



## La Terre : La théorie du géostatisme d'Edmund Husserl

PAR PAUL DUCROS

*Université Paul Valéry de Montpellier*

**Résumé** Entre le 7 et le 9 Mai 1934 Husserl écrit un texte, publié posthument, répertorié comme *Manuscrit D 17* dans les Archives Husserl et désormais très célèbre : *L'archè-originaire-Terre ne se meut pas*. Lié au projet d'ensemble de la *Krisis*, il s'efforce — dans le cadre rigoureux de la phénoménologie en tant qu'idéalisme transcendantal — de reconduire l'astronomie à sa source originaire : le corps propre se mouvant sur le sol irréductiblement immobile de la Terre. L'auteur commente ce texte en le liant au *Manuscrit D 18 (notes pour la constitution de l'espace)* et en le mettant en écho avec l'ensemble de l'œuvre de Husserl pour montrer comment la terre absolument immobile diffère de tout corps (y compris de la terre comme corps céleste), fonde l'espace tout en étant a-spatiale, et correspond à un archi-passé pour l'humanité entière.

### § 1. Le monde et l'espace, la Terre et la marche

La phénoménologie de Husserl a, tout au long de son développement, toujours interrogé l'espace et sa constitution. Si le phénoménologue questionne d'autres *types* de vécus, il en revient très souvent à ce problème qui est comme une proto-question. La constitution de la *chose*, de sa *spatialité* propre et de son articulation avec d'autres choses pour composer l'*espace proprement dit*, est peut-être l'ensemble des vécus que Husserl a le mieux et le plus constamment analysé dans toute son œuvre. Cela ne signifie pas que la phénoménologie est essentiellement *phénoménologie de la perception* ou qu'il y a en elle un *primat de la perception*, mais seulement que le vécu de perception, parce qu'il est le plus simple, est celui que le phénoménologue analyse en premier et sur lequel il doit toujours revenir lorsque d'autres

vécus (le souvenir, le *fictum*, la *phantasia*, l'expression et l'idéalité de signification, etc.) ont été éclairés. La démarche en *zigzag*, qui est le mouvement même de la pensée phénoménologique, conduit à revenir à l'essence de la perception et à la constitution de la spatialité lorsque d'autres vécus sont eidétiquement saisis. S'il se joue au sein même d'un texte de Husserl, un tel mouvement est effectif dans le déroulement de l'ensemble de son œuvre. Ainsi les textes des années trente, accompagnant la rédaction de la *Krisis*, interrogent-ils à nouveau et en retour l'espace, les corps et la nature. Celle-ci se donne à partir des choses en tant qu'unités corporelles ayant une spatialité tridimensionnelle et s'articulant selon des relations de distance qui sont la forme de l'espace proprement dit. La nature n'est pas, contrairement à ce que l'immédiateté irréfléchie nous porte à croire et à dire, une donnée première, mais dérive de la donation plus originaire de la chose et de la spatialité. L'attitude naturelle, adhérant à la chose donnée et n'interrogeant pas le vécu qui la donne, *croit* en la nature, et les sciences de la nature accomplissent une telle croyance. La nature est au fond le donné ininterrogé du chosique, à partir duquel des jugements, des connaissances et des manipulations sont possibles mais qui oublient toujours plus la donation première. Les performances de toute science de la nature ont pour condition l'oubli des vécus qui constituent ce à partir de quoi la nature est possible. Cette critique de la science ne consiste pas à évaluer quelles facultés sont à l'œuvre dans le jugement de connaissance ni leurs relations, mais à penser comment les objets que la science manipule — par la pensée ou pratiquement — apparaissent originairement, dans leurs apparitions, au sujet. Les sciences de la nature accomplissent la croyance en la nature qui est fondée par la constitution oubliée de la spatialité. Dès lors le phénoménologue doit rappeler cette constitution en la décrivant scrupuleusement, c'est-à-dire en creusant toujours plus l'analyse des vécus qui donnent la chose et l'espace. Si un tel projet anime la phénoménologie dès son commencement (on la rencontre en effet dans les *Prolégomènes aux recherches logiques*), dans son développement (c'est le sens de *Chose et espace* et de la première partie des *Ideen II*), il trouve une forme culminante dans la *Krisis* et l'ensemble des textes qui l'accompagnent. La crise, qui n'est pas un simple malaise, caractérise les sciences et leurs performances parce qu'elles oublient le sol d'évidence première qui est la vie des actes de la subjectivité donnant les objets sur lesquels elle accomplit ses performances. La science n'établit sa validité que par et sur les objets constitués, mais n'interrogeant jamais et s'acharnant à ne jamais interroger la vie constituante de ses objets, elle perd toute évidence authentique. Le phénoménologue, en pensant eidétiquement les vécus, fonde en retour l'évidence et peut ainsi restaurer l'évidence des

sciences que celles-ci ont en fait perdu dès leur institution. La science se fonde sur le donné brut de la chose spatiale et ses rapports spatiaux avec les autres choses ; bref, la science est l'homogénéisation de la corporéité constituée, son attribution à la totalité de l'étant. La nature, à laquelle la science se réfère et en laquelle elle croit, n'est rien d'autre que l'homogénéisation du corps spatial, qui a pour condition l'oubli des vécus constituant l'espace. La spatialité ne peut s'étendre à la totalité de l'étant, cette dernière ne peut entièrement valoir comme spatialité qu'à la condition que toute spatialisaiton soit et demeure refoulée. En pensant les vécus constituant la chose et l'espace, le phénoménologue pense la nature dans sa fondation même et peut ainsi fonder les sciences de la nature. L'analyse de la constitution des corps et de l'espace rend compte de ce qu'est la nature et par là même des sciences qui se contentent de prendre la nature comme un donné. Bref, on ne peut penser les sciences qu'en pensant la spatialité dans sa constitution.

La *Krisis* fonde, entre autres, une telle tâche, mais en reste — comme c'est assez souvent le cas dans les écrits exotériques de Husserl — à un niveau simplement programmatique. Dans les textes posthumes, par contre, cette tâche est réellement mise en acte. C'est notamment le cas dans le désormais très célèbre opuscule écrit entre le 7 et le 9 Mai 1934, dont il convient de donner le titre complet : *Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'archè-originnaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la corporéité, de la spatialité de la nature au sens premier des sciences de la nature*, ainsi que dans celui qui lui succède, écrit durant le même mois et qui précise et approfondit la même question : *Notes pour la constitution de l'espace*<sup>1</sup>. Il s'agit donc de penser toujours mieux

---

<sup>1</sup> Le premier de ces deux textes, pour lequel on a retenu pour titre *L'archè-originnaire ne se meut pas* est le *Manuscrit D 17*. Il fut publié pour la première fois en 1940 par Marvin Farber dans *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. Les *Notes pour la constitution de l'espace* sont le *Manuscrit D 18*, publié par Alfred Schütz, également en 1940 dans la revue *Philosophy and phenomenological Research*. Ces deux textes ont été traduits et réunis en français en un même volume : *La Terre ne se meut pas*, éd. de Minuit, coll. Philosophie, 1989. Le *Manuscrit D 17* est traduit et présenté par Didier Franck (p. 9 à 29), le *Manuscrit D 18* l'est par Dominique Pradelle (p. 33 à 64). Dans ce même volume s'ajoute le *Manuscrit D 12 IV* (consacré aux mêmes problèmes et rédigé en 1931 : *Le monde du Présent vivant et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair*). Ce texte initialement publié en 1946 par Alfred Schütz toujours dans *Philosophy and Phenomenological Research*, est traduit et présenté par Jean-François Lavigne (p. 67 à 94). Notre travail va être essentiellement

l'espace dans sa constitution, en précisant les acquis des textes précédents et en analysant de nouveaux vécus donnant de nouvelles dimensions spatiales. Ainsi la Terre en vient-elle à être interrogée comme dimension supplémentaire de l'espace et le vécu qui la constitue, révélé par l'attitude époqhale et réflexive, enrichit la spatialisation elle-même. Cependant la Terre n'est pas essentiellement une partie supplémentaire de l'espace qui permettrait de le penser dans une plus grande complétude. Ou, si la saisie du vécu donnant la Terre *boucle* la thématization de l'espace, c'est pour qu'elle se donne comme *origine* et *fondement*. La Terre est la première dimension de l'espace qui le soutient entièrement et à ce titre le fonde en étant son archè. L'ultime interrogation sur l'espace révèle le fonds absolument originaire de l'espace. En tant que fonds supportant l'espace, la Terre est spatiale et possède d'ailleurs une localisation *sous* l'espace, mais en même temps — et essentiellement — la Terre est a-spatiale. Il faut la comprendre comme la dimension a-spatiale de l'espace qui est *dans* et *pour* l'espace. En effet la Terre comme *archè* de l'espace *ne se meut pas* : son essence même que donne le vécu qui la constitue, est le non-mouvement. Or le propre même de la chose en tant que corps spatial est d'être en mouvement ; mieux encore, la modification qu'est le changement de place est la condition pour l'institution de l'identité même de la chose<sup>1</sup>. Établir que *la Terre ne se meut pas*, que le mouvement ne l'affecte pas, signifie donc que la Terre n'est pas un corps et n'est donc pas spatiale puisque la corporéité comme tridimensionnalité est la première détermination de la spatialité et par là même de l'espace proprement dit, qui — en tant que rapport formel entre les corps spatiaux — s'institue à partir de corps spatiaux. En tant que fonds a-spatial de l'espace, dont l'a-spatialité est dans et pour l'espace, la Terre possède une dimension absolument unique qui sera nécessairement motivante pour la vie de la spatialisation. En tant que la Terre n'est pas spatiale parce qu'elle n'est pas un corps puisqu'elle ne se meut pas, Husserl peut légitimement fonder un *renversement* du copernicainisme. Il a pour sens de ne pas penser la Terre comme un corps, mais comme un sol. Lorsque la Terre se donne fondamentalement de la sorte elle n'est pas un corps, et c'est alors l'astronomie (notamment moderne, telle qu'elle est

---

une étude des deux textes de 1934 que nous évoquerons essentiellement comme *Manuscrits D 17 et D 18* (même si le *Manuscrit D 12 IV* sera, mais dans une moindre mesure, convoqué). Nous les citerons dans la pagination du volume qui les rassemble dans la traduction française. Si celle-ci sera, parfois, légèrement modifiée, ce sera uniquement pour la commodité de notre propos.

<sup>1</sup> *Hua XVI, Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973, p. 272 à 284 ; *Chose et espace. Leçons de 1907*, tr. Jean-François Lavigne, PUF, Épiméthée, 1989, p. 321 à 334.

fondée par Copernic) qui se trouve relativisée. Le sens du copernicanisme n'est pas l'instauration de l'héliocentrisme mais de penser la Terre comme un corps, semblable aux autres, et ainsi d'oublier son sens premier de sol immobile. Lorsque la Terre est réduite au rang de corps l'héliocentrisme est possible, mais une telle opération de pensée n'a pas une pleine légitimité car elle oublie l'évidence absolue de l'immobilité de la Terre comme sol. Le renversement du copernicanisme ne signifie en rien de revenir aux systèmes astronomiques d'Aristote ou de Ptolémée — Husserl n'est d'ailleurs en rien géocentriste mais, bien plus originairement, géostatiste — mais de penser l'astronomie (y compris celle de l'Antiquité) depuis ses fondements d'évidence absolue qu'elle a toujours oubliés. Toutefois cette évidence première n'est pas, pour la phénoménologie authentique et contrairement à ce que l'on pourrait immédiatement et paresseusement croire, celle des impressions sensibles. L'immobilité de l'archè-Terre-sol ne m'est pas donnée par mes impressions, et ne provient pas du simple fait que je ne *sens* pas la terre bouger. L'évidence phénoménologique n'est pas l'immédiateté du senti. En effet une impression, une sensation et même une perception peuvent — de nombreuses descriptions phénoménologiques l'attestent — se révéler fausses car elles peuvent être démenties par une représentation qui leur succéderait<sup>1</sup>. Rien n'interdit de penser — et il s'agirait au contraire d'un accroissement de la rationalité que ne nierait en rien Husserl — que l'impression de repos et de centralité de la terre puisse être annulée par une perception ultérieure, plus complète et plus riche. La construction de cette nouvelle perception pourrait d'ailleurs me permettre de pleinement nier la précédente. Si le géostatisme ne reposait que sur le plan impressionnel, il n'aurait pas l'évidence que Husserl lui accorde et que nous voudrions, en reprenant ses analyses, aider à fonder à notre tour. L'immobilité absolument évidente de l'archè-Terre-sol est une idéalité que seule l'analyse phénoménologique peut mettre à jour, à partir de l'épochè et en pensant dans leurs essences et comme essences les vécus qui la donnent. Ceux-ci relèvent de la perception, conduite à sa limite par l'analyse phénoménologique elle-même.

#### *a) L'a-spatialité de la Terre*

Le vécu que l'analyse phénoménologique thématise en tant qu'archi-constituant de la Terre est, comme toujours quand il s'agit de penser la perception dans son originarité, un *se mouvoir* du corps propre vivant, incarné ici en tant

---

<sup>1</sup> Sur ce point nous renvoyons aux analyses des § 3 et 4 de notre étude « Le monde et le rien », in *Recherches husserliennes*, vol. 23, 2005, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.

que marche. Lorsque le corps propre se meut en marchant, la Terre, essentiellement, se donne. La Terre est l'exposé ultime de la marche. Celle-ci est d'abord un mouvement du corps dans l'espace, dans lequel le corps se donnant en tant que chose se manifeste comme se déplaçant parmi les autres choses, modifiant, par l'éloignement ou le rapprochement, les rapports de distance entre les choses, ainsi que ceux qu'il a avec celles-ci. Cependant le corps propre n'est pas simple corps mais bien corps vivant dont les déplacements spatiaux sont toujours parallèlement accompagnés de kinesthèses, aussi bien pour les simples mouvements des organes que pour le mouvement de l'ensemble du corps. Ces kinesthèses localisées dans le corps et qui le parcourent, lui confèrent sa dimension de corps vivant qui l'exempte du statut de simple corps chosique. Également, ces kinesthèses motiveront les sensations visuelles ou tactiles dans leur appréhension du chosique mondain. Portées par les kinesthèses, les sensations (de vision et de toucher dans leur inter-relation) pourront constituer le chosique. C'est bien lorsque je marche que les choses du monde, leurs articulations spatiales qui sont la forme spatiale du monde, m'apparaissent. Quand je marche, en effet, des sensations visuelles s'altèrent, donnant, par leur déformation même, les relations spatiales. Elles sont accompagnées de sensations tactiles, ne serait-ce que celles qui me sont procurées lors du contact de mes pieds sur la terre. La marche, comme expérience perceptive complète dans laquelle vision et toucher sont portés par le *se mouvoir*, ouvre les choses, l'espace et le monde.

Husserl le décrit dès le deuxième alinéa du *Manuscrit D 17*<sup>1</sup>. L'enjeu est de saisir le sens du monde en tant qu'il s'ouvre indéfiniment et comme infinité au sujet. Le monde comme totalité non close a un être et une existence pour le sujet auquel il s'ouvre. Il s'agit alors de savoir comment cette infinité de l'ouverture qu'est le monde se constitue ; bref, quels sont les vécus qui l'ouvrent. La description husserlienne présente différentes phases de constitution qui en sont autant de niveaux. C'est tout d'abord le paysage qui s'ouvre, en tant que paysage de l'Allemagne, c'est-à-dire qui peut apparaître à Husserl lui-même par son *se mouvoir*. Plus précisément, le sujet percevant perçoit d'abord par *attention*, en se focalisant sur une chose qui se donne en présence. Celle-ci a un arrière-fond, plus généralement un environnement vers lequel l'attention peut se diriger en se focalisant sur un nouvel objet. Cet environnement doit être pensé comme ce que mon corps peut atteindre par le déplacement qui est le sien. Ainsi à chaque nouveau vécu l'environnement se sera-t-il modifié, mais sera toujours l'atteignable pour ma motricité propre. Toutefois celle-ci aura une limite au-delà de

---

<sup>1</sup> *La Terre ne se meut pas*, *op. cit.*, p. 11.

laquelle sa puissance ne pourra s'éprouver, c'est-à-dire une dimension inatteignable pour ma propre motricité dans la marche ou ses prolongements (que je sois dans un véhicule roulant, ne changera ici rien au sens et à la portée de ce vécu). Le *paysage* est justement ce qui est limité par la limite de ma propre marche : le paysage a, essentiellement, une frontière qui est la limite mondaine et spatiale constituée par la limite de la puissance de mon corps propre se mouvant essentiellement dans la marche. La frontière pourrait être comprise comme une limite clôturante, le paysage se refermant sur lui-même. Or il n'en est rien car la limite de la frontière de mon paysage (ou de celui de l'Allemagne pour Husserl) ouvre à un autre et même à d'autres paysages (et Husserl d'évoquer ceux de la France ou du Danemark). L'authentique ouverture du paysage est l'ouverture de nouveaux paysages au-delà de la clôture du mien. C'est ici qu'il s'agit de parler d'horizontalité, en tant que limite mais toujours dé-clôturable, comme offrant des possibilités nouvelles. Cependant ces autres paysages fuyant horizontalement au-delà de la frontière de *mon* paysage ne sont justement pas les miens. Je ne peux les parcourir : ils sont hors d'atteinte de ma propre marche. Ils se donnent néanmoins pour autrui, et « je sais » qu'ils sont les paysages d'autrui. « Je sais » que d'autres sujets constituants capables, comme moi, de motricité vivent l'effectivité de leurs paysages propres qui sont ceux qui s'ouvrent au-delà de la limite frontalière de *mon* paysage. Mon paysage propre s'articule à des paysages impropres mais que je sais être propres pour autrui<sup>1</sup>. Tel est le sens du monde infiniment ouvert, dont l'être est pour moi fuite dans l'horizontalité. La totalité indéfinie du monde se constitue donc par l'expérience intersubjective que je vis : le monde est le donné de l'inter-

---

<sup>1</sup> La *propriété* dont il est ici question implique tout d'abord, pour nous, une appropriation : il s'agit de *mon* paysage, et le paysage impropre est celui qui n'est pas le mien car il appartient à autrui. Mais le *propre* signifie aussi, dans un sens plus rigoureusement phénoménologique, ce qui se donne en pleine présence. Qu'un paysage, même le mien, se donne *en chair et en os* peut paraître inconséquent, car seule la chose singulière, et même une seule de ses faces à chaque phase perceptive, est une apparition en propre et l'arrière-fond ou l'environnement ne se donnent pas en pleine incarnation. Bref, un paysage est caractérisé par une impropriété. Cependant la vie de la perception est telle qu'elle se prolonge et se déploie avec et par des couches de synthèse et de sédimentation par lesquelles un ensemble perceptif, fondamentalement tramé d'impropriété et de propre lié à de l'impropre, se met à valoir comme propre. Il n'en sera pas moins à son tour lié à de l'impropre. C'est exactement ce qui a lieu ici, mon paysage est bien présent pour moi, et sa présence (qui est essentiellement présumée mais qui n'en vaut pas moins comme présence) se lie à l'impropriété des autres paysages qui sont les paysages des autres.

subjectivité des corporéités vivantes constituantes. Cette expérience intersubjective consiste dans le fait que « je sais » qu'autrui a *son* paysage. Je vis, moi, par mon corps vivant se mouvant par la marche, avec un paysage qui ne peut qu'avoir une frontière. Autrui apparaît également pour moi, en tant qu'il est comme moi, c'est-à-dire un être *analogue* à moi. Ainsi marchet-il comme moi, et s'il marche il ne peut qu'avoir son paysage comme j'ai le mien. Mais la vie corporante d'autrui ne m'est jamais présente, elle est apprésentée — c'est-à-dire se donne — comme une évidence absolument insaisissable. Je sais qu'il y a autrui, mais ce savoir n'est pas celui d'une présence pleine qui ne caractérise que la chose comme corps spatial. La présence d'autrui consiste en ce que sa vie même se dérobe à moi. Ce que je sais d'autrui c'est son inappropriabilité même. Ainsi le paysage d'autrui ne peut-il se donner pour moi, il ne peut qu'être impropre pour moi. Il faut alors considérer que le paysage frontalier n'est que présumé. S'il est présumé depuis mon expérience et la constitution de mon paysage, il ne pourra à son tour qu'avoir sa frontière avec d'autres paysages. C'est alors le monde dans son infinité qui se donne. Mais il se donne comme exclusive présomption que je ne peux d'ailleurs, ainsi que le dit Husserl, qu'imaginer. Le monde présumé est imaginé, essentiellement parce que j'imagine l'expérience d'autrui et que j'imagine qu'autrui a à son tour une expérience encore nouvelle d'autrui. Si l'expérience d'autrui n'est pas donnée en propre mais qu'elle est néanmoins donnée, elle l'est par l'imagination et j'imagine ce que vit autrui qui ne peut être que la constitution d'un paysage ainsi que l'imagination d'un autre autrui constituant un paysage. Le monde s'ouvre ainsi présomptivement par l'imagination, dans l'expérience intersubjective. Moi, ayant l'expérience d'un paysage et étant en présence d'autrui, j'imagine autrui ayant l'expérience de son paysage, mais je l'imagine aussi imaginant la constitution d'un autre paysage par un tiers. Ainsi le monde n'est-il que présomptif. Le monde est fondamentalement imaginé parce qu'il se constitue, ici, par l'expérience analogique intersubjective dans laquelle la vie d'autrui apprésentée est imaginée, à partir de ma vie, comme ayant son paysage qui est *comme* le mien mais n'est jamais le mien. Le monde est imaginé depuis les emboîtements de toutes les vies perceptives. Ainsi imaginé il n'est jamais perçu, il a une évidence mais qui n'est pas de l'ordre de la présence. Sa présence est celle de sa fuite que constitue l'imagination. L'horizontalité du monde est une fuite que seule l'imagination appréhende, mais elle n'en est pas moins structurée spatialement. L'horizontalité est une forme spatiale que constitue le sujet incorporant par sa marche. Les choses appréhendées par ma motricité subjective acquièrent des places selon cette motricité. Ainsi y a-t-il à la fois unité (au niveau du système des places se structurant horizontalement) et

inachèvement (par l'ouverture de l'horizon) du monde. Structuré spatialement le monde possède une unité qui n'est jamais close. La spatialité structure le monde comme un et inachevé, à la fois totalité et fuite. Il y a, pour le monde structuré spatialement et de la même façon que pour la constitution de la chose, deux dimensions : centripète et centrifuge<sup>1</sup>. L'unité du monde se donne dans sa fuite même, mais parce qu'il y a en elle une dimension unifiante qui retient la dissolution que porterait la seule dimension de fuite. La dimension unifiante centripète réside dans la spatialité proprement dite, la forme de l'espace retient la dimension centrifuge de l'horizontalité qu'elle ouvre en même temps. Il y a donc une dimension de l'espace et pour l'espace qui fonde l'unité, unité qui la caractérise en tant que spatialité proprement dite. Une fonction porte l'espace en tant que structure d'unité afin d'unifier la fuite et retenir sa seule fuite. Une telle fonction ne peut être assumée que par une synthèse qui sera nécessairement la synthèse des différents paysages en tant qu'ils sont champ d'expérience des différentes subjectivités. Je synthétise les différents champs d'expérience des corps propres vivants, ce qui signifie que je synthétise les différents paysages des autres sujets depuis le mien. Cette synthèse est un acte exposant donnant ce qu'il y a de commun et même d'identique aux champs d'expérience paysagers constitués par les différentes subjectivités. Cette identité unitaire partagée n'est pas le monde — qui fuit dans la constitution horizontale —, mais la Terre. La Terre est le sol identitaire partagé par toutes les expériences constituantes de paysage, elle est l'ultime et premier éprouvé par les sujets se mouvant dans leurs marches. Chaque sujet rencontre la Terre, foule la Terre qui se trouve sous ses pieds. C'est sur le sol de la Terre que l'espace comme forme unitaire du monde et système unifiant des relations entre les choses se structure. La Terre fonde l'espace et son unité. La Terre résulte de la synthèse des différentes expériences de constitution des paysages par les sujets incorporants vivants. Synthétique, elle est unifiante et ne peut qu'être le sol de toute unité spatiale. Cependant la synthèse donnant la Terre comme sol est toujours effectuée par moi, depuis mon expérience et mon paysage. Dès lors la synthèse des paysages des autres sujets ne pourra être qu'analogique : « Représentation de la Terre en tant qu'unité synthétique s'exposant, analogiquement... Je m'approprie analogiquement les comptes rendus des autres<sup>2</sup>. » La Terre se donne dans une synthèse intersubjective, nécessaire-

---

<sup>1</sup> Sur cette question, nous renvoyons à nos études « La chose » (in *Recherches husserliennes*, vol. 22, 2005 Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, p. 31 à 110) et « Le monde et le rien » (*op. cit.*).

<sup>2</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 11.

ment analogique. De la même façon que je ne vis pas en propre le paysage d'autrui, je ne peux exposer en chair et en os la Terre puisqu'elle ne peut se donner qu'avec l'impropriété de la vie d'autrui. L'unité de la Terre n'apparaît donc pas en propre, elle n'a pas de présence. Si le paysage d'autrui est considéré analogiquement en ce que j'appréhende la vie d'autrui à partir de la mienne comme ayant nécessairement un paysage, la synthèse conduisant à ce qu'il y a d'absolument identique à tous les paysages et à toutes les expériences subjectives qui les donnent, ne peut donner qu'analogiquement ce trait commun identique. Ce dernier, qui est la Terre, ne peut donc apparaître comme une présence incarnée. L'unité qu'elle est n'est pas donnable en tant que telle. Cela signifie, d'une part, que la Terre n'est absolument pas chosique, car l'essence de la chose est bien de se donner en présence en propre et jamais analogiquement. Mais, d'autre part, la Terre n'en a pas moins une dimension absolument unitaire : c'est seulement cette unité qui ne se donne pas. En tant qu'unité non donnée elle est le fondement des choses dans leur spatialité propre (qui est leur éccéité) et aussi le fondement de l'unité de l'espace comme forme reliant les choses. L'unité de la spatialité repose sur une archi-unité qui n'est absolument pas donnée, même si elle se joue dans une archi-immanence. Ainsi s'explique que le monde a pour sens ultime la fuite et que celle-ci est une dimension de l'unité du monde mais qui le renvoie à un dé-cloisonnement essentiel. Le monde structuré spatialement par l'horizontalité fuit, malgré l'unité qui caractérise la spatialité horizontale, car cette dernière est fondée sur une unité qui ne se donne jamais en présence (pas même une présence pour une pensée pure), quand bien même elle est une authentique unité advenant dans l'archi-immanence de la vie perceptive. Cette unité ne se donne pas, ou ne se donne qu'analogiquement, puisque intervient une intersubjectivité entre des sujets corporants se mouvant essentiellement dans leurs propres marches.

On doit alors considérer que la Terre se donne déjà dans le *se mouvoir* de la marche du sujet en lui-même, dans un solipsisme. Si la synthèse intersubjective des marches des différents sujets constitue le monde, c'est qu'il est déjà donné comme possibilité dans chacune des marches. Les récits des autres que je m'approprie me conduisent à me représenter la Terre parce que je reconnais dans leurs récits une marche *sur* le sol analogue à la mienne. Ce marcher, et le mien avant tout, ne peut que constituer la Terre comme ce sol. L'analogie est celle d'expériences perceptives motivées par le *se mouvoir*, c'est donc en elles, et tout d'abord dans la mienne, que la Terre est donnée. Le monde dans son unité horizontale fuyante est, préalablement, le monde pour le sujet solipsiste percevant et se mouvant. Cette forme spatiale dé-clôturée repose sur l'unité insaisissable de la Terre déjà vécue par le sujet,

seul. Et c'est pour lui que la Terre, qui relève de la spatialité et en complète la détermination, s'affranchit néanmoins de l'espace. Pour *le* sujet incorporant, dans son expérience perceptive motivée par le *se mouvoir* de la marche, le monde — structuré spatialement et incluant une Terre qui s'affranchit de l'espace — se donne. La marche est donc bien le vécu premier constituant la Terre<sup>1</sup>.

*b) L'immobilité de la marche*

Ainsi une analyse plus précise de la marche elle-même doit-elle être mise en place, tentant de la saisir dans son réel, en considérant ce qu'elle peut exposer ou contribuer à exposer, mais en insistant sur le comment de cette exposition.

Plusieurs passages des textes qui retiennent ici notre attention parlent du corps propre et de sa dimension la plus profonde telle qu'elle peut se jouer dans la marche<sup>2</sup>. Mais nous nous focaliserons sur les derniers moments du *Manuscrit D 12 IV*<sup>3</sup>, car ils sont les plus explicites et les plus complets. Une thématization de la marche conduit, dans un apparent paradoxe, à insister sur le repos. Tout d'abord — et c'est une question déjà présente dans *Chose et espace* — parce que le corps propre par son *se mouvoir* constitue un repos chosique. Si la motricité du sujet incorporant expose la chose dans son identité à elle-même, elle l'expose également dans son repos qui est parallèle à cette

---

<sup>1</sup> On pourra ici nous reprocher, dans notre parti pris de lecture, de négliger l'intersubjectivité imaginative et analogique dans l'expérience de constitution de la Terre. Mais il nous semble que les *Manuscrits D 17* et surtout *D 18* autorisent à considérer l'expérience de la Terre pour *le* sujet de telle sorte que ce qui est en jeu dans l'intersubjectivité analogisante intervient déjà pour le sujet dans son expérience solipsiste de perception. Mais cela ne signifie en rien que la phénoménologie husserlienne en reste à la seule expérience solipsiste et ne parvienne jamais à la dépasser. S'il s'agit de partir de l'expérience du sujet c'est parce qu'elle est, nécessairement, la première donnée au sujet lui-même. Il faut alors comprendre que l'intersubjectivité est inscrite dans l'expérience du sujet seul. Si celui-ci est fondamentalement altération de la temporalisation, il est toujours déjà dans l'expérience de l'altérité qui s'incarne dans le lien à autrui. C'est pourquoi comprendre l'expérience de la Terre pour le sujet seul ne néglige en rien sa constitution dans l'intersubjectivité analogisante (et la suite de notre étude le reconsidérera), mais permet au contraire de la comprendre sous sa forme la plus simple, comme à l'état naissant. S'il faut partir de l'expérience perceptive du sujet, seul, c'est parce qu'elle est la première donnée et la plus aisée à décrire rigoureusement.

<sup>2</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 18 ; *Manuscrit D 18*, p. 39-40.

