

## Nature, corps et espace en phénoménologie

---

par Marc Richir

### Les ambiguïtés du concept de nature

Préalablement à toute entreprise de clarification, il faut remarquer et souligner fortement que le concept de nature n'est pas un concept « universel » — c'est-à-dire « transculturel » —, mais au contraire un concept d'origine philosophique, qui apparaît en Grèce avec l'institution symbolique de la philosophie. Très brièvement, dans la mesure où celle-ci s'institue de mettre en question la distinction entre ce qui est réellement — et éventuellement « sans nous » — et ce qui n'est qu'en apparence, elle rencontre, dans l'ordre du réel, deux types fondamentaux de « choses » : celles qui, d'une manière ou d'une autre (et de telles manières, il y en a de multiples) sont liées à l'activité humaine ou en proviennent (par exemple, les objets « techniques »), et celles qui y échappent, les « êtres » qui sont de toujours, indépendamment d'elle (par exemple, les dieux ou les idées), ou les êtres qui se produisent d'eux-mêmes, « spontanément », sans notre intervention — ce sont les objets, les « êtres » de la nature —, et ce, dans un devenir (*genesis*),

*Ville contre-nature*

celui de la *physis*, qui ne nous a pas attendus et ne nous attendra pas dans son processus pour nous inexorable. Il serait évidemment trop long, ici, de dégager, dans ce cadre très sommaire, les différents cas de figure possibles qui se sont posés, à travers l'histoire ancienne, de physique, c'est-à-dire de science (philosophique) de la nature. Il nous importe au contraire d'insister sur le fait que, ni dans le champ mythologique, ni dans le champ mythique, ce que nous appelons « nature » depuis la philosophie n'apparaît comme tel. Ce qui, pour nous, ethnographes ou historiens, y apparaît comme « nature » n'apparaît pas du tout avec ce caractère pour la pensée mythique ou mythologique, mais au contraire comme toujours déjà symboliquement codé par la culture. La distinction nature/culture est notre fait : ce n'est pas un fait intrinsèque à toute culture. Ou alors, il faut entendre « nature » en un tout autre sens, celui d'une indéterminité symbolique radicale et irréductible, parce qu'impossible à coder de manière finie, et ce sens est peut-être celui de la « nature » dans son acception phénoménologique : plutôt le sens du sauvage, de l'indomptable, que celui du physique.

La difficulté est alors redoutable puisque, si le sauvage, au sens phénoménologique de ce qui n'entre pas dans les codages symboliques, est indéterminité radicale et irréductible, il est insaisissable, et reste même à l'horizon (qui recule à mesure qu'on s'avance vers lui) de toute analyse phénoménologique, du moins prise en son sens *husserlien*, classique. Tout aussi énigmatiquement, cette insaisissabilité du sauvage communique avec le fait que, aussi bien dans la pensée mythique ou mythologique que dans la pensée philosophique, la nature, finalement, n'apparaît pas : tous les êtres, qu'ils soient divins, célestes, héroïques, humains ou naturels cohabitent sans difficulté au même monde symboliquement institué dans la première ; et dans les physiques des philosophes, dont la plus fameuse et la plus complète est celle d'Aristote, la nature est finalement un « secteur de l'étant » qui est entièrement (quoique

plus ou moins bien) recodé dans les termes de la langue philosophique. Le pas franchi par rapport à la mythologie, et qui, certes, est très hautement significatif, est que, à tout le moins, ce « secteur », est recodé selon des caractères essentiels (éidétiques) qui lui sont propres — le principal étant la provenance à partir de soi-même, la « spontanéité ».

Ces caractères essentiels, éidétiques, relèvent donc ultimement de l'ontologie en laquelle sont censés se dégager les modes d'être et les genres d'être des étants. La physique philosophique vise donc à toucher l'être même de la nature et de ses étants, sans se demander si les « catégories » de l'être y sont bien et toujours applicables — et cela aboutit à certaines impasses bien connues qu'il serait trop long de discuter ici dans la physique aristotélicienne (par exemple, le « problème du jet »). Du moins dans cette inadéquation pouvait se manifester une « résistance ». C'est celle-ci que, de manière tendancielle, et moyennant des raffinements successifs au reste toujours en cours, la physique instituée à l'époque moderne, physique essentiellement mathématique, se donne les moyens de vaincre. Découpant la réalité en séquences réglées d'événements aux caractéristiques mesurables, donc en séquences en principe répétables (ce sont les cadres de l'expérimentation), la physique moderne consiste, non pas en leur pure et simple description, mais en l'intégration d'un maximum de telles séquences au sein d'une seule et même théorie (la première fut la théorie de la gravitation de Newton), qui est une sorte de condensé mathématique, et dont la référence à la réalité est définie par les séquences en question (vérifiabilité de la théorie). On s'est maintes fois émerveillé de ce que les théories physiques, comme on dit, « marchent », sans remarquer, précisément, que l'étonnement vient de la naïveté qu'il y a à ne pas apercevoir que les théories sont justement faites pour « marcher » — c'est particulièrement remarquable, aujourd'hui, de la mécanique quantique.

