

Christopher MACANN*

Être ou ne pas être... son propre corps : voilà la question.

Résumé : Dire que l'être de l'être humain tient à sa façon d'être son propre corps n'a rien de surprenant, et semble bien s'accorder avec la pensée d'un des derniers grands philosophes français, Maurice Merleau-Ponty. Dire que l'être de l'être humain et, en particulier, le développement de la conscience humaine, dépend de sa capacité de ne pas être son corps, de se dissocier de son corps, a l'air plus paradoxal. Cependant, ce n'est qu'en mettant l'accent autant sur la nécessité d'un détachement ou d'un désengagement de son propre corps, que sur la nécessité de l'incarnation de la conscience dans le corps, qu'on rendra justice à la découverte de la subjectivité qui caractérise l'époque moderne. En appliquant une méthode *génétique*, j'espère démontrer l'importance de ce mouvement de détachement, et celle, aussi, d'un mouvement complémentaire de retour à nos origines et premières attaches : notre corps, la nature, autrui.

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

T. S. Eliot

Mots-clés : corps propre/ incarnation/ conscience, coïncidence / distinction/ abstraction, originaire/objectif/ réflexif, ontologique/ transcendantale/ génétique, existence/ transcendance/ essence.

Abstract: **To be or not to be... one's own body: that is the question.** To say that the being of human being has to do with its being a body is not in the least surprising and seems to be in agreement with the thinking of one of the last great French philosophers, Maurice Merleau-Ponty. But to say that the being of human being and, in particular, the development of human consciousness, depends upon the capacity of human being to not be its body, to distinguish itself from its body, sounds more paradoxical. However, it is only by emphasizing the detachment, or dis-engagement, of human being from

* Université Michel de Montaigne, Bordeaux.

its body just as much as its original attachment to, or the original incarnation of consciousness in, the body that one can hope to do justice to that discovery of subjectivity which characterises the modern epoch. By applying a 'genetic' method I seek to show the importance of this movement of detachment and, in conjunction therewith, of a complementary movement of return to the origin and to our original roots: our body, nature, the other.

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

T. S. Eliot

Key words: own body/ embodiment/ consciousness, coincidence/ distinction/ abstraction, originary/ objective/ reflective, ontological/ transcendental/ genetic, existence/ transcendence/ essence.

Dans une Préface à son chef d'œuvre *Process and Reality*, Whitehead a quelques mots à dire sur sa conception de la philosophie, conception que je partage avec lui et avec beaucoup d'autres philosophes du milieu du siècle dernier : Heidegger, Cassirer, Jaspers, Sartre, Merleau-ponty, Blondel, Alexander.

« The true method of philosophical construction is to frame a scheme of ideas, the best that one can, and unflinchingly to explore the interpretation of experience in terms of that scheme. »

Notez que pour ce philosophe universel, maître des sciences matérielles aussi bien que formelles, aussi bien instruit des sciences humaines que des sciences naturelles, la philosophie est une affaire de construction intellectuelle à partir d'un schéma catégoriel comportant une catégorie ultime, huit catégories d'existence, vingt-sept catégories d'explication et neuf obligations catégoriales, schéma qui structure une interprétation systématique de l'expérience subjective. A l'intérieur de ce texte extrêmement difficile, l'homme n'y occupe qu'une toute petite place, perdue dans l'immensité d'une explication qui essaie de tenir compte de tout ce qui se passe dans l'univers.

Il va sans dire qu'aujourd'hui on ne fait plus la philosophie de cette façon systématique et compréhensive, peut-être parce que les philosophes d'aujourd'hui sont, à la fois, trop modestes et trop ambitieux, et que ces deux excès se renforcent mutuellement. Trop modestes, en ce qu'ils refusent catégoriquement toute tentative de comprendre la pensée et l'expérience humaine dans le cadre schématique d'un système intégral ; trop ambitieux, en ce qu'ils

insistent, néanmoins, sur la validité universelle de leurs propres théories, aussi limitées d'application qu'elles soient.

