

# L'ambiguïté du corps chez Husserl : entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair

Denis Courville, *Université d'Ottawa*

## *Introduction*

«Un cartésien ne se voit pas dans le miroir: il voit un mannequin, un “dehors” dont il a toutes raisons de penser que les autres le voient pareillement, mais qui, pas plus pour lui-même que pour eux, n'est une chair<sup>1</sup>.» Nous reprenons cette phrase de Maurice Merleau-Ponty pour illustrer l'ambiguïté qui anime la pensée du corps dans les *Méditations cartésiennes*<sup>2</sup> d'Edmund Husserl. Dans ce texte, le fondateur de la phénoménologie incarne à la fois le cartésien qui, en regardant son corps, ne peut voir qu'un mannequin et le phénoménologue dont l'entreprise consiste à rendre compte de la chair comme un principe constitutif du monde (à l'exemple de Merleau-Ponty). En visant un fondement absolument objectif de la science, Husserl rejette dans un premier temps le corps et la dimension sensible de l'expérience au profit d'une évidence apodictique supérieure, celle de la certitude absolue de l'*ego*. La phénoménologie s'assume ainsi comme une égologie pure qui affirme l'absoluité du moi sur le monde. Or, cette égologie absolue culmine dans un solipsisme transcendantal, dont le dépassement ne peut se réaliser que par une théorie de l'intersubjectivité qui fixe le sens objectif du monde. Tandis que Descartes tire le fondement de l'objectivité dans la véracité divine, Husserl le découvre plutôt dans l'expérience de l'*alter ego*, une transcendance dont la saisie s'accomplit dans l'expérience de la chair.

Ainsi, la philosophie de Husserl est d'abord traversée par un certain dualisme où le corps est considéré comme un simple instrument – voire un élément qui trouble la manifestation idéale de l'être en se posant entre la conscience pure désincarnée et le monde. Néanmoins,

la phénoménologie transcendantale s'accomplit par la suite en tant que phénoménologie du corps où l'expérience de la chair se révèle le fondement de l'expérience de l'*alter ego* et, donc, du monde en son sens objectif. Nous proposons de démontrer que la phénoménologie transcendantale de Husserl ne peut se maintenir qu'en assumant à la fois une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair, car chacune de ces approches à l'égard de la corporéité s'avère indispensable à l'attestation de l'objectivité du monde. En d'autres termes, nous suggérons que le projet philosophique de Husserl consiste à la fois à maintenir et à brouiller la distinction entre l'esprit et le corps afin d'assurer le sens objectif du monde.

### *L'épochè et le problème de la mondanéité*

Il nous faut tout d'abord renouer avec le cheminement philosophique des *Méditations cartésiennes*. Husserl se propose dans ce texte de fonder la philosophie – et plus spécifiquement, la phénoménologie transcendantale – sur l'esprit qui anime les *Méditations métaphysiques* : l'idéal cartésien de constituer une science universelle et absolue. À l'exemple de Descartes, la fondation absolue de la science doit se réaliser à partir d'une première évidence apodictique, le sol sur lequel s'édifiera l'ensemble de la science universelle. De même, l'existence du monde ne peut constituer une évidence absolue parce qu'elle peut se révéler illusoire, tel un «rêve cohérent». Il nous faut donc rompre avec l'attitude naturelle, c'est-à-dire l'attitude naïve de la quotidienneté où l'expérience du monde va de soi. Husserl – en tant que «je» méditant – est alors mené à pratiquer la réduction phénoménologique ou l'*épochè*, cette méthode proprement philosophique qui consiste à suspendre tout acte de jugement sur l'existence et, par conséquent, l'être du monde. La réduction accomplie, l'apodicticité, c'est-à-dire la certitude absolue, de mon *ego* et la vie pure de ma conscience se révèlent à moi. La fondation absolue de la science objective doit alors s'accomplir comme une égologie se fixant «à l'intérieur de l'*épochè*, comme science de l'essence véritable de la conscience<sup>3</sup>». En d'autres termes, la phénoménologie doit expliciter ce principe qu'est l'*ego* «transcendantal» ou «pur»: ce moi «arraché» de tous les liens de dépendance par lesquels l'être humain se rapporte au monde.

