

# Le lieu de la chair



Emmanuel  
Housset

La chair n'est pas qu'un objet parmi d'autres donnant lieu à une description phénoménologique, mais elle est en quelque sorte le phénomène le plus complexe à élucider et c'est pourquoi elle a conduit la phénoménologie elle-même à ses multiples métamorphoses. Il est alors légitime de se demander si une telle analyse philosophique peut rencontrer d'une manière ou d'une autre la réflexion théologique sur la chair. La question ne va pas de soi dans la mesure où il n'y a pas de continuité historique entre le concept paulinien de chair et l'élucidation husserlienne de l'objet « chair » qui se donne à la fois comme *Körper*, corps-objet, et comme *Leib*, c'est-à-dire un corps vécu de l'intérieur, un corps qui s'éprouve lui-même. La traduction usuelle et assez commode de *Körper* par corps et de *Leib* par chair n'a pas de véritable nécessité conceptuelle et peut même être source de confusion entre les différentes significations du terme de chair ; la langue ayant ses exigences. Entre la thèse chrétienne formulée par Tertullien selon laquelle la chair est la charnière du salut et le souci phénoménologique d'élucider le mode de donnée unique du corps, qui est à la fois dans le monde et une source du sens du monde, il ne semble pas y avoir de sol commun rendant possible une rencontre. Le problème ne tient pas à l'athéisme méthodologique de la phénoménologie, ni à une séparation entre les questions existentielles et les questions théoriques, mais à l'impossibilité de forcer le rapprochement entre la chair axe du salut et la chair pivot de la vie subjective. Bien sûr, ce n'est pas non plus une pure homonymie et il y a bien une question continuée sur le sens de la dimension charnelle de l'existence humaine. Dès lors, il convient de procéder plus obliquement en se demandant en quoi la description de la phénoménalité de la chair, avec ses apories, est bien ce qui conduit au cœur de l'énigme du phénomène et ce qui, du même coup, permet de comprendre comment la chair peut être le lieu d'une révélation. L'élucidation de l'énigme peut préparer l'attention au mystère ; rendre visible l'obliquité du phénomène peut donner à comprendre la voie oblique de l'existence chrétienne<sup>1</sup>.

1 Cette étude va passer par sept moments historiques de la phénoménologie du corps, sans chercher à écrire une histoire de la question et dans la conscience de ce qu'il y a d'injuste à ne pas citer des analyses phénoménologiques impor-

tantes sur la corporéité, mais mon unique souci est de dégager certains principes premiers de la vie charnelle. Que les absents aient la bonté de bien vouloir excuser le caractère inévitablement lacunaire de ma présentation.

Alors que Nietzsche a fait de la substitution du corps à l'âme la marque même de la mort de Dieu, la phénoménologie, en montrant que toute expérience est un corps à corps, peut donner à penser d'une façon nouvelle la signification de l'incarnation humaine, y compris, sans doute, dans son rapport à l'Incarnation divine. Paradoxalement, c'est la question de la chair qui réintroduit le terme d'âme en philosophie en rompant ainsi avec l'interdit kantien, dans la mesure où la chair n'est pas une simple chose, mais une vie et une histoire qui peuvent se comprendre soit depuis la place centrale d'un « je peux », soit comme étant toujours déjà décentrées. Dès lors, si la phénoménologie de la chair peut rencontrer la théologie, c'est dans la mesure où elle est contrainte de faire de l'ipséité une question : suis-je là où je suis la source du sens, la lumière de l'être, ou bien là où je reçois l'être en lui répondant ? Le paradoxe de la chair est d'être à la fois réflexive (se sentir) et transitive (être exposée), et ce n'est donc pas une réponse que la phénoménologie peut offrir à la théologie, mais la présentation d'une difficulté centrale qui est celle même de la vie se recevant et s'affirmant. La chair est parole, mais elle parle à la fois depuis elle-même et depuis un ailleurs ; elle est à la fois projet et patience. Le lieu de la chair est celui de cette tension irréductible entre un espace que j'ouvre depuis ma place centrale et un espace qui s'ouvre à moi me donnant un lieu où être.