Deux exemples. Au début de la première d'une série de conférences rassemblées sous le titre : *How to do Things with Words*, Austin nous dit :

« *What I shall have to say here is neither difficult nor contentious; the only merit I should like to claim for it is that of being true, at least in parts.* »

Aussi modeste que peut apparaître sa façon d'avancer son programme, il n'en tient pas moins à ce que ses énoncés soient reconnus vrais et qu'ils pointent vers la disparition de la philosophie à la faveur de l'analyse linguistique. Autre exemple, plus frappant, parce que presque contradictoire, Habermas, dans l'introduction à sa *Theorie des Kommunikativen Handelns*, insiste beaucoup sur son refus de tout projet philosophique ayant la forme d'un système intégral. Sauf qu'une fois énoncée sa propre théorie de la rationalité communicative, il ne perd pas une minute pour lui conférer une validité universelle, en démontrant, par exemple, qu'aucune théorie de la communication langagière ne saurait se passer des structures dégagées par ses propres réflexions. De sorte que, tout en développant une théorie de la rationalité communicative entièrement fondée sur le consensus, il exempte sa propre théorie de ces mêmes conditions de validité auxquelles toute autre théorie doit se conformer.

L'antidote indispensable à une telle conception de la pensée philosophique ne peut être trouvé, à mon avis, qu'en une conception radicalement *herméneutique* de la philosophie et peut-être même, de la science. Il me semble que le mot *hypothèse* utilisé par Poincaré dans son œuvre bien connue *Science et hypothèse* joue, à l'intérieur de sa conception de la science formelle et naturelle, le même rôle que le mot *interprétation* en sciences humaines. Qui dit interprétation, dit plusieurs possibilités d'interpréter, dont l'instance choisie ne saurait l'être qu'en fonction de critères relatifs, tels que cohérence, étendue, caractère fondamental, élégance, jamais de critères absolus comme validité, vérité, connaissance, qui impliquent une idée de solution définitive, façon de voir unique, compréhension correcte, connaissance absolue. Pour qui croit que la philosophie ne fait jamais qu'interpréter, il devient parfaitement raisonnable de tenter sa chance, et d'essayer de faire son possible pour que le point de vue adopté au départ, quoique nécessairement relatif et partiel, englobe le plus possible et de la façon la plus cohérente possible.

Et c'est pour cette raison que je vais proposer, maintenant, l'esquisse d'une philosophie ontologique au point de vue herméneutique et qui cherche à se doter d'une forme systématique.

A/ PRÉSENTATION SOMMAIRE DE *L'ÊTRE ET LE DEVENIR*

L'ontologie phénoménologique développée par Heidegger au début de sa carrière s'est engagée dans une recherche sur l'être de l'être humain (*Dasein*) qui fait un appel constant à des principes existentiels fondamentaux sans jamais se placer au point de vue de l'incarnation. Par contre, Merleau-Ponty s'est engagé dans une recherche sur l'être incarné qui fait appel au statut fondamental du corps propre sans se placer d'un point de vue proprement ontologique. D'un côté, une pensée qui traite de l'être de l'être humain sans s'occuper de son incarnation, de l'autre, une pensée qui traite du rôle fondamental du corps propre dans l'existence humaine sans ontologie.

Malgré leurs différences apparentes, l'affinité de ces deux approches est si frappante qu'on ne peut que souhaiter un mariage entre la pensée de ces deux grands héritiers de la philosophie phénoménologique de Husserl, mariage dont le fondement est que *l'être de l'être humain se définit par la nécessité d'être son propre corps*. Dire que l'être de l'être humain tient à sa façon d'être son propre corps n'a rien de surprenant. En revanche, dire que l'être de l'être humain et, en particulier, le développement de la conscience humaine, dépend de sa capacité de *ne pas* être son corps, de se dissocier de son corps, a l'air plus paradoxal. Mais ce n'est qu'en mettant l'accent autant sur la nécessité d'un détachement/désengagement de son propre corps, que sur la nécessité de l'incarnation de la conscience dans le corps, qu'on rendra justice à cette découverte de la subjectivité qui caractérise l'époque moderne. A proprement parler, la structure de désincarnation qui ouvre la voie à la subjectivité, par exemple, dans la pensée de Descartes, doit pouvoir s'accommoder d'une double mise à distance : la première produit l'objectivation positionnelle du monde externe (*Objective Consciousness*) ; la seconde, exposée dans la philosophie transcendantale de Kant et de Husserl, introduit une réflexion intentionnelle (*Reflective Consciousness*) sur le rapport de la conscience à ce monde déjà posé en tant que totalité objective. En appliquant une méthode *génétique* j'espère pouvoir montrer l'importance de ce double mouvement de détachement et aussi l'importance d'un mouvement complémentaire de retour à nos origines et premières attaches: notre corps, le monde, autrui.