L'évidence des autres *ego* semble dès lors problématique puisqu'ils habitent le monde visé par la réduction. Les autres se révèlent comme des données de l'expérience, des corps physiques qui habitent le monde. La validité de l'expérience d'autrui doit alors être suspendue dans la mesure où elle repose sur une expérience sensible où le corps physique d'autrui est perçu. La réduction phénoménologie vise également le « moi » empirique (l'âme ou la psyché), dont le rejet hors de la sphère transcendantale est motivé en vertu de sa dimension « corporelle ». C'est sur ce point que Husserl se distancie de Descartes. Si le mérite de la philosophie cartésienne est de découvrir l'apodicticité de l'*ego cogito*, elle trahit la radicalité de la réduction en faisant du « je » une chose pensante. Husserl reproche à Descartes d'avoir réduit l'*ego* à la psyché – la vie intérieure qui est celle de l'âme. Descartes parvient ainsi à sauver « la moindre parcelle du monde<sup>4</sup> », car l'âme demeure cette instance qui se rattache au monde par la *corporéité*. Husserl insiste sur le fait que « la vie psychique est toujours intra-mondaine<sup>5</sup> » puisqu'elle repose sur une expérience du corps<sup>6</sup>. Par conséquent, l'*ego* pur ne peut se dévoiler explicitement à nous qu'en vertu d'une rupture avec la psyché et, plus spécifiquement, avec la dimension corporelle de l'expérience.

À l'inverse de Descartes, l'existence du monde pour Husserl n'apparaît nullement incertaine, mais énigmatique. Il est possible de dégager la transcendance du monde de la vie pure de ma conscience puisque la réduction n'est pas motivée par un refus ou une néantisation du monde objectif, mais par une visée qui est avant tout celle qui consiste à interroger et à « déchiffrer l'énigme du monde et de la vie<sup>7</sup> ». Notons que pour Husserl la conscience n'est jamais vide : elle vise toujours un objet et, plus généralement, le monde. Bien que réduit, tout l'*ego* porte toujours en lui un rapport au monde à titre de visée intentionnelle, c'est-à-dire un vécu subjectif. Le monde et ses objets sont donc préservés avec toutes leurs déterminations, non plus comme choses en soi, mais en tant que « phénomènes-d'être-pour-ma-conscience ». C'est pour cette raison que Husserl déclare que, par la réduction phénoménologique, « nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu<sup>8</sup> », car en méditant sur mon

*ego* pur, je m'approprie tout un champ d'expérience transcendantal que sont les visées et les vécus purs de ma conscience (l'objet *x* tel qu'il est appréhendé dans ma conscience). Nous obtenons ainsi par la réduction, «une *sphère d'être absolument apodictique co-incluse* dans la rubrique même de l'Ego, et non pas simplement une proposition axiomatique unique "*ego cogito*" ou "*sum cogitans*"<sup>9</sup>».

*La phénoménologie accomplie comme égologie pure*

Si l'objectivité du monde n'est pas remise en question, la phénoménologie s'assume néanmoins comme idéalisme transcendantal – voire absolu – dans la mesure où toute la fondation de la vérité et de l'être ne peut se réaliser que dans et à partir d'un «je». Lorsque, par la réduction, le sujet méditant devient le spectateur transcendantal de sa propre vie réflexive, normalement tournée vers le monde objectif, il est conduit, du même coup, à cette vérité que lui cache l'attitude naturelle : l'*ego* pur est le *sol transcendantal de toute expérience*. En d'autres termes, le «je» transcendantal constitue «l'origine» du monde<sup>10</sup>. Celui-ci ne se révèle effectivement que par et dans la vie de ma conscience pure : «le monde objectif, qui existe pour moi, qui fut toujours et qui sera, le seul qui puisse être pour moi, avec tous ses objets, puise [...] tout son sens et sa validité d'être – celle qu'il a à chaque fois pour moi – en moi-même, en moi en tant que je transcendantal<sup>11</sup>». En fait selon Husserl, l'expérience du monde ne peut se faire que par des constitutions synthétiques opérées par l'*ego* transcendantal. Mon *ego* pur apparaît dès lors inséparable de ses *cogitationes* dans la mesure où il fournit une unité et une cohésion à l'unité du flux de l'expérience : cette vie pure de ma conscience où le monde et ses objets sont conservés en tant que visée. L'être du monde est donc, d'une certaine manière, réduit à ma vie égoïque, car traiter phénoménologiquement du monde suppose de décrire la vie pure de mon *ego*. En effet, tel que l'indique Emmanuel Housset, «le *cogito* husserlien achève le mouvement d'absolutisation de l'*ego* sans laquelle la différence ontologique de l'être et de la conscience et de l'être du monde ne peut être pleinement vue<sup>12</sup>».

