

Le problème de l'incarnation en phénoménologie

MARC RICHIR

I. INTRODUCTION

Quelle que soit la manière, plus ou moins subtile, dont on l'envisage, le problème de l'âme et du corps est celui de leur séparation et de leur union, c'est-à-dire aussi de la désincarnation et de l'incarnation. Et ce grand dualisme, qui partage pratiquement toute la pensée moderne, pose toujours, pratiquement, la même question, depuis son origine cartésienne : qu'est-ce qui motive la distinction entre une intériorité tout à la fois auto-consistante et immédiate à elle-même, et une extériorité changeante, fluente, dont le seul support auto-consistant paraît être l'étendue ? Et qu'est-ce qui motive leur réunion, que nous vivons pourtant, le plus souvent, dans notre expérience quotidienne, et qui, dès lors que le dualisme est installé, ne peut plus que se baptiser, comme l'énigme qu'elle constitue, par une « glande pinéale » ou par quelque avatar plus raffiné que cette dernière ?

Cette question est éminemment philosophique, puisqu'elle communique en profondeur avec celle, déjà plus « métaphysique », de la distinction entre la *temporalité* immanente au déploiement de la vie psychique et de la pensée, et la *spatialité* transcendante et « inerte » propre à une nature extérieure qui n'a jamais attendu et n'attendra jamais la

première. Elle a été diversement traitée dans l'époque contemporaine, selon trois directions. La première, qui est la plus naturelle à la pensée scientifique dans la mesure où celle-ci prétend accéder à l'objectivité — toujours coextensive d'une extériorité —, consiste à prendre son départ dans le corps (étendu dans l'espace), le *soma*. Étudiant, selon la rigueur propre de ses méthodes, le fonctionnement de notre appareil nerveux, et de son « centre » le plus complexe, le cerveau, la pensée scientifique objective ne peut faire autrement, en quelque sorte par définition, que d'envisager cet appareil comme un dispositif extraordinairement complexe, non seulement d'enregistrement, de stockage et de traitement de signaux venus soit de l'extérieur de l'entité objective « corps », soit de l'intérieur, mais encore d'émission de signaux plus ou moins élaborés en réponse aux diverses situations signalétiques rencontrées. La faiblesse native de cette démarche, quelle que soit par ailleurs sa fécondité, est de considérer que les processus qui ont leur « siège » dans l'âme, dans la *psychè*, sont les résultantes de signaux ou d'échanges de signaux, ou encore de réactions-signaux à des signaux : nulle part elle ne se demande si ce que nous vivons et pensons peut être, *par principe*, irréductible à des signaux, échanges de signaux ou réactions répondant à des signaux. Corrélativement, pour prétendre à un pouvoir explicatif, elle tend au moins à *réduire* la vie de l'âme et de la pensée à l'enchaînement d'états-de-choses ou d'états-de-faits, transposables eux-mêmes en des sortes de tableaux signalétiques : elle est donc conduite quasi naturellement à s'anticiper tautologiquement dans le « matériau » qu'elle prétend expliquer, et ainsi, à *se réduire* à l'auto-affirmation tautologique de la nature signalétique de tout le réel, y compris psychique. Dans ce cas, privilège du somatique sur le « psychéique », celui-ci se voit donc complètement dissous à l'état de dispositif quasi machinique, que Heidegger nommait *Gestell* : il n'y aurait plus de différence de nature, mais simplement de degré, entre l'ordinateur, l'animal et l'homme.

La seconde direction consiste au contraire à partir de la *psychè* et à en démontrer, avec plus ou moins de subtilité, l'autonomie, depuis les classiques « philosophies de la cons-

science » aujourd'hui bien désuètes — et bien faibles puisque, prenant leur départ dans la conscience, elles étaient incapables de comprendre les pathologies psychiques —, jusqu'à la psychanalyse. Mettant en perspective les rapports de l'âme et du corps depuis le fonctionnement reconstruit d'un « appareil psychique », la psychanalyse, en particulier depuis Lacan, a eu le mérite de comprendre que ces pathologies étaient aussi des pathologies symboliques, provenant de sortes de « dérapages » dans l'institution symbolique du sujet malade. Or, ce qui est caractéristique, c'est que, principalement dépendante des « mécanismes » inconscients — relevant de ce que nous nommons l'inconscient symbolique¹ — de ces pathologies, cette démarche en vient, elle aussi, à les privilégier, c'est-à-dire, tout autant à négliger la part somatique qui peut être bien réelle dans une pathologie, qu'à ne plus pouvoir rendre compte de la vie consciente autrement que comme d'un effet du fonctionnement de l'appareil psychique ou du « système » symbolique. Bien que plus raffinée, puisqu'elle traite les « signaux » comme des « signifiants », puisque, donc, la *question du sens* y est au moins à l'œuvre latéralement, elle en arrive, elle aussi, tout au moins dans la théorie, à l'image d'un dispositif ou d'une « batterie », d'un *Gestell* symbolique de signifiants, qui serait propre, sinon à l'âme comme telle, du moins à l'homme — étant entendu, cependant, en sous-main, que l'homme est le seul être qui soit, à proprement parler, « animé » de cette manière.

La troisième direction, qui s'ébauche aujourd'hui tout naturellement à travers les sciences dites « cognitives », cherche, au-delà d'un parallélisme psycho-physique ou psycho-somatique mis là sans doute pour remplacer « glande pinéale » par « parallèle », à établir le pont entre les deux premières, c'est-à-dire entre une structuration quasi matérielle et en tout cas autonome des signaux et le découpage symbolique inconscient lui aussi autonome des « signifiants ». Ce n'est pas que cette démarche soit en elle-même tout à fait illégitime, mais c'est qu'elle l'est eu égard à ce

qu'elle cherche à « expliquer ». Elle y arrivera d'ailleurs toujours puisqu'il lui suffira, avec plus ou moins d'astuce, de *réduire l'intervalle* qu'il s'agit de franchir, en adaptant par avance les uns aux autres les éléments déjà reconnus et identifiés comme tels des signaux ou dispositifs de signaux et des signifiants ou dispositifs de signifiants. On peut imaginer, à la limite qui fait penser à l'infini où se rejoignent les parallèles, une corrélation topologique très complexe qui fasse passer d'un système à l'autre. Mais, pour le philosophe qui s'interroge sur le sens d'une telle image, et qui, par là, peut toujours faire comme si elle était réalisée, cela signifierait que cette corrélation, que nous aurions construite pour les besoins de la cause, et qui serait forcément abstraite, quel que soit le niveau très élevé de cette abstraction, ne serait, encore, qu'une nouvelle version de la « glande pinéale », s'efforçant de faire se rejoindre ce qu'on a toujours déjà séparé.