<sup>3</sup> *Manuscrit D 12 IV, op. cit.*, p. 88 à 93.

identité. En outre le *se mouvoir* du corps propre donne une chose avec un environnement composé d'autres choses qui auront des rapports de distance entre elles, structurés spatialement ; ces rapports s'exposent de telle sorte qu'ils offrent un repos. Plus précisément il y a, au sein du champ oculomoteur, des événements qui sont autant d'altérations dont le telos est le repos par lequel l'identité chosique et spatiale peut se donner. Au niveau de l'exposé, des modifications adviennent, et notamment le dé-placement, mais par lequel l'identité de la chose est avérée comme repos. En effet le *se mouvoir*, en tant que décours kinesthésique, est une suite continue de différentes phases de repos. La modification kinesthésique est un continuum de phases de repos : chacune des phases peut être considérée comme un repos, l'altération doit être pensée comme le passage d'une phase de repos à une autre. L'exposition advenant dans chaque phase, elle ne peut que donner le repos. Le repos exposé de la chose est constitué par un état de repos de la subjectivité. Le corps propre se caractérise donc par un repos originaire, qu'il faut penser comme l'état premier par lequel il perçoit la chose et qui est aussi l'ultime phase d'une synthèse perceptive. Le corps propre perçoit la chose selon un *optimum*, et toutes les phases suivantes, si elles perturbent cet optimum de la perception sont en même temps l'effort pour le retrouver. Le corps propre est dans un repos essentiel, condition de la meilleure perception du repos chosique, qui ne peut donc que donner ce dernier en repos et comme repos. La vie de la perception a pour telos le repos chosique parce qu'elle s'institue par un repos du corps propre. La subjectivité, foncièrement en repos, expose nécessairement un repos chosique. Ce repos subjectif de chacune des phases et de l'état optimum est un repos kinesthésique qui n'est cependant en rien abolition des kinesthèses, car il y a des *kinesthèses de repos*. Lorsque le corps propre est en repos, le flux des kinesthèses ne cesse absolument pas mais se fait kinesthèses de repos, parcourant le corps propre qui n'est plus ou pas encore en déplacement. D'autant plus que ce repos, s'il est absence de locomotion du corps dans l'espace, consiste en des mouvements des membres (les bras ou la tête) qui appréhendent la chose. L'optimum de la perception a une dimension pratique qui implique la prise de l'objet par ma main avec un mouvement des bras. Il y a donc, même dans l'état de repos, des mouvements du corps et des kinesthèses qui leur sont parallèles, localisées dans le corps au niveau des membres en mouvement et les motivant. Le repos du corps propre est, fondamentalement considéré, toujours et encore apparition du *se mouvoir*. Même en repos, le corps propre se meut ne serait-ce qu'à titre de possibilité. Les mouvements des membres sont des apparitions chosiques dans l'espace, mes membres se dé-placent comme n'importe quel corps spatial. Toutefois, et c'est ici la dimension

fondamentale, ces modifications de lieux se donnent toujours par rapport à un *point-centre* qui, lui, est absolument immobile : le *point-je*, pôle de toutes mes visions, qui est l'ego lui-même comme centre absolu de mes perceptions. Si les corps spatiaux des choses peuvent indéfiniment modifier leur distance par rapport au *point-je* et s'éloigner jusqu'à disparaître, les membres peuvent s'éloigner mais sans jamais parvenir à cette limite-zéro. En deçà de cette différence, les membres comme les choses peuvent s'éloigner du *point-je* qui, *a contrario*, ne subit aucun éloignement. Le *point-centre-je* ne s'éloigne jamais, ce qui signifie que je ne m'éloigne jamais de moi-même. L'égoïté du corps propre est ce point irréductiblement inéloignable : le corps est mon corps, qui fait du moi un corps propre vivant par ce point inéloignable. L'éloignement est, au niveau du champ oculaire, la constitution du mouvement dans l'espace, aussi faut-il considérer que le *point-centre-je* est immobile, et que son immobilité est le sens même de son absoluité. L'ego absolu est absolu en tant que point-centre irréductiblement immobile. Cette immobilité ne doit pas être simplement comprise comme un repos, car ce dernier est toujours relatif au mouvement. Il faut plutôt l'appeler immobilité pour signifier, faute de mieux, son irréductibilité à toute forme de mouvement et par là même au repos qui n'est qu'une modalité du mouvement et lui est donc relatif. Le *point-centre-je* est l'absolu auquel le mouvement est relatif ainsi que le repos. S'il y a une relativité du mouvement et du repos, elle est à penser en référence à une immobilité absolue et fondatrice ; celle du *moi* en tant que *point-centre*. C'est là une évidence pour les choses (avec leurs corporéités spatiales, qui s'éloignent continuellement ou peuvent se stabiliser par rapport à un *point-centre-je*) mais qui est tout autant à l'œuvre pour le corps propre vivant dont les mouvements ou le repos des membres sont relatifs à l'immobilité de leur *point-centre-je*. Mieux encore, le repos du corps propre comme optimum pour la perception est une possibilité de ses mouvements, il est ainsi une forme de mouvement de la corporéité, qui est donc à référer à l'immobilité du *point-centre-je*. Le repos du corps propre n'est pas l'immobilité du *point-centre-je* : en tant que repos il est une forme possible du mouvement, relatif à lui, qui doit alors être référée à l'immobilité absolue du *point-centre-je*. Le repos est une posture possible du corps propre intervenant dans sa motricité, mais il faut la penser en rapport au *point-centre-je* dont l'immobilité, comme absolu, n'est pas le simple repos.

Cette dimension absolument fondamentale du corps propre peut être encore précisée si nous considérons, ainsi que le fait Husserl, que l'immobilité du *point-centre-je* intervient également dans la marche : lorsque je me meus en marchant, et donc que je me dé-place, le *point-je* ne s'éloigne jamais. Toutes les déformations, toutes les formes d'éloignement se

déroulent pour ce centre subjectif qui, lui, ne s'éloigne jamais de lui-même. Le déplacement de la marche atteste, mieux que n'importe quel vécu, l'inéloignement et donc l'immobilité irréductible et absolue du *point-centre-je*. Lorsque je me meus, une dimension de moi-même qui est le moi lui-même, ne se meut pas : en tant que fondement de tout mouvement le *je* est absolument immobile, il est l'absolu comme immobilité.

Une telle détermination du *point-centre-je* et du corps propre n'est pas inédite dans l'œuvre de Husserl. Elle est déjà présente au § 83 de *Chose et espace*<sup>1</sup>, et toutes les analyses que nous avons pu mener des vécus de perception nous ramenaient toujours à ce problème. Toutefois ces textes des années trente radicalisent ce qui apparaissait dans les *Leçons de 1907*. Dans toute la pensée de Husserl le *point-centre-je* a pour essence d'être absolument inéloignable, à ce titre il ne relève pas de la spatialité qui se caractérise comme variation des distances. Pourtant ce *je* est un *point central* et du coup possède une dimension spatiale. Il est comme une exception à la spatialité à laquelle il appartient, et introduit donc une hétérogénéité au cœur de l'espace homogène. L'énigme du corps propre, qui est à la fois spatial et a-spatial, réside dans le *point-centre-je*. En tant que centre a-spatial de la spatialité le corps propre, par sa dimension a-spatiale, est le fondement et l'origine (bref, l'archè) de la spatialité. Mais en tant que point il est élément de l'espace et il ne peut être origine de la spatialité qu'en étant déterminé par elle. Cependant cette spatialité motivant le corps propre et l'instituant comme *bout* d'espace ne peut, en ultime instance, qu'être fondée par la dimension égoïque et a-spatiale du corps propre, dont le sens ultime est bien d'être une spatialité se dérochant à l'espace, possédant essentiellement une dimension a-spatiale. Dans *Chose et espace* — et nos analyses précédentes s'efforçaient de l'établir<sup>2</sup> — le *point-je* était lié aux kinesthèses, qu'il fût leur foyer et leur point-origine ou leur fonction unitaire. Dans le *Manuscrit D 12 IV*, Husserl en vient plutôt à séparer le *point-je* des kinesthèses, comme si l'intériorité de ces dernières possédait une intériorité plus originaire et plus intérieure encore qui était celle du *point-je*. Plus précisément, les pures sensations de *se mouvoir* global sont localisées à l'intérieur du corps propre, mais il y a une dimension plus intime encore qui est celle du *point-je*, qu'on appellera

---

<sup>1</sup> *Hua XVI, Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973, p. 279 à 281; *Chose et espace*, tr. Jean-François Lavigne, PUF, Épiméthée, 1989, p. 329 à 331.

<sup>2</sup> Notamment aux § 4 et 5 de notre étude « La chose » (*op. cit.*) et au § 3 de « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? Phénoménologie d'une limite de la perception » (in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 3, 2007).

métaphoriquement intériorité de l'intériorité même si essentiellement elle se dérobe à toute spatialisation. Les kinesthèses, en tant qu'elles se localisent (même et jusque dans l'intériorité), ont partie liée au corps propre spatial et donc à sa dimension chosique. Or la phénoménologie s'efforce ici de penser la dimension archi-fondamentale du corps propre qui, en tant qu'elle est le fondement de l'espace, est a-spatiale ou tout au moins s'exécute de la spatialité. Les kinesthèses — parce qu'elles sont localisées — gardent un lien à l'espace et retournent à l'espace, alors que le *point-centre-je* — s'il est d'abord spatial — s'exécute de toute détermination de localité. Le *point-je* est la localité illocalisable, alors qu'un décours kinesthésique est un lieu qui en vient à trouver son lieu. Dans *Chose et espace* Husserl voulait penser un fondement a-spatial à l'espace qu'il conférerait en ultime instance à la temporalité fondatrice ; le décours kinesthésique possédait en effet la dimension de temps vécu. L'originarité du flux motivait les kinesthèses, dans le décours kinesthésique le flux originaire était fondamentalement constituant. Dans ces textes des années trente Husserl n'insiste pas sur la dimension fondatrice de la temporalité : à même la spatialité un fondement a-spatial de l'espace doit être pensé, seul le *point-je* (radicalisé dans sa dimension essentielle) peut alors jouer cette fonction. Les *Leçons de 1907* oscillaient entre une primauté à accorder au *point-centre-je* et une primauté des kinesthèses, seul le *point-je* est à présent retenu car si c'est toujours le corps propre qui est constituant de l'espace, il faut (et c'est toute la difficulté) le penser comme se dérobant, dans sa spatialité, à l'espace lui-même. Le fondement a-spatial de l'espace est, paradoxalement, dans l'espace : seul le *point-centre-je* possède cette dimension.

L'enjeu, qui est d'une difficulté eidétique extrême, est de pouvoir révéler un fondement a-spatial de l'espace à même l'espace. Le spatial, même s'il a pour telos le repos, se caractérise par le mouvement : la chose spatiale se dé-place toujours, et les rapports de distance entre les choses ne cessent de se modifier. Aussi un fondement a-spatial de l'espace est-il nécessairement immobile, et si la source constituante de l'espace est le corps propre il ne peut qu'être immobile. Ou plutôt la dimension d'immobilité du corps propre, qui est le fonds même du corps, est la source de toute spatialité et de tout mouvement. Plus précisément, la dimension d'immobilité du corps propre doit se donner dans le mouvement même qui peut affecter le corps propre. Ainsi, lorsque je marche, constitué-je l'espace aussi bien dans ses mouvements que dans ses repos, mais c'est l'immobilité du corps propre dans son mouvement qui est la source de la constitution. Mon corps se meut et sa motricité constitue la spatialité, parce qu'il est fondé sur l'immobilité du point de l'égoïté. Ainsi l'absolu immobile du *point-centre-je* est-il le fonde-

ment du mouvement des choses, mais aussi du mouvement de corps propre : celui-ci se meut selon un sens qui n'est pas celui d'un simple corps chosique spatial, mais qui n'en possède pas moins une dimension spatiale dont le sens est que la dimension de corps physique du corps propre se dé-place et aussi que les kinesthèses se localisent *dans* les membres et sur le corps ou même en lui. Lorsque je marche mon corps apparaît comme chose en déplacement avec, en parallèle, des kinesthèses dont certaines se localisent dans les bras, les jambes ou les pieds, et d'autres parcourent l'ensemble du corps ou se situent en son intérieur. Si les kinesthèses ne relèvent pas, en elles-mêmes, de la spatialité, elles y sont reconduites par leur localisation. Or le corps propre n'est pas simple corps, il a donc une dimension qui excède cette spatialité ainsi que ce mouvement (même pensé dans l'articulation des membres et des kinesthèses). Cette dimension sera immobilité absolue, absoluité immobile de l'ego pur. L'immobilité étant le fondement du mouvement, elle est aussi celui du repos qui est relatif au mouvement. Le repos n'est qu'une modalité du mouvement, ainsi est-il fondé par l'immobilité. Cela nous conduit à distinguer rigoureusement et pour la suite de notre étude, repos et immobilité. Le premier n'est qu'un état possible du mouvement, lui est relatif et relève de la spatialité et de la nature. Le deuxième est a-spatialité fondatrice. Cette relativité du mouvement et du repos fondés par l'immobilité se joue pour les choses, mais aussi pour le corps propre dont les différents états oscillent entre mouvement et repos, et si le deuxième a la primauté de l'optimum, c'est parce qu'il est peut être plus proche de l'immobilité radicale et archaïque mais ne se confond en rien avec elle. On doit plutôt considérer que le corps propre est plus essentiellement en mouvement (dans la marche notamment) et que le repos est l'état optimum pour cette marche (et qu'il est donc phase du mouvement du corps propre) dans lequel l'espace est constitué. Mais la marche ne peut fonder l'espace que fondée archaïquement par l'immobilité absolue. Cette dernière porte tout vécu de *se mouvoir* (avec les kinesthèses entrelacées à des localisations), mais n'apparaît jamais. L'immobilité du corps propre fonde tout mouvement du corps propre qui s'incarne comme marche ou comme repos, ce dernier étant l'optimum de la marche mais relevant alors du mouvement et lui étant relatif. Mouvement et repos du corps propre sont relatifs entre eux, en tant que formes possibles du mouvement, mais relatifs à un absolu qui est immobilité pure du point égoïque. En tant que tel l'absolu immobile ne se donne pas, mais se dérobe à toute apparition.

On comprend donc — mais pour le moment sur un plan simplement formel — le lien entre la Terre et le *se mouvoir* de la marche : l'immobilité est pour les deux leur dimension fondamentale, par laquelle ils sont d'ailleurs

des fondements. Si le *se mouvoir* de la marche est constituant de la Terre, ce ne peut être que par l'immobilité radicale qui la porte fondamentalement en tant que mouvement du corps propre. La Terre met en jeu la vie de la perception dans son archaïsme, tout d'abord en ce que l'archè du corps propre dans sa motricité (qui est immobilité) donne la Terre comme immobile, et ensuite (ainsi que nous le verrons ultérieurement) parce que cette immobilité de la Terre est à son tour archè du corps propre dans son *se mouvoir* et par là même dans son immobilité.

## § 2. Le sol immobile de la Terre-fonds

### a) *Le Tout synthétique de la Terre : détermination formelle*

La Terre synthétique se donne par la synthèse analogique de l'expérience intersubjective. Cependant cette analogie, toujours vécue par moi, est celle d'expériences perceptives propres motivées par le *se mouvoir* de la marche fondé par l'immobilité absolue de l'égoïté. Ainsi doit-on considérer que la Terre se constitue depuis des décours kinesthésiques. Elle est la synthèse des décours kinesthésiques des différents sujets percevants durant leur motricité, de telle sorte qu'il y a synthèse des décours kinesthésiques pour chaque sujet se mouvant. La Terre est la synthèse de l'expérience de *mon* marcher. Cette synthèse advient dans l'intériorité même de ma marche (c'est-à-dire au niveau kinesthésique), mais aussi et d'abord dans ce qu'elle contribue à exposer. La marche motive les perceptions, celles-ci sont exposantes et ce qu'elles donnent se synthétise comme Terre, en tant que ces perceptions sont portées par le *se mouvoir* de la marche. Le sujet perçoit, à une multiplicité de perceptions exposantes : leurs exposés, en tant que motivés par la marche, se synthétisent en Terre.

Aussi faut-il comprendre ce qui est donné dans la perception antérieurement à la synthèse donnant la Terre. Celle-ci est toujours nécessairement donnée puisque toute perception est motivée par le *se mouvoir*, mais la description du vécu nous conduit à une analyse par laquelle on peut penser le donné de la perception (toujours motivé par le *se mouvoir*) antérieurement à la synthèse donnant la Terre. Nous le rappelions plus haut en écho à nos autres études : le vécu réel de la perception donne les choses comme unités fondamentalement multiples, possédant leur spatialité volumétrique et s'articulant les unes aux autres dans des rapports de distance qui sont la forme de l'espace proprement dit. Si ce dernier est unifiant en tant que forme, il n'est pas synthétique : il ne donne pas une unité ultérieure et supplémen-

taire, rien ne résulte de l'espace lui-même en tant que forme immanente aux choses. Or si les choses s'unifient de leur organisation spatiale, une unité doit se dégager de cette unification et sortir d'elle. De la même façon que l'unité de la chose résulte d'une synthèse perceptive des sensations, une unité doit émaner de la forme unifiante de l'espace. Une telle unité résultant de l'espace ne pourra être proprement spatiale. Elle est ce qui est commun à toutes les dimensions spatiales (les choses dans leur tridimensionnalité et les rapports de distance entre les choses), mais par ce caractère commun elle est comme *sortie* de l'espace. Cette synthèse de la spatialité, cette unité qui résulte de la synthèse des dimensions spatiales est la Terre. En effet toutes les choses, spatiales et articulées spatialement, se donnent comme étant *sur* la Terre et celle-ci est leur sol. Le sol de la Terre est la communauté de toutes les choses spatiales, elle est donc leur synthèse. Toutes les choses spatiales ont en commun d'être situées sur la Terre, qui est bien leur unité synthétique. Plus précisément, l'unité synthétique des choses spatiales est une localisation *sur* la Terre qui donne nécessairement l'unité de la Terre comme sol. À proprement parler, l'unité synthétique des choses spatiales est leur localisation *sur* la Terre qui donne la Terre comme *sous* les choses spatiales. Ainsi la Terre reçoit-elle une détermination spatiale : elle a une localisation et une place lui est accordée. La Terre serait alors une chose, un corps parmi les autres. Or ces derniers, s'ils peuvent être localisés selon le *dessus* et le *dessous*, permutent dans leurs rapports qui sont toujours relatifs : une chose *dessus* peut être *dessous* et un *dessous* se tenir à son tour *dessus*. Il n'en est rien pour la Terre dans son rapport aux choses, car elle est irréductiblement *sous* les choses et rien n'est sous la Terre. La Terre est un *dessous* qui ne sera jamais un *dessus* car elle est un *dessous* qui n'aura jamais de *dessous*. Telle est la définition du *sol*. Il ne peut que se tenir sous les choses, les laisser se déployer, permettre leur déploiement mais sans jamais s'intégrer lui-même à leur déploiement. Le sol possède une localisation et donc une spatialité, mais dans laquelle il s'affranchit de l'espace et des permutations de ses rapports relatifs. Le *sol* en tant que *dessous* irréductible est donc une *anomalie* spatiale, en ce qu'il se donne dans et par la spatialité mais pour lui échapper et lui être irréductible. Dans cette dimension a-spatiale la Terre est le fondement même de l'espace car, en tant que sol, elle est ce par quoi l'espace se tient, puisque les choses spatiales ont pour sol fondateur cette Terre. Les corps n'ont de rapports spatiaux que sur le sol de la Terre. L'unité de l'espace se soutient de la Terre. Les choses construisent leur unité dans la modification de leurs rapports spatiaux, dans la permutation de leurs relations *dessus* et *dessous*, mais cette unité mouvante (et d'autant plus unifiante qu'elle est mouvante) a pour condition le sol de la Terre en tant que

soubassement irréductible à toute permutation des rapports, c'est-à-dire à toute spatialité. La synthèse issue de la forme de l'espace donne l'unité synthétique de la Terre comme son fondement, comme ce sur quoi elle repose mais qui, en tant que tel, n'est pas de même dimension. Une synthèse révèle son *archè* qui est d'un autre ordre qu'elle. Une synthèse donne une unité qui résulte d'elle. Ainsi doit-on considérer la Terre comme unité résultant de l'espace, mais ce résultat se donne comme fondement qui a toujours précédé l'espace, c'est-à-dire comme son origine qui ne peut donc être de même nature que lui.

En tant qu'unité synthétique des corps spatiaux et de l'espace, la Terre est un tout. Elle est le Tout des choses spatiales puisque les choses s'unifient en tant qu'elles ont toutes la Terre comme sol car elles sont *sur* la Terre. Cependant le tout de la Terre ne peut être confondu avec le Tout qu'est le monde. En effet le monde doit plutôt être pensé comme un englobement des choses alors que la Terre est leur *dessous*. Par ailleurs la totalité du monde est spatio-temporelle : les choses s'inscrivent dans le monde en tant qu'elles ont comme formes l'espace mais aussi le temps. La Terre est simplement l'unité synthétique de la spatialité chosique<sup>1</sup>. Ainsi la Terre relève-t-elle du monde en tant qu'elle est le fondement originaire de sa dimension spatiale. La Terre appartient au monde car elle est l'archè de la spatialité mondaine. Enfin le monde, dans l'unité qu'il est, est caractérisé — ainsi que nous le disions plus haut — par une fuite : l'horizontalité est une limite toujours décloisonnée constituant le monde comme unité toujours fuyante. Insistons ici sur le fait que cette structure correspond à une dimension temporelle : le monde fuit, se dé-cloisonne en tant qu'il est temporel. La Terre est l'unité de la spatialité instituant l'unité même du monde, le monde dans son unité structurelle. Le monde spatio-temporel est fuyant dans sa temporalité et uni comme espace par le Tout synthétique qu'est la Terre. Cette dernière intervient aussi (nous le disions plus haut) dans la *fuite* horizontale du monde, mais en tant que fondement de la spatialité elle est aussi (et surtout) le ferment d'unité du monde.

La Terre comme *sol* sur lequel apparaissent les choses spatiales est le Tout des choses spatiales, en tant qu'elle est ce qui leur est commun. Aussi faut-il considérer les corps spatiaux comme les parties de leur Tout qu'est la Terre. Il y a, entre les corps et la Terre, un rapport entre parties et Tout, mais dans lequel il n'y a pas homogénéité entre les parties et le Tout parce que le

---

<sup>1</sup> Cette affirmation n'a qu'un statut provisoire. Nous verrons ultérieurement (au § 4 de notre présente étude) comment cette proposition devra être nuancée et même corrigée.

Tout est hétérogène à ses parties. En effet la Terre-sol est radicalement différente de ses corps. Les corps appartiennent à la terre en tant qu'elle est leur sol qui leur est hétérogène. Il s'ensuit que la Terre ne peut être ramenée au rang de corps : si elle est sol elle ne peut être corps. La Terre se donne dans la spatialité comme sa condition et comme tout des choses spatiales, mais son apparition dans la spatialité est l'apparition d'une dimension non spatiale. Que les choses soient toutes *sur* la Terre, et aient toutes comme sol la Terre *dessous*, révèle le sol comme non spatial et comme non corporel. Bref, les corps spatiaux appartiennent à la Terre a-spatiale.

L'apparition du corps sur la Terre, sol irréductiblement dessous, est leur détachement de la Terre. Si la Terre est le Tout des corps, hétérogène à leur corporéité spatiale, ceux-ci, dans leur spatialité, peuvent s'arracher de la Terre. Elle est le fonds des choses depuis lequel leurs formes se donnent comme s'en distinguant. En s'arrachant du sol-fonds de la Terre, les choses apparaissent comme appartenant toutes à ce fonds : puisqu'elles s'arrachent toutes du même fonds terrestre, celui-ci est bien leur sol commun. La Terre est le Tout des choses ainsi que leur communauté, qui se révèle dans la différence essentielle entre le sol-fonds de la Terre et des choses. S'arracher du sol de la Terre c'est être perçu comme chose individuelle dans son éccéité. Chaque fois que je perçois un corps spatial il se donne dans un environnement de corps qui sont tous reductibles à la Terre qui est leur fonds. Chaque perception arrache son perçu du fonds auquel il appartient et ce détachement donne l'hétérogénéité du fonds aux choses qui lui appartiennent. Si j'arrache des singularités de leur fonds jamais je ne peux arracher le fonds en lui-même, il ne se détache jamais de lui-même : il demeure fonds. La Terre ne sort jamais d'elle-même, et c'est ainsi que des choses sortent d'elle mais pour la révéler dans ce non-détachement à elle-même. Aussi la Terre est-elle le fonds de tout vécu de perception dans la saisie d'une chose singulière, mais la Terre n'est jamais perçue et n'est même jamais perceptible. Elle n'est pas l'environnement constitué de singularités ultérieurement perceptibles, elle est plutôt le non-perceptible, fonds de toute perception et condition absolue de celle-ci. La Terre est ce par quoi du perçu se donne mais qui n'affleure jamais dans la perception ou qui se donne — au cœur de la perception — comme l'imperceptible même. Chaque vécu de perception révèle ainsi son fonds qu'elle ne peut saisir. Sur le fonds de la Terre les choses se distinguent, notamment de ce fonds. Le fonds ne se distingue pas alors de lui-même, il est dans une indifférence qui est le sens du sol. L'apparition du perçu révèle ce fonds, mais le révèle comme étant la condition même du perçu. Ce dernier ne peut se donner, se distinguer, que sur un fonds indistinct : le sol de la Terre.

Si la chose qui se détache du sol terrestre est la chose perçue en tant qu'elle est toujours distincte (car le vécu de perception l'expose comme se détachant du sol et s'en distinguant), la chose qui s'arrache du sol est plus précisément celle qui se donne en mouvement. Percevoir la chose c'est toujours percevoir son mouvement effectif ou possible, et son mouvement la donne dans son éccéité. En mouvement la chose se donne d'autant mieux comme se distinguant du fonds auquel elle appartient, et c'est pourquoi elle s'en arrache. Ainsi le sol de la Terre, c'est-à-dire la Terre comme sol, est-il résolument immobile. Si les choses perçues se distinguent de leur sol qu'est la Terre, et si les choses perçues sont en mouvement, la Terre comme sol est absolument immobile. En tant que fonds des choses la Terre ne se meut pas. La Terre comme fonds ne se sépare pas et ne se distingue pas d'elle-même. Ce sont les choses qui, se distinguant d'elle, la révèlent comme ce fonds d'indistinction. Le mouvement est distinction par excellence de la chose, par laquelle elle se détache exemplairement de son fonds et le donne comme indifférence et indistinction. Ainsi le mouvement ne peut-il donner la terre qu'immobile. Si elle est fonds indistinct des choses révélée à travers les choses se mouvant, la Terre ne se meut pas. Cette immobilité absolue du sol ne doit pas — répétons-le encore — être confondue avec le repos. Celui-ci est un état du corps spatial que l'on peut considérer comme préalable à son mouvement ou comme une de ses phases. Ainsi le repos est-il toujours relatif au mouvement et il y a, au sein de la spatialité, c'est-à-dire de la nature, une relativité du repos et du mouvement. Une même chose est tantôt en mouvement et tantôt en repos, et par ses modifications elle se donne dans son identité. Le repos est une possibilité du mouvement, il n'est donc pas l'immobilité de la Terre. Celle-ci est au contraire l'absolu auquel doivent être référés mouvement et repos. Les choses sont en mouvement (qui peut être repos) sur le sol de la Terre nécessairement immobile. Ainsi l'hétérogénéité de la Terre aux corps spatiaux qui lui appartiennent est-elle radicalement établie. L'immobilité de la Terre est le sens même de son hétérogénéité aux choses spatiales qui lui appartiennent. Celles-ci sont homogènes entre elles, ainsi que l'atteste la relativité du mouvement et du repos, et se fondent sur un absolu qui leur est hétérogène en tant que résolument immobile. Dans cette immobilité se trouve le sens même de la terre comme sol. Si nous pouvions comprendre l'être-sol de la Terre dans sa différence avec les corps, la dimension essentielle de *sol* est liée à l'immobilité en tant que sens du fonds des choses, qui apparaissent en mouvement (ou repos). L'absolu du fonds qu'est la Terre est son immobilité par laquelle elle est sol. Il y a donc de l'absolu dans la fondation husserlienne de l'espace, qui est la Terre. Mais cet absolu de l'espace n'est pas lui-même spatial, car il ne s'agit pas de la terre

comme corps. La Terre n'est pas un corps privilégié parmi les autres et qui fonderait l'espace par ce privilège. La Terre n'est pas un corps en repos parmi d'autres qui seraient en mouvement. La Terre est l'immobilité même d'une non-corporéité spatiale. La Terre est absolument fondatrice en tant qu'elle n'est absolument pas corps, c'est-à-dire en tant qu'elle est pure immobilité. La Terre est eidétiquement sol immobile.

*b) Le fonds de la Terre ; fondation par les vécus phénoménologiques*

Nous comprenons ainsi que la Terre en tant que Tout des corps spatiaux, autre qu'eux, est immobile. Cependant nous ne le comprenons pour le moment que formellement, selon un raisonnement proche de la déduction et excessivement spéculatif. Or, si nous avons à répondre à l'exigence phénoménologique, à laquelle nous invite Husserl, nous devons penser dans son essence et comme essence le vécu qui donne la Terre immobile. Ainsi faut-il mettre à jour comment, dans la perception, la Terre ne peut avoir qu'une apparition d'immobilité. Nous devons savoir quel vécu constitue la Terre-sol comme ce fonds d'absolu immobile.

Nous avons déjà montré, dans le paragraphe précédent, que le *se mouvoir* de la marche était la source constituante de la Terre immobile. Toutefois notre analyse demeurerait incomplète car elle ne tenait pas suffisamment compte des champs oculomoteur et tactile (ainsi que de leur croisement) que la marche pouvait motiver. Ceux-ci donnent la spatialité : les choses spatiales et leurs rapports s'exposent dans les sensations optiques et tactiles, et c'est donc depuis elles que la Terre — dans son hétérogénéité à la spatialité — se donne nécessairement. Et si la Terre ne s'expose pas comme optique et tactile, c'est tout de même au sein de cet optico-tactile. La Terre se dérobe aux champs optique et haptique dans leur immanence même.