L'idéalisme absolu de Husserl atteint sa véritable apothéose lors de l'explication de l'auto-constitution du moi. Cette étape est

décisive, car la constitution de l'*ego* pour lui-même est également le fondement de la constitution du monde. Husserl nous indique que le *je* se trouve constamment affecté et modifié par le flux vécu de la conscience. Malgré les changements continus qui ont lieu au sein de cette vie pure, le moi assure néanmoins son unité et sa permanence dans la multiplicité de la vie subjective; il retient des propriétés permanentes du monde et des objets dans l'activité constitutive. Or, si la vie de l'*ego* se trouve modifiée dans l'activité de constitution, ce n'est pas en vertu d'une altération extérieure, mais en raison d'un moment dans l'auto-constitution de l'*ego* où, en demeurant le même, celui-ci s'approprie et intègre une nouvelle expérience ou un objet jusque-là inconnu. Mon *ego* peut, grâce à des *habitus*, «surmonter l'altérité de toute présence: le monde est mien par la familiarité; par la fréquentation habituelle il entre dans ma sphère d'appartenance<sup>13</sup>». L'*ego* doit être alors conçu comme une *monade*: une sphère au sein de laquelle l'expérience du monde est possible dans la mesure où il est, du même coup, possédé. En d'autres mots, le monde ne peut être que *mon* monde. «Tel est le sens de la notion de monade [...], remarque Paul Ricœur, elle marque le triomphe total de l'intériorité sur l'extériorité, du transcendantal sur le transcendant. À la limite, faire la phénoménologie de l'*ego*, c'est faire la phénoménologie elle-même<sup>14</sup>.»

Nous assistons véritablement à la formation d'un idéalisme transcendantal. Rien ne peut être saisi «en dehors» de la subjectivité transcendantale. Comprise comme idéalisme absolu, la phénoménologie ne peut s'accomplir et accéder au monde que par une égologie pure, c'est-à-dire par une élucidation de mon *ego* par moi-même, puisque «tout sens concevable, tout être concevable, qu'on les dise immanents ou transcendants, relèvent du domaine de la subjectivité transcendantale en tant qu'elle est ce qui constitue le sens et l'être<sup>15</sup>».

Nous pouvons déceler à ce stade des *Méditations cartésiennes* un dualisme corps/esprit où l'*ego* est méthodiquement purifié de tous rapports mondains et corporels dans la quête pour la fondation d'une science véritablement absolue. Si, dans un premier temps, la réduction de la dimension corporelle de l'expérience n'est que la

conséquence d'un exercice de pensée, elle se révèle, par la suite, véritablement fondée, car l'*ego* dans sa vie pure constitue la source de toute expérience au sens où il est « l'origine » constitutive de l'être. Lorsque les analyses de Husserl culminent dans l'affirmation d'une phénoménologie comprise comme égologie, une objection sérieuse se pose alors : si tout sens se constitue dans et à partir de mon *ego*, comment puis-je faire l'expérience d'un autre *ego* ? Comment puis-je également affirmer l'existence d'un monde objectif, c'est-à-dire un monde qui transcende l'activité constitutive de ma conscience pure ? C'est en réponse à ces questions que le corps-chair se révèle indispensable à la réalisation de la phénoménologie transcendantale, bien que le corps fût d'abord considéré par Husserl comme un obstacle à son accomplissement.

Comment alors dépasser la situation gênante du solipsisme transcendantal ? L'objectif de la *Cinquième Méditation* consiste précisément à élucider la manière dont se constitue le sens objectif du monde dans la sphère monadique de l'*ego*. Cela suppose selon Husserl une théorie de la constitution de l'*alter ego* dans la mesure où celui-ci est un sens qui se révèle proprement « autre », une altérité irréductible à ma vie égoïque, mais qui se constitue sur le sol transcendantal de mon *ego*. En fait, l'expérience d'autrui incarne une transcendance première qui est la condition de possibilité du monde compris en son sens objectif. Dès lors, l'expérience du monde ne se limite plus à une constitution égoïque, mais assume le sens d' « un monde qui m'est étranger, intersubjectif, existant pour chacun, accessible à chacun dans ses objets. Et pourtant, chacun a ses expériences, ses apparitions et unités d'apparition, son phénomène monde<sup>16</sup>. » Si la dimension objective du monde se révèle comme une expérience du « là-pour-chacun », la seule manière de rendre compte d'une réalité extérieure au moi solipsiste est d'élaborer une théorie de l'expérience de l'*alter ego*. « Intersubjectivité » est donc synonyme d' « objectivité » : l'expérience de la transcendance d'autrui permet de fonder l'expérience de la transcendance du monde au-delà de ma monade. « Le problème d'autrui, remarque Ricœur, joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-

même<sup>17</sup>.» Or, tel que nous le verrons, le corps-chair représente le fil conducteur de la constitution de l'*alter ego* et, par conséquent, du monde en son sens objectif.

### *La sphère primordiale et la chair*

Selon Husserl, l'expérience de l'*alter ego* ne peut être expliquée paradoxalement que par la radicalisation de l'égologie à partir d'une seconde réduction au sein de l'*epochè*. Il s'agit de faire abstraction de tout ce qui se constitue comme étranger dans mon *ego* afin de ne conserver que ce qui m'est propre : ma sphère primordiale. Cette réduction conserve alors la vie monadique de mon *ego* puisqu'une strate du phénomène «monde» demeure malgré la «mise entre parenthèses» de ce qui est étranger. Le raisonnement de Husserl est que ma strate primordiale «est par essence la couche fondatrice, c'est-à-dire que je ne peux manifestement pas faire l'expérience de l'*étranger*, donc avoir le sens *monde objectif* comme sens d'expérience sans faire l'expérience effective de cette strate alors que ce n'est pas le cas de l'inverse<sup>18</sup>». En d'autres mots, l'expérience d'autrui pour l'*ego* suppose déjà la constitution d'un monde privé.

