

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 55 (2005)  
**Heft:** 4: Une philosophie de la réponse : Bernhard Waldenfels

**Artikel:** L'expérience corporelle entre ipséité et altérité  
**Autor:** Waldenfels, Bernhard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381711>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## L'EXPÉRIENCE CORPORELLE ENTRE IPSÉITÉ ET ALTÉRITÉ

### Résumé

*Le thème de la dimension corporelle de l'existence est un motif classique de la phénoménologie, qui a fortement mis en évidence l'expérience que nous faisons de notre corps en première personne, soustrayant celui-ci à toute objectivation. L'auteur déplace dans cet article la position phénoménologique en montrant que le corps propre n'est pas seulement une sphère intime et familière, mais comporte des aspects d'étrangeté et d'extériorité. Par lui, je suis exposé à des affections qui m'atteignent au plus profond de moi-même sans qu'elles soient miennes. Par lui, je sens ma vulnérabilité sans laquelle cependant je ne pourrais pas faire l'expérience d'un monde. « Pivot » entre le faire et le pâtir, la nature et la culture, le propre et l'étranger, le corps propre est un thème nodal autour duquel tout questionnement philosophique peut se déployer.*

### 1. L'énigme du corps propre

Le destin de la modernité est profondément marqué par le fait que la mathématisation de la nature et le couronnement du Je s'accompagnent et se renforcent mutuellement. À la suite de ce double processus, tout ce qui appartient à notre existence corporelle [*leiblich*] se tient sur le double arrière-fond d'un sujet autonome et d'une nature calculable. Cela ne se montre nulle part plus nettement que dans la pensée de Descartes, où c'est le Je pensant qui se rapporte aux choses. Il se retrouve lui-même dans l'une d'entre elles en tant que *res cogitans*, certaines s'avèrent être des autres qui sont pensants comme lui, tandis que la plupart sont de pures exemplaires physiques de *res extensa*. Le problème subsiste cependant de savoir de quel droit je distingue un certain corps physique comme mon propre corps (*corpus meum*), et comment je détermine s'il y a d'autres corps qui sont animés par d'autres esprits. L'ironie de l'histoire consiste en ce que le corps propre est dans un même geste découvert et recouvert. Notre corps apparaît comme quelque chose de détaché de nous-mêmes, bien que d'un certain point de vue il nous appartienne, du moins quand nous en souffrons.

Cette conception dualiste est ébranlée par une première révision basée sur l'expérience sensorielle et sur l'expression langagière. On part du fait que c'est bien moi qui me rapporte aux choses, à moi-même et aux autres, mais on doit ajouter que ce n'est possible qu'au moyen de mon corps, qui est constamment

en jeu. Aucune manipulation sans mains, aucune communication sans bouche et sans oreilles, aucun sentiment sans que la pression sanguine n'augmente et le cœur ne se mette à battre plus fort, etc. Mais cette façon plus concrète d'aborder le problème s'arrête à mi-chemin. On présuppose toujours qu'il y a quelqu'un ou quelque chose qui est certes in-corporé et in-carné, mais sans pour autant être corps de part en part. On conserve ainsi une porte de sortie. Qu'est-ce qui m'empêcherait finalement, en tant que participant d'un esprit qui pénètre toutes choses, de revenir à moi-même et de retrouver en moi-même la totalité de ce qui est, en intériorisant ce qui appartenait au début à l'extériorité du corps propre ? Je commence ainsi dans l'étroitesse de mon ipséité et termine cependant auprès d'un tout omni-englobant. Il n'est pas facile de dire qui s'éloigne le plus de la vérité : Descartes, qui prend en charge la conception dualiste en creusant un abîme entre l'esprit et le corps; ou Hegel, qui passe à une conception moniste en dépit des tiraillements, en faisant se résorber le corps propre dans la totalité de l'esprit. On retrouve encore aujourd'hui des traces de ces vieux débats dans les sciences humaines et la biologie. D'une part, on tient compte de la différence entre les perspectives en première personne et en troisième personne, même dans le champ des recherches neurophysiologiques; mais, mis à part l'utilité qui en résulte aux niveaux méthodologique et expérimental, la question demeure de savoir comment nous devons comprendre en lui-même ce «X» insolite, qui peut être considéré selon deux perspectives différentes. D'autre part, toutes les sortes de monismes, qu'ils soient de types physique ou biologique, rencontrent des difficultés dès qu'ils sont confrontés à des êtres qui, en plus du fait que nous en parlions et que nous les observions, s'adressent eux-mêmes à nous et nous regardent.

Il y a cependant une autre façon de réviser ces petits conflits cartésiens ou semi-cartésiens qui va plus au fond des choses. N'est-il pas vrai que je *suis* d'une certaine façon mon corps et que tu *es* ton corps, comme l'affirment plusieurs phénoménologues ? Ne fais-je qu'*avoir* des douleurs ou des perceptions, comme si j'étais le propriétaire de mon expérience vécue ? Si nous admettons avec Helmuth Plessner que le fait d'être son corps [*das Leibsein*] est étroitement lié avec le fait d'avoir un corps objet [*das Körperhaben*], alors nous nous trouvons devant une différence qui appartient à la sphère même du corps propre et qui, loin de la miner, est constitutif de son être. Notre expérience *corporelle* excéderait de loin l'expérience que nous avons *de notre corps*. De même que, pour Husserl, l'expérience du temps présuppose une temporalisation de l'expérience, de même l'expérience du corps propre présupposerait une corporéité de l'expérience. Déjà Nietzsche, un des précurseurs de la phénoménologie du corps propre, considère ce dernier comme une «grande raison» et comme un soi qui habite dans ton corps : un «puissant maître», un «sage inconnu», qui est le corps propre lui-même. Mais si cela s'avérait juste, nous sommes invités à entrer dans le labyrinthe du corps propre et à découvrir de quelle manière le pouvoir de ce maître se transmet à ses différents membres et de quelle manière sa sagesse inconnue agit. Une «philosophie au fil conducteur

du corps propre», telle que la voit Nietzsche, se voit forcée d'épeler de vieux mots comme «objet», «sujet», «intersubjectivité», «logos» et «pathos» de façon nouvelle. Je vais me consacrer à cette tâche en reprenant trois thèmes centraux de la phénoménologie: l'intentionnalité, l'auto-aperception [*Selbstgewahren*] et l'intersubjectivité. Je tenterai de montrer que la langue traditionnelle de la conscience se change en une nouvelle langue de l'expérience corporelle.<sup>1</sup>