*α) Le recouvrement dans la vision.* Le recouvrement (*Überdeckung*) est le vécu constituant la Terre avec sa dimension anormale, au sein du champ oculomoteur<sup>1</sup>. Précisons que ce dernier n'est pas le champ spatial des corps. Celui-ci est une objectivité pleinement constituée, alors que le champ oculomoteur, avec son caractère exposant, relève du vécu primordial : il est ce que ma vision vit dans une couche de constitution originaire depuis laquelle résultera ce que ma vision voit comme constitué, c'est-à-dire le champ spatial. Pris en lui-même le champ oculomoteur est champ de modifications visuelles : il offre des images de déformation et de recomposi-

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 18, op. cit.*, p. 45-46 et p. 48 à 50.

tion. Le champ visuel est sphère d'événementialité donnant les changements, ainsi est-ce en lui que le mouvement (des choses) trouve son amorce. Dans toute modification visuellement vécue, la chose s'altère mais pour fonder d'autant mieux son unité chosique. Le changement est une dimension de multiplicité par laquelle l'unité multiple, l'unité comme multiplicité, advient réellement. La multiplicité comme règle axiomatique est le fondement de l'unité de la chose en ce que la chose *une* est essentiellement multiple et institue son unité depuis sa multiplicité. En effet *une* chose n'est rien d'autre que la multiplicité (en droit infinie car multipliable) de ses faces dans leurs croisements. La modification qualitative ou de place accroît cette multiplicité et l'établit comme le règle de sa constitution. Dans le mouvement comme déplacement la chose dissimule toujours, dans un passage continu, certaines de ses faces et du coup se fonde dans sa pleine identité à elle-même. Mais il convient d'insister ici sur le fait que le corps se déplaçant *recouvre* toujours l'arrière-plan qui est le sien, constitué d'autres corps perceptibles ou même d'un seul corps. Ainsi, d'une manière très élémentaire, on doit affirmer que, au cœur du mouvement vécu par la vision, advient le *recouvrement* séparant un *corps recouvrant* d'un *corps recouvert* dissimulé par le premier. Or cette dissimulation du recouvrement est instituante d'identité : « L'identification traverse le recouvrement<sup>1</sup>. » C'est là une évidence pour le *corps recouvrant* qui « maintient son identité dans une visibilité constante »<sup>2</sup>. Occultant son arrière-plan il est toujours vu, et si son déplacement dissimule certaines de ses faces, elles sont toujours visibles. Ainsi le sujet percevant un tel corps est-il toujours dans l'attente de nouvelles faces pressenties ou d'anciennes déjà rencontrées, qui effectueront un remplissement en tant que vues. Si le tout de l'objet n'est jamais vu, s'il contient des possibilités infinies, elles sont toutes visibles, et dans cette visibilité se constitue l'identité même de l'objet. Cependant, et d'une façon paradoxale mais plus fondamentale pour la question qui nous intéresse ici, l'identité advient pour le corps recouvert, mais selon une modalité différente car « le corps recouvert n'a d'identité dans le recouvrement qu'en disparaissant mais pour réapparaître à nouveau »<sup>3</sup>. Il n'a pas de visibilité constante, il verse dans un invisible où il est perdu car il n'est même plus souvenu ou attendu. Le sujet percevant perd littéralement de vue l'objet recouvert par le recouvrant. Toutefois le recouvert peut, après sa disparition, réapparaître, recouvrer la visibilité. Ainsi, sans qu'il y ait attente, y a-t-il en fait souvenir de sa précédente apparition. Le

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 18, op. cit.*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

vécu de perception qui le vise a été recouvert par celui visant le recouvrant mais n'a pas cessé d'avoir lieu, en sous main, dans une profondeur de la subjectivité inaffleurante mais réelle. En corrigeant notre première détermination nous devons affirmer que, réellement, j'attendais sa réapparition parce que je retenais son apparition préalable. L'apparition-disparition est un jeu entre des lignes de perception différentes de la subjectivité dans lequel certaines en enfouissent d'autres sans pour autant les annuler. Cela implique une vie d'actes qui ne visent pas le présent incarné mais qui bordent tous ceux qui le viseraient de la sorte et en sont même la condition. Néanmoins ce vécu occulté qui continue de vivre réellement sans donner l'effectif du *en chair et en os* tend vers lui. Ici aussi le corps invisible, invisibilisé, contient la possibilité d'une visibilité en retour car ayant eu lieu. Et c'est cette possibilité d'être toujours vue et re-vue qui fait l'identité même de la chose jusque dans sa disparition. Le phénomène, dans son réel, est cette oscillation de présence et d'absence, car l'absence est présence possible.

Dès lors se pose la question de savoir si une identité peut se constituer pour une dimension qui serait absolument et irréductiblement invisible et qui ne pourrait avoir d'apparition, pas même dans une oscillation avec la disparition. Bref, un invisible radical et absolu peut-il avoir une identité ? Un inapparaissant pur, dont il n'y a pas d'apparition possible, est-il appréhendé comme tel ? Il faut penser une dimension pour la perception qui serait exclusivement et purement recouverte. Le sujet percevant y serait lié à de l'irréductible recouvert. Il est absolument évident que ce dernier ne peut être un corps. En effet le corps est essentiellement visible, il accapare la visibilité comme possibilité. Le recouvert lui-même, dont il a été précédemment question, possède son identité par une oscillation de l'apparition et de la disparition (dans laquelle cette dernière sera suivie d'une réapparition) parce qu'il est corps et donc visible. Son oscillation est une forme de sa visibilité, et si l'apparition est le telos de l'oscillation c'est parce qu'elle est incarnation de visibilité qui institue la corporéité de la chose. Le recouvert a son identité lorsqu'il est à nouveau découvert, en tant qu'il est visible. Toutefois on peut imaginer, mais aussi vivre dans la perception (à condition de vivre ce vécu à partir de l'épochè), que ce nouveau découvert en tant que corps visible soit à son tour un recouvrant occultant une chose sous elle qui, pouvant venir à l'apparition, sera un corps. Mais ce dernier à son tour sera recouvrant avec *son* dessous, ce qui conduit la vie de la perception à l'appréhension d'une dimension qui n'est qu'un dessous et qui n'aura pas de dessous. Elle ne se désoccultera jamais, n'aura jamais de découverte et donc de visibilité. Son invisibilité est donc sa non-corporéité radicale et essentielle. Le pur invisible des visibles, car c'est toujours à partir de la vision des corps visibles que je

l'appréhende, est le fonds de tous ces visibles auquel ils appartiennent irréductiblement. Cet invisible est bien leur Tout, mais qui leur est radicalement différent. Il est, ainsi que nous le disions précédemment, hétérogène à leur homogénéité. Ainsi, pour le distinguer essentiellement des corps, il faut l'appeler *sol*. Et s'il se donne à partir du recouvrement et que celui-ci a lieu par excellence lors de la perception du corps en mouvement, alors on peut saisir depuis la perception pourquoi la Terre comme sol ne peut qu'être immobile. Un corps en mouvement, par son mouvement, en recouvre un autre qui est au repos mais qui peut être à son tour mis en mouvement pour se découvrir, jusqu'à recouvrir ce qui est irréductiblement recouvert et invisible parce qu'absolument immobile : la Terre comme sol. La Terre est le *fonds originaire (Urgrund)*<sup>1</sup> dont le sens est d'être irréductiblement recouvert, qui ne se détache jamais de lui-même, mais duquel tout se détache. Ce fonds originaire est l'invisible soutenant le visible, l'immobile absolu duquel se détachent les choses en mouvement ou en repos. La puissance de la phénoménologie husserlienne est ici de penser cet *Urgrund* depuis la perception visuelle, comme condition invisible de tout visible, comme fonds d'invisibilité auquel la vision va puiser comme *la* condition de ses propres actes.

Cette appréhension de la Terre-sol-fonds originaire comme invisible nécessairement immobile, parce qu'appréhendé comme dessous absolu, se distingue de l'expérience du monde. Cette dernière, lorsqu'elle est vécue dans la perception, est l'expérience d'un dé-cloisonnement qui implique inachèvement. L'horizontalité du monde est une limite impliquant un au-delà pouvant être rejoint pour en impliquer à nouveau un autre à titre de possibilité. Et c'est ce possible pur, ainsi que Husserl le rappelle dans le *Manuscrit D 17*<sup>2</sup>, qui est la condition même de l'effectivité dans l'expérience du monde. Aussi ce dernier advient-il justement dans l'appréhension actuelle d'un perçu comme effectif. L'horizon en fuite du monde ne s'ouvre que depuis la perception d'un donné. L'expérience de la Terre est réellement tout autre, car si elle advient à partir de la régression de *dessous* en *dessous*, ce n'est pas pour s'ouvrir à la fuite horizontale ou verticale vers du possible. En effet la régression de *dessous* en *dessous* trouve un terme : la Terre justement, en deçà de laquelle on ne peut régresser car elle est le dessous de tous les dessous. À ce titre elle est le *sol* sur lequel tout repose. Cependant ce *sol* est radicalement insaisissable : il est fonds sur lequel je ne peux faire fond, car il est absolument invisible. Son archaïsme littéral, sa dimension de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 13 et 14.

fondement du perçu l'absout de toute saisie par la perception. Cela ne signifie en rien que je ne vis pas la Terre comme fonds, car si je vis sur elle c'est bien qu'elle a sens pour moi en tant que fonds, mais cela n'en signifie pas moins que le sens que je lui donne est son insaisissabilité même. Et c'est finalement parce que je repose sur un fonds irréductiblement insaisissable que le monde lui-même est fuite pour moi. Je vis une fuite à partir d'un donné parce que ma vie se fonde sur une assise qui ne se donne absolument pas. Le fonds définitif de la Terre, à ce titre insaisissable, fonde la fuite du monde, vécue depuis des choses saisies.

*β) L'immobilité pour le toucher.* Si le recouvrement optique d'une chose corporelle advient dans le mouvement et plus essentiellement encore par le *se mouvoir* du corps propre, une expérience analogue sera nécessairement vécue pour le toucher. L'haptique est champ de sensations tactiles exposantes motivées kinesthésiquement. Lorsque ma main touche un objet c'est la pression des doigts qui me donne sa présence, et c'est le passage de ma main sur l'objet par un geste de caresse qui peut, seule, le faire apparaître. Or, pression et caresse impliquent de kinesthèses localisées dans ma main, la donnant justement comme la mienne. Si l'expérience du toucher met essentiellement en jeu les kinesthèses, Husserl insiste, dans la suite du *Manuscrit D 18*<sup>1</sup>, sur le fait qu'il n'est pas constituant d'espace proprement dit. Plus précisément, l'espace se donne à partir du champ visuel, le champ haptique contribue à sa constitution lorsqu'il se lie au champ optique mais ne le donne pas lui-même directement. On peut considérer qu'il en est l'amorce et une strate originaire de constitution, mais ce n'est pas en lui que l'espace proprement dit apparaît. Celui-ci se donne dans le champ visuel, lié au champ tactile, motivés dans leur entrelacement par le *se mouvoir* du corps propre et donc par les kinesthèses. Si le champ haptique est plus originellement lié au kinesthésique, si c'est à travers lui que le *se mouvoir* kinesthésique motive le champ visuel, il n'est pas pour autant directement et pleinement constituant de l'espace. Nous devons rendre compte de cette apparente indigence du tactile. Pourquoi l'espace ne se donne-t-il pas pleinement dans l'immanence haptique ?

L'espace proprement dit, en tant que forme des rapports entre les choses, repose sur l'identité. Il est en effet lui-même repos et identité, même s'il se donne à partir du mouvement et de la modification. Cette identité de l'espace se fonde sur l'identité de la chose. Celle-ci — comme unité — est foncièrement multiple, mais la multiplicité de ses aspects a pour telos

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 50 à 53.

l'identité même. Il s'agit d'une identité de la multiplicité, en tant que la multiplicité est l'identité même. Or l'identité de la chose advient par excellence dans le visible, la visibilité (qui est plus que le vu) de la chose est la condition phénoménologique de son identité. Ainsi est-ce l'expérience de la vision et ce qui advient dans le champ optique qui fondent l'identité. Il en va tout autrement dans l'expérience du toucher qui est originairement multiple, en ce qu'une multiplicité pure y est beaucoup plus opérante. En effet le toucher met en jeu, à la différence de la vision, plusieurs organes : les mains, les pieds (nous en verrons ultérieurement l'importance), mais aussi mes lèvres et finalement l'ensemble multiple de ma peau. Qu'une règle d'appréhension unifiante synthétise mes différentes sensations tactiles n'abolit en rien leur multiplicité. Elles peuvent se croiser, se recouper et se confirmer, mais dans leur multiplicité et jusque dans la possibilité de leurs divergences. Dans le toucher la multiplicité originaire de la vie perceptive advient. Lorsque je touche une chose, elle se donne dans une présence et dans son unité fondamentalement multiple. Si une unité s'institue dans l'expérience tactile, elle n'est pas fondée (contrairement à l'expérience visuelle) sur l'identité et pas même sur une identité foncièrement multiple ; dans le toucher l'unité est directement issue de la multiplicité en ce qu'elle est croisement de sensations haptiques multiples pouvant être divergentes. Si cette dimension se révèle dans les rapports entre les différents organes de mon toucher, on peut aussi la saisir au niveau de ma seule main. Si c'est la main entière qui est touchante, il faut aussi considérer que chacun des doigts (et, pourrait-on ajouter, la paume) constitue un sentir propre. Un décours de sensations spécifiques correspond à chaque doigt et à son mouvement. Cependant une *sommation* de ces différents décours advient, de telle sorte qu'ils correspondent au décours d'un des doigts qui est finalement constituant du toucher de toute la main. Il n'en reste pas moins vrai que la multiplicité des différents décours continue d'œuvrer et que le tangible sera originairement tramé de multiplicité. L'unité du toucher se donne mais comme foncièrement multiple. Ainsi y a-t-il difficulté — contrairement à l'expérience de la vision — pour que se constitue un véritable optimum de la perception. La présence de la chose touchée, si elle est bien réelle, est toujours beaucoup plus instable et indistincte à cause de la variabilité qui l'habite nécessairement. S'il y a unité et présence du tangible dans la multiplicité, c'est parce que chacun des décours de sensations tactiles est essentiellement motivé par un décours kinesthésique, et c'est au niveau de cet écoulement des sensations internes de mouvement que l'unité peut essentiellement se constituer. Ainsi l'expérience du toucher est-elle exposante depuis l'intériorité même du corps propre, dans le *se mouvoir*

intérieurement éprouvé. C'est pourquoi elle est unifiante (car le décours kinesthésique est unité) mais aussi multiple (car le décours kinesthésique est foncièrement altérant). Ainsi touché-je *une* chose, présente pour moi, de telle sorte que je me l'approprie mais sans qu'il y ait identification pleine de la chose. L'englobement de l'objet advient pour la vision, et non pour le toucher qui, à ce titre, n'a pas d'optimum. Ce dernier, comme saisie optimale de la chose, l'appréhende avec d'autres qui composent son environnement. L'optimum consiste d'ailleurs dans la distinction de la chose et de son arrière-fond. Dans l'expérience du toucher une dimension analogue advient qui est celle du *relief*. La chose touchée offre un relief par lequel elle se distingue de son fond auquel elle appartient. Le relief est bien apparition du volume par lequel la chose institue son *eccéité* en se séparant de ce qui l'entoure. Par son relief la chose *s'arrache* d'un fond. Ainsi s'agit-il ici d'une constitution de l'espace à partir d'une chose *une*, liée à un environnement lui-même composable d'autres unités chosiques, de telle sorte que depuis leurs unités des rapports de distance se mettront en place. De plus ces rapports spatiaux sont ouverts par le corps propre se mouvant : c'est bien ma main qui, passant sur la chose, lui donne son relief c'est-à-dire son unité la séparant des autres choses sur lesquelles elle peut *par la suite* passer. Ainsi cette spatialité tangible est-elle originairement fondée par la temporalisation de la subjectivité corporante. L'expérience du toucher est donc bien fondatrice d'espace, mais de façon moins radicale que dans la vision, car il n'y a ici qu'un *relief* qui n'est justement pas un optimum abouti. D'une part — ainsi qu nous l'avons déjà dit — parce que la chose touchée garde en elle une multiplicité, mais aussi parce que le *relief* révélé par le toucher ne fonde pas une perspective. L'expérience du toucher ne donne pas une profondeur réelle. S'il y a une tridimensionnalité de la chose dans les apparitions tactiles, elle n'advient pas pour les rapports entre les choses dans leurs distances, comme si la place des choses donnée par le toucher n'instituait aucune distance de profondeur entre les choses. La *raison* phénoménologique d'une telle apparition réside dans le toucher lui-même lorsqu'on le pense dans son essence, c'est-à-dire dans sa concrétude même. Or le toucher n'est exposant que par le *contact* à la chose, mais que je peux interrompre dans le mouvement même de ma main. Le *non-contact* donne alors un rien et un vide qui est une réelle interruption du toucher. Lorsque ma main (ou simplement le doigt directeur dans l'expérience du toucher) se soulève, il n'y a plus qu'un vide d'appréhension, qui distingue le toucher de la vue car celle-ci est continuellement appréhension perceptive de chose<sup>1</sup>. On doit affirmer qu'il

---

<sup>1</sup> Indiquons tout de même que mon acte de voir est, lui aussi, interrompu par les

n'y a pas de continuité dans le champ haptique, car le passage d'une chose à une autre implique toujours une interruption donnant un vide. On pourra dire qu'il en va de même dans la vision et que l'espace qu'elle donne implique un vide interstitiel entre les objets ou même seulement entre les points. Mais ce vide interstitiel a pour sens d'être toujours comblable, comme si la vision pouvait toujours appréhender quelque chose. Le vide du voir est la condition même de la continuité. Il en va tout autrement pour le vide du toucher qui n'est pas du comblable à venir, qui n'est que vide non interstitiel et qui confère à l'expérience tangible une temporalisation syncopée excluant la continuité. Or c'est bien parce que la vision est essentiellement continue que les rapports unifiants de l'espace, jusque dans la profondeur et la perspective, peuvent se donner. L'espace proprement dit est un continuum, dans lequel un vide est du remplissable et du comblable. L'expérience de la vision le donne, et c'est pourquoi c'est en elle et par elle que l'espace proprement dit s'institue. L'interruption foncière du toucher ne peut par contre l'entreprendre. Syncopé par du vide, le toucher ne peut réellement donner la profondeur de l'espace. La profondeur est la continuité même de l'espace que seule peut constituer la continuité de la vision. Un vécu fondamentalement syncopé tel que celui de ma main, s'éloignant des choses et interrompant tout contact pour ouvrir un vide incomblable, ne peut donner aucun continu et surtout pas celui de la perspective et de la profondeur.

Si le relief ne donne pas la perspective et la profondeur, le phénomène du recouvrement ne peut alors se vivre dans l'expérience du toucher. Rappelons que dans l'expérience de la vision le recouvrement était la condition du sens de la Terre. Si cette dernière est le recouvert absolu, elle ne peut avoir de sens que dans une expérience de l'espace authentique que le toucher ne peut, par lui-même, instituer. Faut-il alors en conclure que je ne vis pas la Terre dans son sens véritable lorsque je suis corps touchant ? L'impossibilité d'un sens de la Terre comme sol-fonds immobile recouvert est-elle le sens de l'insuffisance du toucher de la main ? Cependant celui-ci n'est pas l'ensemble de l'expérience tactile, en effet toute ma peau vit la dimension haptique, jusqu'à mes pieds qui sont peut-être l'originarité même de ma vie touchante. D'une part il y a des sensations tactiles évidemment

---

clignements de mes yeux qui confèrent alors au champ visuel sa propre discontinuité, le rapprochant ainsi de l'expérience du toucher. Il n'en reste pas moins vrai que, même interrompue de la sorte, la vision a toujours son même objet appréhendé et que son expérience se retrouve dans son identité comme s'il n'y avait pas eu d'interruption. Il y a comme une dénégation de la syncope du clignement des yeux dans l'expérience de la vision.

localisables dans le pied, par ailleurs les sensations optiques ou tactiles dans leurs modifications et leurs altérations sont motivées par mon propre mouvement qui est essentiellement *marche* et qui s'éprouve pédestrement. Les sensations tactiles du pied sont liées à la marche, c'est-à-dire au *se mouvoir* originellement constituant de la vie perceptive de l'homme. Il y a un archaïsme du pied, de la vie touchante du pied dans laquelle l'originarité de la Terre comme sol absolu immobile peut advenir. Ainsi :

Dans la sphère purement tactile je fais ainsi l'expérience, en marchant — en tant que je déplace périodiquement, l'une après l'autre, les jambes au-dessus du sol, égoïquement —, de l'unité du sol, du sol terrestre sans fin ; d'autre part, cette unité m'est donnée d'une autre manière dans l'expérience — à savoir par la synthèse. Selon que j'étends mes jambes plus ou moins loin, que je me tiens debout ou que je marche, je fais l'expérience de quelque chose de nouveau. Mais ici intervient encore autre chose — en marchant je ne touche pas le sol, mais je le rencontre, et ce faisant j'appuie sur lui de tout mon poids<sup>1</sup>.

La marche est expérience égoïque de déplacement, elle est donc un décours de kinesthèses spécifiques liées au moi pur en tant que point-centre-je, mais elle est aussi modification continue de la place du corps dans l'espace. Dans cette double dimension se joue le sens du corps propre en tant que *se mouvoir*. Mais la marche est aussi expérience pure de toucher, au sens où il faut comprendre la marche comme un décours de sensations tactiles exposantes, liées à aucun autre sens. Les sensations tactiles pédestres de la marche se referment dans la seule sphère tactile, mais leur pureté vient du fait que le tactile qui le caractérise est intimement motivé par les kinesthèses. Il ne peut y avoir de sensations pédestres sans un sentir d'auto-mouvement au sens où ce dernier correspond à ces sensations. Le tactile pédestre, qui n'advient que dans la marche, est l'exposition même du *se mouvoir*, comme si le *se mouvoir* était lui-même exposant dans les sensations du pied. Non seulement les sensations sont motivées par le *se mouvoir*, mais le *se mouvoir* affleure directement dans tout toucher du pied lorsque je marche. La marche est ainsi toujours exposante de nouveauté, les sensations pédestres sont apparition d'exposés toujours nouveaux. À chacun de mes pas (ou quand je me tiens au repos, car celui-ci n'est qu'une possibilité du mouvement de la marche), jamais je ne reviens à une même sensation. Aussi le tactile pédestre pur de la marche diffère-t-il du toucher de la main dans lequel, par contre, je peux réitérer les mêmes sensations et parcourir à nouveau le continu des sensations

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 18, op. cit.*, p. 53.

exposant l'objet. Plus précisément ma main, après s'être soulevée et avoir effectué la syncope instituant le vide du toucher, entre à nouveau en contact avec l'objet et le retrouve dans son unité. Les sensations de la marche, par contre, sont essentiellement altérantes ne pouvant se répéter. Elles n'introduisent jamais du vide, car lorsque je marche un pied est toujours en contact, mais leur continuité est l'impossibilité d'une répétition et la constitution d'une altération pure. Celle-ci n'est pas un décours pur aveugle, car il s'agit de sensations qui, lorsqu'on les pense phénoménologiquement, sont toujours exposantes, mais non de choses en tant que corps physiques. De l'exposé non encore chosique se donne, qui en tant que senti en est l'amorce et la possibilité. Lorsque mon pied heurte une pierre ou s'enfonce dans du sable meuble, il n'assure pas l'exposition de la pierre ou du sable, il faudra pour cela qu'il se lie à d'autres champs sensibles (manuels et visibles) et certainement à d'autres expériences (d'autres types notamment) ; il n'en est pas moins évident qu'il expose des dimensions (la dureté, la mollesse) qui pourront s'intégrer à l'exposition de la chose jusqu'à ce qu'elle soit corps. Le tactile pédestre de la marche n'étant pas constituant de chose mais en restant à la sensation exposante, il est champ d'altération et de profonde multiplicité. L'expérience de la marche est exposante de multiplicité pure, advenant dans les sensations de mes pieds et localisée en eux. Les sensations multiples pédestres ne sont pourtant en rien un chaos, aussi se synthétisent-elles et y a-t-il unification de leurs propres exposés. Une synthèse des touchés a donc lieu, donnant une unité synthétique des touchés qui, n'étant pas du chosique, ne pourra être que le sol terrestre. Celui-ci se donne comme unité des sensations pédestres, qui résulte de ma propre marche mais à chacun de mes pas. Nous foulons la Terre car elle est l'unité de chaque senti pédestre : chacun de mes pas, dans le senti à chaque fois spécifique qu'il expose, est toujours lié à la Terre. Le sol terrestre est l'unité synthétique donnée par mes pieds toujours en contact, qui ne donnent quoi que ce soit que dans et par la marche. Le *se mouvoir* réel de la marche, qui est l'exposant quasi-direct des sensations pédestres, institue la Terre comme leur unité synthétique. Toutefois ce sol synthétique du champ tactile n'est pas lui-même touché ou même touchable : s'il est issu du touché et de l'expérience du toucher, car il ne peut se donner que par elle, il n'est pas déterminable par elle. Fouler le sol terrestre ce n'est pas le toucher : « en marchant, je ne touche pas le sol », affirme Husserl. À partir des sensations tactiles pédestres, et dans leur immanence, se donne la Terre intouchable. La vie tactile pédestre est composée de sensations tactiles, à *travers* elles se donne une dimension intangible. Mes pas ne touchent pas la Terre, même si je fais l'expérience de la Terre à travers ce que touchent mes pas. Chacun est une sensation au-delà de laquelle

se donne toujours le sol, à cause de la continuité même de mes pas. Chaque toucher de pied ouvre deux dimensions : son exposé propre, spécifique et irréductible à un autre ; la Terre, commune à chaque pas et à son exposé, donnée à travers lui mais irréductible à tout touché. La Terre n'est pas *dans* les pas, mais *à travers* eux, car elle est donnée par leur continuité. Cela ne signifie en rien que la Terre se donnerait dans un autre champ de sensations : la vue ou un champ tactile manuel. Il faut comprendre qu'elle n'est donnée dans aucun sentir, même si c'est à travers le sentir spécifique de la marche qu'elle a un sens. Elle n'a alors aucun sens objectif, car son unité synthétique n'est pas celle d'une fusion des sensations. Elle n'est pas un objet résultant d'une synthèse du sentir, mais une dimension — offerte par le sentir — ayant comme sens un en-deçà du sentir. Si l'objet est une transcendance dans l'immanence des sensations, la Terre est comme une immanence de et dans cette immanence, à ce titre radicalement inappréhensible.

Pourtant si nous foulons le sol terrestre sous nos pas, c'est bien qu'il se donne et a un sens. Ce dernier, qui s'entrevoit lorsque nous le caractérisons comme ce qui se donne *à travers* les sensations pédestres, peut être plus précisément défini. Tout d'abord — négativement — comme le non-touché, mais aussi — positivement — comme le rencontré. Husserl l'affirme très clairement : « Je ne touche pas le sol mais je le rencontre. » La rencontre diffère du toucher, car elle est cet en-deçà du toucher se donnant en lui comme son Autre interne. En effet la *rencontre* a un caractère fortuit, comme de l'inattendu donateur d'altérité. Le senti est à même la sensation, le rencontré se donne par elle et en elle, mais comme ce qu'elle n'anticipait pas. Que le sol se donne à chacun de mes pas ne signifie pas pour autant que je l'attends, car chaque pas ne donne toujours que du nouveau dans les sensations. L'attente de l'expérience pédestre qui se joue dans le sentir est l'attente d'apparitions toujours nouvelles, et le seul identique qui se donne (celui de la Terre-sol) n'est pas attendu et surgit donc comme un Autre que je *rencontre*. De façon éminemment paradoxale, mais absolument évidente, le *même* de la marche qu'est le sol n'est pas attendu, car le seul attendu de la marche est en fin de compte le *chaque fois différent* des sensations pédestres. Ainsi le sol terrestre a-t-il une dimension exceptionnelle et anormale, qui se manifeste en tant qu'il est simplement *rencontré*. La *rencontre* advient dans le *heur* : je *heurte* le sol. Plus précisément le heurt est une sensation tactile, spécifique au pied et qui se différencie de l'expérience du sentir de la main. En effet si cette dernière peut impliquer le *heur* elle met plus essentiellement en jeu la *caresse* qui est le sens du prolongement du contact de ma main se mouvant sur l'objet. Si la caresse implique un vide entre la main et la chose, condition de l'apparaître de celle-ci dans sa présence tangible, et si ce vide

est constitué par le *se mouvoir* de la main, il peut devenir exclusif et introduire la syncope du toucher lorsque ma main se soulève. Rien de cela dans un champ de sensations pédestres, car le contact y est la répétition continue de heurts. Ceux-ci sont bien des sensations à travers lesquelles justement le sol est rencontré. Dans le heurt, je rencontre le sol comme l'en-deçà de toute sensation de heurt. En effet le sol heurté se révèle comme un appui : je m'appuie sur le sol. Il convient d'être ici très précis : le heurt est une sensation qui révèle que je m'appuie à chaque fois sur le sol, donnant ce dernier comme appui. Le sol terrestre trouve ainsi sa définition : il est *appui*. De la sensation de *heurt* on passe au vécu de *s'appuyer* qui donne l'appui qu'est le sol. Il nous paraît essentiel de distinguer *heurter* et *appuyer*, non pas comme deux sensations différentes mais de telle sorte que *heurter* est, seul, une sensation alors que *s'appuyer* est un vécu sans être un sentir. En effet toute sensation (et notamment celle du *heurt*) est susceptible de se détacher, de s'individuer dans une certaine distinction ou amorce de distinction, c'est pourquoi une sensation est exposante d'un senti, justement. L'appuyer, par contre, est l'en-deçà de ce que je sens notamment dans le heurt qui advient dans et pour mon pied. M'appuyer est me lier à une dimension qui ne se donne pas, qui se referme et se retire en elle-même. M'appuyer est l'expérience de l'appui comme dimension absolument enfouie, en deçà de toute sensation. C'est pourtant par cet appui que toute sensation est possible et que du senti peut se donner. Ainsi le heurt advient-il parce qu'il y a plus originairement l'appui, mais c'est dans et par le heurt que l'appui a un sens pour moi : il ne peut se donner que si je sens des heurts. L'appui est la dimension du sol, le sol est appui ; puisqu'il a une telle constance, car il se donne à chaque fois comme appui, il ne peut qu'être immobile. Le sol comme appui sur lequel je m'appuie chaque fois que je marche est nécessairement immobile. L'immobilité est le sens même de l'appui qu'est le sol. En deçà de toute sensation je vis un appui donnant le sol immobile de la Terre. La Terre est la constance de l'immobilité du sol : elle est ainsi l'archè de toutes mes sensations, l'archè originaire de ma vie. L'appui constant du sol de la Terre ne peut alors qu'offrir de la *résistance*. Le sol immobile absolu de la Terre *résiste* : être un appui c'est résister au heurt de mes pas, et résister c'est bien ne pas se donner, c'est demeurer comme en deçà de toute sensation et par là même comme leur condition absolue. Le sol qui résiste n'apparaît pas, il est l'inapparaissant de toute apparition, même celle germinale et archaïque que mes pieds donnent. En tant qu'il résiste le sol est absolument inappropriable, il correspond ainsi à l'expérience du recouvrement mais pensée dans une dimension plus originaire : les sensations tactiles du pied. En effet le recouvrement, ainsi que nous l'avons vu, relève de

l'expérience de la vision en tant qu'il est l'irréductible invisible de toute vision. La résistance est l'intangible de tout toucher et pour tout toucher. Or la sensation tactile est condition de l'appropriation, elle est la première appropriation. Le sol résiste donc fondamentalement à l'appropriation par son immobilité. Le sol résiste en tant qu'il est appui et seule une dimension immobile résiste, ainsi le sol immobile qu'est la Terre est-il inappropriable. La Terre immobile résistante est inappropriable. Tel est le sens authentique du fonds qu'est la Terre, repéré formellement plus haut. Le fonds est l'inappropriable par excellence, et la Terre est bien un tel fonds. Mais ici nous pouvons saisir le vécu donnant la Terre comme fonds inappropriable parce qu'immobile : il s'agit de la résistance à mon appui que je vis chaque fois qu'un de mes pas heurte la moindre chose. Mon pied heurtant une chose (ou son entame), se donne en deçà l'appui immobile de la Terre qui est le fonds archaïque de toute ma vie.