L'*ego* saisit dès lors une nature pure – un monde – au sein de cette sphère primordiale, mais réduite et donc purement subjective ; elle renvoie à «une pure multiplicité de corps perçus<sup>19</sup>» privée du statut objectif du là-pour-tous. Au sein de ma sphère, je fais l'expérience de mon corps comme un objet physique (*Körper*) au côté des autres objets du monde. Toutefois, une autre dimension du corps se révèle maintenant à l'analyse phénoménologique : mon corps n'est pas seulement corps physique, mais également *chair* ou *corps propre* (*Leib*). Le corps est donc à la fois un objet que je rencontre parmi d'autres et, en tant que chair, une dimension de mon expérience. Or, la chair est ce que j'ai de plus propre ; elle constitue la condition de possibilité de la «propriété» au sein de ma sphère primordiale : «aucune propriété, proximité, mienneté ne sont en général pensables avant la chair et rien de ce qui se fonde sur une pré-compréhension du propre, du proche ou du mien ne saurait être pensée avant que ne le soit la chair, c'est-à-dire leur origine<sup>20</sup>». La chair se révèle ainsi indispensable puisque l'expérience de mon monde dépend

entièrement d'elle. Elle constitue effectivement le pôle de référence auquel se réfèrent tous les corps physiques et toutes les données de mon monde primordial.

J'acquiers ainsi le sens de l'existence incarnée, car, dégagé de tout rapport à l'étranger, il me reste néanmoins une nature spécifique qui dépend de ma chair : cette nature que je *peux* voir, entendre, toucher, bref, percevoir. La chair se révèle ainsi comme un « je peux », une capacité d'agir sur l'ensemble de la nature et sur elle-même. Cette capacité de faire l'expérience d'une nature propre repose sur l'autoréflexion de mon corps. Il s'agit d'un mouvement où le corps se dédouble ou, selon l'expression de Merleau-Ponty, il se sent « sentant ». Cette expérience autoréflexive se produit lorsque, par exemple, « ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une chose physique, mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit : voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite<sup>21</sup> ». En se saisissant comme corps physique, la chair établit un rapport réfléchissant à la nature, car l'action exercée sur la nature par ma chair est également retour sur elle-même. Par conséquent, l'expérience de mon corps ne se limite plus à l'expérience d'un objet physique qui, en tant qu'impureté constitutive, doit être écarté ; elle représente plutôt le pilier de ma sphère propre. En effet,

la réduction à la sphère du propre fait « ressortir » (*heraustellen*) le corps comme chair [...]; désormais le « propre », c'est *ma chair* [...]: le monde est réduit à l'horizon de mon corps, mais je coïncide avec ce monde réduit [...]; le monde m'est propre, mais moi je me suis mondanié par le moyen de cette chair que je suis sans distance<sup>22</sup>.

Grâce à ma chair, je suis ainsi intégré à la nature et je me découvre comme un « je » psychophysique, c'est-à-dire un *ego* mondain dont la vie psychique est soutenue par l'expérience de son corps. Si, en tant que « je » psychophysique, ma chair constitue le support de la réalité psychique de mon âme (ma conscience empirique), qu'advient-il alors de la conscience transcendantale ? La réponse nous est fournie par Husserl : pendant que je poursuis la constitution du monde en tant



qu'*ego* transcendantal, je réalise, en tant que «je» psychophysique situé dans ce monde constitué, une auto-aperception mondanisante. En d'autres termes, à partir de mon âme (mon moi empirique), j'accède à une forme de contenu psychique du monde, mais la constitution de ce monde demeure le corollaire de mon «je» transcendantal. La chair est-elle alors constituée par l'*ego* transcendantal? Nous y reviendrons.

### *L'expérience de la chair et la constitution de l'alter ego*

Il nous est maintenant possible de déterminer comment le sens d'être du monde objectif se constitue sur la strate fondamentale de mon monde primordial. En d'autres termes, il s'agit d'expliquer la transcendance de l'autre, telle qu'elle se révèle dans et à partir de l'immanence de ma sphère propre, puisque la première transcendance constitutive ou «*l'étranger absolument premier* (le premier non-je), c'est *l'autre-je*. [II] rend possible, de manière constitutive, un nouveau domaine infini de l'étranger, une nature objective et un monde objectif en général<sup>23</sup>.»