Autrement dit, le génie, car il y en a bien un, de la physique moderne, mathématique, est que, dans les deux sens, des procédures expérimentales aux théories, et des théories aux procédures expérimentales (la théorie permet le plus souvent de projeter de nouvelles séquences réglées d'événements aux caractéristiques mesurables pour se « vérifier »), elle permet de discipliner le réel sans aucunement avoir à s'interroger sur son essence ou sur son être, se contentant d'articuler le philosophiquement inconnaissable et inconnu au philosophiquement inconnaissable et inconnu. En outre, ce processus, moyennant les raffinements dont nous parlions, n'a pas de limite : comme on s'en aperçoit aujourd'hui, mais parfois avec une frayeur un peu tardive, il s'étend jusqu'au vivant et même jusqu'à l'humain, si bien que, très paradoxalement, on se retrouve dans une situation proche de (mais pas identique à) celle de la pensée mythique et mythologique où tous les êtres (même s'il n'y en a plus de divins ou d'héroïques) paraissent cohabiter sans difficulté dans une « théorie » qui se vise (idéologiquement) comme unique et totale. C'est dire que, dans les sciences modernes de la nature, la nature elle-même, d'institution philosophique, a disparu. Enfouie dans l'objectivité (vérifiabilité) des théories, elle n'est plus que ce « reste » ou ce « résidu » qui n'apparaît pas, en fait, comme nature mais comme réel, au sens de ce qui résiste à la théorisation ou, pour paraphraser Maldiney, au sens de ce que, « mises à quia », les théories « n'attendaient pas ».

Née au tournant de ce siècle avec Husserl, la phénoménologie partage d'abord entièrement cette situation. Le plus souvent, chez Husserl, la nature est comprise au sens de ce qui fait et peut faire l'objet des sciences (objectives) de la nature, et ce, jusque dans les déterminations psychophysiques de la vie animale et humaine. L'« attitude naturelle » husserlienne, cela même qu'il s'agit de mettre entre les parenthèses phénoménologiques pour en dévoiler les structures et les genèses, n'est pas une attitude issue

de la nature, quoiqu'elle soit tout d'abord et le plus souvent notre attitude « spontanée » au monde et dans la vie, mais celle qui se borne à « vivre » le monde, les êtres, les choses et les situations comme « allant de soi » dans ce qui est en fait chaque fois la cohésion symbolique d'une expérience. Tout comme aujourd'hui, mais en fait depuis bien longtemps, quoique de façon moins massivement manifeste, la « nature » (par exemple le paysage) est en fait toujours déjà civilisée, hominisée ou humanisée (plus en plaine, sans doute moins dans les montagnes) — la « nature vierge » est le plus souvent opaque, ingrate et hostile —, l'« attitude naturelle » est elle aussi symboliquement codée de part en part, quoique de manière non nécessairement homogène et en tout cas toujours extrêmement complexe, si bien que la nature n'y est plus, sous la forme de l'objectivité plus ou moins brute, que ce qui est toujours déjà codé et recodé par les sciences de la nature. Et la phénoménologie, dans ses analyses, consiste précisément à « suspendre » (*epochè*) ces codages et recodages pour « libérer », dans les phénomènes, les dimensions tout d'abord cachées (« transcendantales ») dans lesquelles s'instituent (par *Stiftung*) ces codages et recodages, avec les rapports et les opérations qu'ils impliquent.