## 2. Intentionnalité et affection

Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'intentionnalité est le Schibboleth de la phénoménologie, de même que, pour Freud, l'inconscient était le Schibboleth de la psychanalyse. Mais dans un cas comme dans l'autre, le terme-clef est tout sauf le dernier mot. Il ne résout pas d'énigme et ouvre bien plutôt un immense champ de questions.

Que signifie le fait que quelque chose soit intentionné ? Pour le dire simplement, cela veut dire que quelque chose est donné, appréhendé, compris ou interprété *comme quelque chose*. Cette chose est donc dotée d'un sens déterminé. La phénoménologie appartient à cet égard, à côté de l'herméneutique et de la philosophie analytique, à la grande famille de la philosophie du sens. Des distinctions traditionnelles telles que mondes extérieur et intérieur, entités mentales et physiques, ou entre des conditions réelles et des règles idéelles, sont contournées par ce minuscule *comme* (en tant que, als, qua, ἵ) qui constitue une sorte de joint qui relie ce qui n'est pas relié. Rien n'est donné qui ne soit pas donné *comme tel*, par exemple comme une tache rouge de sang, comme goût de fraise, comme Pégase volant, comme lettre d'amour, marteau ou épée; comme symptôme d'une maladie, spectrogramme, comme attentat terroriste ou action de libération. Et personne n'est impliqué dans de telles expériences sans se comporter *comme quelqu'un* et en jouant un certain rôle. De plus, ce qui apparaît comme quelque chose ou quelqu'un se présente toujours *ainsi et pas autrement*. Chaque sens est favorisé [*bevorzugt*], sans apparaître comme sens vrai absolument; il est marqué de contingence. Finalement, ce qui apparaît toujours à nouveau comme tel se présente en lui-même comme réitérable. Idéauté et rationalité ne sont pas imposées à des données brutes, elles émergent bien plutôt du cours de l'expérience avant d'être saisies dans des idées évidentes ou des règles explicites. Une théorie du sens qui naît d'un «logos du monde esthétique» (*Hua* XVII, 297)<sup>2</sup> résiste à la tentation de dédoubler le monde réel par un «arrière-monde» idéal.

<sup>1</sup> Concernant l'arrière-fond plus large de cette conception du corps propre, je renvoie à *Das leibliche Selbst*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2000. J'ai utilisé ces idées pour développer un genre de phénoménologie qui tourne autour des motifs comme le pathos et la réponse.

<sup>2</sup> L'abréviation *Hua* désigne la série des *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 et suivantes.

Qu'est-ce que tout cela a à voir avec le corps propre ? Notre corps participe assurément de plusieurs façons à l'expérience dans son cours, mais pas comme l'auteur de tous les *actes intentionnels* attribués à la conscience, parmi lesquels la conscience que nous avons de notre corps. Platon a insisté sur le fait que ce ne sont pas nos yeux qui voient, mais notre âme qui voit au moyen des yeux. Mais il se pourrait que l'alternative l'âme ou les yeux soit insuffisante. Reprenons la formule *quelque chose comme quelque chose* [*etwas als etwas*]. Qu'en est-il de ce quelque chose qui est appréhendé comme quelque chose ? Husserl emploie une expression aristotélicienne en parlant d'une *hylé*, c'est-à-dire d'une matière *à partir de laquelle* quelque chose est mis en forme par un acte intentionnel. Cette façon de rendre compte des phénomènes peut être correcte dans le domaine de la normalité où les choses *sont* ce qu'elles sont et sont connues comme telles. On peut ici différencier une forme réitérable des matériaux variables par lesquels elle se réalise, tout comme le fait Aristote quand il se réfère aux tables ou aux maisons et à leurs matériaux. Il en va cependant autrement si nous descendons aux racines de l'expérience, où les choses *deviennent* d'abord ce qu'ensuite elles sont. Prenons le cas de la perception. Les perceptions ne commencent pas avec un acte d'observation. Elles débutent bien plutôt par une attention suscitée, éveillée par quelque chose qui nous frappe. Soit encore l'exemple de l'agir. Nos actions s'accomplissent sur la base de situations qui sont imprégnées par ce qui nous attire ou nous repousse, ce qui exerce un effet sur nous en nous effrayant ou en nous séduisant. Nos actions, Husserl lui-même en convient, sont plus mises en scène que produites (*Hua* IV, 98, 259, 336). Elles traversent des phases d'hésitation et de mise à l'épreuve avant de prendre forme. La mémoire fonctionne de manière analogue. Comme le remarque Nietzsche, nous ne conservons que ce qui nous fait mal, et le souvenir spontané, tel que l'ont décrit minutieusement Bergson et Proust, suit nos désirs et non notre volonté. Notre passé nous tombe dessus avant que nous nous le rendions présent. Finalement, notre pensée tire son origine des idées qui nous viennent à l'esprit, ce que l'on appelle en allemand des *Einfälle* et que Lacan a rendues par *incidences*. Les obsessions et la fuite des idées ne sont pas les simples dérapages d'une pensée libre et maîtresse d'elle-même.