Il s'agit donc, nous le savons, de « dépasser » le dualisme. Mais comment ? En s'apercevant tout d'abord que les trois directions que nous avons schématiquement envisagées souffrent du même défaut qui est celui de l'explication par les causes et les effets, quelles que soient les différences profondes qui existent entre la causalité physique, la causalité symbolique, ou encore la causalité topologique. Car il n'y a de cause que pour un effet *déterminé*, c'est-à-dire préalablement découpé et identifié *comme tel*. Si quelque chose de la cause doit se répercuter dans l'effet, il faut donc, à l'inverse, dans la recherche de la cause, que quelque chose de l'identification de l'effet s'y retrouve. Autrement dit, il y a toujours une homogénéité *symbolique* entre le codage de la cause et le codage de l'effet, en vertu de laquelle joue ce que nous nommons une *tautologie symbolique* entre les deux², qui les identifie symboliquement à travers l'intervalle. Or, dans le cas présent, nous l'avons vu, cette tautologie symbolique de l'explication³ signifie la réduction de la vie de

2. Cf. notre étude : « Métaphysique et phénoménologie. Sur le sens du renversement critique kantien », *la Liberté de l'esprit*, n° 14, Hachette, Paris, 1987, pp. 99-155.

3. Qui est donc beaucoup plus riche et énigmatique que la tautologie logique du *Tractatus* de Wittgenstein.

1. Voir notre ouvrage, *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 1988.

l'âme et de la pensée à l'effet d'une combinaison inconsciente de signaux ou d' « états-de-signaux ». Nul doute que ce ne soit ainsi qu'en un sens nous « fonctionnons » dans des pathologies dont la conscience ne peut rien faire, ou plus banalement, ce qui est un paradoxe, quand nous prenons le métro ou roulons en voiture. Mais toute la question est de savoir si la vie de l'âme ou de la pensée est réductible à un quelconque « fonctionnement », si celui-ci n'est pas repérable, précisément, dans les seuls cas, banals mais limites, où il est vital d'être attentif aux signaux, ou bien plus englobants, où nous sommes pris, dans la vie sociale ou familiale, comme les acteurs symboliques d'une « partie » symbolique dont les règles sont, il est vrai, symboliquement instituées et globalement inconscientes.

Autrement dit, ne reste-t-il pas une « part » de l'âme et de la pensée qui est irréductible à tout dispositif, à tout « système » ou à tout *Gestell*? Et cette « part » est-elle à son tour la plus restreinte, limitée aux moments de fantaisie, de création ou d'invention, ou la plus englobante, celle sans laquelle, en nous, il n'y aurait tout simplement pas de « fonctionnement » possible? Cette « part » est-elle « part-refuge » de l'homme en son humanité, la seule par laquelle il puisse encore « revendiquer » une âme, ou est-elle l'océan gigantesque et méconnu — pour être le plus souvent inconnu — de notre vie? Si elle est la « part-refuge », est-elle pour autant la part immatérielle et purement temporelle de notre vie, distincte du corps, et si elle est l'océan, n'est-ce pas là que, comme en le plus profond ou le plus abyssal, le dualisme de l'âme et du corps peut être surmonté, celui-ci n'étant qu'une version, elle-même symbolique, de l'institution symbolique complexe qui est à l'origine des temps modernes? Mais si ce cas est celui où nous pouvons espérer trouver une issue à l'aporie du dualisme, ne faut-il pas cesser, précisément, de parler d'âme et de corps comme de « choses » (Descartes) distinctes? Autrement dit, ne faut-il pas cesser de les *identifier* à elles-mêmes?

2. LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Penser sans identification préalable, hors du « régime » de la tautologie (symbolique et, *a fortiori*, logique), telle est, pour nous, très précisément, la tâche de la phénoménologie, qui implique que le phénomène, pour apparaître, n'est pas réductible à la « stase » d'une coïncidence de soi avec soi, à l'auto-ajustement de soi à soi. Cela implique, à travers une *epochè* radicale de toutes les déterminités, que le phénomène réfléchi sans concept préalable comme *rien que* phénomène n'est en aucun cas phénomène d'autre chose que lui-même, phénomène de chose déjà déterminée, ou phénomène de « monde » si « monde » signifie totalité déterminée (ensemble, au sens quasi mathématique) de ce qui est (des étants). La tâche de la phénoménologie, telle qu'elle a été classiquement définie par Husserl, est d'en venir à la *Sache selbst*, à l'« affaire elle-même » sans aucune présupposition : ce que nous ajoutons, c'est que, si l'on met effectivement hors du circuit de la pensée toute présupposition déterminée, c'est-à-dire tout concept ou tout « être » préconçu, la *Sache selbst* en ressort comme le phénomène en tant que rien que phénomène, qui est foncièrement indéterminité inidentifiable. Si celle-ci, pour la pensée classique, est plutôt proche du, sinon identique au néant, ce que nous nous efforçons de comprendre, c'est qu'elle est néanmoins « quelque chose », précisément le phénomène en tant que phénomène-de-monde, où « monde » ne signifie rien de déterminé, donc pas une totalité ou un « ensemble », mais un *horizon d'absence*, l'horizon de ce qui ne nous a pas attendu avant notre naissance et de ce qui ne nous attendra jamais après notre mort⁴. En ce sens, les phénomènes-de-monde ne sont pas réductibles à la présence vive de la conscience — celle-ci est plutôt celle du *sens* qui se vit et se fait dans la temporalisation/spatialisation en langage —, parce qu'ils sont habités, dans leur phénoménalité, de l'absence active du monde,

4. Pour un développement systématique, voir, outre notre *Phénoménologie et institution symbolique* (déjà cité), notre *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 1987.