## Thème

### La chair au centre de la réflexion et de l'action – Husserl

Au cœur de son projet de retour aux choses-mêmes, Husserl décrit la chair comme le centre de toute perception et cela lui permet de rompre avec l'abstraction d'un moi connaissant désincarné. Le travail de toute sa vie, celui d'une « réduction phénoménologique », consiste à mettre entre parenthèses le corps en tant qu'objet du monde environnant afin de mettre en lumière une chair qui est la mienne car je m'y sens originairement : ma chair (*Leib*) est la seule qui n'est pas un simple corps (*Körper*), mais justement chair (*Leib*)<sup>2</sup>. Il ne s'agit pas de l'opposition entre le corps en soi et le corps pour moi, mais bien des deux modes de la donnée de mon corps qui se donne soit dans un regard objectivant en tant que corps parmi les corps, soit dans une intuition immédiate comme un « je peux ». De ce point de vue, ma chair est même l'unique chair, la seule que j'expérimente immédiatement ; la chair des autres hommes ne pouvant m'être donnée que par analogie, indirectement par rapport à la mienne. Même si bien évidemment cette scission dans la vie charnelle n'est pas sans poser

<sup>2</sup> Voir Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, § 44.

de vastes problèmes, il n'en demeure pas moins qu'elle est le point de départ de toute une autre philosophie du corps et en conséquence d'une nouvelle compréhension de la subjectivité. Certes, dans ses longues analyses du noème<sup>3</sup> « chair », Husserl n'a pas anticipé une pensée du corps répondant, mais il a effectué la rupture qui a permis d'ouvrir de telles perspectives. Il est vrai que l'unique préoccupation de Husserl est gnoséologique et vise à montrer que la chair, qui se constitue elle-même, peut aussi s'objectiver comme corps et qu'alors l'intersubjectivité comme constitution commune du monde objectif devient possible. La chair est cependant un objet intentionnel paradoxal en tant qu'objet-zéro fondement de tous les autres objets, et cela lui permet de mettre fin à toutes les oppositions classiques qui rendaient le corps inintelligible : celle du corps intérieur et du corps extérieur, celle du corps vécu et du corps conçu. Le corps est à la fois chair et corps ainsi que leur unité, et si toute chose est plus ou moins loin de moi, ma chair est ce dont je ne peux ni m'éloigner, ni me rapprocher. Toute l'équivoque de la chair tient à ce qu'elle est remplie d'âme et appartient en cela à la subjectivité pure, tout en étant un objet incomparable par rapport à tous les autres objets. Ainsi, dans son archéologie de la chair, Husserl peut montrer qu'elle est l'organe de toute perception, l'organe de l'esprit ; qu'elle est mon « je peux » et mon « je fais ». Plus encore, elle est l'organe de la spontanéité motrice et sa mobilité originale ne cesse d'ouvrir de nouvelles perceptions<sup>4</sup>. Ainsi, ma chair est un pouvoir, une capacité *a priori*, et elle est là où tout en se saisissant elle-même elle intuitionne toute chose du monde. Elle est donc bien dans une proximité unique avec moi, sans être moi, et rien ne peut la déloger de sa place. Tout se donne à moi et je peux m'approcher de tout depuis ce point-zéro de ma chair. Pour décrire cela, Husserl doit distinguer la sensation (*Empfindung*) d'une chose extérieure et le « se sentir » de la chair (*Empfindnis*), que Levinas a proposé de traduire par « sentance ». La vie charnelle est dans cette tension constitutive entre un s'éprouver soi-même originellement tout en percevant le monde et le fait que sans cette réflexivité de la chair il n'y aurait pas de monde. Hors de toute signification théologique, la chair est un corps qui se fait esprit. En effet, dans cette réflexivité du touchant et du touché, la chair sent en ressentant et en cela elle est bien le pivot de toute vie perceptive. L'impression tactile n'est donc pas une propriété de la chose matérielle main, mais elle est

<sup>3</sup> Selon Husserl, la chair est un « noème », c'est-à-dire un sens idéal que la conscience saisit depuis l'expérience qu'elle fait d'elle-même. La chair possède ainsi ce caractère unique d'être un objet inséparable de moi en tant que sujet.