Ainsi, tout ce qui apparaît comme quelque chose ne reçoit pas et ne possède pas simplement un sens, mais suscite un sens sans être lui-même déjà significatif. Il est *ce par quoi* nous sommes touchés, affectés, excités, surpris et, d'une certaine façon, blessés. Je désigne de tels événements par les expressions de *Pathos*, de *Widerfahrnis* [*ce qui nous arrive contre*], et d'*af-fect*. J'insère un tiret dans le dernier terme pour exprimer que quelque chose *nous* [*uns*] est fait dont *nous* [*wir*] ne sommes pas l'initiateur. Le préfixe allemand *an-* décline toute une série de verbes comme *angehen* [cela me concerne], *anblicken* [on me regarde] *anreden* [on m'adresse la parole] ou *antun* [on me fait subir]. Husserl utilise ces indications linguistiques dans sa philosophie tardive pour



développer une théorie de l'affection<sup>3</sup>. On peut se demander si Husserl va suffisamment loin pour en tirer les conséquences qui s'imposent. Quoi qu'il en soit, des événements apparaissent derrière les actes intentionnels attribués au sujet en tant que leur auteur ou leur source – des événements qui nous saisissent et qui font que quelque chose nous arrive. Ces événements ne relèvent ni d'une perspective à la première personne comme les actes subjectifs que nous accomplissons, ni d'une perspective à la troisième personne comme des processus objectifs constatables ou productibles de l'extérieur. Ils requièrent un langage dans lequel le *ça* est traversé par un *moi* [*mich*] ou un *à moi* [*mir*]. Dans cette mesure, le Je qui se présente à l'accusatif ou au datif précède le Je du nominatif. Je suis en jeu dès l'origine, mais pas en tant qu'auteur responsable ou agent. Employons le terme de *patient* au sens littéral afin de souligner l'état originellement passif de ce qu'on appelle le «sujet». Ce patient a par ailleurs le statut d'un *répondant* qui répond à ce qui l'affecte. *Ce par quoi* [*Wodurch*] nous sommes affectés n'apparaît lui-même que sous la forme d'un *à quoi* [*Worauf*] nous répondons. Au *retard* [*Nachträglichkeit*] de la réponse qui est exigée de nous, correspond l'*avance* [*Vorgängigkeit*] du pathos qui nous saisit. Ainsi, dans tout ce que nous accomplissons, nous sommes séparés de notre propre origine par un pur décalage temporel. Sans une telle forme radicale de temporalité, qui relie ce qu'elle sépare et sépare ce qu'elle relie, le motif de la passivité perdrait de sa force. Ou bien elle trouverait sa place comme frontière inhérente au sujet – comme signe de sa finitude, par exemple –, ou bien elle serait transposée vers l'extérieur comme un reste brut de réalité – comme stimulus non codé.

En posant à nouveau la question du rôle de notre corps, nous voyons que nous y avons déjà partiellement répondu. Le fait que nous soyons affectés par et exposé à ce qui nous est étranger [*Ichfremdes*], ne dépend ni de notre savoir ni de notre vouloir, ne dépend donc pas de ce que l'on appelle la conscience, mais renvoie à notre corps. Le domaine du corps propre comprend tout ce qui me concerne vraiment sans être réalisé par moi. Le corps propre – caractérisé comme «complexe inné» par Merleau-Ponty<sup>4</sup> – s'apparente à ce égard à l'inconscient, Je-corps [*Körper-Ich*], langage corporel des symptômes dans la psychanalyse freudienne<sup>5</sup>. Ce serait une vaste entreprise que de traverser la frontière qui sépare phénoménologie et psychanalyse. Je me contente ici d'aiguiser le regard vers ce que je caractérise comme la naissance du sens à partir du pathos. Comme toute forme de naissance, celle-ci ne va pas sans douleurs. En outre, notre corps a une allure plus humaine qu'un esprit qui ne fait que fonctionner. C'est pourquoi nous ne devrions pas seulement demander

<sup>3</sup> Voir à ce sujet de manière détaillée D. ZAHAVI, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, particulièrement le chap. 7 : «Self-Affection and Hetero-Affection».

<sup>4</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, P.U.F., 1945, p. 99.

<sup>5</sup> Sur ce point, voir pour plus de détails *Bruchlinien der Erfahrung*, note 2, chap. VII.

ce qu'un ordinateur peut faire ou ne pas faire, mais ce qui lui arrive et ne lui arrive pas, à quoi il répond et à quoi il ne répond pas.

