*! – de figurer sans être elles-mêmes figurées. D'autre part, et ce point est capital, on est ici en présence d'un enchevêtrement entre une dimension «*leiblich*» et une dimension *imaginaire*: la *Darstellung*, si elle n'est pas *bildhaft* (donc si elle ne constitue pas une image proprement dite), relève néanmoins d'une *Bildlichkeit*<sup>2</sup> transcendantale (cf. *infra*). Cette analyse de Husserl peut ainsi servir d'attestation de la dimension *leiblich* de l'imagination.

Malgré ces percées apparaissant en filigrane dans les analyses de *Ding und Raum*, Husserl refuse de reconnaître à cette dimension «*imaginaire-leiblich*» une vertu ultimement constitutive de la spatialité (en ce sens qu'elle serait constitutivement *première* par rapport à cette dernière). Husserl reconnaît tout au plus une «association», «ferme et indestructible», entre les kinesthèses et les déterminations originaires de la spatialité. Ce constat, qui revient au refus de ne pas descendre «plus bas» qu'à la sphère de la *corrélation* irréductible entre des noèses médiatisées de façon «*leiblich*» et leurs déterminations spatiales corrélatives, n'exprime en réalité qu'une autre corrélation – celle entre les kinesthèses et le *Leib* lui-même. Cet «arrêt» délibéré – dans toute tentative de conduire le processus constitutif de la spatialité le plus loin possible – peut être interprété de deux manières différentes: soit on y reconnaît le niveau d'une corrélation ultime en deçà de laquelle aucune description phénoménologique n'est en mesure de produire des analyses attestables dans une évidence intuitive; soit on y voit l'indice d'un «conditionnement mutuel» constituant la version suprême du transcendantal phénoménologique. Pour nous, les deux interprétations caractérisent une configuration mettant au jour la nécessité de procéder ici à des *constructions phénoménologiques*. Avant d'approfondir ce point, nous nous tournons vers les contributions richiriennes à la problématique de la constitution de la spatialité et de la transcendance.

### La constitution phénoménologique de l'espace chez Marc Richir<sup>3</sup>

Pour l'auteur des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006), son dernier ouvrage monumental, la question de la constitution phénoménologique de l'espace, et plus particulièrement celle

<sup>2</sup> Notons en passant que, pour Husserl lui-même, cette vertu «présentante (*darstellend*)» est celle-là même du «*Bild*»!

<sup>3</sup> Cette étude est une version remaniée et améliorée du chapitre III de la deuxième partie de *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011.

de l'articulation entre la *spatialité*, la *Leiblichkeit* (au sens de la «corporeité sensible» ou «vivante») et l'*imagination* (et la *phantasia*), s'inscrit dans le rapport fondamental entre le «sens se faisant» et son possible «dehors». Marc Richir cherche à répondre *en même temps* à deux questions différentes dont il va établir la connexion profonde. Quelle est la dimension *leiblich* de toute *Sinnbildung*? Et qu'est-ce qui à la fois assure et rend possible le rapport à une *extériorité* évitant que cette *Sinnbildung* s'effondre dans toute forme de «tautologie» caractéristique d'une immanence indéfectible? On le voit, Richir radicalise et pousse à l'extrême la tentative husserlienne de penser le lien constitutif entre le *Leib* et l'espace.

Depuis les considérations phénoménologiques sur le *temps* – qui ont établi, en particulier, que le caractère «extérieur» de l'«affect second paraissant exogène» tenait au fait qu'il est «reporté» au corrélat noématique de la visée intentionnelle<sup>4</sup> – jusqu'à celles sur la *transcendance* et le *soi*, la «refondation» richirienne de la phénoménologie semblait en effet de part en part (et de plus en plus) défendre une sorte d'«intériorisation» ou d'«immanence» de ce qui est phénoménologiquement donné. Mais ce constat nu est loin d'être satisfaisant: non seulement il entre en conflit avec l'apparente évidence (qu'au minimum, il faudrait alors justifier) de la donation d'un «dehors réel», mais encore, et surtout, les termes d'«intérieur» et d'«immanent» n'ont de sens que par rapport à une *localisation*, et donc à un réel *extérieur*. Pour le moment, il suffit de remarquer que ce rapport met en œuvre deux choses: l'institution de la *doxa* (c'est-à-dire d'un acte fondamental de *position*) et ce qui en découle, à savoir, donc, le problème du statut de l'*extériorité* «*proto-spatiale*».

Déjà dans son ouvrage *Phénoménologie en esquisses*, Richir avait montré que ce qui caractérise fondamentalement la perception, c'est sa *temporalisation* spécifique<sup>5</sup> – celle selon laquelle une «*doxa*» fixe l'essence, la significativité intentionnelle de l'objet perçu. Voyons maintenant de manière plus approfondie en quoi consiste le rôle de cette *doxa* sur le plan spatial, voire «*proto-spatial*».

Dans une considération relative à la «spatialité», la *doxa* intervient dans le passage de ce qui fait le caractère «spatial» (ou plutôt:

<sup>4</sup> Voir la première partie des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006 (abrégé: «FPTE»), en particulier le fragment «La hylè proprement temporelle: autre relecture critique de Husserl sur le temps».

<sup>5</sup> *Phénoménologie en esquisses – Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000.



«proto-spatial») de la *chôra* (de la *Leiblichkeit*, du *Leib* primordial) au «dehors» ou à l'«extériorité» proprement dite, c'est-à-dire à celle dans laquelle s'inscrivent les corps (*Körper*, *Leibkörper*) individués, extérieurs les uns aux autres. Quelle est d'abord 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*, celle-ci est la *Leiblichkeit* du *Leib* primordial:

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 transcendantale, le réceptacle sans forme ou la nourrice du devenir, la mère comme giron transcendantal, comme «référence» transcendantale absolue [...] <sup>6</sup>.

La *doxa* est à l'origine de toute «localisation». Comment celle-ci s'effectue-t-elle? Et de quelle manière la *doxa* opère-t-elle les premières «objectivations»?

