

# Annales de Phénoménologie

*Directeur de la publication:* Marc RICHIR

*Secrétaire de Rédaction et abonnements:*

Jean-François PESTUREAU

37 rue Godot de Mauroy

F 75009 Paris (France)

e-mail: [franzi@club-internet.fr](mailto:franzi@club-internet.fr)

*Comité scientifique:* Bernard BESNIER, Gérard BORDÉ, Roland BREEUR, Jean-Toussaint DESANTI (†), Raymond KASSIS, Pierre KERSZBERG, Albino LANCIANI, Patrick LANG, Carlos LOBO, Patrice LORAUX, René-François MAIRESSE, Claudio MAJOLINO, Antonino MAZZÙ, Yasuhiko MURAKAMI, Jean-François PESTUREAU, Guy PETITDEMANGE, Pablo POSADA VARELA, Alexander SCHNELL, László TENGELYI, Jürgen TRINKS, Guy VAN KERCKHOVEN, Wataru WADA

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

*Siège social et secrétariat:*

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Mattre

F 80000 Amiens (France)

ISSN: 1632-0808

ISBN: 2-916484-04-3

Prix de vente au numéro: 20 €

Abonnement pour deux numéros:

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

# Annales de Phénoménologie

2009

A PARAÎTRE :

PATRICK LANG, Questions critiques à l'œuvre de Robert Misrahi

CARLOS LOBO, Syntaxes de conscience

ANTONINO MAZZÙ, Le problème de la constitution chez Husserl

MARC RICHIR, De la réflexivité dans le « moment » du sublime

ALEXANDER SCHNELL, Le transcendantal chez le jeune Merleau-Ponty

LÁZLÓ TENGELYI, L'interprétation de la subjectivité dans la phénomé-  
nologie husserlienne

JÜRGEN TRINKS, De la *Sinnbildung* dans l'œuvre de H. von Kleist

GUY VAN KERCKHOVEN, De l'anthropologie philosophique

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

SOMMAIRE

<i>Phantasia perceptive et perception musicale</i>	7
RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE	
<i>Langage, poésie, musique</i>	57
MARC RICHIR	
<i>Y a-t-il une objectivité du jugement esthétique ?</i>	83
PATRICK LANG	
<i>La légalité dans l'œuvre d'art</i>	107
GEORG SIMMEL	
<i>Sur le Kant-Seminar de Fink</i>	117
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>Leib et Leiblichkeit chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir</i>	139
ALEXANDER SCHNELL	
<i>Découverte d'autrui chez les autistes et structuration du sujet</i>	163
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Franz Brentano — Deux études de psychologie descriptive</i>	181
ANTONINO MAZZÙ	
<i>Psychognosie et psychologie génétique</i>	183
FRANZ BRENTANO	
<i>Eléments de la conscience</i>	191
FRANZ BRENTANO	
<i>Mathématicien philosophe ou philosophe mathématicien</i>	205
CARLOS LOBO	

## ***Leib* et *Leiblichkeit* chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir**

ALEXANDER SCHNELL

Marc Richir est l'un des représentants les plus significants - si ce n'est *le plus* significatif - de la troisième génération de phénoménologues en France.<sup>1</sup> Sa refonte de la phénoménologie consiste avant tout dans la détermination d'un nouveau point de départ de la recherche phénoménologique. Contrairement à Husserl, ce point de départ ne doit plus être cherché dans les vécus intentionnels de la conscience, là où la *perception* livrerait l'échelle à l'aune de laquelle se mesurerait tout rapport à l'objet, mais dans les *phantasiai*, c'est-à-dire dans les types de « représentation », propres à la « *phantasia* », qui ne sont donnés que sous forme de « silhouettes » ou d'« ombres », inaccessibles à une saisie immuable et, du coup, non susceptibles d'être fixés. L'essentiel étant que ces *phantasiai* non figurables ne sont *pas* des *Bildobjekte* (au sens d'« images mentales ») de « *Bildsujets* » représentés (imaginés)<sup>2</sup> puisque l'« image » et l'« objet » appartiennent déjà à l'acte *intentionnel* de l'*imagination* - alors que, pour M. Richir, il s'agit précisément de mettre en évidence le fondement *non intentionnel* (ou *pré-intentionnel*) de l'intentionnalité.

Le but de la présente étude est de préciser la fonction du *Leib* et de la *Leiblichkeit* dans cette refonte richirienne de la phénoménologie. À ce dessein, nous nous appuyons d'abord sur les analyses que Merleau-Ponty a consacrées à ce même sujet ; par contraste, le point de vue de M. Richir se laissera alors cerner en son originalité.<sup>3</sup>

1.

L'idée fondamentale de Merleau-Ponty eu égard à la problématique de la *Leiblichkeit* est de proposer une révision de la subjectivité transcendante pour

1. On pourrait dire que Husserl et Heidegger constituent la première génération, Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida, Ricœur, Desanti la deuxième et K. Held, B. Waldenfels, M. Henry, J.-L. Marion, M. Richir la troisième.

2. Voir à ce propos le texte n° 1 de *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* La Haye, Nijhoff, 1980 (*Husserliana XXIII*) (tr. fr. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. par J.-F. Pestureau, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2002).

3. Même si la position philosophique de M. Richir se distingue aujourd'hui de toute évidence de celle de Merleau-Ponty, les commencements philosophiques de M. Richir doivent beaucoup à Merleau-Ponty. Cela se confirmera une fois de plus dans les pages qui suivent.

autant qu'elle est tributaire de l'*ego cogito* cartésien. La question n'est plus de savoir comment le sujet individuel, certain de soi, en vient à se transcender lui-même et à admettre une réalité du monde extérieur, mais, à l'inverse, comment il est possible que le monde *leiblich*, constitué de façon intersubjective, s'individue dans des « ici absolus », dans des « consciences » singulières. Merleau-Ponty a disparu avant de pouvoir répondre à cette question de manière satisfaisante. Comme nous le verrons, c'est M. Richir qui tente de tirer les conséquences phénoménologiques radicales de cette idée.

La conception merleau-pontienne du « corps propre (*Leib*) » peut d'abord être comprise comme une prolongation de la doctrine husserlienne des « adombrations » (*Abschattungslehre*)<sup>4</sup> : on sait que, selon cette doctrine, cela même qui apparaît proprement dans la perception sensible se donne - dans la mesure où il n'est ni un agrégat de *data* sensibles, ni une unité idéale ou suprasensible, ni non plus le résultat des actes de l'entendement qui la constituent - comme « s'esquissant » en « profils », c'est-à-dire qu'il présente toujours le perçu d'un certain côté, selon une perspective particulière, même si et justement parce qu'il est à chaque fois dans un rapport intentionnel vis-à-vis du perçu lui-même. Le perçu qui ne saurait jamais être donné dans sa totalité étant caractérisé par deux choses : d'un côté, par sa non-transparence, par son impenétrabilité pour toute forme de vue, donc par son « opacité » et, d'un autre côté, par sa *transcendance* irréductible. Et l'essentiel est que ces caractéristiques ont leur origine dans le sujet lui-même et que ce dernier est en quelque sorte « contaminé » par elles. Cela ne signifie pas, néanmoins, qu'elles seraient simplement *transposées* sur le sujet, mais qu'il faut trouver la dimension du sujet qui est en mesure d'expliquer ces caractéristiques - et c'est cela, justement, l'intention fondamentale de l'analyse du corps propre dans la pensée de Merleau-Ponty.

Or, en quoi consiste exactement la fonction constitutive du corps propre d'après Merleau-Ponty ? Il s'agit pour lui d'étendre l'ébauche heideggerienne, relevant d'une « ontologie fondamentale », d'une dimension absolument nécessaire : en effet, l'être-là humain n'est pas simplement caractérisé par l'« existence », c'est-à-dire par une ouverture et un être-ouvert au monde « comprenant » ou par un comprendre qui s'auto-projette<sup>5</sup>, mais l'existence et la *Leiblichkeit* se supposent mutuellement et forment ainsi, de façon co-originale et dans une imbrication non dialectique, l'horizon fondamental du rapport entre le sujet et le monde : « le corps est l'existence figée ou géné-

4. Merleau-Ponty s'inscrit donc en faux par rapport aux critiques que Lévinas (d'abord dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* puis dans *Totalité et infini*), Ricœur (dans *À l'école de la phénoménologie*) ou Trân-Dùc-Thào (dans *Phénoménologie et matérialisme dialectique*) ont pu adresser à Husserl à ce propos. Voir sur ce point la note utile de D. Pradelle dans *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000, p. 160sq. (n. 3).

5. Concernant le rapport exact entre le concept de l'existence et le concept du comprendre, cf. notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005, p. 58 sq.

ralisée et l'existence une incarnation perpétuelle<sup>6</sup>. » Ce qui est ici décisif (et cela apparaîtra à nouveau chez M. Richir<sup>7</sup>), c'est que ce rapport entre le *Leib* et l'existence est inséparable de celui entre le langage et le penser et, en particulier, d'une « opération primordiale de signification ». La citation suivante l'affirme explicitement :

En deçà des moyens d'expression conventionnels, qui ne manifestent à autrui ma pensée que parce que déjà chez moi comme chez lui sont données, pour chaque signe, des significations, et qui en ce sens ne réalisent pas une communication véritable, il faut bien [...] reconnaître une opération primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part l'expression et où les signes eux-mêmes induisent au dehors leurs sens. C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification, sont des moments abstraits.<sup>8</sup>

Essayons à présent d'explicitier davantage ce concept du *Leib*. Celui-ci doit être compris, dans les analyses décisives de la *Phénoménologie de la perception*, comme un « troisième terme<sup>9</sup> », comme un « troisième genre d'être<sup>10</sup> », qui s'atteste phénoménologiquement par quatre aspects renvoyant les uns aux autres : 1) l'*être-au-monde* médiatisé de façon « *leiblich* » ; 2) la *motricité* comme *intentionnalité originale* ; 3) la *temporalité* et la *spatialité* propres au *Leib* et 4) la dimension sensible et affective de l'ouverture originelle du monde (et au monde).