### 3. *Le soi divisé*

Alors que l'intentionnalité guide notre commerce avec le monde, la recherche de la conscience de soi ou de l'auto-aperception nous confronte avec nous-mêmes. La question se pose à nouveau : comment ce rapport à soi se manifeste-t-il quand on le considère du point de vue du corps propre ? Contrairement à des conceptions plus anciennes de rapport à soi comme le souci de soi, la modernité attribue largement la possibilité d'accès à nous-mêmes à ce qu'on appelle *réflexion*. Mais l'utilisation de ce terme, qui provient du domaine de l'optique, recèle de nombreux pièges. La tentative de John Locke de poser le soi à côté des choses, et de compléter l'expérience externe par une expérience interne, est condamnée à l'échec dès que nous pénétrons sur le sol de l'intentionnalité. Si, par mes actes intentionnels, je constitue les choses comme telles, et si je suis celui à qui elles se donnent, le *Je* ne peut pas être réduit à un «recoin du monde» (*Hua* I, 63). Partant, la réflexion ne signifie pas du tout chez Husserl vision intérieure, mais réflexion transcendantale, à savoir la thématization de la corrélation entre la signification et l'acte, en incluant tous les horizons dans lesquels ma vie dans le monde se déploie. En d'autres termes, la réflexion transforme l'intentionnalité opérante en une intentionnalité explicite. Cette réflexion présente manifestement plusieurs aspects corporels. Nous nous voyons, entendons, touchons nous-mêmes. Notre corporéité «se rapporte à elle-même» (*Hua* I, 128). Différentes formes d'auto-affection sont inhérentes à cette activité qui se rapporte à elle-même. Quand nous voyons notre visage dans un miroir, quand nous entendons notre propre voix sur un enregistrement, ou quand nous touchons un couteau aiguisé, nous nous surprenons nous-mêmes. Nous sommes captivés par notre propre image, stupéfiés par notre propre voix, ou nous nous coupons dans notre propre chair. Mais aussi longtemps que nous comprenons cet «être-pour-soi» comme une manière de se rapporter intentionnellement à soi-même (*Hua* I, 81), nous nous empêtrons dans une itération sans fin. Nous passons d'une réflexion à l'autre sans saisir ce sur quoi nous réfléchissons. Cette activité digne de Sisyphe peut certainement nous apprendre quelque chose. Nous reconnaissons que le soi corporel est une non-chose : il n'est jamais «présent en chair et en os» comme le sont les choses. La chaîne des réflexions est suspendue à un noyau pré-réflexif de présent vivant que l'on ne peut saisir qu'après coup par une «aperception tardive» [*Nachgewahren*] (*Hua* VIII, 89). Si l'on s'en tient au paradigme du rapport aux objets, alors le rapport à soi n'est qu'un rapport déficient à une chose, tout comme notre corps, comparé aux choses normales, est une «chose étonnamment incomplètement constituée.» (*Hua* IV, 159) Les discussions interminables qui tournent autour de la conscience de soi ont prouvé *usque ad nauseam* que toute tentative

de constituer la conscience de soi par la réflexion présuppose le soi qu'elle recherche. Ce que l'on appelle *autopoïèse* – auto-production – est également prisonnière de ce dilemme.

Il y a cependant d'autres problèmes qui touchent de plus près notre thème du corps propre. Nous connaissons quantité de processus et d'états qui certes appartiennent au corps propre en tant qu'il possède une dimension objective [*Leibkörper*], comme la pression sanguine, le système hormonal, le déclenchement des neurones, ou encore le fonctionnement de «mon cerveau» en tant que partie centrale de mon corps entendu comme corps objet [*meines Körpers*]. Mais ces processus objectifs ne font pas partie des formes de réflexion sensible que j'ai mentionnées. Cela n'a aucun sens d'admettre que notre cerveau se réfléchit lui-même comme s'il était un descendant du vieil homoncule. Quand des neurologues admettent que le cerveau sélectionne et évalue des stimuli déterminés, ils se réfèrent à des opérations qui ne relèvent pas d'un soi opérationnel. Des processus récurrents en boucle ont peu à voir avec les traditionnels actes de réflexion. On peut tenter de se prémunir contre ces irrptions de la physique dans la sphère du corps vécu en rapportant tout l'appareil neurophysiologique à une attitude naturaliste, de telle sorte que l'attitude personnaliste ne soit pas touchée. Mais nous n'allons pas régler le problème du rapport entre l'âme et le corps par une stricte distinction de ce genre. Le cerveau en tant que cerveau est certes un objet construit par la science neurologique, mais ce n'est pas le cas du «cerveau opérant» qui se manifeste dans des déficiences et non pas dans de simples données mesurables. Ce cerveau opérant appartient au corps propre dans son accomplissement vivant et n'est pas une simple annexe physicaliste. La simple distinction que propose Husserl entre deux attitudes se rapproche trop de la prétendue conscience du corps propre, et nous ramène sur des sentiers cartésiens. Husserl est beaucoup plus convaincant quand il qualifie le corps propre de pivot [*Umschlagstelle*] entre le sens et la causalité naturelle (*Hua IV*, 286). En outre, la technique, qui inclut un nombre croissant de techniques corporelles variées, nous met devant des problèmes qui requièrent une véritable *phénoménotechnique*. On le voit dans de simples exemples quotidiens. Quand j'entends ma voix sur un enregistrement, ou quand je vois mon visage sur une vidéo, je suis dans une situation où proximité et distance jouent l'une dans l'autre, et où toute réflexion directe se trouve déviée par une sorte particulière de *déflexion*. De vieux albums de photos qui conservent mon enfance me révèlent qui j'étais et qui j'aurais pu devenir. Un jeune garçon y montre des «espérances qui étaient bien loin d'être les siennes propres; vague attente d'un avenir souhaité brillant, qui se tendait vers lui comme les ailes ouvertes d'un filet doré.» Ulrich, «l'homme sans qualités» se demande ainsi «comment ce mortier pouvait être fait pour qu'il tînt chez certaines personnes.»<sup>6</sup>

<sup>6</sup> R. MUSIL, *L'homme sans qualités*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil 2004, p. 718-719.



Tout cela pose de vrais problèmes et il peut être tentant de s'en détourner en se réfugiant dans un soi pur, un pur sentiment corporel [*Körpergefühl*], dans une immanence de la vie, une sorte d'auto-affection qui précède tout ce qui nous déporte hors de nous-mêmes: ainsi le tourbillon du temps, les extases de l'intentionnalité et les défis que les autres nous lancent. Mais un tel narcissisme corporel repose sur une présupposition intenable. Pour saisir le corps propre comme corps propre, une certaine distance est toujours requise – ce que Plesner a appelé «positionalité excentrique». Le corps propre pur, le corps propre qui n'est en rien un objet [*ein Leib ohne Körper*] appartient au cartésianisme: sentio ergo sum. Discerner ses sentiments et les porter à l'expression signifie plus que simplement les vivre.