Ces deux questions se posent effectivement ensemble puisqu'elles renvoient à un «même mouvement» – et qu'il en soit ainsi constitue précisément l'originalité profonde de l'ébauche richirienne. Concernant ces «premières objectivations», d'abord, Richir propose une «solution» proche de la doctrine fichtéenne des pulsions (et du rôle qu'y joue l'affectivité) (cf. la «*Trieblehre*» de l'*Assise fondamentale de la doctrine de la science* de 1794/1795<sup>7</sup>): 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<sup>8</sup> paraissant exogène» qui «suscite le désir (de tel ou tel 'objet' partiel dans les pulsions dont parle la psychanalyse)<sup>9</sup>». Comme Richir le note à de multiples reprises<sup>10</sup>, l'affect second paraissant exogène «fonctionne» ici («par excitation») comme «choc (*Anstoß*)» et provoque par là les tendances pulsionnelles. Ce n'est que par là – et nous en

<sup>6</sup> FPTE, p. 268.

<sup>7</sup> 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*, Grenoble, Millon, 2009.

<sup>8</sup> Dans sa théorie des «affects», Richir distingue sur un plan transcendantal entre l'«affect premier» et l'«affect second» en tant qu'il «paraît exogène». Le premier désigne un horizon ouvert, une «affect-forme» à laquelle correspond une vibration de l'augmentation ou de la diminution de l'excitabilité; le dernier est le «contenu senti», la «sensation» au sens husserlien, qui paraît être exogène parce que, si elle est certes sentie, sa source n'en est pas moins projetée sur une cause externe qui suscite l'excitation.

<sup>9</sup> FPTE, p. 271.

<sup>10</sup> Voir par exemple FPTE, p. 268, 271.

venons donc à la *localisation*, et, en particulier, à la localisation *externe* – que «prend statut» l'extériorité spatiale: c'est en effet 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<sup>11</sup>». Cela signifie, plus précisément, que la *doxa* joue ici en quelque sorte un rôle intermédiaire entre la dimension affective du *Leib* primordial 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* (la *chôra*)<sup>12</sup> 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<sup>13</sup>. Richir note en guise de récapitulation: la *doxa* n'est donc

pas seulement coextensive de la transposition architectonique de la *phantasia*-affection en imagination/affect, et de l'affect en affect premier vide (distension, *diastasis*) et affect second concret (endogène et paraissant exogène, puisque c'est ce dernier qui en déclenche l'«acte» doxique), mais aussi coextensive de la transposition architectonique de la *chôra* («réceptacle» des *phantasiai*-affections) en «*espace*» des lieux ou des situations où viennent à paraître des «quelque chose» réels, c'est-à-dire en *dehors* ou en *extériorité* qui ne serait pas sans de tels lieux<sup>14</sup>.

Pour pouvoir analyser de plus près cette constitution de l'extériorité, il faut à présent clarifier la «spatialité» propre du *Leib*. Pour ce faire, Richir introduit une double distinction qui exprime un paradoxe lourd de sens. Il faut en effet distinguer, d'une part, entre le type de «corporéité» propre à l'ici absolu et celui du «tout corporel» qui lui correspond et, d'autre part, entre les deux types de «spatialités» corrélées à ces deux types de «corporéité». La première distinction est 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», c'est-à-dire le *topos* aristotélicien, défini comme «limite immédiate immobile de l'enveloppe du tout

<sup>11</sup> FPTE, p. 271.

<sup>12</sup> Voir FPTE, p. 273, 274.

<sup>13</sup> Voir aussi FPTE, p. 278.

<sup>14</sup> FPTE, p. 272 sq.



corporel<sup>15</sup>». Alors que le *Leib* (et, corrélativement, le lieu) n'est pas «dans» l'espace, le *Leibkörper*, en tant que tout (*holon*) «*körperlich*» (dont la *Körperlichkeit* est physique), est divisible en «parties» spatiales (ce qui implique qu'il occupe une «partie» de l'espace). 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<sup>16</sup>». 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'ouverture du monde et au monde à partir de chaque ici absolu<sup>17</sup>. Dans les termes très prégnants de Richir:

Tel est le paradoxe [...] de la coexistence ou de l'interfactivité transcendante, où les lieux (les ici absolus) ne sont pas «parties» d'un lieu englobant qui serait celui du monde, mais où chaque lieu, chaque ici absolu, est un monde – sans qu'il n'y ait de l'un à l'autre compossibilité puisque leur relation est déjà plus «forte» que la possibilité, puisqu'elle est celle de la coexistence, où aucun lieu n'est exclusif de l'autre, tout au moins *a priori* (l'impénétrabilité ne l'est que des corps, des *Körper* et *Leibkörper*)<sup>18</sup>.

Or, à ce paradoxe, Richir indique une possible voie de sortie<sup>19</sup>. 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 Richir, cette non coïncidence exprime un «écart de soi à soi» qui a deux conséquences fondamentales (et sur ce point, il suit Merleau-Ponty): d'une part, il pluralise le monde en une infinité de mondes (à leur tour en non coïncidence avec eux-mêmes, bien sûr) articulés les uns aux autres par le schématisme phénoménologique<sup>20</sup> et,

<sup>15</sup> FPTE, p. 285.

<sup>16</sup> FPTE, p. 285.

<sup>17</sup> Richir place ainsi une dimension fondamentale du *Dasein* heideggerien – à savoir cette unité d'une irréductible singularité («*Jemeinigkeit*») et du monde – dans la «spatialité» spécifique du *Leib*. S'il a raison d'insinuer que, dans le cadre de leur «monadologie», tout se passe comme si Leibniz et Husserl avaient cherché à éviter la difficulté en ayant recours à un artifice intellectualiste (monade centrale, pour l'un, idéal transcendantal, pour l'autre), il n'en est pas moins vrai que Heidegger a déjà rencontré avec clairvoyance ce paradoxe dans ses cours de la fin des années 1920.

<sup>18</sup> FPTE, p. 285.

<sup>19</sup> Voir les brèves indications en FPTE, p. 307.

<sup>20</sup> FPTE, p. 290. Le «schématisme» – que Richir a appelé dans un entretien avec F. Forestier la «dynamique du transcendantal» et dont il faut souligner le lien constitutif avec la «*Sinnbildung*» – est l'un des concepts les plus fondamentaux (et les plus novateurs) de

d'autre part, il constitue la «matrice transcendante» du temps et de l'espace. Voyons maintenant ce qui justifie cette caractérisation.

Jusqu'ici, la constitution de l'extériorité spatiale était dominée par la *doxa* et la sensation (comme «affect second paraissant exogène»). Mais qu'est-ce qui concrétise ce processus qui institue l'extériorité apparaissante? Qu'est-ce qui rend possible le passage d'une extériorité apparaissante à une extériorité «réelle»? Pour y répondre, Richir considère le «*Leib* primordial» d'un point de vue anthropologique et psychanalytique. Un rôle primordial incombe ici à l'«échange de regard» entre la mère et le nourrisson, qui est décisif d'un point de vue architectonique.

