



Historicité de la chair et monde de la vie selon Husserl

Emmanuel Housset

► To cite this version:

Emmanuel Housset. Historicité de la chair et monde de la vie selon Husserl. Kairos: revue de la Faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, Monde de la vie et histoire, 27, pp.7-34. hal-01879114

HAL Id: hal-01879114

<https://normandie-univ.hal.science/hal-01879114>

Submitted on 22 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Historicité de la chair et monde de la vie selon Husserl

Emmanuel Housset

Professeur à l'Université de Caen-Normandie

Le §9 de la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* produit une analyse historico-intentionnelle de la mathématisation de la nature dans laquelle Galilée cesse d'être un individu historique particulier pour devenir le nom auquel s'attache la conception moderne de la nature, c'est-à-dire un enchaînement réglé d'opérations subjectives¹. Husserl s'attache alors à décrire cette idéalisation de la nature qui consiste à passer du réel au possible de façon à comprendre le réel à partir de l'idéal. Or, sans contester la force et la nécessité de cette idéalisation qui correspond à une époque de la raison, Husserl souligne également le prix de l'exactitude et de la non relativité : le monde des corps n'est abordé que dans une pure abstraction² puisque la diversité finie du monde de la vie se trouve transformée en une « totalité infinie d'objectivités idéales³ » qui sont absolument universelle. Il ne s'agit donc pas pour Husserl de dénoncer une telle méthode *a priori* nécessaire pour une connaissance objective de la nature, mais de montrer le danger qu'il y a à identifier cette nature objectivée avec la nature elle-même. La « pure nature » est donc bien la sphère des pures et simples choses dans la mesure où les objets sont obtenus par la mise à l'écart de tous les prédicats de valeur et de tous les prédicats pratiques. Or à la « pure et simple chose » comme objet théoriquement modifié correspond une « je » abstrait qui, comme condition de possibilité de la science de la nature, est un sujet théoriquement modifié⁴ : à un objet purement abstrait correspond un sujet purement abstrait. Le but que se donne Husserl dans la *Krisis* est alors de mettre en évidence l'oubli du monde de la vie, qui est aussi un oubli de la subjectivité dans la mesure où cet oubli est même dangereux pour les sciences de la nature qui, en se formalisant de façon excessive, risquent de se perdre elle-même. Il ne s'agit pas de développer ici ces descriptions longues et précises de Husserl, mais d'indiquer que l'attention au monde de la vie n'est pas la percée d'un nouveau thème de la phénoménologie transcendantale, mais qu'il s'agit seulement d'une nouvelle formulation de l'idéalisme transcendantal qui dans son attention aux choses mêmes commande de s'arracher à la fois à l'évidence d'un objet théorique et à l'évidence d'un sujet théorique pour redécouvrir, au-delà de ces abstractions, les choses telles qu'elles se donnent dans l'expérience intuitive et le sujet tel qu'il se constitue lui-même. Dès lors, le retour au monde de la vie, au « monde sans cesse donné d'avance⁵ » correspond également à une redécouverte du sujet incarné, à une

¹ « C'est pourquoi j'ai attaché à son nom toutes nos réflexions théoriques (simplifiant par conséquent et idéalisant d'une certaine manière l'état de chose) », *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (désormais *Krisis*), trad. Franç. Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, p. 67.

² « Toute cette mathématique *pure* n'a affaire aux corps et au monde corporel que dans une simple abstraction, c'est-à-dire qu'elle n'a affaire qu'aux *formes abstraites* de la spatio-temporalité », *Krisis*, p. 35.

³ *Krisis*, p. 37.

⁴ La notion même de sujet peut elle aussi se comprendre comme une modification théorique de la donnée intuitive de la personne, mais c'est une considération qui ne peut pas appartenir à un idéalisme transcendantal et égologique.

⁵ *Krisis*, p. 511.

redécouverte de la chair dans son ipséité et son historicité propre. En effet, il n'y a de monde que grâce à la chair par laquelle l'unité d'un sens se donne à moi, m'altère et motive mon acte de constitution. Il n'y a de monde, et même de monde historique, que pour une conscience charnelle et on ne peut donc dissocier dans la phénoménologie de Husserl la redécouverte du sujet incarné et celle du monde de la vie car il s'agit du même mouvement par lequel il est possible de s'arracher à la crise de l'humanité européenne, qui tient à la pseudo évidence d'un sujet sans chair et sans histoire : l'arrachement à cette pseudo évidence est la condition nécessaire de « 'L'humanisation' de la nature et des hommes eux-mêmes entendue comme signification, spiritualisation et constitution du monde historique⁶ ».

Les analyses husserliennes sur la chair sont anciennes, et celles sur l'histoire également, mais on est contraint de reconnaître que Husserl parle assez peu de l'historicité de la chair, l'expression elle-même « d'historicité de la chair » étant loin d'être fréquente⁷. La lecture des œuvres de Husserl montre que si les analyses sur la chair et les analyses sur l'historicité se développent d'une façon suffisamment parallèle pour être liées, elles ne se rencontrent en fait que de manière très ponctuelle, et il y a là un fait qui n'est pas sans signification. En effet, à la différence de Heidegger, Husserl accède à la vie par la temporalité plus que par l'historicité et l'historicité conserve dans sa pensée le statut d'une temporalité intersubjective. En conséquence, on trouve de très nombreuses analyses sur l'ipséité de la chair et sur l'historicité de la subjectivité transcendantale, mais assez peu d'études de l'historicité de la chair dans la mesure où le plus souvent les élucidations portent sur la constitution solipsiste de la chair dans laquelle l'historicité apparaît sans pouvoir prendre son sens plein. Pourtant la question de l'historicité de la chair est bien une question nécessaire dans la mesure où la chair, et non l'âme, appartient de plein droit à la subjectivité transcendantale : l'ipséité ne se comprend qu'à partir de l'historicité de la chair puisque seule une subjectivité incarnée et historique peut être libre, répondre d'elle-même et du sens de l'histoire, ou s'oublier elle-même. C'est pourquoi Husserl montre bien que la chair n'a pas une histoire, mais qu'elle est une histoire, qu'elle est l'acte d'une autotemporalisation active et passive, qui doit aussi pouvoir se comprendre comme l'acte d'une historicisation passive et active de soi. Une telle réhabilitation du corps effectuée par Husserl, qui conduit à montrer que la chair rend visible, a eu un effet décisif sur les développements ultérieurs de la phénoménologie⁸, et il est difficile de nier que la question de la chair soit aujourd'hui centrale, néanmoins, ce retour du corps dans le domaine de la vérité fait signe aussi vers des développements bien antérieurs, inconnus de Husserl, comme par exemple la doctrine augustinienne et antérieurement origénienne des sens spirituels, ou la réflexion de Montaigne qu'il « ne faut pas attacher le sçavoir à l'ame, il faut l'y incorporer⁹ ». Quoi qu'il en soit, la question de la chair permet de penser d'une façon nouvelle la donnée à elle-même de la subjectivité de façon à montrer le caractère unique de cette présence à soi, de cette constitution de soi : le monde de la vie ne se donne qu'à un sujet radicalement, c'est-à-dire absolument, individué dans sa chair de par sa liberté propre, mais aussi de par son histoire propre. Mettre en évidence cette historicité de la chair, c'est donc aussi pouvoir comprendre comment le sujet concret rencontre le monde historique puisqu'il est ce qu'il fait avec sa chair

⁶ *Husserliana* XV, appendice XLI, 1932 ou 1933, p. 589 ; trad. franç. Nathalie Depraz, *Sur l'intersubjectivité* II, Paris, PUF, col. Epiméthée, 2001, p. 174.

⁷ On trouve au moins une occurrence en *Husserliana* XXIX, p. 332.

⁸ Emmanuel Lévinas parlant de Husserl écrit : « Le corps n'est pas un accident arrivé à une contemplation déchue de l'Empyrée, mais l'organe de la contemplation réellement libre se muant en pouvoir, de la transcendance par excellence, passant de l'intention à l'acte, et transgressant les limites à l'avance dessinées de la structure », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, p. 160.

