

Corporéité et intersubjectivité : le rôle du corps dans la phénoménologie de Husserl

MARIE-ANNE PERREAU, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Le présent article explicite le rôle central du corps vivant ou corps propre (*Leib*) dans la phénoménologie de Husserl. En nous concentrant sur la V^e Méditation cartésienne, nous soutenons que le corps a un rôle décisif dans l'entreprise transcendentale en permettant l'intersubjectivité, et en évitant du même coup le risque de solipsisme lié à une pure égologie. Par le fait même, le corps permet de fonder l'existence du monde extérieur par la rencontre de l'*alter ego* et d'un monde commun objectif. Puis, nous argumentons qu'au-delà de l'intersubjectivité, le rôle du corps est aussi central dans la perception en permettant les structures d'attente et de remplissement par le biais des kinesthèses. Ainsi, nous mettons en lumière que dans la pensée de Husserl, le corps occupe un rôle central attribuable à l'expérience vécue d'une unité psychophysique.

1. Introduction

En 1973, Marc Richir écrivait : « les *Méditations cartésiennes*, et plus particulièrement la V^e Méditation consacrée à la philosophie de l'intersubjectivité, ont été le plus souvent mal interprétées, voire même mal comprises¹. » Avec le problème du solipsisme qui plombe sur le projet transcendantal, la V^e et dernière partie de l'ouvrage examine l'intersubjectivité comme fondement d'un monde commun, garant du monde extérieur. Or, le problème de l'intersubjectivité pose à son tour des difficultés considérables

dans le projet des Méditations, par le passage de l'*ego cogito cogitatum* – l'objet d'étude central des méditations précédentes – à autrui. Ce passage ne peut être frayé qu'à condition de déployer une philosophie du corps vivant et une réduction à la sphère du propre. Ainsi, le *Leib* fait irruption dans la Ve Méditation en occupant un rôle central. Ce concept permet de marquer la différence essentielle entre le corps que je perçois comme mien et celui que perçois dans le monde : l'un est mon *corps propre (Leib)*, « l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique (*Körper*) », l'unique corps « auquel j'assigne des champs de sensation » et au sein duquel « je gouverne et règne immédiatement, et dont je domine chacun des organes² ».

Au cœur de la phénoménologie de l'« intersubjectivité » se trouverait ainsi une « phénoménologie du *Leib*, du corps, en tant qu'opposée au *Körper*, corps physique³ ». À cet effet, il faut souligner que le texte est lui-même difficile en ce qui concerne le langage utilisé par Husserl et la terminologie en langue allemande. Au-delà du couple *Leib/Körper*, Richir souligne les occurrences de *Leibkörper*, *Körperleib*, *körperliche Leib*, pour ne nommer que celles-ci. On pourrait certes simplement comprendre *Leib* par « chair », alors que *Körper* signifierait « corps physique ». Or, le *Leib* n'est jamais dissocié d'un *Körper* ; d'où la traduction parfois préférée de *corps vivant* plutôt que *chair*, pour bien marquer leur profonde relation (c'est d'ailleurs le terme de *corps vivant* qui est préféré par Richir et Kern dans leur traduction et édition de l'ouvrage *Autour des Méditations cartésiennes*⁴). On ne saurait passer outre ces distinctions sans risquer de simplifier à outrance la pensée de Husserl sur la distinction entre corps propre et corps objet, comme le souligne Nathalie Depraz dans la postface à *Sur l'intersubjectivité*, en reconnaissant à son tour la difficulté de traduction. Depraz insiste elle aussi sur l'importance de conserver une différence technique entre *Leib* et *Körper* qui permettrait de rendre compte de « la dualité de l'apparaître corporel, dans la différence même du charnel d'avec le corporel, tout en opérant une réduction de cette dualité⁵. » Ces remarques introductives laissent déjà poindre la richesse de la pensée de Husserl concernant

le corps, richesse que nous tenterons de mettre en lumière par un examen du concept de *Leib* dans la pensée tardive de Husserl, principalement dans la V^e Méditation cartésienne.