Cherchons d'autres chemins en persévérant dans la conception d'un soi divisé. Une fois de plus, Descartes nous aide à élucider ce dont il est question. On ne peut pas tout bonnement passer sur sa position; on doit au contraire en tenir compte pour la modifier, sans quoi, comme tout refoulé, elle revient sans cesse. Il y a, selon Descartes, deux modes d'être: des esprits pensants et des choses étendues. Si on s'appuie sur le langage de la visibilité, on peut exprimer le problème de la manière suivante: les esprits sont voyants mais non vus, les choses sont vues mais non voyantes. Notre corps n'entre cependant pas dans ce schéma dualiste. D'abord, le corps propre est «deux en un»: voyant et vu, entendant et entendu, touchant et touché, se mouvant et mu. Ensuite, voyant et vu ne coïncident jamais, au contraire du *cogito* et du *cogitatum* qui présupposent une coïncidence. Il ne faut pas voir ce non-recouvrement comme un manque, car il caractérise précisément le mode d'être du corps propre qui se rapporte à lui-même tout en se déroband à lui-même. Notre exemple initial d'une réflexion sensible ne devrait pas être traité comme une version esthésiologique du νόησις νοήσεως aristotélicien; à savoir comme une ὁρασις ὁράσεως selon l'expression de Plotin (*Enn.* V, 3, 8). Ce qui se dérobe à mes yeux n'est pas une chose ou personne vue, mais précisément l'événement du devenir-visible. Quelque chose me frappe, me saute aux yeux. Ce qui se dérobe dans cet événement, c'est mon propre regard et non pas les yeux comme organes des sens que je peux observer dans le miroir et dont je peux identifier la forme et la couleur. Le regard qui répond à ce qui l'affecte n'a pas de couleur; en ce sens il est invisible. Quand j'affirme que mon visage dans le miroir est inversé, je me réfère à la vision que j'aurais de mon visage si je me regardais depuis le miroir, et non pas à la vision que j'ai en contemplant simplement mon image dans un miroir. Car dans ce cas, les traits reflétés seraient tout à fait à leur place. Si nous comparons ce retrait du soi [*Selbstentzug*] avec la tache aveugle sur la rétine, nous devons nous garder de confondre la face invisible du visible avec de simples lacunes dans notre champ de vision.

Notre corps n'apparaît pas seulement comme visible, mais aussi comme audible, tactile, mobile; comme corps expressif et sexuel. Les lignes de rupture de mon corps suivent différentes directions. Le jeune Narcisse, tombé amoureux de lui-même, s'engloutit dans son propre reflet – de telle sorte que *falling*

*in love* revient à *falling to death*. Il est poursuivi par la nymphe Écho, uniquement capable de répéter par réaction ce qui a été dit, de telle sorte qu'elle vit littéralement de ouï-dire. Cette rencontre doublement manquée qu'Ovide nous présente sous une forme mythique nous apprend beaucoup sur notre constitution corporelle. L'écho est le pendant acoustique de l'effet de miroir. Nous nous entendons parler bien que ce soit nous-mêmes qui parlons. Les hallucinations verbales, dans lesquelles les patients entendent des voix du dehors alors même que ce sont eux qui parlent, seraient tout à fait incompréhensibles si ma voix était constamment et entièrement la mienne propre. Les cartésiens devraient se demander comment expliquer le fait qu'un être pensant est sujet à des hallucinations. Sinon, les patients en sont réduits à être des animaux; et la psychiatrie perdrait, comme c'est trop souvent le cas, son visage humain.

En ce qui concerne le corps se mouvant, il forme la basse continue de tous les genres d'action. C'est un thème ancien. Selon Aristote, le corps propre est mû par des buts qui orientent nos efforts par attirance ou répulsion. La raison détachée des émotions ne peut rien mouvoir: les motions marchent donc main dans la main avec les émotions. Au cours de la modernité, le mouvement corporel a également été victime d'une vision dualiste. Dans son traité *Passiones animae*, Descartes sépare radicalement l'action, par laquelle je meus quelque chose de l'intérieur, et la passion, par laquelle je suis mû de l'extérieur. Il existe certes des cas limites intéressants comme l'agitation, suscitée par des objets sans être véritablement produite par eux (*Passiones animae*, II, 51). Mais l'alternative décisive est: mouvoir ou être mû; ou bien, en termes kantien: causalité par la liberté ou causalité naturelle. Cependant, si notre comportement pratique – ainsi que d'autres formes de comportement – est mis en marche par ce qui nous affecte et nous concerne, et s'il s'accomplit en y répondant, alors nous nous heurtons à l'énigme d'un être qui se meut, mais pas purement et simplement de lui-même. Cet être prend part à et intervient dans un mouvement qui a déjà commencé et précède son initiative. Chaque musicien ou musicienne sait que nos doigts sont plus agiles et plus sensibles que ce qu'on pourrait atteindre par un contrôle rationnel. Nous sommes *emportés* (*carried away, mitgerissen*) par nos propres mots et actions, comme nous le sommes par ceux des autres, de telle sorte que l'on ne peut nous réduire ni à des objets mus ni à des sujets purement actifs. C'est pourquoi notre vie quotidienne est traversée par ce que Freud nomme des actes manqués. Il s'agit d'une *parapraxis* qui appartient à notre praxis sans se ramener à des décisions volontaires. Être mû sans se mouvoir, et se mouvoir sans être mû sont uniquement des cas limites. Ou bien nous sommes réduits au statut de choses inertes, ou bien nous nous élevons à la hauteur d'un premier moteur divin qui n'éprouve aucun manque et qui meut, selon Aristote, en étant aimé sans lui-même aimer (*Mét.* XII, 1072 b 3 : *κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον*).

