

LEIBLICHKEIT ET PHANTASÍA

Marc Richir

La phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité bute, on le sait, sur un paradoxe que le fondateur de la phénoménologie a tenu envers et contre tout, alors même qu'il n'en a sans doute pas mesuré toute la profondeur : tandis que, *par méthode*, le point de départ de l'analyse est toujours l'éidétique des vécus du moi, laquelle inclut (et en général peut inclure) la perception interne de ses vécus par le moi, il y a, dans le cas d'autrui, aperception ou « appréhension » de ses vécus, mais comme non présents dans les vécus du moi, tout au plus présentifiables, c'est-à-dire comme irréductiblement non intuitionnables par le moi, et ce, dans le moment même où ils paraissent se tenir d'eux-mêmes, mais pour l'autre moi. Cette situation est bien irréductible dans la mesure où je vis ma vie et pas celle d'autrui, et où autrui vit sa vie et pas la mienne. Comme on le sait par ailleurs, cette aperception ou cette appréhension est fondée sur l'aperception du corps d'autrui comme d'un corps vivant (*Leib*), et même, en toute rigueur de son corps vivant comme d'un corps « en effigie », c'est-à-dire comme *Leibkörper* : ce corps que je vois (aperçois) là-bas (*dort*) n'est corps vivant humain d'un autrui que s'il est habité de l'intérieur par une vie, celle d'autrui, qui confère sa *Leiblichkeit* à ce qui ne serait autrement que statue, cadavre (*corpus*) ou corps physique (*Körper*). C'est là que gît le paradoxe : comment puis-je savoir, autrement que par un savoir de survol, que ce corps là-bas est habité, tout comme le mien, par un moi, par une vie qui est la sienne ? Ou comment puis-je le savoir, autrement que par un « raisonnement par analogie (*Analogienschluss*) » ou par un non moins énigmatique « transfert intentionnel » – toutes expressions malheureuses que Husserl a essayées sans succès ? Tout tourne, en réalité, autour de l'énigme de l'*Einfühlung*, de l'intropathie, du « sentir dans » qu'il faut comprendre, phénoménologiquement, dans son *immédiateté* – préalablement à tout raisonnement ou à toute effectuation de transfert.

On a reproché à Husserl une « abstraction » qui n'est en réalité que méthodique : celle du primordial, de ce qui m'appartient en propre, par rapport à ce qui relève déjà, en fait, totalement, de la relation intersubjective. Même si Husserl n'est pas toujours clair sur ce point, si les équivoques de son expression trahissent bien une réelle difficulté, il n'empêche qu'il s'agit bien, *in fine*, d'une abstraction qui fait, dans l'analyse, de la sphère primordiale, la partie abstraite d'un tout concret, et de la modification (*Modifikation*) du primordial par l'intersubjectivité, par le rapport du moi à l'autre moi, une modification *originnaire*, en réalité nécessaire pour que, le « regard » d'autrui étant toujours

déjà (au moins potentiellement) en moi, je puisse ne pas adhérer complètement à mon expérience, ne pas y être enfoui aveuglément, et être capable de l'analyser. Si l'on admet, avec Husserl, que cette analyse, si elle est phénoménologique et non pas psychologique, implique la réduction éidétique et requiert donc l'exercice de l'imagination, on voit déjà qu'il y a là une complicité, de prime abord étrange, entre la modification par l'imagination et la modification par autrui.

Quoi qu'il en soit, cependant, le paradoxe rebondit (et complique la difficulté) si l'on remarque que le primordial n'est pas seulement une étape méthodique de l'analyse, mais a bien un fonds phénoménologique, donc si l'on s'avise de ce que c'est par « ontologisation » prématurée de l'étape méthodique que l'on engendre l'illusion (transcendantale) du solipsisme transcendantal, et si l'on s'avise de ce que, corrélativement, le primordial *continue* d'avoir statut phénoménologique du sein même de la relation intersubjective. Mais, comme le montrent par exemple les analyses husserliennes sur la constitution de l'espace, ce primordial phénoménologique ne s'isole pas comme centration sur le moi d'un *solus ipse*, mais consiste, non pas en un point spatialement situable, fût-ce dans mon *Leibkörper* (il s'agit là, toujours, d'une institution symbolique du corps : la tête, le cœur, le foie, etc.), mais tout au contraire en un « lieu » *spatialisant* et proprement insituable, et qui est précisément le *Leib* (qui ne deviendra le mien que dans la relation intersubjective) comme *ici absolu*. Et ce n'est que par rapport à cet ici absolu que pourra se situer un autre comme *autre ici absolu*. Vu sous cet angle, le paradoxe husserlien de l'intersubjectivité réside dans ce qu'il appelle la « coexistence transcendantale » d'une *pluralité originnaire d'absolus* en tant qu'ici absolus, sans que cela signifie leur relativisation mutuelle par un autre absolu de registre plus élevé. Dans nos termes, c'est, plus que l'intersubjectivité transcendantale (en principe réglée, selon Husserl, par une éidétique transcendantale), ce que nous nommons l'*interfactivité transcendantale*, comme base phénoménologique de l'intersubjectivité.