L'objet de cette recherche est ainsi d'approfondir la thématique de corporéité et d'intersubjectivité, précisément dans le passage de l'*ego* propre à l'*alter ego*. En se basant sur cette littérature secondaire, nous montrerons d'abord que le corps vivant occupe un rôle prépondérant dans la constitution du monde par le biais de l'intersubjectivité, et montrerons comment le corps représente la condition de possibilité cette intersubjectivité. Ensuite, nous examinerons les autres fonctions du corps vivant, afin d'appuyer notre hypothèse : le *Leib* occupe un rôle d'importance dans la pensée husserlienne, et pas seulement dans les *Méditations cartésiennes*, puisqu'il est (i) le fondement sur lequel repose la possibilité de penser l'*alter ego* et (ii) qu'il a une fonction constitutive du soi comme entité psychophysique par le biais des sensations kinesthésiques.

2. L'intersubjectivité dans les Méditations cartésiennes

Avant de se lancer dans l'examen du concept de *Leib*, il sera pertinent de rappeler la problématique centrale de la V^e Méditation de Husserl, car celle-ci introduit la possibilité de la constitution d'un *alter ego*. En effet, Husserl s'attarde dans les *Méditations cartésiennes* à fonder la philosophie phénoménologique comme science rigoureuse, chose qui a été faite par l'examen de la sphère égologique de la conscience. Cette égologie permettait de considérer le monde perçu en tant qu'objet de tout acte de visée de conscience intentionnelle. Les premières *Méditations* posent la conscience comme *corrélacion noético-noématique* : le « processus intentionnel » de la conscience est désigné par la noèse, alors que son contenu idéal, l'objet qui est visé, est le noème. Ainsi, toute chose apparaissant en ma conscience peut être analysée comme *cogitatum* de mes *cogitationes* – autrement dit, comme objet pensé par l'acte intentionnel du cogito. Toute chose est constituée sur le modèle d'une transcendance immanente, c'est-à-dire que tout objet qui n'apparaît pas génétiquement au sein de ma conscience,

et qui est donc transcendant à ma conscience, est bel et bien constitué au sein de mon *ego* transcendantal et donc sur le sol de mon *ego* qui agit comme totalité unifiée des vécus dans l'unité de la conscience. C'est ainsi que l'on peut avoir une chose telle qu'une transcendance immanente, après que le jugement ontologique sur la transcendance du monde ait été suspendu par la réduction phénoménologique.

Or, avec ce principe de constitution qui demeure toujours sur le terrain de mon propre *ego*, le spectre du solipsisme hante toute l'entreprise des *Méditations*, tel que nous le voyons surgir au début de la V^e Méditation : « N'est-il pas d'emblée évident que mon champ de connaissance transcendantal ne s'étend pas au-delà de ma sphère d'expérience transcendantale et de ce qui s'y trouve synthétiquement inclus – n'est-il pas évident que tout cela est d'un seul allant décrit exhaustivement par mon propre *ego* transcendantal ?⁶ » Si tout se constitue dans mon propre *ego*, comment puis-je rendre compte d'un monde véritablement commun ? L'objectivité du monde revêt un caractère intersubjectif. Ce moment occupe dans le cheminement de Husserl le même point tournant que la preuve divine dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, comme le souligne Ricœur : « Le problème d'autrui 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*⁷. »

La constitution de l'intersubjectivité revêt ainsi une importance considérable pour le dénouement de l'idéalisme transcendantal dans l'objectivité du monde. Le fondement d'un monde objectif qui ne repose pas uniquement sur ma conscience individuelle doit passer par la confirmation que le monde que j'expérimente et que je perçois n'est pas uniquement visé par moi : il est visé en commun par plusieurs sujets. Dastur répond à la question du fondement d'un monde commun en posant que « 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 monade⁸ ». Pour que le monde soit « objectif »,

il devra être l'objet de plusieurs visées intentionnelles et être perçu par plusieurs *ego*, et c'est donc l'*alter ego* qui doit être examiné dans une théorie de l'intersubjectivité. L'*alter ego* est considéré comme « une altérité irréductible à ma vie égoïque, mais qui se constitue sur le sol transcendantal de mon ego⁹. » Or comment puis-je attester de l'autre comme conscience, alors que cette dernière me demeure inaccessible ? Une difficulté incontestable se dresse ici. La résolution est urgente si l'on veut bien parvenir à une intersubjectivité transcendantale qui permettra de fonder la connaissance du monde objectif.