*Leiblichkeit et être-au-monde*. La doctrine merleau-pontienne du *Leib* tente donc, comme déjà mentionné, de montrer que la structure d'existence doit être appréhendée dans sa médiation *leiblich*. Pour ce faire, il entreprend d'abord une réinterprétation de l'être-là humain conçu comme *être-au-monde*. Il introduit cette expression - empruntée à Heidegger - pour rendre compréhensible, en particulier, les phénomènes du « membre fantôme » et de l'« anosognosie » sans tomber, toutefois, dans n'importe quelle forme de réductionnisme physiologique ou psychologique. On entend par « membre fantôme » les excitations sensibles, toujours actives, d'un bras ou d'une jambe amputé(e), comme si la personne en question n'avait pas perdu ce membre. L'anosognosie désigne, quant à elle, l'état d'un patient qui n'est plus en mesure de contrôler

6. M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, « tel », Gallimard, 1945, p. 204 (cité « PP »).

7. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans le chapitre « La temporalité de la *Stiftung* de phantasia selon M. Richir », dans notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004.

8. PP, p. 204.

9. PP, p. 130.

10. PP, p. 407.

un membre sans qu'il soit toutefois conscient de cette incapacité - et ce, malgré le fait qu'avec ce membre il se heurte constamment aux objets qui l'entourent. Or, Merleau-Ponty souligne que ni la physiologie, ni la psychologie ne parviennent à rendre raison de ces phénomènes complexes. Le physiologisme ne sait pas expliquer pourquoi le membre fantôme peut apparaître suite à un choc émotionnel (par exemple lorsqu'on rapporte au patient les événements traumatisants qui ont finalement rendu nécessaire l'amputation) ou aussi disparaître (par exemple lors d'un acquiescement après coup à l'opération). Mais l'on ne saurait négliger non plus que la section de certains conducteurs sensitifs mette un terme abrupt aux apparitions du membre fantôme<sup>11</sup> - ce qui montre bien que la réduction au point de vue psychologique s'avère insuffisante.

Ce phénomène, que défigurent également les explications physiologiques et psychologiques, se comprend au contraire dans la perspective de l'être au monde. Ce qui en nous refuse la mutilation et la déficience, c'est un Je engagé dans un certain monde physique et interhumain, qui continue de se tendre vers son monde en dépit des déficiences ou des amputations, et qui, dans cette mesure, ne les reconnaît pas *de jure*. Le refus de la déficience n'est que l'envers de notre inhérence à un monde, la négation implicite de ce qui s'oppose au mouvement naturel qui nous jette à nos tâches, à nos soucis, à notre situation, à nos horizons familiers.<sup>12</sup>

Le corps malade est alors aveugle à cette incapacité qui s'oppose à son projet de vie dans son propre monde. Or, cette cécité n'est que la *modification privative* d'une vue qui lui est propre et que Merleau-Ponty désigne comme « vue *préobjective* » : celle-ci, qui est pour Merleau-Ponty un *synonyme de l'être-au-monde*<sup>13</sup>, renvoie à une région *pré-conscientielle* de l'être - *en deçà* de toute objectivation rendue possible, de façon idéaliste, par des actes relevant de la connaissance - qui, de ce fait, malgré la terminologie ici utilisée, n'exprime pas un intellectualisme exclusivement tributaire du *voir*. Et ce, même si cette région de l'être a effectivement sa « vue » propre (Heidegger parle à ce propos dans *Sein und Zeit* d'une « pré-vision [*Vor-Sicht*]<sup>14</sup> », terme auquel l'expression de « vue préobjective » chez Merleau-Ponty se rapporte de toute évidence), son « intentionnalité » propre - et notre objectif sera à présent d'en dévoiler la dimension *leiblich*.

*La motricité du Leib comme intentionnalité originale.* Merleau-Ponty souligne qu'il faut abandonner l'idée que la motricité corporelle serait la servante

11. Sur tout cela, voir PP, p. 107.

12. PP, p. 110sq.

13. PP, p. 108.

14. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §32, Tübingen, M. Niemeyer, 1986 (16ème édition), p. 150. Sur ce concept de « *Vor-sicht* », cf. H. Vetter, « Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel Aristoteles », dans *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger Jahrbuch 3), Freiburg/München, Karl Alber, 2007, p. 81sq.

de la conscience. L'intentionnalité de la conscience ne précède pas nos mouvements corporels, mais, à l'inverse, c'est la première qui est fondée dans la « motricité [*leiblich*] comme intentionnalité originale<sup>15</sup> ». Cela apparaît avec évidence lorsqu'on considère toutes les activités qui exigent un apprentissage mettant en jeu le corps : la natation, l'apprentissage d'un instrument de musique, la pratique de la bicyclette ou la conduite d'une voiture, etc., c'est-à-dire chaque fois qu'un mouvement *leiblich* qu'il faut d'abord « apprendre » est conditionné par une *compréhension leiblich* (à chaque fois, donc, que le *Leib* doit l'incorporer « dans son monde »). La même chose vaut davantage encore pour des comportements plus fondamentaux vis-à-vis du monde (percevoir, marcher, coordonner ses membres, etc.) dont on ne peut faire l'expérience que chez autrui, en particulier chez le petit enfant, car l'adulte a intériorisé ce processus d'apprentissage à tel point qu'il n'a plus conscience de cette intentionnalité originale. Pourquoi y a-t-il ce rapport de *fondation*? Parce que l'esprit n'est pas un être séparé en soi, mais toujours déjà « incarné » dans la *Leiblichkeit* (ce qui ne doit aucunement être pris en un sens matérialiste !). Et cela ne constitue évidemment pas un rapport spatial, mais un rapport caractérisé par une *compréhension* particulière - c'est-à-dire par un « pouvoir » déterminé (et déjà Heidegger avait souligné que l'être-là n'est pas une « essence » générale, mais un pouvoir-être « mien »). Le *Leib*, Husserl lui-même le savait aussi, n'est pas un « Je sais » ou « Je connais », mais un « Je peux ». Merleau-Ponty affirme à ce propos que la « conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps<sup>16</sup> ». Cela signifie que dans notre rapport aux objets s'exprime un « mouvement d'existence<sup>17</sup> » qui oriente « la diversité radicale des contenus » « vers l'unité intersensorielle d'un 'monde' ». « Dans le geste de la main qui se lève vers un objet est enfermée une référence à l'objet non pas comme objet représenté, mais comme cette chose très déterminée vers laquelle nous nous projetons, auprès de laquelle nous sommes par anticipation, que nous hantons.<sup>18</sup> »

*La temporalité et la spatialité du Leib.* Dans ce *mouvement* d'existence se dévoilent une temporalité et une spatialité propres au *Leib*. Voici un autre passage décisif :

En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps ; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps [au sens de l'« à-être (*Zu-Sein*) » et de l'« être-à (*In-Sein*) » « *gestimmt* » heideggeriens], mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'am-

15. PP, p. 171.

16. PP, p. 173.

17. S'exprime par là une fois de plus l'unité de l'existence et de la *Leiblichkeit*.

18. PP, p. 172.

pleur de cette prise mesure celle de mon existence ; mais, de toutes manières, elle ne peut jamais être totale : l'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autres points de vue. La synthèse du temps comme celle de l'espace est toujours à recommencer. L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « praktognosie » qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire.<sup>19</sup>

On voit une fois de plus ici dans quelle mesure le *Leib* de notre existence ouvre *originairement* le monde (c'est-à-dire « avant » tout acte relevant du plan de la connaissance).

En outre, cette manière dont le temps (et l'espace) « habite » le *Leib* montre bien quel est le rapport entre ce dernier et la temporalité originaire : car, originairement, le temps ne se déploie pas en trois dimensions séparées, mais le présent implique d'une certaine manière le passé et l'avenir (bien entendu, Merleau-Ponty fait ici implicitement référence aux analyses husserliennes relatives au temps<sup>20</sup>). Chaque instant d'un mouvement contient les instants antérieurs, ils sont imbriqués - et la même chose vaut également pour les instants à venir. Plus encore, il ne s'agit pas simplement d'une imbrication formelle : la temporalité originaire est l'expression même du *Leib*.<sup>21</sup> Et c'est précisément pour cette raison, souligne Merleau-Ponty, que dans l'état de santé nous n'avons pas de souvenir *leiblich*, ni de sentiment *leiblich* intérieur, qui présenterait la maladie (autrement que d'une manière qui relève de l'entendement), et c'est aussi la raison pour laquelle l'adulte ne peut retrouver le *Leib* de son enfance. Ce n'est pas là un « trou de mémoire », mais justement l'expression de la temporalité propre au *Leib*.<sup>22</sup>

Or, qu'en est-il de la *spatialité* spécifique au *Leib* ? L'idée majeure de Merleau-Ponty est que mon *Leib* n'occupe pas simplement une partie de l'espace. À l'inverse, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de *Leib*.<sup>23</sup> Toute détermination spatiale - et en particulier toute détermination de l'« espace objectif » - reçoit son sens spatial spécifique à partir de la « spatialité » propre du *Leib* (cette idée est elle aussi très proche de l'analyse heideggerienne de la spatialité de l'être-là). Celle-ci n'est pas simplement une « forme *a priori* de la sensibilité » (Kant) et ce, justement *parce que* la *Leiblichkeit* est ici déci-

19. PP, p. 175.

20. Cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2004.

21. Nous retrouvons cette idée dans la figure de la « temporalité héraclitéenne » chez Maldiney (dans son introduction de *L'art, l'éclair de l'être*, paru en 1993). Voir sur ce point les excellentes remarques de J.-C. Goddard dans son récent ouvrage *Violence et subjectivité. Derida, Deleuze, Maldiney*, coll. « moments philosophiques », Paris, Vrin, 2008, p. 95sq.