On pourrait penser que, par là, remontant une pente « naturelle », celle sur laquelle nous sommes toujours déjà descendus pour être « captés » par l'« attitude naturelle », Husserl nous incite à découvrir, à contre-courant, une « spontanéité » qui serait de l'ordre de la *physis*. Or ce n'est jamais, et ce ne peut jamais être le cas en phénoménologie : on ne trouvera jamais, chez Husserl, comme on le trouve chez Aristote, une théorie physique de l'homme et de l'âme humaine, et ce, précisément, dans la mesure où l'attitude phénoménologique, celle de l'*epochè*, dont nous seuls, hommes, sommes capables, et toujours capables (même si ce n'est pas méthodiquement, comme dans la pratique de la phénoménologie), est, comme le disait Fink

(approuvé sur ce point par Husserl), une attitude antinaturelle, mais aussi, énigmatiquement, inhumaine — et ce, sans qu'on puisse l'assigner, à moins d'un saut dogmatique, métaphysique, à une « origine » transcendante ou métaphysique. Autrement dit, la phénoménologie se garde du « saut métaphysique » dans la mesure où elle ne cherche nullement et n'a jamais cherché à élaborer une théorie physique, fût-ce de la simple spontanéité de l'« attitude naturelle ». En ce sens, pourrait-on dire — et il faudrait peut-être en excepter certaines formules très risquées du dernier Merleau-Ponty, en se demandant s'il s'agissait bien encore de phénoménologie —, il n'y a pratiquement pas de traces de la *physis* ou de la nature dans la phénoménologie. Le « romantisme phénoménologique » de la spontanéité et de la transparence de la *physis* à l'expérience humaine, d'une disposition naturelle aux choses et au monde, est une contradiction dans les termes, ou un contresens sur le mot « naturel » qui désigne en fait notre ancrage symbolique, toujours déjà fait, et variable selon les cultures, au monde, aux êtres, aux choses et aux situations.

Et pourtant, nous n'avons cessé et nous ne cessons pas de le soutenir dans nos travaux, il y a bien, dans la phénoménologie, du sauvage — qui n'est pas sans communiquer avec une très réelle *hybris* phénoménologique —, mais ce sauvage n'est pas hors de nous, dans quelque dehors qui, les expériences du siècle le montrent, est étrangement ductile, étrangement réductible à l'humanisation. Il est en nous, dans les tréfonds, qui sont des abîmes, de notre vie et de notre conscience, dès lors tout au moins que nous nous avisons de ce que nous n'avons que des mots, le plus souvent très vagues et très imprécis, pour désigner ce qui « se passe » en nous — par exemple pour comprendre ce qu'est penser, sentir, ressentir, imaginer, rêver.

Il ne peut bien entendu être question, ici, de redéployer ce que nous avons mis tant de temps (et tant de pages !) à déployer. Nous nous bornerons à indiquer l'une des

directions que Husserl a suivie au cours des années trente (mais qui se préparait en fait dès le début de son activité), et qui, sans doute, est susceptible d'intéresser les architectes. C'est la direction où, en effet, Husserl redécouvre quelque chose comme une *physis* ou une nature dans la *Leiblichkeit* (corporéité vivante) du *Leib* (corps vivant) en tant que complexe toujours extraordinairement enchevêtré de kinesthèses, à l'origine de la constitution de l'espace. Disons tout de suite que les analyses de Husserl que nous allons résumer (elles sont extrêmement minutieuses et complexes) peuvent sans difficulté se rapporter à la physique du corps et à la physiologie des organes des sens, qu'elles ont donc, pour ainsi dire, leur répondant scientifique. Mais que c'est cela même qui constitue tout leur intérêt puisque c'est par là un lieu privilégié où peut s'apprécier la distance, à vrai dire énorme, entre l'analyse phénoménologique de l'expérience et l'analyse physique objective. Le *Leib*, le corps vivant de l'homme, ne peut se confondre avec le *Körper*, le corps physique. Dans la *Leiblichkeit* se révèle sans doute, à l'écart de l'interprétation physique, quelque chose comme une *physis* plus proprement phénoménologique, la constitution ou la préconstitution sauvage de l'espace où nous vivons toujours déjà, et sans laquelle, sans doute, la mise en forme physico-physiologique n'aurait pas d'autre sens qu'opératoire, quand il s'agit par exemple de traiter médicalement des dysfonctionnements kinesthésiques. Cela vaut en outre la peine d'être envisagé en notre époque de triomphe apparent du « cognitivisme », uniquement branché, c'est le cas de le dire, sur des opérations dont on connaît d'avance la finalité.