parce qu'ils y glissent sans rupture pour toute une part d'eux-mêmes, appelant, en quelque sorte par une préfiguration phénoménologique, à ce qui sera déterminé symboliquement comme la naissance et la mort. En d'autres termes, la « part » la plus large des phénomènes-de-monde, ou de leur champ comme champ phénoménologique, relève de ce que nous nommons *l'inconscient phénoménologique*, forge fantastique et fantasque de mondes (de phénomènes-de-monde) qui constitue, à proprement parler, l'océan dont nous parlions. Océan primordial, archaïque *immémorial*, n'ayant jamais été présent dans le champ d'une présence qui a été, et océan *immature*, d'une jeunesse inaltérable, puisqu'il n'aura jamais le temps de venir à maturité, comme tel, dans le champ d'une présence qui aura été — toute présence qui le temporalise ne le faisant entrer dans son déroulement que pour aussitôt le perdre, et toute ipséité, qui ne peut d'abord se reconnaître que dans la téléologie d'un sens *se faisant et se cherchant*, étant, à ce stade, mise entre parenthèses ou hors circuit. C'est dire qu'il n'y a pas, dans le champ phénoménologique, de division de l'âme et du corps, parce qu'il n'y a en lui ni âme ni corps, ou parce que le champ phénoménologique est indistinctement âme et corps — ce que les Allemands nomment *Leib*, que nous traduisons par « corps-de-chair », à condition d'entendre que le corps de chair est indistinctement, aussi, monde. Le monde, comme dimension ou horizon d'absence des phénomènes-de-monde, est aussi bien, à l'inverse, le *Leib*. Comme l'avait bien vu Merleau-Ponty dans sa dernière période, il y a autant de « chair » du corps-de-chair au monde que de « chair » du monde au corps-de-chair. Dans nos termes, cela signifie que l'individuation du corps propre ici et maintenant ne fait qu'un avec son institution symbolique, c'est-à-dire tout autant avec celle de mon ipséité, de ce qui me détermine comme sujet ayant son identité, ce qui ne veut pas dire, ici, son concept — les déterminités symboliques ne « définissant » mon ipséité que très approximativement et très imparfaitement.

Nous retrouvons de la sorte ce que nous pressentions : âme et corps, tout comme leur distinction et leur réunion, procèdent de l'institution symbolique, de déterminations aveugles (inconscientes) et obscures qui laissent, en leur

obscurité au moins relative, la tâche de réfléchir leur propre sens. Celle-ci ne peut s'engendrer, on le comprend, que si les déterminités symboliques ne sont pas closes ou déterminées au point de ne renvoyer, comme positivités d'un système ou d'un *Gestell*, qu'à d'autres déterminités du même genre. Donc s'il y a dans toute détermination, qu'elle relève du concept ou de l'être, ou encore du « signifiant », une part obscure d'in-détermination où joue encore, comme son horizon, le champ phénoménologique en tant que champ indéterminé d'indéterminités. C'est par là, en d'autres termes, qu'une explicitation phénoménologique de l'âme et du corps est possible, au-delà des déterminités de la science comme institution symbolique, et au-delà des déterminités signifiantes mises en rapport, dans l'analyse structurale, comme les termes susceptibles de s'échanger dans une structure. Par suite, par-delà les trois directions que nous avons ébauchées en commençant.

Or le problème de l'âme et du corps est le problème de l'incarnation, et celui-ci, venons-nous de comprendre, est celui de l'individuation de *l'ipse* en *mon ipse*. Mais cette dernière ne communique pas encore avec le problème de l'individuation phénoménologique des phénomènes, qu'il ne peut y avoir au sens strict, dans la mesure où, d'une part, *l'ipse* est mis hors circuit au champ phénoménologique (de l'inconscient phénoménologique), et où, d'autre part et corrélativement, les phénomènes-de-monde étant indéterminés et inidentifiables, il n'y en a aucun qui soit *indivis* : leur non-identité à soi fait qu'il n'y a pas d'atome phénoménal de phénomène, mais que, dans leur phénoménalisation, ils sont tout autant toujours en voie de se diviser que toujours en voie de se multiplier, selon une prolifération indéfinie que nous nommons schématisation phénoménologique-transcendantale, et où l'individuation phénoménologique est toujours radicalement provisoire et contingente⁵. Le propre des phénomènes-de-monde, autrement dit, est de se tenir ensemble, selon une cohésion *sans concept*, en s'empiétant et en se ségréant les uns des autres au fil de ce que

5. Voir, outre nos deux ouvrages déjà cités, nos *Recherches phénoménologiques*, vol. I (I, II, III), Ousia, Bruxelles, 1981, et vol. II (IV, V), Ousia, Bruxelles, 1983.

nous nommons la *distorsion originare*, qui est un autre nom de leur non-coïncidence à soi, de ce en vertu de quoi tout phénomène est à la fois partie et tout de phénomène, le champ phénoménologique tout entier étant, en absence, dans tout phénomène provisoirement individué, tout comme ce dernier est tout entier, en absence, dans le champ phénoménologique. Il en résulte qu'il n'y a pas, originarement, « un » phénomène-de-monde, mais une multiplicité indéfinie de phénomènes-de-monde, et que celle-ci se schématise, non pas selon ce qui serait une proto-temporalisation exclusive entre l'immémorial et l'immature, mais selon une proto-temporalisation *intrinsèquement* liée à une proto-spatialisation : enchâssés entre un massif de passé transcendantal qui n'a jamais eu lieu au présent et un massif de futur transcendantal qui n'aura jamais lieu au présent, les phénomènes-de-monde le sont tout autant au monde comme dimension d'absence, comme lieu inaccessible et radicalement à l'écart dont ils ne « reviennent » que de n'y être pas. L'absence du monde a non seulement forme proto-temporelle, mais aussi forme proto-spatiale — étant entendu que le temps proprement dit est le temps de la présence, qui a en lui *son* passé et *son* avenir *entre* lesquels il chemine, que l'espace proprement dit est pareillement espace de la présence, de ce qui y est ensemble ou en *même* temps comme lieux, *entre* des lieux *radicalement* inaccessibles, tenus à distance de l'ici et du là par l'absence, et que le champ du temps et de l'espace proprement dits est coextensif du champ de la conscience qui y est et qui y chemine, à la recherche d'elle-même comme sens. La conscience est donc intrinsèquement conscience *du sens* se faisant dans le temps et l'espace bien avant d'être conscience de soi comme de son ipséité.