22. PP, p. 174sq.

23. PP, p. 132.

sive. Merleau-Ponty l'exprime très bien ainsi :

L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer parce qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague sur lesquels se détachent le geste et son but, la zone de non-être *devant laquelle* peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points.<sup>24</sup>

On voit que le *Leib* est le « troisième terme », toujours implicitement co-visé, de la structure qui caractérise le rapport entre une figure et le fond « et toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel<sup>25</sup> ». Par conséquent, le *Leib* n'est pas un objet parmi les autres objets. Car tout objet peut disparaître du champ de vision tandis que le *Leib* est toujours « là » - il est toujours *là* « avec »... et correspond ainsi à une « habitude primordiale, celle qui conditionne toutes les autres et par laquelle elles se comprennent<sup>26</sup> ». Ce « non-être » visé n'en est pas moins *orienté* : et ce n'est qu'une telle orientation absolument originaire qui rend possible la détermination de l'« espace objectif ».<sup>27</sup> Cet espace de la *Leiblichkeit* (sur lequel se fonde l'espace cartésien et dont celui-ci n'est qu'une abstraction) fixe ainsi les *coordonnées fondamentales*<sup>28</sup>, et il détermine la *situation* du *Leib* vis-à-vis des tâches dont il doit s'acquitter. Là encore, on voit bien à quel point le projet d'existence oriente fondamentalement ces réflexions. De même que l'être-là est caractérisé par la structure de souci, le *Leib* est lui aussi « polarisé » par ses tâches : dans la mesure où il apparaît précisément comme une « tenue » déterminée face à des tâches actuelles ou potentielles à accomplir, il existe *en vue d'elles* et n'est pas moins *être-au-monde* que lui - en d'autres termes, ce n'est que dans l'*action* que la spatialité du *Leib* s'accomplit et devient compréhensible dans sa dimension spécifique.<sup>29</sup>

24. PP, p. 130.

25. PP, p. 130.

26. PP, p. 120.

27. Merleau-Ponty détermine le rapport entre l'espace *leiblich* et l'espace objectif comme suit : « L'espace corporel ne peut vraiment devenir un fragment de l'espace objectif que si dans sa singularité d'espace corporel il contient le ferment dialectique qui le transformera en espace universel » (PP, p. 131).

28. Husserl désigne le *Leib* comme un « point zéro absolu (absoluter Nullpunkt) », sachant que *tout Leib* constitue un tel point zéro *absolu*, d'où il s'ensuit (et cela semble paradoxal), comme le souligne M. Richir, que la subjectivité transcendante (dans le langage de M. Richir : l'« interfactivité transcendante ») (voir Phantasía, *imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon, 2004, p. 102sq. et p. 225sq. (cité « PIA »)) doit être conçue comme une *relativité* d'une *multitude* d'*absolus* (voir *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, p. 306 (cité « FPTE »))!

29. Merleau-Ponty décrit l'originalité des mouvements du *Leib* comme suit : ceux-ci « anticipent directement la situation finale, mon intention n'ébauche un parcours spatial que pour rejoindre le but donné d'abord en son lieu, il y a comme un germe de mouvement qui ne se développe que secondairement en parcours objectif. Je meus les objets extérieurs à l'aide de mon propre corps qui les prend en un lieu pour les conduire en un autre. Mais je le meus, lui,

Nous en arrivons maintenant au dernier aspect de cette caractérisation du concept du *Leib* chez Merleau-Ponty. Nous nous appuyerons dans ce qui suit sur les expériences du *Leib* que ce dernier a déjà pu trouver dans la « psychologie classique ». <sup>30</sup> Le but étant de préciser une fois de plus *dans quelle mesure le Leib - en sa dimension sensible et affective - rend possible l'ouverture du monde (et au monde)*.

Comme déjà dit, le *Leib* n'est pas un objet parmi d'autres. Il s'en distingue par le fait de ne pas pouvoir être perçu objectivement - et cela vaut par exemple autant pour les membres visibles que pour son image dans une glace. Car mon *Leib* est *en deçà* de toute perception visuelle, tactile, etc. Merleau-Ponty l'explique ainsi : « En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut [...] être vu ni touché. <sup>31</sup> » Ce qui l'empêche d'être un simple objet, c'est le fait que les objets ne « sont » ou ne peuvent apparaître que grâce à lui ! Pourquoi ne peut-il être vu ni touché ? Puisque c'est *lui* justement qui voit et qui touche.

Le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d'être toujours là. S'il est permanent, c'est une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets. La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champ de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance. <sup>32</sup>

La permanence tout comme le caractère de perspective des objets en dehors de moi ne s'expliquent que par ceux de mon propre *Leib*. Merleau-Ponty souligne ici un aspect qui sera déterminant pour sa compréhension de l'intersubjectivité :

S'il faut que les objets ne me montrent jamais qu'une de leurs faces, c'est parce que je suis moi-même en un certain lieu d'où je les vois et que je ne peux voir. <sup>33</sup>

Le fait que les objets de la perception extérieure (et aussi, en fin de compte, *autrui* - même si c'est le cas d'une façon quelque peu différente) ne soient donnés que « *abschattungsmaßig* » est alors fondé dans ma *Leiblichkeit* ! Et la même chose vaut également pour la constance du monde extérieur, à son tour fondée dans la permanence de mon *Leib* : le *Leib* rend alors d'abord possible tout

directement, je ne le trouve pas en un point de l'espace objectif pour le mener en un autre, je n'ai pas besoin de le chercher, il est déjà avec moi, - je n'ai pas besoin de le conduire vers le terme du mouvement, il y touche dès le début et c'est lui qui s'y jette. Les rapports de ma décision et de mon corps dans le mouvement sont des rapports magiques » (PP, p. 123). Cette « magie » consiste très exactement dans le fait que, dans le mouvement *leiblich*, l'intention et l'action ne doivent pas être appréhendées séparément, mais qu'elles y coïncident.

30. PP, p. 119-123.

31. PP, p. 121. Nous verrons plus bas que M. Richir revient sur ce point dans son analyse du « voir ».

32. PP, p. 108.

33. PP, p. 121.

rapport au monde et ce, de telle façon que le monde n'apparaisse plus comme l'agrégat ou la somme de tous les objets, « mais comme horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminante <sup>34</sup> ».

C'est dans ce contexte qu'il faut dire un mot également sur les fameuses « sensations doubles » (par exemple des mains), évoquées par Husserl dans les *Ideen II*. Je peux toucher ma main gauche avec ma main droite. La main gauche apparaît alors comme un objet perçu alors que la main droite joue le rôle de sujet de la perception. Contrairement au cas où je touche un objet qui n'appartient pas à mon *Leib*, une singulière perception mutuelle a lieu ici (presque) en même temps : la main gauche devient à son tour percevante et la main droite l'objet de la perception. Les deux perceptions ne peuvent certes avoir lieu simultanément (au sens strict du terme), mais, et c'est décisif, une dimension du *Leib* apparaît *qui rend possible l'ouverture origininaire du monde* - qui s'annonce dans le cas présent par la scission origininaire du *Leib* en un *Leib et* percevant *et* perçu. Même si une main ne peut donc pas être simultanément touchante et touchée, elle est potentiellement *ou bien* l'une *ou bien* l'autre - et c'est justement *cette* propriété qui fait de *ce* membre du *Leib* (ou de n'importe quel autre) un membre qui ouvre le monde.

Enfin, le concept heideggerien de « disposition affective (*Befindlichkeit*) » doit lui aussi être compris comme médiatisé de manière « *leiblich* ». La *Befindlichkeit* désigne, on le sait, l'ouverture origininairement *affective* du monde - que celle-ci soit plus ou moins « teintée affectivement » ou caractérisée par des situations affectives extrêmes comme par exemple une douleur corporelle forte (il est évident que les élaborations de Merleau-Ponty sont tributaires de ce concept). La différence entre le *Leib* et les objets « extérieurs » réside précisément en ceci que celui-là est un « objet *affectif* » tandis que ceux-ci sont simplement *représentés* (moyennant des actes objectivants). L'aspect décisif pour Merleau-Ponty est que « mon corps ne s'offre pas à la manière des objets du sens externe, et que peut-être ceux-ci ne se profilent que sur ce fond affectif qui jette origininairement la conscience hors d'elle-même. <sup>35</sup> »

L'intérêt de ces développements de la *Phénoménologie de la perception* réside dans le fait que - au-delà de la richesse des analyses particulières (dépassant souvent les ébauches de Husserl et de Heidegger) - ils conservent un rapport à la subjectivité transcendante et permettent d'éviter les aberrations de l'empirisme scientifique et, dans le meilleur des cas, du « réalisme transcendantal ». Le *Leib* est *toujours mon Leib* - ses « possibilisations », « potentialités », « effectuations » ne peuvent être comprises (au sens fort du mot) que si le potentiel de ce que Merleau-Ponty appelle (comme mentionné plus haut) la « *vue préobjective* » est totalement épuisé. Or, c'est précisément ce à quoi Merleau-Ponty ne parvient *pas* dans son premier ouvrage majeur. Et ce n'est pas non plus le cas de ses écrits « tardifs » - d'autant moins que Merleau-

34. PP, p. 122.

35. PP, p. 123.

Ponty y abandonne la perspective relevant de la philosophie transcendantale afin d'entamer (ou, du moins, d'amorcer) la voie d'une « ontologie du visible et de l'invisible ». C'est ici que la refonte richirienne de la phénoménologie prend son point de départ.

2.