Ma proposition se décompose comme suit :

1) Une définition formelle de *l'étape originare* en termes de *coïncidence* de la conscience avec son corps. Coïncidence et *non* identité, non pas simplement parce que je retiens le terme d'identité pour l'étape objective et son type spécifique d'objectivité (modélé sur l'identité formelle de l'objet), mais parce que le mot coïncidence a une connotation réflexive qui convient à l'identification de la conscience

avec quelque chose d'autre (son propre corps) qui, néanmoins, fait partie de son être propre.

2) Une définition formelle de *l'étape objective*, en terme de *distinction* entre la conscience et le corps (*Mind and Body*). Inutile de rappeler l'importance du rôle que cette définition a joué dans la pensée de Descartes, laquelle continue de dominer la pensée moderne. A proprement parler, il ne peut y avoir ni sujet ni objet avant l'avènement de cette *distinction* décisive. C'est pour cette raison que je parle plutôt d'un *soi* au plan originaire, tout en me servant, non sans référence sous-jacente à Freud, du pronom *It* (en allemand *Es*) pour désigner la personne de ce *soi* originaire. Ce n'est qu'à l'étape objective que le *It* cède la place à un véritable Je (*I, Ich*).

3) Une définition formelle de *l'étape réflexive*, en termes d'*abstraction* de la conscience *vis-à-vis* de son propre corps. La distinction entre *distinction* et *abstraction* se fait jour, à l'intérieur de la pensée de Husserl, par le caractère *non mondain* du sujet de la conscience réflexive (transcendantale). Malgré, ou plutôt à cause du désengagement (en forme de distinction) de la conscience à l'étape objective, le sujet concret, le Je, se trouve pleinement intégré à l'univers matériel auquel il a donné naissance, non pas simplement sur le plan théorique (conception matérialiste de l'univers) mais aussi, avant tout, sur le plan pratique d'une domination, manipulation et exploitation des objets matériels. En revanche, l'opération de ce que Husserl a nommé *la réduction phénoménologique* met en suspens ce rapport instrumental au monde matériel, et fait que le sujet lui-même perd son caractère mondain, cesse d'être un être intéressé. En même temps, le caractère universellement survolant de l'ego transcendantal nous donne le droit d'utiliser pour le désigner le terme *l'Un (One)*, qui traduit la perte d'individualité concrète due à cette réduction phénoménologique.

Chaque étape de ma genèse englobante est elle-même divisée en trois. À la genèse en trois sous-étapes de l'étape originaire réglée par le principe de coïncidence, je donne le nom de *Doctrine of Soul*, m'appuyant plutôt sur l'allemand *Seele*, ou le grec *psyche*, que sur l'anglais *soul* ou le français âme, qui appartiennent à un contexte religieux. Chaque sous-étape a son propre mode d'application du principe de coïncidence en fonction de la sphère de transcendance qui lui appartient. L'être du *Natural Soul* se situe dans *l'Être*, celui du *World Soul*, dans le *Monde*, celui de *l'Actual Soul* dans le *Soi*, ce qui fait de la progression de l'une à l'autre de ces trois sous-étapes une contraction progressive de la sphère de l'inhérence de l'être humain à l'Être, que je nomme: « délimitation ontologique de la transcendance ». De sorte qu'à l'intérieur de la sphère réglée par le principe de coïncidence, ce principe, par une sorte d'atténuation ou de dégénérescence, prépare la polarisation de la conscience autour du sujet, d'un côté, et de l'objet, de l'autre.

À la genèse en trois sous-étapes de la deuxième étape, je donne le titre de *Doctrine of Mind*, m'appuyant, cette fois, sur l'anglais *Mind*, qui recèle quelque chose de mécanique et de fonctionnel dans sa signification. On passe ici d'une application pratique et instrumentale (quasi-originale) de la conscience objective à une conception plus théorique qui, elle-même, se subdivise pour faire place à la pensée empirique et à la pensée formelle, reproduisant le mouvement général du concret à l'abstrait qui règle toute cette étape objective.

À la genèse en trois sous-étapes de l'étape réglée par le principe d'abstraction, je donne le nom de *Doctrine of Spirit*, m'appuyant sur l'allemand *Geist*, de préférence à l'anglais *spirit* ou au français *esprit*, encore une fois trop religieux. Les deux premières sous-étapes de cette *Doctrine of Spirit* se limitent à une reprise de la tradition philosophique réflexive sous ses deux formes prédominantes, l'existentielle et l'épistémologique, ou transcendantale. Mais la troisième sous-étape de cette troisième étape met à profit les connotations religieuses de *spirit* pour faire entrer en scène l'expérience spirituelle de l'union mystique.