Du champ phénoménologique, nous ne pourrions jamais « tirer » ou « réduire » notre ipséité ou notre individuation, à moins du tour de passe-passe qui reviendrait à l'y loger subrepticement par avance. La rencontre de cette difficulté est féconde puisqu'elle montre concrètement l'irréductibilité de l'institution symbolique au champ phénoménologique. Il faut donc, pour ainsi dire, se situer sur l'autre bord, dans le champ « réel » de notre expérience, où l'institution symbolique a toujours déjà eu lieu en se mêlant au, et en découpant

le champ phénoménologique. Nous retrouvons ainsi la phénoménologie « classique », celle de Husserl et de Heidegger, où le monde, pour être toujours « mien », est redevable, soit d'une égologie transcendantale, soit de l'analytique existentielle du *Dasein*. Ces retrouvailles ne manquent pas d'être étonnantes puisque la pensée heideggerienne, supposant la question de l'incarnation et de l'individuation originarement résolue dans une sorte de solipsisme existentiel, s'avère beaucoup moins féconde, pour penser la question de l'âme et du corps, que celle de Husserl. Ce qu'on a mis sans doute un peu hâtivement au compte d'un cartésianisme de Husserl, lequel serait « dépassé » chez Heidegger, vient peut-être partiellement, mais paradoxalement, d'une attention phénoménologique plus fine portée à l'incarnation et à l'individuation humaine comme problème. Pour Husserl, en effet, tout se passe comme si le monde lui-même m'était trop proche, dans ce qu'il appelle la « sphère primordiale », pour apparaître dans sa consistance de monde, avec ce que nous appelons sa dimension d'absence. Il est caractéristique que celle-ci, chez lui, ne commence à jouer que dans la rencontre d'autrui, et sous la forme phénoménologique de son corps-de-chair comme phénomène-de-monde — dans nos termes, le seul phénomène-de-monde qu'il y a, en notre sens, chez Husserl, est l'autre corps-de-chair que j'aperçois, dans ses termes, dans une *Einfühlung* qui est « appréhension », c'est-à-dire, très profondément, « présentation » d'une *absence* où se marque l'altérité. Et il est non moins caractéristique que, à propos de cette question de la rencontre de l'autre et de la « communauté transcendantale », Husserl ait été très près de penser, dans les années 30/35, avec la question de la « monadisation » (de l'individuation *ensemble* des ipséités), ce que nous pensons comme la distorsion originare des phénomènes-de-monde⁶.

A la condition, donc, d'être tout à fait conscient du fait que les analyses husserliennes présupposent l'institution

6. Cf. notre communication « Monadologie transcendantale et temporalisation » au colloque Husserl organisé à Louvain par les Archives-Husserl de Louvain en septembre 1988, et à paraître prochainement dans la collection *Phaenomenologica* (Kluwer, Dordrecht) avec les actes du colloque.

symbolique de l'ipséité comme mienne et propre à chacun, nous pouvons les reprendre, en vue de l'explicitation phénoménologique de cette institution qui y vacille, c'est-à-dire, en quelque sorte, pour en remonter le cours vers sa source énigmatique. Par là s'ébaucheront les linéaments d'un traitement phénoménologique du problème de l'incarnation, dont on va voir qu'il est intimement lié à celui de la pathologie que nous avons nommée symbolique.

3. LA LEÇON DE HUSSERL

Au lieu de reprendre ces textes eux-mêmes, ou la trop rebattue *V^e Méditation cartésienne*, le plus souvent lue à la hâte, nous considérerons un texte fort intéressant, rédigé en 1924⁷, à l'occasion de travaux de séminaire, et en particulier d'une remarque d'Oskar Becker sur le statut énigmatique des voix qu'entend en lui-même un psychotique, et qu'il ne peut attribuer, nous le savons, à un interlocuteur autre. C'est le motif, pour Husserl, de revenir au problème de l'incarnation, c'est-à-dire aussi de l'union, et de la séparation de l'âme et du corps. De toutes ces analyses, nous ne retiendrons, ici, que quelques passages, pour nous les plus significatifs.

Nous avons dit que pour Husserl le « monde » réduit à mon ipséité (mon égoïté) ou à la « sphère primordiale » n'était pas encore réellement « monde » (en notre sens), parce que non encore habité par la dimension d'absence qui, pour nous, en est constitutive. C'est pourquoi, dans le texte qui nous intéresse, il le baptise plutôt *Umwelt* (« environnement ») que *Welt* (« monde »). Si l'*Umwelt*, écrit-il, « doit être monde de l'expérience externe, monde de perception, alors il doit être monde en rapport à une couche nucléaire centrale, le corps-de-chair interne (*Innenleib*), qui s'extériorise

7. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Texte aus dem Nachlass*, hrsg. von I. Kern), Husserliana, Bd XIII, XIV, XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973. Nous citerons désormais par le signe Ha suivi de l'indication de volume et de page. Notre texte, répertorié n° 16, se trouve, avec ses appendices, en Ha XIV, 324-340.

rise (*veräußerlicht*) pour moi-même. Cette extériorisation est un concept d'expression (*Ausdruck*), et voir un autre charnellement (*leiblich*), comme il est trait pour trait, c'est comprendre (*verstehen*) cette « expression », c'est « accomplir » l'appréhension ici motivée : ce qui est aperception, mais non pas un accomplissement d'acte... de juger. » (Ha XIV, 331.) De la sorte, poursuit-il, « l'homme étranger n'est certes pas une « âme » séparée d'un corps, mais il est [...] là dans son [...] existence (*Dasein*) charnelle, de telle sorte cependant que je l'ai dans un mode de donnée originaire en laquelle ne m'est donnée « proprement » (*eigentlich*), à la mesure de la perception, que sa corporéité externe (*Aussenleiblichkeit*), et son intériorité (*Innerlichkeit*) de manière appréhensive. » (Ha XIV, 331-332.) Autrement dit, l'*Umwelt* ne devient *Welt*, auto-consistant dans l'écart de son extériorité — où nous reconnaissons une figure de l'absence —, et par là, lieu de perceptions externes possibles — prélevées ou découpées à même le monde —, que s'il est du même coup rapporté à un *Innenleib*, à l'intériorité d'un corps-de-chair où a lieu l'énigme de mon incarnation. Or, dans la mesure où l'ipséité a été pensée comme un centre par toute la tradition, le corps-de-chair interne s'extériorise pour le soi et constitue, en quelque sorte, pour lui, une enceinte extérieure, qui en est l'expression. Frontière entre le dedans dès lors contenu dans l'enceinte et le dehors qui l'entoure d'autre part comme *Umwelt*, le corps-de-chair extérieur est le lieu d'un *sens* déjà de langage (même s'il n'est pas dit en paroles), il est « expressif », et articule déjà, par là, tout ce qui fait le rapport intentionnel. Dans la mesure où, pour nous, il n'y a pas de sens de langage sans temporalisation/spatialisation en conscience, cela signifie que celle-ci, en toute rigueur, selon la leçon de Husserl dans ce texte, s'effectue dans la diffraction du *Leib* en intérieur et extérieur, et dans le rapport, sur une limite elle-même périphérique, entre dedans et dehors.