γ) *L'analogie optico-haptique*. La Terre, sol immobile, est l'appui qui résiste sous mes pas, elle est la résistance à tout sentir tactile pédestre mais qui se donne en lui. Cependant Husserl envisage aussi une résistance optique de la Terre<sup>1</sup>, qui est le sens ultime du *recouvrement*. Ce dernier, ainsi que nous l'avons vu, est un événement du champ optique dont le sens est la donation d'un non-donné radicalement inapparaissant et qui est la Terre comme sol. Absolument recouverte, celle-ci résiste au regard de la même façon qu'elle résiste sous mes pas, ce qui nous conduit à penser qu'un recouvrement a déjà lieu dans le champ haptique. Plus précisément, le recouvrement proprement dit est constitution d'identité et notamment du recouvrant qui est un corps physique, et c'est pourquoi cette expérience caractérise le champ visuel. Dans le champ tactile et notamment pour mes pieds, il n'y a pas de constitution d'identité, il n'y en n'a pas moins des apparitions faisant l'épreuve d'un dessous qui les fonde et qui n'affleurera jamais. Ainsi doit-on parler d'une *analogie* entre les structures essentielles des champs haptique et optique, qui conduit à considérer la constitution d'un champ haptico-optique, source nécessaire de l'espace proprement dit. Ce dernier apparaît par et dans un champ où haptique et optique se croisent. Toutefois cette interrelation possède une structure et un ordre de constitution dans lequel le champ haptique possède une primauté et doit être pensé comme la couche archaïque sur laquelle le champ visuel peut s'édifier. En effet un tactile pédestre n'offre guère que du senti, mais sur lequel une unification donnant du chosique dans son identité sera possible. Ce dernier

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 18, op. cit.*, p. 63-64.

s'institue au sein du champ visuel qui est donc nécessairement motivé par l'haptique. Le *dessous* de la Terre qui se donne au regard dans le vécu du recouvrement proprement visuel est préalablement fondé par le *dessous* de l'immobilité du sol sous mes pas. Par ailleurs ce dernier est directement fondé par le *se mouvoir* puisqu'il est constitué par mes pas lorsque je suis en déplacement. Ma marche anime mes pas donnant des sensations pédestres ayant comme en-deçà la résistance du sol immobile de la Terre, qui est le *dessous* archaïque se donnant en premier pour une subjectivité se mouvant. Celle-ci voit aussi, en étant justement motivée par le *se mouvoir*, et ayant donc affaire avec ce qu'il a directement et préalablement constitué : le champ haptique porté par le fonds de la Terre. Toute événementialité dans le champ visuel (dé-placement, mouvement) est donc liée à l'immobilité primordiale qui fonde le champ haptique. Tout ce que je vois dans l'espace est nécessairement fondé par l'immobilité absolue du fonds-sol de la Terre. Celle-ci se donne à ma vue comme inapparaissante en tant qu'invisible parce qu'elle est d'abord immobilité absolue pour mes pas. L'espace proprement dit se donne pour ma vue, mais porté par le tactile. L'espace se fonde sur l'a-spatialité invisible dans le champ visuel, car cette dimension se fonde à son tour sur un toucher pédestre se fondant lui-même sur l'immobile du sol. L'absolu de ce dernier se donne originairement pour le toucher de mes pieds, comme ce qui lui demeure intouchable dans toute sensation qu'il peut offrir. Le champ haptico-optique peut se structurer en se hiérarchisant, il n'en reste pas moins double dans son unité même. Si le champ haptique et le champ optique convergent, ils ne donnent pas la même dimension, et si leur croisement a pour sens la Terre-sol-immobile, celle-ci ne se donne pas de la même façon : archi-immobile pour le toucher, absolument recouverte pour la vue. Il n'y a qu'une *analogie* entre la Terre du champ optique et la Terre du champ haptique. Le *dessous* du toucher pédestre, s'il fonde le *dessous* du recouvrement, lui est seulement analogue et non identique. Terre haptique et Terre optique ne sont pas la même dimension de l'archè, parce qu'il est du sens même de l'archè de ne pas se donner univoquement. Le fonds de la Terre, s'il est essentiellement inappropriable, n'a pas une unité d'apparition, mais ne peut se donner que comme le commun d'apparitions différentes et même divergentes. Il se donne comme communauté dans l'altérité même de ses apparitions. Champ haptique et champ optique sont autres et donnent la communauté de la Terre dans leurs altérations propres et respectives. Ainsi y a-t-il l'amorce de l'intersubjectivité à même l'expérience propre au *je*. Celui-ci vit une interconnexion perceptive au cœur de l'altérité des champs haptique et optique, l'altération propre à l'intersubjectivité pensée transcendalement est immanente aux vécus de l'ego. Ainsi peut-on comprendre

pourquoi le sol absolument immobile de la Terre-fonds est-il thématizable — ainsi que le fait Husserl au tout début du *Manuscrit D 17* — dans une expérience intersubjective analogisante et aussi — comme on le voit le plus souvent dans les *Manuscrits D 17* et *D 18* — dans l'expérience perceptive de l'ego constituant. Le fondement originaire de constitution réside, aussi bien pour les sujets que pour le sujet, dans l'analogie des champs haptique et optique. Le croisement jamais identitaire donne, pour toute expérience, l'inapparaître fondateur de la Terre immobile.

Il convient tout de même de rappeler que cette analogie structurée de ces deux champs est fondamentalement motivée par le *se mouvoir* du corps propre, lui-même fondé par l'immobilité du point-centre-je. Il y a donc identité, ou plus sûrement analogie, entre l'immobilité de la Terre et celle du point-je qu'il faudra éclairer. Cependant, avant de parvenir à cette question ultime, un problème préalable doit être examiné.

### § 3. Le devenir corps du sol et l'origine de l'astronomie

À cette fin, il convient tout d'abord de récapituler l'ensemble de nos propos précédents pour en dégager l'articulation de sens principielle.

Il s'est agi de penser la Terre dans son essence en considérant les vécus qui la donnent dans sa spécificité. On saisit alors eidétiquement la marche, notamment les touchers pédestres toujours nouveaux qui la composent et qui donnent le champ haptique à partir duquel un champ optique peut s'édifier. Dans leur croisement, essentiellement motivé par les sensations localisées dans mes pieds, se donne la Terre. Elle est, pour mes yeux, un *recouvert* fondamental parce qu'elle est l'appui en deçà de toutes les sensations tactiles pédestres. Plus précisément, si mes pieds s'appuient c'est pour révéler une dimension de *résistance* qui est le sens même du sol qui est la Terre. Cette résistance n'est pas une qualité physique, mais le sens de ce qui se dérobe à toute appropriation, même la plus élémentaire telle que celle de mes sensations pédestres. Si à partir de mes sensations (tactiles, mais aussi visuelles) dans leurs multiples croisements, la chose peut se constituer jusqu'à devenir corps spatial, la Terre, elle, demeure un en-deçà résistant. Par sa *résistance*, la Terre n'est jamais corps, et c'est pourquoi il convient de l'appeler *sol* pour souligner son appui fondateur et absolument non chosique. Si les choses peuvent *résister*, se donner comme inappropriables, c'est parce que la dimension de la Terre se donne en elles, mais au-delà de leur eccéité chosique. La Terre, par la *résistance* du *sol* qu'elle est, a pour sens d'être en deçà de tout corps et de toute corporéité. La Terre est le Tout des corps qui

leur est fondamentalement hétérogène parce qu'elle est la résistance qui advient pour toute sensation exposante. La Terre est ainsi pur *repliement sur soi* à partir duquel tout s'arrache et se détache en se constituant comme chose *une et identique à soi*. Le sol, dans une involution qui lui est spécifique, est ce *sur* quoi et *depuis* quoi les corps se détachent<sup>1</sup>. Condition de leur apparaître il est ainsi l'inapparaissant par excellence. Le mouvement est le détachement même de toute corporéité par lequel elle peut se donner dans son unité et son identité. Ainsi le corps ne peut-il se détacher que du sol qui, lui, ne se meut pas. La Terre ne peut qu'être immobile. Si elle est fonds indistinct, condition de la distinction, et si les corps se distinguent par leur mouvement, la Terre-sol est nécessairement immobile. L'en-deçà du sol est immobilité.

En tant qu'irréductible dessous, la Terre pourrait être comprise comme le substrat du monde, elle serait la substance permanente de la totalité des choses. Les objets se déploieraient sur le socle de la Terre. De la même façon que la substance dans sa permanence se donne analogiquement, c'est dans l'analogie de champs perceptifs des différents sujets que la Terre a un sens. Or l'analogie husserlienne en ce qui concerne la Terre ne la donne justement pas ou, au mieux, la donne comme ne se donnant pas. Aucune faculté ni aucun rapport de facultés n'a de visée ni *a fortiori* d'appréhension du sol de la Terre. Si je vise la chose et les choses, si je suis porté par la possibilité de visées ultérieures d'autres choses dans un horizon ouvert, cette expérience advient depuis un sol absolument inappropriable. Toute sensation exposante (surtout dans une dimension minimale et pauvre comme dans les sensations

---

<sup>1</sup> Dans cette pensée de la Terre comme repliement sur soi, qui n'est pas explicitement formulée par Husserl mais qu'il nous semble légitime de dégager, un parallèle avec Heidegger peut être mis en place. Dans *L'origine de l'œuvre d'art* (in *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962), ce dernier pense la Terre d'une façon analogue et thématise le repliement sur soi de la Terre. Une proximité entre les deux penseurs est possible, d'autant plus frappante qu'aucun des deux ne connaissait le texte de l'autre pourtant écrits presque simultanément (Husserl le rédige en 1934 mais sans le divulguer, et Heidegger le publie en 1935). Cependant, par-delà ce rapprochement d'énormes différences apparaissent entre les deux textes et nous en soulignerons ici seulement une, d'autant plus essentielle qu'elle concerne la méthode, c'est-à-dire le sens de la démarche d'un philosophe : afin de penser la Terre comme repliement, Heidegger a besoin de convoquer le temple grec en parlant allégoriquement ; Husserl, lui, pense le sol de la Terre simplement à partir de la marche. Alors que l'inventeur de la phénoménologie pense réflexivement le vécu de chacun, son successeur hétérodoxe se fonde sur des figures culturelles consacrées, déjà instituées.

pédestres) a un irréductible en-deçà que nul vécu (pas même supposé à venir ou pour un autre sujet) ne peut saisir. Il nous paraît essentiel de remarquer ici que la Terre n'est l'objet d'aucune visée. Aucun vécu intentionnel n'a pour objet la Terre, celle-ci résulte pourtant pour chaque vécu avec sa visée comme l'au-delà qui est en fait l'en-deçà de tout visé<sup>1</sup>. Jamais je ne vise la Terre, mais elle a toujours un sens pour toute visée effective ou possible. La notion de substance, si elle n'est pas saisie par notre expérience perceptive même et par la sensibilité, l'est par l'entendement. La substance est toujours l'objet d'une visée spécifique. Elle est donc saisissable, alors que la Terre ne l'est absolument pas et c'est son insaisissabilité qui est d'ailleurs le sens de son absolu. Le sol immobile de la Terre comme inappropriable n'est pas substantiel. Ainsi ne peut-on le thématiser comme *solidité* (*Verlässlichkeit*) : l'appui résistant de la Terre n'est pas essentiellement ce sur quoi je peux compter parce qu'il serait fiable<sup>2</sup>. Les choses sont pour moi fiables mais la Terre, elle, si elle ne se dérobe pas, est toujours inappropriable et je ne puis en rien compter sur sa solidité.

Le sens de la Terre est d'être fonds, inappropriable à ce titre. Le fonds n'est pas ici l'horizon de déploiement des choses mais la dimension sur laquelle l'horizon (dans un sens plus essentiellement spatial) se déploie. Les choses spatiales s'articulent spatialement depuis le fonds inappropriable de la Terre. La chose spatiale, appropriable à ce titre, se donne dans sa spatialité à partir d'un fonds a-spatial. La Terre est ainsi l'a-spatialité fondatrice de l'espace. Ce dernier, essentiellement homogène, implique pour lui de l'hétérogénéité. L'idée n'est pas qu'il y a de l'hétérogénéité dans l'espace. Husserl est bien un penseur de la modernité et l'espace mondain est pour lui homogène parce qu'il n'est constitué que de corps divisibles, il n'y a pas — comme pour les Anciens — un espace composé de dimensions différentes et de lieux hétérogènes. Mais l'espace doit, pour lui, être pensé avec une hétérogénéité en ce qu'il est fondé par une dimension a-spatiale : la Terre. Elle n'est pas un corps parmi tous les corps homogènes, et si les corps sont tous en mouvement de telle sorte que leur homogénéité est renforcée, la Terre, seule, ne se meut pas. Cette immobilité de la Terre — qui n'est pas un repos puisque celui-ci, s'il est le telos du mouvement, caractérise la chose et les rapports spatiaux entre choses — la donne comme fonds absolu inappropriable et a-spatial, archi-fondateur d'un espace auquel il est hétérogène.

---

<sup>1</sup> Si ce propos s'impose ici à nous, la suite de notre travail le nuancera et même le rectifiera.

<sup>2</sup> Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, op. cit., p. 34.

L'immobilité de la Terre, qui est son sens même, est sa non-corporéité et son a-spatialité.

a) *Du sol au corps*

« Eppur si muove », ainsi que le disait Galilée<sup>1</sup>. La terre pourtant est en mouvement comme l'établit l'astronomie depuis Copernic. Cela revient à affirmer que la terre est un corps spatial, comme toutes les autres choses mondaines. Si le mouvement caractérise la chose spatiale, l'institue dans l'espace et la fonde comme corps, attribuer le mouvement à la terre est instituer sa corporéité. Avec l'astronomie la terre n'est plus un sol, cette science établit un *devenir corps* de la terre qui refoule le sens de la Terre comme sol. Ainsi que l'affirme le *Manuscrit D 17*<sup>2</sup> — et par quoi il montre son appartenance au projet de la *Krisis* —, le phénoménologue doit examiner la validité d'une telle fondation, non pas en contrôlant la cohérence formelle de sa construction, mais en mettant à jour son évidence. Celle-ci ne peut être seulement donnée par l'expérience, l'évidence fondamentale n'est pas ce que l'expérience confirme. L'évidence est la donnée pleine, c'est-à-dire en idéalité, du vécu constituant et de toutes ses couches. L'évidence n'est pas la donnée même d'un objet, mais la saisie par la pensée réflexive du vécu le donnant. Celui-ci étant complexe et multiple, il doit être saisi dans sa complexité et sa multiplicité. Or la science ne fonde sa légitimité que sur l'objet qu'elle institue, elle confirme son hypothèse par cette donnée de et dans l'objectité. Ainsi oublie-t-elle absolument les vécus qui l'instituent : se légitimant sur le constitué, elle refoule résolument la constitution. Du coup elle n'a, phénoménologiquement, aucune évidence ; mieux encore, l'accès à sa représentation de l'évidence est l'éloignement le plus sûr de l'évidence phénoménologique. S'il faut mettre à jour les vécus instituant la terre comme corps en mouvement, l'astronomie physique est la dernière à se fonder en évidence. Elle est l'accomplissement le plus sûr de l'attitude naturelle car elle ne se légitime que du donné : qu'elle transforme ce donné, qu'elle lui substitue un autre donné, ne fait que souligner qu'elle s'institue sur lui pour l'accomplir et oublier les vécus donateurs. La science institue un nouvel objet (la terre en mouvement), ce qui signifie qu'elle présuppose toujours l'objectité constituée, et l'institution d'un nouvel objet renforce encore le pré-constitué de l'objectité. Or se déployer depuis une telle préconstitution est le sens de l'attitude naturelle, qui est donc renforcée et même totalement achevée par la science. La tâche et la fonction du phénoménologue ne

---

<sup>1</sup> Et Husserl lui-même rappelle ce célèbre propos : *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 27.

<sup>2</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 14.

consistent alors en rien à combattre la science, mais plus essentiellement à fonder son évidence en pensant son essence, c'est-à-dire les vécus fondateurs qui la portent et par lesquels elle institue ses objets. S'il y a un différend entre la science et la phénoménologie, il ne tient surtout pas en ce que cette dernière proposerait une vision du monde (nouvelle ou rétrograde, peu importe), mais en ce qu'elle s'efforce de révéler les vécus de la science dont celle-ci ne veut rien savoir. S'il s'agit de penser le fondement refoulé de l'astronomie qui est celui de notre époque — car Husserl assume que nous soyons *coperniciens* et *hommes des temps modernes*<sup>1</sup> —, il s'agit aussi de penser le sens de toute astronomie, y compris celle des Anciens. En effet le géocentrisme, lui aussi, faisait de la terre un corps en lui donnant une *place* dans la spatialité du monde. Que cette place fût privilégiée, en ce qu'elle correspond à celle de l'homme, ne change en rien son être-corps. Bref, pour toute astronomie la terre est un corps spatial. Certes, placer la terre au centre peut être considéré comme une institution moins éloignée de l'originnaire, mais qui s'en est tout de même écartée, car l'appartenance complète de la terre à la spatialité est entièrement établie. Le géocentrisme pense une hétérogénéité dans l'espace : le haut et le bas qui correspondent au léger et au pesant sont un espace composé d'hétérogénéité, et n'est pas dans l'homogénéisation complète et saturée qu'institue la science moderne en ramenant toutes choses au rang de corps identiques en tant que corps physiques. L'espace en tant que tel est néanmoins homogène, l'hétérogénéité est seulement celle des parties qui le composent, mais l'espace en tant que totalité possède une homogénéité. Les corps ne sont pas les mêmes, ils n'en sont pas moins corps. L'astronomie antique ne pense pas une fondation a-spatiale de l'espace car, pour elle, il y a déjà une omniprésence de la spatialité et de la corporéité. Ainsi le passage de l'astronomie antique à l'astronomie moderne, s'il est une rupture, est aussi une continuité, ainsi que l'atteste d'ailleurs dans l'histoire la figure de Copernic. L'astronomie moderne est aussi le telos de la pensée antique, car pour toute astronomie tout jusqu'aux planètes, et à partir de la terre, doit être pensé comme corps spatial. Toutes les figures historiques de l'astronomie accomplissent la réduction de la Terre-sol à la terre-corps. La phénoménologie nous montre que l'astronomie en tant qu'institution de sens scientifique se déprend nécessairement de sa source de sens. L'homme vit originellement la Terre mais ne peut qu'instituer un rapport à la terre. Vivant par le sol immobile, sa vie institue les corps, fait devenir corps le sol, pense la terre comme un corps et si, d'abord moins éloigné du sol, il pense une terre en repos ou même

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit., p. 12.*

immobile, il ne peut qu'en venir à la penser comme étant en mouvement. Le sol devenant corps, la Terre devenant terre, celle-ci ne peut qu'être en mouvement.

L'astronomie, avec sa culmination dans le copercinisme, a donc pour sens le devenir corps de la terre, qui s'accompagne nécessairement d'une homogénéisation de l'espace en tant qu'il n'est constitué que de corps essentiellement identiques. Tout est corps, y compris la terre. Adhérant à la choseité qui est corps spatial, la physique généralise ce modèle, l'applique à tout ce que la vie expérimente, y compris la terre. L'astrophysique appartient bien à l'attitude naturelle, dont le sens est cet *écrasement* dans la choseité corporelle : elle l'accomplit pleinement. Généraliser la corporéité c'est être dans la naturalité ; ces sciences sont bien celles de la nature. Corporéiser la terre est l'accomplissement ultime de l'attitude naturelle qui ne vit que de son adhésion aux corps spatiaux constitués. La prégnance de cette attitude conduit à l'appliquer à cela même qui n'en relève pas, parce qu'elle concerne l'origine même de la vie : la Terre. Le devenir corps de la terre, sa permutation de sol en corps, est ainsi à l'œuvre avant l'astrophysique elle-même, dans une attitude propre à toute science de la nature en tant qu'elle accomplit l'attitude naturelle. Le rabattement du sol en corps advient par une *constitution de sens supérieure* dans laquelle la terre devient substrat, *support de tous les corps* en tant qu'elle serait désormais elle-même corps<sup>1</sup>. La terre est à présent le *corps total* de tous les corps. La constitution originiaire de la Terre-sol où elle advient comme Tout des corps la donne comme a-corporelle de telle sorte qu'elle ne peut être le Tout des corps qu'en étant Autre qu'eux ; ainsi que nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, elle est une totalité se dérochant à ses parties. Avec l'accomplissement de l'attitude naturelle par la science physique, le tout est de même essence que ses parties. Il devient corps et, à ce titre, substrat : penser la terre comme substance revient en fait à la penser depuis ses parties qui sont les corps. La terre-substrat n'est qu'une terre corporéisée, pensée exclusivement depuis ses *parties*, lorsque le sujet percevant cesse de la vivre comme l'en-deçà irréductible et inappropriable — et à ce titre non substantiel — des corps. La terre-support est un tout semblable et homogène à ses parties, déduit des corps qui nous sont immédiatement donnés. Le sujet est immédiatement lié aux corps constitués, tout en étant porté par la Terre-sol qu'il pressent comme a-corporelle. Adhérant à l'immédiateté de la corporéité il la projette à tout, y compris au fond qu'il pressentait comme sol, pour le faire à présent valoir comme simple bloc corporel soutenant, en tant que corps, toutes les choses. Ainsi la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

terre — et telle est une des dimensions des *hommes des temps modernes* — devient-elle appropriable théoriquement et pratiquement. De la sorte le sol originaire, dans son évidence, n'a plus de sens, et c'est alors l'évidence originaire de la vie qui est perdue avec le risque pour cette vie de simplement errer, mais en s'assurant toujours plus de l'évidence du donné immédiat afin de pouvoir d'autant mieux y adhérer. Ainsi une efficacité théorique et pratique est-elle obtenue dans le refoulement de l'originarité du sens de la Terre pour la vie. La corporéité spatiale réalise une parfaite homogénéisation en accaparant le sol non corporel. Puisqu'un corps est divisible en corps, puisque les parties sont toujours partageables, tout *dessous* peut être porté à la patence. La divisibilité des corps conduit tout invisible à devenir visible, à n'être que du visible possible et en attente. Bref, la divisibilité impossibilise l'invisible radical. Tel est le vécu qui conduit à la réduction du *sol* en *bloc*<sup>1</sup>. Dès *chose et espace*<sup>2</sup>, Husserl établissait que l'attitude perceptive portait en elle la possibilité de cette opération de division : le corps est décomposable car le sujet veut en voir l'intérieur comme composé d'autres corps. Virtuelle dans la perception, cette attitude est actualisée dans la science qui résorbe ainsi l'invisible dans le visible et l'inappropriable au chosique dans le chosique. Tout devient chose car tout n'est que corps ; la Terre-sol perd alors son sens pour se faire terre-corps, substrat homogène à ses propres parties. L'opération de division de la chose la fonde entièrement comme corps, et cette division inscrite comme possibilité dans la perception s'accomplit pleinement dans la science et notamment dans la science moderne<sup>3</sup>. La

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Hua XVI, op. cit.*, § 77, p. 262; tr. fr., p. 308 et 309.

<sup>3</sup> Nous le voyons parfaitement à l'œuvre lorsque Galilée s'efforce d'expliquer comment et pourquoi un boulet de plomb tombe plus vite qu'une cendrée de plomb pourtant de même poids (in *Discours concernant deux sciences nouvelles*, tr. Maurice Clavelin, PUF, Épiméthée, p. 72). Il s'agit ici de savoir pourquoi, en rompant absolument avec toute physique aristotélicienne, entre deux corps de même matière le plus grand chute plus rapidement que le plus petit. L'explication proprement physique se fonde sur le principe de la résistance de la surface du corps à son milieu, selon lequel la moindre accélération est due à la résistance elle-même causée par la surface. L'essentiel est ici de restituer et de comprendre la démonstration mise en place par Galilée (*op. cit.*, p. 74). Il faut considérer un corps en volume et le diviser selon la même forme de telle sorte qu'une diminution est produite, mais dans laquelle le volume diminue plus vite que la surface. Or le poids étant proportionnel au volume, il diminue plus vite que la surface. Cette dernière produira de la résistance dans la diminution du poids. Dès lors, plus le corps sera divisé et plus la diminution du poids s'accompagnera d'une résistance accrue de la surface. Afin de

science antique en ménageait la possibilité mais ne l'accomplissait pas ou de façon moins définitive. Ainsi peut-on la considérer comme science de la perception, à même la perception mais ne l'accomplissant pas. La différence entre la science antique et la science classique est que cette dernière accomplit la vie de la perception, achevant les possibilités de la vie perceptive et par là même celles de la science antique. Une terre fondamentalement divisible est exclusivement un corps et ne peut alors qu'être en mouvement puisqu'un corps parachève l'identité de sa multiplicité dans son mouvement. Une terre partiellement divisible n'est pas reconductible au mouvement, cependant son immobilité n'est pas celle du sol mais bien celle d'un corps. Celui-ci correspond à la vie de la perception qui se réfléchit partiellement sans considérer sa propre origine. Le corps immobile de la terre au centre est l'idéalisation de ma vie perceptive ayant un champ sphérique dont elle est le centre. La terre immobile (mais qui n'est pas la Terre immobile) correspond à une vie de la perception non encore accomplie, gardant le souvenir d'une originarité qu'elle a pourtant déjà irrémédiablement perdue. La perception se déploie en vue de son accomplissement, par le refoulement de l'originarité de la Terre-sol, dans l'adhésion au chosique comme corps et dans l'homogénéisation de ce chosique corporel grâce à la divisibilité, jusqu'à son application à la terre qui ne pourra qu'être en mouvement. Bref, la perception s'accomplit dans l'astronomie moderne.

Le devenir-corps du sol, s'il est un éloignement de l'originarité que mettent en œuvre les sciences de la nature et qui culmine dans l'astronomie, possède sa source — insistons sur ce point — dans l'expérience perceptive elle-même. La perception se détache de son propre sol. Il n'y a de perception qu'à partir de la marche s'appuyant sur un sol invisible et au fond intouchable, depuis lequel des corps touchés et visibles sont perceptivement

---

l'établir, Galilée construit un exemple : si on prend un dé cubique dont chaque arête mesure deux pouces, chacune des faces a quatre pouces carrés. La surface entière, constituée de six faces sera alors de vingt-quatre pouces carrés. Or ce dé peut être divisé en huit autres cubes dont chaque face aura un pouce carré et une surface globale de six pouces carrés. Ainsi la surface de chaque petit dé est-elle le quart de la surface du grand dé, alors que son volume en est le huitième. On saisit alors que le volume diminue plus que la surface et que, le poids étant lié au volume, il diminue plus que la surface. Ainsi la résistance s'accroît-elle proportionnellement à la diminution du poids. La chute des corps ne s'explique en rien par des qualités, elle est calculable par une opération de pensée, dont le principe est la divisibilité des corps. La science (et notamment la science moderne) envisage les choses comme corps essentiellement morcelables. Or il s'agit là d'une institution de la perception, la science la reprend, l'accomplit et la parachève.

appréhendés. Il y a, originairement, une simultanée de l'apparaître en présence des corps et de la donation en non-présence du sol. Chacun de mes pas avec ses sensations exposantes propres (motivant d'autres sensations tactiles ou visuelles à partir desquelles les corps seront donnés), ouvre un fonds sur lequel il ne peut faire fond et qu'il ne peut appréhender car, s'il est appui, il n'est pas chose. Husserl semble penser qu'à la suite de ce vécu originaire en naît un autre qui réduira le sol à un corps et qui fera passer de la Terre-sol à la terre-corps parce qu'il donnera un *corps-sol*<sup>1</sup>. Un *niveau supérieur de la constitution du monde*, qui relève avant tout de la perception, fait donc advenir le *corps-sol*. Les sciences de la nature et l'astronomie l'accomplissent, parce qu'il est préalablement présent dans la perception elle-même. En elle naît le *corps-sol*. Ainsi l'oubli du sol dans les corps, par la constitution du *corps-sol*, est-il effectué par la perception. La science ne fait alors que le reprendre en l'aggravant. Husserl nous indique d'ailleurs que cette constitution du *corps-sol* s'effectue à partir de l'expérience<sup>2</sup> dans son déroulement. En effet celle-ci constitue toujours *une* chose qui se donne pour elle avec un horizon dé-cloisonnable qui est possibilité d'appréhensions d'autres choses qui seront toutes des corps possibles. Le sujet percevant vit de cette possibilité d'itération d'appréhension de choses corporelles. Le possible à constituer dans l'horizon se motive des constitutions préalables qui sont celles de corps chosiques. Le sujet percevant vit ainsi de la seule visée des corps. Tel est le déploiement de son expérience. Celle-ci est originée par le rapport inactuel à la Terre-sol, et sans celui-ci elle ne pourrait se déployer. La Terre est la source secrète de sa propre vie, mais emportée par la réalisation de ses possibilités dans leur itération et leur confirmation, l'expérience perceptive annule la possibilité du lien à la dimension de la Terre-sol. La perception s'infatue de ses saisies répétées de choses qu'elle fait valoir comme corps, elle en oublie sa source originaire. Et rien n'avère plus l'oubli de la Terre originaire que le moment où, un rappel de sa dimension advenant, elle est interprétée à son tour comme corps. Lorsque le sol se rappelle à nous, l'expérience l'oublie à nouveau en ne le faisant valoir que comme corps et substrat. L'expérience perceptive s'est si bien déployée qu'elle devient le modèle de toute dimension et que se constitue ainsi un *corps-sol*. Insistons ici à nouveau sur le fait que ce devenir corps du sol dans la constitution du sol est le propre de l'expérience perceptive et non, exclusivement, de la science de la nature et de l'astronomie. Celles-ci ne font que prolonger cette dimension de la perception. Cette dernière, essentielle-

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*

ment synthétique, est en fait portée par deux synthèses : 1) celle donnant la chose comme corps spatial et aussi à partir de là l'espace proprement dit ; 2) la synthèse par laquelle la Terre immobile prend sens dans son inappropriabilité. Le sujet vit au premier plan la première de ses synthèses et ne continue de vivre que par son prolongement au point que la deuxième synthèse, secrète parce qu'originale, est oblitérée. Toutefois ce masquage, qui est un oubli et comme une perte de l'originale, possède une nécessité. La vie de la perception ne peut se prolonger qu'en oubliant sa propre source. Plus elle se prolonge et plus elle s'écarte de sa source. La perception se déploie et se motive dans l'accomplissement de ses vécus, c'est-à-dire dans les corps qu'ils appréhendent à chaque fois. Ainsi l'a-corporel de toute vie percevante ne peut que tendre à disparaître. Tel est l'ordre nécessaire de la vie de la perception, ce qu'inéluctablement elle institue.