En tant que «*Leib* primordial», la *chôra* est en effet aussi 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*, Richir introduit une distinction qui traverse de manière décisive toute la seconde partie des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*: 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 transcendante» (ou dans ce que Richir appelle l'«interfactivité transcendante») 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»<sup>21</sup> et qui constitue précisément ladite «altérité». 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 se quitter, par exemple en imagination, pour se mettre à la place d'un autre moi. Avant d'être individué, le nourrisson forme avec la mère – dans une sorte de «pré-appariement» ou de «proto-appariement»

sa phénoménologie. D'une part, il désigne un double «mouvement» (qu'il soit de langage ou hors langage) d'«articulation» et d'«appropriation». C'est en vertu de lui que le sens (qu'il soit «en amorce» ou distinctement saisissable) devient sens *pour nous*. D'autre part, il désigne à la fois le principe de la temporalité-spatialisation (qui n'est elle-même ni temporelle, ni spatiale) et ce qui, de l'«intérieur» pour ainsi dire, fait «logiquement» «tenir» le discours (sachant que, dans certains cas – comme par exemple dans celui de la poésie – c'est l'expression qui le fait tenir, donc, d'une manière générale, il n'y a besoin ni d'une logique, ni d'une grammaire, ni d'une syntaxe). Le schématisme se substitue ainsi à la conception classique (et phénoménologiquement non adéquate) d'une mise en forme d'une «matière» (sensible) grâce à l'activité synthétique de l'intellect. Nous reviendrons plus loin sur le rôle décisif du schématisme pour la constitution de l'espace.

<sup>21</sup> Richir écrit à ce propos de façon très éclairante: «Quel que soit ce qu'il regarde, le regard éveillé regarde dans le regardé la trace du regard qui l'a éveillé», FPTE, p. 320.



(termes que nous formons à partir de 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 [...]»<sup>22</sup>. Et Richir de souligner qu'«[i]l y a là seulement (et depuis l'après-coup) l'ébauche du dehors, mais d'un dehors encore interne à la *phantasia*, qui rend possible la *mimèsis* interne, active et non spéculaire, du 'dedans', de l'autre ici absolu lui-même»<sup>23</sup>.

Dans et à travers l'échange de regard entre la mère et le nourrisson, il y a une double institution du «soi» (humain) et de la première altérité (en deçà de l'extériorité spatiale). Ce scénario est complexe et paradoxal. Il faut partir tout d'abord 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 et 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<sup>24</sup>. Ce qui se passe dans l'échange de regard, 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<sup>25</sup>: 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 *phantasia*-affection glissant dans la *chôra*: c'est-à-dire se surprend à

<sup>22</sup> FPTE, p. 281.

<sup>23</sup> FPTE, p. 269.

<sup>24</sup> Plus loin, Richir ajoute que «le voir insituable [...] est tout à la fois en-deçà et au-delà du regard», FPTE, p. 295.

<sup>25</sup> Richir caractérise l'échange de regard encore en ces termes: «l'éveil du regard par le regard de l'autre se produit quand la *phantasia* 'perceptive' (le regard de la mère) 'accroche', par l'affection qui l'habite, telle ou telle *phantasia*-affection (du nourrisson) à la 'perception' d'elle-même (celle de la mère) en tant que *phantasia* 'perceptive'. C'est par là, par cet 'accroc', que se produit l'éveil du regard qui est d'abord 'contact' (infigurable de l'infigurable) en et par écart entre l'écart en quoi consiste l'affection (du nourrisson) et l'écart en quoi consiste l'affection (de la mère), et ce, dans l'interchangeabilité corrélatrice de l'immédiateté de la transmission, en sorte que l'affection (respectivement, du nourrisson, de la mère) entre, par et en écart, en 'contact' avec elle-même par la médiation du 'contact', par et en écart, avec l'affection (respectivement, de la mère, du nourrisson). Cela, non pas dans une 'fusion' puisqu'il y a médiation, mais dans une spontanéité irréfléchie», FPTE, p. 319 sq.

regarder le regard actuel et potentiel de la mère, à le 'percevoir' en *phantasia* comme 'trouée' de *phantasiai*-affections<sup>26</sup>.»

Ces analyses sur l'échange des regards importent à différents titres: elles établissent un contraste avec la philosophie réflexive; elles se démarquent de la psychanalyse lacanienne et elles proposent une définition de l'humain dans le cadre d'une anthropologie phénoménologique.

Comme Richir l'avait déjà établi dans ses analyses du «pseudo-primordial» dans *Phantasia*, *imagination*, *affectivité*, ce n'est pas la conscience de soi *auto-réflexive*, se posant absolument elle-même, qui est primordiale d'un point de vue architectonique. En particulier, ce n'est pas la réflexion qui est constitutive de la conscience de soi. Cela se confirme dans l'analyse de l'échange de regard: en effet, «être conscient de soi, ce n'est pas se prendre soi-même pour objet dans une perception interne, mais tout au contraire porter implicitement en soi la *phantasia*-affection «perceptive» (le regard) d'autrui sur soi, sans qu'autrui soit nécessairement là comme regard en présence»<sup>27</sup>. Et cela a évidemment des conséquences décisives sur le statut du «soi»: loin d'être un *cogito* ou un *sum*, il ne constitue qu'une sorte d'«arrière-fond» de la conscience qui lui donne un «savoir» pré-réflexif de son état d'éveil<sup>28</sup>.

Or, le fait que, dans le croisement des regards du bébé et de la mère, le regard ne se regarde pas en train de se regarder et qu'il n'y a donc là rien de spéculaire, constitue une critique explicite et sans appel du rôle du «stade du miroir» (J. Lacan) pour la constitution du «soi»<sup>29</sup>. L'erreur «célèbre», affirme Richir, consistant dans le fait d'assimiler l'image du corps dans le miroir au «soi» qui habite le *Leibkörper*. En réalité, cette image n'est qu'un simulacre dont le référent (*Bildsujet*) n'est même pas le corps de celle ou celui qui se voit dans le miroir, mais seulement un corps imaginé, dépourvu de *Leiblichkeit*: «[c]'est dire que je n'identifie ce sujet (*Bildsujet*) paraissant dans le simulacre de l'image, comme ma propre image, ou plutôt comme l'image de mon *Leibkörper*, que si celui-ci est d'ores et déjà institué pour lui-même [institution que ne rend donc possible que le regard maternel]. Dire que c'est moi-même et pas seulement la face visible de mon corps, c'est basculer dans la *Spaltung* de l'imaginaire, se confondre avec son image, s'appréhender comme 'faux soi' [...]»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> FPTE, p. 286.