Le concept de « *Leib* » intervient à un double titre chez M. Richir.<sup>36</sup> Comme chez Husserl, il joue un rôle porteur dans la question de l'explicitation de la conscience d'autrui - nous verrons qu'il réinterprètera à ce dessein le concept de l'« *Einführung* ». Et, par ailleurs, ce concept lui donne aussi l'occasion de fonder la thèse merleau-pontienne selon laquelle le concept heideggerien de l'existence doit être « complété » par le pôle du *Leib*. C'est la *phantasia* qui, d'un point de vue architectonique, livrera ici le cadre décisif. Ainsi, M. Richir entame une nouvelle voie qui ne prolonge pas seulement les travaux de Merleau-Ponty, mais qui indique encore une direction rendant fructueuses les mentions, faites d'abord par Husserl, à propos d'une phénoménologie de la *phantasia*.

M. Richir introduit d'abord une distinction<sup>37</sup> - hautement importante d'un point de vue architectonique - qui a d'abord été proposée par Husserl dans le texte numero 16 de *Husserliana XXIII*.<sup>38</sup> Imaginons une situation de *deuil*. Trois cas se présentent : ou bien je m'imagine moi-même comme un personnage en deuil (dans ce cas, mon Moi en deuil entre complètement dans la situation de deuil), ou bien je me représente une personne en deuil (dans ce cas, ce n'est pas moi qui suis la personne représentée en deuil) ou bien encore je ne me représente pas le deuil en *phantasia*, mais je « ressens » vraiment le deuil - mais *sur la base de la représentation* (c'est-à-dire que je ne suis pas « vraiment » en deuil). Cet exemple contient déjà trois aspects fondamentaux qui déterminent de façon décisive la phénoménologie richirienne de la *Leiblichkeit* : nous avons ici à faire à une situation marquée *affectivement* ; en outre, il s'agit explicitement d'une situation *représentée en phantasia* dont le rôle est ici effectivement central ; et, enfin, on voit que le *Moi* n'est pas simplement mon *Moi* actuel qui représenterait quelque chose de façon concrète, mais qu'il entre de façon spécifique dans la *phantasia* elle-même.

Affectivité, *phantasia*, rapport ou (dans le langage de M. Richir) schématisation relevant du *Moi* (malgré toute critique de la subjectivité) - ce sont là

36. Tous les travaux récents de M. Richir ont trait à la problématique du *Leib*. Le lecteur trouve les élaborations les plus importantes à ce sujet dans *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000 (cité « PE ») et, en tout premier lieu, dans les deux ouvrages sus mentionnés *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (2004) et les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006).

37. Voir à ce propos l'*Introduction* de PIA.

38. *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung*, op. cit., p. 466 ; tr. fr. p. 444.

en effet les concepts fondamentaux de la phénoménologie richirienne du *Leib* et de la *Leiblichkeit*. On voit, à partir de là, à quelles questions elle livre des réponses originales. Nous identifions quatre champs de problématiques traités pas M. Richir : 1) la fonction de la *Leiblichkeit* dans la sphère « archaïque » de la subjectivité transcendantale ; 2) les déterminations fondamentales de la *Leiblichkeit* (pulsion et « *chôra* ») ; 3) *Leiblichkeit* et affectivité (*Leibhaftigkeit*) et 4) l'« individuation » de la *Leiblichkeit* (*Phantasieleib* et *Phantomleib*).

*La Leiblichkeit dans la sphère « archaïque » de la subjectivité transcendantale.* Comment la médiation « *leiblich* » de la structure fondamentale de l'existence - déjà traitée plus haut dans une première approximation - se laisse-t-elle déterminer de façon encore plus appropriée ? Deux ébauches philosophiques de la « deuxième » génération de phénoménologues - à savoir, en plus de celle de Merleau-Ponty, celle de Lévinas - sont décisives pour M. Richir : elles visent à la fois une critique de Husserl (qu'ils réalisent chacun à sa manière) tout en devant être corrigées, selon M. Richir, en raison de certaines insuffisances caractérisant chacune de ces critiques. En effet, aussi bien Merleau-Ponty que Lévinas comprennent la conception du rapport à autrui en premier lieu comme une critique de la *Cinquième Méditation Cartésienne* de Husserl. Leurs points de vue respectifs peuvent être saisis comme deux pôles extrêmes qui, comme nous venons de le dire, doivent à leur tour être soumis à une critique. Résumons d'abord, avant de nous tourner vers les élaborations mêmes de M. Richir, ces deux points de vue (ainsi que la réponse que l'on pourrait donner à partir d'une position husserlienne).

Merleau-Ponty tout comme Lévinas reprochent à l'analyse intentionnelle de la *Cinquième Méditation Cartésienne* de ne pas parvenir à sortir d'une sphère égologique, pour ne pas dire solipsiste, et ainsi de ne pas être en mesure de véritablement saisir autrui en son altérité. Pour Lévinas, cet échec réside en ceci que l'intentionnalité objectivante, relevant de la perception, n'est pas appropriée à rendre compte du rapport à autrui. Sa thèse est que le rapport à autrui n'est pas - et ne saurait être - un rapport qui relèverait de la connaissance. « Connaître » signifie toujours « identifier », « égaler », « rendre égal ». Tout acte de connaissance est un acte d'identification - et ce, au sens d'une « extension » autant que d'une « incorporation ».<sup>39</sup> Mais, en réalité, l'autre *en tant qu'autrui* se dérobe à toute identification - si toutefois il doit pouvoir conserver son altérité. Autrement dit, autrui n'est pas accessible, originairement, à une connaissance - ce qui explique en particulier pourquoi Lévinas donne la priorité à l'éthique, dans la mesure où celle-ci veut justement rendre raison du rapport originaire à autrui et ce, *avant* toute ontologie, philosophie de la connaissance, etc.

Merleau-Ponty, lui, ne renonce *pas* au rapport gnoséologique à autrui -

39. C'est d'ailleurs - d'après Lévinas également - la raison pour laquelle, dans *Sein und Zeit*, Heidegger n'a pas vraiment posé la question de l'autre (et n'a pu le faire) - car l'ontologie fondamentale témoigne de façon insigne de cette priorité de l'identification au sein de la sphère de l'être-là.

nous sommes en quelque sorte en présence, comme déjà dit, de l'autre extrême. Lui aussi cherche à éviter le prétendu solipsisme husserlien. Pour ce faire, il va falloir pouvoir identifier les conditions de possibilité de la rencontre d'autrui *dans la structure de la conscience transcendantale elle-même*. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty propose la solution suivante (sa critique majeure portant sur la conception cartésienne d'un sujet auto-transparent qui serait au fondement de toute connaissance) : pour lui, une telle « transparence » ne s'atteste pas phénoménologiquement, mais le sujet est plutôt en quelque sorte en écart vis-à-vis de lui-même (et ce, ne serait-ce que déjà en vertu de sa structure temporelle) et, par conséquent, jamais tout à fait identique d'avec soi. Pour lui-même, il est toujours déjà un autre. Dans le rapport du sujet à lui-même s'ouvre ainsi une « faille » *dans laquelle peut se nicher toute altérité et en particulier celle de l'autre sujet*. Le sujet est originairement en rapport à autrui parce que, structurellement, il n'est pas égal à soi. Le sujet est alors pour lui-même un autre - et c'est pourquoi l'autre est toujours déjà dans un rapport originaire au sujet. Merleau-Ponty considère avoir trouvé par là une réponse adéquate aux développements solipsistes de Husserl.

Or, en réalité, comme M. Richir l'approfondira, ces deux critiques ont déjà été réfutées *par Husserl lui-même*. Le texte décisif pour la compréhension de la constitution de l'expérience d'autrui chez Husserl est le § 54 de la *Cinquième Méditation Cartésienne*. L'expérience d'autrui n'est pas identique à une perception présentante (*Perzeption*), mais à une appréhension (*A-perzeption*) qui met en jeu un mode spécifique de l'*Einfühlung* (intropathie). Que faut-il entendre par là ? Deux « *Leiber* » sont nécessaires pour que l'expérience de l'autre puisse se constituer : mon *Leib* propre et justement le *Leib* de l'autre. Celui-ci n'apparaît d'abord que comme simple corps, on ignore donc, dans un premier temps, s'il est vraiment « animé » ou non. La condition de l'expérience authentique d'autrui est que les deux *Leiber* - celui de l'*ego* et celui de l'autre - fusionnent en une unité, « s'accouplent » - et c'est cela le sens exact de l'a-perception<sup>40</sup> ou de l'appréhension<sup>41</sup> du *Leib* de l'autre qui s'accomplit dans un recouvrement synthétique avec la couche présentative. Avec l'être-là d'autrui nous sortons du monde perceptif de la dimension purement égologique et subjective et entrons en quelque sorte dans le monde a-perceptif de l'intersubjectivité. Trois choses sont requises à ce dessein d'après Husserl : tout d'abord mon propre *Leib* en tant que « *fungierend* » ; de plus, l'apparition *reproductive*, « *eingefühlt* », de mon propre *Leib* « comme si j'étais là-bas » et enfin la « cohérence », qui traverse le flux de l'expérience, des mines et des gestes « *leiblich* » de l'autre.

M. Richir se propose d'approfondir cette analyse en explicitant davantage

40. Il s'agit ainsi de comprendre l'a-perception non seulement comme une *modification* perceptive, mais comme ouverture d'un type d'appréhension spécifique qui constitue précisément l'expérience d'autrui.

