

Leiblichkeit comme ouverture au monde chez Marc Richir

Dominic Nnaemeka Ekweariri

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Marc Richir Archiv, Universität Wuppertal

Abstract: In phenomenology, *Leiblichkeit* articulates the idea of subjectivity and the relationship to the world; *Leib* attests the phenomenological experience of subjects otherwise captured by the term *Leiber*. Husserl and Merleau-Ponty have sought to understand this relationship to the world and to characterize this phenomenological experience. Thus, they thematized a form of relationship to the world which is not only intentional but also, and each in his own way, passive and based on image (*bildlich*). On his part, Marc Richir sought to overcome this idea by bringing an “active, non-specular mimesis from within” into play. Proposing an examination of these approaches, I defend the idea that in order to be able to think of the openness to the world—which is made possible by corporeality—it is of great necessity here to articulate the dimension of *sense*.

Keywords: *Leib* and *Leiblichkeit*, Husserl and Merleau-Ponty, passivity and activity, Richir, *sense*.

1. *Introduction à la question de la Leiblichkeit dans la phénoménologie*

Imaginez avoir appris l'allemand pour la dernière fois au lycée il y a vingt ans, et depuis, n'avoir plus jamais parlé ou utilisé cette langue. Et voici que maintenant, l'un de vos amis est à l'étranger, et reçoit une lettre urgente ; et il vous appartient de lire cette lettre et de lui dire de quoi il retourne. La lettre est en allemand ; et bien que vous pensiez devoir échouer lamentablement, vous avez la surprise de comprendre pratiquement tout le contenu sans problème, sans pour autant connaître chacun des mots isolés, ni savoir les traduire.

Cet exemple doit servir à illustrer l'idée suivante – et l'on peut bien sûr élargir le principe : comment réussissons-nous par exemple à comprendre et ressentir les

émotions et, le cas échéant, la vie psychique des autres, alors que nous n'avons, ni ne pouvons avoir d'accès direct à eux ? Comment parvenons-nous à nous déplacer dans l'eau en nous adaptant et nous réadaptant au mouvement de l'eau sans même y réfléchir ? Voici trois questions de départ, impliquant la *Leiblichkeit* en tant qu'ouverture au monde, qui nous préoccupent dans cet article.

Ce concept de *Leiblichkeit*, tel que nous le connaissons dans la phénoménologie actuelle, est fortement marqué par Edmund Husserl. Mais naturellement, Husserl n'a pas été le premier philosophe à se pencher sur ce thème. Avant lui, cette thématique est apparue aussi chez Kant, Fichte, Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Theodor Lipps, etc. Mais c'est Husserl qui a développé la première analyse détaillée de la *Leiblichkeit*. Et ce développement a cherché à savoir comment des sujets peuvent se comprendre mutuellement (intersubjectivité), ou bien de quelle manière nous nous mettons en relation avec le monde, comme l'illustrent les questions posées plus haut. Un développement phénoménologique que Merleau-Ponty et tant de philosophes, comme Schutz¹, ont pris très au sérieux. Le concept du *Leib* a ainsi fortement marqué la philosophie et la phénoménologie de Merleau-Ponty – bien plus que tout autre phénoménologue du vingtième siècle.

Si, dans ce cadre, nous nous focalisons sur la *Leiblichkeit* chez Marc Richir, c'est parce que Richir a révisé la pensée des philosophes susnommés et a donné un souffle nouveau à leurs contributions à la phénoménologie. Et c'est ce souffle nouveau qui nous intéressera en grande partie dans cet article.

Pour expliciter concrètement le thème de cet article, nous nous efforcerons dans cette première partie d'exposer l'intuition théorique des concepts du *Leib* et de la *Leiblichkeit* en phénoménologie. C'est à dire que nous allons tenter d'expliquer la façon dont la phénoménologie en général, et plus particulièrement celles de Husserl, Merleau-Ponty et Richir, aborde cette thématique. Pour ce faire, passons maintenant à la question : pourquoi la *Leiblichkeit* ?

Helmuth Plessner établit les termes de notre interrogation d'une part – « un humain est toujours *Leib* », et d'autre part, il « a pour *Körper* ce *Leib* ». ² Thomas Fuchs élargit cette distinction : tandis que le *Körper* désigne en quelque sorte un objet à concrétiser (*verdinglichen*), que l'on peut posséder et manipuler (et ici il est utile de renvoyer le mot *Körper* à sa racine latine *corpus*, c.à.d. *cadavre*), le mot *Leib* illustre ce qui est vivant – à savoir des processus de vie, qui ne sont pas de l'ordre de la possession, mais du vécu. Inscrire le *Leib* dans la dimension de l'être (*Sein*) permet de concevoir celui-ci comme un lieu d'événement affectif, de *Befindlichkeit* (humeur). Ainsi, le *Leib* porte en lui notre vie, sans être lui-même visible. Selon Fuchs, « ce sont à la fois des expériences vécues, dans lesquelles la nature se manifeste en nous – "nature", dans la mesure où

¹ Celui-ci avait découvert, par exemple, dans l'intersubjectivité, la clé herméneutique pour les sciences sociales. Pour lui, il devrait servir de « catégorie ontologique fondamentale de l'existence humaine dans le monde », à travers laquelle notre monde immédiat a un sens (Schutz 1966: 82; Duranti 2010: 9).

² Ma traduction du texte allemand : « *Ein Mensch ist immer zugleich Leib [...] und hat diesen Leib als diesen Körper* » (Plessner 1982: 238; 1970: 43).

apparaissent les sensations de faim, de soif, de fatigue ». ³ Mais ce *Leib* peut devenir *Körper*, et particulièrement là où le *Leib* est dépossédé de son Être, de son immédiateté ⁴ imperceptible, de sa compréhension naturelle du monde environnant et de sa spontanéité, pour devenir instrument. C'est donc lorsque le *Leib* devient conscient que la dimension corporelle est attribuée au *Körper*. Lorsque dans cet exposé nous parlons de *Leib*, il faut entendre par là *corps vivant*. Pour nous, le *Körper* est un organisme inanimé, une sorte d'extériorité.

Ce faisant, nous nous trouvons dans la dimension de l'expérience vécue, que vise depuis Husserl le concept de *Leib* dans la tradition phénoménologique. Le fait que l'expérience provienne du *Leib* suppose que soit dévoilée une dimension double : celle de la *subjectivité* et celle de la *Weltbezüglichkeit* (relation avec le monde), comme on peut le voir chez Husserl et Merleau-Ponty. Du point de vue de la subjectivité, notre *Leib* s'avère différent de toutes les autres choses, car c'est par lui que je suis immédiat et que je le vis. Ce *Leib* qui m'est propre a « pour moi une manière radicalement différente d'être appréhendé, par rapport à celle de tous les autres *Körper* » ⁵, parce que je peux commander aux autres (*Körper*), tandis que mon *Leib* est ici à mes côtés (en tant que point zéro) et ne « peut jamais être déposé » (Hua XXXIX: 615–616). Ce n'est pas seulement chez Husserl que le concept de *Leib* articule cette dimension subjective ; elle est aussi présente chez Merleau-Ponty, notamment par son concept de schéma corporel. Dans le schéma corporel, apparaît clairement le fait que le *Leib* soit un prérequis pour toute expérience, et donc qu'il implique une subjectivité. Sa compréhension de sujets en tant qu'« être au monde », c'est à dire de « *Leib-sujet* » est pratiquement une remise en question de la distinction entre objet et conscience, du dualisme « esprit et corps » – et donc de la supposition selon laquelle nos *Leiber* ne seraient que des objets comme tous les autres (Merleau-Ponty 1945: 115–117), car le *Leib* m'est accessible, comme aucun autre objet ne saurait l'être. Pourtant, la capacité du sujet-*Leib* (*Leib-Subjekt*) à se référer à lui-même, suppose aussi *a priori* la capacité à se référer au monde par-delà lui-même, car sinon, il ne s'agirait plus de *Leiblichkeit*. Ce n'est que par le *Leib* que le monde nous est offert. Le fait est que le soi est inconcevable sans *une relation avec le monde*. On voit que nous sommes déjà passés au deuxième point (*Weltbezüglichkeit*). En résumé, à propos de cette double fonction ⁶ du

³ « Es sind [...] zugleich Erfahrungen, in denen sich die Natur in uns meldet – "Natur" insofern, als die Regungen von Hunger, Durst, Müdigkeit [...] auftreten. » (Fuchs 2013: 84)

⁴ Cela veut dire que mon *Leib* est celui qui, comme sujet, peut me permettre de me relier aux *Körper*. Comme sujet il est aussi médial, il m'est donné directement et il peut aussi me communiquer des choses extérieures.

⁵ Ma traduction du texte allemand (et cela s'applique immédiatement aux autres citations en allemand) : « für mich eine grundverschiedene Art der Erfahrung, als alle anderen Körper sie für mich haben » (Hua XXXIX: 615).

⁶ Il faut ici faire allusion au concept de *chora* platonicienne, qui chez Richir remplit aussi une double fonction : en tant qu'aire transitionnelle, elle englobe subjectivité et objectivité. Chez Richir, la *chora* est comprise comme la *Leiblichkeit*.

schéma corporel, Merleau-Ponty écrit : « ce n'est donc pas seulement une expérience de mon corps, mais une expérience de mon corps dans le monde » (Merleau-Ponty 1945: 177), ce qui montre clairement que nous ne sommes pas seulement sur le plan de la subjectivité, mais aussi sur celui du rapport du *Leib* au monde.