### Corps et espace en phénoménologie : la terre originaire<sup>1</sup>

Contrairement à la représentation copernicienne et post-copernicienne que nous avons du monde depuis l'institution de la physique moderne, Husserl soutient, paradoxalement, que, au registre le plus originaire ou le plus archaïque de notre expérience, la terre, comme « arche originaire » (*Ur-Arche*) « ne se meut pas ». Car repos et mouvement, qui ne le sont tout d'abord que des corps (*Körper*), n'ont de sens que par rapport à la terre, ou au sol terrestre (*Erdboden*) qui, dans sa forme originaire de « représentation », n'est pas un corps, ne se meut pas et n'est pas en repos comme un corps. Quoi qu'on puisse dire de la relativité du mouvement et du repos des corps, ceux-ci sont toujours rapportés, dans l'expérience primordiale, c'est-à-dire en particulier avant l'institution de la théorie scientifique, au sol terrestre qui est au repos en un autre sens que celui des corps, et au corps vivant (*Leib*) qui est le mien, qui ne fait qu'un avec le sol bien qu'il définisse toujours, de soi, un « centre d'orientation ». Toute l'énigme de l'espace est, selon Husserl, dans cette unicité du *Leib* et du sol terrestre, lequel n'est pas cette surface empirique sur laquelle je puis me mouvoir, mais ce non-corporel, cet immobile originaire, ce proto-espace que mon *Leib* peut parcourir sans jamais s'écarter de lui-même, se perdre lui-même pour se retrouver à côté de

1. On lira avec profit un exposé simple de la problématique dans l'appendice xvi du volume xv des *Husserliana* (texte traduit récemment en français et publié in E. HUSSERL, *Autour des Méditations cartésiennes*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1998, p. 213-230). Pour le point de vue de MERLEAU-PONTY sur la question, on se reportera aux notes de cours sur *La Nature*, éd. D. Séglaud, Seuil, coll. « Traces écrites », Paris, 1995, p. 102-113. Les deux textes de Husserl que nous allons résumer, et qui ont été traduits en français dans le volume intitulé *La Terre ne se meut pas* (Minuit, Paris, 1989), sont respectivement les *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Umsturz der kopernikanischen Lehre...)* et les *Notizen zur Raumkonstitution* qui font suite au premier, les deux textes ayant été écrits par Husserl (sans être destinés à la publication) dans la première quinzaine de mai 1934.

soi comme pur *Körper*. Cette sorte d'adhérence à soi du *Leib* et de la terre qui jamais ne se quittent, adhérence qui donc, chaque fois, est coextensive d'une sorte de repos transcendantement absolu, fait bien, certes, que la terre (le proto-espace) est un tout dont les parties sont des corps, mais un tout qui comme tel n'est pas lui-même corps. Son paradoxe est donc que, s'il est bien divisible en corps (en repos ou en mouvement), et s'il y a des « lieux » en lui, ce ne sont pas des lieux définissables par les corps, mais seulement intrinsèquement, en fait, on va y revenir, par les kinesthèses du *Leib*, à l'intérieur de l'immobilité transcendante originaire du système *Leib*-sol terrestre. De même que mon *Leib*, avec ses kinesthèses, ne se quitte jamais lui-même pour se retrouver, à l'extérieur de lui-même, comme chose (plus ou moins lointaine) parmi les choses, de même le sol terrestre, en son acception de référence transcendantale originaire, ne se quitte jamais pour se transformer en corps : où que j'aille, même en avion ou dans quelque aventure spatiale, mon *Leib* amène pour ainsi dire avec soi le sol sur lequel il se tient. Ainsi faut-il comprendre la terre en tant qu'arche du monde, en tant que « foyer originaire » de toute expérience, et mon *Leib* comme *Urleib*, corps vivant originaire, irréductiblement attaché à la terre, et duquel tout corps vivant (le mien comme celui des autres) tire une part de son sens d'être. Dès lors aussi, à ce niveau archaïque de l'expérience, le complexe terre-*Leib* est ce qui seulement rend possible le sens de tout mouvement et de tout repos, compris cette fois comme mode d'un mouvement (nul), donc à partir d'un repos qui n'est pas lui-même mode d'un mouvement. Dira-t-on que cet « archaïsme », qui paraît lié au plus élémentaire de notre condition d'êtres terrestres (corps debout sur un sol), et à notre expérience la plus élémentaire de la spatialité, antérieure à toute élaboration symbolique, est à tout le moins la trace du sauvage, donc de la *physis* en nous, dont ce serait le propre de la phénoménologie de la mettre en évidence et donc de l'amener à l'analyse ?