⁹ *Essais* I, XXV. Texte cité par Jean-Louis Chrétien, *Promesses furtives*, Minuit, Paris, 2004, p. 120. Sur ces questions voir aussi de Jean-Louis Chrétien, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantiques des cantiques*, PUF, Paris, 2005.

qu'il se veuille lui-même ou qu'il s'abandonne. Ainsi, l'historicité n'est pas un nouveau domaine de description pour Husserl, mais elle est plutôt une nouvelle façon de développer cette idéalisation de la sensibilité commencée dans les *Recherches logiques*. Certes, cette question conduira à distinguer différents niveaux d'historicité de la chair : la façon dont une chair se constitue elle-même dans l'unité d'une histoire, passivement et activement, puis la manière dont une chair se reçoit d'une autre chair dans une filiation transcendante et enfin l'accomplissement de cette filiation charnelle dans une tâche d'incarnation de l'idée téléologique. Ainsi, la prise en compte de l'ipséité et de l'historicité de la chair doit permettre de se libérer en partie du concept moderne de personne comme sujet théorique ou comme composé âme-corps de façon à retrouver, au-delà des abstractions de la conception vulgaire c'est-à-dire en fait juridique de la personne, la vie concrète de la personne comme genèse. Certes, l'historicité de la chair ne s'élève pas toujours à la pleine historicité de la personne transcendante, mais la vie par responsabilité absolue n'est pas dissociable de la chair sans laquelle le sujet serait sans monde.

Mienneté et historicité de la chair.

Dès 1909¹⁰ Husserl marque que la chair possède une individuation par soi qui la distingue de toute chose du monde : la chair se donne originairement comme la mienne et elle n'est donc pas ce que j'aurais à m'approprier puisqu'elle est la façon dont la subjectivité pure s'annonce. Le corps lui, comme corps constitué parmi les choses, ne se donne que comme relativement mien puisqu'il ne peut pas m'apparaître comme mien en dehors de la constitution du monde objectif dans l'intersubjectivité¹¹. Cela ne signifie pas que « mon corps » soit totalement réductible à un objet qui serait mon en-face, mais son caractère « mien » demeure malgré tout relatif à l'objectivation de soi et à la constitution du monde objectif. Autrement dit, l'individuation du corps demeure semblable à l'individuation relative des choses dans l'espace et le temps et ne possède pas ce caractère originaire d'une individuation par soi et de ce fait un corps peut être véritablement un corps, par exemple celui d'autrui, sans être mon corps, ni même relatif à mon corps. Tout au contraire, la seule véritable chair est ma chair : « L'aperception 'ma chair' est de façon originairement essentielle la première, et elle est la seule à être entièrement originale¹² ». En effet, une main n'est véritablement une main que comme ma main et ce « ma » n'est pas relatif à une chose du monde tel que le composé âme-corps : la main n'est pas ma main en tant qu'elle serait cette partie du moi empirique existant dans le monde, mais en tant qu'elle est un organe dans lequel la subjectivité est immédiatement présente à elle-même et immédiatement libre. La réduction phénoménologique est bien ce qui libère la dimension charnelle de la présence à soi, qui libère de la compréhension de l'homme comme simple liaison d'une âme et d'un corps, pour montrer que la chair est comme telle remplie d'âme¹³ : chaque mouvement, tout aller et venir, le fait de s'asseoir ou de se lever, de courir, de danser, de parler, tout cela est plein d'âme.

La chair est mienne d'abord parce qu'elle est le moyen de toute perception et que sans elle rien ne peut apparaître. En effet, dans la chair j'y suis d'une façon tout à fait unique et d'une façon tout à fait immédiate : elle manifeste ma réceptivité et par sa mobilité elle

¹⁰ Voir Husserliana XIII, texte n°3.

¹¹ Nous ne reprenons pas ici la discussion sans fin relative à la traduction de *Leib* et de *Körper* et nous nous conformons à la traduction fréquente par chair et corps dans la mesure où de toute façon il s'agit de dégager par l'analyse la signification transcendante de ces termes.

¹² „Die Apperzeption 'mein Leib' ist urwesentlich die erste und sie ist einzige völlig originale“, *Husserliana XIV*, texte n°1, 1921, p. 7.

¹³ *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre second *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. franç. Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982, p.329 ; et déjà en *Husserliana XIII*, p. 69.

manifeste ma liberté, celle de mes yeux ou de mes mains qui explorent le champ perceptif. Or, cette ipséité de la chair est indissociable de son historicité dans la mesure où la chair comme objet condition de tous les objets porte en elle mon présent, mon passé et mon avenir : par la chair un sujet perçoit aussi le monde à partir de sa propre histoire¹⁴. C'est déjà une façon de reconnaître qu'il n'y a pas de rapport neutre, anhistorique, au monde et que toute perception nouvelle se fonde sur les perceptions passées : la perception de cette salle est possible par rapport à mes perceptions passées de salles vis-à-vis desquelles la nouvelle perception se donne effectivement comme nouvelle. Toutes les perceptions se sédimentent dans ma chair et il est alors impossible de séparer l'historicité de la chair de l'historicité du monde, si ce n'est que la première est constituante de la seconde. Il faut donc reconnaître que la chair se constitue elle-même dans l'unité d'une histoire, même dans une genèse purement passive : « De ce corps de chair font partie chaque souvenir et chaque attente, aussi bien relativement à la propre corporéité charnelle que relativement à la spiritualité qui y est afférente¹⁵ ». Ma chair se comprend comme mon histoire, c'est-à-dire comme mon système d'apparitions internes sur le mode du souvenir et de l'attente de ce qui m'est propre. Une autre chair c'est précisément une autre histoire, c'est-à-dire une autre sensibilité liée à une autre façon d'avoir accompli son incarnation¹⁶. En effet, la temporalité immanente tient au fait que la conscience retient continûment les sensations originaires qui l'affectent continûment et s'il demeure vrai que la rétention ne peut assurer à elle seule la pleine constitution de l'objet temporel, il n'en demeure pas moins qu'elle est ce qui maintient le lien intuitif avec le passé qui est donc toujours impliqué dans chaque perception présente. De ce fait, avant l'acte libre et véritablement objectivant du ressouvenir, la rétention assure l'épaisseur du présent, c'est-à-dire la présence du passé qui est le sol de toute nouvelle perception. Avant tout acte intentionnel proprement dit (souvenir, attente), la subjectivité est déjà temporalité comme affectée continûment par des sensations qu'elle retient continûment. La chair n'est donc jamais une capacité neutre de perception, et d'action, mais elle est ce qui perçoit et agit sur l'horizon d'un passé qui ne cesse de passer et qui donc se renouvelle sans cesse. Cette historicité de la chair comme moyen de toute perception se retrouve donc dans la définition de la chair : « La chair est elle-même un certain système de sensations effectives et possibles (les miennes ou bien celles d'autres, ou encore d'autres possibles), appréhendables de telle manière dans des perceptions, dans des souvenirs, etc.¹⁷ ». Ainsi, toutes les sensations de l'écoulement rétentionnel constituent aussi dans la pure passivité des intentions d'attente qui sont également indissociables de la perception actuelle¹⁸. La chair est bien mienne en ce que je ne cesse de la percevoir originairement et continûment à travers le temps et à travers le renouvellement continu des sensations. L'esprit ne peut donc pas être compris comme ce qui se tient derrière la chair, mais il est à travers la chair ce qui ne cesse de se temporaliser en temporalisant le monde et c'est pourquoi la chair dans son historicité est le lieu où le sujet est véritablement donné à lui-même et est en cela autre chose que l'identité d'un acte intemporel.

¹⁴ « Je comme ce je originairement modal, je suis le je du présent du monde, dans la mesure où, dans mon maintenant originairement modal, ou bien dans une durée à présent constituée, je fais partie de la chair qui est ontiquement présente à moi, en tant que je qui règne en elle et est rapporté au monde présent », *Husserliana XV*, appendice XXXII, 1932, p.518, *Sur l'intersubjectivité II*, p.169.

¹⁵ *Husserliana XIII*, texte n°13, p.334, *Sur l'intersubjectivité I*, p.305.

¹⁶ Sur le fait que ma personne de chair soit ce qui fait partie de chaque présent, passé et futur qui sont les miens et qu'en cela elle se distingue des autres personnes de chair voir *Husserliana XIV*, texte n°23, p.400-401, *Sur l'intersubjectivité II*, p.334.