Nous pouvons là aussi parler d'une intersubjectivité, où le schéma corporel inclut entre autres l'existence de l'autre, le cas échéant son *Leib*, dans mes activités corporelles, ce qui induit une circularité entre les deux *Leiber*. Ce n'est pas une surprise, car pour Husserl, qui au début du vingtième siècle a fait significativement avancer la discussion à propos de la *Leiblichkeit*, ce concept n'aurait pu voir le jour, sans donner en même temps une clé pour l'intersubjectivité. En ce sens, le *Leib* n'est pas seulement ce que je vis, ce par quoi j'agis, mais c'est aussi ce par quoi je me mets en relation avec le monde⁷, problématique également présente chez le dernier Merleau-Ponty. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce second point (*Weltbezüglichkeit*) que l'intuition théorique de la *Leiblichkeit* dans la phénoménologie devient évidente et sans ambiguïté. Comme l'écrit Husserl, la *Leiblichkeit* est un médiateur, dans le monde factuel, de la *communication des esprits de ces Leiber*, la communication de tous les peuples selon leur « *vie d'âme* » (Hua XIII: 230).

C'est exactement dans cette tradition que se meut la phénoménologie richirienne de la *Leiblichkeit*. Pour elle, les « organes sensitifs [...] » de l'homme sauvage « sont, *a priori*, autant d'ouvertures au "monde [...]" ». De cette façon, la chair « joue le rôle d'initiatrice au monde » (Richir 1975: 90). Cela donne l'occasion à Richir d'exercer aussi sa critique envers d'autres théories d'orientation au monde, comme par exemple celle de la *Befindlichkeit* chez Heidegger. Pour Richir, penser le rapport du *Dasein* avec le monde sera voué à l'échec aussi longtemps que sera négligé le concept du *Leib*. Mais l'exposé se réfère en réalité uniquement à ces types d'orientation au monde qui sont non seulement *intentionnels*, mais également *passifs et fondés sur l'image*⁸. Pour

⁷ Ce qu'on lit chez Merleau-Ponty, « La chair du monde (le "quale") est indivision de cet Être sensible que je suis, et de tout le reste qui se sent en moi, indivision plaisir-réalité » (Merleau-Ponty 1964: 303), est compris par Richir comme une usurpation de l'intuition théorique de la conscience par l'introduction de cette nouvelle notion de « chair ». En conséquence : « La "chair" est donc une autre manière, toute nouvelle, d'appréhender la réflexivité classiquement mise sur le compte de la conscience » (Richir 2000: 295). Cette réflexivité est également la même dont il s'agit dans une rencontre intersubjective et cela est, d'après Richir, ce que Merleau-Ponty généralise maintenant. Plutôt d'hypostasier dans l'esprit, la pensée ou la conscience, la chair devient un lieu de passage (Richir 2000: 295). Ainsi nous voyons l'interchangeabilité de la « chair » avec l'esprit, la conscience, à travers laquelle la sensation passe pour revenir à elle-même. N'est-ce pas alors une sorte d'ouverture au monde ? C'est à cause de cette réflexivité de la chair en termes de conscience du monde que nous comprenons le corps chez le dernier Merleau-Ponty comme une intuition théorique par laquelle le sujet donne un sens au monde.

⁸ Alors que la passivité signifie simplement que le *Leib* ne se rapporte au monde par aucun moyen conscient donné dans la réflexivité, la *Bildlichkeit* implique qu'il y a une médiation d'une image intentionnelle dans la relation du *Leib* au monde.

le dire d'une autre manière – en utilisant l'exemple ci-dessus de la lettre de votre ami que vous devez maintenant lire et dont vous devez lui transmettre le contenu – comment comprendre un mot écrit ou prononcé ? Une opération passive est-elle au travail, auquel cas la compréhension de la lettre est automatique ? Le contenu de la lettre doit-il être représenté à travers une image, et dans laquelle donc l'intentionnalité est inévitable ? C'est à cause de ces formes (intentionnels, passifs, représentation à travers l'image ou *Bild*) d'orientation au monde que nous limitons notre analyse à la rencontre de l'autre chez Husserl, et plus tard à l'intentionnalité *préréflexive* et *motrice* chez Merleau-Ponty. Une telle façon de procéder nous autorise à traiter dans la thématique présente de la controverse, voire de la révision richirienne, qui donne vie à l'intuition théorique de la *Leiblichkeit* en la renouvelant.

Enfin il faudrait trouver une réponse à cette question : si la *Leiblichkeit* rend possible un accès, et le cas échéant, un rapport avec le monde, et si le *Leib* atteste du vécu phénoménologique des *Leiber* individuels, comment peut-on comprendre ce rapport au monde et cette expérience phénoménologique ?

Afin de répondre à cette question initiale, l'article est divisé en trois parties. La première partie se consacrera uniquement à la forme d'ouverture au monde qui n'est pas seulement *intentionnelle*, mais aussi *passive* et *fondée sur l'image* (*bildlich*). C'est la raison pour laquelle la discussion se limite à l'exemple de Husserl et Merleau-Ponty. Tandis que chez Husserl, il s'agit d'une modification intentionnelle de l'autre dans l'intersubjectivité, chez Merleau-Ponty il s'agit d'un rapport au monde préréflexif, moteur et intentionnel. Dans la deuxième partie sera exposée la confrontation de Richir avec l'intentionnalité, la *Bildlichkeit* et la passivité de la *Leiblichkeit* chez Husserl. En raison de cela, il nous faudra expliquer comme Richir a retravaillé la notion husserlienne de *Phantasie*. Nous donnerons dans cette partie deux exemples de Richir, résumant sans ambiguïté sa critique de Husserl : (i) dans la représentation de l'autre lors d'une rencontre intersubjective et (ii) dans la compréhension d'expressions linguistiques. Dans cette partie, nous préciserons le point de vue de Richir concernant la forme du rapport (c'est-à-dire de l'ouverture) au monde et nous soulignerons les conséquences de ce point de vue pour la phénoménologie. Dans la troisième partie, nous nous efforcerons de comprendre aussi bien l'ouverture au monde à travers la *Leiblichkeit* que l'expérience subjective des sujets grâce au *Leib* chez Richir comme rien d'autre que *l'ouverture du sens*.

2. *Leiblichkeit* : intentionnalité, passivité et image

Tournons-nous maintenant vers la forme d'ouverture au monde qui n'est pas seulement *intentionnelle*, mais aussi *passive* et *fondée sur l'image* (*bildlich*). Nous limiterons nos investigations aux exemples trouvés chez Husserl et Merleau-Ponty.

2.1. La modification intentionnelle de l'Autre, dans l'intersubjectivité husserlienne

À cet endroit de la lecture de l'intersubjectivité phénoménologique selon Husserl, une question pose problème : celle de la transformation de « l'étranger là-bas » en « l'autre ». Par quel moyen le sens est-il, dans cette constellation, transporté d'un pôle à l'autre ? Comment y accéder à partir de mon point de vue ? Quel est ici le mécanisme à l'œuvre, si ce n'est celui que l'on trouve dans le concept d'accouplement (*Paarung*), en tant que « une des formes primitive de la synthèse » (Husserl 1966: 95) associative passive⁹ ? Par accouplement, on entend que deux contenus

y sont expressément et intuitivement donnés dans l'unité d'une conscience et, par là même, en pure passivité, c'est-à-dire qu'ils sont « remarqués » ou non, fondent phénoménologiquement, en tant qu'ils apparaissent comme distincts, une unité de ressemblance ; ils apparaissent donc toujours comme formant un couple. (Husserl 1966: 95)

Il faut souligner que tout cela se passe de manière purement passive (Husserl 1995: 114–116). Les identités du couple doivent donc être comprise vis-à-vis de ce rapport et non, dans ce contexte, par rapport à leur existence monadique. On voit par-là la difficulté que Husserl doit surmonter dans la V^e *Méditation cartésienne* : il lui faut échapper au solipsisme transcendantal provenant de la réduction phénoménologique de ce que lui, l'ego, n'est pas. C'est exactement de cette manière que l'on peut comprendre ces couples dans le sens d'images sensibles en relation (*miteinander stehenden Erscheinungsbildern*) au sein d'une aperception *effectuant l'analogie*. Si l'on reste fidèle à la signification du mot

⁹Nous ne devons pas perdre des yeux que, traitant de la synthèse passive et de la constitution du monde, Husserl a montré que la « stratification fondamentale » de la conscience est constituée par les aspects de la passivité et de l'activité (Hua XI & Hua XXXI). Tandis que la dimension passive concerne les actions qui se passent dans l'ego, sans que l'ego agisse en conséquence, le sujet vise à l'action ou à l'objet conscient dans la dimension active. (Ekweariri 2020: 9–10) Les domaines essentiels de la constitution passive sont : la structure *associative*, *l'affection* et *l'attention* (Husserl 1985) à l'autre ou à un objet. La passivité s'explique ici pratiquement d'elle-même, car antérieurement à l'effet actif de l'ego sur l'objet, c'est l'objet qui agit sur l'ego pour le constituer et il le reçoit d'une certaine façon. Dans le cas d'objets, nous voyons par exemple qu'un ordinateur portable n'est pas construit pour être une maison. Lors de la synthèse associative passive, qui joue un rôle essentiel dans la constitution du monde, la ressemblance (associative) prend effet – par exemple, lorsque je fabrique mon propre portable, je me rappelle de l'état du portable dans le passé et *j'espère* que l'objet sera de même forme dans le futur et que tout cela se passera sans que ma conscience puisse intervenir en déterminant ce que c'est, c'est à dire automatiquement, en contournant ma conscience active. Husserl a décrit cette capacité de constituer comme provenant de l'*association*, qui en effet va de pair avec le *souvenir* et aussi l'*espérance* des ressemblances. DeRoo comprend la constitution passive comme « a purely immanent connection of “this recalls that,” “one calls attention to the other” » (DeRoo 2013: 80).

accouplement selon Husserl, celui-ci contient un transfert de sens¹⁰, par le biais duquel la compréhension d'une partie constituante du couple ne se réfère qu'à la structure de l'autre partie du couple. Pour le dire simplement : ici, rien d'autre n'est accouplé que l'apparence sensible corporelle de « celui-là là-bas » avec la mienne. Il semble que l'un soit *adapté* à l'autre et *s'y conforme*, de telle sorte que soit transféré le sens de l'un à l'autre. Mais quel est alors ce sens, transféré d'un pôle à l'autre, sinon celui de la *Leiblichkeit*, créatrice de mon apparence corporelle originelle ? Dans la mesure où je rencontre l'autre en ce qui concerne mon *Leib*, la structure fondamentale d'un « primordial originel » est ici ébranlée – non pas parce qu'elle serait détruite, mais parce qu'elle est remplie de la survenue intentionnelle de l'autre dans ma primordialité (Husserl 1966: 93), transmettant à lui, l'étranger, le *Leib*. C'est une façon de dire que « mon corps (*Leib*) est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle » et que l'autre corps est le seul qui « tienne ce sens d'une transposition aperceptive à partir de mon propre corps ». Si mon corps m'est donné dans une immédiateté, l'autre corps ne peut être vécu que médiatement via une « analogie aperceptive » intentionnelle (Husserl 1966: 91–93) comme s'il recevait son sens de moi.