41. L'appréhension désigne le double état de choses, tout à fait significatif, qu'elle n'exige ni ne rend possible la présentation (*Cinquième Méditation Cartésienne*, §54).

le sens de l'« *Einfühlung* » ici en jeu - afin d'éviter en particulier toute démarche constructive.<sup>42</sup> Ainsi, il sera du même coup en mesure de rejeter ce qu'il appelle le « solipsisme existentiel » de Heidegger. Celui-ci se focalise avant tout sur le prétendu caractère « extatique » de l'être-là. Mais l'extase n'est pour lui qu'*apparente* : un « dehors », un « là-bas » n'est possible qu'à partir d'un « ici ». L'ontologie fondamentale heideggerienne ne parvient pas à sortir de cette « bulle existentielle ». C'est en revanche ce que permet une réinterprétation de l'« *Einfühlung* » husserlienne - et ce, grâce au concept, mis en évidence par M. Richir, de la « *phantasia perceptive* »<sup>43</sup>. Car l'*Einfühlung* n'est rendue possible, d'après sa conception, que grâce à cette dernière. Cette *Einfühlung* ne caractérise en aucun cas un rapport *relevant de la connaissance*, mais, dans la mesure où dans la *phantasia perceptive* entrent en jeu des « *phantasiai-affections* » (cf. *infra*), un rapport chargé *affectivement* (M. Richir se rapproche donc ici de la position lévinassienne). Et le regard d'autrui éveille ici le mien propre :

[...] à travers la figurabilité du visage et de la *Leibkörperlichkeit* d'autrui, je puis « sentir » (*fühlen*) du dedans, mais moyennant un écart comme rien d'espace et de temps, le « noyau » palpitant et vivant d'autrui, et de là, me sentir comme l'autrui de cet autrui dans la transmutation de cet écart en écart temporalisant (en langage) et spatialisant (deux ici absolus). Plus proprement encore, ce que je « perçois » dans le « noyau » du regard vivant d'autrui, ce sont aussi, par la médiation des affections que j'y sens s'y moduler dans leurs revirements incessants, les *phantasiai* d'autrui et parmi elles, les *phantasiai* « perceptives » infigurables qui s'y jouent en y dansant [...].<sup>44</sup>

En effet, l'*Einfühlung* a lieu dans la *Leiblichkeit* (que l'on peut identifier à la *chôra*) qui doit être conçue comme une *Phantasieleiblichkeit*.<sup>45</sup>

Cette contextualisation du point de vue de M. Richir par rapport à la tradi-

42. Concernant ce caractère *constructif* de l'analyse phénoménologique de l'expérience d'autrui, le dernier mot n'a probablement pas encore été dit. Deux arguments nous semblent ici décisifs. Quant à la teneur phénoménologique de cette analyse, il est clair que l'analyse purement *descriptive* rencontre ses limites : l'expérience de soi et l'expérience d'autrui s'excluent en dernière instance mutuellement. Pour que l'on puisse saisir le sens de la « reproduction » ou de l'« appréhension » mentionnée, il faut voir que le *noyau* de l'appréhension d'un *ego* co-présent (*Cinquième Méditation Cartésienne*, §54) est *construit* phénoménologiquement (sachant que cette construction phénoménologique n'est pas une construction spéculative ou métaphysique). D'un autre côté, il s'agit pour Husserl de *légitimer*, donc de fournir une justification gnoséologique, de cette analyse de l'expérience d'autrui (pour ces deux aspects, voir notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007).

43. On trouve une bonne explication de cette expression - qui désigne la perception de quelque chose de figurable *et en même temps de quelque chose de principiellement non figurable* - dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008, p. 15sq. (cités « FPL »). Nous reviendrons en détail sur ce concept plus bas.

44. FPL, p. 18sq.

45. Ce point sera traité de façon détaillée plus loin.

tion phénoménologique en général étant accomplie, nous en venons à présent à la problématique proprement dite. La refonte richirienne de la phénoménologie a pour objectif - même si son auteur hésiterait à y voir une redéfinition du statut *ontologique* de ses « premières coordonnées » - de dévoiler les structures fondamentales de la subjectivité transcendante dans son registre le plus *originnaire* (à savoir dans le registre « *archaïque* »). Cela signifie que la structure intentionnelle - mais également les concepts de « sujet », « noèse », « noème », etc. - sont à chercher dans une sphère plus profonde (c'est-à-dire *pré-intentionnelle*) qui détermine leur sens de façon plus originnaire. Concernant le problème qui se pose, il est tout à fait remarquable que cette sphère fondamentale est à un double titre liée au concept de la *Leiblichkeit*. Éclairons d'abord ces deux rapports.

Toute formation de sens (*Sinnbildung*) peut, en termes richiriens, être appréhendée comme un « se-dire » de *Wesen* schématiques (dans leur dimension *affective*) qui s'attestent (indirectement) seulement dans des « *phantasíai*-affectives ». Que faut-il entendre par là ? Les concepts décisifs, introduits par M. Richir dans ce contexte, sont : « *Wesen* », « schématiques », « affectivité », d'un côté, et, comme déjà mentionné, « *phantasíai*-affectives », de l'autre. M. Richir ne part pas d'une « subjectivité transcendante » constituante, mais de la *Sinnbildung* concrète qui n'est certes pas fondée dans un « sujet », mais qui, d'un autre côté, ne relève pas non plus d'une « phénoménologie asubjective » (au sens de Patočka). Cette formation de sens s'accomplit comme un « sens se faisant », c'est-à-dire dans le se-dire des *Wesen* sauvages (terme que M. Richir emprunte au dernier Merleau-Ponty). Ce terme de « *Wesen* » ne désigne d'ailleurs pas une entité supra-temporelle, idéale, mais il est formé à partir du verbe « *wesen* », introduit par Heidegger, qui signifie « se déployer en son essence ». Ces « *Wesen* sauvages » ne peuvent être saisis (« schématisés ») que dans des « schématismes » - saisie qui rend possible le sujet (si elle ne le présuppose pas), ce qui explique, donc, pourquoi il ne s'agit pas ici d'une « phénoménologie asubjective ». <sup>46</sup> De ce *Wesen* ainsi schématisé (c'est-à-dire du *Wesen* schématique) on ne saurait distinguer l'*affectivité*. Le concept richirien de la *Leibhaftigkeit* qui vise toute forme de l'*affectivité* *leiblich* (même « *leibhaftig* », c'est-à-dire « en chair et en os ») exprime pratiquement la même chose que cette affectivité. <sup>47</sup> (C'est ici qu'intervient donc pour la première fois une dimension « *leibhaftig* » chez M. Richir). Or, d'après la conception développée dans les derniers écrits de M. Richir, la complexion *Wesen* schématiques/affectivité « *west* » (c'est-à-dire « se déploie en son essence ») dans les « *phantasíai*-affectives » ou leur est inhérente - les « *phantasíai*-affectives » sont ainsi des « ombres de rien », c'est-à-dire qu'elles constituent le *concretum* des phénomènes comme « rien que phénomènes » -, ce qui veut dire que, sans

46. Et c'est pour cette raison également que nous disions plus haut que M. Richir épuise de façon plus convaincante que Merleau-Ponty lui-même le potentiel relevant de la philosophie transcendante dans la *Phénoménologie de la perception*.

47. Pour une explication plus précise du concept de « *Leibhaftigkeit* », cf. *infra*.

elles, toute forme de prise de conscience de cette complexion serait absolument impossible.

Enfin, ce « sens se faisant », ce se-dire des *Wesen* schématiques (et « *leibhaftig* ») ne s'accomplit pas dans un abîme sans fond, mais dans une forme originnaire et absolue de toute spatialité (à partir de laquelle l'« espace » ne s'obtiendrait que par abstraction) que Richir identifie à la *chôra* platonicienne (cf. sur ce point le *Timée*). Or, et c'est décisif, la *chôra* (sur laquelle nous reviendrons plus bas) peut fidèlement être traduite par le terme de « *Leiblichkeit* » <sup>48</sup> - ce qui constitue ainsi le deuxième renvoi au concept du *Leib*. Analysons maintenant de plus près ces concepts du « *Leib* » et de la « *Leiblichkeit* ».

*Détermination de la Leiblichkeit*. Les analyses richiriennes de la *Leiblichkeit* contribuent à la solution d'un problème fondamental qui s'était posé dans l'*Esthétique transcendante* dans la *Critique de la raison pure*. La thèse de Kant, selon laquelle l'espace et le temps, en tant que « formes de la sensibilité », sont des formes *a priori* du sujet transcendental, a été reprise par tous les philosophes transcendants - fût-ce dans une terminologie modifiée. Cependant, le problème qui n'a pas été résolu est le suivant : si l'espace et le temps, en tant que conditions de tout rapport au monde, ne sont pas des déterminations objectives du monde, mais sont en quelque sorte « apportés » par le sujet, alors la question se pose de savoir quelles déterminations spatiales et temporelles doivent incomber à l'affectant lui-même pour qu'il puisse « correspondre » aux formes sensibles du sujet et pour qu'il puisse justement l'affecter ? Pour M. Richir, ce moment médiateur ne relève ni de l'espace, ni du temps, mais justement de la *Leiblichkeit*. <sup>49</sup> Plus exactement, sa réponse à la question posée plus haut consiste en une réinterprétation du rapport sujet-objet mettant en rapport *deux significations fondamentales* de la *Leiblichkeit* qui expliquent et clarifient cette médiation.

Comment M. Richir conçoit-il alors ce concept de la « *Leiblichkeit* » ? Il

48. Dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, M. Richir identifie la *chôra* à la « *Leiblichkeit* du *Leib* primordial » (*op. cit.*, p. 270). Mais, comme nous le verrons plus bas, ce n'est que l'une des deux significations que M. Richir donne à ce concept.