C'est là que se trouve, tout au fond, le caractère proprement révolutionnaire des analyses husserliennes : la coexistence transcendantale de *Leiber* comme corps vivants qui, tout en gardant leur primordialité d'*ici absolus*, sont mutuellement *modifiés* (et non relativisés) par leurs rapports au moins potentiels. Cela éclaire déjà d'un jour nouveau ce que l'on a entendu par *Einfühlung*. Par elle, en effet, ce n'est pas que je « quitte » en quelque sorte mon *Leib* en tant que mon ici absolu, mais c'est qu'en apercevant l'autre *Leib* et son ici absolu qui est là-bas, c'est comme si j'y étais. Je n'y suis donc pas « réellement (*reell*) » avec mes vécus, car je ne puis, pour ainsi dire, laisser mon *Leib* (et mon ici absolu) « derrière moi », mais j'y suis néanmoins comme si, c'est-à-dire non pas *ipso facto* par la représentation intuitive en imagination

(autrui ne serait alors qu'une « projection » de mes vécus dans son intériorité, il ne serait que la duplication imaginaire de moi-même), représentation intuitive qui semble induite par le « comme si » qui indique en général, chez Husserl, la modification par l'imagination, mais bien, pour nous, par la mise en jeu de la *phantasía*, qu'il faut soigneusement distinguer de l'imagination. Cela, tout d'abord, dans la mesure où elle n'est pas d'emblée figuration d'un objet intentionnel, ou dans la mesure où, s'il faut encore ici utiliser les termes husserliens, l'intentionnalité de *phantasía* n'est pas, originairement, intentionnalité d'objet, mais nous l'avons sous-entendu, « intentionnalité » *spatialisante*. En ce sens, certes, la modification par autrui n'est pas, à l'instar de ce qu'a soutenu Husserl, une modification par l'imagination, mais bien *pour nous* une modification par la *phantasia* en vertu de laquelle le *Leib* est bien toujours, du même coup, *Phantasieleib*. La *Leiblichkeit* n'est donc pas seulement « de chair », même au sens (trop restreint) de Merleau-Ponty, mais aussi de *phantasía*, et ce, à la condition de préciser, à la suite de Husserl (qui n'en a pas tiré toutes les conséquences), que la *phantasía* non figurative en « image » (« apparence perceptive »), est discontinue, fluctuante, intermittente, protéiforme et surtout *non présente*. Ce n'est dès lors pas que, en « allant là-bas » par le *Phantasieleib*, le *Leib* figure le « là-bas » comme une simple variante de l'« ici », et que, par là, je « phantasme » les vécus d'autrui, mais c'est que, depuis l'ici absolu du *Leib*, et qui est l'ici de la présence (*Gegenwärtigkeit*), mais à distance (spatialisante), le non présent de l'ici absolu *là-bas* soit ressenti (*geföhlt*) de l'intérieur (*ein-geföhlt*) dans la *phantasía*, par ce que nous nommons une *mimésis* active, non spéculaire et du dedans. La *phantasía* est donc indissolublement *affective*.