L'expérience du sens de l'*alter ego* est paradoxale au sens où, par l'intermédiaire de son corps physique, autrui est appréhendé «en chair et en os» devant moi; et cela sans que son expérience et son vécu intentionnel ne me soient disponibles. Si sa vie égoïque m'était directement accessible, nous serions de la même essence; autrui ne serait donc plus un étranger, mais une composante de mon *ego*. Donc autrui m'est toujours d'abord donné à partir d'une expérience perceptuelle de son corps, mais une expérience à laquelle je suppose toujours une vie égoïque étrangère à la mienne. Ce corps ne peut donc se réduire à un simple corps physique, car il n'est pas constitué à la manière d'un objet, c'est-à-dire comme un être immanent à ma sphère primordiale; il est plutôt une altérité radicale entrelacée à une chair. L'expérience du corps physique d'autrui comme *ego* incarné ne peut être que le produit d'une certaine «médiateté intentionnelle»: la présentation directe du corps physique d'autrui dans l'expérience s'accompagne d'une appréhension, c'est-à-dire d'une donation de sens indirecte par laquelle ce corps acquiert le sens de chair et d'*alter ego*.

Or, si mon corps seul peut être éprouvé originellement comme chair dans ma sphère, comment est-ce qu'un corps physique présenté dans ma sphère primordiale peut-il acquérir le sens de chair et, donc, représenter un autre *ego* ? Husserl suggère que l'*ego* attribue au corps physique d'autrui le sens de chair en vertu d'un transfert aperceptif de l'expérience de sa propre chair. Un rapport « d'empathie » est ainsi établi entre ma chair et le corps physique d'autrui donné dans mon expérience. « Il est clair, soutient-il, que seule une ressemblance liant, à l'intérieur de ma sphère primordiale, ce corps là-bas et le mien peut fournir le fondement [d'une] saisie *analogisante* du corps là-bas comme *corps propre* [chair]<sup>24</sup>. » L'expérience d'autrui comme chair est ainsi le résultat d'une appréhension « analogisante », d'une association où le corps physique d'autrui évoque l'expérience de mon corps propre. Il ne s'agit pas d'un « raisonnement par analogie », mais d'un accouplement de sens entre l'expérience de ma chair et l'objet perçu qui renvoie au corps d'autrui : « ils fondent phénoménologiquement, en tant qu'apparitions distinctes, une unité de ressemblance<sup>25</sup> ». Une association de sens est ainsi la source de l'appréhension d'autrui comme *alter ego*, mais ce phénomène repose avant tout sur l'expérience de ma chair.

L'appréhension du corps charnel d'autrui ne peut toutefois se maintenir que par une réaffirmation et une confirmation constante de l'expérience transcendantale du transfert de sens. Cette confirmation s'effectue dans les indices exprimés par le corps d'autrui. Ces signes constituent l'ensemble des comportements diffusés par son corps, qui, par des variations concordantes, me permettent de supposer une vie étrangère à ce corps appréhété comme chair. Les signes corporels exprimés par autrui assurent ainsi sa transcendance au-delà de ma sphère primordiale, car « tant qu'il reste un analogue de moi-même, l'autre n'est qu'une modification de mon moi ; mais, en se montrant face à moi dans un comportement concordant, il devient vraiment un "autre", un "étranger"<sup>26</sup> ».

L'expérience corporelle permet de saisir la manière dont l'*alter ego* parvient à coexister dans ma sphère primordiale, c'est-à-dire comment « une autre monade se constitue appréhensivement dans la mienne<sup>27</sup> ». La manière dont se radicalise la coprésence de l'*alter*

*ego* dans ma sphère primordiale est dévoilée dans l'analyse spatiale de l'empathie corporelle. Ma chair m'est donnée dans une auto-perception constante selon le mode de «l'ici» central, c'est-à-dire selon «une seule nature spatiale et ce, en référence intentionnelle à ma corporéité propre qui effectue des perceptions<sup>28</sup>». Elle apparaît ainsi comme le point de référence (le «ici») de toutes les positions spatiales de mon champ primordial. Il s'ensuit donc que tout autre corps, incluant celui d'autrui, se donne selon le mode du «là-bas». Or, le «là-bas» peut néanmoins se transformer en un «ici» potentiel si je déplace mon corps vers ce lieu. Par l'expérience de ma chair, je peux ainsi m'envisager comme étant positionné là-bas et faire l'expérience de mon monde primordial selon d'autres modes d'apparence. L'apparition du corps d'autrui évoque en moi cette expérience corporelle spécifique : si je me trouvais là-bas, à la place du corps propre d'autrui, je ferais l'expérience du monde telle qu'il la fait en ce moment. Par conséquent, les vécus et la vie égoïque d'autrui me sont ainsi apprésentés avec la présence de son corps physique dans mon champ spatial. Je peux m'apprésenter la sphère primordiale d'autrui au sein de la mienne en faisant «comme si» je me trouvais à sa place.