C'est au cœur de l'examen de l'*alter ego* que nous trouverons une réelle philosophie du corps vivant, puisque l'axe fondamental de la V^e Méditation repose sur « la relation à l'autre [qui] implique nécessairement l'expérience corporelle¹⁰ ». C'est sur la piste de ces remarques que l'on pourra rendre compte du rôle central du corps vivant dans la rencontre avec l'*alter ego* et, plus généralement, dans la caractérisation du monde qui se révélera objectif.

3. L'objection du solipsisme et la rencontre d'autrui

Terminant la IV^e Méditation sur l'aporie apparente d'un *ego cogito* comme « monadisme [qui] résorbe toute altérité¹¹ », Husserl opte pour une voie méthodique qui assure un passage à l'*alter ego* dans les règles de la phénoménologie transcendantale : la réduction à la sphère du propre. Husserl, s'appliquant donc à « accomplir à l'intérieur de la sphère universelle transcendantale une *ἐποχή* (*epochè*) thématique » exclut de son champ d'analyse « toutes les opérations constitutives de l'intentionnalité qui se réfère immédiatement ou médiatement à la subjectivité étrangère¹². »

Ricœur qualifie cette réduction de « paradoxale » et d'« audacieuse¹³ », puisqu'elle permet de résister à la tentation d'hypostasier l'autre, puisque la réduction suspend *tout ce qui n'appartient pas en propre à mon ego*. Ainsi, dans mon expérience, ce sera mon propre ego qui sera réfléchi sur les autres, ce qui explique la constitution d'autrui. C'est précisément ce à quoi renvoie l'expression *alter ego* : « une première direction nous est

offerte par le sens du mot autre, autre je; *alter* veut dire *alter ego*, et l'*ego* qui est ici impliqué, c'est celui que je suis moi-même¹⁴». Autrui est un autre moi, dont le sens est rendu possible par une opération analogisante réflexive, mais qui est plus originaire que tout raisonnement ou acte de pensée¹⁵. Dans la rencontre d'autrui, le sens d'être franchit les limites de mon *ego* monadique, puisqu'en l'autre, c'est mon je propre qui est reflété. C'est ainsi que nous pouvons faire, dans la réduction au propre, l'expérience de l'étranger, de «quelque chose qui, doté d'un sens, distingue ce qui est constitué du contenu concret propre au je-même concret, constitutif de sens¹⁶.»

Cette réduction au propre ouvre à une *nature* dans laquelle le *je* est intégré avec sa chair¹⁷. Il s'agit d'une réduction visant à radicaliser l'égologie, faisant abstraction de tout ce qui se constitue comme étranger. Reste-t-il quelque chose d'une telle opération? Certainement: je suis toujours en face du monde – en face d'une *nature* qui m'est donc *propre* et *réduite*. Cette strate du monde qui demeure est la couche fondatrice de toute autre. Dans cette réduction à la sphère du propre «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 “multiplicité de corps perçus” privés du statut du là-pour-tous¹⁸.» Il n'y a que mon corps qui me soit chair propre, et c'est pour cette raison que Didier Franck écrit qu'aucune propriété ou mienneté n'est pensable avant la chair, et que rien qui ne se fonde sur une précompréhension du propre ne pourrait être pensé sans penser d'abord la chair¹⁹. En effet, la nature particulière est celle que *je peux* voir, toucher, percevoir par mon corps propre; *je peux* agir sur l'ensemble de la nature. Mais dans cette réduction au propre, où il devient encore plus clair que mon psychisme a un ancrage dans une chair, je me replie paradoxalement dans la possibilité du solipsisme. Je retourne au corps propre pour achever l'idéalisme transcendantal et je retourne en moi en vue d'arriver à la constitution d'autrui.