Ces considérations husserliennes, que nous avons reprises de l'*Umsturz*, nécessitent de nombreux éclaircissements et étayages que Husserl s'est aussitôt efforcé de donner dans les *Notizen*, en particulier à propos de la proto-spatialité propre du *Leib*, et de ce qui est susceptible de l'attacher à la terre. Revenant au corps vivant comme centre d'orientation, avec ses directions principales (gauche/droite, haut/bas, avant/arrière) en fait toujours mêlées dans l'expérience, Husserl précise, ce qui est capital, que tout cela, ces directions, partent de mon *Leib*, et plus précisément d'un ici, mais que la question reste posée de savoir comment cet ici en vient à ne faire qu'un avec le *Leib* sans pour autant être assignable ou déterminable comme un point ou un lieu dans le *Leib*. Il s'agit de comprendre comment c'est le corps vivant lui-même, dont on va voir qu'il y a en lui, pour autant qu'il n'est pas déjà « objectivé » en *Leibkörper* — en « corps comme vivant » —, une part foncière d'indéterminité, qui constitue, en réalité par ses kinesthèses, l'ici, lui-même géométriquement inassignable et indéterminable, par rapport auquel se constituent elles-mêmes les orientations. Ainsi, qu'il se tienne au repos ou qu'il se meuve, le corps vivant demeure en lui-même, et les sensations des mouvements (les kinesthèses) de ses yeux ou de ses membres sont, malgré le fait qu'il puisse pour une part se voir et se sentir comme un corps apparaissant, d'un tout autre ordre que les sensations (et perceptions) des corps extérieurs : ne se quittant pas, tout comme ne quittant pas le sol transcendantal, il amène avec lui, dans son se mouvoir, ses orientations et son ici qui, pour ainsi dire, se versent continûment en eux-mêmes, sans bouger extérieurement, au sein du mouvement. En ce sens, tout comme le sol terrestre de l'*Umsturz*, le *Leib* ne se meut pas comme un corps, il est un repos originaire qui se maintient par homéostasie — et Husserl sait fort bien, par sa culture scientifique, qu'il y a des conditions physico-physiologiques pour le maintien de cet équilibre homéostatique, mais ce n'est pas cela qui l'intéresse dans ce texte.

La question que Husserl se pose est en effet celle de la constitution des lieux. Bien loin qu'ils soient définissables depuis les corps-choses extérieures, ils doivent l'être, au moins pour une part essentielle, par la *Leiblichkeit*, la corporéité vivante, du *Leib* lui-même, c'est-à-dire par les kinesthèses. Mais le *Leib* comme « système » des kinesthèses est extraordinairement complexe : tout ensemble, d'abord il y a toujours multiplicité de kinesthèses qui s'unifient, dans le *Leib*, en une kinesthèse globale ; ensuite, tout déroulement kinesthésique peut être inhibé et amené au repos à tout instant, repos qui peut aussi bien être envisagé comme fin d'une kinesthèse accomplie que comme commencement d'une kinesthèse qui s'amorce, et cela aussi bien dans un pouvoir qui s'actualise que dans un pouvoir qui demeure potentiel (l'arrêt est alors « en esprit ») : enfin, par surcroît, il y a, pour le système global comme pour les kinesthèses partielles (liées à telle ou telle partie du corps), un repos absolu en tant que zéro d'énergie ou de tension kinesthésique comme « point » (non géométrique) d'orientation de telle ou telle kinesthèse ou de l'ensemble des kinesthèses, par rapport auquel tout arrêt suspendu dans le déroulement kinesthésique peut définir un lieu (en quelque sorte comme tel ou tel état de tension kinesthésique). Cela signifie, pour la kinesthèse globale en réalité unifiée, tout au moins le plus souvent, par les kinesthèses correspondant au système oculomoteur, qu'il y a un zéro absolu d'énergie (de tension kinesthésique) qui correspond à la place non géométrique du *Leib*, à l'ici à partir duquel se déterminent les axes globaux d'orientation. Autrement dit, cette place ne peut être déterminée dans l'espace parce qu'elle ne l'est que par la concomitance des zéro d'énergie (ou de tension) de toutes les kinesthèses partielles. Il en va de même mais relativement pour les autres places du système kinesthésique — telle kinesthèse partielle étant à l'état zéro de détente, mais pas telle autre — parce qu'elles sont pareillement définies et combinées, dans cette définition, selon leur état zéro ou leur

état de tension. Cette décomposition analytique (et dès lors abstraitive) de la situation kinesthésique fait d'autant plus entrevoir sa complexité extrême et fugace qu'il faut la concevoir, concrètement, comme en changement incessant, l'homéostasie signifiant que le zéro absolu d'énergie du système se reverse incessamment en lui-même comme « lieu » absolu, immobile car ne se quittant pas, de référence. Dès lors, les arrêts possibles des kinesthèses par suspens instantanés constituent, par rapport au « lieu » absolu, autant de places possibles (non actuelles, donc potentielles), corrélatives du « système » kinesthésique global, mais il faut préciser que ces potentialités ne sont pas illimitées si l'on admet qu'il y a chaque fois une limite à la tension d'énergie kinesthésique — limite, Husserl ne le dit pas ici par souci d'économie, mais ce n'est pas impensable en phénoménologie, que seule la *phantasia*, et à partir de là, l'imagination, peut franchir. Par là, le *Leib* a aussi ses lointains, il constitue, à travers son système de kinesthèses une sorte d'« espace » kinesthésique, un tout de places ou de lieux qui lui sont propres, un proto-espace.