Nous avons donc vu que « ce *Körper* là-bas » est devenu *Leib* dans son « ici absolu ». La donnée de l'ego est dans l'ici, tandis que l'autre est tourné vers le « là-bas ». La kinesthésie peut transformer l'ici, pour en faire un « là-bas » (Husserl 1995: 120). Nous allons voir que ce « peut » se déclenche par l'imagination. Si nous tombons d'accord avec Husserl sur le fait que je ne peux appréhender le *Leib* étranger « tout simplement comme mon double, je ne l'appréhende [...] pourvu de ma sphère originale ou d'une sphère pareille à la mienne » (Husserl 1966: 99)¹¹ car il n'est pas « pourvu de phénomènes spatiaux qui m'appartiennent en tant que liés à l'“ici” [*hic*] » (Husserl 1995: 120), comment puis-je alors y arriver tout simplement ? Husserl dit à ce propos que je l'appréhende, « à considérer la chose de plus près – avec des phénomènes tels que je pourrais en avoir si j'allais « là-bas » [*illic*] et si j'y étais » (Husserl 1966: 99).¹² Le « peut » devient plus fort qu'avant. En d'autres termes, le *Leib* étranger en éveille un autre – le mien (Husserl 1995: 121), de manière *reproductive*, ce qui est une manière de se souvenir à nouveau sur la base de ressemblances affectives¹³, car je pourrais

¹⁰ Le sens qui subit le transfert est le sens provenant de la *Leiblichkeit* de l'autre. Ici se révèle la métamorphose remarquable par une « modification intentionnelle ». Dans cette dernière, le *Körper* de l'étranger est transformé en *Leib* et celui-ci se métamorphose dans l'accouplement en un « moi » pour lequel désormais l'autre n'est plus un *étranger*.

¹¹ « *einfach als Duplikat meiner selbst, also mit meiner oder gleichen Originalsphäre* » (Husserl 1995: 120).

¹² « *Ich apperzipiere den Anderen [...] mit solchen [räumlichen Erscheinungsweisen], wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre.* » (Husserl 1995: 120)

¹³ Lors de la synthèse associative passive, qui joue un rôle essentiel dans la constitution du monde, la ressemblance prend effet – par exemple, lorsque je construis mon propre portable, je me rappelle de l'état du portable dans le passé et j'espère que l'objet sera de même forme dans le futur. Tout cela se passe sans que ma conscience puisse intervenir en contournant ma conscience active.

maintenant savoir comment serait mon corps, s'il était là-bas. *Je m'imagine* – nous verrons que cette imagination passe par la médiation d'une image – être là-bas, à la place de l'autre, ou bien que je pourrais échanger ma place avec lui là-bas (Hua XIII: 312–313). Donc une association qui entraîne l'accouplement et initie ainsi un transfert efficace de sens de moi à l'autre, et l'idée d'être un *Leib*. Pour cette raison, chez Husserl, l'analogie semble indispensable dans l'attribution de sens dans le rapport à l'autre. Mais l'analogie s'effectue par l'imagination, le fait que l'autre me soit donné dans une certaine représentation. Voilà ce qui sera l'une des principales critiques de Richir.

L'argumentation de Husserl que nous venons d'examiner pose le problème du paradoxe suivant : comment autrui peut être représenté dans ma subjectivité. Comment un alter ego, donné de manière totalement subjective, pourrait-il être représenté par un ego ? Husserl s'attache à l'idée que le sujet devrait être en mesure de le faire dans son domaine de l'expérience subjective qui traduit le *Leib*. Là, il lui est possible de trouver des représentations d'autres sujets (Hua XIII: 308). Husserl lui-même pose la question de savoir de quelle sorte de représentation d'une autre subjectivité il pourrait s'agir dans la sphère de ma conscience : « est-ce une représentation imagée, est-ce une représentation analogique ? » (Husserl 2001: 308). Il donne une réponse provisoire que nous ne voulons pas aborder dans l'immédiat. Nous savons que chez Husserl les propres expériences vécues¹⁴ ne sont jamais identiques aux expériences vécues de l'autre, car celles-ci ne peuvent jamais être originellement représentables (Hua XIII: 310). Ce travail de représentation est-il accompli par l'imagination ? Selon Husserl : « Par conséquent, l'imagination suffit-elle pour que l'on se représente déjà une pluralité de moi, de nombreuse « autres » moi qui s'opposent au moi véritable ? » (Husserl 2001: 306) Il faut d'abord se souvenir que ce que Husserl entend ici par *Phantasie*, relève en général pour Richir plutôt de l'imagination, nous y reviendrons. Cette étonnante citation de Husserl énoncée plus haut dans le texte, interroge la possibilité de pénétrer l'autre par l'imagination, comme si la subjectivité s'éloignait dans le même temps d'elle-même. Quel et comment serait alors le statut de l'autre ? Voici la réponse donnée par Husserl :

Le Moi qui vient ici à la représentation est *une image spéculaire* de mon moi actuel, donc perçu par lui-même [*selbstwahrgekommen*], donc [de ma] corporéité vivante [*Leiblichkeit*] et [de ma] spiritualité [*Geistigkeit*] vues « du dedans », non pas vues « du dehors ». Qu'est-ce que cela signifie ? (Hua XIII: 306)

¹⁴ Il est important de souligner que, pour Husserl, l'intentionnalité est une structure universelle pour tous les vécus, alors que Richir a pour sa part remis en question cette universalité de l'intentionnalité pour en limiter la pertinence à un « registre architectonique » précis. La découverte des réflexions de Husserl portant sur la *Phantasie* a par ailleurs aidé Richir à remettre en chantier la phénoménologie génétique en remettant en question le primat de la perception. Nous verrons bientôt que la *phantasia* a un statut différent chez Richir et Husserl. Alors qu'elle exerce, comme base archaïque de la phénoménologie, une fonction pré-intentionnelle chez Richir, elle est parfois attribuée à une intentionnalité d'objet par Husserl (cf. Forestier 2015: 93–98).

Ici nous avons donc affaire avec un *moi spéculaire*, et non pas avec un moi réel corporel. L'idée est que l'autre qui est ici impliqué n'est précisément pas là *en chair et en os*, *leibhaftig* : il s'agit d'un autrui représenté et qui apparaît dans cette représentation grâce à une *image spéculaire*. Ainsi est confirmée l'attribution de l'image à ce genre de représentation de l'autre. Comment l'autre réussit-il alors à être une *altérité*, s'il est contraint de devenir ma propre image ? Car la lecture de Husserl montre que cette sorte d'image d'apparence corporelle du corps d'autrui est uniquement spéculaire : « "L'autre" renvoie, de par son sens constitutif, à moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un *reflet* ; il est *mon analogon* » (Husserl 1966: 78). Ce qui est autre peut-il vraiment être un miroir, et donc une image de moi ?

Est-il vraiment possible d'attribuer une passivité et cette spécificité d'image (*Bildlichkeit*) au rapport de la *Leiblichkeit* à l'autre ? Voilà les questions qu'il faut aborder en mettant en jeu l'esprit critique richirien.

2.2. Un rapport au monde préreflexive, moteur et intentionnel

Mais avant d'aller plus avant dans cette problématique de la passivité et de la *Bildlichkeit* selon la critique de Richir, nous voulons faire brièvement entrer en jeu Merleau-Ponty, dont le concept de *Leiblichkeit* promet un accès passif au monde et chez qui il est question de « l'existence anonyme et pré-personnelle du *Leib* ». Mais en même temps, le *Leib* participe à produire du sens, bien qu'ici la catégorie de sens ne soit pas de l'ordre de la pensée réfléchie, puisque à cet endroit la fonction du *Leib* suit un chemin sûr et habituel, exactement comme le font des mains exercées, glissant magistralement sur le clavier :

S'habituer à un chapeau, à un bâton, c'est s'installer en eux, ou inversement, les faire participer à la voluminosité du corps propre [...]. On peut savoir dactylographier sans savoir indiquer où se trouvent sur le clavier les lettres qui composent les mots. Savoir dactylographier n'est donc pas connaître l'emplacement sur le clavier de chaque lettre, ni même avoir acquis pour chacune un réflexe conditionné qu'elle déclencherait lorsqu'elle se présente à notre regard. (Merleau-Ponty 1945: 168)

C'est par habitude que le dactylo incarne le clavier et l'intègre dans l'espace de son *Leib*. Dans cette dimension de savoir corporel porteur de sens, il ne s'agit pas « d'intentionnalité motrice »¹⁵ pensée d'avance, mais d'intentionnalité préreflexive, donc d'intentionnalité avant toute sorte de réflexion que ce soit.