Je pourrai continuer ainsi et montrer que tout notre comportement part d'une sorte d'auto-affection qui nous arrive et à laquelle nous répondons. Nous sommes plus âgés que nous-mêmes. Nous sommes des êtres nés qui avons

derrière nous non pas une seule naissance mais toute une chaîne de renaissances. Nous sommes comme tels incapables de rattraper l'avance que nous avons toujours sur nous-mêmes. Je disais que *le sens naît du pathos*. Je peux maintenant ajouter que *je nais moi-même du pathos*. Le retard originaire qui caractérise mon existence engendre une étrangeté irréductible que j'appelle *étrangeté extatique*. Je tombe hors de moi-même non pas par hasard, maladie ou faiblesse, mais en tant que je suis qui je suis. Cette altérité consiste en un rapport brisé à soi, à savoir un rapport à soi qui comporte certaines formes de retrait de soi. Relié à moi-même et en même temps coupé de moi-même, je ne suis ni deux ni un, mais deux en un et un en deux. Une polarité intérieure qui constitue un espace pour des formes extrêmes de fusion ou au contraire de morcellement. Monisme et dualisme y trouvent une certaine vérité.

Quant au vieux problème du rapport entre l'âme et le corps, nous pouvons parler avec Husserl, Scheler ou Plessner d'un corps propre avec une dimension objective [*Leibkörper*], dans un sens particulier et précis. Cet être complexe n'inclut pas seulement le corps propre vécu, par lequel et au travers duquel nous percevons et manipulons les choses, nous nous exprimons et interagissons avec les autres. Il inclut aussi l'appareil physiologique avec ses processus neurologiques et génétiques par lesquels notre comportement se réalise et même, jusque dans une certaine mesure, se forme. Tout cela fait partie de nous mais sous la forme d'une proximité qui diminue et d'une distance qui croît. Dans cette mesure, il est justifié de distinguer un certain cerveau comme étant *mon* cerveau. Seulement nous devons remarquer que ce qui *m'appartient* n'est pas *eo ipso* à ma disposition comme si j'étais le propriétaire de mon corps. Nous laissons errer notre regard, nous tendons les mains ou nous accélérons notre pas, mais nous ne retenons pas notre respiration et n'augmentons pas notre pression sanguine comme si nous reconfigurions un programme informatique. Cela n'exclut pas que les activités dites «élevées» de la pensée et de la volonté interagissent avec des processus physiologiques. Des émotions fortes comme l'étonnement ou la peur, qui font irruption dans notre vie ordinaire et suscitent des réactions extraordinaires, sont entourées d'une aura de corporéité. Cela vaut pour le *θαυμάζειν* dans le *Théétète* de Platon (155 c) qui s'accompagne d'un sentiment de vertige qui nous désoriente et fait tourner le corps propre sur lui-même. Et cela vaut également pour l'*admiratio* dans les *Passiones animae* (II, 70) qui provoque une paralysie qui transforme le corps en statue immobile. Si nous nous gardons de soumettre exclusivement la pensée et la parole aux standards de la clarté et de la distinction, et si nous accordons au contraire le poids nécessaire aux profondes convictions et aux habitudes bien ancrées, rien ne nous empêche de parler d'une pensée *corporelle*. Il n'y a aucune pensée et aucun vouloir sans une certaine forme de conviction et d'habitude dont on est loin de disposer librement. Un romancier comme Dostoïevski osait affirmer que l'on croyait différemment dans les ténèbres nocturnes et à la lumière du jour. Et c'était Nietzsche qui reprochait aux philosophes d'avoir des pensées

trop *assises* et pas assez *allantes*<sup>7</sup>. Ce n'est pas par hasard que l'on parle en allemand de *Gedankengänge* [cheminements de pensée]. Le *ambulo ergo sum* de Gassendi n'est pas à considérer comme un renversement du *cogito ergo sum* cartésien, mais comme son devenir-corps.

L'échelle continue qui va de la proximité à la distance laisse le champ aux formes les plus diverses de pathologies. Pensons à des cas de dépersonnalisation, où la main du patient est posée sur la table comme une pierre, aux cas de schizophrénie où la personne est coupée de ses propres idées, ou encore à des cas de traumatisme où quelqu'un reste fixé sur un événement qui lui est arrivé, incapable d'y répondre d'une manière qui modifie son rapport à cet événement. Mais les scissions pathologiques ne sont pas totalement séparables de la division normale du soi, continuellement traversée et frappée par de singulières anomalies. La tentative d'échapper à des dérèglements par une «surnormalisation» a elle-même des conséquences pathologiques. Du point de vue du corps propre, la maladie requiert des formes de thérapies qui surmontent la séparation cartésienne entre les maladies du corps et de l'esprit. Nous pouvons et devons faire d'autres distinctions, par exemple entre les formes de maladie qui restent à la périphérie de notre soi corporel et celles qui touchent au plus intime de notre existence. Quand Pascal attribue à l'homme le paradoxe d'être un «roseau pensant», il est plus proche de la vérité que Descartes, qui n'admet un mélange de l'âme et du corps qu'après coup, en passant de l'ordre de la raison à l'ordre de la vie.

#### 4. *L'autre comme mon double*

L'étrangeté qui loge en nous-mêmes nous ouvre la voie pour comprendre l'étrangeté d'autrui. Elle nous garde de retomber sur les voies du dualisme traditionnel. Selon cette façon de penser, certains corps [*Körper*] sont considérés comme des corps étrangers, comme des *other bodies*, uniquement en référence à d'autres esprits, *other minds*. Dès que l'on parle d'une conscience étrangère, l'étrangeté d'autrui se constitue inévitablement sur la base d'une «sphère du propre», «à l'intérieur et au moyen de ce propre» (*Hua* I, 131). L'étrangeté d'autrui dérive une fois pour toutes du propre. Autrui apparaît comme *alter ego*, c'est-à-dire, au sens strict, comme deuxième Je. Si nous partons au contraire du point de vue du corps propre, du soi corporel qui «n'est pas maître dans sa propre maison», alors autrui et moi-même existons co-originellement. D'une certaine façon, autrui me précède même. Afin d'éviter

<sup>7</sup> L'opposition entre une pensée en marche et une pensée de la marche joue déjà un rôle chez de jeunes hégéliens comme Feodor Wehl; elle sert à mettre en contraste le Berlin casanier et le Paris bohème. Voir W. ESSBACH, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, München, W. Fink 1987. Nous avons tenté de montrer dans nos études rassemblées sous le titre *Deutsch-französische Gedankengänge* (Frankfurt/M., Suhrkamp, 1995) que cette opposition n'a rien d'inéluctable.



l'égocentrisme traditionnel qui repose sur un *subjectum* au fondement de toute chose, nous suivons Merleau-Ponty quand il remplace l'intersubjectivité par une *intercorporéité*. Le changement du deuxième terme modifie également la nature de la particule «entre» (*dia-* ou *inter-*), qui revient avec des nuances différentes dans le *dia-logue*, l'*entre-tien* ou dans l'*inter-course*.