<sup>27</sup> FPTE, p. 335.

<sup>28</sup> FPTE, p. 319 (passage déjà cité).

<sup>29</sup> Thèse que Richir relativise certes parfois en remarquant qu'avec l'imaginaire, il y a tout de même menace du spéculaire, voir par exemple FPTE, p. 291.

<sup>30</sup> FPTE, p. 274.



En découle une nouvelle définition de l'humain dans le cadre d'une anthropologie phénoménologique. Pour Richir, c'est l'éveil du regard par la mère le regardant qui «humanise» le nourrisson<sup>31</sup>! L'institution de l'humain n'est en effet possible qu'à condition d'éviter deux écueils: celui d'une *coïncidence* absolue et celui d'une *dissociation* absolue du soi d'avec lui-même. L'écart du soi d'avec lui-même doit bien plutôt s'inscrire dans un «espace transitionnel» (Winnicott) qu'ouvre précisément le regard maternel, ce qui donne au soi la possibilité de s'inscrire dans la symbolisation (celle de tenir présent quelque chose qui est «réellement» absent). Selon cette détermination, l'humain est alors *l'être, en écart vis-à-vis de lui-même, capable de se tenir dans le «transitionnel»*<sup>32</sup>.

Les distinctions qui viennent d'être faites peuvent maintenant être rendues fructueuses pour la constitution du «dehors» spatial. Ce qui est pris en vue dans le regard exprime une *tension* qui sera décisive pour cette constitution. D'une part, le regard prend en vue un regard situé dans un lieu 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

<sup>31</sup> Dès lors, la vie intra-utérine ne serait pas (encore) proprement *humaine*. L'institution de l'humain par l'échange des regards peut d'ailleurs être mise en rapport avec profit avec l'institution de l'humain dans l'«épiphanie du visage» chez Levinas. Voir sur ce point notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

<sup>32</sup> Pour être plus précis, le projet richirien d'une «anthropologie phénoménologique» possède un volet «négatif» (dans *Phantasia imagination, affectivité*) et deux volets «positifs» (dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* et dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*). Le volet «négatif» réside dans le fait d'établir (à partir des travaux de Binswanger) qu'une phénoménologie de l'«humain» *sort nécessairement de l'eidétique* parce qu'il est impossible de «dériver» les cas psychopathologiques, différents et variés, à partir d'une quelconque définition de l'«essence» de l'humain. (De par cette constatation de l'impossibilité d'une eidétique de l'humain, l'anthropologie phénoménologique occupe naturellement et nécessairement une place de choix au sein de la refondation richirienne de la phénoménologie.) Les volets «positifs», en revanche, consistent, d'une part, à rendre fructueux les travaux de Winnicott pour la phénoménologie transcendante en substituant au scénario œdipien de la triade père-mère-enfant le «giron transcendantal» formé par le «couple mère/enfant» et, d'autre part, à livrer une genèse phénoménologique de la réflexion permettant de comprendre le rapport du soi à soi.

le regarder et le voir, l'échange de regard manifeste une *médiation*, un *co-accomplissement* des deux. Richir suggère que c'est ce rapport de médiation (revenant en fin de compte à celui entre l'altérité et l'extériorité) 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<sup>33</sup>.

Tout se joue dans le fait que Richir identifie l'écart que nous venons de mettre en évidence, entre le *Leib* et le *Leibkörper*, entre le lieu et le tout qui s'y trouve, d'une part, et celui au sein du schématisme phénoménologique (donc entre<sup>34</sup> le sens schématisé et le sens se faisant), d'autre part<sup>35</sup>. Dans la mesure où l'échange de regard 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*<sup>36</sup>», c'est-à-dire aussi dans un élément que Richir appelle donc l'«élément fondamental» et qui est manifestement en rapport avec la proto-spatialité.

Or, pour saisir plus précisément la teneur de cet «élément fondamental», on peut se demander si le flottement mentionné (qui évoque bien entendu l'*Einbildungskraft* fichtéenne) entre voir et regard ne donne pas ici une première indication. En effet, nous avons vu que contrairement au regard qui est ancré dans la *Leiblichkeit* (*chôra*), le *voir* – caractérisé à la fois par une antériorité (empirique) et une postérité (architectonique) vis-à-vis du regard – était totalement insituable et par là nécessairement lié, souligne Richir, à la base phénoménologique de l'institution de l'espace – et ce, Richir l'affirme en anticipant, et nous y reviendrons, par «transposition architectonique qui le transpose en point nul<sup>37</sup>». Quel est alors cet «élément», ce «milieu», du schématisme phénoménologique?

<sup>33</sup> Cf. FPTE, p. 287.

<sup>34</sup> Cet «entre» rend nécessaire, nous le verrons tout de suite, en vertu d'une contrainte architectonique, la (présupposition) de l'«élément fondamental».

<sup>35</sup> L'idée – métaphysique – de cette identification consiste à relier de façon chiasmatisque le mouvement du sens se faisant et le devenir-corps de la *Leiblichkeit* (qui s'expliquent mutuellement). Richir veut dire par là qu'il y a une similarité qualitative entre la *Leiblichkeit* en deçà de la «*Körperlichkeit*» et la *Sinnbildung* en deçà du sens institué.

<sup>36</sup> FPTE, p. 290.

<sup>37</sup> FPTE, p. 295.



Pour pouvoir répondre à cette question, il faut traiter de la nature exacte des *phantasiai*-affections (et des *phantasiai*-affections «perceptives»), comme concrétudes (*Wesen*) phénoménologiques de phénomènes, dans l'«aire transitionnelle». Ces *phantasiai*-affections mettent en œuvre à la fois le schématisme et la *Leiblichkeit* (*chôra*) puisque toute *phantasia*-affection est schématisée phénoménologiquement en langage (c'est-à-dire «condensée» et «dissipée» par le schématisme phénoménologique) pour pouvoir être «fixée» et «reçue» dans le «réceptacle» de la *chôra*. Est-ce à dire que la *chôra* serait le «lieu» de cette schématisation? Richir répond par la négative<sup>38</sup> dans la mesure où «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<sup>39</sup>». 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<sup>40</sup>». 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», comme Richir l'a d'ailleurs dit dans le passage cité à l'instant). Par conséquent, il est amené, par une 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<sup>41</sup>?