Mimésis active, par conséquent, par la *phantasía*, et du dedans, de *l'autre* ici absolu *là-bas* (du dedans de ce qui n'est pas présent, comme non-présent de la *phantasía*). Mais pourquoi non spéculaire ? Parce que ce qui entre dans la *mimésis* n'est précisément pas figuré, ni figurable, ni en perception, ni en imagination, comme objet intentionnel, parce que c'est la vie de la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib* d'autrui. Il faut en effet concevoir que si la *Leiblichkeit* consonne et se décline avec la *phantasía*, c'est que ni l'une ni l'autre ne sont figurées et figurables en intuitions d'objets intentionnels (réels ou imaginaires). Même quand j'aperçois actuellement autrui, dans la relation intersubjective husserlienne, c'est-à-dire même quand je l'aperçois « en effigie » dans son *Leibkörper*, ce qui fait sa vie à lui n'est pas sa *Körperlichkeit* que je perçois (en *Wahrnehmung*) comme toute autre *Körperlichkeit*, mais sa *Leiblichkeit*, flottant autour de sa *Körperlichkeit* (comme ce que Husserl appelle l'*Außenleiblichkeit*) et en elle (comme ce que Husserl nomme son *Innenleiblichkeit*), et qui est elle-même non figurée et non figurable. En ce sens, la *Leiblichkeit* a cette propriété fondamentale, dans la relation intersubjective,

d'être à la fois *Leiblichkeit* des *Leiber* qui habitent du dedans, comme ici absolus, leur *Körper* respectif, et *Zwischenleiblichkeit* qui fait le rapport vivant de deux ici absolus, lequel est en général *de langage*, c'est-à-dire de temporalisation/spatialisation en présence de sens, que ce soit par l'expression linguistique, par des mimiques, des gestes, ou même des silences.

Il est néanmoins important de signaler qu'à ce registre, la relation n'est pas entièrement symétrique. Si c'est bien, dans nos termes, sur la base phénoménologique de la relation interfacticielle transcendantale que *s'institue*, par *Stiftung*, la relation intersubjective qui m'individue comme *moi* depuis l'individuation de l'autre ici absolu comme *toi* (pour le nourrisson, comme l'indique Winnicott, c'est d'abord la mère, déjà individualisée, qui l'individue et par là l'initie à l'humanisation et à la civilisation : en termes husserliens, la mère est le « premier objet ») ; si c'est donc par cette *Stiftung* que les ici absolus primordiaux, et par là les *Leiber*, s'instituent respectivement comme le mien et le tien, j'ai, en perception immédiate, tout autant mon *Innenleiblichkeit* vécue (par perception interne) qu'une partie de mon *Außenleiblichkeit* supportée par la partie que je vois et sens du dedans de ma *Leibkörperlichkeit* (par perception externe), et que l'*Außenleiblichkeit* d'autrui supportée par la partie que je vois et sens du dehors de sa *Leibkörperlichkeit* (son « effigie » en perception externe), mais je n'en ai pas, ni de ce qui reste inaperçu de mon *Außenleiblichkeit* supportée par la part de mon *Leibkörper* (et de celui d'autrui) qui échappe à la perception externe, ni encore moins de l'*Innenleiblichkeit* d'autrui (il n'y a pas de perception externe de l'interne), et le même mouvement a lieu pour autrui. Par là, je n'aperçois jamais globalement ce qu'aperçoit autrui et autrui n'aperçoit jamais globalement ce que j'aperçois. Et les deux resteraient irréductiblement à distance s'il n'y avait la *phantasia*, qui l'est ici de ce que nous nommons l'inaperçu, et, *par elle*, la sorte de transposition, par déformation dynamique en langage de l'une à l'autre, de l'*Innenleiblichkeit* à l'*Außenleiblichkeit* et réciproquement. À cela, il faut ajouter, rappelons-le, que l'affectivité fait partie intégrante de la *phantasia* et de la *Leiblichkeit*. Il y a ici un vaste champ, sur lequel nous reviendrons en finale, pour des analyses phénoménologiques concrètes. Ce champ s'ouvre, tout au moins, tant que la mise en jeu des *phantasiai*, dans la relation intersubjective instituée, n'est pas « perturbée » par la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia*, c'est-à-dire tant que cette mise en jeu est pour ainsi dire « réglée » par des temporalisations/spatialisations en présences de sens *de langage* (à distinguer de sens intentionnels dans leur acception husserlienne), où les excès et défauts de l'affectivité (dans l'*apeiron* platonicien du *Philèbe*) sont pour ainsi dire tempérés les uns par les autres au sein de l'*harmonicité* des protentions et rétentions de langage dans la rencontre de soi à autrui et de soi à soi. Il faudrait

ici compléter ce que nous disons par toute une phénoménologie des *phénomènes de langage*¹.