L'identité du monde est ainsi posée avec l'apprésentation de l'*alter ego* et de son monde primordial. Autrui et moi partageons le même monde naturel dans la mesure où la nature m'apparaîtrait telle qu'elle se donne à lui si j'étais à la place de son corps-chair. Le transfert de mon expérience corporelle au corps-chair d'autrui situé là-bas rend possible le sens objectif du monde dans la mesure où je peux apprésenter l'expérience du monde d'autrui à partir de la mienne. Ainsi, «ce qui se constitue *en premier* dans la forme de la communauté, et qui est le *fondement de toutes les autres communautés intersubjectives* c'est le caractère commun propre à la nature qui ne fait qu'un avec celui du corps propre et du je psychophysique étranger au je psychophysique propre<sup>29</sup>». La nature objective renvoie donc à une nature intersubjective, car l'objectivité désigne l'ensemble des possibilités de perception du monde. Mes réalités et celles d'autrui ne sont donc pas séparées l'une de l'autre, car «je comprends qu'autrui a une autre expérience qui oriente autrement

son système d'expériences; mais la double appartenance du corps d'autrui à mon système et au sien me permet de comprendre que le même objet puisse être perçu sous deux perspectives différentes<sup>30</sup>». Il ne s'agit pas d'un monde double, mais d'un monde identique perçu selon deux perspectives différentes: une perspective qui est vécue originairement par moi et la seconde appréhendée en tant qu'elle est vécue par autrui dans sa sphère primordiale.

Husserl parvient ainsi à rendre compte de l'objectivité du monde à partir d'une explicitation de l'expérience de l'*alter ego*. L'intersubjectivité ne s'accompagne pas d'une suppression de l'égologie: l'expérience de l'*alter ego* est une transcendance qui demeure néanmoins le produit d'une constitution réalisée par mon *ego*. En fait, la visée de la *Cinquième Méditation* est de révéler la façon par laquelle l'intersubjectivité et, par conséquent, le sens de l'objectivité du monde se constituent par et dans mon *ego*.

### *Conclusion*

Une tension implicite traverse donc l'explicitation de la constitution du monde – du moins, en son sens objectif – dans la pensée de Husserl: le rapport entre la subjectivité transcendantale et le corps-chair. Nous pouvons déceler jusqu'à la *Quatrième Méditation* l'admission implicite d'un certain dualisme où la réalité se trouve composée de deux modes d'être: la conscience pure et le monde en soi. Jugé comme une extension du monde, le corps est initialement écarté de l'analyse phénoménologique. De même, l'âme et la sensibilité ne doivent recevoir aucune considération; elles appartiennent davantage au monde en vertu de leur entrelacement au corps. Dès lors, le sujet apparaît comme le spectateur de sa vie psychique pure. Cette transparence à soi est possible grâce à l'élimination de l'opacité qui se glisse entre l'*ego* pur et le monde en soi, c'est-à-dire la dimension mondaine de l'*ego* – le corps et l'âme – qui trouble l'expérience pure. Cette transparence nous révèle que le sens du monde se constitue par et dans l'*ego* transcendantal. La phénoménologie se réalise ainsi comme égologie: le monde ne se révèle qu'à l'intérieur de la vie pure de la conscience qui se trouve, du même coup, désincarnée et décorporée.

La *Cinquième Méditation* poursuit et achève le programme esquissé par l'égologie transcendantale: elle tente de répondre à la question de l'objectivité du monde et donc d'élever la philosophie au rang de science absolument fondée. Ce projet se réalise toutefois en rompant implicitement avec l'attitude des analyses précédentes: ce n'est plus la sphère de l'*ego* transcendantal qui nous assure le sens de l'objectivité du monde, mais celle de la subjectivité charnelle. En effet, l'expérience de la chair fixe maintenant le sens de l'objectivité du monde. L'incorporation de l'*ego* au monde par sa chair est également expérience intramondaine du corps d'autrui. La constitution de l'*alter ego* est ainsi rendue possible, car l'expérience de son corps physique s'accompagne d'une appréhension de sa chair. Il est important de noter que la dernière des *Méditations* se consacre à l'intersubjectivité puisqu'elle fixe le sens objectif du monde. Par conséquent, si l'expérience de la chair garantit le phénomène de l'intersubjectivité, il s'ensuit qu'elle assure également le monde en son sens objectif.