¹⁷ *Husserliana XIII*, p.7, *Sur l'intersubjectivité II*, p.436.

¹⁸ « C'est justement une loi originaire qui veut que chaque écoulement rétentionnel – dans une pure passivité, sans participation du moi actif – motive aussitôt et constamment des intentions d'attente et par là même les produit, ces motivations étant déterminées dans le sens de la ressemblance de style », *De la synthèse passive*, trad. franç. Bruce Begout et Jean Kessler, Millon, Grenoble, 1998, p. 74.

Avoir une chair ce n'est donc pas comme avoir un corps, mais, pour reprendre une expression de Wilhelm Schapp c'est être « empêtré dans des histoires » : la chair reçoit sa place et son sens parce qu'elle est aussi toutes ces histoires sédimentées. Toute chose apparaît à partir de cette histoire qu'est la relation de l'homme au monde et de ce fait la chair est bien présupposée pour toute constitution d'un objet transcendant puisque c'est par elle, avec l'histoire qui lui appartient, que je peux coordonner les différents champs de sensations : elle est constamment disponible et inséparable de moi.

Le caractère propre de la chair tient également au fait qu'elle est une spontanéité motrice¹⁹ : elle n'est pas seulement ce qui sent, mais elle est aussi ce qui agit dans le monde, ce qui heurte, ce qui pousse etc. et cette activité originaire elle aussi se sédimente dans la chair qui demeure toujours celle qui a agit de telle ou telle façon : « Des habitudes se forment nécessairement, aussi bien pour le comportement instinctif originaire (...) que pour le comportement libre. Céder à une pulsion devient le fondement de la pulsion à céder : par habitude. De même : se laisser déterminer par un motif de valeur et résister à une pulsion, cela devient le fondement d'une tendance (d'une « pulsion ») à se laisser déterminer de nouveau par un tel motif de valeur (...) et à résister à une telle pulsion. Là, s'entrelacent une habitude et une libre motivation²⁰ ». Dans cette genèse passive et active la chair ne cesse de devenir chair comme le montre la main qui est remplie d'elle-même, qui possède une historicité propre non seulement parce qu'elle porte toute une vie de sensations, mais aussi parce qu'elle porte en elle toute une vie de volonté : la main est une histoire dans la mesure où, comme la chair tout entière, elle ne peut pas être considérée statiquement, mais doit être comprise dans sa fonction et c'est pourquoi ma main est non seulement tout ce qu'elle a senti, mais elle est aussi tout ce qu'elle a fait en bien ou en mal. C'est en cela, par exemple, que le pianiste porte sa mémoire dans ses mains et que ses mains sont devenues ce qu'elles sont, percevantes et agissantes, par ce long travail volontaire d'incorporation d'un savoir²¹. La main libre du pianiste n'est donc pas une main vide et sans histoire, mais bien une main pleine de toute une histoire. Parce que la main humaine n'est pas une main de marbre, mais bien une main de chair et de sang, elle est mienne parce qu'elle dit ce que je suis, parce qu'elle dit mon histoire qui n'est pas seulement mon passé, mais qui est aussi mon pouvoir constituant et mon pouvoir-faire. L'homme est tout entier dans ses mains qui manifestent le style même de son rapport au monde parce qu'elles manifestent son histoire qu'elles soient fines ou fortes, adroites ou gauches, douces ou violentes. Cette gravité des mains, aussi bien au sens de leur importance que de leur pesanteur, peut également se comprendre à partir des mains tordues du Christ dans le retable d'Issenheim de Grünewald, auxquelles répondent les mains de Marie-Madeleine qui disent aussi la souffrance de la passion. La main faite pour toucher, pour agir, n'a pas d'autres possibilités que de se retourner sur elle-même en une torsion radicale et cette torsion est l'ultime réponse du corps à la souffrance. A l'opposé de la main du juste qui souffre, il y a aussi la main de l'homme mauvais qui porte en elle son injustice, qui est ce qu'elle a fait, telle la main de Lady Macbeth : « Ici est toujours l'odeur de sang : tous les parfums de l'Arabie n'adoucirait pas cette petite main²² ».

Ainsi notre corps porte en lui toute notre histoire qui lui confère son individuation absolue dans la mesure où, en un sens, ma chair se souvient mieux que moi puisque tout mon passé de perception s'y trouve sédimenté, non pas comme quelque chose de mort, mais comme ce qui est activement présent dans toute perception actuelle, comme dans toute volonté actuelle. De ce fait chaque homme a sa façon de vivre son incarnation, c'est-à-dire de

¹⁹ Voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre second *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, §38 *La chair en tant qu'organe du vouloir et support du libre mouvement*.

²⁰ *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, §59, p. 347.

²¹ Voir aussi Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 168-171.

²² *Macbeth*, acte V, scène 1, trad. franç. Pierre Jean Jouve, GF Flammarion, p. 251.

toucher le monde, de le recevoir, même si ce style propre de la vie charnelle ne se laisse pas facilement objectiver. Cela vaut aussi bien sûr de l'expérience d'une autre chair puisque « une connaissance parfaite d'autrui est par principe impossible ; il a son historicité individuelle, son auto-constitution génétique, que je ne peux pas véritablement dévoiler de façon parfaite, mais seulement par fragment²³ ». Ainsi, comme disait déjà saint Thomas d'Aquin, la main est un outil uni et propre et non comme la hache un instrument extérieur et commun²⁴, mais la force des analyses développées par Husserl tient au fait de montrer en quoi nos mains, à travers leur historicité, perçoivent et agissent et même interrogent le monde parce qu'elles agissent et en cela les mains sont bien les organes d'une contemplation libre.

La mienneté et l'historicité de la chair tiennent donc à son auto-constitution passive et active et en conséquence le propre de la chair est non seulement de sentir et d'agir, mais aussi de s'éprouver elle-même dans cette sensation et dans cette action. Il est nécessaire de préciser en cela de préciser encore l'auto-constitution de la chair en tant qu'elle rend possible l'auto-constitution de l'ego, car, comme le précise le §36 des *Idées directrices pour une phénoménologie* livre second, c'est en se sentant elle-même que la chair devient véritablement chair, qu'elle devient authentiquement sentante. En effet, la situation exceptionnelle des deux mains qui se touchent met en évidence le sentir de la chair dans lequel elle se constitue en constituant une altérité qui l'affecte. En cela il y a bien une historicité propre de la chair car il ne s'agit pas d'un esprit qui se fait chair, mais bien d'une chair qui n'est elle-même, qui ne devient elle-même qu'en s'appropriant le monde : la chair n'est donnée originairement comme chair qu'à sentir quelque chose. Soutenir la thèse, proprement husserlienne, que la chair est de part en part remplie d'âme, c'est reconnaître qu'elle n'est elle-même que dans l'acte de constituer le monde et donc, pour utiliser un vocabulaire qui n'a jamais été celui de Husserl, de devenir verbe. La réversibilité du touchant et du touché, mise en évidence par Husserl à propos de la main gauche et de la main droite qui se touchent, vaut en fait pour tout acte de toucher. Ainsi, plus ma chair sent et se ressent, plus le monde est rendu visible et en cela l'histoire de la chair n'est pas autre chose que l'histoire du dévoilement du monde, même si là encore il y a plusieurs modes de l'ipséité. Comme le décrit Jean-Luc Marion dans *Le phénomène érotique*, « ainsi s'accomplit mon individuation à la mesure de ce que ressent ma chair, qui raconte l'histoire du monde d'après le prisme et l'historicité de sa propre affection par soi. Je sens le monde selon que je me ressens et il éclôt suivant que je m'individualise dans la mémoire de mes affections. Ainsi, j'accède à ma passivité incommensurable, sans égale²⁵ ». A la différence d'un sujet théorique vide et sans histoire corrélat d'une nature abstraite et sans histoire, le monde historique, le monde dans sa genèse, ne se donne à voir qu'à un être qui n'est lui-même que le mouvement vivant de sa temporalisation et de son historicisation et, de ce point de vue, l'individuation absolue de la chair n'est précisément pas un obstacle à la constitution du monde de la vie, mais elle en est bien plutôt la condition et il est alors possible de dire que seul l'individuel peut percevoir l'individuel et que l'unicité du monde de la vie ne peut apparaître qu'à un sujet qui s'éprouve dans l'unicité de son historicité charnelle. La chair n'est pas l'expression charnelle d'un esprit déjà individué, mais elle est l'histoire de la rencontre du sujet et du monde dans laquelle le sujet se constitue dans sa tâche de constitution du monde. Dès la vie passive, une perception en motive une autre et cela fonde déjà une genèse du monde comme mouvement vivant de la génération du sens par le sens, puisque dans cette genèse passive se constitue l'unité du monde continuellement prédonné, qui est précisément le monde de la vie dans son unicité. Certes, au sens strict il ne s'agit pas

²³ *Husserliana* XV, p.631, *Sur l'intersubjectivité* II, p. 464.