À ces trois définitions ontologiques formelles de la coïncidence, la distinction et l'abstraction, il faut ajouter des définitions existentielles et même essentielles parallèles. Mais au lieu de compliquer mon schéma avec des explications supplémentaires non pertinentes, je préfère m'adresser à un développement ultérieur dont résulte une transformation radicale de la genèse. D'une progression linéaire en trois étapes, celle-ci se change en une genèse cyclique à quatre étapes, dont la dernière est un retour à l'origine. Rien n'est plus important, ni plus difficile à négocier, que ce retour. D'un côté, en tant que retour, il est reprise du déjà vécu. Mais l'origine à laquelle on fait retour n'a rien, ou très peu, à faire avec l'origine dont la genèse est partie. Le plus primitif est devenu le plus sophistiqué, le moins développé, le plus élaboré.

B/ CONSÉQUENCES POUR LE CORPS PROPRE.

Pour tirer du système philosophique dont on vient de retracer les grandes lignes les conséquences pour le corps propre, je vais ressaisir mes observations comme s'inscrivant dans une progression de l'être à la conscience par l'intermédiaire de l'action. Sauf que la genèse en question n'aboutit pas à une conscience éloignée de l'être, mais plutôt à une conscience dévolue, rendue à l'être, dont elle a dû se séparer pour pouvoir se développer, contrainte qui impose à cette genèse un caractère cyclique.

1/ L'être-dans-l'être de l'être humain.

Mon principe premier est l'être-dans-l'être de l'être humain. Bien sûr, si on ne lui donne pas son sens précis, cette phrase ne sera qu'une salade de mots. Les indications suivantes nous aideront à fixer le sens de ce principe premier.

Du point de vue spatial, ce principe exprime l'exigence de poser au départ l'existence d'une conscience diffuse, qui, du fait de son défaut de clarté, de focalisation, d'intensité, ne connaît aucune limite extensive. La généralité concrète de cette diffusion de conscience primaire répond à ce que Jung a nommé *inconscient collectif*, comme à ce que Kant a nommé *intellectus achetypus*. On peut le comprendre également en termes de participation mystique, expression utilisée par Lévy-Bruhl pour rendre justice à l'expérience d'appartenance à la nature chez les primitifs. Durkheim insiste beaucoup aussi sur le fait que sans la généralité concrète dispensée par ce principe, qui se manifeste surtout dans les formes élémentaires de la religion, l'être humain n'aurait jamais pu sortir de l'immédiateté d'une action fondée sur les instincts et les sensations, et n'aurait donc jamais pu développer une culture ni une civilisation, sans parler d'un langage. Ce principe nous dispose-t-il aussi à comprendre (plutôt qu'à rejeter a priori) des phénomènes étranges, qui tiennent au fait que plus l'organisme est primitif, plus il a la capacité d'enregistrer ce qui se passe à distance, sans que nous puissions nous appuyer sur quelque chaîne causale intermédiaire pour expliquer ce comportement? Laissons ouverte cette possibilité.

Du point de vue temporel, toute pensée génétique a besoin d'un point de départ. Pour la Bible, c'est l'acte de la Création, genèse qui trouve dans une Apocalypse, son complément essentiel. Pour l'astrophysique de nos jours, c'est la théorie du *Big Bang*, qui trouve dans l'idée d'une régression ultime à un *trou noir*, son complément. Pour la psychologie de l'enfant, c'est la naissance qui, évidemment, trouve son complément dans la mort. Mais, une philosophie génétique de l'être humain prend-elle aussi, comme point de départ, la naissance? Non. Parce qu'il y a une distinction radicale entre commencement et origine. Un commencement n'est qu'un début dans le temps, un événement qui trouve sa place dans une progression linéaire. L'origine, elle, n'est pas dans le temps, non pas parce qu'elle se situerait hors du temps, mais parce qu'elle n'est que le temps lui-même, au sens, ultime, du devenir. Voilà la formule qui donne expression au caractère cyclique du devenir fondamental. Le devenir est ce qui ramène l'être à son propre re-commencement. Si l'origine est à penser à partir d'un devenir qui ne fait que reproduire constamment son point de départ, ce point de départ originare n'est donc jamais dépassé, ne cesse jamais de se répéter.