Le plus remarquable est cependant que, par le fait que les kinesthèses sont ce qu'elles sont, les places définissables en elles sont aussi susceptibles d'être ressenties (*empfunden*), et par là, qu'elles livrent un champ continu de données, ou une *hylè* (matière) phénoménologique propre qui n'est pas « sensible » (*sinnlich*) comme pourrait l'être un corps. De la sorte, toute apparition (*Erscheinung*), qu'elle soit celle d'un corps ou celle du *Leib* comme corps, est « motivée », en quelque sorte ouverte à son apparaître d'apparition, par tel ou tel *datum* hylétique de kinesthèse, c'est-à-dire par telle ou telle place (ou tel ou tel lieu) du système kinesthésique qui, n'apparaissant pas à proprement parler, y transparait (*durchscheinen*) — ce qui a pour corollaire que l'habitus que nous avons à percevoir ou à sentir tel ou tel apparaissant a pour corrélat un habitus kinesthésique, donc que le corps vivant, comme « espace » des kinesthèses

et de leurs lieux, se structure, s'institue de manière durable, dans la même histoire que le monde. À ce niveau profond d'analyse, la corrélation n'est plus celle du sujet vivant (du vécu non perçu) et de l'objet extérieur (perçu), mais du corps vivant, se ressentant de l'intérieur mais de manière pour ainsi dire « insensible », et du monde apparaissant dans ses apparitions.

Cette corrélation est à son tour très remarquable puisque, quasi toujours préréflexive, antérieure ou extérieure à l'activité de la conscience, elle est en quelque sorte instinctive (on dit classiquement, réflexe) et consiste à rapporter l'apparaissant à une situation optimale d'apparition par le transparaissant (le *datum* hylétique insensible, le lieu) du système kinesthésique : l'homéostasie de celui-ci comporte aussi ce pouvoir d'« adaptation » continue à l'apparition, visible ou sensible, ainsi plus ou moins bien intégrée au proto-espace des lieux kinesthésiques. C'est particulièrement frappant, Husserl y revient à maintes reprises, quand, sans y réfléchir, nous accompagnons de notre *Leib* le mouvement d'un corps, et cela, sans qu'il y ait nécessairement à penser à une finalité déterminée — comme quand nous accompagnons le vol d'un oiseau.

Pour simplifier les choses, et épouser aussi au mieux ce qui semble bien être notre situation le plus souvent « naturelle », Husserl se propose de penser l'unification du champ des kinesthèses par le champ oculomoteur et son zéro d'énergie kinesthésique. Les champs d'apparitions sont ainsi rapportés au champ visuel, et les lieux kinesthésiques aux lieux des kinesthèses visuelles. Les apparitions qui s'y découpent, et que Husserl désigne ici par « images » (il les a appelées « fantômes » dans d'autres contextes) y constituent des unités qui ne sont pas encore proprement des corps, mais qui, par l'unité du corps vivant et de la terre, la plus manifeste avec la vision (et la station verticale), apparaissent avec leur avant-plan et leur arrière-fond. Il vient alors de manière frappante que l'optimum des kinesthèses oculomotrices, leur