49. S'exprime ici le point de vue (d'une « philosophie nouvelle ») qui, selon Bergson, a déjà été celui de Kant (du moins implicitement), sans toutefois avoir été développé selon toutes ses conséquences par ce dernier (nous remercions J.-C. Goddard de nous avoir indiqué le passage suivant) : « En voyant dans l'intelligence, avant tout, une faculté d'établir des rapports, Kant attribuait aux termes entre lesquels les rapports s'établissent une origine extra-intellectuelle. Il affirmait, contre ses prédécesseurs immédiats, que la connaissance n'est pas entièrement résoluble en termes d'intelligence. [...] Par là il frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition. Coïncidant avec cette matière, adoptant le même rythme et le même mouvement, la conscience ne pourrait-elle pas, par deux efforts de direction inverse, se haussant et s'abaissant tour à tour, saisir du dedans et non plus apercevoir du dehors les deux formes de la réalité, corps et esprit ? [...] Mais dans cette direction Kant lui-même ne s'engagea pas. » (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, dans *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p. 797sq.) Non pas Kant, certes, mais Fichte (moyennant sa conception de l'imagination et de la construction génétique) et justement aussi M. Richir (dans sa phénoménologie de la *Leiblichkeit*).

faut en effet distinguer ici entre deux significations fondamentales : du côté (pré-)subjectif, la *Leiblichkeit* comme fondement d'association de « tendances sensibles » et, du côté (pré-)objectif (plus exactement, comme déjà indiqué à l'instant, en deçà de la distinction entre un côté subjectif et un côté objectif), la *Leiblichkeit* comprise comme « *chôra* ».

Nous l'avons souligné d'entrée de jeu, ce n'est pas la *perception* qui est, pour M. Richir, d'un point de vue « architectonique », la forme fondamentale de tout rapport intentionnel, mais la *phantasia*. Or, celle-ci a deux sources - et la *Leiblichkeit* joue un rôle décisif dans l'une d'entre elles. La première source est l'*aisthêsis*. Elle correspond à peu près à l'*Anstoß* fichtéen et livre cela même qui après coup peut être identifié comme la « sensation » (au sens kantien du terme). Elle est la source des *data* sensibles « extérieurs », même si une « sensation » désigne en réalité le point de fusion entre quelque chose d'extérieur et quelque chose de senti intérieurement. La seconde source est la pulsion (au sens husserlien d'une « intentionnalité de pulsion » qui opère sur le plan des synthèses passives), c'est-à-dire des tendances « pulsionnelles », « sensibles » ou « affectives » qui sont en quelque sorte inhérentes à la *phantasia*. Or, ces tendances affectives sont déterminées par des associations intérieures qui relèvent en effet de la *Leiblichkeit* (ou plus exactement de l'unité intérieure entre la *Leiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit*) ! (On trouve cette idée déjà dans les *Manuscrits de Bernau*, en particulier dans le texte n° 14 de *Husserliana XXXIII* où Husserl assigne ces associations aux tendances affectives - que M. Richir désigne aussi tout simplement comme « affections ».)

La seconde signification fondamentale de la *Leiblichkeit* est la *chôra* platonicienne (déjà introduite plus haut). On pourrait la caractériser comme le milieu absolument indéterminé, amorphe, réceptif et nourricier, archaïque, entre le penser (suprasensible) et l'intuition (ou la matière) sensible, qu'il faut pré-supposer dans toute formation de sens et qui rend possible la temporalisation et en particulier la spatialisation du schématisme.<sup>50</sup> Richir confère ainsi au concept de « chair du monde », introduit par Merleau-Ponty, une nouvelle détermination qui rend compte, en particulier, de la saisie consciencieuse par le sujet, de son appropriation et de sa « compréhension » qui lui est propre - aspects considérés par Merleau-Ponty d'une façon insuffisante. Chez Merleau-Ponty, ce concept n'est que le nom pour un problème et non pas pour sa solution. C'est pourquoi la *Leiblichkeit* ne doit pas simplement être appréhendée comme ce qui est « commun » au sujet *leiblich* et au monde extérieur, c'est-à-dire comme ce qui en rend possible la rencontre, mais comme un moment structurel de la saisie (schématique) du monde lui-même ! Nous reviendrons de façon détaillée sur ce point lorsque nous traiterons de l'« individuation » de la *Leiblichkeit*.

Dans quelle mesure la *Leiblichkeit* est-elle en effet ce moment de médiation entre le « sujet » et l'« objet » ? Pour pouvoir répondre à cette question, il

50. Dans la mesure où ils se rendent mutuellement possibles, la *chôra* et le schématisme renvoient en effet l'une à l'autre - car, selon la définition de M. Richir, le schématisme est une articulation mobile « de condensations et de dissipations » (voir sur ce point PE, p. 466sq.).

faut considérer ensemble les deux significations sus mentionnées de la *Leiblichkeit* : les associations des tendances affectives sont des associations *leiblich*, fondée « sur » ou « dans » la *chôra*, et la *chôra* elle-même renvoie toujours déjà, originairement, à l'« affectivité ». Et la solution du problème esquissé plus haut réside justement en ceci que la *Leiblichkeit* exprime une dimension « subjective » (à savoir dans les renvois endogènes au sein des « affections ») autant qu'elle est présente - « *chôratiquement* » - de façon et pré-subjective et pré-objective. L'originalité de la position de M. Richir, au-delà de celle de Merleau-Ponty, est alors d'avoir pointé ce rapport tout à fait significatif.

Mise en évidence de la « disposition affective (*Befindlichkeit*) » (c'est-à-dire de la *Leibhaftigkeit*) originaire. Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le concept heideggerien de la *Befindlichkeit* (disposition affective) joue un rôle crucial dans la phénoménologie du *Leib* et de la *Leiblichkeit* - et, bien entendu, cela ne vaut pas moins pour M. Richir que pour Merleau-Ponty (et ce, justement parce que Heidegger n'a pas prêté suffisamment attention au concept du *Leib* dans ce contexte). La disposition affective ne se distingue pas seulement de la « sensibilité » par le fait qu'elle n'est pas une « souche de la connaissance » opposée à l'entendement, mais, dans la mesure où elle exprime toujours déjà une disposition à la fois sensible et spatiale, elle se rapporte encore à la situation propre à l'être-là existant - un concept qui renvoie au *Leib*, à son « orientation », à sa « spatialité », à sa « temporalité », etc. Au lieu de reprendre, sur le plan lexical, ce concept de la « *Befindlichkeit* », M. Richir choisit l'expression « *Leibhaftigkeit* ». Voici quelques aspects censés contribuer à justifier ce déplacement terminologique.

Les termes de « *leibhaft* » et de « *leibhaftig* » renvoient à la « mienneté », à la « facticité », à la « *Leibhaftigkeit* » (donc au caractère « en chair et en os ») de l'existence. Ce qui est là ou ce qui est donné « *leibhaft* » est là « tel qu'il est 'lui-même' ». Comme déjà dit, nous traiterons plus bas de façon plus approfondie de l'épineuse question de l'individuation de la *Leiblichkeit* - pour le moment, il suffira de retenir que le concept de la *Leibhaftigkeit* (par opposition à celui de la *Leiblichkeit*) désigne l'affectivité « *leibhaftig* » dans ce sens du terme (donc celle propre à la facticité « mienne »).<sup>51</sup>

Dans son élaboration du concept de la *Leibhaftigkeit*, M. Richir s'appuie - explicitement ou implicitement - sur *Binswanger* (notamment sur ses études psychopathologiques), sur *Heidegger* (avant tout sur le concept de la « *Stimmung* ») et sur les anthropologies de *H. Lipps* et d'*A. Kolnai*. Les études *binswangeriennes* des *psychoses* ont mis à jour des profondeurs affectives qui ont une signification spécifiquement *leiblich* et qui ne se laissent pas réduire à des phénomènes relevant de l'intellect. Les développements de Heidegger à propos des « *Stimmungen* » sont eux aussi très importants dans ce contexte. Cependant, M. Richir critique la limitation de la *Stimmung* à une ouverture du

51. Par là, M. Richir ne se distingue certes pas des élaborations heideggeriennes - le concept de la *Leibhaftigkeit* souligne cependant davantage la priorité du *Leib* dans la « mienneté (*Jemeinigkeit*) » factuelle que cela n'a été le cas chez Heidegger.

monde en tant qu'elle caractérise en fin de compte le concept du *comprendre*. Car toute *Stimmung* est en réalité *leiblich* - et ne concerne pas que l'« âme », le « psychisme », etc (une *Stimmung* n'est pas une simple « humeur » [ce qui justifie d'ailleurs pourquoi il est inapproprié de traduire cette notion par ce terme...] !): toute forme d'agrément ou de malaise, les angoisses, les joies, le deuil, le bonheur, etc. en sont des exemples significatifs. Le sentiment de soulagement suite à une forte tension nerveuse illustre bien ce phénomène de la *Leibhaftigkeit* (par opposition, justement, à la *Stimmung* heideggerienne). Si au terme d'une telle tension, on apprend par exemple une bonne nouvelle et que l'on exprime alors l'idée que l'on se sent plus « léger », on l'est *réellement* en quelque sorte : le *Leib* « sent » cette différence, alors que le poids « objectif » de la personne n'a évidemment pas changé.

C'est la lecture, incitée par G. van Kerckhoven, de H. Lipps et A. Kolnai qui a permis à M. Richir d'approfondir ces aspects.<sup>52</sup> Cette lecture est d'un grand intérêt parce qu'elle permet de préciser le statut de la *Leibhaftigkeit* du *Leib* - ce qui nous donne par la même occasion la possibilité de mieux comprendre le *statut ontologique* du *Leib*. Car celui-ci est ambigu : sans aucun doute le *Leib* « est » d'une certaine façon - et en même temps il n'est *pas*. À la différence de l'*ego cogito* cartésien, il n'est pas (dans le langage de M. Richir) un « simulacre ontologique ». Cela veut dire que le *Leib* n'est pas une condition d'apparition (qui s'apparaît à elle-même) de toute apparition possible puisque, précisément, il n'« est » pas proprement, mais ne peut se phénoménaliser qu'en *se schématisant soi-même*. (S'accomplit ici une schématisation « sur » ou « dans » la *chôra*, c'est-à-dire une schématisation « *chôratique* » du *Leib*.) Pour M. Richir, le *Leib* se phénoménalise finalement (au « registre archaïque ») comme un phénomène schématique *et en même temps* comme un phénomène *de langage*. Et c'est précisément cette idée que H. Lipps et A. Kolnai illustrent et développent, en approfondissant l'idée de Binswanger dans une autre direction. Chez eux aussi, la nausée, par exemple, est causée par un mouvement *leiblich*, analogue à ce qui est ressenti sur le plan physiologique. A. Kolnai décrit en particulier la nausée<sup>53</sup> que l'on peut ressentir à l'égard d'une autre personne. S'accomplit ici un mouvement, se déroulant « dans » le *Leib* et accompagné de réactions affectives, qui n'est pas un mouvement physique, mais qui provoque des kinesthèses en *phantasia*. Le *Leib* est en quelque sorte traversé par des kinesthèses en *phantasia*. Et, pour M. Richir, cela implique justement un schématisme, car ces phénomènes ont lieu au sein du « champ *chôratique* » - et c'est donc par là que s'exprime ce statut ontologique ambigu du *Leib* (que nous avons évoqué plus haut).