La science physique s'institue par une division des corps. Or cette opération de fragmentation a sa source dans la perception qui saisit des unités corporelles comme distinctes en les arrachant du sol. Originellement cette distinction donne le fonds du sol, et l'arrachement étant possibilité du mouvement des corps physiques, le sol ne peut se donner que comme fonds absolu immobile. Mais la perception adhérant exclusivement aux corps constitués, elle fait valoir le sol comme un corps. Les corps ne sont que des éléments séparables d'un autre qui leur est ainsi homogène. La saisie des seuls corps conduit à saisir leur sol comme étant lui-même un corps. La terre n'est alors plus qu'une somme de corps dont relève le sol. Ce dernier n'est qu'une partie de la terre composée de multiples corps. La perception est bien la source de tout oubli de la Terre-sol.

Si la constitution du *corps-sol* advient dans la perception elle-même et se prolonge dans la physique, notamment lorsqu'elle appréhende les choses dans leur divisibilité, elle culmine avec l'astronomie. Par cette science la terre est définitivement instituée en tant que corps. Il faut comprendre que l'astronomie part d'une expérience de la terre comme corps-sol, la terre corporéifiée est son sol d'expérience. Cette corporéification de la terre s'est renforcée par la physique qui est ainsi un redoublement de motivation pour l'astronomie. Aussi faut-il considérer la physique comme un préalable à l'astronomie, non pas d'un point de vue historique mais logique. En effet l'astronomie copernicienne précède la physique galiléenne, mais celle-ci se développe — et tel est aussi le projet de Kepler — pour légitimer et rendre théoriquement possible le mouvement de la terre, comme s'il ne pouvait y avoir d'astronomie que depuis une physique car la corporéification de la terre effectuée par la physique se scelle dans l'astronomie. Ainsi depuis cette terre expérimentée comme corps, le sujet percevant — et persévérant dans sa

perception par l'appréhension physique — voit des étoiles qu'il pense analogiquement avec la terre et qui ne peuvent alors être que des corps. D'une nature différente pour les Anciens qui leur attribuaient l'éther comme élément, ou identiques à la terre pour la physique classique, les étoiles sont des corps. Elles sont posées comme corps à partir du moment où l'expérience vit de sa propre itération en se confirmant elle-même à partir de son constitué. Les étoiles étant comme la terre, elles sont des corps célestes, c'est alors la terre qui est pensée analogiquement avec les étoiles et qui ne peut alors être qu'un corps céleste. Il n'y a même plus d'analogie (ce que vivaient les Anciens) mais une identité rigoureuse (c'est le sens de l'astrophysique copernicienne) entre la terre et les étoiles : elles sont toutes des corps. L'homogénéisation de la corporéité spatiale est ainsi parfaitement accomplie. Il n'y a plus que des corps pour le sujet percevant, le telos de la vie perceptive est assuré.

La tâche du phénoménologue est de penser le vécu précis qui peut constituer la terre comme corps céleste pour instituer l'astronomie. Un tel vécu est nécessairement lié à la perception — qui est conduite, dans son déroulement interne, à cette corporéisation — et à la division des corps — qui est le vécu assurant l'institution de la science physique —, mais n'en possède pas moins une spécificité. Aux yeux du phénoménologue le vécu du *vol* constitue la terre comme un corps céleste. Pour un sujet capable de voler, la terre se donne comme un corps visible ; seul un sujet qui pourrait, depuis la terre, s'envoler jusqu'aux étoiles serait réellement apte à rendre la terre visible comme corps céleste. Bref, l'astronome est *comme* un sujet volant. Or le vol n'est vivable qu'à partir d'une expérience intersubjective, mieux, il est expérience intersubjective car j'appréhende la vie d'un tel sujet volant. Ainsi l'oiseau se donne-t-il d'abord comme corps présent dans l'espace et s'y déplaçant, mais pour lequel j'appréhende tout un décours kinesthésique lié à ce déplacement déterritorialisé et ne pouvant que le motiver<sup>1</sup>. Ainsi la vie volante de l'oiseau est-elle une *autre* vie mais que je peux comprendre et saisir analogiquement c'est-à-dire dans son anormalité pour moi. Elle est, à ce titre, une possibilité pour moi. Mais je peux aussi avoir une expérience de vol dans celle de *vaisseaux aériens* ou de *vaisseaux célestes* que j'imagine m'amenant jusque dans les étoiles<sup>2</sup>. Par eux la terre est définitivement appréhendable comme corps. Une telle expérience que je m'imagine pouvoir vivre est, à ce titre, expérience intersubjective, car elle est celle d'une autre subjectivité, essentiellement anormale en ce qu'elle est un arrachement à la

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 19 et 20.

<sup>2</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 20 à 23.

terre<sup>1</sup>. Toutefois cette anormalité est une possibilité mienne, que je reconnais comme telle, car elle se donne à moi comme fondamentalement motivée kinesthésiquement. Dans l'autre qui vole (oiseau, aviateur ou astronaute) c'est toujours moi que j'imagine volant, car j'y saisis des kinesthèses motivantes. Le vol est une forme du *se mouvoir* avec ses kinesthèses qui, si elles diffèrent (en partie seulement, nous le verrons) de celles de la marche (car elles s'affranchissent ou croient pouvoir s'affranchir du sol), n'en sont pas moins des kinesthèses et sont donc partageables. L'anormalité du vol appréhendée analogiquement est une possibilité mienne. Ainsi se constitue une synthèse analogique anormale, capable de donner une chose : la terre, justement. L'expérience du vol constitue la terre comme corps, elle est interprétée analogiquement comme mienne parce qu'elle est nécessairement motivée kinesthésiquement, je peux ainsi constituer la terre et instituer une science astronomique. Le vol se donnant pour moi comme motivé kinesthésiquement, et le vol exposant la terre, cette dernière a sens pour moi. Mon expérience motivée kinesthésiquement est exposante et je la sais telle. L'expérience anormale de l'autre est saisie comme expérience motivée kinesthésiquement, exactement comme la mienne. Je sais ainsi qu'elle ne peut être qu'exposante, mais pas de la même chose. C'est au niveau de l'exposé que l'anormalité a lieu. Mais reconnue comme possibilité mienne à partir du discours kinesthésique, et parce qu'elle fait écho à la constitution de la terre (que ma simple perception est nécessairement amenée à instituer), cette anormalité peut devenir mienne. Ainsi la terre-corps céleste aura-t-elle sens pour moi. La terre comme corps céleste se donne donc à partir d'une expérience intersubjective anormale, où je fais mienne une vie percevante anormale : le vol. Nous avons vu précédemment que la *Terre-sol* avait sens pour une synthèse intersubjective analogique, il en va de même pour la *terre-corps* (achevée en tant que corps céleste) à la nuance près que la synthèse intersubjective analogique est ici anormale.

#### *b) Du corps au sol*

La terre-corps est donc définitivement instituée. Reprenant le telos même de la perception que la physique accomplit, l'astronomie l'achève par l'interprétation de la terre comme corps parmi les corps célestes. Et rien ne peut mieux l'avérer que la détermination de ce corps comme planète en mouvement dans une pensée physique de la relativité du mouvement et du repos.

---

<sup>1</sup> Annonçons déjà, nous allons le développer immédiatement après, que cet arrachement n'a fondamentalement pas lieu et que le sujet volant reste lié à la Terre et vit toujours un attachement, même et jusque dans son vol.

Toutefois, et tel est l'enjeu fondamental du fameux *Manuscrit D 17*, les choses ne sont pas si simples et la Terre ne cesse de rappeler son immobilité. Le sens immobile garde toujours un sens même lorsqu'on *sait* que le corps terrestre est en mouvement. Cette dimension d'immobilité inévitable n'est pas un retour au géocentrisme, car la Terre garde un sens (refoulé) pour un système héliocentrique. L'enjeu de la pensée husserlienne n'est pas de redonner à la Terre une *place* qu'elle aurait perdu, mais d'avérer qu'elle n'en a pas en tant qu'elle est sol. Si du géocentrisme à l'héliocentrisme, c'est-à-dire dans l'histoire de l'astrophysique, la terre s'est déplacée dans l'ordre de nos interprétations, elle a toujours eu une place et n'a pu être pensée qu'à partir de sa localisation. L'enjeu phénoménologique est de révéler que les variations de localisation de la terre accomplies par l'astronomie, sont fondées par un sens de la Terre fondamentalement illocalisable, car a-local. La Terre n'est pas immobile comme corps mais comme sol. Toute institution de la mobilité de la terre avère réellement l'immobilité de la Terre. Ainsi faut-il arriver à penser une différence de sens fondamentale entre la terre-corps (en mouvement ou en repos) et la Terre-sol (intrinsèquement immobile). La perception, la physique, l'astronomie et l'astrophysique, recouvrent cette différence pourtant réelle et réellement vécue. La réflexion phénoménologique, seule, lui donne tout son sens. Par la phénoménologie la Terre et la terre sont radicalement différentes tout en entretenant quelque rapport.

Si toute constitution de la terre ne peut oublier la Terre, cela se joue dans la perception elle-même avant sa *relève* par les sciences. Je peux ne percevoir que les choses valant comme corps — jusqu'à homogénéiser la corporéité — je ne cesse pourtant d'être sur le sol comme fonds. Tout percevoir est essentiellement motivé par le *se mouvoir* de la marche dont les sensations pédestres font l'épreuve de la résistance de l'appui inappropriable. Aussi dissimulée que demeure cette dimension, elle est toujours œuvrante ainsi que le révèle la réflexion phénoménologique. Lorsque je ne vis pas dans l'accomplissement des actes de perception, mais lorsque je les saisis comme actes, ils se donnent à moi avec la Terre-sol immobile comme archè. Le sujet percevant à partir de son *se mouvoir* constitue des choses et des corps qui se donnent comme unités intrinsèques apparaissant comme distinctes et *s'arrachant* du sol. Ainsi naît la division, la fragmentation de la terre, qui conduit à appréhender le sol comme ses parties. Il n'y a plus que la terre comme somme de ses parties incluant le sol qui n'est plus qu'un bloc refoulant la Terre-sol. Cependant une telle expérience (essentiellement visuelle) est motivée par les sensations pédestres de la marche. Or, pour elles, il y a irréductiblement l'appui du sol révélant la Terre immobile. Que le sujet

percevant ne soit pas attentif à cette dimension, n'annule pas qu'elle est le fonds réel et inévacuable de son expérience.

Cependant le sol-corps de la terre se constitue par une expérience intersubjective analogisante d'anormalité dans laquelle je vis comme possibilité une forme de perception anormale pour moi : le vol. L'oiseau, ou plutôt la vie apprésentée de l'oiseau, est cette anormalité. L'oiseau serait le sujet percevant affranchi du sol, constituant ce sol comme corps et l'offrant ainsi comme possibilité pour moi. Toutefois, et tel est le sens de l'analyse qu'en fait Husserl<sup>1</sup>, l'oiseau s'arrache de la Terre et y revient. Aussi la Terre comme sol a-t-elle sens pour lui. Il vit l'immobilité du sol de la Terre, et c'est pourquoi je peux d'ailleurs comprendre ses formes de constitution. Je sens en l'oiseau des kinesthèses, spécifiques mais comme il y en a en moi, car il est fondamentalement lié au sol immobile de la Terre exactement au même titre que moi. L'authentique fondement de mon partage avec l'oiseau est qu'il est, lui aussi, en appui sur la Terre-sol : elle est, pour lui comme pour moi, le fonds de la vie perceptive<sup>2</sup>. Or l'expérience du vol (de l'oiseau) me donne la terre comme corps, ce qui signifie que la constitution de la terre ne peut advenir qu'à partir de l'attachement à la Terre. Les vécus instituant la terre-corps se fondent sur ceux irréductiblement liés à la Terre-sol. Si, à partir de la terre-corps, je peux instituer son mouvement et si l'inévacuable Terre-sol est immobile, toute saisie du mouvement de la terre s'adosse absolument à la

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 19 et 20.

<sup>2</sup> S'il en va ainsi dans ma relation intersubjective avec l'oiseau, l'expérience est tout autre avec le poisson qui n'a pas de Terre. Est-ce à dire qu'il n'y a pas d'intersubjectivité avec le poisson ? Cela semble insoutenable si nous considérons des activités telles que la pêche, la plongée sous-marine, l'apnée ou la chasse sous-marine. Une compréhension des vies des poissons advient pour l'homme dans de telles formes de vie. Il faut alors considérer une intersubjectivité fondée sur la reconnaissance des kinesthèses qui ne s'appuieraient pas sur le sol de la Terre. Je vois le corps physique du poisson en mouvement et j'y apprésente des kinesthèses mais à la différence de celles d'un mammifère terrestre ou d'un oiseau, elles n'ont pas la Terre comme sol. Elles n'en ont pas moins un appui qui est l'eau elle-même. Le poisson a évidemment la masse aqueuse comme appui, qui lui offre une résistance et qui est la condition même de sa nage. Aussi faut-il affirmer que le poisson a, lui aussi, un sol mais qui n'est pas la terre. Deux conclusions s'imposent alors à nous : 1) il y a bien une intersubjectivité avec le poisson, anormale par excellence mais évidemment réelle, qui a pour sens une reconnaissance d'une vie kinesthésique se fondant sur un sol. 2) Le sol ne peut absolument pas être ici confondu avec la terre. Si l'eau peut être sol, cela signifie que ce dernier n'est absolument pas la terre. Ainsi peut-on comprendre la différence radicale entre la terre et la Terre.

Terre immobile. La terre-corps ne peut être en mouvement que depuis la Terre immobile.

Cette possibilité de voler, l'homme l'actualise avec des *vaisseaux aériens* ou des *vaisseaux spatiaux* afin de pleinement achever le devenir corps de la terre. Plus précisément ce dernier vécu, qui s'amorce dans la vie perceptive la plus élémentaire lorsqu'elle vit encore la Terre-sol immobile, est prolongé dans l'imagination du vol effectif sur des vaisseaux à partir desquels la terre peut effectivement apparaître comme corps physique définitivement spatial refoulant la Terre-sol. Or, nous volons et ne pouvons voler qu'en nous tenant *sur* des vaisseaux. Ils sont des corps spatiaux arrachés à la terre, mais ils sont aussi et surtout l'*appui* pour le sujet volant. Ce dernier a donc un sol qui a pour sens l'immobilité la plus radicale et qui doit ainsi être pensé comme Terre immobile. Il est, essentiellement, une partie du sol immobile de la Terre. S'il est une partie du bloc terrestre détachable de lui, il redevient pour le sujet sol immobile de sa vie même. Ainsi, dans le ciel ou dans l'espace, détaché de la terre, le sujet vit-il encore la Terre. Ce n'est d'ailleurs pas une *partie* de celle-ci qui se joue pour lui, mais bien la Terre qui est par essence indivisible. Que l'aviateur ou l'astronaute aient un sol comme appui immobile, signifie bien l'indivisibilité de la Terre. Mieux encore, dans la fragmentation des corps terrestres se donne la Terre dans une incorporité absolue. Dans les fragments de la terre prend sens l'indivision du fonds de la Terre avec son a-spatialité. La Terre comme fonds immobile n'a jamais été perdue pour le sujet. Cette inévacuabilité pour celui qui, arraché à la terre, croit avoir perdu tout sol doit être plus précisément pensée. Que la Terre ait encore un sens à travers son véhicule pour l'homme volant implique une *permutation* dans laquelle ce qui était *corps* (le vaisseau) devient sol, et ce qui était *sol* (la Terre) devient corps<sup>1</sup>. Est-ce à dire qu'il y a une relativité du sol et du corps ? Ce serait là une mésinterprétation car cette permutation conduit à révéler l'absolu même du sol. Il faut plutôt considérer que notre expérience perceptive originaire — qui advient toujours, même dans des niveaux supérieurs de constitution — constitue toujours des choses, des corps qui valent comme sol. Ce dernier se donne à travers des corps. L'appui, s'il révèle une non-corporité, se joue à partir d'un corps. Je sens un corps et, depuis mes sensations, l'appui révèle la résistance qui est celle du sol inappropriable. Ma perception constitue des *corps-sols*, c'est-à-dire des corps pour lesquels un fonds a-corporel a sens mais qui ne peut se donner qu'à partir d'eux. Chacun des corps, dans sa diversité, donne cette même dimension. Ainsi n'importe quel corps peut-il

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit., p. 15.*

valoir comme sol. Il y a une relativité des corps par rapport à l'absolu du sol. Si la *Terre-sol* se donne à travers des *corps-sols*, leur multiplicité révélera l'unicité absolue de la Terre. Tous les corps peuvent ainsi permuter pour qu'en eux se donne l'absolu du fonds qu'est la Terre. La permutation n'est donc pas entre le corps et le sol, mais entre les corps valant comme sol. N'importe lequel peut avoir cette valeur afin de mieux révéler l'absolu du sol. Réellement, tout cela a sens pour l'ego percevant, qui constitue les corps comme corps-sol. C'est donc pour l'ego qu'il y a le sol originaire de la Terre. L'ego perçoit depuis le sol, qui est son fonds d'appui. Mais cette dimension ne se donne qu'à travers les corps qu'il perçoit, qui peuvent ainsi permuter dans une relativité mais pour inéluctablement donner la résistance de la *Terre-sol*. Dans leur relativité les corps peuvent être en mouvement ou en repos, leur relativité consiste même dans leur permutation de mouvement et de repos. Qu'une même chose puisse être déterminée en mouvement ou en repos n'advient que pour un sujet percevant dont la vie perceptive est appui sur le fonds absolument immobile de la Terre. Ainsi faut-il considérer que l'ego est lié à un corps en repos qui est pour lui un appui ; depuis ce corps en repos le fonds immobile de la Terre se donne mais sans se confondre avec lui. D'ailleurs ce même corps peut être constitué comme mouvement et ce sera alors un autre qui sera en repos de telle sorte qu'en ce dernier la *même* Terre immobile se donnera dans son absoluté. Le corps au repos (la terre pour le géocentrisme) est un corps privilégié car, par lui, se donne l'immobilité de la Terre absolue. Cependant ce corps au repos (même lorsqu'il s'agit de la terre) n'est pas la Terre immobile car il peut cesser de valoir comme appui, être mis en mouvement et être substitué par un autre corps. Il y a une relativité des places des corps, même quant à une place éminente (celle du repos), parce qu'il y a l'absolu de l'immobilité de la Terre pour le sujet percevant. Le géocentrisme concevait un corps privilégié en repos à travers lequel (même s'il ne le thématissait pas réellement) se donnait la Terre-fonds-sol immobile ; la science moderne, avec ses réalisations possibles, annule la localisation privilégiée d'un corps au repos, mais n'abolit en rien la nécessité d'un appui pour le sujet percevant. L'homme moderne continue d'être lié à un corps, pour lui en repos, par lequel l'immobilité du fonds absolu de la Terre se révèle. La Terre immobile, dans son sens essentiel et fondamental, n'a ainsi jamais été oubliée par le sujet. Ou plutôt elle se rappelle à lui lorsqu'il croit l'avoir oubliée. S'il a cru la perdre, s'il s'est convaincu de l'avoir perdue, c'est là que réside son erreur. Il n'y a *jamais*, pour la vie réelle, un abandon de la Terre-sol-fonds-immobile. Le propre de l'homme moderne n'est en rien sa déterritorialisation, mais l'illusion de l'avoir effectuée. Lorsque des vécus semblent accomplir l'évacuation de la Terre-sol

se mettent en place ils avèrent d'autant mieux le statut fondamental de la Terre-sol. Si, avec les Anciens, la terre et la Terre étaient proches et tendaient à se confondre, avec l'homme moderne leur séparation fondamentale se révèle. Mais l'homme de la science moderne reste absolument aveugle à cette dimension essentielle, seule la phénoménologie lui donne tout son sens.

L'homme peut néanmoins se persuader qu'il s'est définitivement arraché à la Terre, lorsqu'il se projette dans une expérience suggérée par le *Manuscrit D 17*. Je puis me tenir sur des *grands vaisseaux aériens qui naviguent depuis longtemps*, je serai alors semblable à un sujet *né enfant de marin* et qui n'aurait jamais connu la Terre<sup>1</sup>. Il n'en reste pas moins vrai que ce *vaisseau* est *mon sol*, qu'il tient lieu de Terre pour moi immobile à partir de laquelle les mouvements des autres corps sont appréhendables. Par ailleurs *l'enfant de marin* (ou d'astronaute), s'il a une historicité propre par laquelle il n'a que son vaisseau comme archi-foyer, a une historicité plus archaïque qui sera celle de sa famille, de la communauté à laquelle il appartient depuis des générations et qui le reconduira à une appartenance à la Terre. Si je n'ai que le vaisseau comme foyer propre, je n'en ai pas moins une histoire fondée en historicité qui me lie à la Terre qui est l'authentique *archi-foyer*. Chaque sujet appartient à une communauté historique et toutes les communautés historiques ont la Terre comme archi-foyer. Tout ego propre est lié à d'autres ego, chaque sujet vit dans l'intersubjectivité qui a son horizon plongeant dans le passé dont l'origine première est l'appartenance à la Terre. Chaque communauté est liée à une autre par une historicité qui les rejoint toutes dans l'appartenance archi-originale à la Terre. Ainsi est-ce l'humanité qui a comme archi-foyer la Terre-sol. Ce lien est, plus précisément, celui à une terre en repos dont l'état révèle, plus authentiquement que toute autre détermination, la Terre dans son originarité absolue. La terre *corps-sol* se présente à nous, et à travers elle prend sens la *Terre-sol* comme *archè absolue*. La *Terre corps-sol* est l'archi-foyer fondamentalement porté par la *Terre-sol inappropriable*. Les hommes habitent une partie de la terre qui les renvoie tous au corps-sol de la terre par lequel ils appartiennent à l'archè-Terre, sol immobile inappropriable<sup>2</sup>. Ainsi, pour revenir à

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 22.

<sup>2</sup> Contentons-nous d'indiquer les possibilités, pour une philosophie politique, contenues dans ces propos de Husserl. Ils suggèrent la relativité de toute appartenance à une parcelle de la terre, le lien à partir d'elle à toute la terre, qui est lien à une dimension archi-originale à laquelle les hommes appartiennent mais qui ne leur appartient pas : la Terre. Ces propos, d'une actualité brûlante en 1934, le demeurent encore et ouvrent des perspectives pour notre propre avenir.

l'enfant d'astronaute qui peut se persuader de s'être déterritorialisé, il est lié à la Terre selon une nécessaire intersubjectivité plongeant dans le passé. En tant qu'ego il est lié aux autres ego et, dans ce lien, la Terre a nécessairement un sens pour lui : il ne peut s'arracher à elle que pour — jusque dans l'ignorance de cette dimension — y revenir ; ou, mieux, tout arrachement avère un retour à elle car il ne l'a jamais quittée.

Il en ira d'ailleurs de même si nous examinons une ultime possibilité envisagée par Husserl : nous pourrions, après nos vols sur nos vaisseaux spatiaux, *habiter les planètes*<sup>1</sup>. Je pourrais avoir une vie sur la Lune ou sur Vénus qui seraient pour moi mes *archi-foyers*. Ainsi seraient-ils ma Terre et une nouvelle Terre. Ils vaudraient comme mon corps-sol par lequel la Terre se donnerait. Y aurait-il alors deux Terres ? Si tel était le cas le caractère archi-fondateur de la Terre serait aboli car deux Terres signifieraient une relativité de la Terre. Or, qu'il y ait deux foyers originaires n'annule en rien, au contraire, le sens absolu de la Terre car la Lune ou Vénus ne sont pas pensables comme « archi-foyers dans une séparation originare »<sup>2</sup>. En tant qu'archi-foyers ils ne sont en effet que « les fragments d'une Terre avec une humanité »<sup>3</sup>, car « il n'y a qu'une humanité et qu'une Terre »<sup>4</sup>. L'argument répète dans son fond les précédents mais insiste sur la différence entre l'archi-foyer et la Terre et nous conduit à comprendre le premier comme le simple lieu d'habitation (partiel mais qui peut aussi être global) et la seconde comme l'archè en deçà de tous les foyers possibles. Leur multiplication ne fait alors qu'attester l'absolu originare inappropriable de la Terre. Dans tout lieu d'habitation, même le plus éloigné et le plus improbable, le fonds absolu a toujours sens pour moi car c'est par lui, seul, que tout peut prendre sens. Cette Terre originare, en deçà de tous les foyers possibles pour les hommes, révèle sa dimension à partir de l'expérience intersubjective. C'est bien pour l'humanité que le fonds de la Terre a sens. Les foyers instituent des formes d'habitation différentes, divergentes, mais qui ont pour sens de s'instituer sur la Terre comme leur fonds commun. Depuis mon foyer d'habitation je reconnais celui d'autrui parce que j'y reconnais une installation spécifique mais identique dans son lien au fonds de la Terre. Pour Husserl, l'humanité dans et par sa multiplicité est une, et elle est une dans sa multiplicité historique. Or cette historicité de l'humanité a comme archè, qui se rappelle toujours même dans l'oubli, la Terre. Tout humain, dans *son* expérience qui le lie toujours à

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 21 et 27.

<sup>2</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 27.

<sup>3</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 27.

autrui ainsi qu'aux générations passées et par là même à venir, vit la *même* Terre. Et cette Terre se donne comme la même Terre dans toutes les multiples formes d'habitation et d'installation de foyers.

Aussi bien l'analyse des vaisseaux comme archi-foyers que celle de l'installation dans les possibles foyers que seraient les planètes lointaines, ont pour sens de révéler le fonds de la Terre comme en-deçà archi-originaire à partir de la permutation possible des corps valant comme sol. Or toutes ces analyses se fondent sur l'expérience intersubjective : le vaisseau est un lieu possible d'habitation pour moi de même que la planète. J'y reconnais la possibilité de mon expérience réelle, de telle sorte que dans une dé-localisation je la retrouverais. Ainsi l'analyse part-elle de mon expérience dans son réel le plus originaire qui est une immobilité avec l'appui du sol immobile. Cette expérience, qui relève d'un sentir archaïque et irréfléchi, est la source de toutes mes perceptions de choses. Ainsi, en tant que corps, se meuvent-elles jusqu'à la possibilité du repos autour de mon corps propre archi-immobile sur le fonds-sol de la Terre immobile. Un corps est le lieu valant pour ce sol originaire, et ce corps privilégié est, d'abord, la terre comme corps mais qui n'est pas la Terre-sol-fonds-archè-immobile. Le sens réellement archaïque de mon expérience est le rapport au sol-fonds immobile. Parmi les corps se dé-plaçant autour de son immobilité j'en vois certains sur lesquels se tiennent des sujets dont j'apprésente une vie perceptive comme la mienne et qui, s'ils n'ont pas (s'ils n'ont plus) le rapport à la terre-corps-sol ont un lien avec un corps-sol qui s'arrache d'ailleurs de la Terre et qui vaut donc pour eux comme Terre immobile. Je sais, car il en va ainsi pour moi, que ce corps vaut comme sol et qu'il ne peut donc qu'être le fonds immobile de leur expérience. C'est ici que se joue le vécu de la permutation, et nous voyons que c'est une intersubjectivité qui en est la condition, mais une intersubjectivité réelle dont la source est *mon* expérience perceptive. C'est elle qui est l'immobilité première, l'absolu même à partir duquel toutes les permutations entre les valeurs des corps ou leurs déterminations sont possibles. Mon corps propre, dans l'immobilité de son *se mouvoir*, perçoit des corps, en mouvement et en repos relatifs essentiellement par rapport à son immobilité, pouvant tenir lieu de choses ou de foyers. Cette immobilité mienne je la reconnais en chaque sujet, elle est donc l'absolu de la vie perceptive. L'absolu est bien l'immobilité du corps propre sur le sol de la Terre.

Toutes ces analyses, que nous avons tenté de restituer à partir des indications de Husserl, nous conduisent à deux conclusions. 1) Sur le plan méthodologique, il est parfaitement évident que Husserl use de la variation eidétique à partir de l'imagination. Il s'efforce de multiplier des analyses de

vécus depuis la perception, mais aussi au-delà jusqu'à penser des situations improbables mais jamais hors de sens. Partant de l'expérience de ma vie perceptive avec son *point-centre-je* essentiellement immobile, il déploie des vécus s'éloignant de cette expérience mais afin de révéler qu'elle est toujours à l'œuvre : l'oiseau, l'aviateur, l'astronaute, l'habitant d'une planète lointaine ont leur point-centre-je immobile lié au sol immobile à partir d'un corps valant comme sol. La Terre, le rapport à la terre immobile est ainsi l'invariant de toutes ses variations. Un eidos, noyau de sens, se donne ainsi en deçà de toutes les variations. Mais il faut aussi entendre cet usage méthodique de l'imagination comme l'effort d'étendre une essence et de la révéler comme fondamentalement multiple. Son axiome principal, s'il se retrouve toujours, a pour sens de varier, de se multiplier, de s'étendre en proliférant. La variation du vécu n'est pas seulement, ni essentiellement, la reconduction à un noyau, mais la prolifération de son sens. L'essence est une multiplicité, une règle de multiplicité ouverte, jamais achevée. 2) Il y a néanmoins une même dimension de sens qui se joue ici : la reconduction à l'ego constituant. Tout advient par lui, pour lui, et le sens de l'immobilité de la Terre correspond à l'immobilité du *point-centre-je*. Si les sciences de la nature, qui croient pouvoir homogénéiser la corporéité jusqu'à faire valoir la Terre comme corps, se révèlent en fait reprises par l'évidence de l'immobilité de la Terre, c'est à cause de l'évidence ultime et première de l'ego. Ces sciences s'écrasent dans l'objectivité constituée du corps et tendent à refouler le sens de l'immobilité de la Terre. Or celui-ci revient toujours et il revient d'autant mieux qu'on a voulu forcer son oubli. Si la Terre réémerge dans son oubli, c'est parce qu'elle correspond à l'ego lui-même qui est fondamentalement inévacuable. Les sciences de la nature ne sont pas les sciences de la subjectivité, elles sont l'effort d'écarter la subjectivité. Mais c'est une tentative vaine car la subjectivité revient, et l'effort de la phénoménologie n'est pas de rappeler la vie de la subjectivité constituante, mais de montrer qu'elle est toujours là. L'homme, et l'homme moderne en particulier, n'est pas celui qui a oublié l'ego mais celui qui ne veut pas voir qu'il est inoubliable. La tâche du phénoménologue est alors de le sortir de sa mauvaise foi.