La difficulté semble insurmontable, puisque l'autre ne peut jamais se donner de manière originaire: l'autre se donne dans la perception, comme «chose» du monde. Mais il n'est pas

un objet du monde comme les autres, puisqu'une conscience s'y trouve incarnée. Le problème est que je n'ai accès à sa vie de conscience que médiatement, et que l'*alter ego* se trouve alors à être fondamentalement étranger. «Les vécus d'autrui ne sont pas perceptibles de manière originaire ou en propre²⁰», précise Dastur, et c'est pourquoi Husserl tente de caractériser la perception d'autrui précisément comme appréhension : «l'expérience étrangère, en tant qu'incluant le moment de la présentification, présente une certaine médiateté²¹.» Cette notion implique en outre que les autres ne sont jamais donnés de manière originaire ou immédiate.

Cela dit, dans la perception de l'autre, le corps surgit comme condition de possibilité de la donation de l'autre : «l'appréhension de l'autre n'est possible que si quelque chose est "effectivement" présenté [...]. Dans le cas de l'appréhension de l'autre, ce qui est présenté, c'est le corps de l'autre, qui est immédiatement perçu comme corps vivant, comme *Leib*, c'est-à-dire comme similaire à mon propre corps²²». Ce qui est *perçu*, c'est le corps d'autrui qui n'est pas simple objet, mais chair. C'est enfin parce que j'ai *une expérience de mon propre corps comme corps vivant*, comme *Leib* (que nous avons défini comme l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique [*Körper*] mais qui est mien et sur lequel je règne immédiatement) que peut être appréhensé le corps d'autrui. Ce qui constitue autrement dit la relation à l'autre est une similarité charnelle entre moi et mon *alter ego*, permettant un glissement de sens. C'est ainsi que l'on peut bâtir une théorie de l'intersubjectivité comme empathie, laquelle est définie par Husserl comme une «théorie transcendantale de l'expérience étrangère²³», qui contribue certes à expliquer l'expérience d'autrui, mais aussi par extension «à fonder une théorie transcendantale du monde objectif²⁴.»

Beyer souligne d'ailleurs le rapprochement de sens entre intersubjectivité et empathie : «*Intersubjective experience is empathic experience; it occurs in the course of our conscious attribution of intentional acts to other subjects, in the course of which we put ourselves into the other one's shoes*²⁵.» Beyer explique la croyance intime en l'existence de l'autre, soit la croyance que l'autre est un *ego* comme moi, est la structure

sous-jacente de l'expérience intersubjective : cette *croyance* en l'intentionnalité de l'autre est ancrée profondément dans notre vécu : nous *savons profondément* que l'autre corps est siège d'une conscience intentionnelle au-delà du corps physique. Comment expliquer ce phénomène ? Pour résoudre cette difficulté, il faudra paradoxalement insister encore davantage sur le rôle du corps vivant et de la chair, avec l'appariement, ou saisie analogisante du corps de l'autre avec le mien.

4. *Le corps perçu et le sens de l'alter ego*

L'expérience de l'autre est irréductible à une simple perception d'objet, ce qu'il est possible de remarquer du moment qu'il fait son entrée dans mon champ perceptif : l'autre fait son entrée « d'une manière si bouleversante qu'elle ne puisse être comparée à la perception des corps non vivants. Il y a en effet une perception immédiate du corps de l'autre comme chair (*Leibkörper*)²⁶. » Il y a là une énigme d'originarité : le sens d'autrui comme *Leib* surgit de manière si forte, mais ce sens ne peut jamais être confirmé dans ma sphère égologique propre. Pourtant, Dastur soutient que « le corps de chair (*Leibkörper*) de l'autre est perçu de manière aussi originaire que le mien²⁷ ». Cette affirmation est corroborée par le texte de *Philosophie première II*, dans lequel est exprimée clairement l'idée d'une immédiateté d'autrui comme *alter ego* dans mon champ d'expérience.

J'exprime en effet de la façon la plus vigoureuse sa présence perceptive immédiate en disant justement : c'est un homme en chair et en os qui se tient là devant moi. Ce n'est pas une déduction, quelque raisonnement médiat qui me conduit à la position de la corporéité étrangère de mon semblable [...]. Au contraire, il est réellement donné dans mon expérience et il est présent là-bas à sa place dans l'espace de manière absolument immédiate. [...] Et néanmoins le sens de cette perception [de l'autre en chair et en os] implique bien une certaine médiateté qui la distingue par essence de la perception de mon propre corps organique²⁸.