<sup>4</sup> Pour ces analyses et ces expressions, voir *Les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, livre second *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, notamment le § 21.

la main elle-même en acte dans sa tâche d'appréhension du monde<sup>5</sup>. La différence entre moi et le monde, et la différence entre moi et les autres moi, sont des différences charnelles et nul ne peut se séparer de l'histoire de sa chair, même si le «je» demeure ontologiquement premier par rapport à la chair. La force inouïe de la réduction phénoménologique est de ne pas enfermer la considération du corps dans une perspective uniquement mondaine, pour pouvoir décrire la vie charnelle de la vie pulsionnelle, elle-même déjà intersubjective, jusqu'à la vie volontaire. En défendant ainsi que la vie est d'abord spirituelle et que le concept biologique de vie est dérivé, Husserl peut décrire une chair qui est constituante et pas seulement constituée, une chair qui se trouve engagée dans toute expérience, que ce soit celle d'une simple chose ou celle d'autrui. Ce qui se donne «en chair et en os», et non pas en représentation, se donne nécessairement à une chair, ce qui est aussi vrai de la terre sol de toute perception et qui en ce sens ne se meut pas. Le pas au-delà de Husserl, s'appuyant sur la difficulté même de l'autoconstitution de la chair, va consister à mettre en lumière une chair antérieure au pouvoir de dire «je» et, en tant que telle, lieu de manifestation des transcendances.

## Thème

### La chair écoutante lieu de manifestation du monde – Merleau-Ponty

La chair n'est pas uniquement la capacité *a priori* de s'approprier ce qui nous touche et il est possible d'envisager une dimension transitive de la chair par laquelle elle est une écoute du monde avant qu'un «je» ne soit possible et afin qu'il puisse l'être. Selon cette nouvelle perspective, la révélation du monde devient pour la chair un événement transformateur dans lequel elle devient véritablement une autre, dans lequel elle se trouve altérée au-delà de toute intention et même de tout projet de soi. Il revient à Merleau-Ponty d'avoir élucidé la réversibilité de la chair, avec son obscurité propre qui rend impossible de faire la part de ce qui vient de moi et de ce qui vient du monde. Dans *Le visible et l'invisible*, il tente de tenir jusqu'au bout la thèse selon laquelle la perception n'est pas une simple inspection de l'esprit et doit se comprendre comme une présence de la chair au monde, puisque c'est par la chair que le monde se fait monde, et cela dans une présence mêlée d'absence. Autrement dit, la chair donne à voir l'essence dans une signification vivante. La notion de «chair du monde», souvent mal comprise, relève encore de cette

<sup>5</sup> Sur cette question qu'il me soit permis de renvoyer à mon ouvrage, *Le don des mains. Phénoménologie de l'incorporation*, Paris-Namur, Lessius, 2019.

coappartenance du moi et du monde, de leur co-naissance. Merleau-Ponty avance ainsi l'idée que ma chair est faite de la même chair que le monde et que c'est pour cela que le monde peut se dire à même ma chair et pas simplement au moyen d'elle<sup>6</sup>. Selon cette nouvelle perspective, ma chair n'est plus un noème tout à fait unique lié à une autoconstitution (l'acte de donner sens à soi-même), mais est l'expression de mon être-au-monde. Dès lors, comprendre la chair comme un mode originaire de l'ouverture, c'est pouvoir considérer en elle le « lieu d'une inscription de la vérité<sup>7</sup> », sans la réduire à une réceptivité demeurant encore une capacité *a priori* d'un sujet. La chair est non seulement ce qu'elle peut, mais également ce qui dépasse ses pouvoirs propres, et cela ouvre des perspectives théologiques, même si ce n'est pas du tout l'intention de Merleau-Ponty. En effet, la chair se découvre en découvrant une vérité qui se manifeste à elle et que rien en elle ne préparait. Elle devient une tâche d'incorporation de la vérité depuis un abandon à l'être sans lequel il n'y a aucune véritable sortie de soi. Ma chair, c'est moi pris au cœur des choses, exposé au phénomène sauvage, et en cela elle est la révélation du monde à lui-même, sans jamais pouvoir se refermer sur elle-même. En effet, la chair ne peut jamais assister pleinement à son propre acte, car elle est toujours envoyée vers le monde ; elle n'est qu'en s'aventurant dans le monde et dans l'acte de « faire chair » le monde. Elle est en même temps l'acte de s'exposer au monde et le lieu où le monde se manifeste ; et c'est en rendant le monde visible qu'elle peut se manifester. Elle est l'acte même d'offrir au monde un espace de manifestation avant toute représentation ; en elle, l'invisible du visible, l'excès du visible, peut se donner sans être objectivé et donc perdu. Il ne s'agit pas de brouiller toute différence phénoménologique entre l'immanence et la transcendance, mais de déplacer une nouvelle fois le sens de ces concepts qui ne signifient décidément pas l'intérieur et l'extérieur mais doivent être compris en tant que verbes : l'immanence est exposition et la transcendance est affection. Il n'y a donc pas de confusion entre l'immanence et la transcendance et la chair est l'entrelacs de ces deux mouvements. Une phénoménologie de la vie considère alors à la fois en elle ce qui s'affirme, jusque dans la passivité, et ce qui se reçoit du dehors, jusque dans l'activité. La chair n'est donc jamais autant chair que quand elle écoute et se reçoit de ce qui l'affecte et son style propre dépend directement du « comment » de cette écoute qui est déjà une réponse. On est ainsi passé d'une chair agissante depuis le « je suis » à une chair exposée au monde et répondante, et dans ce cas, si elle dit encore la liberté de

Emmanuel  
Housset

6 Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 167.