Il se pourrait que cette polarité soit issue d'une double exigence qui se trouve au cœur de la phénoménologie depuis ses débuts. Comme le note Ricœur, Husserl reconnaît depuis les *Ideen I* que la conscience entretient deux rapports au monde: il y a tout d'abord le rapport de perception où le monde se révèle comme pur spectacle; et celui de l'incarnation où l'*ego* s'identifie à son monde et s'incorpore à lui<sup>31</sup>. Nous avons déjà soulevé la dimension problématique du rapport entre l'*ego* transcendantal et l'*ego* mondain, c'est-à-dire le rapport qui se noue entre la conscience pure et la chair. Au cours du §45 de la *Cinquième Méditation*, l'*ego* mondain réalise une auto-aperception mondanisante en vertu de la chair. Le monde se révèle dès lors sous la forme de contenu psychique à la conscience empirique. Husserl insiste toutefois sur le fait que la constitution du monde demeure l'œuvre de l'*ego* transcendantal et non de la chair. Or, la difficulté est la suivante: si l'auto-aperception du monde est une opération de l'*ego* mondain, celui-ci doit être absolument distingué du «je» transcendantal. L'*ego* mondain est effectivement chair avant d'être psyché; tel que nous l'avons déjà noté, l'âme est initialement négligée par Husserl en raison du fait qu'elle est

considérée comme une «extension» de la chair. Par conséquent, entre la chair et l'*ego* transcendantal s'établit un parallélisme tout à fait nécessaire : pendant que l'*ego* transcendantal constitue le monde, l'*ego* mondain effectue, en vertu de la chair, une incorporation au monde, par laquelle l'expérience de ce qui est étranger devient alors possible. Selon la formule de Didier Franck, la tension pourrait se résumer ainsi : «la conscience transcendantale se donne [...] comme radicalement désincarnée, décorporisée [tandis que] l'aperception mondanisante signifierait incarnation et incorporation<sup>32</sup>».

Si l'*ego* transcendantal demeure l'instance privilégiée, pourquoi la chair apparaît-elle comme l'instance qui assure l'intersubjectivité et, donc, ultimement le sens de l'objectivité du monde ? En quoi la chair se rapporte-t-elle à l'*ego* pur ? Ces questions ne trouvent aucunes réponses explicites dans les *Méditations cartésiennes*. Husserl soutient que l'*ego* transcendantal demeure l'instance privilégiée, mais il ne tente jamais de démontrer en quoi la chair se rapporte à la vie pure de la conscience ; il s'acharne plutôt à maintenir une séparation stricte entre les deux sphères.

Nous nous proposons de présenter deux interprétations qui tentent d'éclaircir le problème. La première est émise par Didier Franck sous la forme d'une hypothèse : si la constitution du monde est maintenue par l'*ego* pur pendant l'auto-aperception de l'*ego* mondain, la chair doit donc être nécessairement rapportée à la subjectivité transcendantale. L'argument de Franck est le suivant : bien que l'auto-aperception mondanisante suppose qu'aucune perception n'est possible sans l'aide de ma chair, Husserl associe avant tout la perception à un acte intentionnel qui relève de l'*ego* transcendantal. Si la subjectivité demeure conscience intentionnelle des phénomènes mondains en tant que conscience percevante – d'où la raison pour laquelle selon lui Husserl la qualifie de « voir pur » –, l'auto-aperception mondanisante entreprise par la chair doit être alors ultimement assumée par l'*ego* pur. Ainsi, Franck, conclut que «l'aperception mondanisante ne peut se confondre avec l'incarnation<sup>33</sup>». La chair ne serait donc plus entrelacement de l'*ego* au monde, mais plutôt emprise concrète de l'*ego* transcendantal sur le corps physique et le monde empirique.

La voie suggérée par Franck semble consistante avec les thèses de Husserl, mais il demeure que cet argument n'est pas retrouvé chez le phénoménologue. D'ailleurs, bien que la corporéité soit avant tout une expérience subjective, l'expérience de la chair implique une dimension d'auto-objectivation où la chair se saisit elle-même comme corps constitué. Si la chair est par définition autoréflexive, elle se constitue elle-même comme altérité et incorporation au monde. Cette dimension objective et « mondaine » de la chair implique une dépossession à l'égard de sa « subjectivité ». La position qui consiste à réduire la chair à la subjectivité transcendante telle que le propose Franck s'avère donc problématique, surtout lorsque l'on considère l'effort de Husserl qui consiste à maintenir l'ambiguïté entre « être une chair » et « avoir un corps ».

À l'opposé de Franck, Merleau-Ponty insiste sur le fait que l'analyse de la chair a pour effet de subordonner l'*ego* transcendantal à la chair; un sentir originel qui serait la condition de possibilité de la pensée pure et objective. « Il faut bien voir, indique-t-il, que cette description bouleverse notre idée de la chose et du monde, et qu'elle aboutit à une *réhabilitation ontologique du sensible*<sup>34</sup> ». Le raisonnement de Merleau-Ponty est le suivant : la perception de l'*alter ego* est avant tout perception d'une autre sensibilité et non pas d'un *ego* pur. La chair représente donc la condition de possibilité du monde, car l'objectivité se constitue, non pas en vertu d'un accord entre des esprits purs, mais comme intercorporéité. En d'autres termes, le sentir de la chose que permet la chair est déjà un « là-pour-tous ». Ainsi,

l'intentionnalité qui relie les moments de mon exploration, les aspects de la chose, et les deux séries l'une à l'autre, ce n'est pas l'activité de liaison du sujet spirituel, ni les pures connexions de l'ob-jet, c'est la transition que j'effectue comme sujet charnel d'une phase du mouvement à l'autre, toujours possible pour moi par principe parce que je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle un corps<sup>35</sup>.