L'énigme de l'intersubjectivité se trouve là déployée dans son expression la plus claire. On retrouvera ce processus synthétisé dans la formule d'une « perception par interprétation originaire²⁹ », qui rassemble le paradoxe exprimé dans ce paragraphe de *Philosophie première*. Pour élucider cet extrait, Husserl offre une comparaison entre la structure de reconnaissance d'autrui et la structure de perception d'objets. L'autre en tant que sujet psychophysique se présente à moi de manière analogue à un objet dans mon champ de vision : tout comme l'objet est perçu en incluant des profils non donnés, qui sont visés conjointement et par appréhension, le corps d'autrui me donne par appréhension de *mon propre corps vivant comme unité psychophysique* l'indice d'une assise intentionnelle qui est ancrée dans ce corps : « le corps psychophysique étranger est sans doute perçu [...] de façon tout aussi originaire que le mien; mais il n'en va pas de même du psychisme incarné en lui, [qui n'est pas] donné lui-même, mais simplement visé conjointement avec lui par appréhension³⁰. » J'ai toujours une expérience vécue originaire d'une incarnation d'un être subjectif (le mien, mon expérience incarnée). Le psychisme de l'autre est ainsi comparé à ce qui est co-perçu, tel l'invisible d'une chose perçue. L'analogie n'est cependant pas totale. D'un côté, le co-perçu d'un objet est ce qui est caché, non perçu, mais saisi par anticipation. L'objet est donné de telle sorte qu'il a toujours des profils non donnés perceptivement, mais que je peux découvrir en me déplaçant. Ces profils peuvent être infirmés ou confirmés par remplissement, alors que le « co-perçu » du corps d'autrui, son psychisme, n'est qu'indiqué par analogie et ne peut jamais être appréhendé.

Il nous est aussi possible de comparer l'intersubjectivité à la confirmation par remplissement que l'on expérimente lorsque l'on découvre un objet. Il comporte toujours des profils co-donnés qui sont anticipés, et dans ce contexte, le remplissement caractérise la réalisation d'une visée intentionnelle par la présence de ces profils. Par exemple, si j'entends une voix dans la pièce d'à côté, je peux anticiper la présence d'autrui ; cette visée intentionnelle sera remplie si je constate effectivement sa présence. Au contraire,

s'il s'agissait par exemple d'un poste de radio, le remplissement n'est pas opéré puisque la signification ne peut être remplie – il y a inadéquation entre l'anticipation et l'objet.

Dans le cas de la constitution de l'*alter ego*, le remplissement est un rôle qui est occupé par le *comportement*. L'appariement, d'abord opéré par la similarité charnelle, indique la présence d'un versant psychique selon un remplissement, puisque le corps étranger « s'annonce continuellement et effectivement comme corps propre [...] dans son comportement changeant, mais toujours concordant³¹ ». Lorsque j'aperçois un mannequin du coin de l'œil, la silhouette peut m'apparaître brièvement comme un *alter ego*, mais rapidement, son annonciation échoue à se remplir comme comportement concordant au mien. Son immobilité, par exemple, dénonce qu'il n'est pas un *alter ego*, malgré la similarité formelle, de manière à indiquer que ce versant physique n'a pas, comme moi, cette composition psychophysique. Bref, le corps, en tant qu'il est mobile, peut être saisi comme unité psychophysique analogiquement à mon corps propre. Le corps est donc la pierre angulaire de la saisie d'autrui, car il est la condition de possibilité d'une « transcendance immanente » de l'étranger en ma sphère égologique, de surcroît sans quitter le terrain de l'ego transcendantal comme exigé par la démarche phénoménologique.