Par suite, en considérant le statut d'autrui, nous rencontrons deux aspects qui s'avèrent particulièrement importants. Premièrement, autrui n'apparaît originairement ni comme *quelque chose* que je transforme en quelqu'un au moyen de l'empathie ou d'un raisonnement analogique, ni comme *quelqu'un* dont je comprends, interprète ou partage les intentions. L'altérité ou étrangeté d'autrui se manifeste sous la forme d'un pathos, d'une *hétéro-affection* [*Fremdaffektion*] spécifique. Nous nous sentons touchés par les autres avant que nous nous demandions qui ils sont et ce que veulent dire leurs expressions. L'étrangeté d'autrui nous saisit et nous surprend, elle perturbe nos intentions avant qu'elle ne soit d'une façon ou d'une autre comprise. Le deuxième point à soulever tient au fait que je ne suis pas seulement affecté par un autre Je ou sujet – c'est-à-dire par quelqu'un de différent de moi, mais par quelqu'un qui est *mon semblable* et pourtant *incomparable, hors série*<sup>8</sup>. Nous ne devrions pas considérer l'apparition d'autrui comme allant de soi, ainsi que le font habituellement de nombreuses théories du langage, de la société et de la culture. Il n'y a pas seulement un «miracle de la raison» duquel se réclame déjà Leibniz, et après lui Husserl et Merleau-Ponty, il y a aussi un «miracle d'autrui» – un miracle au sens où on ne peut jamais y trouver de raison suffisante. Nous trouvons des pommes, des tables ou des ordinateurs comme ceux que j'ai sous les yeux et à portée de main, mais rien de tout cela n'a son semblable. Être quelqu'un et non pas quelque chose, *somebody* et non pas *something*, cela implique que l'on ait son semblable. Ces semblables restent différents par leur singularité qui s'ancre dans leur existence corporelle, leur être-ici et être-maintenant. J'appelle cet étrange fait, que l'on ne peut déduire de rien d'autre, le *dédoubllement de moi-même dans et par autrui*. L'étrangeté extatique qui loge en moi-même se trouve ainsi renforcée par l'étrangeté duplicative d'autrui. À cela se rapporte le phénomène inquiétant du double, que personne n'a relié plus étroitement à l'existence d'autrui que Paul Valéry, qui écrit dans ses *Cahiers* :

Autrui, un autre semblable, ou peut-être double de moi, c'est le gouffre le plus magnétique – la question la plus renaissante, l'obstacle le plus malin – chose qui seule empêche tout le reste de ne pas se confondre, s'éloigner ensemble. Singe plus qu'imitateur – reflet qui répond, devance, étonne.<sup>9</sup>

On peut illustrer cette curieuse sorte d'étrangeté par les mêmes exemples que nous avons donnés pour éclairer notre propre étrangeté. Le regard étranger auquel je suis exposé à ceci de particulier que je me sens regardé avant que je

<sup>8</sup> Mon semblable et hors série sont en français dans le texte.

<sup>9</sup> P. VALÉRY, *Cahiers*, Paris, Gallimard, 1973-74, t. I, p. 499.



voie l'autre comme quelqu'un qui voit les choses et, avec elles, moi-même. Le fait que je me sente regardé atteint une forme extrême avec le délire de persécution [*Beobachtungswahn*]. Cette sensation d'être objet de regard n'est pas réductible au fait – suffisant pour les systémiciens – que je vois ce que tu ne vois pas. La tache aveugle inhérente à toute expérience étrangère excède les simples limites de capacité des systèmes auto-référentiels qui ne peuvent pas intégrer leur propre fonctionnement. Affirmer qu'une machine se sent observée par les senseurs d'une autre machine n'a aucun sens en dehors d'une description anthropomorphique. L'autre homme ne nous confronte pas seulement avec les limites de nos propres possibilités ; l'affection par l'autre nous saisit comme *réalité effective*, elle précède les conditions de possibilités analysées par la philosophie transcendantale, qui sont spécifiées sous la forme de systèmes de règles ou de codes, et qui peuvent aussi finalement être réalisés techniquement. L'expérience étrangère est, dans un sens strict, impossible. Elle n'est rendue possible ni par ma propre initiative ni en recourant à des règles générales.