Il faut remarquer que cette lecture de Merleau-Ponty se veut une tentative d'explicitier un « impensé » dans la philosophie de Husserl, c'est-à-dire une délimitation d'un domaine de pensée qui est propre au fondateur de la phénoménologie, mais qui ouvre également sur une autre voie philosophique. Merleau-Ponty découvre dans la philosophie de Husserl un dépassement implicite de la corrélation pure entre le sujet et l'objet qui se dessine dans la corporéité<sup>36</sup>. Or, cette lecture n'est véritablement fondée que si l'on néglige le fait que la phénoménologie de la chair se constitue à partir des préoccupations rattachées à l'égologie désincarnée.

Nous avons présenté ces deux interprétations, non en vue de trancher la question, mais pour témoigner de l'ambiguïté qui traverse la pensée du corps dans la philosophie de Husserl. À notre avis, la phénoménologie transcendantale se réalise grâce à cette attestation implicite de la dimension énigmatique du corps. C'est pour cette raison qu'elle se conçoit comme la combinaison paradoxale d'une égologie désincorporée et d'une phénoménologie de la chair. Elle institue un parallélisme où, en tant que chair, le corps est ce qui m'est le plus propre, mais en tant que corps physique, il représente une altérité incarnée. Or, il est possible que ce paradoxe se révèle un acquis négatif ou témoigne d'une aporie indépassable de la phénoménologie husserlienne... Ou peut-être la question n'est-elle pas simplement de déterminer si l'être humain *est* ou *a* un corps, mais de penser l'entrelacement de ces deux ordres : le corps comme une charnière du sujet et de l'objet.

- 
1. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2006, p. 29.
  2. Le présent texte insiste principalement sur la conception de la phénoménologie telle qu'elle est présentée dans les *Méditations cartésiennes*. L'œuvre de Husserl ne peut s'apparenter à un système philosophique et sa philosophie semble avoir connu plusieurs phases et tournants. Nous insistons sur les *Méditations cartésiennes* puisque cet ouvrage témoigne selon nous plus qu'aucun autre la présence de deux approches prises à l'égard du corps. D'ailleurs, cet ouvrage de Husserl nous apparaît particulièrement important puisque celui-ci tenait



- cet ouvrage pour son travail majeur. Cf. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minitext, 1981, p. 13.
3. Françoise Dastur, «Réduction et intersubjectivité», dans Éliane Escoubas et Marc Richir, *Husserl*, Paris, Jérôme Millon, 1989, p. 45.
  4. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. par Marc de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 67-68 [§10].
  5. Didier Franck, *op. cit.*, p. 35-36 [Italiques de DC].
  6. *Ibid.*, p. 35.
  7. Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. par Marc de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 79.
  8. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I, trad. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 166 [§50].
  9. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, p. 90 [§17].
  10. Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 154, 172.
  11. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 69 [§11].
  12. Housset, *op. cit.*, p. 173.
  13. Paul Ricœur, «Études sur les *Méditations cartésiennes*», dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin (coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie»), 2004, p. 221.
  14. *Ibid.*, p. 222.
  15. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 132 [§41].
  16. *Idem.*
  17. Paul Ricœur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», dans *op. cit.*, p. 233-234.
  18. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 145 [§44].
  19. Didier Franck, *op. cit.*, p. 93.
  20. *Ibid.*, p. 95-96
  21. Maurice Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 271.
  22. Paul Ricœur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», p. 243.
  23. Edmund Husserl, *Les Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 156 [§49].
  24. *Ibid.*, p. 159-160 [§50].
  25. *Ibid.*, p. 160.
  26. Paul Ricœur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», dans *op. cit.*, p. 252.
  27. Edmund Husserl, *Les méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 164 [§52].
  28. *Ibid.*, p. 166 [§53].

29. *Ibid.*, p. 170 [§55].
30. Paul Ricoeur, «La Cinquième *Méditation cartésienne*», p. 257-258.
31. *Ibid.*, p. 246.
32. Didier Franck, *op. cit.*, p. 105.
33. *Idem.*
34. Maurice Merleau-Ponty, *loc. cit.*, p. 271.
35. *Ibid.*, p. 272.
36. *Ibid.*, p. 265, 272-273.