52. Voir G. van Kerckhoven, *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »* (G. Misch, H. Lipps), tr. fr. par G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzù et B. Vauthier (sous la direction de M. Richir), Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2007, en particulier p. 125sq.

53. A. Kolnai, *Der Ekel*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, E. Husserl (éd.), vol. X, Halle (Saale), 1929, p. 515-569.

*Phantasieleiblichkeit* et *Phantomleiblichkeit*. M. Richir achève l'idée de Merleau-Ponty (que celui-ci n'avait pas conduite jusqu'à ses conséquences radicales) d'un renversement du rapport sujet/monde, en analysant de manière plus approfondie la *Leiblichkeit* « du monde » et en posant la question (déjà soulevée à plusieurs reprises) de l'individuation de la *Leiblichkeit*. Ainsi, après avoir présenté, dans une première approche, le concept de la *Leiblichkeit* (et de la *Leibhaftigkeit*), nous pouvons nous demander en effet, à présent, quel est le rapport entre la subjectivité (individuelle) concrète et cette *Leiblichkeit*. Pour y répondre, M. Richir introduit deux nouveaux concepts - celui du « *Phantasieleib* » et celui du « *Phantomleib* » - qui rendent compte de la manière dont le sujet se rapporte à un objet - à savoir ou bien « en *phantasia* » ou bien « en imagination ». Pour illustrer cela, nous nous servons de deux exemples : celui de la contemplation d'un tableau artistique et celui de l'expérience d'autrui.

Que « se passe-t-il » lors de la *contemplation d'une œuvre d'art* - par exemple d'un des célèbres portraits féminins de Vermeer? Ou bien la contemplation d'un tel tableau suscite « quelque chose », une « circulation » entre l'observateur et le tableau, qui rend le tableau « vivant », ou bien la couleur sur la toile laisse l'observateur « froid », le tableau est et reste « inanimé ». Dans le premier cas un rapport *leiblich* (au sens de M. Richir) s'instaure « entre » l'observateur et le tableau, dans le second cas un tel rapport n'a pas lieu. Pour M. Richir, ce rapport *leiblich* n'est pas physiquement perceptible dans le temps et dans l'espace, mais il est un rapport « *phantasieleiblich* » parce que cela même qui constitue (« pour » l'observateur en question) la valeur esthétique du tableau n'est justement pas *perçu*. Dans le premier cas (« de mon côté »), le *Phantasieleib* s'individue, tandis que dans le second cas (« du côté de l'autre »), il ne « fonctionne (*fungiert*) » pas. Le *Phantasieleib* désigne ainsi la partie non apparaissante (« inapparente ») dans la contemplation du tableau qui fait la vie de ce dernier. Mais, d'un autre côté, ce rapport n'est pas une fiction libre - c'est pourquoi M. Richir souligne ici, pour décrire le rapport ainsi rendu possible, le rôle de la « *phantasia* perceptive » introduite plus haut. Celle-ci représente en effet quelque chose qui peut être figuré en partie sans pour autant être totalement figurable. Ce qui est figurable, c'est ce à la base de quoi la *Phantasieleiblichkeit* « circule ». En revanche, cette *Phantasieleiblichkeit elle-même* n'est pas figurable. Elle n'est pourtant pas rien, mais elle rend le plaisir esthétique d'abord possible. M. Richir appelle « *Phantasieleib* » le *Leib* (accessible seulement à la *phantasia* perceptive) de celui *pour qui cette circulation a lieu*. Pour celui, en revanche, qui n'est pas « touché » par le *Phantasieleib* et qui ne voit ici qu'un « simple tableau », il y a un rapport qui relève seulement de l'*imagination*, sa *Phantasieleiblichkeit* s'est envolée ou n'a pas du tout pu se former : son *Leib* n'est alors que « *Phantomleib* ». (Dans le cas concret de l'observation du tableau cela veut dire que le *Phantasieleib* qui est dans un rapport *leiblich* vis-à-vis de quelque chose et qui, par là, « fonctionne » proprement, *se phénoménalise* certes, c'est-à-dire quelque chose « en » lui suscite une figuration (= apparition), mais, si cette fonction se

limitait à cela, le tableau ne serait qu'une simple *figuration* de quelque chose.) Le *Phantomleib* est ainsi le reste, le reliquat, de la *Leiblichkeit* du *Leib* lorsque l'observateur n'appréhende le tableau que comme « simple » tableau. Et ce qui reste de la *Leiblichkeit*, c'est justement une *Phantomleiblichkeit* illocalisée (et illocalisable) dans la contemplation. Le spectateur se dissout dans le *Phantomleib* et est en quelque sorte « capté » par lui. On peut dire aussi : le *Phantomleib* est une « atmosphère », un œil errant, qui se fixe sur telle ou telle figuration de l'imagination.

La *Phantasieleiblichkeit* est aussi à l'œuvre dans l'*expérience d'autrui*. En effet, elle explique pourquoi l'accès à l'« intériorité » de l'autre n'exige pas de « projection » « dans » cette intériorité. Grâce au *Phantasieleib*, je peux « sentir » l'autre « du dedans » (en vertu d'un échange des regards<sup>54</sup>) sans appartenir pour autant à la sphère de la conscience de l'autre. Le *Phantasieleib* « circule » derechef entre moi et l'autre.<sup>55</sup> Cela signifie toutefois que l'intersubjectivité concrète, c'est-à-dire la communauté intersubjective des monades, suppose, « en deçà » de la constitution du sujet individuel (ou de la monade singulière), une « *interfactivité* transcendante<sup>56</sup> ». Celle-ci désigne une pluralité radicale d'« ici absolus » (qui n'ont pas besoin d'être concrètement présents) en tant que « sièges (*hedrai*) » de la *chôra*.<sup>57</sup> Dans la *Phantasieleiblichkeit* se joue alors quelque chose qui établit le rapport entre deux ici absolus (et en vertu de quoi elle coïncide en quelque sorte avec la *chôra*) - donc, un va et vient incessant s'effectue entre ces deux *hedrai*. Dans le *Phantomleib*, en revanche, il s'agit du rapport entre l'imagination et l'image - ici, une localisation est absolument impossible, le *Phantomleib* « est » partout et nulle part.

54. Dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, l'« échange des regards » est devenu pour M. Richir le paradigme, pour ainsi dire, de la constitution de l'expérience d'autrui (voir par exemple *op. cit.*, p. 289sq. et p. 294sq.). Mais, comme M. Richir le souligne à plusieurs reprises dans des écrits antérieurs, je peux accomplir également une « mimésis active non spéculaire du dedans » : « active » parce que c'est moi qui agis, « non spéculaire » parce qu'il ne s'agit pas d'une *simulation narcissique* (c'est-à-dire projetée par le Moi et à partir du Moi) de ce que ressent l'autre, et « du dedans » parce que tout se passe « comme si j'étais là-bas ».

55. Aucun lieu déterminé ne peut ici être assigné au *Phantasieleib*. Afin de localiser le *Leib* singulier, M. Richir introduit le concept platonicien de la « *hedra* » (spatialisante) (qui signifie : « siège ») de la *chôra*. C'est le *Leib* qui constitue cette dernière - il constitue ainsi un « ici absolu » pré-spatial.

56. La différence entre l'intersubjectivité transcendante et l'*interfactivité* transcendante (introduite pour la première fois dans les *Méditations phénoménologiques* (1992)) réside pour M. Richir en ceci que la première suppose la présence d'autres sujets incorporés dans le *Leibkörper*. Même si Husserl a certes vu à diverses occasions la dimension de l'*interfactivité* (voir par exemple le texte n° 21 de *Husserliana XV* où il la nomme « coexistence transcendante »), il se trompe pourtant fondamentalement (selon M. Richir) parce qu'il a été convaincu de la possibilité d'une eidétique de l'intersubjectivité transcendante. Or, une telle eidétique est absolument exclue parce que *ma factivité propre* ne saurait être mise entre parenthèses. L'erreur de Husserl consiste ainsi dans le fait (et c'est un autre indice pour son « leibnizianisme » souvent remarqué) d'avoir présupposé, du moins implicitement, la rationalité eidétique de cette intersubjectivité.

57. Cf. la note 53.

Pour résumer, on peut alors dire que le *Phantasieleib* est le *Leib* de celui qui a un rapport en *phantasia* à quelque chose, tandis que le *Phantomleib* désigne le *Leib* de celui qui n'établit qu'un rapport en imagination à quelque chose.

Pour faire ressortir encore plus clairement le rapport entre le *Phantasieleib* et le *Phantomleib*, nous pouvons distinguer les quatre cas de figure suivants : 1) la contemplation d'un joli paysage, le corrélat d'une *Stimmung* ; 2) le corrélat du *Bildobjekt* ; 3) le corrélat d'une simple image et 4) le *Leib* du voir.