²⁴ *Somme contre les Gentils*, IV, 41, 12, trad. franç. Cyrille Michon et Denis Moreau, GF Flammarion, livre IV, p. 243.

²⁵ *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003, p.181. En ce sens là l'historicité ne peut pas être comprise comme le sacrifice de l'intériorité ; Voir Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, p. 28-29.

encore pleinement d'un monde, mais cette genèse passive va rendre possible la genèse active d'un sujet qui se décide librement. Avant les décisions libres, il y a cette temporalisation passive de la chair, cette vie par laquelle le moi ne s'aperçoit jamais dans une identité vide, mais toujours comme déjà constitué, comme porteur d'un « avoir subjectif ²⁶ » qui est toute l'histoire de sa vie sensible et affective dont il est inséparable et à partir de laquelle il est présent à son monde environnant. Dans le livre second des *Idées directrices pour une phénoménologie* Husserl décrit longuement ce soubassement de la vie réflexive de façon à montrer comment la temporalisation active de la personne s'effectue à partir de cette temporalisation passive ²⁷ et qu'en cela le sujet est déjà une vie intentionnelle.

Cette histoire du sujet est précisément la vie du sujet en ce qu'elle n'est pas un simple « avoir », mais se comprend comme le mouvement d'une totalisation continue par laquelle chaque présent est unique. Selon la définition de Husserl dans *L'origine de la géométrie*, « L'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaire ²⁸ ». A partir de là il est bien sûr nécessaire de distinguer l'historicité passive et l'historicité active du ressouvenir qui porte en elle l'Idée infinie d'une totale connaissance de son passé. Ainsi l'histoire personnelle est aussi une histoire du sens dans laquelle l'idée d'une fidélité à soi-même peut prendre sens. Toute connaissance de soi se comprend alors comme une archéologie du sens qui part des formations de sens données dans le présent et qui, de renvoi en renvoi, remonte dans le passé de la vie subjective. La chair porte ainsi en elle l'unité du sujet, de la passivité et de l'activité, parce qu'elle est aussi l'organe du vouloir et se constitue également volontairement, par exemple dans la marche en tant qu'elle phénoménalise le monde. Dans cette vie active, le sujet se donne donc des habitudes, c'est-à-dire des capacités de perception, de sentiment, de mémoire, des capacités intellectuelles, qui forment l'individualité noétique du sujet. En conséquence, parmi les différents habitus, il y a bien des habitus charnels, qui n'appartiennent pas au moi empirique mais au je pur ²⁹ dans la mesure où en eux c'est le sujet qui s'individue lui-même dynamiquement (puisque la passivité est ici une forme de l'activité) comme centre de son monde au lieu de se trouver tout simplement individué statiquement par sa place dans un monde déjà là. Comme on l'a déjà dit, tout vécu perceptif et tout mouvement volontaire se sédimente et je demeure celui qui a effectué telle marche, telle danse, celui qui est resté tant de temps à écrire à son bureau, ou qui a subi tel choc ou telle violence physique, etc., et de ce fait chacun de ces vécus peut se trouver réactivé volontairement ou involontairement. De même qu'un mathématicien est quelqu'un qui persiste dans ses convictions, un pianiste est celui qui activement inscrit peu à peu son savoir dans ses mains, et la prophétesse Anne dans le tableau de Rembrandt est sa main lisant les *Ecritures*. L'homme se fait chair et ses habitus charnels disent qui il est, disent son histoire vivante de sédimentation et de réactivation du sens et c'est bien de cette histoire dont il peut avoir à répondre. Ainsi chaque personne dans son histoire possède un savoir en forme d'habitus et c'est pourquoi le §32 des *Méditations cartésiennes* peut définir le je comme un « substrat des habitus » : « En se constituant par une genèse active propre comme le substrat identique des propriétés permanentes du je, le je se constitue aussi ultérieurement comme moi personnel qui se tient et se maintient ³⁰ ». Celui qui se décide à apprendre à contempler des œuvres d'art fonde en lui un habitus, c'est-à-dire une capacité perceptive qu'il pourra plus ou

²⁶ *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre second *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 298.

²⁷ Sur cette question voir notre ouvrage *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, col. Epiméthée, Paris, 1997 et celui d'Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, col. Epiméthée, Paris, 1999.

²⁸ *Krisis*, p. 410.

²⁹ Voir *Idées directrices*, livre second, p. 165.

³⁰ *Méditations cartésiennes*, trad. franç. Marc de Launay, PUF, Paris, 1994, p. 114.

moins développer, et il se constitue bien, comme sujet charnel, dans l'unité d'une histoire puisqu'il demeure lui-même à maintenir cette capacité, à la développer, comme il peut devenir infidèle à lui-même et la perdre. Quel que soit le degré de perfection auquel l'homme peut parvenir dans sa vie personnelle, il sera toujours celui qui est « devenu » tel et il ne pourra jamais se séparer de cette histoire.

Pour cette chair à la fois constituée et constituante, le troisième degré d'historicité consisterait alors à s'incorporer sa volonté rationnelle, à porter dans sa chair le *telos* de la rationalité à partir duquel toute la vie perceptive et affective passée peut être à nouveau totalisée, c'est-à-dire temporalisée³¹. La chair se donne alors au plus haut point comme « ma chair » et comme historique et cela explique en quoi le sujet concret ne cesse de changer tout en demeurant identique. Toute chair est une histoire individuelle propre, insubstituable, qui manifeste l'individuation absolue de l'*ego*, et cette unité historique est ce qui distingue radicalement l'identité de la personne de l'identité de la chose. La chair en tant que chair d'un *ego* pur n'est donc pas individuée relativement à sa place dans le monde, mais absolument c'est-à-dire par elle seule et Husserl peut conclure ainsi le livre second des *Idées directrices pour une phénoménologie* : « L'*ego* n'est pas un pôle vide, mais bien le support de l'habitus qui est le sien, d'où découle qu'il a son histoire individuelle propre³² ». L'historicité de la chair est cette individuation absolue ou originaire qui est la condition de l'individualité relative des objets. Par la chair je porte toujours en moi mon passé qui ne disparaît jamais totalement, mais je ne le possède vraiment que par une passéification active du passé par laquelle il est véritablement vivant pour moi.

Toutes ces analyses montrent bien que ma chair, précisément en tant qu'elle est la mienne, le premier objet mien, ne se donne pas comme les autres objets, ne se donne pas comme une chose dont l'*ego* se servirait ou à travers lequel il s'exprimerait, mais qu'elle se donne comme une histoire toujours en formation et jamais achevée. Elle se donne à moi comme l'histoire de mon incarnation qui marque la singularité absolue de mon pouvoir être, sans porter atteinte à la transcendance dans l'immanence de l'*ego* qui demeure libre par rapport à son passé, par rapport à la sédimentation de son « je sens » et de son « je peux » qui tout en étant indissociables ne se confondent pas. La chair est donc loin d'être la simple dimension passive de la subjectivité dont l'*ego* serait la dimension active, mais dans sa capacité à rendre visible et à agir, elle est la singularité d'un pouvoir sentir et d'un pouvoir faire dans laquelle je règne immédiatement. Dès lors, si l'*ego* transcendantal dans sa transcendance ne peut pas mourir, la chair meurt et cela marque aussi sa mienneté et son historicité puisque la mort est la séparation pour l'*ego* transcendantal de son auto-objectivation comme homme³³. De même la chair de l'autre meurt quand cesse la possibilité de l'intropathie et il faut reconnaître que la mort est d'abord celle des autres dans les analyses de Husserl : l'impossibilité de l'intropathie signifie que le mort s'éloigne de moi, qu'il devient autrement inaccessible qu'il ne l'était déjà vivant, qu'il cesse de constituer le monde avec moi, c'est-à-dire qu'il cesse de se le représenter avec moi. « L'historicité de la corporéité³⁴ » (*Geschichtlichkeit des Leiblichkeit*) s'étend entre la naissance et la mort. Avec la naissance je deviens chair, avec la mort la chair redevient corps, mais quoi qu'il en soit, l'*ego* transcendantal demeure antérieur à la naissance et à la mort. Ainsi, Husserl peut montrer que la naissance et la mort ne sont pas des traits occasionnels, mais des « traits structurels

³¹ Si céder à une pulsion devient le fondement de la tendance à céder à une pulsion, se déterminer rationnellement fonde aussi la tendance à se déterminer rationnellement et c'est ainsi que notre chair se fait verbe. Voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre second, p.347. Sur l'habitualité chez Husserl on peut lire l'ouvrage récent de Valérie Kokoszka, *Le devenir commun. Corrélation, habitualité et typique chez Husserl*, Olms, Hildesheim – Zürich-New York, 2004.