En retour, voir un autre « en chair et en os », c'est « comprendre cette expression » corporelle : c'est donc entrer, sans aucun jugement ou raisonnement préalables, dans le sens se faisant au sein de la temporalisation/spatialisation de son expression ; c'est même y entrer en s'y

achevant ou en s'y terminant, selon le sens du mot aperception (Cf. Ha XIV, 468, note 1). Par là, selon un mouvement sur lequel nous allons revenir, ce n'est pas l' « âme » de l'autre que nous saisissons à l'écart de son corps, mais le sens d'une *intériorité* qui se donne à travers la perception directe (sensible immédiate) de la corporéité *externe* de l'autre — tout comme quand j'entends une parole ou quand je lis une phrase. En d'autres termes, cette corporéité externe, à l'écart de toute sémiotique corporelle dont nous savons qu'elle existe en tant que symboliquement instituée, s'articule en « signes », non pas nécessairement d'un système symbolique, mais plus profondément, selon des mouvements que nous comprenons spontanément chez tout autre (par exemple le nouveau-né : gestes, mimiques, regards, etc.), en « signes » de l'intériorité même de l'autre comme *sens* se faisant dans le temps (et l'espace). Husserl ajoute même un peu plus loin (Ha XIV, 332) que nous sommes ici à l'*origine* du langage et se demande (*ibid.*, 333) « quelle est ici la condition de possibilité d'une *apprésentation* de ce qui s'exprime » — c'est-à-dire d'une contradictoire présentation en absence de l'intériorité du sens de l'autre.

Pour le comprendre, il faut consulter l'appendice qui suit (Beilage XLII, Ha XIV, 336-338) proprement rédigé à partir de la remarque d'O. Becker que nous signalions. Husserl y explique qu'il y a dans l'*Einfühlung* un enchevêtrement (*Verflechtung*) de la corporéité intérieure et de la corporéité extérieure, en lequel, seulement, le Moi exprimant sa vie constituante a constitué un monde spatial (*Raumwelt*), et à l'intérieur de celui-ci un corps (*Leibkörper*) spatial (Cf. Ha XIV, 337). Nous y retrouvons donc la constitution du dedans et du dehors, avec ceci que cette dernière s'avère indissociable de la rencontre d'autrui — comme si celui-ci était seul propre, par son absence à l'immédiateté de la perception, à donner de la spatialité au monde. Mais c'est d'une manière très caractéristique, ainsi que le montre le texte de Husserl : « [...] le *corps-de-chair* (*Leib*) *physique* est éprouvé et éprouvable continûment (*fortgehend*), là, objectivement, et dans une co-position (*Mitsetzung*), dans une constitution concomitante d'une coexistence (*Mitdasein*) en échange réciproque, une corporéité intérieure. Un corps-de-

chair étranger est là pour moi en tant que chose physique, et la co-position d'un corps-de-chair intérieur (*Innenleib*) et d'une subjectivité se tient en l' « être-en-soi » de cette chose-corps (aussi quand elle n'est pas éprouvée), et en le déroulement qui se remplit de l'expression étrangère, le remplissement s'effectuant sous la co-position de l'animé (*Seelisch*) étranger. » (Ha XIV, 337.) Il s'agit là, poursuit Husserl (*ibid.*, 337-338), de la co-présence de deux présents où se situent les « soi » de deux vies ; et la seule manière d'éviter le conflit qui désarticulerait l'unité de la vie du Moi (comme pour le psychotique qui entend des voix), c'est de penser qu'il y a ici une *objectivation*, par laquelle tous les mouvements de la corporéité d'autrui (mimiques, gestes, paroles) indiquent un *analagon* de mon corps-de-chair extérieur qui, pour moi, *cache* un corps-de-chair intérieur — le problème subsistant, notons-le, de la pathologie des « voix », où aucun corps-de-chair extérieur n'apparaît, sinon l'hallucination de la voix elle-même. Quoi qu'il en soit, car nous y reviendrons, Husserl écrit encore ceci, qui est capital : « [...] le corps-de-chair étranger dans son analogie corporelle (*Leib analogie*) indique (*indiziert*) un système d'apparitions en tant que système intérieur qui est une limite que je ne puis pas atteindre effectivement, *ce qu'empêche mon corps propre* ». (Ha XIV, 338, nous soulignons.)

Le résultat paradoxal de tout ce développement est suffisamment net pour que nous le formulions d'emblée : c'est mon incarnation dans mon corps propre qui me rend inaccessible à la perception directe ou immédiate de l'intériorité de l'autre — qui me la rend « invisible » comme telle, et seulement médiatement compréhensible, comme si l'intuition immédiate que j'ai de mon intériorité était exclusive de l'intuition immédiate de toute autre intériorité. Corrélativement, je vois bien l'autre comme autre, et je n'entends pas des voix, dans la mesure seulement où mon incarnation se diffracte en deux corps-de-chair enchevêtrés, dont l'un, l'extérieur, est l'objectivation spontanée de l'autre, l'intérieur. Ces deux corps-de-chair jouent comme l'articulation phénoménologique de l'incarnation, puisque l'incarnation de l'autre (des voix) n'est possible que par la médiation de la perception immédiate d'un corps-de-chair extérieur qui ne

devient le sien qu'à être compris, appréhété, comme le sens perceptible de *son* intériorité, et de son corps-de-chair intérieur. L'autre incarné dans un corps-de-chair est là, en quelque sorte, pour que je ne sois pas fou, pour indiquer, par son extériorité, une intériorité qui n'est pas la mienne, qui est à *distance* de la mienne, mais à distance si et seulement si elle est incarnée dans un corps-de-chair. Sans quoi, nous le pressentons, la voix de l'autre sera la voix de l'Autre, venue de nulle part en moi, sans distance, comme la voix d'un pur « esprit », d'une « âme » fantomatique sans corps. Tout cela implique à son tour la *Leib analogie*, le « transfert intentionnel » par lequel je reconnais immédiatement, sans raisonnement, le corps-chose de l'autre comme un corps-de-chair où s'enchevêtrent, *là-bas*, intérieur et extérieur, c'est-à-dire où se fait, *là-bas*, du *sens* que je ne fais pas mais que je comprends.