La valeur d'un principe premier ne réside pas tant en lui-même, qu'en ce qui se laisse dériver, ou développer, à partir de lui. D'après ce principe premier, l'être-dans-le-monde de l'être humain se donne comme délimitation. Pour mieux comprendre cette délimitation, je m'autorise une critique du manque de radicalité dans le principe premier de Heidegger. L'importance que Heidegger accorde à la finitude de l'être humain tient au fait que son point de départ est lui-même étroitement délimité. Cherchant un point de départ plus radical, je revendiquerai pour l'être de l'être humain une dimension de ce que

j'appelle la *transfinitude*. L'être-dans-le-monde qui constitue le principe premier de *L'être et le temps* de Heidegger ne représente que la délimitation d'un mode d'inhérence plus extensif, délimitation qui, bien évidemment, donne lieu à un mode d'inhérence moins extensif (l'être-en-soi du *Actual Soul*) et, ce faisant, prépare la voie à cette polarisation de notre rapport au monde ressaisie par nous avec le principe ontologique de distinction.

Au lieu de voir dans la transition au mode d'être dérivé de la conscience objective une décadence par rapport à ses possibilités ontologiques primordiales (le passage au mode d'être ontique selon Heidegger), j'y vois une démarche nécessaire au développement de cette conscience, et sans laquelle jamais on ne serait en état de prendre conscience de l'appartenance à un corps, à l'être. Comme dit Paul Ricœur, appartenance et aliénation ne sont pas à opposer l'une à l'autre, mais à relier ensemble dans une dialectique qui bénéficie de la tension engendrée par cette antinomie.

2/ Une philosophie de l'action

Les trois principes ontologiques de coïncidence, distinction et abstraction se prêtent facilement à une nouvelle interprétation dans le cadre d'une philosophie de l'action, qui n'est pas tout à fait celui d'une philosophie de la conscience ou de l'être de l'être humain. Le principe de coïncidence donne la clef de cette réinterprétation de la philosophie ontologique, puisque c'est la coïncidence de la conscience et du corps qui fait qu'à l'origine la conscience n'est conscience qu'en acte. Plus difficiles à comprendre sont les répercussions de ce principe là où la coïncidence cède la place à la distinction et à l'abstraction.

a. La coïncidence de l'être humain avec son propre corps fait qu'à l'origine, la conscience de l'être humain n'est qu'une conscience en acte, qui ne peut se manifester qu'ouvertement. Si tout est en acte, il n'y a plus place pour ce qu'on nomme la subjectivité, l'intériorité. Quand Heidegger affirme que l'intentionnalité n'est rien d'autre que la structure d'un comportement *dirigé vers*, il ne fait que confirmer cette thèse du rejet de l'intériorité, comme il doit le faire de son point de vue ontologique. Si le poids critique de la pensée de Habermas (et de l'école de Francfort en général) est dirigé contre la philosophie de la conscience, ce n'est pas tant parce que la conscience ne se laisse pas comprendre à partir d'une distinction de son fondement dans le corps, mais plutôt parce que cette distinction ouvre la voie à une ambition de domination et d'exploitation dont les agents demeurent inconscients, ambition qu'il faut mettre à l'épreuve en dénonçant l'erreur qui est à son fondement.

b. La distinction conscience-corps (*Mind-Body*) fait que la pensée se dégage de l'action, mais essentiellement en vue d'une amélioration de l'action, d'une augmentation d'efficacité. Au plan objectif, un rapport symbiotique s'établit entre la pensée et l'action. L'action reçoit de la pensée une efficacité accrue. La pensée reçoit de l'action

ses problèmes à résoudre, ses buts à atteindre. Dans le cadre de sa conception de la connaissance réglée par des intérêts, Habermas nous explique que, sur le plan objectif, l'action instrumentale soutient le développement des sciences empirico-analytiques, lesquelles ne se proposent des buts théoriques qu'en vue d'une amélioration et d'une augmentation de l'efficacité technologique.

c. Ce n'est qu'avec la troisième étape d'abstraction de la conscience de son fondement dans le corps propre que la téléologie d'une connaissance intéressée est suspendue, et que l'esprit de domination et de manipulation est mis hors jeu. Ici, l'action est remplacée par une activité purement intentionnelle visant ce qu'Aristote a nommé une connaissance contemplative. Le prix à payer pour une telle connaissance contemplative, est l'inefficacité, prise en compte à l'intérieur de la pensée phénoménologique par le caractère sur-naturel, voir extra-mondain, de l'ego transcendantal et dont dépend sa capacité de s'élever à une vision d'essence, procès d'universalisation, une idéalisation de tout ce qui se donne à la conscience.

d. Le retour aux origines est une *réalisation* de l'*idéal* de la conscience réflexive, une mise en œuvre, et en acte, de ce qui ne se manifeste qu'idéellement sur le plan réflexif.