³² *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre second, p. 403.

³³ Voir *Husserliana XXIX*, p.332.

³⁴ *Husserliana XXIX*, p.334.

généraux de tout être vivant doté de psychisme : il appartient à l'homme d'être né et de mourir³⁵ ». L'eidétique de la personne humaine donne donc à voir ces trois caractères fondamentaux ainsi que leur lien : être charnel, être mortel et être historique. Des hommes, mais aussi un monde sont impensables sans la naissance et la mort et l'humanité européenne elle-même est née, mais elle peut aussi mourir en cessant de porter l'Idée qui la gouverne et e cette historicité de l'humanité européenne chaque personne singulière doit en répondre dans sa chair c'est-à-dire concrètement en se pensant et en agissant par rapport à cette idée jusqu'à pouvoir donner sa vie pour elle. Ainsi, il est impossible de penser la personne humaine sans la chair dans la mesure où par la chair l'homme est en se développant continûment. La chair qui naît et qui meurt est donc bien indissociable de l'*ego* transcendantal qui ne se confond pourtant pas avec elle et qui, par rapport à elle, se donne bien comme omnitemporel. L'omnitemporalité de l'*ego* ne signifie pas qu'il soit derrière la chair et demeure quand la chair meurt, car cela ne correspond à aucune donnée intuitive, mais son omnitemporalité manifeste que la chair n'est précisément pas dans l'histoire, qu'elle n'a pas le mode de cette présence constante, mais qu'elle est le processus même historicisation continue. En cela l'historicité de la chair révèle l'omnitemporalité comme la capacité *a priori* de s'historiciser, c'est-à-dire de rendre vivants passé, présent et avenir. Dans cette genèse dynamique, la mort de la chair ne peut être qu'un événement limite, non pas une absence de moi, mais plutôt l'idée d'une « nuit noire dans laquelle rien ne se passe », cette nuit noire demeurant quelque chose, « une forme de remplissement du temps immanent³⁶ ». Quoi qu'il en soit, la mort, comme désagrégation de la chair qui est toujours là en tant que je suis, indique que l'historicité transcendantale s'accomplit véritablement dans l'intersubjectivité et que c'est dans le rapport de chair à chair que peut être saisi le sens transcendantal de notre incarnation.

Le rapport de chair à chair

On a vu que la chair est le premier objet propre qui comme tel est la condition de tout autre objet propre de ma sphère d'appartenance, or le propre et l'étranger sont les catégories fondamentales de toute historicité. Husserl peut écrire : « L'aperception 'ma chair' est de façon originairement essentielle la première, et elle est la seule à être entièrement originale³⁷ ». Ainsi, la chair avec son historicité marque la séparation radicale des subjectivités puisque l'autre subjectivité dans son historicité individuelle ne m'est accessible qu'indirectement et par fragment. Certes, autrui se donne bien comme chair, mais cette constitution ne signifie pas qu'il puisse y avoir une accessibilité parfaite de sa genèse et c'est pourquoi il y a « autant de chairs, autant d'êtres humains séparés³⁸ ». A l'extérieur de moi veut dire à l'extérieur de ma chair et cette séparation des chairs, c'est-à-dire des flux de conscience, est insurmontable et pour confirmer cette donnée intuitive Husserl évoque le cas de la pitié sympathique : « On éprouve alors de la souffrance du fait qu'il souffre, ce qui ne signifie pas que, absorbé en lui, on éprouve avec lui le sentiment qu'il éprouve en coïncidant avec lui³⁹ ». Compatir à la souffrance d'autrui, c'est souffrir de sa souffrance, mais, par principe, il n'est pas possible d'éprouver la même souffrance que lui. Plus encore, penser éprouver sa souffrance ce serait le nier comme chair unique dans son historicité propre. En effet, découvrir non pas la chair de l'autre, mais l'autre comme chair c'est comprendre son inaccessibilité liée à son auto-constitution comme chair : « A chaque flux de conscience

³⁵ *Husserliana* XV, p.138, *Sur l'intersubjectivité* II, p. 305.

³⁶ *Husserliana* XIV, p.156.

³⁷ *Husserliana* XIV, p.7, *Sur l'intersubjectivité* I, p. 67.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Husserliana* XV, p.610, *Sur l'intersubjectivité*, p. 411.

appartient une chair particulière, des dispositions particulières, des types particuliers de comportements, des modes distincts selon lesquels on est déterminé dans des prises de position actives et passives⁴⁰ ».

Cependant, si la chair étrangère est la première intersubjectivité, elle est aussi ce qui donne lieu à l'historicité comme temporalisation intersubjective. Déjà ma chair m'apparaît comme mienne négativement par rapport à la chair étrangère seulement apprésentée. En effet, l'autre homme ne se donnant pas comme une reduplication de moi-même, mais comme une chair unique qui de par son historicité possède une personnalité propre, par contraste ma propre historicité peut m'apparaître. Or une telle différence, qui fait que si nous voyons le même arbre ou la même salle nos perceptions sont malgré tout par principe différentes, ne remet pas en cause l'idée d'une objectivité transcendantale comprise comme intersubjectivité. En effet, la co-constitution du monde conduit, du point de vue de la sensibilité, à une situation assez paradoxale : d'une part, il faut supposer entre tous les hommes une sensibilité identique⁴¹ sans laquelle l'idée d'un seul et même monde disparaît. D'autre part, cette même co-constitution du monde suppose aussi des sensibilités différentes, une altérité des chairs, car dans la fusion des sensibilités il n'y aurait plus de transcendance du monde : le monde se donne comme transcendant aussi parce qu'il se donne comme constitué de façon différente par des sensibilités différentes. Cette question délicate et décisive de la communauté et de l'altérité de la sensibilité montre que chaque chair perçoit le même monde, mais qu'elle le perçoit à partir de son histoire propre, puisque la sensibilité n'est pas anhistorique, et que de cette façon ce que chaque subjectivité apporte à la constitution du monde est à la fois unique et insubstituable, mais ne peut avoir lieu que sur le fond d'un projet commun : c'est parce que nous avons des sensibilités à la fois identiques et différentes qu'un peintre peut m'apprendre à voir notre seul et même monde tel que je ne l'avais encore jamais vu. La complexité de cette question prouve qu'il est impossible de trop facilement opposer une ontologie de la substance, se définissant par son solipsisme et son égoïsme, et une éthique du respect ou de l'amour laissant place au face à face des visages. L'inaccessibilité d'autrui à partir de ma propre substance n'est pas nécessairement une négation d'autrui, mais peut être comprise comme le respect même de sa transcendance qui laisse à autrui son énigme et donc le laisse être comme une auto-temporalisation.