Par conséquent, le *Leib* a ici, de façon primordiale, une connaissance directe et sans intermédiaire du monde. Le concept de *schéma corporel* exprime cette connaissance directe et intuitive que le *Leib* a de lui-même et de son positionnement dans le monde. Shaun Gallagher met en relation le schéma corporel

¹⁵ Voir chez Gallagher (1995) le concept de « pre-noetic work », ce qui tout simplement exprime l'idée du pré-cognitif.

avec une sorte d'inconscient. En ce qui concerne sa représentation de la pré-réflexivité, Merleau-Ponty en appelle aux habitudes qui d'avance équipent le *Leib* de connaissances et capacités, de telle sorte qu'il ne soit plus dans l'obligation de soupeser et mener une réflexion sur le processus et le déroulement de l'action : « L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments » (Merleau-Ponty 1945: 168). Il dit encore :

Mais ce pouvoir de l'habitude ne se distingue pas de celui que nous avons en général sur notre corps : si l'on m'ordonne de toucher mon oreille ou mon genou, je porte ma main à mon oreille ou à mon genou par le plus court chemin, sans avoir besoin de me représenter la position de ma main au départ, ou celle de mon oreille, ni le trajet de l'une à l'autre. Nous disions plus haut que c'est le corps qui comprend dans l'acquisition de l'habitude. (Merleau-Ponty 1945: 169)

On voit ainsi comment le *Leib* accomplit l'intentionnalité par habitude. Le concept des habitudes émerge chez Merleau-Ponty à côté de celui des structures et des transformations structurelles. Par structures, on n'entend ni exclusivement le monde réel, ni celui de la conscience, mais le mélange des deux. Ces structures se rapportent aux formations du domaine du *Leib*, du domaine social, psychologique, culturel et psychomoteur, par lesquelles est déchiffré le sens lorsque nous exprimons le monde, en nous orientant à lui. Elles nous aident donc à rester connectés avec le monde, à nouer une relation compréhensive avec lui, ce qui implique que nous nous l'appropriions d'une certaine façon donnée à l'avance. Ici apparaissent deux types d'expérience : selon la première variante, la rencontre avec le connu se fait par des structures sédimentées ; selon la seconde variante, la rencontre avec ce qui est nouveau conduit à la disharmonie, dans laquelle est nécessaire la transformation des structures sédimentées. Ici, on se rend compte que les structures sont les deux à la fois : « *Sedimented into habitual patterns* » et en même temps « *also "spontaneous", that is to say capable of transformation* » (Bullington 2013: 34). Dans la première variante, dont il est ici question, le monde environnant nous est déjà connu et accessible par le *Leib*. La possession de structures sédimentées et habituelles, nous permet d'en appeler à des modèles déjà préalablement établis, afin de réagir aux situations sociales et culturelles les plus variées. La langue maternelle d'une personne, ainsi que les facultés (motrices) acquises très tôt par le biais du *Leib*, et qui nous sont devenues comme une seconde nature, mettent bien en évidence comment nous entrons en relation avec le monde et certaines situations, en nous orientant vers elles. Elles montrent la facilité avec laquelle nous le faisons. Ceci est très différent du défi que représente l'apprentissage d'une langue nouvelle ou l'acquisition de nouvelles capacités et la nécessité de quitter notre ancienne passivité.

Merleau-Ponty n'a, ni décrit le processus de formation et la provenance de ces habitudes sédimentées et issues du *Leib*, ni précisé si un accès passif au

monde peut offrir un sens phénoménologique, et à ce titre radical et approfondi. L'intentionnalité motrice est-elle le rapport phénoménologique le plus fondamental au monde ? Ou, pour le formuler différemment : Merleau-Ponty a-t-il par-là, de même que Husserl, épuisé le potentiel de l'intuition théorique spécifique de la *Leiblichkeit* ? Comment, par exemple, arrivons-nous à comprendre l'autre, quand il parle dans une langue, que lui et moi connaissons, ou quand il exprime une émotion ?

3. La révision de la phantasia husserlienne

L'interrogation richirienne sur la lecture husserlienne à propos de la *phantasia* s'appuie sur « *Phantasie*, conscience de l'image et souvenir », texte d'un cours donné en 1904/1905. Il y compare la *phantasia* avec la conscience de l'image qui est dotée de deux types d'intentionnalité (*Bildobjekt*¹⁶ et *Bildsujet*¹⁷) ainsi que d'un porteur physique¹⁸ de l'apparition de l'image. Comme le montrent F. Forestier¹⁹ et S. Carlson, les analyses de Husserl brisent déjà le préjugé traditionnel qui ne distingue que la chose physique de la chose qui la représente, et articulent trois niveaux au sein de la conscience d'image : la chose physique, le *Bildobjekt* et le *Bildsujet*. Cette caractérisation dégageant un *Bildobjekt* et un *Bildsujet* est-elle cependant valable pour la *phantasia* alors que celle-ci s'effectue évidemment sans aucun objet physique ? Ce n'est pas certain.

Une autre caractéristique de la conscience de l'image réside en effet dans le fait que celle-ci fait apparaître une contradiction avec la perception de la réalité, que l'image apparaissant est « en conflit avec le présent effective » (Husserl 2002: 46). Plus loin, Husserl explique : « Elle est donc simplement "image", elle est, autant qu'elle apparaît, un rien » (Husserl 2002: 46). Pour Husserl, cette propriété attribuée à la conscience de l'image vaut également pour la *phantasia*, laquelle peut être caractérisée comme « apparition d'un non

¹⁶ Si nous suivons Forestier, l'image fonctionne comme un objet-image, que Husserl appelle un *Bildobjekt*. La chose physique est intentionnellement modifiée sur la base de cette image « et saisie comme l'image d'autre chose » (Forestier 2015: 90).

¹⁷ Si nous parlons du sujet de l'objet, nous ne nous référons pas nécessairement à un sujet humain mais à cette chose elle-même qui, comme Forestier l'a bien décrit, « est représentée à travers la chose physique » (Forestier 2015: 90).

¹⁸ Par le porteur physique, Husserl se réfère à la chose physique elle-même à travers laquelle la conscience d'image est élaborée (Forestier 2015: 90).

¹⁹ Selon lui, « la décomposition phénoménologique de l'acte imaginaire » menace « la contingence du représentant et du représenté : elle entend rendre compte du fonctionnement effectif d'un tel acte, en distinguant les « moments » liés dans le tout qu'il forme et en les décrivant chacun selon leur rôle ». (Forestier 2015: 90). Le mot « tout » indique simplement que les deux moments (*Bildobjekt* et *Bildsujet*) d'appréhension de la conscience d'image ne sont pas seulement appréhendés séparément comme indépendants l'un de l'autre. Au contraire, ils sont entrelacés et constituent ainsi un tout. Appréhender séparément ces deux intentionnalités de la conscience image pourrait conduire, selon Forestier, à « tomber dans l'illusion (prendre quelque chose pour quelque chose d'autre) ou de revenir au cas de la perception simple » (Forestier 2015: 90).

maintenant dans le maintenant » (Husserl 2002 : 47). En même temps, Husserl continue à concrétiser ces deux dimensions de l'immédiateté (du maintenant) et de la non-immédiateté (et du non-maintenant),

Dans le maintenant, en ce que l'objet-image apparaît au milieu de la réalité effective de perception et élève quasiment la prétention d'avoir en plein milieu une réalité effective objective [*objektive*]. Dans le maintenant aussi, dans la mesure ou l'appréhender d'image [*Bildauffassen*] est un maintenant-temporel [*Zeitlich-Jetzt*]. Mais d'autre part un « non maintenant » en ce que le conflit fait de l'objet-image un néant qui, certes, apparaît mais n'est rien et ne peut servir qu'à figurer un étant. (Husserl 2002: 47-48)

Ce n'est que plus avant dans l'analyse que fait Husserl de la *phantasia*, qu'apparaîtra que cette dernière est d'un genre tout à fait différent de la conscience de l'image et donc de la perception. Les *phantasiai* opaques, d'une inconcevable fugacité, se différencient de la conscience de l'image par leur caractère protéiforme, discontinu et intermittent. Richir les comprend ainsi : « La *phantasia* surgit et disparaît par éclairs (*blitzhaft*), de façon intermittente et discontinue, elle est protéiforme (*proteusartig*) et surtout non présente (*nicht gegenwärtig*). » (Richir 2003: 26)

Husserl distingue a nouveau deux types de *phantasia* : la *phantasia simple* (*schlichte Phantasie*) et une *phantasia qui représente par le moyen de l'image* (*bildlich vermittelnde Phantasievorstellung*) (Hua XXIII: 84). Mais Husserl n'a pas réussi à séparer la *phantasia* de l'attribution d'un *Bildobjekt* imaginaire. Il a attribué par la suite un *Bildobjekt* même à la *phantasia* qu'il qualifiait de simple (*schlichte Phantasie*). La *phantasia par le moyen de l'image* est déjà pénétrée par l'image intentionnelle. Mais c'est étonnant aussi que même la *phantasia* (simple) est chez lui soumise à l'intentionnalité.

Richir remet en question la caractérisation par Husserl de la *phantasia* (qu'il décrit comme simple) comme un *Bildobjekt*, donc comme intentionnelle. Pour Richir, l'intentionnalité imaginative naît d'une transposition architectonique²⁰, qui transforme la *phantasia* pré-intentionnelle en imagination. La *phantasia* en tant que telle constitue pour sa part une effectuation non intentionnelle, relevant d'un régime de temporalisation spécifique, qui ne relève pas d'une temporalisation dans le présent²¹ (*Gegenwärtigkeit*), mais d'une temporalisation en présence sans présent. Richir explique encore que la *phantasia*, à cause de

²⁰ Richir comprend la transposition architectonique comme le passage d'un registre à un autre. Un exemple serait la transposition du registre de la formation du sens ou du langage (*Sinnbildung*) au registre de l'institution (*Sinnstiftung*) de la langue. Le passage d'un registre à l'autre ne relève pas d'une relation de fondation mais de base à transposé (Schnell 2011: 106).