On voit que cette conception génétique de l'action contient une philosophie de la conscience. Son principe est que moins il y a de l'être, plus il y a de la conscience, et inversement, moins il y a de conscience, plus il y a de l'être. Il suffit donc de suivre l'aspect conscient de l'être humain, déjà inscrit dans une telle philosophie de l'action, où la conscience, thème initial, demeure le thème principal, pour que la conscience soit analysée dans son rapport avec le corps.

3/ L'idée d'un proto-objet

En liaison avec la division de l'étape originare en trois sous-étapes, dont les deux dernières, le *World Soul* et l'*Actual Soul*, préludent au monde objectif, j'ai proposé l'idée d'un proto-objet, objet d'avant l'objet proprement dit. Rien de nouveau là-dedans. Heidegger a choisi le langage de la chose (*Ding*) pour décrire ce qui se présente à une analyse ontologique, quand il ne remplace pas ce langage chosiste par un autre langage basé sur la distinction entre *Vorhandensein* et *Zuhandensein*. Et malgré quelques observations dans une autre direction, Merleau-Ponty n'a rien fait d'autre, puisqu'au moins dans la *Phénoménologie de la perception* il tient la chose pour l'objet primordial.

Mais le dégagement de deux types élémentaires de proto-objets m'amène à une nouvelle critique de Heidegger et de Merleau-Ponty, touchant l'impossibilité où ils se trouvent de revenir plus en arrière de la chose et de sa discrimination d'après un principe de mêmeté (*sameness*). Sans doute, l'identification d'un objet par la conscience objective se fait-elle concrètement en partant du présumé que tout phénomène digne de ce nom doit garder son identité à travers le

temps, présupposé qui renvoie à l'idée de substance, distincte du sujet comme des autres substances, chez Descartes et Locke. Au cours du développement de la conscience objective, ce principe, d'abord tout à fait concret, devient le principe fondateur de la logique formelle.

Faire l'hypothèse d'une étape originare consiste à supposer que l'application du critère d'individuation qu'est ce principe d'*identification*, est seconde par rapport à celle d'un autre critère auquel je donne le nom de principe de *mêmeté*. La chose est ce proto-objet concret qui reste le même à travers le temps, sans que cette mêmeté puisse être entièrement détachée de ses manifestations qualitatives. Et antérieurement à la chose qui dépend de ce principe de mêmeté, un autre critère d'*individuation* encore plus élémentaire est celui auquel je donne le nom de *similarité*. L'image est ce proto-objet plus élémentaire qui sollicite autant l'acte de perception (le *esse est percipi* de Berkeley) que l'affectivité qui nourrit cette perception dans le contexte du *World Soul*. L'image se différencie spontanément d'avec tout ce qui est dissemblable d'elle et se lie avec tout ce qui lui ressemble. Malgré quelques indications dans la pensée de Heidegger et Merleau-Ponty, sans parler de Bergson, et tout en tenant compte de l'accent mis sur l'affectivité par Michel Henry, c'est plutôt dans la philosophie des formes symboliques de Cassirer que je trouve l'expression philosophique la plus hardie de la primordialité d'un monde d'*images*. Du côté de la psychologie de l'enfant, Piaget parle d'un monde de *tableaux*. Avec le même but en vue, le psychiatre français, Sami-Ali, a écrit *L'espace imaginaire*. Gadamer dans *Wahrheit und Methode* exploite à fond les ressources de *Bild*, mot qui garde le double sens de tableau et image, et qui se laisse préfixer et suffixer à l'infini : *Abbild, Urbild, Bildung, Einbildung*. Tous ces auteurs ont compris l'enjeu de ce concept d'image comme objet primordial, objet non seulement d'avant l'objet en tant que tel, mais d'avant la chose concrète qui prépare l'abstraction de cet objet. Et évidemment, l'image, en tant que cette quasi chose qui se manifeste en tout premier lieu, devient ultérieurement un composant de la chose (son aspect), laquelle, à son tour, devient ce par référence à quoi la conscience objective opère la séparation entre ce qui reste identiquement le même (l'objet-substance) et ce qui change (les qualités ou propriétés), sans que ces changements nuisent à l'identité de l'objet. La transformation de l'image en chose et de la chose en objet n'est rien d'autre que l'histoire d'une stabilisation progressive jusqu'à une limite idéale où l'identité de l'objet n'est plus affectée par les multiples formes de ses manifestations.