### *c) Le renversement du copernicainisme*

Nos analyses révèlent le sens originnaire et fondamental de la vie de la perception : un sujet, par son corps propre se meut selon un irréductible lien à l'immobilité du sol. Ce rapport archaïque se réalise dans une relation à un corps (la terre, l'avion, le vaisseau spatial, une planète) qui tient lieu de sol, qui vaut comme sol, mais qui n'est pas le sol. Ainsi le sujet se tient-il

initialement sur la terre pour être originairement lié à la Terre. Toute habitation d'une parcelle de la terre est alors rapport à la Terre, et dans l'appropriation de cette parcelle advient l'inappropriabilité du Tout. Mais la terre peut être substituée par d'autres corps, ce qui révèle d'autant mieux l'absoluité de la Terre. Le paradoxe est alors que les réalisations qui sembleraient évacuer le sol le révèlent d'autant mieux dans son essence a-corporelle et a-spatiale. En faisant apparaître les vécus archi-fondateurs la phénoménologie montre que le sens profond de certaines formes de vie n'est que l'envers de leurs intentions. Tel est le sens du *renversement* que Husserl veut mettre en place dans le *Manuscrit D 17*. La Terre-sol est inévacuable pour le copernicianisme, non seulement parce qu'elle garde un sens au-delà de ce qu'il veut instituer, mais parce qu'elle garde sens pour lui car elle est la condition de sa réalisation. Il ne s'agit pas seulement d'entendre que la Terre existe dans la vie des hommes en dehors des réalisations de la science et de l'astronomie, mais qu'au sein de ces dernières elle advient toujours dans son originarité.

Ce *renversement* est un retour à l'originaire voilé, ou plutôt invisibilisé parce que l'homme (surtout moderne) ne veut plus le voir, fasciné qu'il est par la patence massive de l'objectivité. Cet originaire possède en effet une évidence car il relève de la perception dans sa vie réelle. Celle-ci prend toujours appui sur la Terre-sol à partir d'un corps-sol ; la première forme de fascination est dans le lien à ce dernier. Pour le sujet percevant, le corps-sol vaut comme sol et tend à s'y substituer. La différence (que l'on pourrait, en en déplaçant légèrement l'acception, qualifier d'ontologique) entre la terre et la Terre se gomme de telle sorte que la Terre n'est plus que la terre. Ainsi est-ce un rapport à la seule corporéité qui est institué, au point que tout est interprété à partir d'elle. La spatialité s'institue et s'homogénéise de la sorte. Cela advenait, nous l'avons vu, lorsqu'un découpage (théorique) de la terre s'effectuait en la décomposant en autant de parties de telle sorte que le Tout de la Terre s'en trouvait évacué. Mais une telle décomposition a pour condition la présence de la terre comme corporéité qui est la première mais nécessaire dissimulation de la Terre originaire.

Telle est l'origine de l'astronomie. Son sens archaïque est le lien à la terre comme corps recouvrant la Terre comme sol. En effet l'astronomie a pour sens effectif une détermination spatiale de la totalité des choses, y compris de ce qui est dans l'horizon et même au-delà de lui. La fuite horizontale des horizons qui est le sens du monde est appréhendée, dans l'astronomie, selon la forme de l'espace. Mieux encore, l'astronomie est cette appréhension au sens où elle en est l'accomplissement. Elle se fonde donc sur la spatialisation, or cette dernière repose à son tour sur la constitution de

la chose spatiale comme corps. Un *premier* corps, un corps archaïque, se donne pour le sujet percevant ; il ne peut être que la terre, liée au sol de la Terre qu'elle occulte nécessairement en s'imposant. L'homogénéisation de la spatialité qu'institue l'astronomie ne peut s'établir qu'à partir du premier corps spatial qui est la terre. La spatialité de cette dernière est accomplie en gommant toujours mieux la Terre, elle est généralisée de telle sorte que tout vaut comme corps et notamment les planètes afin de renforcer encore la spatialité de la terre.

Cette spatialisation intégrale du monde qui le fait ainsi valoir comme univers s'accomplit dans l'astronomie moderne, mais est déjà à l'œuvre dans le géocentrisme physique d'Aristote ou mathématique de Ptolémée. Le renversement du copernicainisme consiste à montrer d'abord — au-delà même de la lettre du *Manuscrit D 17*, mais dans le fil de son intention — sa continuité avec la science des Anciens : en deçà des différences patentes, c'est un même sens qui est institué et la *révolution* copernicienne est une des formes de cette continuité. Il ne s'agit absolument pas de nier le bouleversement introduit par le copernicainisme, c'est-à-dire par l'astronomie et la physique modernes : décentrer la terre, éloigner infiniment (jusqu'à autoriser sa disparition) la sphère des fixes de son centre, penser une relativité du mouvement et du repos pour tous les corps, sont autant d'innovations et de remises en cause de la science antique. Elles sont l'institution de nouvelles idéalités, donnant un nouveau sens au monde<sup>1</sup>. Notre idée est que cette *révolution* a sa possibilité dans ce qu'elle remet en question car est toujours à l'œuvre le sens de toute astronomie, qui se donne donc, dès son origine, dans le géocentrisme. S'il nous est impossible de le démontrer en considérant l'ensemble de sa construction, nous voudrions le suggérer en envisageant quelques points.

Le géocentrisme se fonde sur la sphère comme modèle même de l'univers : ce dernier est sphérique, la sphère est sa forme même. Au sein de la sphère omni-englobante des fixes qui se meut se donnent les sphères des orbites des planètes. Si Aristote pensait leur totale concentricité et devait pour

---

<sup>1</sup> Sur ces questions, nous renvoyons, bien sûr, aux ouvrages d'Alexandre Koyré : *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973 ; *La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, Hermann, 1961. Pour le statut de la physique fondatrice de cette nouvelle astronomie, notamment chez Galilée, il faut mentionner du même Koyré : *Études galiléennes*, Hermann, 1966, mais aussi de Maurice Clavelin : *La philosophie naturelle de Galilée*, 2<sup>e</sup> édition, Albin Michel, 1996. Pour une évaluation de la nouveauté de l'ensemble de la physique et de l'astrophysique modernes par rapport aux Anciens, nous pouvons nous référer au livre de Françoise Balibar : *Galilée et Newton lus par Einstein. Espace et relativité*, PUF, 1984.

cela multiplier les sphères porteuses des planètes, Ptolémée (avec son mathématisme de calculs et d'observations) sera amené, pour *sauver les phénomènes*, à remettre en question la concentricité en calculant les mouvements des planètes à partir d'*excentriques*, de *déférents*, d'*épicycles* et de *points équants*<sup>1</sup>. Mais pour lui l'hypothèse de telles structures est la condition pour *sauver les phénomènes* et pour que soit maintenue la forme sphérique qui est la perfection même. Il ne s'agit pas pour nous de *spéculer* sur la valeur de la sphère, mais de considérer que sa signification en idéalité a pour sens premier une spatialisation complète et achevée par laquelle chaque élément inclus en elle (et les Anciens ne doutaient pas que toute chose fût incluse en elle) trouve sa place et sa localisation. Plus précisément, par la

---

<sup>1</sup> Ptolémée reprend les modèles d'Apollonius et d'Hipparque afin de *sauver le mouvement du soleil* qui n'a pas la même vitesse apparente selon qu'il est à l'apogée ou au périhélie. Ainsi faut-il penser un mouvement circulaire parfaitement uniforme du soleil autour d'un point mais qui n'est pas la terre, centre d'observation. Tel est le modèle de l'*excentrique simple* qui décentre la terre tout en maintenant la circularité du mouvement des astres. Le modèle de l'*épicycle simple*, lui aussi repris aux mêmes astronomes, explique le mouvement des planètes supérieures (Mars, Jupiter et Saturne). Il consiste à imaginer que l'observateur se tient sur la terre rigoureusement au centre d'un cercle en mouvement (le *déférent*). Celui-ci porte le centre d'un cercle (l'*épicycle*) sur lequel se meut l'astre. Par le rapport des mouvements uniformes du déférent et de l'épicycle s'explique l'apparence de variation de distance et de vitesse ainsi que la rétrogradation des planètes. Les phénomènes et leurs irrégularités sont expliqués par la parfaite uniformité sphérique et, ici, sans décentrement de la terre. Selon les planètes, des épicycles pouvaient être ajoutés (un épicycle portant la planète se mouvant autour d'un épicycle porté par le déférent) ou combinés à l'excentrique (le déférent étant alors un excentrique). Cette multiplication des cercles conduit Ptolémée à inventer un nouveau modèle, le *point équant*, qu'il applique à la Lune et à Mercure mais aussi aux planètes supérieures. En considérant une planète sur un épicycle autour d'un point sur un déférent il faut penser que l'uniformité de ce dernier point ne s'accomplit pas autour du centre du déférent (ni autour de la terre) mais autour d'un autre point : le *point équant* (tel que le centre du déférent est à équidistance de la terre et de ce point équant imaginaire). Ce modèle permet un calcul conforme aux phénomènes mais il remet en cause l'uniformité du mouvement circulaire qui ne s'accomplit plus réellement. En effet l'uniformité circulaire ne s'établit plus sur l'orbe réelle et effective de la planète, mais sur un cercle totalement imaginaire (le *cercle équant*). La critique du *point équant* au nom même de la régularité des orbites sphériques alimentera, tout au long de l'histoire de l'astronomie, la critique de l'*Almageste* et sera un des points de départ de la *révolution astronomique*. Pour une description précise des différents modèles ptolémaïques, nous renvoyons à Otto Neugebauer : *Les sciences exactes dans l'Antiquité*, tr. Pierre Souffrin, Actes Sud, 1990, p. 239 à 255.

sphère, le lieu de la chose selon toutes les dimensions spatiales et, surtout, avec la possibilité de son dé-placement, peut être rigoureusement calculé. La sphère localise précisément, elle ne peut alors être que la forme de l'espace. L'espace comme forme, c'est-à-dire comme rapport entre les choses constituant leurs places respectives et mutuelles, s'institue par la forme qu'est la sphère. Lorsqu'on veut penser le monde comme espace, lorsqu'on l'institue comme univers, la sphère est la forme parfaite. Phénoménologiquement, on doit considérer que cette spatialité sphérique est celle qui correspond originairement au sujet percevant dans sa motricité. L'idée n'est pas que la sphéricité serait perçue : je ne vois pas, je ne touche pas une sphère environnante, et la sphère englobante n'est pas induite à partir des exposés de mes perceptions. Cependant le sujet percevant ouvre toujours, au-delà de ce qu'il perçoit et comme du percevable, une horizontalité décroissable qui est sphérique. Cette forme pré-géométrique correspond au *se mouvoir* du corps propre, à la fois dans l'éloignement et dans la rotation sur soi. La sphère est l'exposé inobjectif pour un sujet se mouvant selon toutes les possibilités de sa motricité<sup>1</sup>. La sphère n'est donc pas perçue, elle est bien une idéalité, une pure signification ouverte par une pensée réfléchissante qui est celle du sujet percevant à même sa perception. Le sujet de la perception qui se meut et qui se sait se mouvant, pense idéalement sa propre situation et construit la forme idéale de l'espace sphérique. Pour le sujet percevant la spatialité se constitue, et tout — jusqu'aux dimensions les moins immédiatement appropriables mais idéalement perceptibles — est spatialisable ; cette vie spatialisante a pour forme la sphère fondamentalement éloignable dans laquelle tout s'inscrit. La sphère possède un point central : la terre pour le géocentrisme. La terre-point-centre peut être infime par rapport à l'immensité de la sphère de l'univers, elle n'en est pas moins son centre<sup>2</sup>. Tout se structure et se place ainsi par rapport à elle : les planètes ont leur place sur les sphères orbitales et dans la sphère des fixes depuis la terre centrale. Cependant, on est en droit de

---

<sup>1</sup> Sur cette question nous renvoyons aux deux *Mémoires* pour la *Constitution systématique de l'espace*, recueillis dans *Chose et espace* (Hua XVI, *op. cit.*, p. 297 à 336 ; tr. fr., p. 347 à 388), et au commentaire que nous en avons fait dans le § 4 de notre étude « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? Phénoménologie d'une limite de la perception » (*op. cit.*).

<sup>2</sup> Si Ptolémée avec ses modèles d'excentrique, de déférent, d'épicycle et de point équant ne place pas la terre comme centre des orbites célestes des planètes, si leur centre n'est pas la terre et si la terre se trouve déjà décentrée avec la tradition de Ptolémée, elle est toujours voisine du centre géométrique de l'orbite planétaire et incluse en lui. Par ailleurs la terre reste, pour Ptolémée, le centre de la sphère des fixes.

considérer que la terre a sa place dans son rapport à l'ensemble de la structure : elle n'a pas sens en dehors et antérieurement à la sphère, ce qui implique que sa place lui est conférée par la totalité, c'est-à-dire par la sphère qui est bien un système universel de localisation, un espace parfaitement accompli. La terre comme point n'est d'ailleurs rien d'autre qu'un corps, comme tous les autres, inclus dans la sphère. Sa forme sphérique l'incorpore, comme les autres corps et comme les orbites, dans la sphère qu'est l'univers spatialisé. La façon dont Ptolémée institue la nécessaire sphéricité de la terre l'atteste d'ailleurs :

Pour concevoir que la terre aussi est sensiblement de forme sphérique, il suffit de considérer que le soleil, la lune et les autres astres ne se lèvent pas et ne se couchent pas simultanément pour tous les hommes sur terre, mais d'abord pour ceux qui habitent à l'orient et ensuite toujours pour ceux qui habitent à l'occident<sup>1</sup>.

Si la terre n'était pas sphérique, mais plate, les levers et les couchers des planètes seraient constatés exactement en même temps par tous les hommes, même situés dans des lieux d'observation éloignés. La sphéricité de la terre explique que certains états des planètes et quelques phénomènes célestes puissent être cachés momentanément aux habitants de Rome alors qu'ils sont simultanément observables par ceux d'Alexandrie. La sphéricité de la terre n'est pas formellement induite de la sphéricité de l'univers, mais s'inscrit en lui, par le rapport calculable géographiquement et chronologiquement entre la terre et les autres corps célestes. En tant que sphère la terre est ainsi un corps dont on établit rigoureusement la nature de la *surface*. La terre n'est donc que *surface*, c'est-à-dire un corps. Il s'agit bien sûr d'un corps privilégié<sup>2</sup>, en tant qu'il est le lieu de la perception du sujet<sup>1</sup>, mais il n'est qu'un

<sup>1</sup> Ptolémée, *Almageste, Préambule, chapitre 3*. Nous reprenons en la modifiant la traduction de P. Halma, pour l'édition complète de la *Composition mathématique de Claude Ptolémée*, Paris, 1813, p. 11.

<sup>2</sup> Ce statut privilégié n'implique pas pour autant la perfection. La terre est le bas, le lieu de la corruption, et les astronomes anciens (relayés par les médiévaux) considéraient que la perfection relève des cieux, éternels et incorruptibles. Anthropologiquement, c'est-à-dire au niveau d'un investissement de valeurs, la terre est un lieu de souffrance, d'expiation pour les hommes attestant une pauvreté et une bassesse de l'humain par rapport à la hauteur de l'éternité et de la perfection des cieux. La circularité du mouvement des planètes et de la sphère des fixes est d'ailleurs le signe de leur perfection contrastant ainsi avec la pauvreté de l'immobilité de la Terre (sur ce point nous renvoyons à Rémi Brague : *La sagesse du monde*, Fayard, 1999, plus particulièrement, p. 127 à 225). Précisons que cette axiologie est une institution

corps localisable dans l'univers comme tous les autres, un corps ayant sa spatialité propre (une surface sphérique) ainsi qu'une place dans la forme universelle de l'espace. L'astronomie est absolument fondée et repose sur la corporéisation de la terre. Cette dernière, parce qu'elle est le *lieu* du sujet observant (c'est-à-dire percevant et idéalisant sa perception), est directement liée à la Terre comme sol, elle tient lieu du sol de la Terre immobile, et c'est pourquoi elle ne peut être pensée qu'au repos. Cependant la terre comme surface sphérique est bien un corps *recouvrant* la Terre-sol-immobile et ne la donnant déjà plus pour le sujet percevant. Il y a une originalité du modèle géocentrique, qui correspond à l'expérience de la perception lorsqu'elle recouvre le sol de la Terre en le faisant valoir comme corps. Toutefois le géocentrisme n'est pas le géostatisme, son originalité a pour sens l'occultation originaire de la Terre archi-immobile. L'originalité du géocentrisme est celle de l'abandon originaire et nécessaire de l'archi-originalité. Cela advient dans la perception et s'accomplit dans l'astronomie, surtout si on la pense comme idéalisation de la perception à partir de la réflexion de la perception. Ainsi l'intérêt du géocentrisme réside-t-il dans l'ambivalence entre la Terre et la terre.

On peut alors considérer l'astronomie moderne, avec l'institution de l'héliocentrisme, comme la résorption de cette ambivalence, en faisant valoir la terre comme corps exclusif (et donc en mouvement) jusqu'à occulter la Terre archi-fondatrice. Nous avons tenté de le saisir à partir de vécus originaires, liés à la perception, qui fondaient l'astronomie parfois peut-être à son insu. Ainsi le vol ou l'imagination d'habiter dans d'autres planètes sont-ils la source vivante de l'astronomie par lesquels le sujet percevant réfléchissant institue absolument la terre comme corps au point de la faire valoir comme pouvant être en mouvement. Or toutes nos analyses ont montré que ces vécus n'étaient possibles que sur l'appui du sol irréductiblement immobile, c'est-à-dire liés à la Terre originaire. Aussi celle-ci resurgit-elle là où on pouvait croire qu'elle avait été éliminée. Si nous l'avons considéré par ces vécus

---

dérivée se fondant sur des vécus bien plus originaires, liés à la perception et dans lesquels un investissement de valeurs n'a pas lieu. L'astronomie antique est l'institution en idéalité de ces vécus fondateurs ; à partir d'elle des valeurs peuvent être instituées.

<sup>1</sup> Chez Ptolémée lui-même, où la terre est excentrée par rapport aux orbites des planètes qui peuvent avoir pour centre réel un point imaginaire et non la terre elle-même, cette dernière est le centre d'observation. C'est d'ailleurs pour que les phénomènes des mouvements des planètes correspondent aux observations de l'homme sur la terre, que Ptolémée reprend les hypothèses des déférents, des épicycles et des excentriques et forge celle du point équant.

originaires, mais néanmoins extérieurs à l'astronomie elle-même, nous devons à présent l'envisager dans cette science, au cœur de ses propres opérations. Bref, nous devons voir comment l'héliocentrisme ne peut éliminer la Terre comme sol, ou plutôt comment lorsqu'il l'élimine, elle resurgit nécessairement. Nous devons comprendre comment lorsque la Terre est instituée comme corps, c'est-à-dire comme corps en mouvement, l'archè-Terre garde tout son sens. Ce processus nécessaire de notre vie, nous devons le repérer dans l'astronomie moderne à son état naissant, c'est-à-dire chez Copernic. Comme pour le géocentrisme, nous ne pouvons mettre en place qu'une compréhension partielle (et non une analyse exhaustive) de certaines dimensions de la pensée de Copernic<sup>1</sup>.

Le sens de l'institution de l'héliocentrisme et de l'élimination du géocentrisme peut être clairement saisi dans ces quelques lignes du chapitre XV du Livre III du *De revolutionibus orbium caelestium* :

Je vais montrer que si le soleil occupe le centre du monde et qu'autour de lui comme centre la terre tourne..., alors il semblera que le soleil se meut uniformément par rapport à un point donné ou par rapport à une étoile fixe<sup>2</sup>.

Copernic part de l'observation, c'est-à-dire de la vision d'un mouvement du soleil. Celui-ci est une apparition dans le champ visuel d'un sujet attentif. Pour ce dernier, qui a les pieds sur la terre, un tel phénomène advient *pour* son point-centre de vision de telle sorte que l'apparition d'un tel décours d'images advient autour de lui. Attentif, il fournira une explication, et attribuera un mouvement réel au soleil autour de la terre fixe qui correspond à son centre de vision. Or cette explication ne satisfait pas Copernic car elle ne parvient pas à rendre compte du mouvement du soleil<sup>3</sup>. Aussi peut-on lui en

---

<sup>1</sup> Pour une prise en compte de l'ensemble de l'œuvre de Copernic, nous renvoyons au livre fondamental de Jean-Jacques Szczeciniarz : *Copernic et la révolution copernicienne*, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1998. Nos bribes d'analyse se fondent, sur celles, exhaustives, de cet ouvrage essentiel. Du même auteur, nous tenons à citer un autre livre remarquable : *La Terre immobile. Aristote, Ptolémée, Husserl*, PUF, 2003, même si nos analyses diffèrent de ses conclusions.

<sup>2</sup> Cité et traduit par Jean-Jacques Szczeciniarz, *op. cit.*, p. 333.

<sup>3</sup> Signalons que cette insatisfaction est la même que celle des astronomes arabes durant des siècles. Sur cette question nous revoyons à l'*Histoire des sciences arabes*, sous la direction de Roshdi Rashed, vol. 1. *Astronomie, théorique et appliquée*, Seuil, 1997. Plus précisément on doit se référer aux deux textes de Régis Morelon : *Panorama général de l'histoire de l'astronomie arabe* et *L'astronomie arabe orientale entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle* (*op. cit.*, p. 17 à 34 et p. 25 à 70) ainsi qu'à l'étude

substituer une autre dans laquelle la même apparition en mouvement du soleil s'explique par un mouvement réel de la terre autour du point fixe qu'est le soleil. Celle-ci satisfait l'astronome car elle est capable de rendre compte du mouvement dans son apparition que Copernic entend désormais comme apparence. Le mouvement apparent du soleil est donc expliqué par l'uniformité du mouvement réel de la terre. Une explication objective est effectivement fournie, capable d'ouvrir de nouvelles idéalités de sens pour l'humanité. On doit tout de même considérer que Copernic part de l'équivalence possible de deux explications : l'apparition du mouvement du soleil peut avoir sens aussi bien pour un observateur immobile sur la terre avec un soleil en mouvement autour d'eux, que pour ce même observateur mais en mouvement car sur une terre en mouvement autour d'un point central fixe. La fondation copernicienne consistera à trancher entre ces deux explications, à ne retenir que la deuxième et donc à annuler leur équivalence mais en étant partie d'elle. Si l'explication géocentrique n'est pas entièrement satisfaisante, si les calculs de Ptolémée ne peuvent rendre compte de toutes les positions du soleil, alors pourquoi ne pas tenter une explication dans laquelle l'observateur humain serait en mouvement ? Un spectateur immobile sur une terre immobile avec un soleil en mouvement et un spectateur sur une terre en mouvement avec un soleil fixe voient la même chose. Cette équivalence est au fond la reprise de l'expérience d'illusion perceptive du mouvement et du repos qui est d'ailleurs la source de toute théorie de la relativité. Finalement il s'agit de trancher, la non-équivalence finale est au fond le dépassement d'une expérience perceptive par une autre qui invalide la première. Saisissant que je suis sur une terre en mouvement, les modifications de mon champ ne sont pas inhérentes à lui mais à mon propre centre de vision. Se mouvant il produit la déformation du champ

---

Georges Saliba : *Les théories planétaires en astronomie arabe après le XI<sup>e</sup> siècle* (*op. cit.*, p. 71 à 138). Par ailleurs tous les grands astronomes arabes remettaient en question le modèle du *point équant* en tant qu'il portait atteinte au principe de l'uniformité des mouvements célestes. Copernic lui-même et pour des raisons identiques, tout en reprenant le modèle du déferent et des épicycles, conteste la notion de point équant, ainsi que le montre parfaitement Alexandre Koyré (in *La révolution astronomique*, *op. cit.*, p. 45 à 57 et p. 88 et 89). Cela indique, d'une part, une continuité de toute l'histoire de l'astronomie polarisée par les mêmes questions, et par ailleurs que Copernic critique Ptolémée non pas avec les principes d'une nouvelle physique mais au nom même des fondements de l'astronomie antique. La révolution qu'il ouvre prend son assise dans cela même qu'elle conteste. Si cela est vrai pour les principes astronomiques, ce l'est encore plus si on remonte aux vécus essentiels fondamentalement à l'œuvre dans l'astronomie.

visuel que j'interprétais naguère comme mouvement chosique mais qu'à présent, sachant que je me meus, j'attribue à moi-même. Au niveau de ma propre vision je ne peux saisir mon propre mouvement car il est déterminé par celui de la terre, imperceptible. Je participe à un mouvement qui est *comme nul* pour moi<sup>1</sup>. Cela implique que j'ai conquis un point de vue supérieur, objectif, dans lequel je vois ma situation, ma propre perception visuelle. Je me vois sur la terre en mouvement, ne voyant pas ce mouvement, et voyant le monde depuis cette situation limitée. Le copernicanisme est l'institution de ce regard supérieur, de cette vision sur la vision humaine capable de l'englober et d'en considérer les limites intrinsèques. Si le copernicanisme est un dé-centrement de la subjectivité humaine, ainsi qu'on l'a souvent dit, c'est parce qu'il est dédoublement de la subjectivité dans un mouvement réflexif où le sujet se voit lui-même, se voit voyant. L'objectivité du copernicanisme et de la science moderne est ce dédoublement de la subjectivité.

Toutefois il faut absolument et évidemment considérer que ce décentrement-dédoublement qui est une réflexion de la perception, part de cette dernière. Réfléchissant la perception, elle a celle-ci pour origine et ne cesse d'en dépendre. Se voir voyant n'annule jamais d'être voyant, de continuer de l'être dans le nouveau voir qui n'en est au fond qu'une nouvelle expression. Ainsi le sujet qui s'est décentré reste-t-il le sujet terrestre sachant désormais encore mieux que, sur la terre, il ne cesse de vivre une immobilité car il a affaire à un *corps-sol* par lequel le *sol originaire* aura toujours sens. Le sujet qui sait l'héliocentrisme sait aussi, de ce fait, qu'il y a une expérience primitive rémanente de géostatisme. Toutefois l'essentiel n'est pas là car peut-être peut-on imaginer un sujet absolument réfléchissant pour lequel la terre ne serait plus un lieu d'habitation. L'astronome copernicien est la possibilité d'une telle expérience. Serait-il alors l'idée d'une humanité totalement déracinée, sans sol ? Il n'en est rien, et Copernic lui-même l'atteste, car la vision de l'astronome est celle que l'on aurait depuis le Soleil. Le système copernicien, s'il décentre le sujet humain de la terre, l'inscrit tout de même sur un autre corps-sol qu'il vit absolument comme immobilité, c'est-à-dire comme pur sol. Ne plus être lié à la terre, être hors d'elle, ne signifie pas avoir perdu le sol mais toujours le vivre comme archi-immobilité fondatrice.

---

<sup>1</sup> On mesure ici à quel point la pensée de Copernic ouvre à celle de Galilée, ainsi que ce dernier n'a cessé de l'affirmer tout au long de son œuvre. Il l'inscrit dans la continuité de la découverte copernicienne, comme pour la fonder. C'est d'ailleurs ainsi que s'ouvre la *Première journée* du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (tr. René Fréreau et François de Gandt, Seuil, 1992, p. 95).

Et si l'on imaginait (mais c'est la réalité du développement du copernicainisme) un sujet théorique qui ne serait pas situé sur le Soleil comme corps-sol donnant le sol, et qui prétendrait du coup avoir conquis une objectivité absolue, il faudrait penser qu'il est nécessairement situé et que, dans le lien à un corps ayant une place, il ne peut s'affranchir de son rapport au sol originaire. Non seulement l'homme (lorsqu'il n'est pas un scientifique) reste lié à la terre corps-sol mais toute sortie hors de cette situation le place dans une autre dans laquelle il vit le rapport réel au sol originaire de la Terre.

La pensée copernicienne est donc l'élaboration d'un vécu perceptif d'illusion corrigée par lequel la relativité du mouvement et du repos des corps peut se donner. Ce qui advient dans une expérience ponctuelle est généralisé à l'univers. Husserl décrit cette expérience très simple<sup>1</sup>. Porté par un véhicule (une voiture ou un wagon), le monde est pour moi en mouvement. Mon expérience primitive me donne des modifications du champ visuel, réelles pour moi, qui s'exposent par rapport à mon centre de vision immobile. Ce dernier est lié au véhicule qui est sol de mon expérience et qui ne peut donc qu'être immobile pour moi. La voiture ou le wagon m'apparaissent tout de même comme des corps, identifiables et se distinguant d'autres corps dans le monde, ils sont donc corps-sol que j'interprète comme étant en repos. Le repos d'un corps est son lien à l'archi-immobilité en tant qu'il est corps tenant lieu de sol. En opposition, les corps qui ne sont pas corps-sol ne peuvent être qu'en mouvement. Cependant, regardant à travers la fenêtre les corps du monde en mouvement, je reconnais (par une réminiscence) leur appartenance à la terre que j'habitais et qui était donc mon sol. Je me rappelle également que sur la terre qui était pour moi la Terre, je voyais des véhicules en mouvement portant des sujets que je savais percevant. Ainsi puis-je corriger ma première interprétation et savoir que c'est le véhicule qui est en mouvement et la terre au repos. La correction de la perception s'effectue par une expérience intersubjective de souvenir et me conduit à *savoir* qu'il y a une relativité du mouvement et du repos qui a pour sens que tout peut se faire corps et être reconduit à une spatialité homogène. Il n'y a aucun corps privilégié. Si la terre peut se donner avec cette valeur, rien n'interdit de penser que la même dynamique perceptive puisse être prolongée et que la terre ait rigoureusement le même sens que le véhicule. La pensée de Husserl n'interdit absolument pas une telle logique et rend compte du nécessaire devenir de l'astronomie qui a sa source dans les expériences de la perception. Toutefois Husserl insiste sur le fait que cette permutation des corps valant comme corps-sol se fonde sur l'absoluité du sol archi-originaire

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 15 et 16.

qui n'est absolument pas relatif. La relativité des corps, la relativité de leur mouvement et de leur repos se fonde sur l'absolu de la Terre-sol archi-immobile<sup>1</sup>. Un corps qui peut être relatif tient toujours lieu de sol, absolu<sup>2</sup>. Copernic effectue exactement cette opération, ses calculs se fondent sur ce vécu, car il corrige une illusion perceptive en faisant valoir ce qui tenait lieu de corps-sol comme simple corps mais visible désormais depuis un autre corps-sol donnant l'archi-originaire du sol. Il peut y avoir relativité des corps célestes, mais à chaque fois un corps tiendra lieu de sol. En effet Copernic s'imagine comme sujet voyant le monde depuis le Soleil, c'est-à-dire avec un sol archi-immobile. Malgré les apparences la logique copernicienne s'inscrit dans le sens des vécus décrits par Husserl. Copernic homogénéise la corporéité spatiale, et cela le conduit à amorcer une pensée de la relativité, c'est là une opération qui s'ignore dans son sens profond mais qui est toujours l'acte d'une subjectivité qui, voilée dans son archi-originaire à celui qui l'effectue et révélée exclusivement par le phénoménologue, est toujours liée à un archi-sol. Elle est une subjectivité incarnée, liée à un corps-sol qui a pour sens l'archi-originaire de l'immobilité du sol. Le développement du copernicanisme, notamment avec Galilée, pourra être compris comme la radicalisation de l'intention de Copernic avec la volonté de s'affranchir de toute situation. L'homogénéisation de l'espace qui est homogénéisation de la corporéité institue la relativité du mouvement et du repos par rapport à l'absolu des lois de la physique. Le sens de la relativité (de Galilée jusqu'à Einstein) est en effet l'affirmation de l'absolu des lois physiques, inaltérées et avérées par cette relativité car toujours à l'œuvre en elles. La physique conquiert ainsi une objectivité complète par laquelle elle serait affranchie de toute situation, de tout lien à un corps valant comme corps-sol. Elle serait alors expérience de pure vision déliée de tout enracinement et de tout rapport à la Terre. La science serait ainsi la construction d'un pur regard englobant, un *kosmothéoros*, totalement désincarné. Or c'est là que réside une authentique illusion transcendantale car le regard est toujours

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>2</sup> Il faut ici remarquer que cette analyse de la correction de l'illusion perceptive de mouvement diffère sensiblement de celle que Husserl mettait en place au § 83 de *Chose et espace* (*Hua XVI, op. cit.*, p. 281 à 284 ; tr. fr., p. 331 à 334). Dans *Chose et espace* Husserl rendait compte de la rectification d'interprétation par le fait que le sujet corporant s'appropriait les mouvements du véhicule, les faisait siens. Dans le *Manuscrit D 17* ce point est totalement absent. Tout simplement parce que, en 1934, Husserl insiste beaucoup plus sur le statut archi-originaire de l'immobilité pour le *se mouvoir*. Le point-centre-je, l'archè-Terre immobile sont le sens même de l'expérience du *se mouvoir*. En 1907, le *se mouvoir* valait comme absolu.

celui d'un sujet incarné, nécessairement situé et donc enraciné. Une pensée qui homogénéise l'espace ne peut considérer sa dimension a-topique et est donc nécessairement contrainte de se situer, et c'est d'ailleurs ce que faisait Copernic lorsqu'il imaginait ce regard porté depuis le Soleil<sup>1</sup>. Tout acte de pensée est celui d'un regard incarné lié à une spatialité, situé sur un corps-sol et porté par l'archi-originaire absolue de l'immobilité. Le pur regard ne peut être rien d'autre que cette archi-immobilité mais qui s'ignore, se fait valoir comme objectivité pure et s'*écrase* dans le mouvement et les permutations de mouvement et de repos des choses mondaines qui s'offrent à lui<sup>2</sup>. L'expérience archi-originale est le lien, depuis un corps-sol, à l'immobilité du sol. Nul n'est plus immobile que le regard du copernicien mais son immobilité a cru oublier celle de l'archi-originaire du sol. Le copernicien saisit une dimension de l'immobilité originale mais pour la reconduire au seul sujet, sans son fonds. Plus exactement le copernicien est celui qui croit pouvoir être l'immobilité d'un pur regard déraciné et sans sol. En effet celui-ci se rappelle toujours à lui, fait retour et n'a jamais été oublié. Dans ses propres opérations, mais sans le réfléchir, le copernicien croit encore au sol original. Tel est le paradoxe de la science que la phénoménologie peut, seule, mettre en lumière.