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

<sup>38</sup> C'est même «parce que l'«élément» schématique (pour une part base phénoménologique de l'espace) n'est pas strictement identique à la *chôra* qu'il y 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*», FPTE, p. 305.

<sup>39</sup> FPTE, p. 301.

<sup>40</sup> FPTE, p. 297.

<sup>41</sup> FPTE, p. 301.

phénoménologique de l'espace et du temps<sup>42</sup>.» 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<sup>43</sup>») – qu'il n'est donc pas posé après coup, 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. 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 *phantasiai*-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 [et en clignotement, nous le verrons, avec ces «*diastemai*»], y compris celle de l'espace avec lui-même [...] <sup>44</sup>.

On le voit, et cela est déjà apparu plus haut à plusieurs reprises, l'institution de l'espace passe par celle du point (et donc de son clignotement avec une *diastasis* originaire). C'est de cette institution et de ce clignotement qu'il va falloir traiter à présent pour comprendre comment se constitue ultimement l'extériorité réelle.

Ce qui définit l'humain, nous avons déjà insisté là-dessus, c'est une non coïncidence originaire, un écart originaire, comme «rien d'espace et de temps», entre le «soi» et le «soi», ce que Richir appelle une «non

<sup>42</sup> FPTE, p. 301.

<sup>43</sup> FPTE, p. 302.

<sup>44</sup> FPTE, p. 303.



adhérence à notre vie et à notre expérience<sup>45</sup> ». C'est cela qui constitue d'ailleurs un indice important attestant la transcendance absolue de l'élément fondamental<sup>46</sup> – 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. Où cet écart se creuse-t-il donc? Entre le *Leib* et le *Leibkörper*? Au sein même du schématisme? Entre la *chôra* et l'affectivité? Entre ce qui relève du schématique et ce qui relève du proto-ontologique? Voire même entre la *chôra* et l'élément fondamental lui-même? En réalité, cet écart se creuse à chaque fois entre tous ces termes en opposition. La question cruciale qui se pose à présent est de savoir où il y a à chercher la source du réel. Réponse: elle est à chercher dans le passage de la non coïncidence (de l'écart comme rien d'espace et de temps) à la coïncidence. Ce passage s'effectue en deux temps – dans l'institution de l'extériorisation (qui se divise en deux parties) et dans le «clignotement» entre le point et les *diastemai*.

La première partie de l'institution de l'extériorisation consiste dans la lecture richirienne de Maine de Biran eu égard au rapport entre l'affectivité et la spatialité. 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 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<sup>47</sup> ». 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<sup>48</sup> ». 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, «le seul écart non spatial concevable

<sup>45</sup> FPTE, p. 329.

<sup>46</sup> Soulignons, pour éviter tout malentendu, qu'il ne faut pas confondre la «transcendance absolue» et l'«élément fondamental».

<sup>47</sup> FPTE, p. 334. C'est nous qui soulignons.

<sup>48</sup> FPTE, p. 334 sq.

dans l'espace<sup>49</sup> ». 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<sup>50</sup> »! Ce qui est remarquable, et cela constitue la seconde partie de l'institution de l'extériorisation, c'est 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<sup>51</sup>, conformément aux trois sortes de points (= trois «niveaux» de la «monade») que sont le point «métaphysique», le point «mathématique» et le point «physique».

Le point «métaphysique» – et Richir s'inspire ici évidemment de 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 *transposition* architectonique de l'élément fondamental, et par là, la médiation à l'espace, d'abord mathématique (idéal), puis physique<sup>52</sup> ».

Qu'est-ce qui se passe au premier niveau – au niveau *métaphysique*? La transposition architectonique de l'écart comme rien d'espace et de temps a les conséquences suivantes pour l'affectivité (en particulier pour les *phantasiai*-affections) et pour le schématisme: «l'*affectivité* se transpose en *appétition* et la *phantasia* 'perceptive' en perception<sup>53</sup> », deux pôles d'une «mobilité» caractérisant le point métaphysique, et le *schématisme* se perd justement dans cette mobilité des deux, ce qui donne lieu à une *distension spatialisante*<sup>54</sup>.

Au niveau *mathématique*, cette dualité se transpose en une autre dualité – celle du point et de l'espace mathématiques<sup>55</sup>. Cela signifie

<sup>49</sup> FPTE, p. 327.

<sup>50</sup> FPTE, p. 327, c'est nous qui soulignons.

<sup>51</sup> Voir FPTE, p. 357-361 (surtout p. 359-360).

<sup>52</sup> FPTE, p. 357.

<sup>53</sup> FPTE, p. 360.

<sup>54</sup> Nous avons donc ici une *dualité* (en clignotement, nous y reviendrons) entre la fixité du point et sa mobilité dans la distension.

<sup>55</sup> «[...] le point constituant la limite *interne* de l'espace, cela même où l'espace s'évanouit pour en resurgir, dans un clignotement phénoménologique, mathématiquement



(pour parler de nouveau un langage leibnizien) que « la position de l'unité (la monade) se transpose en position de la monade comme point de vue (unifié)<sup>56</sup> sur l'univers<sup>57</sup> »:

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<sup>58</sup>.

Au troisième niveau, enfin, au niveau *physique*, il y a un recouvrement entre le lieu (relevant du *Leib*), le corps (relevant du *Leibkörper*) et le clignotement point/espace. Ce recouvrement fait nécessairement intervenir la *temporalité* qui est donc effectivement au cœur de la constitution de l'espace. En effet, s'introduit ici la *simultanéité*, permettant de comprendre le point, toujours dans la terminologie leibnizienne, comme « répétition simultanée de la position », c'est-à-dire comme « la coïncidence à soi de tous les points possible de l'espace dans l'écoulement lui-même auto-coïncident de l'instant dans le temps (l'espace se reversant en lui-même)<sup>59</sup> ». Ce qui y est répété, c'est la position – le point étant le résultat de cette dernière.