Qui dit stabilisation du côté de l'objet, dit mise à distance du côté de l'être humain et de son rapport au monde. À l'intérieur d'un monde originare, la mise à distance ne procède pas d'une distinction. Elle est suppression d'une façon d'être qui refuse cette distance. En m'appuyant sur la structure de projection pour l'être du *World Soul*, je ne fais que suivre les pas de Heidegger. Au niveau du *World Soul*, l'être humain se projette sur ce qui se donne à lui. L'image se forme

donc à l'entrecroisement d'une réception, où le soi est affecté et s'affecte lui-même, et d'une production, où le soi se projette sur l'autre, lequel est dès lors affectivement qualifié. Une fois donnée cette structure de projection, mettre à distance peut se comprendre comme suspens de projection. L'expression qui me convient le mieux en anglais est *withholding projecting* : s'abstenir, se retenir de projeter. C'est en s'abstenant de la sorte que l'être humain laisse aux choses la possibilité de se présenter telles qu'elles sont, au lieu de les préformer et transformer dans le moule de la projection.

Si, au niveau du *World Soul*, l'image n'a pas encore acquis son indépendance d'avec l'être humain, c'est qu'elle est totalement intégrée dans un monde centré sur le soi: « *the one and only own world* ». Mais, au passage de ce monde centré sur le soi à un monde des choses, ce dernier se différencie en une pluralité de mondes propres, chacun s'accrochant à un autre être humain qui, à son tour, se situe au centre de *son* monde, d'où l'on arrive à l'idée d'une pluralité de mondes propres. Le caractère d'être au centre n'est pas abandonné, mais qualifié, voire démultiplié. Pour chaque être humain, l'autrui se situe au centre d'un monde propre à lui. D'une expérience située dans le seul et unique monde propre à soi, on passe à celle d'une pluralité de mondes propres, premier pas vers la décentration qui aboutira à un univers propre à personne, monde en commun, partagé, à titre égal, par tous.

4/ Fondement préfiguratif

Les trois sous-étapes de la première étape originare sont à concevoir de deux façons: 1) comme étapes du dégagement d'une conscience objective ; 2) comme étapes du processus fondateur qu'est cette genèse elle-même. J'appelle ce processus « fondement préfiguratif ». Le dégagement d'un tel fondement me permet de répondre à la question de savoir si la genèse entière conserve un caractère proprement ontologique. En un sens, seule est proprement ontologique l'étape originare ; parce que le principe de coïncidence ne s'applique qu'à la première étape. Mais s'il y a préfiguration des trois étapes ultérieures dans les trois sous-étapes de l'étape originare, on a le droit de parler d'une genèse qui ne quitte jamais l'enceinte de l'être, même là où elle peut donner l'impression qu'elle la quitte. Loin d'être pour moi une question purement académique, cette autre façon d'envisager les trois sous-étapes de l'étape originare donne au mouvement de retour sa justification ontologique. Car la genèse est cette sortie hors du fondement, qui ne le quitte pourtant pas, sauf pour pouvoir le récupérer à la fin d'une façon encore plus fondamentale. D'où le caractère cyclique de cette genèse, pour laquelle *the goal is the ground and the ground the goal*.

5/ Caractère cyclique de la genèse

Pourquoi fallait-il attendre si longtemps pour que la philosophie accède à une formulation adéquate de cette vérité si évidente, et même

banale, que je suis mon corps, et ceci malgré un début prometteur avec la philosophie de l'action d'Aristote? « Ce qui vient en premier dans l'ordre de l'être ne se dégage qu'en dernier lieu dans l'ordre de l'analyse. » Tel est l'adage. Pour le comprendre il nous faut un cadre de pensée résolument génétique, tel que celui que nous avons bâti, où l'on puisse voir le jeu d'opposition entre coïncidence nécessaire à l'être et distance nécessaire au développement de la pensée, et en ce jeu comprendre en profondeur la possibilité de notre façon d'être notre corps. La même pensée génétique nous donne, par surcroît, l'intelligibilité du principe opposé : « ce qui surgit en premier dans l'ordre de l'analyse ne se dégage qu'en dernier lieu dans l'ordre de l'être ». Il y faut la distance de ce qu'on appelle aujourd'hui *la présence* pour que quelque chose se prête à l'analyse, dans la mesure où cela revêt la forme d'objet. D'où, également, le pourquoi de la pensée objective, qui cherche à comprendre l'être de ce corps auquel je suis si intimement attaché, mais qui ne parvient à le comprendre que comme objet, chose physique dans le monde extérieur. De notre rattachement à un corps, la conscience réflexive elle-même n'est pas en état de tenir compte, c'est ce que j'ai voulu montrer dans ma critique de la tentative husserlienne de constituer le corps propre. Pour autant, à cette conscience réflexive nous n'en sommes pas moins redevables d'une pensée adaptée à l'expression de notre façon d'être notre corps. Il y suffit d'une transposition ontologique, retour à l'origine où cette pensée réflexive revient à l'examen de ce qui nous est proche, si proche finalement qu'il fait partie de notre propre être.