²¹ Il s'agit ici d'une temporalité différente de la temporalité husserlienne. La temporalisation en présence sans présent signifie que le temps dont il s'agit ici ne se fait pas comme l'écoulement continu dans la *Gegenwart* d'une impression originnaire (*Urimpression*) chez Husserl. C'est précisément ce privilège du maintenant (*Jetzt*) comme *Gegenwart* (présent) que Richir conteste.

son caractère protéique ne peut représenter aucun objet. C'est pourquoi elle ne serait pas positionnelle (pas intentionnelle) et ne pourrait donc pas transmettre la position d'un quelconque objet.

C'est en cet endroit précis que la *phantasia* se sépare de l'imagination, car à la suite de Husserl, Richir attribue à l'imagination le caractère d'intentionnalité par rapport à un objet visé (la *phantasia* n'a pas d'intentionnalité d'un *Bildobjekt*), sachant cependant que cet objet doit être compris comme irréel :

L'imagination est chaque fois un acte intentionnel qui vise un objet, doté d'un sens intentionnel, mais qui n'est pas là, « en chair et en os », comme un objet présent de perception. Cet objet, que Husserl nomme *Bildsujet*, est cependant présent dans l'acte même de visée, mais comme irréel. (Richir 2003: 24)

Peu importe que l'image médiatrice ait ou non un support physique, ce médiateur d'image est tout simplement une irréalité, exprimée sous cette formule : « Pour le dire brièvement – ça n'existe que si elle n'existe pas et elle n'existe pas (en tant qu'être ou objet) que si elle existe. » (Richir 2003: 25) Cette irréalité de l'image est donc produite par le fait qu'il ne s'agisse que d'un simulacre entre le *sujet* de l'acte imaginatif et l'*objet* visé, puisque dans l'image il n'y a ni personne ni paysage.

Que signifie ceci pour l'aperception de l'autre dans la *Phantasia* et la *Leiblichkeit* de la *phantasia* (la *Phantasialeiblichkeit*), dans une temporalisation d'une présence sans présent assignable ?

3.1. Critique de la *mimesis* passive et spéculaire en tant que mode de représentation de l'autre dans l'intersubjectivité

Dans les paragraphes qui précèdent, nous avons vu comment, pour Husserl, la rencontre et l'expérience de l'autre impliquent une représentation spéculaire et en conséquence une *mimesis passive*. Husserl formule cette *mimesis*²² (imitation) ainsi entre deux *Leiber* qui se représentent réciproquement :

Puisque je possède toujours des champs sensibles remplis, il s'avère que je ne peux pas me représenter des champs sensibles sans mettre par là en action mes champs sensibles actuels. Si je vois une main étrangère, je ressens ma main, si une main étrangère bouge, ce dont je n'ai aucune envie, c'est de bouger ma main etc. Mais je ne déplace pas ce dont j'ai fait en moi l'expérience dans une autre chair, ni sous la forme de l'illustration intuitive, ni sous une autre forme. (Husserl 2001: 311–312)

Si donc il y a *mimesis* entre deux *Leiber*, de quel genre est-elle ? Pour Richir, il ne peut jamais s'agir d'*image spéculaire*, mais bien plutôt d'une

²² Dans l'antiquité, la mimésis était à l'origine liée à la forme d'art dans laquelle les acteurs imitaient les actions et l'affectivité, etc. sur la scène.

*mimesis active*²³ d'un *Leib* qui en aperçoit un autre. Cette forme de *mimesis* est performée par la *phantasia*, à cause de laquelle la *Leiblichkeit* est toujours une *Phantasieleiblichkeit*²⁴. De plus, cela explique pourquoi, pour Richir, la *mimesis* phantastique doit être active et venir du dedans. Ce qui signifie que mon *Leib* ne peut avoir accès à un autre *Leib* que de façon *active* et *du dedans*, sans que s'intercale une image. De cette manière, il n'y a aucune sorte d'analogie dans les sensations (*Empfindung*) d'un *Leib* d'autrui. Toutes les représentations reposant sur l'analogie ont donc été par-là exclues, ce qui induit qu'il ne puisse être question d'aucune représentation par l'image, car je comprends le mouvement de l'autre *Leib* de façon *active* et *du dedans*, sans image intercalée (Richir 2000: 145). Nous sommes maintenant en mesure de comprendre comment le *Phantasieleib* se détache du *Körper*, ce qui rend ensuite possible la kinesthésie dans la *Phantasia*, sans que le *Körper* soit mis en mouvement. A partir de là, peut se construire une nouvelle phénoménologie de l'intersubjectivité.

Dans un paragraphe précédent, nous nous sommes demandé si l'autre pouvait vraiment être une image de moi. Le rapport de la *Leiblichkeit* à l'autre peut-il vraiment être appréhendé comme une intentionnalité d'une image ? Si l'on rentre dans cette question, il devient clair que le « je », le *Leib*, lorsqu'il est transposé de l'« ici » phénoménologique au « là » imaginative, est pour Richir fondé sur l'image²⁵ (*bildlich*) et ne peut donc imaginer que des images fictives (Richir 2012: 353) et spéculaire d'un *Leibkörper* – un processus voué à l'échec dans la rencontre d'autrui puisque ce n'est plus le *Leib* mais le *Phantomleib*²⁶ qui y fonctionne. Ce dernier ne peut pas conduire au réel, mais seulement à l'illusion. Richir se réfère à « la position porteuse d'analogie » (*analogiesierende*

²³ Richir s'éloigne par-là fortement de Husserl, car ici il n'y a plus de passivité comme auparavant.

²⁴ La *Phantasieleiblichkeit* est ce *Leib* de la *Phantasia* à travers lequel je peux surmonter le côté non représentable (*die nichtdarstellbare Seite*) de l'autre. Je n'ai pas besoin de passer par une sorte de projection pour avoir accès aux autres. La *Phantasieleiblichkeit* est ce qui circule entre moi et l'autre, pour que je puisse sentir l'autre de mon intériorité, même si son intériorité ne m'est pas donnée dans sa forme originale (Ekweariri 2021: 212–215).

²⁵ L'idée de représentation en image implique une relation sujet-objet, alors que les objets peuvent être réels ou imaginaires. De cette manière, la rencontre intersubjective de l'autre ne peut pas avoir lieu sans la règle de perception, de l'autrui comme effigie, en tant que *Leibkörper*, comme s'il s'agissait d'une *Körperlichkeit* (car celle-ci est donnée comme image physique dans la perception pure) et non d'une *Leiblichkeit*. Si tel était le cas, les organes physiques de la perception auraient suffi à communiquer une rencontre intersubjective : « et c'est dire, par-là, combien la constitution physique du signal optique à travers notre appareil sensori-moteur est insuffisante (quoique jouant comme une condition nécessaire) pour comprendre ici ce qui se passe, où c'est toute la *Leiblichkeit*, y compris par exemple celle de la voix, qui est en jeu. » (Richir 2006b: 404) L'image qui cherche une effigie de l'autre (*Leibkörper*) – qu'elle soit réelle ou non – ne suffit donc pas à l'expérience de l'autre. L'autre doit être vécu dans le *Leiblichkeit*.

²⁶ « le *Phantomleib* est le corrélat du *Bildobjekt* dans une "perception" d'une image mettant en jeu l'imagination [...]. Ce qui importe à ce propos, c'est que le *Phantomleib* [...] caractérise justement le status du *Leib* en analogie avec le *Bildobjekt* ». (Schnell 2009: 159) Le *Phantomleib* est aussi le *Leib* de voir qui atmosphérique la *Leiblichkeit* (Richir 2006b: 274).

Position) de Husserl, dans laquelle il part du principe que toutes les relations de ressemblances (*Ähnlichkeitsverhältnisse*) – le cas échéant de représentations de ressemblances (*Ähnlichkeitsvorstellung*), dans lesquelles sont utilisées des images spéculaires – doivent être supprimées. Au lieu de partir de l'image, il faut partir d'un point zéro (*Nullpunkt*) pour comprendre l'autre. Ainsi, je ne suis pas obligé d'aller là-bas pour reproduire les gestes de la main de l'autre ; je n'ai pas besoin d'être transporté là-bas par l'imagination ; je n'ai pas besoin de l'imiter par la perception de l'image en effigie pour avoir accès à lui, puisque par le truchement du *Phantasieleib*, je suis en mesure de me présentifier du dedans et sans intermédiaire, par une mimésis non-spéculaire et active, l'apparition du *Leib* de l'autre (Richir 2000: 147–148). Il est évident ici que Richir va au-delà de l'intersubjectivité husserlienne qui suppose une intentionnalité pour proposer une *interfactivité* où l'autre peut aussi être rencontré grâce à une sorte de virtualité – dans un travail précédent, nous avons montré que l'essence des œuvres d'art peut aussi être vécue comme virtuelle (Ekweariri 2021b) – sans l'intervention d'une intentionnalité quelconque.