Les choses se compliquent, en effet, avec l'entrée en scène de l'imagination, qui est bien, Husserl l'a remarquablement analysé, intentionnalité d'objet, quoique paradoxale de prime abord. Dans nos termes, qui ne sont plus husserliens, l'imagination *s'institue*, par *Stiftung*, sur la base de la *phantasia* quand, cherchant à figurer celle-ci en intuition (imaginative) d'objet, elle la transpose (architectoniquement), soit en *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* par là figuré (s'il y a un support perceptif comme par exemple celui d'une photo), soit en « apparence perceptive » figurant un objet intentionnel (s'il n'y a pas de support perceptif). Dans les deux cas, l'imagination vise intentionnellement un objet qu'elle quasi-pose, à travers une « image » (*Bildobjekt* ou « apparence perceptive ») qui n'est précisément pas, telle est la transposition architectonique, l'« image » de la *phantasia* d'origine, mais bien celle de l'objet visé intentionnellement. L'« image » n'est donc pas visée comme telle, mais bien l'objet (lequel seul est « imaginé »), et il en ressort son caractère essentiel d'être un *fictum*, c'est-à-dire un néant si elle est posée par la conscience et « quelque chose » (en fonction (*fungierend*)) si elle n'est pas posée – elle n'existe que si elle n'existe pas et n'existe pas si elle existe. Autrement dit, elle est, en termes husserliens, *non positionnelle*, et elle est, dans nos termes, ce qui, seul, subsiste de la *phantasia* dans la transposition architectonique qui fait passer, dans la *Stiftung*, de celle-ci à l'imagination. C'est son caractère étrange, insaisissable comme tel, qui fait que, dans le présent intentionnel de l'imagination, la position de l'objet intentionnel ne peut être que *quasi-position*, aussitôt en fuite rétentionnelle dans la temporalisation en présent de sa présentification (*Vergegenwärtigung*). La complication a lieu, quant à la *Leiblichkeit*, dès lors que l'on interroge le rapport, qu'il doit bien y avoir, dans l'imagination, entre celle-ci et l'affectivité.

En termes husserliens, s'il y a intentionnalité d'« image », celle-ci ne peut exister, vu les caractères de l'« image » que nous venons de relever, que *si elle ne s'accomplit pas*. Or, étant donné qu'il ne peut y avoir d'« image » (*Bildobjekt* ou « apparence perceptive ») que s'il y a visée intentionnelle d'objet (imaginé), l'intentionnalité d'image est découpée, sur les *phantasiai* d'origine, de la même manière que l'intentionnalité d'objet. Et il en va de même de l'affectivité, en jeu dans les *phantasiai*, indissociable de ces dernières : elle est découpée en *affects*, et cela ne veut pas dire, comme l'a cru Husserl, qu'il y ait de l'intentionnalité dans les affects, mais tout au contraire que les affects peuvent constituer une part de la *hylè* de l'acte intentionnel, ne constituer, pour ainsi dire, que sa

¹ Cf. nos *Méditations phénoménologiques*, V^o Méditation, Coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

« coloration ». Il revient à Husserl d'avoir distingué ici deux cas de figure possibles : *ou bien* cette part de la *hylè* passe pour ainsi dire dans l'« image », c'est-à-dire, puisque l'intentionnalité d'« image » ne s'accomplit pas, dans une « *vie imaginaire* », une « vie » comme si, illusoire, qui n'existe que si elle n'existe pas, et n'existe pas si elle est posée comme existante, *ou bien* elle demeure hors de l'« image », est réellement (*reell*) ressentie par le moi intentionnel, mais à propos de quelque chose qui, dans l'objet imaginé (le *Bildsujet*), n'est précisément pas figuré « en image ». Telle est donc la structure de l'imagination et de l'acte d'imaginer que, dans le premier cas, la vie affective devient fictive, et même, en vertu de son inaccomplissement, *non figurative* d'objets correspondants, et que dans le second cas, la vie affective est bien réelle, mais à propos de quelque chose de non figuré dans l'objet imaginé par l'imagination. Liée à l'imagination comme la *hylè* affective de son acte, l'affectivité, découpée en affects, est donc dissociée (*gespalten*) de l'objet qui serait censé lui correspondre si elle était *hylè* entièrement reprise par la *morphè* intentionnelle (par le sens d'appréhension, l'*Auffassungssinn*), dans le premier cas parce qu'elle est en elle-même sans objet ou qu'elle absorbe toute figuration possible d'objet, dans le second parce que ce qui lui correspond dans l'objet n'y est pas « consciemment » figuré.