Le second moment de cette analyse du passage de la non coïncidence (de l'écart) à la coïncidence concerne enfin le *clignotement*

'représenté' par la 'fluxion du point' (la ligne, Leibniz), ou son 'voisinage' en géométrie différentielle (Riemann)), FPTE, p. 360. Est impliquée par là, en outre, « la position [c'est nous qui soulignons] de l'élément fondamental *lui-même* qui de la sorte se transpose en point avec la transposition corrélatrice de la *chôra* en distension spatialisante », FPTE, p. 363. Et cela veut dire enfin « que le point ne surgit jamais que quelque part, non situé exactement, dans un intervalle indéfini (la distension spatialisante), sans extrémités déterminées, dont le surgissement est corrélatif de l'évanouissement du point, et qu'il faut l'institution mathématique pour fixer, ou tout au moins (dans l'analyse) pour régler tout cela dans l'idéalité », FPTE, p. 365.

<sup>56</sup> Ce qui ne signifie certes pas que ce « point de vue » soit exclusivement mathématique. Au lieu de limiter cette prise de point de vue à la « mathématisation de la nature », il est plus fructueux d'y voir une solution possible au paradoxe, déjà évoqué à plusieurs reprises, entre le caractère unique du *Leib* comme monde un, et la multiplicité des *Leiber*, comme lieux d'éclosion du monde.

<sup>57</sup> FPTE, p. 363.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Lettre au R.P. des Bosses, 21 juillet 1707 (in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, édition C.I. Gerhardt, Berlin, 1875 sq., réédition Hildesheim, Olms, 1960, vol. II, p. 335).

*phénoménologique*, déjà mentionné, 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? En réalité, pour Richir, cela ne pose pas de problème dans la mesure où 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<sup>60</sup> ». 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 de l'espace – dans et à travers la transposition architectonique, donc, de la « dualité une » élément fondamental/chôra à la « dualité une » point/étendue.

Voici comment, en guise de récapitulation, 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, irréprésentable (ou « métaphysique ») dans la mesure où elle est la trace vide (sans *phantasiai*-affectations) 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<sup>61</sup>.

Cette « fixation » étant solidaire de la *doxa*, nous voyons, en conformité avec ce qui a été établi plus haut, dans quelle mesure cette dernière intervient effectivement dans la constitution de l'extériorité spatiale; et nous comprenons comment le schématisme phénoménologique rend possible l'« inscription » de l'extériorité spatiale dans la *chôra*.

<sup>60</sup> FPTE, p. 364.

<sup>61</sup> FPTE, p. 365 sq.



Résumons encore une fois l'essentiel de l'argumentation richirienne. Le point de départ de la constitution de l'espace est la thèse – familière au lecteur de Husserl (et de Heidegger) – selon laquelle la spatialité originaire ne relève pas d'une dimension *objective*, indépendante du «sujet» et déconnectée du *Leib*, mais qu'elle se situe sur un plan que Richir appelle la «proto-spatialité», le «giron» transcendantal ou encore le «*Leib* primordial». Pour pouvoir accomplir la constitution de l'espace, il faut alors distinguer entre deux aspects (intimement enchevêtrés), à savoir, d'un côté, une activité positionnelle fondamentale, la «*doxa*», qui a une fonction «fixante», et, d'un autre côté, la formation d'un «dehors», d'une «extériorité».

À l'arrière-plan de toute cette argumentation est la distinction entre l'«altérité» et l'«extériorité» au sens étroit, qui correspond à celle entre le «*Leib*» et le «*Leibkörper*» qui ont chacun une dimension «(proto-) spatiale»: pour le *Leib*, c'est le «*topos*», pour le «*Leibkörper*», c'est sa «situation spatiale». Sur cette base, Richir formule trois thèses fondamentales relatives à la constitution de l'espace:

*Première thèse*: la constitution de l'espace s'accomplit conformément à une «première objectivation» qui est celle (grâce à l'«échange de regard» primordial) de la mère par le nourrisson, ainsi qu'à une «localisation» fondamentale, qui décrivent toutes les deux, et de manière inséparable, un «même mouvement». Interviennent ici la «*doxa*», d'un côté, et l'*Anstoß* par la «sensation» (= «affect second paraissant exogène»), de l'autre. Grâce à la concrétisation de ce mouvement dans l'«échange de regard», il apparaît qu'il existe ici une tension entre le *Leib* et le *Leibkörper*, entre l'altérité et l'extériorité, qui ouvre en même temps un *écart*.

*Deuxième thèse*: Cet «écart» entre le *Leib* et le *Leibkörper* est identique à celui au sein de la «dynamique du transcendantal» que Richir désigne comme le «schématisme phénoménologique» – ce qui ne signifie rien d'autre, au fond, que le penser (le langage) hante et s'effectue de façon *leiblich* et spatiale. Richir justifie cette thèse remarquable, forte, métaphysique, par l'introduction de la dimension de l'«élément fondamental» qui constitue pour lui une part essentielle de la constitution de l'espace et, en particulier, par l'idée que l'écart au sein de l'élément fondamental est l'élément du *Leib* primordial lui-même.

*Troisième thèse*: L'institution du dehors relève du passage de la non-coïncidence (de l'écart) à la coïncidence fix(é)e. Ce passage contient deux niveaux: premièrement, l'institution de l'«extériorisation» qui met en jeu autant le rapport entre l'affectivité et l'extériorité (Maine de Biran)

que la transposition du «rien (d'espace et de temps)» en un «point» (et ce, sur un plan métaphysique, mathématique et physique); et, deuxièmement, le «clignotement» du point et des *diastemai* (intervalles indéterminés et proto-spatiaux) qui clarifie le rapport entre la «*doxa*» et l'«élément fondamental».

Ces trois thèses développent de manière cohérente l'idée selon laquelle la constitution originaire de l'espace a une dimension à la fois «schématique» (au sens du «schématisme phénoménologique») et *leiblich*-affective («extériorisante» dans le sens propre du terme). Dans sa tentative de réélaborer une «esthétique transcendantale», Richir poursuit ainsi l'objectif d'extraire la question de la constitution de l'espace du cadre limité de la «sensibilité» et de lui conférer sa place dans la problématique riche et diversifiée du «sens se faisant» (*Sinnbildung*).