Le *renversement du copernicanisme* prend ainsi tout son sens. Il ne consiste en rien à retourner au géocentrisme. Husserl n'est pas dans la nostalgie d'une interprétation symbolique du monde qui serait malheureusement perdue. Le géocentrisme est une expression essentielle, certainement plus proche de l'archè que l'héliocentrisme, mais dans laquelle advient déjà l'oubli du sens original de la Terre. Le géocentrisme exprime la situation de l'homme, lié à un corps-sol privilégié. Toutefois il insiste sur sa corporéité et tend à en oublier la dimension de sol. Le corps-sol qu'est la terre est au repos parce qu'il est lié à l'immobilité du sol, mais le géocentrisme n'insiste pas sur elle. S'il ne le fait pas c'est parce que l'homme, dans sa vie perce-

---

<sup>1</sup> Précisons que cette pensée d'un regard objectif désincarné, si elle est à l'œuvre chez Galilée ou chez Einstein ne l'est plus dans la physique quantique. Celle-ci demeure éminemment dans le cadre de la science classique par les performances de son opérationnalité, mais elle assume une part de réflexivité propre au sujet pensant lié à ses vécus de perception.

<sup>2</sup> On pourrait d'ailleurs considérer que la science moderne a suscité bon nombre d'interprétations fascinées par ce mouvement des corps, c'est-à-dire par cette pure objectivité, mais qui en oublient totalement la source constituante de sens : un sujet purement immobile. C'est là (dans des domaines qui ne sont d'ailleurs pas nécessairement scientifiques) accomplir la science en restant dans l'ignorance absolue de son sens fondateur.

vante, ne le peut, adhérant au constitué et oubliant les sources de constitution. Le *renversement du copernicainisme* consiste à révéler les vécus originaires qui portent cette décision de pensée dans son accomplissement. La science croit alors dépasser le sens de la terre comme corps-sol et ainsi de la Terre comme sol. Il y a là une profonde illusion car jamais l'homme de la science ne parvient à un tel oubli et il ne fait que se complaire dans l'illusion d'y parvenir. En effet tout acte croyant abolir la Terre, la réaffirme dans son sens et son originarité. En croyant ne plus avoir de sol la science le révèle d'autant mieux et atteste son absoluité. Toute imagination de vol ou d'habitation dans une autre planète, tout calcul établissant la stricte corporéité d'une terre en mouvement sont les actes d'un sujet nécessairement lié à un corps-sol qui ouvre l'archi-immobilité de la Terre immobile. La science et l'humanité qui y adhère ne veulent pas voir cette dimension archi-originare. Elle n'a jamais été oubliée, elle est en fait là, donnée dans une évidence dont l'attitude naturelle se détourne. Le phénoménologue la rappelle, c'est-à-dire qu'il montre cette évidence invisibilisée. C'est dans une telle tâche que le phénoménologue institue cette seule *science rigoureuse* qu'est la philosophie. Elle ne consiste pas à établir une nouvelle vision du monde et Husserl n'ambitionne pas d'écrire un *Dialogue sur les trois plus grands systèmes du monde*, ni de revenir au premier. Il s'agit tout simplement, c'est-à-dire rigoureusement, de décrire les vécus constituant le monde et qui sont toujours à l'œuvre dans les institutions de sens qui s'en détournent ou s'illusionnent de n'être jamais liées à eux.

#### § 4. Sol immobile passé et point-centre-je

L'ensemble de nos descriptions, menées à partir des *Manuscrits D 17* et *D 18*, nous conduit à saisir l'expérience originare de la perception comme vie d'un sujet incorporant *sur* la Terre immobile. Dans cette expérience essentiellement ambiguë, ainsi que pourrait le dire Merleau-Ponty, la Terre se donne comme *corps-sol* possédant deux dimensions, différentes et même divergentes mais liées et entremêlées. L'archi-originare est le sol comme fonds absolu et inappropriable, *dessous* irréductible à toute appréhension perceptive mais ayant toujours un tel sens pour elle. Or cette Terre est nécessairement recouverte par la terre comme corps, qui est surface spatiale chosique. Cette deuxième dimension accapare l'homme car elle correspond à l'immédiateté de la vie perceptive à partir de laquelle se déploie toute pratique. Elle devient d'autant plus centrale qu'elle est réfléchie par le sujet dans des idéalizations telles que la géométrie ou l'astronomie. Ainsi le sujet

vit-il une Terre sous ses pieds dont il parvient à s'approprier la surface mais dont il ne peut s'approprier le fonds irréductible qu'est le sol. Cette appropriation de la corporéité de la Terre conduit le sujet à penser cette dernière comme corps céleste en mouvement mais de telle sorte que se donne toujours, de façon invisible ou inavouée, l'immobilité du sol de la Terre. Cette dimension, archi-originnaire, revient toujours car elle n'a jamais disparu puisqu'elle est le *retenu* fondamental. Le fonds originaire qui fait toujours retour n'est pas, essentiellement, mon inscription sur la planète terre mais mon rapport à la Terre-sol-fonds qui advient même hors de la terre. La première expérience où se joue mon rapport à la Terre est une situation sur la terre, et lorsque je me la représentais comme immobile et centrale c'était bien mon appartenance au sol que j'exprimais ; toutefois les deux dimensions ne sont pas identiques car un départ pour une chronologie n'est pas l'origine archaïque. Si le premier s'éloigne et s'oublie peut-être, la deuxième est inévacuable au point que tout effort pour l'abolir la fait toujours revenir. Le sujet corporant dans sa vie perceptive est situé sur un corps-sol (variable, relatif, en mouvement possible) dans lequel advient pour lui l'absolu du sol-fonds-immobile qui est bien la dimension de véritable archè.

L'expérience de la Terre immobile est donc la vie la plus profonde de la subjectivité et la Terre correspond au fonds le plus intime de l'ego. Ce dernier, s'il *se* meut, est aussi et surtout *point-centre-je* qui, alors que toute sensation expose l'éloignement, ne s'éloigne jamais de lui-même, bref est foncièrement immobile. Ainsi y a-t-il une correspondance entre le sol immobile et le *point-centre-je*, il n'y a d'immobilité de la Terre que pour l'ego absolu foncièrement immobile. D'ailleurs aussi bien l'*archè-Terre* que le *point-centre-je* sont conditions non spatiales de la spatialité ; plus exactement ils s'affranchissent de la spatialité en tant qu'ils en sont le fondement et ont ainsi une hétérogénéité à l'espace à même l'espace. Point-centre-je et Terre immobile sont le fondement a-spatial de l'espace dans l'espace. Ainsi doit-on considérer que la Terre immobile est constituée par le point-centre-je, ce dernier étant la source archi-subjective de l'archè-Terre. Si la Terre a sens pour le point absolu de l'égoïté, il faut en conclure que celui-ci la constitue. Il nous reste alors à décrire la forme de cette constitution et à comprendre comment la Terre immobile a sens pour l'ego et son fonds immobile.

Considérer le point-centre-je comme source constituante du sens de la Terre immobile doit nous conduire à une première précision qui est une précaution : l'ego et la Terre ne se confondent pas, ne sont pas identiques et ne sont même pas en coïncidence. Or il nous semble que beaucoup de commentateurs et toute une tradition interprétative, notamment à propos du statut du géocentrisme, ont trop souvent eu tendance à identifier les deux :

placer la terre au centre du monde revient à y placer l'homme. Le centre de vision de celui-ci est la source même de toute exposition et donc le centre de tout champ visuel ; l'homme voyant étant sur la terre, cette dernière ne peut qu'être au centre. Cette interprétation identifie point-centre-je et Terre dans leur centralité. Plus exactement le *point-je* étant central, cette centralité se signifie en instituant la Terre, en tant que lieu d'habitation de l'homme, comme centre. Or une attention portée aux vécus dans leur concrétude ne peut que nous conduire à distinguer les deux. En effet le sujet percevant, s'il possède son centre de vision, se situe *sur* la terre ; il ne voit qu'en reposant sur elle mais en étant donc distinct. Et son appui sur la terre manifestant toujours la résistance de la Terre comme sol, la dimension archi-originale de celle-ci est différente de l'ego et de son *point-centre-je*. La Terre correspond à l'égoïté centrale et immobile mais ne lui est pas identique, ainsi que l'atteste le principe selon lequel l'ego en tant que *point-centre-je* est constituant de la Terre immobile.

Pour le comprendre, nous devons brièvement rappeler les éléments considérés dans les premier et deuxième alinéas de la présente étude. Le *point-centre-je* est l'origine du *se mouvoir* car il est le foyer des kinesthèses liées au mouvement de mes organes et les motivant. Chaque apparition en mouvement de mes organes les donne comme pouvant s'éloigner sans jamais totalement disparaître car leur apparition est toujours liée au *point-centre-je* de mon corps. L'exposition de mes membres en mouvement les donne comme rattachables au foyer de ma vision qui, lui, est rigoureusement immobile. L'éloignement relatif de mes membres ne se donne que pour et par un *point-centre* qui est absolument inéloignable et par là même immobile. En outre cette apparition en éloignement et en mouvement de mes membres est symétrique de sensations kinesthésiques : l'élévation de mon bras qui apparaît dans mon champ de vision est liée à des sensations de *se mouvoir* que je localise dans le bras et qui se donnent comme le motivant dans son mouvement. Or ces sensations kinesthésiques ont pour foyer le même point-centre-je qui est foyer des apparitions en mouvement et des sensations de *se mouvoir*. Ainsi, par lui, se constitue l'unité même du corps propre. Autant le point-je ne s'éloignait pas, autant en tant que source et foyer des kinesthèses il n'est pas une localité de sensations. Celles-ci partent de lui mais ne sont pas en lui. S'il est le point aveugle de l'apparition en éloignement du corps, il est aussi le point d'archi-immobilité du corps propre. Plus précisément, si dans son inéloignement le point-centre-je fondait déjà l'immobilité foncière du corps propre, il la parachève en tant que foyer non senti des kinesthèses. Le corps propre se fonde sur un point inappréhensible à la vision et aux sensations kinesthésiques. S'il en va ainsi pour les mouvements des membres

du corps il en va de même pour un mouvement de l'ensemble du corps : de pures sensations de mouvement parcourent le corps en ayant comme archi-foyer ce point-centre qui, lui, ne s'éloigne jamais. Je vois le monde bouger, je sens mon corps bouger, mais avec une dimension qui s'y dérobe et qui est absolue immobilité. Le point-centre-je est donc l'absolu immobile de toute mobilité : des choses, de mes membres, de mon corps dans son ensemble lorsqu'il se meut. Je me meus, j'éprouve ma propre motricité, mais toujours depuis une archi-immobilité qui est l'égoïté même de ma subjectivité. Or nous avons pu établir que la Terre est le telos du *se mouvoir*. Celui-ci est exposant de dimensions chosiques et mondaines dont la synthèse ultime est la Terre comme sol immobile. Toutes les choses spatiales et l'espace lui-même qui est leur forme ont pour unité finale le Tout de la Terre comme sol immobile. Celle-ci n'est pas le repos spatial qui ne peut être que relatif au mouvement, mais l'absolu qui est le sens même de toute expérience de la spatialité. La constitution de celle-ci, dans le *se mouvoir* du corps propre, aboutit à un sens a-spatial qui est pourtant le sens de l'espace. L'unité de l'espace qui ne se révèle que dans sa constitution achevée est le sol de la Terre immobile et donc a-spatial. Cette dimension étant fondée par le corps propre dans son *se mouvoir* et celui-ci étant essentiellement fondé par l'immobilité du *point-centre-je*, on ne peut qu'en conclure à la *fondation de l'immobilité de la Terre par le point-centre-je*. L'immobilité de celui-ci fonde l'immobilité de celle-là. Le corps propre se meut depuis sa propre immobilité, cette archi-immobilité le porte dans son *se mouvoir*, aussi ce dernier ne peut-il que fonder téléologiquement la Terre immobile. Le point-centre-je, à cause de son immobilité, est constituant de la Terre. À ce titre, le corps propre fonde la Terre.

Si la Terre est le telos de la constitution de l'espace par le corps propre dans sa marche, elle se donne néanmoins comme l'origine même de cette marche du corps propre. Ce dernier fonde une ultime fondation qui se donne comme la première et comme la condition de cela même qui l'a constituée. Le corps propre aboutit à une dimension ultime mais qui est pour lui la première. En effet la Terre est ce *sur* quoi je marche. À ce titre elle est l'archè et l'origine du *se mouvoir*, mais celui-ci étant fondé par l'immobilité foncière du point-centre-je, il faut alors considérer que la Terre immobile est l'archè de l'immobilité du point-centre-je. Celui-ci n'est pas fondateur de la Terre mais fondé par elle ou, plus exactement, la fondation de la Terre qu'il effectue révèle celui-ci comme le fondant, lui. Le *point-centre-je* immobile donne la *Terre immobile* comme étant son fondement. Le sens ultime de la proximité entre le *point-je* et la Terre est bien l'immobilité mais qui a pour archè celle de la Terre.

Ainsi le *point-je* (c'est-à-dire la subjectivité dans son essentialité) a-t-il une archè impliquant qu'il est fondé par une dimension Autre que lui-même. L'origine foncière de la subjectivité n'est pas de l'ordre de la choséité car la Terre est fonds a-chosique, mais n'en est pas moins Autre à la subjectivité en tant qu'elle est fonds. Le point est originé d'un fonds qui est nécessairement Autre que lui. En effet la ponctualité possède une distinction (même si elle est ici inappréhensible) dont l'indistinction du fonds est l'Autre radical, mais toute analyse des vécus profonds de la vie de la perception révèle un rapport entre les deux, tel que le fonds indistinct est l'archè du point dans sa distinction. Le rapport entre la subjectivité dans sa dimension essentielle et la Terre peut donc mieux se comprendre : elle s'établit par l'immobilité qu'elles partagent mais qui n'est en rien une identité. Ce n'est pas la même immobilité qui a sens pour le point-je et pour la Terre puisque la première est celle d'un point distinct et la deuxième celle d'un fonds indistinct, de plus l'immobilité du point-je — si elle est l'absolu de l'expérience de la vie corporelle — a elle-même une origine qui est l'immobilité de la Terre. Eu égard à cette ultime dimension l'immobilité du point-je n'est pas un absolu. Si la subjectivité a un fonds d'immobilité c'est parce qu'elle est fondée par l'immobilité de la Terre qui, dans sa dimension de fonds indistinct, rejaillit dans la ponctualité distincte du *je*. La subjectivité possède un fonds qui est la Terre.

Il faut alors considérer le *point-je* comme un paradoxe. Il est bien le centre du champ visuel car toutes les images se donnent par lui et pour lui, aussi bien celles du monde externe que celles des membres du corps propre. Plus précisément, les analyses phénoménologiques établissent une sphéricité du champ visuel dont le *point-je* est le *centre* et donc le principe. À ce titre il est en lui-même invisible, il est le *punctum cæcum*, centre de vision se dérobant à toute possibilité de vision, mais surtout — ainsi que l'établissent les *Manuscripts D 17* et *D 18* — il est fondé par un Autre que lui-même. Toutefois cette fondation n'annule en rien cette centralité de vision du *point-je*, c'est bien en tant que *centre* qu'il est ce fonds Autre. Sa dimension éminemment paradoxale apparaît alors : il se révèle être un centre toujours dé-centré. Un centre plein, réellement centre, a son fondement en lui-même, il s'impose comme centre en étant sa propre fondation qui l'institue dans sa centralité. Ici, par contre, nous avons affaire à un centre qui a un Autre pour principe et qui a alors pour sens d'être essentiellement dé-centré. Ce dé-centrement du *point-je* ne consiste pas à donner à cette Autre dimension la position centrale. La Terre n'est pas centre : le *je* demeure l'irréductible centre car toute expérience perceptive (ici, essentiellement visuelle) part du point-je qui est bien centre de vision, mais ce centre, en tant que centre, a sa

source dans une altérité à lui-même, dans l'Autre qu'est la Terre. Ici, un centre, dans sa centralité même, ne s'origine pas de lui-même et de cette centralité mais d'un fonds Autre que lui. Aussi est-il essentiellement dé-centré et ne peut-il jamais faire fond sur la terre en l'accaparant par une quelconque appropriation. Tel est le sens du géostatisme auquel nous conduit la phénoménologie. La réflexion donne sens à l'expérience la plus originaire et la plus primitive : celle d'une subjectivité ponctuelle et centrale dont la centralité est fondée par l'extranéité d'un fonds. Il y a là un paradoxe mais seulement aux yeux des habitudes du discours et de l'attitude naturelle, car il s'agit essentiellement de l'évidence même de la vie perceptive dans sa primitivité.

Cet apparent paradoxe nous pouvons l'accroître en lui donnant une formulation supplémentaire. En tant que *point-centre* le *je* est l'absolu : il est l'absolu de l'expérience perceptive visuelle, par lequel et pour lequel tout se visibilise. Or cet Absolu est fondé par l'Autre à lui-même qu'est la Terre : le point absolu distinct du *je* est fondé par le fonds indistinct de la Terre. On a donc affaire à un absolu dépendant d'un Autre que soi, mais qui ne cesse pas pour autant d'être absolu car il est bien le centre de vision et qui ne confère à la Terre aucune dimension d'absolu car c'est depuis le point-je qu'elle se révèle être son fonds. L'égoïté absolue est fondée dans son absoluité par un fonds non absolu. Ici aussi le paradoxe conceptuel n'est qu'apparent car l'expérience qu'il tente de formuler correspond à celle du moi qui est bien absolu en tant que seule expérience faite et éprouvée mais qui est toujours expérience de finitude. Le moi est l'absolu de mon expérience, mais il s'agit d'une expérience toujours finie et le rapport à la Terre-sol-fonds-immobile est la forme même de cette finitude. Le paradoxe est celui d'une subjectivité principielle et absolue mais finie dans cette absoluité. C'est pourtant le sens même de la vie de la subjectivité qui n'est paradoxal que pour l'attitude naturelle.

Le rapport primitif du sujet percevant à la Terre peut d'ailleurs trouver des formulations moins paradoxales si nous le considérons dans sa dimension temporelle. Nous avons établi que le point-je était fondé par le fonds de la Terre parce que sa marche advenait toujours sur elle. Le *se mouvoir* de la marche avec l'immobilité du *point-je* (qui est d'ailleurs le sens du *se mouvoir*) a pour *condition* la Terre et l'immobilité du sol qu'elle est. Ainsi doit-on affirmer que le *point-centre-je* (et donc la subjectivité) est toujours *précédé* par la Terre. La Terre était là avant ma marche. Il faut ici entendre que le sujet marchant vit la Terre comme précédant sa propre marche. Plus précisément, il vit sa marche comme ayant toujours été précédée par la Terre, c'est-à-dire que l'instant présent institue la Terre comme sa propre présence.

Il n'y a pas ici un discours géologique qui nous dirait que la terre existe depuis des centaines de millions d'années avant la naissance de l'homme et de ses activités, mais que le sujet dans le présent vivant de sa propre marche éprouve la Terre comme présence et que c'est cette marche elle-même dans son présent qui donne ainsi la Terre. La vie du sujet, qui s'éprouve primitivement dans la marche, se donne la Terre comme sa précédence, comme son archè originaire. Bref, le présent vivant se donne la Terre comme son passé le plus propre. Une temporalisation de la subjectivité donne la Terre comme sol immobile, car le sens ultime de ce sol est celui d'un passé irréductible, qui ne peut être institué que par le présent vivant.

Le géostatisme husserlien a donc une portée essentiellement temporelle que nous devons tenter de décrire plus précisément. Le présent vivant, dans sa fluence originaire, est écoulement et passage, qui retient toujours son moment précédent. Passant, il est passé et est retenu dans le nouvel instant présent qu'il avait d'ailleurs déjà anticipé. Si le nouveau vécu présent retient le précédent dans sa dimension noétique, il retient aussi son noème visé à présent comme retenu et comme passé. Plus exactement, retenant le vécu noético-noématique en ayant une visée de celui-ci par la rétention, une modalité du noème se donne comme passé. La fluence du présent vivant étant perpétuelle, chaque vécu est retenu dans l'immédiatement suivant ou celui-ci retient l'immédiatement précédent. Ainsi advient une rétention des rétentions par laquelle les instants passés ne cessent de s'altérer. Il n'y a pas seulement un enfouissement progressif des souvenirs mais leur altération en tant que chacun est toujours mieux retenu dans les nouvelles rétentions du présent vivant. Telle est l'expérience du passé comme continu de rétentions. Ainsi doit-on considérer qu'une synthèse advient ici, capable de donner ce qu'il y a de commun à toutes les rétentions. Mieux encore l'expérience du passé est cette synthèse des rétentions à cause de leur continuité. Cette synthèse donnera nécessairement le commun noématique à tous les vécus retenus. La rétention peut ici être entendue comme une synthèse capable de donner ce que tous les vécus retenus, par-delà leurs différences, ont pu viser. Plus précisément encore, la synthèse rétentionnelle donnera le commun aux actes retenus et à l'instant présent, permettant d'ailleurs ainsi à ce dernier d'anticiper le même. Si chacun des vécus passé, présent, futur a sa structure propre, il y aura une dimension commune à toutes ces visées et à tous ces visés que donnera la synthèse de la rétention. Tous auront, au-delà de leurs visées propres, visé le même et continueront de le viser, mais parce qu'ils l'ont continuellement visé, parce que tous les actes retenus ont toujours visé le même ainsi que le révèle la synthèse des rétentions. Toutefois, ce même comme identité de visée, se donne par la suite continue des rétentions qui

sont, chacune, des altérations et dont la continuité est altération pure. Ainsi le même visé se donne-t-il comme altéré. Bref, il est Autre pur. Cette altérité peut être plus précisément définie : elle est le passé. Le visé constant, puisqu'il se donne dans la synthèse rétentionnelle qui est constituante du passé, ne peut foncièrement être que passé pur. Fondamentalement il faut penser la continuité comme la visée constante d'une même dimension, mais dont l'identité est celle de l'altération du passé pur. L'enjeu est alors de savoir quel contenu pourrait avoir ce passé pur de la continuité. Or nos analyses nous conduisent à penser que j'ai toujours visé une même dimension qui ne peut être que la Terre. Elle est le retenu de tous les retenus, que tous les vécus perceptifs ont visé, en tant qu'elle est le commun à tous ces vécus en deçà de leur spécificité. Nous avons établi, dans le premier paragraphe de la présente étude, que la Terre résultait d'une synthèse, il faut ajouter que celle-ci est essentiellement temporelle et donc rétentionnelle. La Terre est le retenu qui se donne dans la continuité de rétention de tous les vécus. Or, le commun de toutes les rétentions est nécessairement un retenu pur, c'est-à-dire une dimension qui est seulement un passé, un passé qui n'est pas un présent devenu passé mais qui a toujours été passé. Il ne peut s'agir d'un passé qui a été présent, mais d'un passé qui a toujours été passé pour tous les présents. Bref, il s'agit d'un passé pur. Il est la dimension qui ne peut être qu'une antériorité. Une synthèse de la rétention ne peut donner qu'une dimension qui a toujours précédé, qui se révèle comme précédant chaque acte. Si la synthèse rétentionnelle donne la Terre, celle-ci est le passé pur de tous mes vécus et c'est pourquoi elle est immobile. Le sens de l'immobilité est celui de ce qui n'est que passé mais qui, à ce titre, motive toute ma vie présente en portant l'ensemble de mes vécus jusque dans leurs anticipations. La Terre est immobile en tant que passé pur de ma vie et de sa présence comme fluence. Passé pur, archè authentique, la Terre est fondamentalement inappropriable et ne possède pas la substantialité sur laquelle quelque faculté humaine pourrait faire fond. La Terre comme passé archaïque est l'Autre de ma vie présente et la fluence de celle-ci ne peut la donner que comme immobilité. Le présent vivant, source de toute constitution, fonde également ses propres conditions qui sont nécessairement le passé, et si le présent vivant est fluence son passé aura nécessairement pour sens l'immobilité. Celle-ci n'est pas la stabilité, inertie et continuelle présence. Elle est l'inappropriable, le fonds sans fond inépuisable et depuis lequel je vis ma continuité. Me mouvant, constituant les choses jusqu'à pouvoir me les accaparer, je vis depuis un fonds qui *a toujours eu* sens pour moi comme *archè*. Toutes les dimensions de la Terre que nous avons pu mettre à jour dans le paragraphe précédent prennent ici leur sens culminant : l'inappropriabilité, la non-

substantialité, l'unité qui n'est pas présence malgré sa constance se donnent parce que la Terre est, fondamentalement, passé pur. La planète terre a, depuis longtemps, tenu lieu de ce fonds archaïque sur lequel jamais je ne ferai fond. La dimension de passé pur comme ce qui a toujours précédé est celui de la Terre et non celui de la terre, cette dernière — qui aura une présence — est ce par quoi la Terre se donnera toujours comme origine. L'unité de la Terre comme passé motive la vie et toutes ses formes de constitution, notamment celles de la terre. La Terre est le fonds archaïque de la vie. Celle-ci n'est donc pas auto-génération mais puise sa propre force à une dimension Autre qu'elle mais dont elle institue le sens.

L'archè-Terre est donc une unité car elle est constituée par une synthèse, mais une unité altérée en tant que passée puisqu'il s'agit de la synthèse des rétentions. La Terre est donc le passé de toute vie perceptive, qui la porte dans sa présence et ses anticipations. En tant qu'unité altérée comme passée la Terre n'est jamais donnée mais porte toutes les formes de donation qui en viendront toujours à la donner comme non donnée en tant qu'archè. Cependant, ainsi que nous l'avons déjà établi dans le premier paragraphe de la présente étude, l'unité de la Terre se donne également par une synthèse analogisante intersubjective dont nous pouvons brièvement rappeler le sens. Depuis ma propre expérience se constituent des choses et leurs rapports spatiaux, ainsi que leur limite qui est l'horizon de mon expérience constituée par le *se mouvoir* en tant que *marche*. Toutefois cette limite n'est pas clôture et en tant qu'horizon elle implique d'autres choses, une autre constitution spatiale et donc une autre subjectivité qui les constitue. Ainsi apprésenté-je celle-ci comme une possibilité pour moi mais non effectivement mienne. Cela implique une communauté entre ma vie et celle d'autrui, des dimensions partagées entre moi-même et les autres subjectivités. Essentiellement il y a un même pouvoir constituant de la corporéité dans sa motricité intime mais aussi un point commun aux spatialités constituées. Ainsi une même dimension se donne-t-elle pour moi et autrui. Il ne s'agit pas de la même parcelle d'espace, mais il y a pour moi comme pour autrui la même forme d'espace et donc une dimension identique qui est le fondement même de la spatialité : la Terre. Celle-ci est l'unité partagée, comme en deçà des parcelles d'espace effectivement données. Une synthèse advient entre mon expérience et celle d'autrui par laquelle la Terre prend tout son sens comme dimension non effectivement présente mais portant toutes les expériences et permettant justement leur lien. Toutefois le sens de cette intersubjectivité donnant la Terre doit être précisé et enrichi. En effet au sein même de ma propre expérience je sais que d'autres *ont eu* une expérience analogue à la mienne. Je sais que le lieu qui se donne pour moi *l'a été* à

d'autres avant moi : mes parents, leurs parents, etc. Ici, il faut considérer que *je retiens* l'expérience des autres, y compris leur propre intersubjectivité. Une expérience intersubjective analogisante et rétentionnelle advient donc à chaque instant de ma propre vie. Je retiens ce que moi-même (altéré comme souvenir) je vivais et je retiens ce que les autres vivaient. Ainsi une synthèse de ces rétentions de ma vie et des vies d'autrui advient-elle, qui donne une dimension commune. Quelque chose de commun s'est donné à mes ancêtres qui se donne encore à moi. Cette dimension n'est pas seulement la même parcelle d'espace qui est d'ailleurs toujours présente, mais ce qui lui est commun par-delà et en deçà de ses modifications, ce qu'elle a toujours été en tant que partie de la Terre. Ainsi celle-ci se donne-t-elle comme unité toujours passée des expériences de toutes les générations. Si la Terre est le passé de mes rétentions et si je retiens aussi les expériences des autres, la Terre est le passé de la continuité temporelle des expériences. Les expériences des sujets dans le temps ont un lien et s'adosent à une unité qui ne peut être que leur passé commun, qui se donne pour elles dans la mémoire qu'elles ont des expériences des autres. Les expériences s'unissent par le rapport au même passé, qui — en tant que passé — fonde l'unité. L'archi-passé est la Terre qui si elle a un tel sens pour moi l'a aussi pour nous.