zéro absolu, constitue, tout comme la terre, et en harmonie préétablie avec elle, un repos absolu qui n'est pas un mode du mouvement, et auquel se rapportent en principe tous les autres lieux kinesthésiques et les apparitions qui y surgissent en transparence. Ce repos absolu est en même temps une proximité absolue, non éliminable et non transportable (elle ne quitte pas le mouvement du *Leib* lui-même), par rapport à laquelle surgissent (prennent sens) les lointains, mais aussi toutes les places possibles du système kinesthésique. Dès lors, le mouvement présuppose un changement dans la mutabilité du rapport des kinesthèses à la proximité absolue, car à toute apparition apparaissant dans le champ visuel correspond un changement propre de place kinesthésique, lequel conduit à transférer le système kinesthésique jusqu'à l'optimum d'apparition pour l'apparaissant surgissant (avec tension) au repos, en suscitant le mouvement du *Leib* et donc en modifiant son état kinesthésique antérieur pour l'amener au repos en vue de cet apparaissant. L'essentiel, encore une fois, est que ce n'est pas l'apparaissant qui détermine son lieu, *a priori*, dans l'espace, comme si lieux et espace étaient toujours déjà « donnés » de toute éternité, mais que c'est le *Leib*, avec son « espace » kinesthésique originé sur un ici insituable dans l'espace, qui définit ses lieux comme « lieux ressentis ». Toute « image » (apparition visuelle) a, écrit Husserl, son « lieu ressenti » dans le champ du ressentir, et « l'image a sa signification d'image par là que ce lieu entre en rapport intentionnel avec l'optimum par le changement de place kinesthésique qui lui revient ». Autrement dit, l'image fait apparaître autre chose qu'elle-même : le lieu ou la place comme lieu du *Leib*. Il ne faut donc pas localiser celui-ci par l'enveloppe corporelle, qui est l'enveloppe physique du *Körper* : dans ce qui relève du visuel, le *Leib* va aussi loin que peuvent aller les kinesthèses du champ oculomoteur, même si ce peut être par impossible, comme par la *phantasia* — l'image, le fantôme, relève d'ailleurs autant de la *phantasia* que de la perception

ou de la sensation. Pour que l'apparition devienne apparition de corps, il faut que celui-ci soit lui-même appréhendé par le *Leib* comme pouvant se stabiliser au lieu d'un optimum kinesthésique réel ou possible, réel s'il est atteint effectivement, possible si le *Leib* peut se *phantasieren*, se « phantasmer », avec ses kinesthèses, là-bas au lieu d'ici, mais là-bas *avec* son ici.

Par là se constitue, pour Husserl, un champ de lieux possibles, auquel correspond un champ de places de repos corporels possibles, mais, et ce point est capital, c'est un « espace » qui ne peut être occupé corporellement, c'est un champ d'emplacements comme fond sans corps pour les corps. Ce n'est donc pas, en toute rigueur, le tout des corps, car ce tout serait encore (en tant que divisible en corps) un corps : c'est le sol absolument en repos pour les corps, leur « sol terrestre ». Comme tel, il est ouvert et libre, c'est un « espace » constamment visible (et non vu). En tant que le champ de ses kinesthèses réelles et possibles, actuellement opérantes dans les mouvements accomplis, ou simplement « phantasmées » comme possibles dans la *phantasia* (avant toute représentation en image) sans aucun accomplissement réel de mouvement, le *Leib*, le corps vivant, qui, en réalité, trouve là son statut phénoménologique le plus pur, n'est alors rien d'autre que l'espace lui-même, c'est-à-dire aussi la terre elle-même comme arche originaire, immobile et inextériorisable ailleurs, où que j'aie, où que je m'arrête. Il est cela même qui, peut-être, dans la mesure où il est lié à la facticité du corps humain, tel que celui-ci ressort avec ses caractères que nous n'avons pas faits, est l'une des traces de la nature, de la *physis* en nous, nature ou *physis* humaine, certes, mais qui est sans doute la seule que la phénoménologie puisse analyser sans s'adonner à la spéculation métaphysique. Et certes, ce corps vivant sera institué, éduqué, dressé, il se moulera dans les traits du *Leibkörper*, du corps comme vivant, mais ce sera toujours sur ce fond irréductible.

Nous parlons de traces de la nature, et nul doute, en effet, que leur irréductibilité de fond, enfouies qu'elles sont par l'institution symbolique qui fait fond sur elles, ne les rende sauvages par rapport à cette dernière. Peut-on soutenir pour autant que le *Leib*, sa *Leiblichkeit* est simplement la nature en nous ? La seule en tout cas que puisse rencontrer la phénoménologie ? On sait sans doute que Merleau-Ponty n'a pas été loin de le penser, par une sorte de généralisation du *Leib* et de la *Leiblichkeit* dans ce qu'il appelait la chair. Mais ce fut au prix d'une extension qui semblait tout engloutir et à laquelle rien ne semblait devoir échapper, pas même l'idéalité : au prix, donc d'une sorte de *Naturphilosophie* implicite, donc d'une métaphysique — tout au moins, autant qu'on puisse en juger d'après une œuvre brutalement laissée à l'état d'inachèvement, et dont bien des points essentiels resteront sans doute toujours comme des obscurités que nous ne pourrons jamais dissiper à sa place. Il reste en effet que le *Leib* et la *Leiblichkeit* primordiale dégagés par Husserl le sont de l'homme, et que c'est nous qui, en phénoménologie, effectuons ce retour vers le plus archaïque, retour qui met celui-ci en forme dans l'analyse, qui le recode (par « substruction ») dans les termes de la phénoménologie, c'est-à-dire aussi de la philosophie — c'est nous qui, pour ainsi dire, le « faisons parler ». Et c'est pourquoi nous pensons plus juste de dire « traces de la *physis* » en nous plutôt que « *physis* elle-même en nous ». Quoiqu'il en soit, nous touchons bien quelque chose de l'énigme que ne cesse de constituer le corps vivant humain : celui-ci, comme champ des kinesthèses, n'est pas un corps et n'est pas divisible en corps, il n'est donc pas occupable par des corps, mais il est, en tant que proto-espace ou espace immobile de ses lieux qui ne se quitte pas, en tant que *hylè* insensible néanmoins ressentie, transparent ou transparent aux apparitions sensibles (visibles) des corps. En ce sens, inapparent ou inapparaissant en tant que tel (quand il apparaît, c'est déjà comme *Leibkörper*), il ne fait que