Cette *Spaltung* de l'affectivité, découpée en affects, par rapport à ce qui serait censé être son objet, ne signifie cependant pas une disparition pure et simple de l'intentionnalité d'objet, et ce, dans la mesure précisément où seule l'intentionnalité d'imagination est susceptible de découper les affects, de les lier, dans l'excès ou le défaut qu'ils peuvent constituer par rapport à celle-ci elle-même, à des visées intentionnelles de significativités qui tout au moins les *situent* – la psychanalyse, en effet, a bien montré que les affects sont toujours pourvus de significativité, celle-ci fût-elle, le plus souvent, inconsciente. Dans la transposition phénoménologique qu'il nous faut effectuer de la conception de la psychanalyse, cela signifie que l'affectivité en excès (ou en défaut) constitue le *trauma*, lequel est une rupture de l'harmonicité possible et recherchée des phénomènes de langage, que le *trauma*, donc, n'y entre pas et n'est pas proprement vécu dans la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, mais retiré ou enfoui dans les profondeurs obscures de ce que nous appelons, à la suite de Binswanger, la *Leibhaftigkeit*, ou plus précisément, ici, la *Leibhaftigkeit* (l'affectivité) *en sécession*, et que quelque chose du phénomène de langage éclaté se retrouve, condensé, en significativités identitaires et intentionnelles fixées dans une constellation de significativités correspondant à ce que la psychanalyse nomme « fantasme originaire ». Au *trauma* correspondent donc des affects chargés de significativités (ou réciproquement), mais ces significativités, en lesquelles quelque chose du *trauma* dérobé est encore *visé*, sont précisément des significativités « à vide », des intentionnalités imaginatives

qui visent des objets (variantes du *trauma*) sans jamais pouvoir les figurer intuitivement, soit que ces significativités demeurent inaccomplies dans l'imaginaire ou le fictif en étant *prises* dans l'intentionnalité d'image (de *Bildobjekt*, d'« apparence perceptive »), soit qu'elles se trompent d'objet, par un *prôton pseudos*, ne comprenant pas ce qui, dans la figuration en image d'un objet, est susceptible de fasciner, c'est-à-dire d'éveiller, voire de réveiller l'affect. Situation étrange, mais caractéristique du fantasme en psychanalyse, où la « volatilisisation » ou l'« atmosphérisation » de la *phantasía* dans l'imaginaire des significativités imaginatives intentionnelles, sans objet figuré correspondant en intuition, signifient que le *Leib* et le *Phantasieleib* ne peuvent plus y fonctionner comme ici absolu spatialisant, ni même comme pluralité d'ici absolus spatialisants, mais se sont transposés dans ce que nous nommons un *Phantomleib*, « situé » partout et nulle part, et, dans le fantasme, à la fois à toutes les places que celui-ci assigne au *Phantom-Ich* correspondant par sa structure. Ainsi pouvons-nous retrouver la formule phénoménologique par laquelle nous avons ailleurs caractérisé le fantasme : structure intersubjective de significativités *sans autrui*.