Dans cette altérité des chairs la co-constitution du monde peut avoir lieu et la possibilité de l'objectivité se trouve élucidée, mais s'il n'y pas de monde sans chair, la transcendance du monde suppose la co-donnée de ma chair et de la chair étrangère et de ce fait la relation à une autre chair est aussi inséparable du caractère propre de ma chair. Dès lors, sans remettre pour autant en cause l'individuation par soi de la chair, Husserl envisage également que la genèse de ma chair ait lieu par une autre chair. En effet, en envisageant la question du transfert aperceptif, Husserl cherche à décrire une transgression intentionnelle comprise comme un « éveil réciproque et vivant⁴² » dans laquelle la chair d'autrui éveille ma chair, hors de toute confusion des subjectivités. Il faut reconnaître que la chair d'autrui a bien un style propre, une manière propre de se confirmer qui est autre chose que ma chair autrement, et, de ce fait, sa donnée révèle aussi l'ipséité de ma chair. Sans pouvoir développer ici les analyses de la cinquième des *Méditations cartésiennes* relativement aux intentionnalités fort complexes qui donnent lieu à la constitution de l'autre subjectivité, il suffit d'indiquer que l'ontologie de Husserl, loin d'enfermer dans le solipsisme, permet de se libérer de l'évidence

⁴⁰ *Husserliana XIII*, p.5, *Sur l'intersubjectivité I*, p.434.

⁴¹ « Tout homme a, au même endroit de l'espace, les 'mêmes' apparences de la même chose – si du moins tous les hommes ont, comme nous pouvons le supposer, la même sensibilité – et c'est par là que s'objective également l' 'aspect' d'une chose ; chacun a du même endroit de l'espace, sous le même éclairage, le même aspect, par exemple d'un paysage » *Idées directrices pour une phénoménologie*, livre second, p.237-238.

⁴² *Méditations cartésiennes*, §51, p. 162.

d'une communauté désincarnée en montrant que l'individuation de la chair n'a pas lieu sans une relation nécessaire à d'autres chairs et que c'est cela qui permet de donner son sens plein à l'historicité de la chair et à l'historicité du monde comme horizon. Certains textes de Husserl expliquent en quoi l'auto-temporalisation de ma chair implique une autre chair et qu'il y a donc une dimension passive de l'intersubjectivité transcendante qui est la condition de son historicité active dans la responsabilité à l'égard du sens du monde. Autrement dit, il est possible de montrer comment le sujet se fait chair également dans un rapport originaire de chair à chair : « J'ai grandi dans ma famille, et le lien que j'ai avec ma mère est le plus originel de tous les liens. Plus tard, naissent maints autres liens avec des frères et sœurs, avec des camarades, des amis. Mais je grandis dans les communautés traditionnelles, dans celle de ma famille au sens historique du terme (dans ma 'lignée'), dans celle de ma nation avec ses coutumes, sa langue, etc. Lorsque je grandis ainsi en reprenant en charge la tradition, a lieu une co-institution qui passe par les modes de la volonté⁴³ ». Ainsi, antérieurement à la communauté volontaire, il y a une communauté charnelle, sous la forme de la communauté sexuelle, sympathique ou filiale, qui constitue aussi mon historicité et donc mon humanité et qui ne peut pas être réduite à une couche d'animalité antérieure à la couche d'humanité.

Dans un texte de 1921, *L'esprit commun*, Husserl développe des considérations étonnantes, qui sont loin d'avoir une signification seulement anthropologique, en évoquant d'autres situations concrètes dans lesquelles ma chair devient chair. Il évoque par exemple la compassion pulsionnelle éprouvée à l'égard de la souffrance d'un autre sujet⁴⁴, qui n'est pas encore une sollicitude volontaire, mais qui est bien un rapport de chair à chair, une co-temporalisation qui est constituante d'un monde commun. Souffrir de la souffrance de l'autre, être triste de sa tristesse, joyeux de sa joie, cela fonde une communauté de passion sans laquelle la communauté de volonté ne peut avoir lieu. Dans cette communauté de passion, le sujet prend conscience de sa propre chair avec sa propre histoire et il se comprend comme sujet de sa vie et de son monde environnant, mais en outre il sent, il devient. L'autre chair n'est pas seulement l'occasion de l'auto-constitution de la chair, mais elle est aussi une condition essentielle de celle-ci dans la mesure où ma chair ne s'individue que par une autre chair. Il y a bien une communauté charnelle dont la communauté de jouissance est une dimension incontournable : « Et comme, dans la jouissance sexuelle, celle-ci ne peut avoir lieu seule, et que les deux partenaires ne peuvent pas non plus, en jouissant, prendre conscience chacun pour soi de la jouissance ; ils peuvent bien plutôt être-là l'un pour l'autre, jouissant l'un avec l'autre et l'un par l'autre, et aspirant à la jouissance l'un de l'autre ; aspirant tout uniment, dans cet état de quasi fusion, à la jouissance, ils peuvent former l'unité d'une communauté de jouissance⁴⁵ ». En décrivant ainsi le plaisir sexuel comme une identité d'intention, chacun veut son plaisir et le plaisir de l'autre, et comme une quasi identité de remplissement, Husserl tente de décrire dans cette situation l'impossibilité pour la véritable jouissance sexuelle de ne pas être commune : la jouissance de l'autre se trouve eidétiquement liée à la mienne. Dans un tout autre ordre, Husserl évoque aussi la situation du repas commun pendant lequel ma joie de manger est inséparable de celle des autres. Certes, Husserl ne se livre pas à une description systématique des situations concrètes dans lesquelles il y a communauté d'intention et de remplissement, mais ces quelques analyses montrent bien qu'il y a dans cette communauté de passion l'idée téléologique d'une communauté achevée, d'une socialité achevée, qu'il s'agit de vouloir pour que se constitue vraiment le monde historique.

Dans les quelques analyses de situations concrètes dans lesquelles notre humanité se noue dans un rapport de chair à chair, Husserl privilégie souvent la relation mère-enfant pour décrire cette relation charnelle originaire dans la mesure où ce lien est en quelque sorte le pré-

⁴³ *Husserliana* XV, p.511, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 407.

⁴⁴ Voir *Husserliana* XIV, texte n°9, p.166, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 265.

⁴⁵ *Husserliana* XIV, p.177, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 277.

histoire qui rend possible le fait de se constituer librement dans l'unité d'une histoire. A partir de ce lien originel le sujet peut découvrir à la fois son ipséité et son historicité et c'est notamment dans le célèbre texte de juillet 1935, *L'enfant. La première intropathie*⁴⁶, que Husserl décrit l'impossibilité eidétique pour la chair de l'enfant de se saisir sans la chair de la mère. Il y a une historicité fondamentale de la chair dans cet être purement charnel de la vie embryonnaire qui constitue en quelque sorte la préhistoire de la vie de l'enfant dans laquelle il acquiert déjà, dans la pure passivité, toute une vie habituelle :

« Le poupon, le nouveau-né. Comment est-il comme je de ses données et comment est-il constitué pour lui-même par celles-ci en tant qu'elles l'affectent et par les actes du je ? Il est déjà un je qui fait l'expérience à un plus haut niveau, il possède déjà des acquis de l'expérience à partir de son existence dans le ventre de la mère, il possède déjà ses perceptions et ses horizons de perception. Outre cela, avec de nouvelles sortes de données, avec de nouvelles distinctions dans les champs sensibles, avec de nouveaux actes, de nouveaux acquis à partir de son soubassement qui est déjà pré-acquis, il est déjà le je des plus hautes habitudes, mais sans réflexion sur lui-même, sans temporalité constituée, sans ressouvenir disponible, il est un présent fluent avec rétention et protention. Construction de 'choses' primordiales, construction de la chair primordiale, de chaque organe singulier déterminé, mobile de façon kinesthésique. La mère comme unité comme unité corporelle primordiale ? Mais c'est aller trop vite. Constitution d'unités singulières dans le fait d'être motivé kinesthésiquement. Constitution ultérieure de tout un champ de perception dans l'identification mobile de la reconnaissance, bien que cela se fasse sans la répétition formée du souvenir. La mère comme unité visuelle et tactile – modification d' 'images sensibles' liées à certaines perspectives principales – mais qui ne sont pas des unités simplement motivées kinesthésiquement. L'enfant manifeste son désir envers la mère dans la 'perspective' normale, dans laquelle les besoins originels de l'enfant se remplissent ; il crie involontairement, le plus souvent cela produit son effet. L'enfant ne possède que très tard un espace avec des corps liés à l'espace et la mère comme corps dans son champ spatial. Cette première mère comme quelque chose d'identique, de reconnu comme 'prémisse' du remplissement du désir ; quand elle vient et qu'elle est là, alors le remplissement a lieu. Il n'y a encore rien comme une intropathie⁴⁷ ».