Le sens de l'intersubjectivité est que l'autre m'apparaît en chair et en os, et je sais toujours déjà, avant tout acte de réflexion, qu'il a une conscience intentionnelle. L'originarité d'autrui demeure mystérieuse, parce que bien que chez Husserl le *cogito* prime sur la conscience intersubjective, on ne peut ignorer que les autres sont toujours déjà là, de manière presque aussi originaire que la conscience même. Certains commentateurs·trices tentent d'expliquer cette profonde difficulté du fait de la confiance intime et quasi-originaire qu'en autrui réside un *alter ego* : l'intuition de l'autre comme sujet psychophysique serait, selon Dastur, le fait d'une genèse passive. Ceci coïnciderait avec la donation de l'autre comme sujet psychique avant tout acte de raisonnement ou de pensée. La genèse passive s'opère de telle sorte que

la constitution en question est toujours déjà là pour la conscience. Le fondement de cette genèse passive serait *mon propre corps*, que je vis toujours comme corps vivant et comme unité psychophysique. La synthèse passive s'applique donc particulièrement bien au cas de la constitution d'autrui dans la sphère égologique :

La synthèse passive d'association qui consiste en l'association intuitive de deux contenus de conscience qui sont donnés de manière passive à une unique conscience et qui sont par conséquent la base d'une unité par similarité, l'un n'étant pas perçu sans l'autre, l'un «éveillant» la conscience de l'autre. Le trait essentiel d'une telle association passive, c'est la tendance à l'empiètement intentionnel (*Übergreifen*) de l'un sur l'autre au sens où ils s'appellent mutuellement et se recouvrent en échangeant leur sens [...]. Cela explique pourquoi le corps de l'autre acquiert immédiatement, lorsqu'il entre dans mon champ de conscience, la signification d'un corps vivant par transfert à partir de mon propre corps vivant³².

Ainsi, Husserl arrive, tout en demeurant dans les contraintes que nous avait imposé la démarche d'explicitation de la sphère égologique, à exprimer comment il est possible que l'autre soit *alter ego*, et donc fondamentalement *étranger*, et comment il est possible que nous sachions toujours déjà que le corps qui se trouve en face de moi est le corps d'un sujet pensant. Cette profonde ambiguïté est rendue possible par le fait que je me connaisse intimement en tant que chair, et que par genèse passive d'association, je sais originellement que l'autre est aussi sa propre chair par saisie analogisante. Je reconnais le corps d'autrui comme portant des caractéristiques similaires aux miennes, ce qui vient être corroboré par un comportement qui m'indique que le corps serait celui d'un *ego* et non celui d'un automate ou d'une statue, lesquels n'auraient pas des kinesthéses humaines permettant le glissement de sens. C'est parce que j'ai moi-même un *je peux* phénoménologique, un potentiel kinesthésique, que je peux «transférer analogiquement le même sens de l'être à un corps autre que le mien qui se conduit

comme le mien », et pour cette raison, « il est par conséquent nécessaire d'interpréter la conduite de l'autre en tant qu'indiquant un être subjectif, ce qui veut dire connecter de manière présomptive une connaissance intuitive actuelle (celle de l'autre en tant que chair) à une connaissance non intuitive et non actuelle (celle de l'autre en tant que psychisme)³³. » La relation à l'autre est donc issue de la similarité de la chair non seulement dans sa composition physiologique, mais également dans sa motilité et son comportement. De cette manière, on peut comprendre l'analogie par similarité comme une « matrice formelle³⁴ », à laquelle le comportement fournit une confirmation, sans quoi il manquerait selon Ricoeur « la plénitude d'une expérience vive³⁵ ».

5. *Le corps mobile et kinesthésique*

Au sein de la conception husserlienne du corps vivant est donc non seulement caractérisée la mienneté, mais aussi la motilité, le comportement et la spatialité. En tant qu'il est corps dans le monde, mon corps se déplace, mais il est toujours le centre d'orientation, l'*ici* primordial : « mon corps physique a, en tant que référé à lui-même, le mode de donnée de l'*ici* central; tout autre corps, et par conséquent celui de l'autre, a le mode du *là-bas*³⁶ ». Cet *ici* est susceptible de changer grâce à la mobilité de mon corps, à cette mobilité qui est propre au *je peux*. Je peux me déplacer, je peux toucher une chose, je peux regarder une chose; à cet effet, l'autre qui est présent dans mon champ perceptif peut aussi être compris comme *alter ego* grâce au caractère *mobile* de mon corps : « Je n'aperçois pas l'autre simplement comme une réplique de moi-même, donc avec ma sphère originaire qui serait identique ni avec les modes d'apparitions spatiaux qui sont propre à mon *ici*, mais, à y regarder de plus près, avec des modes d'apparitions spatiaux tels ceux que j'aurais moi-même si j'allais là-bas et y étais situé³⁷. »