### Les trois dimensions de la spatialité dans le transcendantalisme spéculatif

Tous ces acquis ont une importance décisive pour nos propres développements relatifs à la constitution de la spatialité. Si l'endogénéisation du champ phénoménologique est *eo ipso* une exogénéisation de ce dernier, il importe de clarifier le statut de l'extériorité impliquée par là. La leçon que nous retiendrons de Richir est que si l'analyse phénoménologique de la constitution de la spatialité permet de clarifier la signification du concept de l'espace, sa portée est en réalité bien plus grande: il y va d'une dimension fondamentale du processus de la *Sinnbildung* elle-même. Notre thèse fondamentale étant que dans cette mise en évidence de la dimension spatiale du «sens se faisant» interviennent à la fois la *Leiblichkeit* et l'*imagination*.

Nous mettrons au jour, dans ce qui suit, la triple approche spatiale caractéristique d'un «transcendantalisme spéculatif». Nous traiterons ainsi (moyennant des constructions phénoménologiques du premier, du deuxième et du troisième genre<sup>62</sup>) de la dimension *apparente* de l'exogénéité, de la dimension spatiale de l'*hypostase* et de l'implication spatiale de la *réflexibilité transcendantale*.

La dimension *apparente* de l'exogénéité. Revenons encore une fois à la notion d'«endogénéisation» du champ phénoménal – qui est autant

<sup>62</sup> Pour plus de précisions concernant ces trois types de construction phénoménologique, cf. *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015, p. 68-70.



une «exogénéisation». La difficulté fondamentale, inhérente à cette notion, est qu'elle doit tenir ensemble deux choses (apparemment contradictoires): d'une part, il s'agit de rendre compte de la constitution du sens – ce qui n'est possible que dans le cadre, c'est-à-dire en quelque sorte «à l'intérieur», du champ (non égoïque!) de la subjectivité (ou de l'intersubjectivité) transcendante. D'autre part, il faut insister sur le fait que cette perspective ne revient pas à une radicale *immanentisation* du champ phénoménal, mais qu'il y va d'une ouverture à la *transcendance*, afin d'éviter que le champ phénoménal soit caractérisé par un pur repli sur soi, voire par une sorte d'implosion solipsiste. Or, ces deux aspects, pris ensemble, indiquent que le phénomène apparaissant dans le champ phénoménal met en jeu une «apparition» dans le double sens d'un «*apparaître*» et d'une «*apparence*». Le «phénomène», en tant qu'*apparaissant*, n'est pas seulement, *lui-même*, menacé de se trouver redoublé sous forme de «simulacre», mais *dans sa structure même* le renvoi à une *extériorité* – censée non pas «causer» mais «motiver» l'expérience que nous en avons – ne fait de cette dernière qu'une sorte d'«illusion» – pour peu que ce «dehors», cette «extériorité», soit considéré(e) comme «préétabli(e)» ou comme «préexistant(e)». La difficulté est ainsi de penser le statut de ce «autant» quand on dit que l'endogénéisation est «autant» une exogénéisation. Ce «autant» n'est pas la marque d'une «synthèse *post factum*», mais l'œuvre d'une *construction phénoménologique* (du premier genre). Il n'y a pas à «choisir» entre l'«idéalisme» et le «réalisme», mais c'est le même fil qui tient l'endogenèse et l'exogenèse.

Or, cette médiation entre l'endogénéité et l'exogénéité du champ phénoménologique apparaît déjà dans la phénoménologie husserlienne du temps. Dans ses analyses (que nous trouvons dans les *Manuscrits de Bernau*<sup>63</sup>) du «procès originaire», constitutif de la «temporalité originaire», et des modifications noématiques, Husserl met en évidence ce qu'il appelle un «noyau de sens» qui traverse identiquement toutes les modalités de l'objet-temps (*Zeitobjekt*). Ce «noyau de sens»<sup>64</sup> (que nous appelons le «noème-temps») livre la *matière*, le *contenu*, des modalités temporelles. Cette identité du «noème-temps» est indissociable de celle de la modalité temporelle elle-même: il y a à la fois une construction

<sup>63</sup> Voir à ce propos notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*.

<sup>64</sup> Notion centrale dans notre «phénoménologie des noyaux» (voir *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013).

phénoménologique de l'identité de la *modification* et des *modes de donation* de la matière et de la forme de l'objet-temps.

À y regarder de près, il n'en va ici de rien de moins que d'une «reconfiguration» du concept de *datum* hylétique: le «*datum* hylétique» spécifique au «temps phénoménologique» est quelque chose de réel qui se rapporte au formel, à ce qu'il y a de formel, en tant que «conscience de l'originalité»<sup>65</sup>. Il y a une sensation spécifique – au niveau de la phase originaire autant que, d'une manière modifiée, au niveau des phases rétentionnelles et protentionnelles – qui n'assure pas seulement le rapport au contenu, mais qui permet précisément de jeter le pont avec l'analyse du procès originaire, dans la mesure où il y va d'un «moment de la vie qui survient en effet comme s'écoulant et qui disparaît, ou disons: 'le *datum* hylétique réel' (*reell*) <est une composante> de la *conscience* elle-même et n'est pas une composante de l'*objet* conscient» (c'est ici que la «transcendance» s'avère comme «paraissant exogène»). Autrement dit, les phénomènes ultimement constitutifs de la temporalité immanente possèdent, en deçà de la distinction entre la noèse et le noème au sens immanent, un caractère hylétique tout à fait spécifique – ils sont des «noyaux de la conscience qui ne sont pas indépendants»<sup>66</sup>, ou encore des «teneurs de noyau (*Kerngehalte*)»<sup>67</sup> en tant que «substrats» de la noèse –, caractère hylétique qui n'appartient à aucun objet, mais à la conscience intentionnelle originairement constitutive des objets-temps (et c'est ici que s'enchevêtrent donc l'«apparition» et l'«apparence»). Ainsi, la caractéristique fondamentale des «noyaux» est de concentrer en eux une dimension de l'apparition faisant paraître (dans le double sens du terme) la transcendance. Cette «médiation» entre le «formel» et le «réel», entre la forme et la matière de l'objet-temps, au niveau de cette «reconfiguration du *datum* hylétique» concrétise ainsi effectivement, sur le plan des phénomènes ultimement constitutifs de la conscience du temps, le caractère à la fois «endogène» et «exogène» du champ phénoménal. Et dans la mesure où le recours au temps ne sert pas seulement à titre d'illustration, mais témoigne (du moins indirectement) de l'enchevêtrement entre l'espace et le temps au registre archaïque de la *Sinnbildung*, nous comprenons pourquoi il fallait éclairer de la sorte le statut apparent de l'exogénéité.