Tout se tient ici comme dans un cercle où il est tout aussi difficile d'entrer que ce l'est, une fois entré en lui, d'en sortir. Si je ne suis pas fou, si je n'entends pas des voix, c'est que je suis incarné, dans le jeu de l'*Innenleib* et de l'*Aussenleib*, *au même titre* que les autres, et c'est seulement s'il y a des autres, dont l'intériorité m'est pourtant inaccessible *comme telle*, que « je vis ma vie » et pas celle des autres qui, en l'occurrence, changerait d'apparence pour prendre le statut de vie de l'Autre avec un grand A. Telle est la version husserlienne de ce qui se joue dans le doute hyperbolique cartésien qui supposait résolu, à ce stade et à sa manière, le problème de l'incarnation comme problème de l'individuation de l'*ego*. En d'autres termes, le cercle est ici celui de l'individuation, que Husserl pense, de manière plus riche, comme celui de l'incarnation : ce serait une grave illusion de chercher à « déduire » ou à inférer l'autre soi du moi ou le moi de l'autre soi : manifestement, l'ipséité se présuppose toujours déjà elle-même, et c'est tout à fait naturel puisqu'elle procède de l'institution symbolique. Mais Husserl l'envisage ici en un point qui peut apparaître comme le point crucial où s'unissent et se désunissent, précisément, l'âme et le corps. Le mouvement de sa pensée est de partir d'un lieu, la sphère primordiale, où le problème ne se pose pas, pour l'articuler à un autre lieu, celui du rapport au monde, où le

problème se pose de ce qui serait l'apparition d'âmes sans corps.

Comment donc, depuis l'institution symbolique de l'ipséité, Husserl conçoit-il la sphère primordiale ? Il la conçoit très classiquement comme centrée sur l'abîme de l'ipséité, c'est-à-dire sur l'abîme du temps pur, de l'acte pur de jaillir qui fait le présent vivant sans cesse renaissant et sans autre présent que lui-même. Ce temps pur, tout comme chez Heidegger, est sans espace en tant qu'il est le fleuve en crue, le flux héraclitéen qui réduit le monde à l'état fantomatique de silhouettes ou d'*Abschattungen* en écoulement, auxquelles manque encore la dimension de l'extériorité. Sorte de « délire » monotone dans sa diversité inchoative, le « monde » est littéralement emporté dans ce courant qui déborde d'une source que rien ne peut venir arrêter, l'espace y étant désagrégé, pour ainsi dire, en proto-espace (en un sens tout autre que le nôtre) aux lieux encore indistincts, et où, en tout cas, ne règne pas la distinction entre un dedans et un dehors, et encore moins entre une âme et un corps. Cet abîme plonge quelque part lui-même, les textes de Ha XV le montrent, dans l'abîme de la divinité : l'ipséité pure et absolue est l'ipséité de Dieu. Reconnaissons déjà qu'elle a quelque chose d'effrayant, par son corrélat tout à la fois *informe* et *infini*.

Ce n'est là, pourtant, à notre sens, qu'une « abstraction », par rétrojection dans l'abîme du temps de l'ipséité comme présence qui ne cesse de se précéder dans les protentions et de se succéder dans les rétentions. Car cette ipséité primordiale, *en soi* inaccessible comme telle, dans le moment de son jaillissement ininterrompu, n'est précisément pas *incarnée*. L'incarnation commence, nous l'avons vu, avec la distinction du dedans et du dehors, de l'*Innenleib* et de l'*Aussenleib* qui, tout comme la communauté des ipséités incarnées, est originaire. Tout se passe comme si l'incarnation était coextensive d'une « décrue » du fleuve du temps par laquelle l'ipséité se protège *d'elle-même et des autres* en s'enfouissant dans le lit d'un *Innenleib* entouré d'un *Aussenleib* lui-même ouvert au monde et entouré par lui. Il faut comprendre que, dans cette « décrue » du fleuve du temps, ce qui survient comme dehors qui lui est extérieur n'est pas un dehors brut

et purement spatial (un peu comme l'étendue cartésienne), mais un dehors *sensé*, pour ainsi dire, par les traces du temps en lui, ou un dehors qui est mis en rapport avec l'intériorité par l'enceinte du corps-de-chair extérieur : ce que Husserl pense comme l'objectivation du *Leib* est tout autant un *retrait* dans l'intérieur qu'une *avancée* vers l'extérieur, et c'est ce qui fait de l'*Aussenleib* leur moyen de communication, leur *medium intentionnel* en vertu duquel le monde lui-même est *sensé*. Mais dans le même mouvement il faut comprendre que l'*Aussenleib* lui-même ne prend véritablement son statut que si, pour ainsi dire, il se rencontre lui-même ou s'apparaît à lui-même dans ce qui est immédiatement l'*Aussenleib* d'un *autre*. Autrement dit, dans nos termes, il n'y a pas de *phénoménalisation* du corps-de-chair (intérieur et extérieur) qui ne soit pas celle d'un *Leib* lui-même originaire ou primordial, dont le mien et celui de l'autre paraissent, dans l'institution symbolique, comme *deux versions*. Cependant, l'énigme de l'incarnation serait tout à fait manquée si nous prenions ces deux versions comme tout à fait symétriques. Symétriques, elles le sont au plan strictement phénoménologique de la phénoménalisation du *Leib* originaire qui n'est rien d'autre que ce que nous avons entendu comme phénomène-de-monde. Au plan de l'institution symbolique de l'ipséité, en revanche, elles ne le sont pas du tout puisque, si mon intériorité me paraît immédiate, celle de l'autre et des autres me paraissent médiatisées par la distinction coextensive de l'*Innenleib* et de l'*Aussenleib*, et de là, par ce qui s'institue comme l'*Aussenleib* de l'autre. Et c'est là que s'insinue, nous l'avons vu, le risque de la désincarnation qui serait celui d'une proximité tout aussi immédiate de l'autre en l'Autre.