En partant du corps vivant, nous avons vu que le *Leib* est déterminant dans l'expérience d'autrui. Mais pour porter la thèse de l'importance du corps dans la philosophie de Husserl, il est intéressant de considérer que le corps *mobile* dans son système

kinesthésique a aussi une fonction primordiale dans la perception d'objet et dans la constitution du soi. En effet, au-delà du rôle du corps dans l'intersubjectivité et en examinant les ouvrages complémentaires aux *Méditations cartésiennes*, il nous est possible de voir que dans la perception d'objet, les aspects non perçus mais co-visés (par exemple l'attente de ce qui se trouvera là devant lorsque je tournerai le coin de la rue) sont kinesthésiquement motivés, puisque c'est par le *je peux* phénoménologique qu'il m'est possible d'anticiper *ce qui apparaîtra de l'objet si je me déplace en tel ou tel endroit*. Ainsi, bien au-delà de la problématique de l'intersubjectivité, le *Leib* occupe un rôle central dans la phénoménologie de la perception de Husserl au sens large.

Dans les mouvements du corps propre, les sensations de mon corps touchant sont des sensations kinesthésiques qui accompagnent les sensations exposantes (celles selon lesquelles l'objet m'est exposé). Les sensations kinesthésiques et la mobilité du corps ont une importance inouïe dans l'expérience perceptuelle. Dans l'acte de perception, les profils absents sont donnés dans la structure de motivation par le système kinesthésique lui-même : si je regarde un objet (dont la perception est une sensation exposante), je peux dire de manière évidente que si je bouge de telle manière, je percevrai tel nouvel aspect³⁸. Le visible se donne de sorte que les profils non vus mais co-donnés donnent l'intuition qu'il y a plus à voir : « dans ce renvoi, [l'objet] nous appelle d'une certaine manière : il y a encore plus à voir, tourne-moi donc de tous les côtés et parcours-moi ainsi du regard³⁹ » – c'est toute la richesse de la perception. J'ai accès à une attente dans l'apparition d'objets, attente qui est fondée sur l'agencement des sensations corporelles, mais aussi sur l'*habitus*, et ces attentes seront confirmées ou non dans mes mouvements, puisqu'il s'agit d'une structure de remplissement des objets visés à vide.

Avec la connaissance passive du fait que l'objet a toujours plus à offrir, la mobilité du corps participe donc, par le caractère kinesthésique, à la perception d'objet. Les aspects non visibles des objets de la perception nous sont accessibles à travers des

systèmes de renvoi intentionnel relié au corps; c'est par mon engagement corporel dans le monde que je découvre la richesse de sa texture. Ainsi, le rôle du corps vivant chez Husserl occupe un rôle transcendantal bien au-delà de la constitution d'autrui dans l'expérience intersubjective : le corps participe de manière fondamentale à la manière dont le monde se révèle à nous et aux autres, de manière objective. Et, encore plus fondamentalement, le corps possède une fonction constitutive du soi, en vertu du fait que les sensations kinesthésiques permettent une *conscience de soi* par l'entremise du corps, une *conscience de soi incarnée*.