3.2. Les conséquences d'une mimésis active et non-spéculaire pour l'intersubjectivité

Quelles pourraient donc être, pour la phénoménologie, les conséquences de ce genre de *mimésis active, non spéculaire* et *du dedans* ? Pour le champ de la phénoménologie, le travail de Richir est un gain absolu,

on conçoit aisément qu'il n'y pas de transmission de sens possible, pas d'éducation possible, donc pas d'institution symbolique possible, donc pas d'humanité possible, sans cette mimésis active, du dedans, et non spéculaire, du *Leib* humain. Aucun habitus ne pourrait se constituer sans elle. (Richir 2000: 145)

Cette citation ci-dessus contient de nombreux points importants qui doivent être soulignés un par un. Nous avons montré plus haut que Merleau-Ponty inscrivait la dimension de l'institution symbolique (*les structures, les habitudes*) dans la motricité du corps. Cependant, nous savons qu'il n'a décrit ni comment les habitudes corporelles sédimentées se sont formées en général et d'où elles viennent, ni si un accès passif au monde phénoménologiquement peut rendre le sens possible. Lorsque Richir développe l'idée d'une *mimésis active et non-spéculaire du dedans* du *Phantasieleib*, il se préoccupe essentiellement de montrer la source même des structures symboliques. Cette source réside dans la *phantasia* et seule cette *mimésis* dont il s'agit ici peut la sentir. Ce type de mimésis est donc aussi la source des habitudes et des structures, du sens, de l'éducation en général etc. Nous avons donc grâce à cette *mimésis* ici l'opportunité d'élaborer une institution symbolique de la base de la *phantasia*. Ainsi le *Phantasieleib* doit être compris comme la source de la vitalité de l'institution symbolique. Richir comprend le *Phantasieleib* comme le registre le plus fondamental pour la

formation du sens. Sans formation de sens (*Sinnbildung*), on ne peut pas avoir accès au *Leib* d'autrui. Nous avons ici un *a priori* de la *Leiblichkeit* (l'*a priori* de communication et d'ouverture au monde) qui rend possible l'ouverture affective aux autres parce que le *Leib* de tout soi possède la même structure. La formation d'une communauté affective est également envisageable au regard de cet *a priori* de la *Leiblichkeit*. Parce que les *Leiber* peuvent se comprendre affectivement, ils sont par conséquent à même de coopérer à très grande échelle et ensuite de former un sens affectif commun. Qu'est-ce que le sens commun et affectif sinon la culture ? Quelle est la stratégie pour la transmettre, sinon l'éducation²⁷ ?

En contrepartie le *Leib* de l'autre serait comme une fiction (d'un *Bildobjekt*) – ou bien il serait (à travers la perception) perçu comme « *Körper* » (une « extériorité » ou une statue inanimée) – si j'étais en mesure de rencontrer l'autre par le moyen d'une image passive et spéculaire. De fait, le *Leib* de l'autre ne serait pas à distinguer d'une statue – ou dans le meilleur des cas, mon ego ne comprendrait que lui-même, et pas l'autre en tant que tel. C'est aussi pour cette raison que Husserl n'a pu échapper au solipsisme. Puisque l'ego semble se projeter sur l'autre par analogie, tel qu'on le voit dans la formule : comme si j'étais là où il est. Dans ce sens, nous ne pourrions plus parler de *Phantasie-leiblichkeit*, mais de *Phantomleiblichkeit*.

Eu égard au problème philosophique de la *position par analogie* et du solipsisme, Richir accorde beaucoup d'importance au fait que l'autre ne soit pas rencontré comme une représentation par image – soit en tant que variante de moi-même, soit d'un quelconque *phantom*. Car l'autre doit être *inattendu*, *imprévisible*, « transposable et transpassible ».²⁸ Ces deux concepts se trouvent chez Henry Maldiney et il faut les expliquer. Les possibilités ayant trait à mon existence n'ont pas le pouvoir d'empêcher l'émergence de l'impossible. En conséquence, cela signifie que le « possible » (qui, dans mon champ subjectif, porte cependant le nom « d'impossible ») dépasse les possibilités attribuées à mon existence. Cette « possibilité » est extérieure au sujet, mais est dans le champ de l'objet. Qualifier l'autre de « transposable » signifie que l'autre

²⁷ Par éducation, nous ne nous référons pas exclusivement à l'éducation formelle, mais plutôt à tous les processus de transmission du sens d'une culture dans laquelle l'apprentissage est impliqué, tout en gardant à l'esprit que la culture, pour Richir, est un autre nom pour l'institution symbolique.

²⁸ Pour définir ces termes, nous nous permettons d'abord de souligner que pour Maldiney la rencontre avec l'autre est un événement (*Ereignis*) (Maldiney 1991: 396) qui entraîne une surprise. C'est donc cet événement de rencontre qui ouvre le monde. La réceptivité à cet événement suppose une ouverture comme capacité à ce qui apparaît. Mais l'événement qui se profile ne dépend pas de ma force. Autrement dit, cela apporte toujours quelque chose de surprenant, d'inattendu, au-delà de ma propre possibilité. L'ouverture pour cet événement suppose la *transpassibilité*. Dans ce contexte, Maldiney définit la transpassibilité comme l'ouverture et la réceptivité à l'événement. Cette réceptivité est liée à la transformation de l'existence (Maldiney 1991: 424). La transpassibilité dénote ce qui est au-delà de mes capacités et de mes possibilités.

dépasse toutes les possibilités dans mon champ subjectif. Il est en ce cas *imprévisible, tout autre*. Le concept de « transpassibilité » caractérise au contraire la capacité à recevoir ces « possibilités » en dehors de mon champ subjectif de possibilités. Et conséquemment « cette attestation par l'expérience d'autrui [...] n'est pas à ma libre disposition ». (Richir 2000: 149). En dépit de l'impossibilité du *Phantasieleib* d'autrui, de le posséder, mon *Phantasieleib* est transpassible par rapport au *Leib* d'autrui. Richir poursuit :

Si j'habite le corps d'autrui de l'intérieur, ce n'est pas que j'y sois, ni que j'aie réussi littéralement à « me mettre dans sa peau », mais c'est que je l'habite par transpassibilité, parce que je suis transpassible à son intériorité bien que celle-ci soit pour moi indéterminée et infigurable. (Richir 2000: 149)

C'est le mérite phénoménologique de Richir, d'avoir montré comment éviter des malentendus, en projetant des représentations imagées dans l'autre. C'est évident que nous n'arriverons jamais à épuiser *le sens* que nous ouvre la rencontre du *Leib* de l'autre.

3.3. La compréhension des expressions linguistiques

Richir reprend l'idée husserlienne de la compréhension des expressions linguistiques et renvoie très clairement aux cours sur la *Bedeutungslehre* du semestre d'été en 1908. Tout d'abord, on peut se demander ce que Husserl entend par *expression*. Il couvre différentes dimensions, du son parlé aux mots écrits ou imprimés :

l'expression doit être comprise comme le simple signe sensuel, apparaissant généralement sensuellement, disons : le libellé, un discours qui peut représenter tout ce qui est sensuel qui entre ici en considération, c'est-à-dire le son parlé, l'acoustico-moteur, etc. de même le caractère du mot écrit ou imprimé et analogue²⁹. (Husserl 1995b: 12)

Comme on pourrait le voir, Husserl inclut le *Leib* dans l'articulation de *l'expression*. Une expression peut être parlée, comprise, écrite à la main, articulée par la motricité. Mais comment arriver à comprendre les mots parlés ou écrits d'autrui ? Cette question est particulièrement importante en relation avec le fait que les signes linguistiques sont dès le début de l'acquisition de la langue, sédimentés et saturés – pas au sens du *phénomène paradoxal ou saturé par excellence* chez (Marion 2013: 370–383, 2010: 198–2003) – de significations intentionnelles. Avant même de commencer à apprendre à parler et à lire, nous sommes déjà plongés dans une « institution symbolique », dans laquelle s'apprend l'habitus linguistique. Le sens d'une expression linguistique n'est-il pas introduit dès le début ? Comment un sujet réussit-il à comprendre

²⁹ Cette traduction a été adaptée par nous.

l'autre ? Un son émis peut-il être porteur de sens sans référencialité objective ? (Hua XXVI: 15). De quel côté se positionne l'intuitivité : du côté du mot prononcé, ou du côté de l'objet intentionnellement caractérisé ? L'emploi que fait Husserl du concept de *Wortbild* (image du mot) (Hua XXVI: 150) fonde la compréhension richirienne de l'expression linguistique en tant qu'« image sensible » (*sinnliches Bild*): s'appuyant sur l'analyse husserlienne de la conscience de l'image (*Bildbewusstsein*) – car pour Husserl une photographie (ou un tableau) est dotée d'un caractère double premièrement en tant qu'objet de la perception dans le présent (*Bildsujet*) et ensuite en tant que représentation, elle montre autre chose qu'elle-même, quelque chose de non-présent, mais qui est présentifié dans le présent intentionnel (*Bildobjekt*) – Richir fait l'analyse de l'expression linguistique. La photographie qui est le support du *Bildobjekt* est une nihilité, un *fictum* et il en va exactement de même pour la parole prononcée : en tant qu'image du mot (*Wortbild*), c'est un *fictum* (*Bildobjekt*) qui présentifie un *Bildsujet* d'un mot énoncé ou écrit, comme non-présent au monde sensible.

3.4. Critique du mode de compréhension d'une expression linguistique à l'aide des images

Dans le cas où l'habitus kinesthésique (par exemple lorsque ma main ou ma bouche bougent d'une certaine façon) d'un signe linguistique implique le *Leib*, lorsqu'on prononce ou écrit un mot, la *phantasia* qui est en jeu dans l'apparition de la *phantasia*, est impliquée. Elle est toutefois d'une façon différente et sans mise en œuvre de l'habitus. Ce qui se joue ici, est une *mimesis* de la *phantasia* par exemple, lorsque j'écoute un exposé. Les mots énoncés commencent à défiler dans le *Phantasieleib*, et la compréhension de l'expression linguistique m'est donnée directement. Cette *mimesis* est différente de celle développée par Husserl et qui suppose le *Körper* : « Si je vois une main étrangère, je ressens ma main, si une main étrangère bouge » (Husserl 2001: 311–312). Il est à nouveau question de *mimesis spéculaire passive* qui englobe le *Körper*, ce qui est une façon de se projeter soi-même dans un phénomène apparaissant. Chez Richir cependant, sont ébranlées aussi bien la *Körperlichkeit* que la *mimesis spéculaire*. C'est pourquoi il écrit :

Une sorte de *mimesis*, qui n'a rien de spéculaire puisque mon *Körper* est mis hors-circuit, du verbe prononcé (parlé ou écrit) par mon *Phantasieleib*, lequel, on l'a vu, est quant à lui foncièrement indéterminé ». (Richir 2000: 171)

Par la suite Richir caractérise cette *mimesis* en disant qu'elle est « active et du dedans » (Richir 2000: 171). Mais pourquoi, et comment est-elle possible du dedans ? Parce que mon *Leib* s'est détaché de mon *Körper* à l'aide de la *phantasia*, ce qui le rend accessible à toutes les expressions linguistiques.