Il nous faut retourner à la *Stiftung* de l'intersubjectivité pour comprendre comment, sur sa base, peut s'instituer à son tour cette *Spaltung* qui l'est, nous venons de le voir, entre la *Leibhaftigkeit* en sécession des affects et la *Phantasieleiblichkeit* transposée architectoniquement en *Phantomleiblichkeit*. Tout se joue, au registre génétique, et comme l'a montré Winnicott, dans la relation mère-nourrisson, en laquelle s'institue proprement l'intersubjectivité. Cette institution peut être manquée, au moins partiellement, par excès ou défaut d'affectivité – ce pourquoi Winnicott parle très justement de « mère suffisamment bonne » –, et c'est sur ce manque que s'institue la *Spaltung*, la mère ne constituant plus d'ici absolu, et rien ne retenant dès lors le *Leib* (et le *Phantasieleib*) de l'enfant de s'« atmosphériser » en *Phantomleib*, où, le *trauma* corrélatif du manquant n'ayant pas été proprement vécu, les intentionnalités imaginatives se nouent aux affects traumatiques en sécession en manquant la figuration de leur objet (du *trauma*). Dans ce mouvement complexe, où les lambeaux de sens des sens de langage se figent en significativités, le *Phantomleib* prend pour ainsi dire la place insituable, non spatialisable, de l'autre ici absolu, mais c'est en devenant pour ainsi dire encore plus infigurable que le *Leib* et le *Phantasieleib* de la mère, puisqu'il est, en sus, partout en nulle part. Dans cette relation intersubjective en voie d'implosion, d'effondrement (le *breakdown* de Winnicott) ou de destruction, l'enfant (le sujet) se « retrouve » en position de solitude absolue, en proie à ses « démons » qui se jouent de lui dans le fantasme (on pourrait reprendre ici, avec le bémol nécessaire, les analyses de Mélanie Klein). Situation de solipsisme transcendantal, cette fois bien réelle et non méthodique, et où le *solus ipse* n'est pas retourné au primordial husserlien,

mais à ce que nous nommons, pour l'en distinguer, le *pseudo-primordial*. Situation qui peut aller jusqu'à l'extrême de la psychose, en particulier schizophrénique, et où, tendancielle, il ne subsiste plus du *Leibkörper* qu'un *Körper* inhabité mais transi de douleurs (indiscernables de douleurs physiques), et du complexe *Leib/Phantasieleib* qu'un *Phantomleib* illocalisé et illocalisable, tout comme l'ipséité qui peut encore y palpiter, mais qui n'est plus particulièrement la mienne. Dans cette situation, on pourrait encore dire, à l'instar de Binswanger, qu'il y a *Dasein*, précisément sans *Leib* et sans *Phantasieleib*, mais sûrement pas dire qu'il y a vie, et en ce sens, con-science, si ce n'est par l'affectivité *indifférenciée* qui y fait retour, en étant encore ressentie comme une indicible souffrance et une indicible angoisse. Figure *ressentie* de la mort (c'est la « momie » dont parle Antonin Artaud), qui est fort loin de la mort dont parle Heidegger.

On voit par là combien les cas de figure « psychopathologiques » sont importants pour éclaircir, non seulement l'« investissement affectif » de l'imagination, mais encore la question de la *Leiblichkeit*. C'est par ce biais seulement que l'on peut éviter bien des contresens dans la lecture de Husserl, et en particulier éviter de confondre l'*alter ego* dont il est question chez lui avec une simple reduplication de soi-même dans l'identité, comme si, en rapport concret avec autrui, je ne faisais agir de mes fantasmes que des mannequins ou des marionnettes – étant entendu que cela joue *aussi* dans l'expérience quotidienne puisqu'il arrive finalement assez rarement, dans la vie sociale, qu'il y ait rencontre effective d'autrui *comme* autrui, sans qu'on en vienne pour autant aux cas extrêmes des pathologies.

Il faut donc préciser que, dans l'expérience saine (qui ne se confond pas nécessairement avec l'expérience normale quand on pense à toutes les aberrations auxquelles peut donner lieu la vie sociale), les trois composantes de la *Leiblichkeit*, celle du *Leib*, du *Phantasieleib* et du *Phantomleib* jouent ensemble, la *Spaltung* n'étant pas *ipso facto* figée par la fixation (qui n'est pas *Stiftung* puisqu'elle n'a pas d'horizon symbolique de sens ou d'élaboration symbolique) de tel ou tel cas de figure pathologique. Ce serait un vaste champ pour des analyses phénoménologiques concrètes que de traiter de toutes les métamorphoses dont est susceptible l'affectivité, depuis sa *Leibhaftigkeit* vivante au sein même de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit*, en deçà du registre intentionnel husserlien classique (et donc en deçà de toute « théorie des valeurs ») parce que toute mobilisée dans les *phénomènes-de-langage* qui se temporalisent/spatialisent dans la relation intersubjective, jusque dans sa *Leibhaftigkeit* en sécession, encore secrètement vivante dans l'inconscient, ou même, à l'extrême, moribonde dans son indifférenciation en souffrance ou en angoisse, et en sécession par rapport à ce qui, de l'autre côté de la *Spaltung*, dans la *Phantomleiblichkeit*, en porte les significativités, énigmatiques pour la

conscience elle-même, voire, à l'extrême, perdues car volatilisées pour elle. C'est là une tâche extrêmement complexe qu'il serait évidemment trop long, ici, d'entreprendre.