6. Conclusion

Le but de la V^e *Méditation* ne réside pas dans l'explicitation exhaustive des mécanismes qui permettent l'expérience de l'intersubjectivité. L'objectif de cette dernière section de l'ouvrage est principalement de constituer le sens objectif du monde, et au cœur de ce parcours, l'intersubjectivité constitue en elle-même une question épineuse. Les multiples commentateurs·trices s'entendent pour dire qu'il ne s'agit pas d'une fin en soi dans le projet des *Méditations*. Tel que le soutient Dastur : « Husserl le répète : la cinquième *Méditation* n'a pas pour fin l'élucidation intentionnelle d'autrui, de l'«*Einführung*», ne vise surtout pas à en démontrer l'existence. Elle veut achever de donner sens au projet d'élever la philosophie au rang et à la dignité de science rigoureuse absolument fondée⁴⁰. » Zahavi, quant à lui, soutient que l'analyse de l'intersubjectivité mérite un traitement détaillé, parce que seulement un examen minutieux de l'intersubjectivité permet une compréhension juste de la position idéaliste transcendantale de Husserl⁴¹. À cet effet, la recherche ici déployée s'est intéressée au rôle du corps dans l'expérience d'autrui et, à plus large échelle, dans la constitution du monde objectif.

Dépassant les *Méditations cartésiennes*, il nous a été possible de voir que le corps vivant joue un rôle des plus importants dans toute la phénoménologie de la perception, en tant que corps kinesthésique et centre de l'orientation, et dans

la constitution du soi, en permettant une conscience de soi incarnée. La V^e Méditation, sur ce point, est foncièrement paradoxale, puisqu'elle achève l'idéalisme transcendantal par le corps vivant et concret. Ainsi, la thèse selon laquelle ce texte tardif de Husserl ferait preuve d'une forte ambiguïté semble soutenir notre appréciation de la V^e Méditation : « la phénoménologie transcendantale de Husserl ne peut se maintenir qu'en assumant à la fois une égologie désincarnée [un idéalisme] 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 monde⁴². » Dans la postérité, la phénoménologie du corps vivant a été honorée par des philosophes tels que Michel Henry et Maurice Merleau-Ponty, tirant de Husserl l'idée que la chair occupe un statut transcendantal dans notre expérience du monde. En somme, bien que Husserl soit fondamentalement un philosophe de la conscience, sa conception *incarnée* de la conscience permet de l'appréhender aussi comme philosophe du corps. C'est au demeurant en s'intéressant au corps vivant que peut être défait le nœud de la V^e Méditation : c'est parce que nous sommes des sujets essentiellement psychophysiques, des consciences incarnées, que nous pouvons, à travers le corps, penser l'existence de l'*alter ego*.

-
1. Edmund Husserl et Iso Kern, *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932): Sur l'intersubjectivité*, Grenoble, Millon, 1998, p. 5.
 2. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 145-146.
 3. *Ibid.*, p. 5.
 4. Edmund Husserl et Iso Kern, *op. cit.*, p. 8.
 5. Edmund Husserl. et Natalie Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 399.
 6. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 138.
 7. Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 234 (je souligne).
 8. Denis Courville, « L'ambiguïté du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair » dans *Phares*, vol. 9, n°1, 2009, p. 67.

9. *Ibid.*, p. 67.
10. Françoise Dastur, *Husserl: des mathématiques à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 127.
11. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 142.
12. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 142.
13. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 237.
14. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 159.
15. *Ibid.*, p. 160.
16. *Ibid.*, p. 143.
17. *Ibid.*, p. 147.
18. Denis Courville, *loc. cit.*, p. 68.
19. Didier Franck, *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 93.
20. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 84.
21. *Ibid.*, p. 128.
22. *Loc. cit.*
23. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 140.
24. *Ibid.*
25. Christian Beyer, «Edmund Husserl» dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.
26. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 129.
27. *Ibid.*
28. Edmund Husserl et Arion L. Kelkel, *Philosophie première (1923-24): Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 86-87.
29. *Ibid.*, p. 88.
30. *Ibid.*, p. 87.
31. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 163.
32. Françoise Dastur, *op. cit.*, p. 131.
33. *Ibid.*, p. 130.
34. *Ibid.*, p. 132.
35. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 249.
36. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 165.
37. *Ibid.*, p. 166.
38. Edmund Husserl, *De la synthèse passive: logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Millon, 1998, p. 104.

39. *Ibid.*, p. 97.

40. Didier Franck, *op. cit.*, p. 14.

41. Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 109.

42. Denis Courville, *loc. cit.* p. 63.