Dans ce texte étonnant Husserl décrit, sans quitter la donnée intuitive, cette genèse passive qui va de la vie intra-utérine à la vie du nouveau né avant le premier acte d'objectivation du monde et donc aussi d'objectivation de soi, vie dans laquelle l'enfant constitue le monde et se constitue dans une expérience originnaire de l'altérité, comme si la chair de la mère était ici la source de toute transcendance. Dans cette vie pulsionnelle originelle, il n'y a pas encore de constitution active de choses dans l'espace, de constitution active d'un passé par l'acte volontaire du ressouvenir, il n'y a pas encore de moi qui puisse s'objectiver lui-même, et pourtant dans cette vie affective originnaire l'enfant s'éveille, pré-constitue le monde par ses kinesthèses et par son désir et de ce fait l'enfant dans cette première activité dans la passivité est déjà le centre d'un monde dans lequel la chair de la mère est « l'objet » primordial qui vient remplir son désir et à partir duquel il se fait chair. En élucidant cette vie première de l'enfant, cette vie intentionnelle antérieure à la vie

⁴⁶ *Husserliana* XV, appendice XLV.

⁴⁷ *Husserliana* XV, p.605. J'ai déjà proposé une traduction et une analyse de ce texte dans *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, col. Epiméthée, Paris, 1997, p. 144-146. Voir aussi la traduction de Nathalie Depraz, revue *Alter* n°1, « Naître et mourir », 1993, p.265-269.

objectivante, Husserl explique finalement ce que signifie phénoménologiquement naître : la naissance c'est l'éveil de ma chair à partir de la chair de ma mère. Il ne s'agit donc pas d'une vie totalement passive dans laquelle l'enfant ne ferait que subir, mais il s'agit bien d'une première vie active dans laquelle l'enfant se constitue en recevant cette autre chair déjà tournée vers lui sur le mode du désir. Or cette première constitution involontaire est le sol sur lequel la vie objectivante pourra avoir lieu ; elle fait signe vers cette liberté de l'objectivation et n'a de sens que par rapport à elle. Aux affections du monde le poupon répond par des habitudes ; le désir de quelque chose fonde la tendance à désirer cette chose et la répulsion vis-à-vis de quelque chose fonde aussi une tendance à la répulsion. Husserl montre ainsi dans cette analyse exemplaire que l'historicité de la chair ne commence pas avec la première intropathie, et qu'elle ne commence même pas avec la naissance, dans la mesure où antérieurement il y a déjà toute cette histoire du rapport de la chair de l'enfant avec la chair de la mère, puis l'histoire du rapport de la chair de l'enfant avec le monde. La chair de la mère, qui n'est pas encore un objet du monde environnant, est ce qui se donne comme venant remplir l'intention de l'enfant, et en cela l'enfant ne peut se constituer qu'en constituant la chair de sa mère.

En effet, l'enfant dans le ventre de sa mère a déjà une chair, il a déjà des sensations de mouvement, des kinesthèses, et sa chair est bien ici son « je peux » par lequel le « je » meut sa chair, même si ce « je » n'a pas encore accédé à la conscience de lui-même. Husserl nous explique donc bien que l'enfant dans la vie intra-utérine, et *a fortiori* après sa naissance, n'est pas une simple réceptivité, mais qu'il y a bien une activité pratique de sa chair qui constitue déjà une histoire. Déjà en cette vie dans le ventre de la mère, les possibilités de perceptions sont liées au « je peux » charnel, même si là aussi les kinesthèses n'exposent aucune matière. La chair de l'enfant dans la chair de la mère est déjà une spontanéité du « je me meus » qui rend possible le fait que les sensations soient données par l'affection⁴⁸. Sans les kinesthèses, sans le se sentir de la chair dans sa mobilité originaire, la tête, les mains, les yeux ne seraient que des corps et leur unité même, la chair, ne serait qu'un corps et il n'y aurait pas d'historicité de la chair et pas de monde dans lequel des choses se constituent, y compris dans le ventre de la mère. Aussi étonnant que cela puisse paraître, il y a dès cette première vie charnelle une liberté kinesthésique, la possibilité de s'approcher d'un lieu et d'y être, et plus cette liberté se développera, plus la constitution du monde se développera, quand, notamment après la naissance, par la marche, un champ de perception infini s'ouvrira. Cependant toute l'interrogation sur le fait de savoir comment peut avoir lieu la première intropathie souligne bien que la chair ne saurait avoir une capacité constituante indépendante et qu'en elle c'est toujours déjà l'*ego* qui se constitue dans l'unité d'une histoire : il n'y a pas, au moins dans la pensée de Husserl, d'historicité de la chair qui ne serait liée qu'aux seules kinesthèses, indépendamment d'une conscience pure et il n'est pas question dans ce texte sur le nouveau né de dévoiler une historicité charnelle qui serait antérieure aux noèses de l'*ego*, mais il s'agit plutôt de montrer que l'*ego* se constitue dans l'unité d'une histoire dès la vie charnelle, dès le rapport de chair à chair. Avec la vie intra-utérine et la vie du nouveau né il s'agit donc bien d'une pré-histoire, celle qui a lieu avant les noèses intentionnelles, avant le pouvoir objectivant de la conscience pure réflexive. Cette préhistoire n'est pas rien dans la vie du sujet, mais de toute façon elle n'est intuitivement accessible qu'à partir de l'histoire dont les noèses intentionnelles de l'*ego* sont la source : de fait, les kinesthèses involontaire, ou pulsionnelles, de l'enfant dans le ventre de la mère, et même celles du nouveau né, ne sont pensables qu'à partir des kinesthèses volontaires d'un sujet réfléchissant.

En se demandant comment peut avoir lieu la première intropathie, à savoir la distinction radicale des chairs par objectivation, Husserl montre dans ce même texte comment

⁴⁸ Voir les mises au point très précises de Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, Kluwer Academic Publisher, 2000, p. 247-257.

une première séparation a lieu entre les mouvements des lèvres de la mère et le mouvement des lèvres de l'enfant. En effet, dans cette vie pulsionnelle, les mouvements de la chair maternelle, notamment le mouvement des mains maternelles qui s'éloignent et s'approchent de moi, éveillent ma chair et en quelque sorte l'altère au point qu'elle peut se constituer, toujours involontairement, comme ma chair que je possède en propre, même si le je demeure bien sûr encore caché. Il faut reconnaître que l'enfant dans la vie intentionnelle non objectivante de son désir est là où est la chair de sa mère, et que ce sont précisément les mouvements de cette autre chair, le fait qu'elle s'approche et qu'elle s'éloigne, qui conduisent à l'épreuve de sa propre chair car ces mouvements révèlent l'écart entre le désir de l'enfant et son remplissement. La vie charnelle originaire est déjà une vie dans laquelle l'enfant fait l'expérience qu'à la différence de sa propre chair, la chair maternelle ne lui est pas immédiatement présente, qu'elle n'est pas ce dont il est inséparable. Certes, toute cette vie pulsionnelle ne peut être décrite qu'à partir de la vie volontaire et objectivante, mais cela ne fait pas de ces descriptions une construction sans donnée intuitive puisque cette vie passive est toujours présupposée par la vie volontaire et ne disparaît pas avec la première intropathie. La naissance comme situation concrète est bien une situation limite, comme l'est aussi celle de la mort, mais il n'y a pas pour autant absence d'intuitivité dans la mesure où cette analyse de la chair maternelle est exemplaire pour comprendre l'éveil à soi de la subjectivité : toute objectivation du monde et toute découverte de son je présuppose une première naissance. Le caractère fondamental de l'historicité de l'homme est qu'il doit se comprendre comme étant déjà devenu. Si Husserl l'a le plus souvent montré à propos de l'historicité du philosophe, ce texte sur l'enfant montre qu'il s'est aussi soucié de cette première historicité charnelle.