Nous concluons cependant par deux remarques, que l'on peut prendre pour préliminaires. La première consiste à insister sur ce qu'il y a encore de *Leiblichkeit*, donc de « vie », dans la *Phantomleiblichkeit* : si les significativités imaginatives peuvent être assimilées, comme on l'a dit dans beaucoup de traditions, à des « esprits », ceux-ci peuvent encore être, néanmoins, « vivants », c'est-à-dire agissants, même si c'est au détriment de l'expérience saine. Esprits « vivants » mais « sans corps » (sans *Leibkörper*) susceptibles de leur donner visage ou figure intuitive. Vivacité énigmatique du fantasme et de ses métamorphoses à travers le processus primaire – il ne faut donc pas prendre l'inconscient en un sens philosophique, voire métaphysique, trop radical. Procédant d'une *Stiftung* première de l'intersubjectivité, il est toujours, en quelque sorte parasite, et certes, comme tout parasite, il peut faire mourir, à l'extrême, ce qu'il parasite.

La seconde remarque, de non moindre importance, consiste à souligner d'une part que, très énigmatiquement, le *Leib* (et avec lui le *Phantasieleib*) quoique infiguré et infigurable, *n'est pas sans structure transcendantale*, bien plus différenciée et plus complexe que celle d'une *psychè* (même au sens d'Aristote), ne serait-ce que par son lien transcendantal au *Leibkörper* (mais ce lien se travaille aussi dans la genèse phénoménologique transcendantale, c'est-à-dire dans l'Histoire transcendantale du « sujet ») ; et d'autre part, mais corrélativement, que l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* qui vit dans la *Leiblichkeit* et qui l'habite, n'est pas *a priori* diffuse ou confuse, mais elle-même vécue, de façon complexe, dans la structure transcendantale du *Leib*. La déstructuration du *Leib* n'a précisément lieu que dans la *Phantomleiblichkeit*, tout en laissant l'empreinte en négatif de la structure transcendantale du *Leib* sur et à même le *Körper* du *Leibkörper* (dans les symptômes dits somatiques). Mais, alors même que l'un des caractères fondamentaux de l'affectivité est d'être *ressentie* (*empfunden*) de l'intérieur et/ou par et dans la *phantasía* (dans ce cas, comme dit Husserl, « *phantasía* perceptive »), le symptôme somatique est senti ou subi comme une impression (*pathos*) en elle-même indiscernable d'une douleur physique, parce que sa significativité s'est évaporée dans l'imaginaire coextensif du *Phantomleib*. Bref, cette seconde remarque conduit à prendre en compte, dans l'analyse des métamorphoses de l'affectivité, l'énigmatique fonction transcendantale (le *Fungieren* husserlien) de *spatialisation* du *Leib*, à la fois dans le primordial, et dans le primordial modifié par la *Stiftung* intersubjective. C'est dire combien le champ phénoménologique reste immense et ouvert. Pour reprendre le terme husserlien de vécu, l'*Erlebnis* est une structure complexe et

*évolutive*², en métamorphoses *instables*, et non pas toujours déjà tout aplati, comme le plus souvent chez Husserl, dans le plan des structures intentionnelles classiques, par ailleurs déjà passablement complexes – dans ce plan, le *Leib* n'est au reste plus rien qu'une sorte de centre d'orientation, pour la perception et la *phantasia*. Telle est entre autres l'une des conséquences de la refonte de la phénoménologie que nous poursuivons depuis plus de vingt-cinq ans.

² On trouvera une importante amorce de ces analyses chez Hans Lipps, notamment dans son ouvrage *Die menschliche Natur*, publié en 1941 et repris au tome III de ses *Werke* (Francfort s/Main, 1977). Cf. à cet égard la passionnante étude de G. Van Kerckhoven, *In Verlegenheit geraten...*, *Revista de filosofia*, 26, p. 55-84, Madrid, 2001.