La question est donc celle de cette dissymétrie, de la différence qu'elle institue entre proximité à moi-même et distance dans l'altérité qui, comme non-proximité, est aussi, en un sens, de la non-présence, et par suite de l'absence — celle, précisément, qui est pour nous nécessaire pour que le monde se tienne en sa transcendance dans son horizon d'absence. Puisque, du point de vue phénoménologique, nous comprenons mieux cette dernière que la première — autrui est bien, chez Husserl, le seul phénomène-de-monde

en notre sens —, interrogeons-nous sur le sens phénoménologique qu'il y a dans l'institution de l'ipséité comme proximité à soi d'une vie que je vis au lieu de vivre celle des autres ou de l'Autre. Sans cette proximité, coextensive de la distance de l'autre, « je », comme le pense Husserl, serait fou. Qu'est-ce à dire sinon que *mon* ipséité passerait immédiatement dans celle de l'autre, c'est-à-dire, tout aussi immédiatement, dans celle de Dieu ? Donc que l'ipséité, remontant dans son abîme, deviendrait *anonyme*, et que la mienne tout autant que celle de l'autre y trouveraient *la mort*, la dissolution ? Il y a donc, latéralement à l'œuvre dans tous ces passages de Husserl, comme l'épreuve en creux de ce que Kant nommait « *moment du sublime* ». Dans la rencontre de l'autre joue l'épreuve de *la mort*, par-delà ses versions connues et abâtardies qui ont été données tant par Hegel que par Sartre. Mais dégager cette épreuve en deçà de ces versions où elle a été entrevue, c'est sortir de la leçon de Husserl et en revenir à ce que *nous* entendons par phénoménologie.

4. L'INCARNATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET SON MALENCONTRE

Si l'on tient ensemble le fait que, depuis l'institution de l'ipséité, la descente en son abîme, non seulement dissout mon ipséité, mais réduit le monde à la crue purement temporelle et informe de silhouettes aussi vite apparues que disparues, et le fait que l'incarnation est corrélatrice d'un retrait ou d'une décrue du fleuve du temps, au terme de laquelle mon ipséité se protège de son abîme, et de celui que peut raviver l'autre, par l'extériorisation du corps-de-chair extérieur comme enceinte où se médiatise le sens en se temporalisant/spatialisant, il vient que ce retrait et cette protection ne le sont pas seulement contre l'autre, mais aussi et surtout *contre la mort*. Si j'avais un accès immédiat à l'intériorité de l'autre, ce que Hegel ou Sartre ont pensé avec le regard, celle-ci m'anéantirait, me signifierait ma propre mort, contre laquelle me protège, selon l'expression de Husserl, mon « corps propre », c'est-à-dire l'enchevêtrement

de l'*Innenleib* et de l'*Aussenleib* autour de mon ipséité. La proximité à soi de mon ipséité n'est donc pas proprement phénoménologique, contrairement à ce qu'ont cru tant Heidegger que Husserl, mais elle est le résultat d'une déformation cohérente des phénomènes-de-monde par l'institution de l'ipséité : résultat d'un repli sur soi par contraction du monde sur un soi devenu dès lors moi, en vertu duquel les phénomènes-de-monde deviennent « subjectifs », et le moi, monade érigée avec l'enceinte de son corps comme *château du moi* où le moi, nous le savons, peut s'enfermer au point de se créer, à travers l'illusion de la subjectivité, celle du solipsisme, la rencontre des autres dans l'incarnation étant dès lors manquée, la voix incarnée des autres se muant, dans le même mouvement, en les voix de l'Autre, en « âmes » ou « esprits » désincarnés, sans corps.

Par ailleurs, mais toujours dans le même mouvement, la rencontre phénoménologique du caractère informel des phénomènes, et de la mort qui y affleure comme radicale absence, est, nous l'avons montré ailleurs, rencontre phénoménologique du *sublime*, c'est-à-dire, précisément, de Dieu en tant qu'*instituant* symbolique de l'ipséité⁸. C'est donc là, à proprement parler, que se nouent l'énigme et l'intrigue symbolique de l'incarnation⁹. Intrigue symbolique parce que, si l'ipséité surgit (sans se phénoménaliser) pour elle-même comme l'*énigme* qu'elle est à elle-même en écho, ou en abîme, à l'énigme de l'ipséité en général (Dieu), et cela, à travers ou au-delà de l'épreuve de la mort comme épreuve de l'absence-de-monde à même les phénomènes-de-monde ; si, plus précisément, le moi fait véritablement l'*époque* de ses déterminités empiriques qui le re-présentent, dans l'épreuve *phénoménologique* que la transcendance de monde ne l'a jamais attendu et ne l'attendra jamais, et s'il s'abîme dans l'épreuve, toujours phénoménologique, de sa propre énigme comme énigme qui l'a toujours attendu et l'attendra toujours par-delà les frontières désormais facticielles de la naissance et de la mort ; si donc, là, il y a *rencontre* de l'Autre qui

incarne l'Autre en moi et les autres, cette rencontre n'en est pas pour autant automatique, car ce qui, tout au contraire, est « automatique », c'est le *malencontre* en lequel survient la désincarnation, toujours coextensive d'une pathologie, que ce soit, nous en posons ici l'hypothèse, celle des névroses ou encore celle des psychoses.