<sup>65</sup> *Husserliana* XXXIII, p. 161.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Husserliana* XXXIII, p. 162.



La dimension spatiale de l'*hypostase*. Approfondissons cette considération relative au temps et à l'espace. S'il ne faut pas confondre la «spatio-temporalité» (en tant que forme fondamentale de la *phénoménalisation*) et la condition «spatiale» de la structuration d'une *chose*, c'est que malgré le caractère indissociable de la temporalité et de la spatialité au registre phénoménologique le plus archaïque, il est quand même possible de distinguer entre des déterminations qui sont spécifiques au temps, d'un côté, et à l'espace, de l'autre. À tous les niveaux constitutifs, le temps est (en termes husserliens) un «*stehendes Strömen* (fluer qui se tient fixe)», c'est-à-dire un procès en flux permanent qui se tient dans un cadre invariable. Malgré la stabilité de son cadre formel, c'est le caractère *fluent* qui caractérise fondamentalement le temps. L'espace, en revanche, est *fixe, stable, immuable* (cf. le rôle de la *doxa* dans la constitution de l'espace chez Richir). S'il est permis d'établir un lien associatif entre l'inconscient phénoménologique hypostatique et la pulsion de mort chez Freud, c'est que toute détermination spatiale reflète en effet d'une certaine façon la mort – un paramètre dont l'architecte doit tenir compte pour le déjouer – la tâche fondamentale (et quasi paradoxale) qui lui est assignée étant de rendre précisément l'espace vivant. Une œuvre architecturale est réussie lorsqu'elle parvient à intégrer de façon «*leiblich*» l'espace «mort» («intégrer» et non pas «surmonter» ou «dépasser», car cela est précisément impossible). – Or, l'expression transcendantale de cette fixation, de cette stabilité, de cette immuabilité de l'espace est l'*hypostase*. «Expression» plutôt que «conditionnement» parce que l'hypostase et la fixation renvoient l'une à l'autre, elles se caractérisent mutuellement. Même si Fichte et Hegel ont (entre autres) insisté sur la nécessité d'une fixation propre à l'entendement (qui est incontestable), il s'agit ici surtout de faire apparaître le contexte *spatial* de l'hypostase. L'hypostase n'arrête pas simplement un mouvement, elle ouvre plus fondamentalement – en vertu d'une construction phénoménologique du deuxième genre qui, par la portée générale que l'hypostase a en elle, pourrait aussi être appelée «construction phénoménologique hypostatique» – l'espace de la compréhension et à la compréhension.

L'implication spatiale de la *réflexibilité transcendante*. La réflexibilité désigne d'une manière générale la «propriété» de la *Sinnbildung* qui, dans le *redoublement* du conditionnement transcendantal, exhibe la *loi* du se-réfléchir. Le «réel» caractérisant spécifiquement la *genèse* est déterminé par une nécessité purement *interne*. Y a-t-il lieu alors d'attribuer à la réflexibilité une quelconque forme d'«extériorité»?

La «réflexion de la réflexion» caractérisant fondamentalement la réflexibilité peut être considérée selon deux perspectives différentes. On peut l'approcher en visant sa *propre* «réalité» – dans ce cas, elle n'est la source d'aucune détermination concrète, mais seulement de cette «nécessité interne» que nous venons de rappeler (et que nous avons appelée ailleurs «réflexibilité transcendantale»<sup>68</sup>). Mais on peut la considérer aussi eu égard à la détermination d'«extériorité» qu'elle confère *au champ phénoménal lui-même* (il s'agit alors de la «réflexibilité transcendante») – c'est ce que, en définitive, Richir a tenté de penser avec la figure de «l'échange de regard» (entre la mère et le nourrisson). Architectoniquement, nous interprétons l'analyse de l'échange de regard comme le «moment» permettant de justifier l'«apparence» de l'exogénéité de l'affect second *sans présupposer un dehors préexistant ou pré-établi*. La croisée des regards est ainsi le premier «contenu» ouvrant le nourrisson, «subjectivement», à l'«humanité» et, «objectivement», à l'«extériorité». Or, le sens fondamental de la *réflexibilité transcendante* consiste à identifier la structure «voir»/«voir d'être vu», caractérisant l'échange de regard, *au niveau de la «sphère pré-immanente» qui est le «milieu» où s'effectuent les constructions phénoménologiques*. La réflexibilité transcendante désigne cette dimension d'ouverture – spatiale, ou plutôt: proto-spatiale – où le milieu de la *Sinnbildung* «se plie», mais non pas, comme dans les théories de la réflexion mal comprises, pour que l'on se résigne à simplement constater un «retard» de la «conscience réfléchissante» sur la «conscience réfléchie», mais en saisissant l'apparaître-à-soi du (se-)réfléchir. *La construction phénoménologique du troisième genre ici à l'œuvre légitime l'identification (pointée plus haut chez Richir) entre l'écart altérité/extériorité et l'écart interne au schématisme*. Le «voir»/«voir d'être vu» qui implique l'*autre* (en l'occurrence, la «mère») met en jeu le «voir»/«voir d'être vu» du *voir* lui-même. Deux choses doivent ici être soulignées. D'une part, cela ne signifie pas que l'on reviendrait simplement, comme dans la tradition idéaliste, à un rapport du «soi» à «soi» (car, à ce niveau, il n'y a pas «encore» de soi). Et, d'autre part, ces *deux* structures – celle de l'échange de regards et celle du «pli» de la réflexibilité transcendante – sont dans un rapport de *conditionnement réciproque* (mettant en jeu, là encore, une construction phénoménologique du troisième genre): s'il y a ici la possibilité d'une ouverture à l'autre, ce n'est pas parce que cette altérité serait architectoniquement première et encore moins parce qu'il y aurait une subjectivité

<sup>68</sup> Voir le chapitre 4 de *La déhiscence du sens*.



sous-jacente, mais parce qu'une dimension «asubjective» «précède» ou est «en deçà» du clivage moi/autrui. Richir a raison de ne voir dans le «soi» qu'une dimension *seconde* par rapport à des processus, «asubjectifs» en quelque sorte, sur la base desquels ce «soi» peut d'abord apparaître et «prendre conscience» de lui-même. Et le rôle de la réflexibilité transcendante consiste ainsi à comprendre ce qui *possibilise* la structure qui se dévoile dans ces processus.