La Terre est ce que nous avons déjà vécu, elle est ainsi le sol de toutes nos expériences dans leurs continuités. Ce continuum des expériences d'une communauté est l'historicité. Toute communauté est historique en tant que l'expérience présente retient celle des générations précédentes et qu'elle partage des expériences analogues. Ce partage est celui d'une unité altérée comme passée, et l'archi-unité de toutes les expériences des générations est la Terre. Celle-ci est le passé originaire de toute une communauté d'hommes dans son histoire. Cependant l'historicité d'une communauté d'hommes a ceci d'ambigu qu'elle est liée seulement à une parcelle de l'espace et de la Terre. L'unité archaïque d'une communauté historique est donc vécue comme ce seul lieu, et ainsi le rapport à la Terre, comme Tout et comme unité fondamentalement en deçà, est-il perdu. Les hommes d'une même communauté retiennent comme leur archi-passé qui les fonde une simple partie et non la Terre comme Tout qui fonde pourtant cette parcelle. La communauté fait valoir comme passé archaïque un bout de l'espace et non le fonds de la Terre. Il y a là une position historique et politique qui est une absurdité eidétique quant au sens même de l'histoire et de la Terre. En effet chaque communauté avec son histoire propre et son enracinement particulier est liée aux autres (et au bout du compte à toutes les autres). Un partage advient entre les communautés et leurs historicités : une synthèse analogisante intercommunautaire a lieu et qui est l'histoire proprement dite, que

Husserl appelle « archi-histoire »<sup>1</sup>. Elle est l'histoire de toutes les communautés avec leurs historicités propres, qui consiste en la synthèse analogisante rétentionnelle des synthèses analogisantes rétentionnelles des différentes communautés. Une unité s'y donne qui est l'archi-passé de toutes les communautés mais qui est le fonds de toutes leurs historicités propres. Bref, les communautés ont en partage, comme leur archi-passé qu'elles instituent, la Terre. Chaque communauté a son historicité qui est synthèse analogisante rétentionnelle, mais en outre chaque communauté est liée à d'autres : une intercommunauté advient qui est expérience analogisante et dans laquelle chacune, avec son historicité propre, se lie à celle de l'autre. Ainsi un fonds unitaire des expériences se constitue-t-il nécessairement qui est le commun de toutes les communautés et qui ne peut alors qu'être archi-passé absolu. La synthèse rétentionnelle, la synthèse analogisante et leurs rapports synthétiques donnant la Terre, leur archi-synthèse qui est ici à l'œuvre ne peut que la donner dans sa dimension la plus pure. Plus précisément encore, c'est dans l'archi-histoire que la Terre se donne réellement ; elle transparait dans les autres synthèses (rétentionnelle, analogisante, historique) car elle est à l'œuvre dans l'archi-histoire. La synthèse archi-historique précède réellement les autres, et si la Terre se donne en celles-ci c'est parce qu'elle se donne originairement dans les rapports prolongés entre les communautés. Elles déploient leurs vies propres, leurs relations jusque dans leurs conflits sur le fonds de la Terre. La Terre est ce sur quoi les hommes rassemblés dans des communautés ont toujours vécu, parce que la Terre est la dimension qui les a toujours précédés. Les relations entre les hommes, entre les communautés dans leurs historicités, se fondent sur l'archi-passé de la Terre. Les hommes dans leur histoire partagent la Terre parce que, en tant qu'elle est archi-passé, ils l'ont toujours partagée. En deçà des épisodes de l'histoire, des développements de chaque communauté, des relations (sous toutes les formes possibles, jusqu'aux plus violentes) entre les communautés il y a le fonds de la Terre comme archi-passé. Dans leur présent propre, dans leurs relations qui s'enracinent dans leur mémoire, les hommes sont liés à la terre qui, comme passé pur, est le fonds de leur vie. L'humanité se déploie sur l'archi-fonds passé de la Terre immobile.

Ainsi le sens ultime de la Terre est le *passé pur* et c'est pourquoi elle est *archè* foncièrement *immobile*. La Terre est l'antériorité pour la subjectivité. Aussi celle-ci, lorsqu'elle se saisit comme *point-centre-je* est-elle nécessairement décentrée. Le centre égoïque qui est vie présente est décentré puisqu'il se fonde sur l'antériorité du fonds de la Terre. Toutefois ce

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit., p. 22.*

passé, dans sa pureté, est celui de la subjectivité, pour et par la subjectivité. Le moi constitue le fonds de la Terre comme son archè. Cette subjectivité n'est alors pas essentiellement *point-centre*, mais *flux* s'altérant temporellement comme présent vivant et dans l'intersubjectivité. Le sens essentiel de la subjectivité — ainsi que nous l'ont enseigné toutes nos lectures de *Chose et espace* — est pure fluence, par et pour laquelle — ainsi que le révèle le *Manuscrit D 17* — la Terre est passé pur. L'immobilité du point-je est la fonction identitaire du flux de la subjectivité, qui est essentiellement dans sa propre altération et qui se constitue alors sur le fonds du passé archaïque de la Terre. La subjectivité s'altérant s'adosse toujours mieux à son passé toujours mieux passé qui a pour sens la Terre immobile.

### § 5. L'« hybris » et le regard « hors du coup » du philosophe

Husserl l'écrit lui-même : « On peut trouver dans notre tentative la plus incroyable *hybris* philosophique<sup>1</sup>. » Husserl sait qu'un tel jugement est porté sur son œuvre par ses contemporains et le sera par sa postérité<sup>2</sup>. Étonnamment ce sont parfois les philosophes, les phénoménologues eux-mêmes, qui peuvent juger de la sorte Husserl.

Rappeler l'appartenance indépassable de l'homme à la Terre et penser celle-ci comme immobile serait un excès dont le philosophe se rendrait coupable. Il suivrait le sens de son destin jusqu'à excéder le bon sens que la science a désormais institué, et celui qui a réduit sa tâche à ne plus être que l'appréciation de la validité des discours renvoie Husserl à une folie que l'on suppose toujours sous-jacente au philosophe. Mais un tel jugement reste extérieur à l'exigence philosophique, telle qu'elle est assumée par le phénoménologue. La radicalité philosophique est jugée comme *hybris* par ceux qui l'ont abandonnée, leur reculade face à son exigence les conduit à la juger comme excès. Il n'y a aucune *hybris* du philosophe, ce dernier est jugé être dans un tel état par ceux qui, imprégnés de l'attitude naturelle et des institutions d'idéalité qui lui sont liées, ont renoncé au philosopher. Bref, le philosophe n'est dans l'excès qu'aux yeux du vulgaire ou de celui qui l'est

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 28.

<sup>2</sup> Cette clairvoyance, mêlée de regrets et d'amertume à propos du jugement porté sur son œuvre, Husserl la manifeste parfaitement dans la *Postface aux Ideen (Nachwort zu einer reinen Phänomenologie)*, in *Hua V*, éd. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, p. 138 à 162 ; tr. fr., par Arion L. Kelkel, in *Idées directrices pour la phénoménologie...*, *Livre III*, PUF, Épiméthée, 1993, p. 179 à 210).

redevenu. La radicalité philosophique qui est ici la saisie de l'évidence des vécus comme essences ne peut que conduire à la pensée de l'homme toujours lié à la Terre immobile. Peut-être même faut-il radicaliser Husserl lui-même jusqu'à considérer que le fonds de la Terre immobile n'est pas le corps-sol mais le sol lui-même qui ne se confond finalement pas avec la terre comme planète, mais se donne comme son en-deçà. Si notre archè indépassable est bien l'appartenance à *notre* terre, c'est parce que le sol de celle-ci comme pur fonds est en deçà de toute corporéité et que c'est dans le rapport à notre terre que cela s'est joué pour la première fois. Il y a une origine du corps-sol de la Terre, retrouvée dans toute expérience, parce qu'il y a en deçà de lui l'archè du sol qui est le sens fondamental de la Terre. Et il ne faut y voir aucune hybridité, seulement l'effort renouvelé à partir de l'exigence ouverte par Husserl de saisir en évidence les vécus dans leur essence.

Si ceux-ci se donnent apodictiquement, rompant avec l'attitude naturelle au point de pouvoir apparaître pour elle comme des paradoxes déraisonnables, c'est par l'épochè en tant qu'elle fait apparaître l'ego constituant comme source de sens. La Terre est immobile pour l'ego constituant qui la fait apparaître comme son nécessaire appui et ainsi comme sa propre origine. L'ego constituant est la source de tous les vécus, il est leur vie même. Ainsi se donne-t-il apodictiquement comme cette source. Peut-être n'y a-t-il pas la possibilité d'une donation absolue de cet ego constituant puisqu'il se temporalise et émerge depuis un passé qui ne peut se donner en propre à la réflexion, mais il apparaît en toute évidence comme constituant les choses avec leur spatialité, leurs rapports spatiaux qui sont l'espace proprement dit ainsi que l'origine de l'espace qu'est la Terre immobile. Bref tout perçu (jusqu'à l'imperceptible qui se joue en lui) est constitué par l'ego apodictique<sup>1</sup>. La chose apparaissante apparaît par une apparition pour l'ego constituant, par l'ego constituant jusque dans sa passivité. Il est bien ainsi donateur de sens, et son archi-originarité est l'évidence première que la phénoménologie rigoureuse se doit de donner. Cette évidence se dissimule dans cela même qu'elle constitue car je m'écrase dans ce constitué et oublie que la chose est noématique, ayant sens dans un lien noématico-noétique reconductible au pôle égoïque. Tout se donne à moi, pour moi, à ce titre le moi est l'évidence première. La description phénoménologique des vécus de perception est la plus élémentaire afin de pouvoir saisir une telle dimension, et c'est pourquoi Husserl en a si souvent multiplié les analyses. La perception est d'ailleurs l'expérience dans laquelle la choséité s'impose le plus massivement, au point que l'ego s'éloigne le plus sûrement de lui-même et de son originarité, mais

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 26 et p. 28.

dont l'analyse peut être menée à bien pour que — comme par contraste — l'ego se ressaisisse dans sa dimension de source archi-constituante. Toutefois l'homme, lorsqu'il n'est pas phénoménologue, lorsqu'il ne se saisit pas apodictiquement comme ego constituant, est fasciné par le chosique et le spatial constitués. Il peut ainsi construire des idéalités de sens qui renforceront la seule présence massive du chosique. Il le calculera, spéculera sur lui, afin de ne pas saisir sa source de sens archi-subjective. Ainsi peut-il penser un temps mondain, une évolution du monde lui-même par la modification des choses temporelles qui le composent et parmi lesquelles il comptera l'homme. Ce dernier est ici exclusivement chose parmi les choses, destructible comme l'est toute chose à cause de sa modification temporelle. La disparition (possible et même nécessaire de l'homme) prend tout son sens lorsque l'homme est pensé comme une chose percevable. Pour de telles théories — que Husserl vise explicitement à la fin du *Manuscrit D 17*<sup>1</sup> — la phénoménologie — en tant qu'elle rappelle l'apodicticité de l'ego constituant — est une pensée désuète, rêvant encore d'une place centrale pour l'homme, manifestant une puérité affligeante qui ne serait qu'un refus du tragique de la condition humaine que le positivisme scientifique nous donnerait à comprendre. L'homme venant au monde et voué à disparaître, l'homme descendant du singe ne serait (presque) rien, et rappeler l'apodicticité de l'ego ne serait que la réaction de l'homme (dé)niant ce fait. Rappeler l'immobilité de la Terre serait d'ailleurs l'indice d'un retour au géocentrisme, c'est-à-dire à une théorie de la centralité de l'homme, et que la science aurait (enfin ! mais peut-être aussi hélas !) destitué. Cependant de tels sarcasmes, que le phénoménologue entend, lui apparaissent comme la plus totale naïveté de pensée. Ces conceptions se prévaudraient d'une lucidité quant au sens de l'existence, en réalité soutenue par la naïveté théorique. Aussi ne peuvent-elles prétendre à une quelconque lucidité. En effet de telles théories, en tant qu'elles sont institutions de sens, sont forcément fondées par l'ego constituant. C'est lui qui pose un monde avec une évolution, qui y institue l'homme dedans comme périssable. Que l'homme puisse et même doive disparaître comme être mondain ne heurte en rien la sensibilité supposée du phénoménologue, car c'est l'ego constituant qui pense de telles théories. La phénoménologie peut tout à fait admettre ces conceptions et leur objectivité, mais rappelle qu'elles sont posées par une subjectivité constituante et regrette que, fascinées par leurs performances, elles oublient leur archi-condition de constitution : l'ego. Il y a là une évidence absolue dont on s'étonne qu'elle passe inaperçue, mais cette inattention peut aisément s'expliquer lorsqu'on consi-

---

<sup>1</sup> *Manuscrit D 17, op. cit.*, p. 24 à 28.

dère que la source de constitution est oubliée dans le constitué. En outre de telles spéculations sont, à leur insu, liées au perçu, dans lequel la constitution est aisément oubliée. Poser l'homme comme simple chose est un acte de pensée, donc de l'ego, mais fasciné par le chosique et ne retenant que lui au point de l'instituer comme modèle universel. L'ego constitue la chose, s'écrase en elle jusqu'à oublier sa dimension d'ego constituant, pose ainsi la chose comme modèle universel valant pour l'homme lui-même. L'ego est toujours constituant mais est toujours plus invisibilisé dans cette dimension. S'il y a là quelque scandale pour le phénoménologue, c'est uniquement parce que le sol d'évidence est occulté. Il n'y a de sa part aucun motif moral ou idéologique, simplement l'effort de saisir l'évidence et le constat que beaucoup de constructions intellectuelles n'ont de cesse de l'enfourer toujours plus. Le phénoménologue n'est ici scandalisé que de l'abandon de la vérité qui est l'ego constituant. Rappelant son évidence, il fait surgir celle de la Terre comme son sol immobile.

L'ego constituant comme archi-source de tout sens oublie son pouvoir constituant en s'écrasant dans le constitué, également le moi constituant s'apparaît à lui-même mais alors seulement comme chose parmi les choses. Il se constitue lui-même dans une dimension chosique par laquelle il est *moi mondain*. Ce dernier est bien le moi mais selon une dimension d'apparaître à soi par laquelle il est situé dans le monde. Le moi transcendantal a une double dimension : celle par laquelle il est constituant de telle sorte que par lui tout se donne, essentiellement ici comme chose mondaine ; et l'autre par laquelle il apparaît comme chose dans le monde, qu'il convient d'appeler *moi mondain*. Ainsi le moi constituant s'apparaît-il bien comme moi mondain. Cette deuxième dimension peut motiver les actes de constitution du moi constituant, mais n'annule jamais son pouvoir de constitution. Par contre, elle peut l'occulter faisant que le moi n'est plus compris que comme moi mondain, comme homme dans le monde aussi bien avec une place privilégiée qu'insignifiante. Les spéculations théoriques que nous mentionnions précédemment ont justement pour sens de n'être attentives qu'à ce moi mondain, elles sont nécessairement des expériences du moi constituant qui s'apparaît comme moi mondain et qui ne considère plus que lui, oubliant leur source de sens. La subjectivité n'est plus que ce moi mondain, et tout rappel d'une subjectivité constituante n'est interprété par elles que sur le plan d'une humanité mondaine, comme une *place* privilégiée qu'on voudrait lui donner. Rappeler l'absoluité du moi constituant (qui est l'évidence même) est compris comme la volonté d'instituer une place (nécessairement relative) selon une hiérarchie des localités. L'évidence philosophique et la nécessité de la rappeler ne sont entendues que comme une paradoxale institution de sens

idéologique. La mécompréhension de l'exigence philosophique est ici totale. Et c'est pourquoi elle est comprise comme *hybris*. Mais ce reproche n'a d'écho qu'en celui qui ne voit plus que le moi mondain et qui, s'il le voit depuis l'ego constituant qu'il est nécessairement, s'est définitivement coupé de tout lien à lui. Lorsqu'il n'y a plus que le moi mondain, c'est-à-dire l'homme nécessairement dans le monde, l'exigence phénoménologique (dans son rappel incessant de l'évidence du moi constituant) devient comme incompréhensible.

La tâche du phénoménologue ne peut alors qu'en être relancée, en s'efforçant de faire venir à apparition le moi constituant lui-même en le distinguant du moi humain. Occulté par ce dernier et sa présence il doit être saisi dans sa dimension constituante même. La phénoménologie s'efforce de comprendre l'ego constituant comme ego constituant sans plus d'équivocité avec le moi mondain. Cela ne signifie en rien que le moi mondain ne retient pas l'attention du phénoménologue, mais seulement en tant que constitué par le moi constituant. Toute la phénoménologie de la perception husserlienne, en saisissant les vécus de perception, a pour sens de les reconduire à leur source : le moi constituant qui, en tant que flux, s'actualise dans la multiplicité changeante de ses actes. Si l'objet est le guide transcendantal, il ne l'est qu'en tant que visé par un acte qui, lié à d'autres, est toujours celui du moi constituant comme subjectivité multiple et s'altérant. Toutefois la saisie du moi comme purement constituant, en levant toute confusion possible avec le moi humain mondain constitué, se fera par la *scission* entre ces deux moi. La saisie du moi constituant comme tel advient par l'épochè, en se retenant d'adhérer à la chose comme constituée par le vécu, mais il en va de même quant à l'ego lui-même — dans sa double face d'ego constituant et d'ego mondain — à propos duquel, si l'on a affaire d'abord à l'ego humain, il faut pouvoir remonter jusqu'à l'ego constituant, ce qui n'est possible que par leur *scission*. Elle est, à propos de la subjectivité même, la forme adéquate de l'épochè. Ce principe de la *scission*, thématiquement dans *Philosophie première*<sup>1</sup>, est repris dans la *Krisis* car c'est lui qui conduit au principe du moi constituant transcendantal comme moi *déshumanisé*<sup>2</sup>. Le moi est déshumanisé en tant qu'il n'est plus moi mondain, chose dans le monde, mais source consti-

---

<sup>1</sup> Hua VIII, *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, 1959, 41<sup>e</sup> leçon, p. 92 à 57 ; *Philosophie première (1923-24), Deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique*, tr. Arion L. Kelkel, PUF, Épiméthée, 1972, p. 131 à 138.

<sup>2</sup> *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 71, tr. Gérard Granel, Gallimard, 1976, p. 274 à 289.

tuante du monde et de tout ce qui le compose, y compris l'homme. Le phénoménologue, par l'épochè, se retient d'adhérer au constitué, afin de saisir ce qui le constitue et qui ne peut être que le moi apodictique. L'humain, jusqu'à ma propre personne, est de l'apparaissant intra-mondain auquel je dois cesser d'adhérer en tant que je suis le *je* par lequel et auquel il se donne en apparition. Ce moi constituant l'humain ne peut donc être que déshumanisé, et la phénoménologie rigoureuse — si elle veut saisir ce moi constituant — ne peut qu'être cette déshumanisation. Cette dernière est une nullification, semblable à la thèse de l'annihilation du monde, qui a pour sens de donner comme absolument a-chosique la subjectivité en tant que pouvoir archi-constituant. Les thèses mondaines concevant une disparition de l'homme ne peuvent donc en rien heurter le phénoménologue pour qui le moi mondain n'a, finalement, aucune nécessité. Cependant les deux attitudes sont radicalement hétérogènes au niveau de leurs motifs respectifs : la déshumanisation phénoménologique a pour sens de constituer l'évidence de l'ego constituant car ce n'est que par lui que la nullité du moi mondain peut se donner, alors que les thèses liées à la fausse radicalité conduiraient à l'annulation de toute subjectivité en quoi elles montrent qu'elles ne pensent que la subjectivité mondaine oubliant la subjectivité transcendantale et que l'intention ultime de leur démarche est l'annulation de cette dernière. L'absurdité est alors totale car c'est la condition de leur propre attitude qu'elles s'acharnent à détruire. Elles ne peuvent instituer quoi que ce soit qu'à partir de l'ego constituant dont elles croient pouvoir se passer, mais qui ne peut alors qu'être re-donné par la phénoménologie seule. Celle-ci est la saisie de l'ego constituant en tant que tel. Le philosophe radical, par la déshumanisation, est à même la subjectivité à sa source.

Le phénoménologue, en tant que *spectateur désengagé*, peut saisir le moi constituant. L'attitude de la réflexion, si elle rend possible la saisie des vécus et donc du moi qui est leur pôle, institue le moi philosophant capable de regarder les vécus et donc de les saisir comme essences<sup>1</sup>. En effet la réduction est suspension du vécu, et de son accomplissement. Par l'épochè le vécu n'est en rien annulé mais non accompli, et cet inaccomplissement est la

---

<sup>1</sup> Précisons que nous faisons ici un usage qui peut apparaître naïf de la réduction. Nous n'en distinguons pas les différentes acceptions (psychologique, phénoménologique, transcendantale, la double réduction, etc.) et ne considérons que le statut de la réduction phénoménologique proprement dite sans réellement envisager sa légitimité. Bref, nous prenons la réduction comme si elle allait de soi, d'une part parce que c'est ainsi que Husserl la considère dans les *Manuscrits D 17* et *D 18* qui ont retenu ici notre attention et d'autre part parce qu'une évaluation de la réduction mériterait à elle seule un ouvrage.

condition pour qu'il soit regardé par le moi philosophant. Le vécu non accompli est contemplé par le philosophe qui peut ainsi en connaître l'essence. L'inaccomplissement du vécu, ou plutôt la suspension de son accomplissement, consiste dans la suspension de l'adhésion à son telos. Ainsi, lorsque je perçois, m'engouffré-je aveuglément dans le vécu de perception pour m'écraser dans l'objet de perception lui-même. Tel est le sens de l'attitude naturelle, qui est tout entière portée par la croyance. Le sens même du vécu dans son immédiateté est la croyance comme adhésion au constitué du vécu. Suspender le vécu consiste alors à suspendre la croyance qui motive le vécu dans son accomplissement naturel. Lorsque la croyance est suspendue le vécu est porté à sa propre apparition et ainsi compris dans son essence. Précisons que le phénoménologue se rend d'ailleurs capable de comprendre le statut même de la croyance en montrant pourquoi elle est toujours à l'œuvre dans un vécu complexe de perception : le recouvrement par confirmation des différentes apparitions, l'anticipation d'une telle confirmation parce qu'elle est retenue, sont les raisons de la croyance. Bref, le déroulement, le décours de la vie de la perception constituent le motif de la croyance. Le phénoménologue la donne en elle-même, dans sa dynamique interne et de la sorte ne l'accomplit plus. La suspension de la croyance ouvre au spectateur la possibilité de simplement voir, et d'être ainsi désengagé. Le vécu, délesté par la réduction de la croyance qui l'anime, est visible par le spectateur désengagé qui ne vit plus selon la croyance. La réduction est l'institution du spectateur désengagé qui ne peut voir purement les vécus qu'à partir de la réduction, mais celle-ci ne peut advenir que par le spectateur désengagé qui est la motivation même de la réduction. Il est une possibilité toujours inscrite dans toute vie de la subjectivité mais qui ne peut s'actualiser que par la réduction dont elle est la condition de possibilité. La subjectivité transcendante avec sa multiplicité de formes de vie contient en elle le philosopher en tant que réflexion de cette vie qui permet d'ailleurs d'accéder au rang de transcendantal. La philosophie comme phénoménologie est la saisie de la vie en elle-même, motivée par cette vie elle-même. Le spectateur est désengagé des accomplissements de cette vie, mais non de cette vie elle-même. La penser dans son essence n'est pas sortir d'elle, ou plus précisément s'il y a une sortie de cette vie dans et par la contemplation, il s'agit d'une sortie qui s'inscrit dans le flux même de la vie comme une de ses possibilités, même si c'est la plus éminente puisqu'elle est la saisie même de son sens.

Inaccomplir les vécus dans leur croyance afin de les saisir dans leur essence jusqu'à saisir leur source qui est le moi constituant est le sens même de la philosophie phénoménologique en tant que *regard d'un spectateur désengagé hors du coup*. Faut-il envisager la possibilité que ce dernier soit

sans monde et plus précisément, par rapport à la question qui nous a ultimement intéressé, sans *sol* ? Bref, le spectateur désengagé est-il sans Terre ? Il contemple les vécus de l'humanité en les reconduisant à leur origine transcendante, révèle que chacun d'eux — même lorsque l'attitude naturelle veut l'oublier — est rivé à la Terre et au sol immobile, mais par un tel regard il serait, lui, en dehors d'un tel enracinement. Il y aurait là l'affirmation de la singularité radicale du philosophe dont l'attitude ne se confondrait avec aucune autre. Toutes les formes de vie humaine et d'institution d'idéalité sont liées à un monde, mais le philosophe en tant qu'il les regarde toutes n'y est pas inscrit.

Il est évident que le philosophe n'est pas *dans* le mondain et ne peut être confondu avec une quelconque attitude liée au moi mondain. Toutefois la perspective que nous envisageons ici est tout autre car elle a pour sens de désengager le philosophe du moi constituant lui-même et de sa fluence. Sa contemplation des vécus est contemplation du flux même de la vie subjective qui l'en excepte et le place hors d'elle. Se désengager pour contempler implique une position hors du contemplé. L'ego constituant n'est donc contemplable que par un spectateur qui ne lui appartient pas ou ne lui appartient plus. La Terre a toujours sens pour le moi constituant, ainsi le moi philosophant qui le contemple est-il sans Terre. Puisque le moi constituant a un sol, le moi philosophant ne l'a plus. Le désengagement philosophique est désengagement de l'ego constituant lui-même, de telle sorte que le philosophe ne vit plus la vie même de l'ego constituant. Cette possible interprétation de l'attitude phénoménologique<sup>1</sup> prête le flanc à un retour de la critique d'*hybris philosophique*, non plus à partir d'une position liée au positivisme scientifique mais dans le champ même de la phénoménologie<sup>2</sup>. Une telle critique, interne à la phénoménologie, n'est tout de même pas exempte d'ambiguïté car on est en droit de penser que le reproche d'extranéité adressé au phénoménologue rigoureux a pour sens de lui reprocher d'être hors du monde constitué, ce qui signifierait (et c'est le sens du reproche que, en retour, Husserl adresse à toute sa postérité, et notamment à Heidegger) que ces critiques elles-mêmes demeurent liées à l'attitude naturelle. Que le moi philosophant ne soit pas le moi mondain n'annule en rien, même pour Husserl, que le philosophe se situe dans cette mondanité dans

---

<sup>1</sup> On peut y reconnaître la lecture de Fink, notamment dans la *Sixième Méditation cartésienne* (tr. Nathalie Depraz, Millon, 1994).

<sup>2</sup> C'est le sens de la lecture merleau-pontienne de la phénoménologie husserlienne et du concept de réduction, notamment dans *Le philosophe et son ombre* (in *Signes*, Gallimard, 1960, plus particulièrement, p. 203 à 209).

laquelle il occupe une place au fond toujours contingente et soit, lui aussi, un simple individu. Toutefois le sens de la phénoménologie rigoureuse est de saisir le moi constituant par lequel, seul, le moi humain mondain peut se donner. L'enjeu est alors de savoir si une telle saisie implique une extranéité à ce qu'elle doit saisir et si le moi philosopant est hors du moi constituant, comme si à la scission entre le moi humain et le moi constituant devait succéder celle entre ce moi constituant et le moi philosophique. Ce dernier fondant la première scission ne peut qu'effectuer la deuxième. Le moi philosopant n'adhère plus au constitué au point de séparer la puissance constituante de sa vie. Si le moi humain, dans ses auto-aperceptions et dans ses institutions d'idéalité, croit pouvoir vivre sans la Terre, le moi constituant se révèle avoir une temporalité et une passivité par laquelle la Terre a toujours sens, mais le moi philosophique qui saisit cette dimension s'en est comme excepté et serait, lui, sans sol, sans Terre.

Une telle interprétation de l'attitude de la phénoménologie ne nous paraît pas en restituer la radicalité. Elle l'hyperbolise mais en gauchissant sa portée profonde. S'il y a *scission* (en n'oubliant pas ici le caractère métaphorique du terme) entre le moi humain et le moi constituant, elle n'advient pas entre ce dernier et le moi philosopant. La réflexion qu'il effectue du moi constituant le sépare de tout chosique et par là même le scinde du moi humain, mais non du moi constituant qui n'est pas un objet porté à la visibilité par et pour un regard hors de lui. La réflexion n'est pas une séparation mais le mouvement par lequel le réfléchi s'assume dans sa signification même. Ainsi la réflexion est-elle à même le réfléchi, dans son décours et dans sa vie. Cette dernière est, toutes nos analyses l'ont montré, flux qui est altération. La subjectivité vit de sa propre altération et comme sa propre altération. Il faut comprendre la réflexion comme une possibilité d'altération, tout comme l'est d'ailleurs — à l'autre extrême — la mondanisation du moi. Toutefois l'altération réflexive a pour portée de révéler l'altération propre à la vie subjective, elle la saisit non pas comme fixité mais bien comme cette altération pure. Ainsi doit-elle être entendue comme s'insérant en elle et motivée par cette altération de la fluence subjective. Le phénoménologue est dans la vie, vit et éprouve la vie comme cette fluence et se donne pour tâche de la thématiser, ce qui ne consiste pas à sortir d'elle mais au contraire à s'y immerger. La vie comme fluence est temporalisation que le phénoménologue thématise en l'assumant, et cette temporalisation, pour un sujet qui simultanément constitue l'espace, ouvre en le creusant un passé pur qui est le sol de la Terre. Aussi le philosophe pur qu'est le phénoménologue ne peut-il être pensé sans sol et sans Terre. Dans une hyperbole authentique il faudrait plutôt énoncer que le phénoménologue est

le seul à avoir le sol de la Terre. Plus précisément il faudra affirmer que le moi constituant (qui a toujours sens, mais de manière peut-être toujours plus voilée, pour tout moi, même le plus attaché à la mondanéité) est irréductiblement lié au sol et que seul le phénoménologue le révèle rigoureusement. L'irréductible lien au sol de la Terre a lieu au sein de la phénoménologie. Ce statut de la réflexion phénoménologique concerne d'ailleurs l'ensemble de son questionnement répété des vécus de perception. S'il s'agit de les réduire en s'abstenant de les accomplir et en cessant d'assumer la croyance qui les porte, il ne s'agit pas de cesser de percevoir. Le moi phénoménologue, rigoureusement philosophe, ne s'engouffre plus dans le vécu de perception pour s'écraser dans son objet donné, mais saisit ce vécu. Il n'y a là aucune cessation de vie pas plus que l'accomplissement d'une vie qui serait hors de la vie, mais la vie même qui ne se vit que dans et par la phénoménologie.