3.5. Les conséquences de la compréhension d'une expression linguistique dans la *phantasia*

L'utilisation par Husserl du terme *Wortbild* dans le cours du 1904/5 valide la compréhension richirienne de l'expression linguistique comme « image sensuelle ». En d'autres termes, comme nous l'avons déjà remarqué dans la révision de *phantasia* husserlienne, nous avons affaire à une image (un *Bildobjekt*), qui à son tour est liée à une autre image (un *Bildsujet*). Cela implique que le mot énoncé est transmis et compris chez Husserl à travers l'image.

Pour Richir, au lieu de l'image, le mot énoncé est beaucoup plus compris dans la *phantasia*. Cela signifie que rien (un médium) ne se situe entre la compréhension et le sens. En d'autres termes, il n'y a pas d'intermédiaire pour le sens que les mots prononcés ouvrent au *Leib*. La raison en est que nous sommes à cette base la plus archaïque de l'accès phénoménologique au monde, où ni l'intentionnalité d'un objet ni l'imagerie comme modèle ne sont nécessaires. Alors la question se pose : quelle peut en être la conséquence pour la phénoménologie ? Cette compréhension « dans la *phantasia* » exclut toute temporisation dans *le maintenant* (*Jetzt*) – comme c'est évident chez Husserl – et dans *la Perception*. De cette façon, on peut comprendre l'inaccessibilité, la fluctuation et l'opacité de la pensée *dans le dedans du Leib* : tandis que la fluctuation de l'idée (la pensée) indique la vivacité du langage (du sens), chaque *image* (modèle) d'un mot parlé atteste l'appauvrissement de l'esprit humain. Dans ce dernier cas, les mots apparaissent insuffisants et pauvres dès lors qu'ils renvoient à un modèle (image). Que le mot prononcé puisse être exclusivement compris dans la *phantasia*, implique qu'on ne doit jamais le comprendre comme image d'un objet. Créer une relation³⁰ nécessaire entre le mot prononcé ou écrit et sa *référentialité*, comme si c'était une image de la représentation de l'objet de référence, signifierait être prisonnier du « registre de l'institution symbolique de la langue », où un signifiant implique absolument un signifié ; où l'intentionnalité du sens commence avec un sujet qui envisage « un objet présent ».

Cela signaliserait par-là la fin de toute discursivité du verbe énoncé. On trouve cette attitude chez des linguistes pour qui l'expression linguistique veut dire application et emploi corrects des mots dans un système linguistique déterminé. Et désormais, si on s'adaptait à une telle attitude, il ne serait plus nécessaire de s'adonner aux œuvres d'art, à la poésie, à la lecture d'œuvres littéraires, à l'écoute de la musique, car la vivacité qui les aurait animés et aussi l'inattendu (ce qui surprend) qui y aurait été impliqué seraient morts.

En revanche les verbes énoncés sont toujours ouverts au jaillissement du sens qui les habite.

³⁰ Par-là on comprend bien que l'intuitivité du sens n'est ni d'un côté, ni de l'autre. Bien plutôt, elle suppose une « intention de signification avec des représentations vides » (Richir 2000: 173), que Richir appellera ailleurs « l'intention décapitée ».

4. À penser : l'ouverture au monde de la *Leiblichkeit* est l'ouverture au sens

Ici nous voulons revenir à la question posée tout au départ de cet exposé : si la *Leiblichkeit* rend possible un accès, et le cas échéant, un rapport au monde, et si le *Leib* atteste du vécu phénoménologique des *Leiber* individuels, comment peut-on comprendre cet accès au monde et cette expérience phénoménologique ? Aussi bien l'accès au monde que les expériences vécues à travers la *Leiblichkeit*, ne sont rien d'autre qu'une « ouverture des sens ».

Mais comment pouvons-nous fonder cette thèse annoncée ? Pour nous, la réponse à la question semble reposer sur deux attitudes. En premier lieu, Richir fonda la phénoménologie du *langage*³¹ en restant au plus près de la phénoménologie du *Leib* et de la *Leiblichkeit*. C'est ainsi que le *Leib* est présenté comme un *phénomène langagier* (*Sprachphänomen*). Comme tout ce qui est vécu de façon phénoménologique,

le corps vécu est lui aussi, tant dans sa globalité que dans l'articulation de ses parties, un et *des êtres de sens et de Langage*, en union naissante avec le vivre à la fois de la conscience et de l'inconscience. (Richir 1993: 72)

Ici, il faut prendre garde à la différence entre *langage* et *langue*³². Tandis que le *langage* renvoie à une sorte de phénoménalité, la *langue* se limite à un système langagier, puisque ce dernier est sens institué (*Stiftung*). La deuxième attitude nous est fournie par Schnell, lorsqu'il écrit :

Enfin, ce « *sens se faisant* », ce se-dire des *Wesen* schématique (et « *leibhaftig* ») ne s'accomplit pas dans un abîme sans fond, mais dans une forme originaire et absolue de toute spatialité [...] que Richir identifie à la *chora platonicienne*. (Schnell 2009: 153)

Tandis que la première citation parle du sens du *Leib*, la deuxième part du *sens se faisant*³³ de la *chora*, la *Leiblichkeit*, de telle sorte que l'on puisse ici

³¹ Richir comprend le langage comme un phénomène au pluriel. Avec les phénomènes du langage, Richir se réfère à ces phénomènes qui ne peuvent être compris qu'en relation avec le sens qui s'est déjà ouvert et qui tente également de s'installer. Les phénomènes du langage peuvent ou non contenir des expressions linguistiques. Le langage renvoie à ces phénomènes à travers lesquels le sens se cherche pour s'exprimer. Le langage se cache derrière une expression linguistique et assure que je comprends ce que l'expression linguistique essaie de transmettre (Richir 2006a: 95–96).

³² La langue n'est, à proprement parler, pas un phénomène relevant du même registre que le langage. Richir décrit la langue comme des représentations traditionnelles ou comme des signes qu'une langue porte. Ainsi les signes de la langue « désignent des objets intuitionnés dans la perception ou l'imagination ou qu'ils soient, comme le dit Husserl, purement symboliques » (Richir 2006a: 96).

³³ Le sens se faisant est ce que porte le langage pour se chercher, s'exprimer et se dire. Il est donc véhiculé par les phénomènes de langage sans lesquels il ne peut pas être. C'est ainsi que s'articule le sens dans le phénomène du langage. Le sens se faisant est cela qui s'installe quand

immédiatement partir du *Leib* et de la *Leiblichkeit* en relation avec le sens. Ces deux attitudes, d'une part d'un *phénomène du langage* et d'autre part d'un *sens se faisant*, nous permettent d'explorer chaque fois deux vastes dimensions du sens qui pousse la phénoménologie génétique de Husserl au-delà de la *Stiftung*.

La réponse à la question : *quel sens nous ouvre la Leiblichkeit?* est maintenant évidente: le sens doit être compris dans l'articulation entre la dimension déterminée de la culture (du symbolique) et la dimension indéterminée du phénoménologique – à la fois dans l'institution symbolique (*Sinnstiftung*) et dans la formation du sens (*Sinnbildung*) – entre la dimension de la passivité et la dimension de l'activité. On peut mettre au crédit de Richir d'avoir thématisé la tension qui articule le sens se faisant.

Il est évident que cette *ouverture au monde* à travers la *Leiblichkeit* exprime premièrement la *précarité du sens*, à chaque fois que nous tentons de mettre en parole une expérience vécue, sans oublier que chaque expérience est corporelle et affective. Cette précarité du sens correspond à la *non déterminabilité du phénomène* qui se produit dans le *Leib*, et confère par-là à l'affectivité vécu par le *Leib* un caractère de *non positionnalité* (Ekweariri 2021c: 71–73)³⁴. C'est l'idée d'un sens phénoménologique. Si l'idée du sens phénoménologique doit être préservée – c'est l'idée de l'excès dans l'expérience phénoménologique que le fondateur de la phénoménologie, dans *Analyse zur passiven Synthesis*, a beaucoup mise en évidence dans la perception temporelle du monde –, ce type de sens ne peut alors être capté par la dimension de la *passivité*³⁵. Car une passivité évidente et visible telle que la thématise la pré-réflexivité du *Leib* chez Merleau-Ponty aurait épuisé le sens à l'avance, rendant le spontané et l'inattendu impossible. Et c'est pourquoi Richir parle de *transpassibilité* au lieu de *passivité*. Pour ce motif également, l'idée de *Bildlichkeit* ne peut pas préserver l'idée du sens phénoménologique, car une telle *Bildlichkeit*, à travers une intervention d'un modèle, aurait également épuisé le sens. Le sens aurait été mort. Le seul moyen de pouvoir préserver un sens phénoménologique, ce qui préserve également l'idée ultime de l'excès, ne réside que dans un flot constant d'*activité* qui le rend imprévisible, toujours ouvert, chaque fois à se dépasser. Car la *motilité originelle*, la *kinesthésie première*, n'est enracinée dans

j'ai une idée et je veux la dire « au gré et malgré les tours et détours de la langue ». Richir décrit le sens se faisant comme une énigme. Son énigme « est précisément que, d'une certaine manière, je la "possède" déjà ou en suis déjà "habité", alors que, d'une autre manière [...] elle m'échappe » (Richir 2006a: 96–97).