1) M. Richir introduit le concept du *Phantomleib* pour la première fois dans l'introduction de son ouvrage *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) - en commentant le texte n° 16 de *Husserliana XXIII*. Husserl y traite de la *Stimmung* provoquée par la contemplation d'un paysage, plus exactement : du statut du *Leib* lors de cette contemplation. D'un point de vue de la perception (*Wahrnehmung*), tout y est en principe figurable - avec la seule limitation que le donné n'apparaît qu'*abschattungsmaßig*. La *Phantasieleiblichkeit* advient, en revanche, lorsque la frontière entre la contemplation et la rêverie devient floue. Ici, le paysage commence à s'animer comme une figuration de l'infigurable - ce qui fait *proprement* la beauté du paysage. C'est donc quelque chose à même la *Phantasieleiblichkeit* qui nous rend accessible cela même qui n'est pas figurable dans le jeu des figurations livrées par le paysage. Mais ce n'est pas encore suffisant : pour l'un, le paysage suscite une *Stimmung* triste, pour l'autre une *Stimmung* mélancolique et pour un tiers une *Stimmung* déprimante. Cette dimension « affective » singularise en quelque sorte la *Stimmung*. Quelle sorte de *Leib* peut ici être assignée au spectateur ?

Pour Husserl (et M. Richir le suit sur ce point sans réserve), il ne peut s'agir que du « corrélat (*leiblich*) de la *Stimmung* » - où celui-ci n'est certes ni perceptible, ni, contrairement au *Phantasieleib*, ancré de façon *leiblich* (dans un « ici absolu »). Ce *Leib* est partout et nulle part, absolument illocalisable, un « fantôme » - *Phantomleib*.

2) En réalité, l'exemple de la *Stimmung* n'est qu'un cas particulier d'un phénomène plus général. Le *Phantomleib* est le corrélat du *Bildobjekt* dans une « perception » d'une image mettant en jeu l'imagination (il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'une *perception* proprement dite, mais d'une forme de l'imagination, justement, que Husserl a décrite de façon très détaillée dans le texte n° 1 de *Husserliana XXIII*).<sup>58</sup> Tout se passe à chaque fois comme si « le Moi lui-même, non positionnel, était devenu partie du *Bildobjekt*<sup>59</sup> ». Ce qui importe à ce propos, c'est que le *Phantomleib* n'est pas ici le corrélat de la « transposition architectonique » de la *phantasia* en imagination, mais qu'il caractérise justement le statut du *Leib* en analogie avec le *Bildobjekt*.

3) Or, il peut être un tel corrélat - par exemple lorsque l'on contemple le paysage non pas *in natura*, mais sur une carte postale ou sur une brochure

58. Voir sur ce point PE, en particulier p. 61-72 et notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*, en particulier p. 123-129.

59. PIA, p. 25.

d'agence de voyage. Ou encore - pour revenir à l'exemple de la contemplation d'un tableau - lorsque le spectateur « se fixe » (psychopathologiquement) sur un objet de cette contemplation, lorsqu'il en est « fasciné ». Dans ce cas, il ne s'agit pas, nous venons de le dire, d'un *Phantasieleib*, mais d'un *Phantomleib* :

Le *Phantomleib* est pour ainsi dire le résidu de *Leiblichkeit* ou la trace architectonique de la *phantasia* et du *Phantasieleib* dans la transposition architectonique où s'institue l'imagination avec son intentionnalité. En ce sens, le *Phantomleib* est le *Leib* « évaporé » partout et nulle part du Moi-image dans l'image, le corrélat de la *Bildlichkeit* du *Bild* ou de la fictivité de l'« apparence perceptive » : c'est en ce sens que les significativités imaginativement intuitionnées mais non figurées comme telles dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive » se dérobent *comme telles*, paraissant venir de l'« atmosphérisation » du *Phantomleib*.<sup>60</sup>

Au fond, dans les deux cas, nous avons à faire à une seule et même chose parce que, en réalité, le *Bildobjekt* (comme Husserl l'a montré dans le texte n° 16 de *Husserliana XXIII* auquel nous avons déjà fait référence plus haut) n'existe pas du tout ! Car s'il y avait en effet un rapport « positif » au *Bildobjekt*, cela relèverait d'une « perception apparente (*Scheinperzeption*) » (ou d'une « apparence perceptive (*perzeptive Apparenz*) ») - où le *Bildobjekt* serait quasi-posé moyennant un « *eidolon* » ou « simulacre » (qui correspondrait alors au *Bildobjekt*). Il n'empêche que, dans les deux cas, l'accent n'est pas mis sur le même « pôle ». Car l'on peut considérer la figuration en elle-même, celle-ci peut être plus ou moins adéquate (une esquisse, une caricature, une photo, etc.) où quelque chose peut bel et bien jouer le rôle d'un simulacre intentionnel (mais seulement comme un milieu qui dirige l'intentionnalité). Et c'est en cela que consiste justement l'énigme de l'image et de l'imagination : une partie de la *Leiblichkeit* « s'évapore » dans l'image, ce qui explique pourquoi l'image peut exercer une telle fascination, sans que l'on sache pourquoi il en est ainsi.

4) Enfin, le *Phantomleib* est aussi déterminé comme le *Leib* du « voir » (cf. les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*) - ou, plus exactement, et à l'inverse, c'est par le voir que M. Richir traduit ici l'« atmosphérisation » du *Leib* dans le *Phantomleib*. Comme Husserl l'a déjà montré dans les §§36-39 des *Ideen II*, le voir - qui se rapporte au voir sensible autant qu'au voir intellectuel - a ceci de commun (d'un point de vue structurel) avec tout rapport intentionnel qu'il ne peut *pas* se voir *en tant que voir*. En d'autres termes, par rapport au *Leib*, il est totalement illocalisé. C'est aussi ce que le voir partage avec l'imaginer :

Concrètement cette illocalisation signifie que le voir (et l'imaginer) *s'oublie* dans un vu (et un imaginé) qui les capte et les fixe, mais qui *a priori* et pour lui-même est *n'importe où*, sans donc que le vu (et l'imaginé) en soi ne situent ou ne se situent comme

60. PIA, p. 28sq.

tels, autrement que relativement à soi.<sup>61</sup>

Et ce voir ne saurait être séparé de la *lumière*, il n'est pas localisable, est transparent, lui-même invisible. Une fois de plus, le *Leib* correspondant ne peut être qu'un *Phantomleib*.<sup>62</sup>

### 3.

Nous achèverons ces réflexions par deux brèves remarques. Tout d'abord, M. Richir tire effectivement les conséquences de l'idée de la non-individualité fondamentale de la subjectivité transcendante (comprise comme interfactivité transcendante). Le *Leib* du « sujet » est d'abord (dans la refonte visée par lui) ou bien un *Phantasieleib* ou bien un *Phantomleib* - donc *pas* un *Leib individué* ! Ce qui l'individue est l'expérience du « sublime » (que peut déjà faire le nourrisson). C'est en elle que « je » me trouve moi-même. Cette expérience, que M. Richir emprunte à Kant, désigne la destination suprasensible de l'homme, la réflexion esthétique de l'infini qui m'individue en tant qu'être humain. Cette expérience est la seule expérience de l'« excès » qui n'est pas traumatique - précisément parce qu'elle m'individue (dans les termes de Winnicott : c'est par elle que je fais l'expérience de moi-même comme « true self (vrai soi) » qui, en tant que non figurable, n'est pas capté dans l'image).

On pourrait enfin se demander si ce « clivage (*Spaltung*) » en *Phantasieleiblichkeit* et *Phantomleiblichkeit* (qui correspond à celui en *phantasia* et imagination) fonde pour M. Richir la structure fondamentale - ancrée de façon *leiblich* - du rapport sujet-objet (en deçà de toute intentionnalité et structure de souci). Ce n'est pas tout à fait le cas ! À la rigueur, il peut tenir lieu d'une attestation phénoménologique *indirecte*<sup>63</sup> pour quelque chose de plus fondamental encore : à savoir pour le fait, énigmatique, que nous n'adhérons jamais tout à fait à notre expérience (qui fait montre d'un clivage « dynamique »). S'exprime par là une forme de réflexivité qu'il ne faut pas confondre avec la réflexion et qui rappelle la « réflexibilité » fichtéenne. Elle consiste justement, pour M. Richir, dans la possibilité d'être en écart vis-à-vis de cette expérience.<sup>64</sup> C'est pourquoi il réinterprète (dans la suite, donc, de Merleau-Ponty) l'*ego cogito*. L'*ego cogito* est l'expérience même de cet écart, il est la non-coïncidence du soi avec lui-même, ou de tout autre étant avec lui-même. Pour M. Richir, rien ne coïncide avec soi - ni même les idéalités mathématiques ! « *Le plus fondamental* » est alors la non-coïncidence du soi avec lui-même. C'est ici que se trouve la racine de l'intentionnalité et aussi du souci heideggerien. Et le temps ne constitue pas exclusivement cet écart, mais il n'est que l'*une* des manières

61. FPTE, p. 283.

62. « [...] la *Leiblichkeit* du voir, contrairement à celle du regard, est *Phantomleiblichkeit* » (FPTE, p. 289).

63. Mais M. Richir n'établit un tel rapport que de façon hésitante (voir p. ex. FPTE, p. 326sq.).

64. *Ibid.*

d'en *faire l'expérience* - donc, là encore, nous voyons une différence entre le point de vue de M. Richir et celui de Merleau-Ponty. C'est en vertu de l'écart qu'il y a d'abord le temps - et non pas l'inverse ! Maine de Biran (avec son concept de l'« effort ») et Fichte (dans le « *Streben* » et le « *Sehnen* » à la fin de la *Grundlage* de 1794/95) ont été les premiers à percer dans cette direction-là (voir aussi par exemple la *Wissenschaftslehre nova methodo* où Fichte parle de l'activité intérieure de l'esprit qui n'est pas encore temporelle). Ils ont tous les deux eu l'idée qu'il y a un écart en deçà de toute temporalité - un autre aspect, donc, qui fait preuve de l'originalité des élaborations de M. Richir au sein des recherches phénoménologiques actuelles ainsi que de son appartenance à la tradition de la métaphysique moderne.