Tout comme Dieu, l'instituant symbolique peut se retourner, de la figure accueillant l'énigme de l'ipséité, en la figure effrayante dissolvant mon ipséité en ipséité éclatée s'agissant dans la répétition dévorante et désespérante des mêmes déterminités symboliques, tout comme, donc, Dieu peut se retourner en Autre quasi machinique dans l'automatisme de répétition où la mort s'agisse à l'aveugle, l'autre, de figure incarnée de l'énigme, mais incarnée à distance, depuis un lieu qu'il est *le seul* à occuper et à pouvoir occuper, ce qui le rend radicalement non interchangeable, et donc irréductible au « même », peut se retourner en le porte-voix indifférent de l'Autre quasi machinique, en un « esprit » ou une « âme maléfique qui actionne en moi, à l'aveugle, les voies de la désincarnation, les « maléfiques » malencontreux de l'inconscient symbolique. Et si, d'une manière dont on sait qu'elle est extrêmement difficile à comprendre, le moi se retire dans son château au point d'y perdre toute spatialité d'incarnation (toujours coextensive, immédiatement, des autres), il se peut que l'Autre y fasse directement entendre ses voix, comme si l'inconscient symbolique, se codant à l'aveugle en *Gestell* ou *machin* symbolique, s'y mettait automatiquement « en marche » pour ainsi dire à fleur de terre, d'une manière contre laquelle la conscience ne peut rien, mais qu'elle reçoit sans médiation. A la limite, dans le malencontre, il n'y a plus rien, plus aucune parole, plus aucune écriture, mais aussi plus aucune manifestation qui puisse paraître comme celle de tel ou tel autre : perdant leur chair, elles en deviennent signes ou « signifiants » inexorables, et désincarnés, de l'Autre, *séparés* du corps-de-chair, et de l'empiètement de l'*Innenleib* et de l'*Aussenleib* qui seul *fait sens*.

Dans ce cadre, les propos de Husserl, dans leur profondeur même, *peuvent* prendre une portée symptomatique, par le fait que, chez lui, ce « moment » phénoménologique du sublime est *manqué*. Soit que la rencontre de l'instituant

8. Cf. notre *Phénoménologie et institution symbolique*, II^e partie, Ch. I.

9. Nous entendons « intrigue » au sens que lui donne P. Ricœur dans *Temps et récit*, Seuil, Paris, 3 vol., 1983-1985.

symbolique ait été chez lui à ce point heureuse qu'elle n'ait pas fait l'ombre d'un problème et que les pathologies lui soient demeurées incompréhensibles ; soit, plus probablement quand on connaît sa vie et ses crises, qu'il ait vécu lui-même replié dans le château du moi tout en ayant l'inquiétude, non pas seulement de Dieu, mais de l'Autre — ce qui expliquerait ici sa sensibilité au problème de l'incarnation, sensibilité que, bien plus retranché encore que Husserl, Heidegger n'eut sans doute jamais. Tout *Sein und Zeit* en témoigne. C'est par ce repli, sans doute, qui résonnait en écho à la tradition, que Husserl ne se départit jamais, sinon de l'égologie phénoménologique-transcendantale, du moins de la « monadologie transcendantale », d'une omnicentration des phénomènes-de-monde sur des égoïtés ou des ipsités ordinaires, vivant chacune dans une proximité à soi que Husserl a toujours prise pour phénoménologique. Alors que, si je vis bien ma vie et pas celle d'un autre, cela ne signifie pas pour autant que ce qui y est « mien » me soit absolument proche, que l'immanence de la conscience soit celle d'une auto-transparence immédiate : comme *être* et *faire* du sens, ma conscience n'est pas moins trouée d'absence que toute autre conscience, car le sens, dans sa précarité et son évanescence, ne m'échappe pas moins, quand je crois le tenir, qu'à tout autre. Il faut arriver à penser le mien, la dissymétrie entre moi et les autres, autrement qu'en termes de proximité à soi dans le château intérieur et éloignement de moi dans un autre château dont je ne perçois que les murailles à travers les miennes — et cela, même s'il y a dans cette « topo-graphie » une part de vérité. La vie de l'autre m'est, pour ainsi dire, plus présente, et la mienne, corrélativement, moins présente que ne le pense Husserl. Il y a là un subtil équilibre qui est précisément celui de l'incarnation. A être trop présente, la vie de l'autre devient effrayante, dissolvante, aliénante, mais ce n'est plus, déjà, celle de l'autre, mais celle de l'Autre, où l'âme et le corps se dissocient, et où ma vie propre s'absente, dans le même mouvement. L'union de l'âme et du corps ne relève pas d'une toute théorique et fantasmagorique « glande pinéale », mais de cet équilibre lui-même. Et celui-ci n'est possible que si, faisant la traversée phénoménologi-

que, en « régime » d'*époque*, de ma propre mort, je n'ai plus peur de l'autre, ni de la résurgence possible de l'Autre en l'autre. Si donc j'accueille l'autre comme une autre version, contingente et irremplaçable, de la même énigme, qui est celle de l'ipsité. Énigme que je ne tiens pas seul pour moi-même, mais que je partage, et dont le partage, loin de me menacer, m'agrandit. Alors l'ipsité et son incarnation peuvent faire sens phénoménologique : toute personne, tout individu est susceptible d'apparaître, en se temporalisant/spatialisant, comme un style irremplaçable de vie, d'être, de penser, d'agir : c'est chaque fois un style inimitable — sinon à en accuser les traits — mais style inimitable de *l'imprévisible* — de ce qui, une fois accompli, sera bien reconnaissable, mais sans concept, comme le mien, le tien, ou le sien. Les pathologies, au contraire, sont inexorables, monotones, répétitives, susceptibles d'être repérées et analysées, d'être mises en tableaux plus ou moins idéaux, de faire l'objet de cette science nommée la psychopathologie. Et s'il n'y a pas de « cas pur », c'est qu'il n'y a pas de « pathologie pure », c'est que, malgré tout, *l'ipse* y apporte son style à lui. Mais ce style peut être effrayant s'il articule des « êtres » désincarnés autour d'une désincarnation centrale et abyssale : c'est alors que l'Autre en l'autre me menace de son tourbillon, puisque cette désincarnation me signifie la possibilité de la mienne, que je vis comme l'imminence de ma mort. Mort, Autre pour autrui, je le deviens pour moi-même dans le malencontre. La pathologie est toujours une *souffrance*, mais une souffrance aveugle : celle de n'avoir plus de chair, plus de *corps-de-chair*, et celle de l'illusion où il s'en *reconstruit* un à mon insu, à l'aveugle, où « je » ne suis pas à proprement parler. Gardons au moins la pensée d'y verser : c'est, en l'occurrence, la tâche du philosophe.