Et c'est bien pourquoi la pensée ontologique traditionnelle qui nous vient de Heidegger, à travers Gadamer, ne suffit pas, faute d'une mise en valeur suffisante de la troisième étape, réflexive. En réagissant avec une brutalité excessive contre la pensée transcendante de Husserl, ils nous ont laissé croire fausement à la possibilité d'une analyse ontologique qui refuserait non pas simplement la pensée objective, dite ontique, mais aussi la pensée réflexive. Pour exprimer complètement ma critique de cette façon abrupte d'opérer le mouvement de retour, je dirai : sans le détour réflexif, la pensée ontologique n'aurait jamais pu effectuer le mouvement de retour qui s'accomplit, chez Heidegger et Gadamer, selon les principes de ce que j'appelle une régression objective, un mouvement direct, trop direct, du niveau objectif au niveau originaire ou ontologique. À l'encontre de cette façon d'opérer le mouvement de retour chez Heidegger et Gadamer, je préconiserais une conduite de détour réflexif. Il importe, en effet, que le circuit soit long. Si on essaie de remplacer ce long circuit par un court-circuit, c'est la lumière qui s'éteint!

Il faut perdre son corps, et le sens d'être son corps, pour se mettre en état de le re-gagner. Si nous restions dans cette coïncidence primordiale avec notre corps qui nous vient de notre héritage naturel, jamais nous ne serions en état de le comprendre. Mais la possibilité d'une compréhension de nos attaches naturelles à ce corps requiert

d'abord qu'on perde le sens d'être un corps pour ne le retrouver que plus tard, à condition, évidemment, de ne pas s'arrêter quelque part le long du chemin qui mène de l'originnaire à l'originnaire, d'une *praxis* quasi inconsciente à une *praxis* pleinement consciente.

Pour autant, le corps retrouvé n'est pas le corps perdu d'avant la mise en œuvre du procès génétique. Retrouver le corps propre n'est pas simplement enrichir sa compréhension, c'est élargir la sphère du volontaire. Dans la tradition du yoga, par exemple, des fonctions tenues normalement pour instinctives et automatiques sont récupérées au bénéfice d'une maîtrise volontaire qui me met en état, entre autre, de ralentir le battement de mon cœur, d'allonger mon souffle, d'élever ou abaisser la chaleur de mon corps. Dans la tradition occidentale, c'est sans doute l'affaire des kinésithérapeutes de nous informer sur ce que peut nous apporter une conscience réflexive de notre corps. L'affaire de la philosophie est une conception de l'être humain qui ne se contente pas d'accompagner le travail sur et avec le corps propre accompli par les kinésithérapeutes, mais confère une justification proprement théorique, encore que spéculative, à ce que font ces kinésithérapeutes quand ils essaient d'éveiller en nous une conscience du corps propre afin que nous consentions intelligemment et collaborions activement à ce qu'il soit mieux traité.

Références bibliographiques

- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*, ed. J. Urmson, Oxford UP.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.
- Husserl, E. (1950). *Ideen I*, Bd. III, Husserliana, Nijhoff, den Haag.
- Husserl, E. (1952). *Ideen II*, Bd. IV, Husserliana, Nijhoff, den Haag.
- Husserl, E. (1962). *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Bd. VI, Husserliana, Nijhoff, den Haag.
- Macann, C. (1991). *Presence and Coincidence*, Kluwer, Phenomenologica 119, Dordrecht.
- Macann, C. (1998). *Being and Becoming* Vol. I, Online Originals, London & Bordeaux, [www.onlineoriginals.com].
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.
- Poincaré, H. (1965). *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris.
- Sami-Ali, (1974). *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris.
- Whitehead, A. (1929). *Process and Reality*, Macmillan.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London.