Il semble y avoir là une loi apriorique, qui n'est pas sans poser de graves difficultés dans un idéalisme transcendantal et égologiques : le dire « je » ne serait possible qu'à partir d'un écart de chair à chair dont l'initiative revient ici à l'autre chair : l'enfant éprouve sa chair en éprouvant l'absence, le manque, la non inséparabilité de la chair de sa mère. Cependant, le texte montre clairement qu'à aucun moment de son analyse Husserl ne pense renverser son idéalisme transcendantal pour développer une pensée de la radicale con-tingence de la chair qui se reçoit d'une autre chair⁴⁹. La chair de l'enfant s'éveille par la chair maternelle, mais elle demeure pensée comme liée à un je, comme une capacité *a priori* de sentir, de se mouvoir et de désirer qui est seulement sollicitée, mise en marche, par la chair maternelle. Il ne faut donc pas chercher dans ces textes de recherche une sortie de l'idéalisme transcendantal, ni même la conscience de la nécessité d'en sortir, mais il faut y voir une attention réelle, dans le cadre d'une philosophie de la subjectivité, à cette vie intentionnelle non objectivante qui déploie une première historicité de la chair qui sera le support de l'historicité volontaire de la chair du je conscient de lui-même. Il y a là une puissance de description de cet « être pris dans des histoires », dont le sujet est inséparable, car en elles il est déjà en genèse, qui est tout à fait étonnante et on peut se demander si la remise en cause de l'intentionnalité pour une pensée de la transcendance peut donner lieu à des descriptions aussi riches.

Toute communauté historique volontaire, celle du mariage, de l'amitié, de l'Etat, ou de la science, suppose en un sens une communauté charnelle originaire qui ne doit pas être d'emblée oubliée pour que la communauté historique demeure vivante, c'est-à-dire fidèle à son *telos*. Que devient le mariage dans l'oubli du désir commun, que devient l'amitié dans l'oubli de la sympathie commune, que devient l'Etat dans l'oubli du souci commun, que devient la science dans l'oubli de l'activité commune originaire ? Dans l'oubli de la chair qui est oubli du monde de la vie, toutes les communautés dégénèrent et finissent par disparaître, elles deviennent des abstractions, et elles ne peuvent renaître de leurs cendres qu'à retrouver cette intentionnalité pulsionnelle intersubjective qui forme la préhistoire d'où émerge la vie

⁴⁹ Sur cette question voir les analyses désormais classiques de Didier Franck dans *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981.

intentionnelle libre et responsable. De même que le danger de la science est de sombrer dans un pur formalisme, le danger de toute communauté humaine est aussi de tomber dans ce formalisme dans lequel le sens de chaque communauté ne peut jamais être saisi. Les analyses husserliennes sur la vie du nouveau-né ne sont donc pas purement anthropologiques et elles ne sont pas non plus purement régionales, mais celle relation charnelle originaire de la mère et de l'enfant est cette situation privilégiée à partir de laquelle il est possible de mettre en évidence la communauté pulsionnelle originelle qui rend possible toute autre communauté et dont le souvenir permet de conserver à cette communauté ce qui fait sa vie. Dans « ma » chair se tient le fait de se rapporter à une autre chair sans confusion des intentionnalités, or non seulement dans ce rapport originaire de chair à chair ma chair advient comme chair, mais d'une certaine façon, en même temps, le monde advient comme monde : « 'Avant' le monde il y a la constitution du monde, il y a mon auto-temporalisation dans le proto-temps et la temporalisation intersubjective dans le proto-temps intersubjectif⁵⁰ ». La communauté charnelle de la filiation n'est donc pas accidentelle, mais appartient bien à l'essence de la subjectivité transcendante dans son historicité.

Il ne va pas de soi de relier les quelques analyses sur la filiation originaire avec les célèbres analyses de l'historicité déployées dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante* et dans tous les textes annexes, mais cette description d'une communauté charnelle originelle confirme que la subjectivité transcendante porte en elle dès sa vie passive une idée qui lui est constitutive à savoir l'idée téléologique d'une intersubjectivité transcendante, d'une communauté transcendante achevée : cette idée ne peut être activement voulue, notamment par le philosophe qui est la mesure de la vie responsable, que parce qu'elle est déjà présente dans la vie pulsionnelle originaire, puisque toute chair porte en elle de se rapporter passivement à d'autres chairs. Dès la pure passivité la « vie » du sujet est bien une vie historique au sens d'une vie qui trouve aussi son origine dans d'autres sujets et, dans son présent historique plein, le philosophe ne peut se vouloir lui-même absolument en voulant l'idée qui doit gouverner l'humanité qu'en réactivant le sens téléologique impliquée dans cette vie charnelle originaire. En effet, la co-constitution pulsionnelle du monde porte en elle l'idée d'une co-constitution active et pleinement libre et rationnelle du monde par tous les hommes. En cela, la personne libre et responsable du sens du monde naît certes de la découverte, au moins une fois dans sa vie, de son *ego* transcendantal, et cette découverte ne s'interprète plus comme une simple rupture avec sa vie passive, mais plutôt comme la capacité à exister volontairement la passivité d'où elle provient, à porter volontairement le sens de la genèse qui est déjà présent dans la vie affective. La chair n'est pleinement chair qu'à manifester ce qui l'affecte constamment, à savoir les autres chairs et le monde, et en cela la tâche d'être soi est bien une tâche d'incarnation qui définit son historicité active. Ainsi, le monde ne se donne en personne comme monde de la vie que pour un sujet qui lui est présent en personne à travers toute l'historicité de sa chair. En s'arrachant aux pseudo-évidences d'une subjectivité désincarnée et d'une communauté désincarnée, il devient possible de saisir l'évidence d'une responsabilité incarnée et donc historique vis-à-vis du sens du monde, mais sans que la saisie de cette historicité de la chair conduise Husserl à remettre en cause la compréhension de la liberté comme autonomie. Cela marque que pour Husserl la chair, même dans son historicité, et le monde, même comme monde de la vie, demeurent des noèmes relatifs à un *ego* libre et absolu, et si Husserl envisage le fait pour le sujet d'être débordé par l'histoire, c'est pour réaffirmer l'impératif de dominer cette histoire personnelle et intersubjective. Si Husserl envisage une lucidité de la chair, ce n'est jamais pour la penser comme la forme de notre être-jeté dans le monde. Quoi qu'il en

⁵⁰ *Husserliana* XV, p.597, trad. franç. J. Benoist, revue *Philosophie* n°21, p. 6.

soit, si la chair dans son historicité est l'organe de la contemplation libre, elle est bien le lieu de la conversion, c'est-à-dire de l'aventure humaine.

Il est possible de distinguer trois niveaux d'historicité de la chair, c'est-à-dire aussi trois degrés de la filiation transcendante qui fait notre humanité : il y a d'abord la pure constitution passive et avec elle la pure filiation passive de la vie pulsionnelle, le rapport originaire de chair à chair. Il y a ensuite l'historicité de la chair propre à un je conscient de lui-même qui se constitue librement et activement dans l'unité d'une histoire personnelle et interpersonnelle. Il y a enfin l'historicité de la chair propre à celui qui porte le sens de l'histoire, qui, dans sa filiation avec toutes les autres chairs, porte l'idée téléologique par sa chair, c'est-à-dire en personne⁵¹. Dès lors, l'épreuve de soi comme chair a aussi la signification d'un impératif qui est celui de la dénaturalisation de l'esprit, du refus de comprendre l'esprit comme superposé à la corporéité physique, bref l'impératif de la dénonciation de toute zoologie de la personne humaine de façon à revenir en soi, auprès de soi, comme le disent la fin des *Méditations cartésiennes* et la *Crise de l'humanité européenne* à partir d'un thème augustinien détourné de son sens véritable. Se comprendre comme chair, devenir chair, selon sa plus haute signification transcendante, c'est développer cette *Eigenständigkeit*, selon l'expression de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, par laquelle la personne est donnée à elle-même en faisant face, dans son historicité propre et insubstituable, au devenir historique de l'humanité, en faisant de sa chair le lieu de manifestation du sens de l'histoire : le philosophe n'est pas celui qui raconte des histoires, mais celui dont la chair est ce qui peut dire non seulement les affections, non seulement les désirs, non seulement l'autre chair, non seulement le monde, mais aussi l'universel.

⁵¹ Il resterait alors à expliquer, ce que le présent travail ne fait pas, comment s'ordonnent dans une genèse progressive les différentes communautés, de la communauté charnelle originaire à la communauté des hommes libres et rationnels qui n'est pas moins charnelle en montrant comment à chacune de ces étapes la chair est ce qu'elle peut manifester.