clignoter comme phénomène (dans nos termes : se phénoménaliser) entre son apparition où il disparaîtrait comme transposé en *Körper* et sa disparition où il apparaîtrait en s'évanouissant de sa transparence dans les apparitions de choses, en s'identifiant au monde. Clignotement qui est du même coup celui de la spatialisation liée irréductiblement au *Leib* comme phénomène, lequel n'est par là rien d'autre, dans sa phénoménalisation même, que l'ici comme matrice de spatialisations, où il serait vain de chercher quelque modèle ou quelque mesure stable. Car celle-ci, c'est l'autre versant de la même énigme, ne peut venir que de l'institution symbolique (la « culture ») et de l'éducation qui fait de notre *Leib* un *Leib* habitant le *Körper* comme *Leibkörper*, et cela, précisément, dans cette étrange ductibilité, que nous avons relevée et qui est ici celle du *Leib* à tous les habitus, qui peuvent être acquis par la transmission de l'héritage symbolique. C'est dire que si le *Leib* est non pas proprement la nature en nous, mais une trace de la nature en nous, cette trace, pour paraphraser Héraclite en un tout autre sens que Heidegger, « aime à se cacher ». Car il est encore une autre caractéristique étonnante du corps vivant humain, et qui va de pair avec ses formidables capacités d'acquisition d'habitus : c'est son pouvoir de *mimèsis*, non pas tant au sens d'imitation spéculaire qui relèverait du simple psittacisme (lequel existe, massivement), qu'au sens de *mimèsis* non spéculaire active et du dedans (du dedans de son champ kinesthésique). Mais cela exigerait, pour le montrer, que nous en passions par l'analyse du rôle de la *Leiblichkeit* dans la rencontre d'autrui (« intersubjective »), de ses pouvoirs, relevant de la *phantasia* (et non de l'imagination, qui serait ici spéculaire), d'ubiquité, par l'appréhension qu'il y a en elle d'un autre ici absolu, lui aussi zéro d'énergie kinesthésique, où je pourrais être, mais où, irréductiblement, je ne suis pas, n'étais pas et ne serai pas.

Autre question, extraordinairement difficile, et que nous n'avons pu traiter ici, que celle d'une pluralité originaire des

absolus — lesquels peuvent tout aussi bien s'entendre (par la *mimèsis* active et du dedans) que se méseprendre. La phénoménologie ne fait que commencer. Mais tout au moins aurons-nous accompli quelque chose de notre tâche si nous avons réussi à montrer qu'en tout cas, et à supposer (ce qui ne va pas de soi) que la nature ait quelque chose à voir avec le phénomène comme rien que phénomène (parce qu'il y aurait irréductiblement en celui-ci une dimension anonyme et sauvage), elle ne peut, par principe, être rencontrée par la phénoménologie comme une positivité ou une structure opératoire stable désignable comme telle. Si elle ne laisse que des traces sauvages, ce sont des traces sur lesquelles nous sommes toujours déjà passés. Pas des traces que nous pourrions « intuitionner » pour y trouver quelque norme ou modèle, en une sorte qui serait absurde d'« écologie phénoménologique ». S'il y a des architectures artificielles à force d'être biscornues, conventionnelles ou arbitraires, si nous vivons, hélas, de plus en plus sous l'emprise de la violence imposée de l'*artefact*, précisément inspiré de tel ou tel paradigme abstrait, il n'y a pas d'architectures « naturelles ». Mais peut-être y a-t-il des architectures qui gardent quelque chose des traces sauvages sur lesquelles nous sommes passés sans le savoir dans l'institution de notre corps comme corps vivant. À ce titre cependant, l'architecture n'est plus simplement une technique plus ou moins sophistiquée, mais un art.