³⁴ Cette attitude a une conséquence énorme pour la philosophie analytique de l'esprit où l'on cherche à analyser le sens déterminé d'une émotion vécue, comme si ce qu'on « émoté » dans une situation spécifique devrait posséder un genre spécifique et donné.

³⁵ Pour nous c'est ce qu'affirme Richir : montrer comment fonctionne le sens phénoménologique, contrairement à tous les autres, comme ceux de la pré-réflexivité chez Merleau-Ponty, et ceux dans lesquels l'individu est *passivement* constitué du monde ou de l'autre dans une rencontre subjective, comme chez Husserl.

aucun autre registre architectonique³⁶ que celui de la *Phantasie(leiblichkeit)* – ni dans aucune forme d'*image*, ni dans l'*intentionnalité*, ni dans aucune *passivité*. C'est pourquoi l'affirmation selon laquelle le *personnage vivant* d'un roman pourrait être *figuré intuitivement* par un acteur – aussi talentueux soit-il – serait décevante, trompeuse,

parce que jamais tel ou tel acteur [...] *n'arrivera à rendre la complexité du personnage*, telle qu'elle s'est imposée au romancier au fil de son écriture, et telle qu'elle s'impose à nouveau au lecteur attentif, qui ne se laisse pas prendre *aux pièges fantasmatiques de l'identification imaginaire*. (Richir 2003: 29–30)

Si l'acteur ne peut pas rendre la complexité du personnage vivant dans le roman, c'est parce que la vie dans *Phantasie(leiblichkeit)* ne peut pas être épuisée.

Deuxièmement, en nous appuyant sur l'idée de l'institution symbolique du sens, on voit de quelle manière pourrait être fondé corporellement (*leiblich*) le sens corporel. On pense ici à la manière sociale de construire le sens comme *signification (Bedeutung)*. Nous pensons ici aux structures socio-culturelles dans lesquelles le sens d'une émotion est institué (*gestiftet*). L'idée de passivité, telle que mise en évidence par Merleau-Ponty, correspond davantage à cette dimension du sens dans les institutions symboliques.

Ce n'est que maintenant que nous pouvons nous confronter aux questions posées précédemment. Le sens que nous ouvre la *Leiblichkeit* se laisse d'une part, dans le cadre d'une expérience vécue à partir d'un *mouvement affectif du Leib* que l'on veut exprimer avec des mots, comprendre comme une « pluralité de mondes »³⁷. D'autre part, dans le cadre d'une « affectivité instituée (*gestiftet*) corporellement », il se donne à comprendre comme « une singularité de monde ». Notons bien qu'il y a autant de pluralité de sens (comme *signification*) institués corporellement et affectivement qu'il y a de pluralité de cultures.

³⁶ Ce terme ne peut être compris sans la Sixième méditation cartésienne d'Eugen Fink. Selon Richir, ce texte allemand a été réalisé grâce à la collaboration entre Fink et Husserl. Pour Richir depuis cette publication « les choses sont devenues beaucoup plus claires, dans le cadre d'une « doctrine transcendante de la méthode » (Richir 1992: 339). Dans ce livre, Fink s'est efforcé de développer « un projet d'exposé systématique de la phénoménologie ». Richir s'inspire de cette idée pour exprimer sa compréhension de l'architectonique. Selon lui, un « exposé systématique de la phénoménologie » ne renvoie pas à un agencement systématique des objets de la phénoménologie. Au contraire, Richir le comprends comme l'« architectonique ou organisation systématique » des problèmes de phénoménologie. Chez Richir, le « registre architectonique » ne désigne pas le changement du registre du niveau du sujet de la constitution du monde transcendantal au niveau du spectateur indifférent et de l'observateur phénoménologique (Fink). *Le registre architectonique décrit plutôt le changement entre le phénoménologique (par exemple, le langage) et le symbolique (la langue)* (Gondek & Tengelyi 2011: 58).

³⁷ Ce « monde » est compris dans le sens du *sens*. Dans ce cas c'est dans le sens d'un *sens* sans centre, dont le centre est tourné vers l'extérieur et la périphérie vers l'intérieur. Vers l'extérieur parce qu'éclaté et dispersé, et vers l'intérieur parce que figé et condensé, engendrant par-là une multiplicité indéterminé affective, c'est-à-dire une multiplicité d'accès.

La première n'est accessible à aucune sorte de recherche empirique, mais elle est le terreau transcendantal de la phénoménologie. La deuxième pourrait être objet d'étude pour les sciences objectives. Il nous paraît que la phénoménologie ne pourrait échapper à cette sorte de tension et de circularité de zigzag entre les deux dimensions du sens.

Dominic Nnaemeka Ekweariri

Seminar für Fundamentaltheologie
und Religionsphilosophie
Johannisstraße 8-10 | Zimmer 107 |
D-48143 Münster, Germany
ekweariri@uni-muenster.de

Bibliographie :

- Hua XI = Husserl, Edmund. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, ed. Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua XIII = Husserl, Edmund. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, ed. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua XXIII = Husserl, Edmund. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, ed. Eduard Marbach. Den Haag: M. Nijhoff.
- Hua XXVI = Husserl, Edmund. 1987. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, ed. Ursula Panzer. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Hua XXXI = Husserl, Edmund. 2000. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*, ed. Roland Breuer. Dordrecht: Kluwer.
- Hua XXXIX = Husserl, Edmund. 2008. *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, ed. Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.
- Bullington, Jennifer. 2013. *The Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*. Cham: Springer.
- DeRoo, Neal. 2013. Phenomenological Insights into Oppression: Passive Synthesis and Personal Responsibility. *Janus Head* 13(2): 81–99.
- Duranti, Alessandro. 2010. Husserl, Intersubjectivity and Anthropology. *Anthropological Theory* 10(1): 1–20.
- Ekweariri, Dominic. 2021. *Die Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit bei Marc Richir*. Wuppertal: Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie im Fachbereich A Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal.

- Ekweariri, Dominic. 2021b. Appreciation of Art as a Perception *Sui Generis*: Richir's Concept of "Perceptive" *Phantasia*. *Frontiers in Psychology* 12: 1–13. doi: 10.3389/fpsyg.2021.576608
- Ekweariri, Dominic. 2021c. The World-Relatedness of Affectivity: Heidegger and Richir. *Studia UBB Philosophia* 66(2): 55–77. DOI: 10.24193/subbphil.2021.2s.04.
- Ekweariri, Dominic. 2020. The Passive Origin of the Institutionalization of Power Inequality in the Meaning/Experience of Womanhood Igboland. *Front. Sociol* 5(8) 1–13.
- Forestier, Florian. 2015. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*. Cham: Springer.
- Fuchs, Thomas. 2013. Zwischen Leib und Körper. *Leib und Leben : Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*, ed. Martin Hähnel, Marcus Knaup, 82–93. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gallagher, Shaun & Cole, Jonathan. 1995. Body Image and Body Schema in a Deafferented Subject. *Journal of Mind and Behavior* 16(4): 369–390.
- Gondek, Hans-Dieter & Tengelyi, László. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund. 1966. *Méditations Cartésiennes*, transl. Emmanuel Levinas. Paris: Vrin.
- Husserl, Edmund. 1985/78. *Erfahrung und Urteil*, ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Meiner.
- Husserl, Edmund. 1995. *Die Cartesianische Meditationen*, ed. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.
- Husserl, Edmund. 1995b. *Leçons sur la théorie de la signification*, transl. J. English. Paris: Vrin.
- Husserl, Edmund. 2001. *Sur l'Intersubjectivité II*, transl. Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France.
- Husserl, Edmund. 2002. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, transl. R. Kassis, J.F. Pestureau. Grenoble: Jérôme Millon.
- Plessner, Helmuth. 1970. Lachen und Weinen. In *Philosophische Anthropologie*, ed. Helmuth Plessner, 11–171. Frankfurt: Fischer.
- Plessner, Helmuth. 1982. Ausdruck und menschliche Natur. In *Gesammelte Schriften*, ed. Helmuth Plessner, 201–387. Frankfurt: Suhrkamp.
- Richir, Marc. 1975. La vision et son imaginaire : Fragment pour une philosophie de l'institution. *Textures* 75 (10–11): 87–144.
- Richir, Marc. 1992. *Méditations phénoménologiques : Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Richir, Marc. 1993. *Le Corps : Essai sur l'intériorité*. Paris: Hatier.
- Richir, Marc. 2000. *Phénoménologie en esquisses : Nouvelles fondations*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Richir, Marc. 2003. Du rôle de la *phantasia* au théâtre et dans le roman. *Littérature* 132: 24–33.
- Richir, Marc. 2006a. Des phénomènes du langage. In *Perspectivas o sujeto et racionalidade*, ed. Maria José Cantista, 95–107. Porto: Campo de Letras.

- Richir, Marc. 2006b. *Fragment Phénoménologique sur le Temps et l'Espace*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Richir, Marc. 2012. Leiblichkeit et Phantasia. *Investigaciones Fenomenológicas* 9: 349–365.
- Marion, Jean-Luc. 2010. *Du surcroît : Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF.
- Marion, Jean-Luc. 2013. *Étant donné : Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- Maldiney, Henri. 1991. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Schnell, Alexander. 2009. Leib et Leiblichkeit chez M. Merleau-Ponty et M. Richir. *Annales de Phénoménologie* 8: 139–162.
- Schnell, Alexander. 2011. Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir. *Revue germanique Internationale* 13: 95–108.
- Schutz, Alfred. 1966. The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. In *Collected Papers 111*, ed. Ilse Schutz, 51–83. The Hague: Martinus Nijhoff.