Ce qui vaut pour le regard étranger vaut également pour la voix étrangère. Quand je sens qu'on s'adresse à moi, cela ne se limite pas au fait que j'entends quelqu'un prononcer certains mots ou produire certains sons. Le fait que *quelqu'un* nous adresse la parole et le fait d'écouter quelqu'un, signifie plus qu'entendre une chose dite par autrui. Plusieurs linguistes et philosophes proches de la linguistique oublient qu'aucune entente réciproque et qu'aucune intention ne sont possibles sans attention, sans que quelque chose soit éveillé, offert et non produit ou échangé. Ce que j'appelle pathos ou *Widerfahrnis* [ce qui nous arrive contre] comporte une *étrangeté à moi* [*Ichfremdheit*] avant que nous l'attribuions à quelqu'un qui en serait la cause. Comme nous l'avons vu, le regard et la voix ne se réduisent pas à l'événement du devenir visible et audible. Je suis impliqué dans ces phénomènes, moi qui fais l'expérience d'être celui que l'on voit et à qui l'on parle. Cela signifie que je me perçois moi-même depuis ailleurs. Ces phénomènes appartiennent à nos situations quotidiennes, qui se jouent sur un arrière-fond de non-quotidienneté. Mais ils sont en plus de cela profondément ancrés dans notre devenir. Cela se voit par exemple dans la donation d'un nom. Ce qu'on appelle un «nom propre» est en fait un nom semi-étranger puisqu'il provient des autres. Je reçois mon nom en y répondant, alors que l'on n'attend pas d'une chose qu'elle adopte l'étiquette qu'on lui impose. Par ailleurs, une multitude d'habitudes et de particularités s'incarnent dans mon corps social. Nous reprenons même notre propre langue des autres, et c'est pourquoi nous l'appelons la langue maternelle. Nous prenons connaissance de notre langue littéralement par ouï-dire. Et finalement notre corps apparaît comme corps sexué et corps sexuel profondément empreint par le désir des autres – désir de l'autre à comprendre à la fois comme désir de la part des autres, et désir dirigé vers les autres. Si on prend en considération le fait que l'autre est pour ainsi dire implanté en nous depuis la symbiose avec notre mère, nous pouvons parler avec le psychanalyste Jean Laplanche d'un

certain primat d'autrui<sup>10</sup>. Nous n'atteignons pas les autres en tant qu'autres à moins que nous ne partions d'eux.

Cela ne veut pas dire que nous inversons simplement l'égoцентризм dont nous avons hérité pour le remplacer par un allocentrisme. Car il s'agit de remarquer que nous ne pouvons pas partir d'autrui sans nous rapporter implicitement à nous-mêmes. Mais ce n'est pas tout: de même que mon corps avec sa dimension objective [*mein Leibkörper*] est soumis à une échelle continue de proximité et de distance, de même mon corps social m'appartient plus ou moins selon la proximité ou la distance changeantes du rapport avec les autres. Inter-corporéité signifie que le propre et l'étranger sont entrelacés l'un dans l'autre, qu'ils entrent dans un *entrelacement* comme l'affirment Norbert Elias, Merleau-Ponty et parfois Husserl<sup>11</sup>, ou encore qu'ils sont entrecroisés, selon l'expression de Plessner. Aucun individu n'est achevé; il n'y a que des processus d'individuation qui impliquent un certain anonymat et une certaine typique de notre soi corporel. Ce que nous sentons, percevons ou disons est intriqué, comme dans un tapis tibétain, avec ce que les autres sentent, perçoivent, font ou disent. Ce que l'on dit n'est pas simplement une déchéance dans l'inauthenticité ou la trivialité, mais forme le fond anonyme pour que chacun accomplisse ce qu'il a à faire en son nom propre. Mais ce n'est pas tout. Qui reçoit son nom et n'en est pas simplement le possesseur, se préserve une zone d'anonymat [*Namenlosigkeit*] au cœur de ce qu'il ou elle est. Les anciens interdits des noms et des images attestent notre intangibilité, qui ne serait pas pensable sans une certaine étrangeté et distance de notre corps. Partant, nous devrions admettre que notre corps fonctionne comme «pivot» non seulement entre le faire et le pâtir, la culture et la nature, mais aussi relativement à l'intrication entre le propre et l'étranger. L'expression de *corps propre* [*eigener Leib*] ne dit que la moitié de la vérité.

Dans sa théorie du roman, Mikhail Bakhtine développe la perspective d'un dialogisme interne du discours. Il en vient à affirmer que chaque mot est «semi-étranger» puisqu'il est colonisé par des intentions étrangères, et même «surcolonisé»<sup>12</sup>. D'une manière analogue, on pourrait caractériser le corps propre de corps semi-étranger, colonisé et surcolonisé non seulement par des intentions, mais aussi par des désirs, des esquisses, des habitudes, des affections et des blessures qui proviennent des autres.

Pour finir, mon expérience corporelle concrète manifeste le fait que j'ai déjà trouvé l'autre et les autres en moi, et moi-même en eux, avant que nous nous rencontrions. Les autres apparaissent à l'intérieur de moi-même et à mon côté

<sup>10</sup> Voir J. LAPLANCHE, *La révolution copernicienne inachevée*, Paris, Aubier, 1992. Réédité sous le titre: *Le primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997.

<sup>11</sup> Voir au sujet de ce motif, lié à celui du chiasme : *Deutsch-Französische Gedankengänge*, chap. 20 : «Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Lévinas».

<sup>12</sup> M. BAKHTINE, «Das Wort im Roman», in: *Ästhetik des Wortes*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1979, p. 185.

avant qu'ils viennent à moi de front. Même quand je me tiens en face des autres, je ne me situe pas avec eux au même niveau. Notre échange prend place sur un plan oblique dont les autres occupent toujours la partie la plus élevée. Lévinas parle à cet égard tout simplement de *hauteur*. Cette asymétrie mystérieuse et démultipliée ne dépend pas de mon attitude, comme s'il tenait à moi de préférer l'existence étrangère à mes intérêts propres. Notre expérience corporelle n'a rien à voir avec l'altruisme, qui est apparu au XVIII<sup>e</sup> siècle comme le pendant correctif d'un égoïsme qui allait de soi. De même que tout affect, tant qu'il n'est pas normalisé et canalisé, nous surprend, de même l'affection par les autres nous saisit. En reprenant des formulations antérieures, je conclurai que le fait de naître du pathos, qui concerne le sens ainsi que moi-même, renvoie à un *allopathos* qui provient des autres. En fin de compte, nous ne pouvons jamais nous mettre complètement à notre aise dans l'expérience corporelle, comme si nous y étions chez nous, propriétaires de nous-mêmes. Mais il se peut bien que cette inquiétude soit précisément ce qui nous maintient vivant.