7 Idem.

l'homme, c'est cette fois à travers sa fragilité, sa faillibilité et son obscurité irréductible.

### La chair excentrée est attente du Bien – Levinas

La rupture de Levinas avec une compréhension de la chair en tant que capacité *a priori* de réflexion est encore plus radicale et il cherche à décrire une transitivité de l'existence charnelle qui permet de retrouver la question du salut et celle du bonheur, qui avaient été mises entre parenthèses. Penseur de l'évasion, Levinas montre en quoi le corps relève d'abord de l'exister dans un mouvement d'excendance avant d'être celui d'une subjectivité. Il s'agit également d'un éloignement plus marqué avec les analyses de l'être-au-monde dans *Être et temps* de Heidegger, par la mise en lumière de la relation de l'existant à l'existence depuis le corps compris comme style selon lequel l'existant prend position dans l'existence. Dès lors, l'existence charnelle n'est pas d'abord une synthèse continue, mais un acte toujours à reprendre de naissance, et c'est pourquoi le corps est à la fois un acte d'engagement et de dégagement vis-à-vis du monde, puisque toute l'existence charnelle est cette rencontre non-anticipable avec l'« il y a », avec cet être qui n'est pas l'attribut d'un étant. Le corps devient « l'avènement même de la conscience<sup>8</sup> ». Le corps est donc un événement, un engagement dans l'existence dans un instant non relatif à d'autres, qui n'entre pas dans une suite. Ainsi décrire le corps en tant qu'événement que rien ne précède ouvre des horizons nouveaux à la réflexion sur la chair, en donnant à penser que c'est un corps à corps qui brise l'enfermement en soi et permet à l'homme de retrouver son ancre dans l'avenir qu'est autrui. En conséquence, le corps ne devient pleinement corps que dans un devenir autre dont le sujet captif de lui-même n'est pas capable. Il devient alors à nouveau possible de penser la chair selon un mouvement vers le Bien, précisément dans la mesure où on a pu retrouver la dimension verbale du corps en distinguant l'être de l'étant. Que ce soit dans la fatigue ou la paresse, la relation de l'existant à l'existence est un corps à corps qui est un engagement dans la durée.

Dans *Totalité et infini* Levinas expose cette double dimension du corps qui est de se tenir, d'être maître de soi, et d'être altéré au point de devenir un autre et d'être mis en demeure de renaître<sup>9</sup>. L'existence corporelle revient à être en soi comme en exil, à être chez soi en autre chose que soi, ce qui fait qu'elle est à la fois un acte de puissance et un

<sup>8</sup> Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> éd. 1986, p. 122.

<sup>9</sup> Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, le livre de poche, 1990, p. 177.

acte d'humilité. Par son corps, l'exposition à autrui est plus ancienne que toute empathie, que tout acte libre du moi, sans que cela réduise la pluralité dans l'être. Cette dimension pathique de l'exister, qui se manifeste particulièrement dans la caresse, dévoile une chair qui n'est pas que l'organe de la volonté et qui est bien antérieurement à cela une exploration du monde ou encore le mode même de la contemplation ouverte à autre chose qu'au simple possible. La chair n'est ni seulement une chose, ni un unique « je peux », ni une expression du monde, mais elle est une parole, un événement. Elle est cette patience de l'exister par laquelle quelque chose peut se révéler au-delà de toute anticipation. Ainsi la chair est la recherche d'un « moins que rien » ; elle est l'approche d'un secret qui nous ancre dans l'être ; nous délivrant alors du bavardage. De là cette double dimension de la chair, qui est d'être durée et renaissance, maîtrise et assujettissement à une vérité qui la dépasse. Pouvant être surprise hors de toute attente, la chair peut alors être rendue à elle-même. Dès lors, la chair donne, dans la poignée de main, l'autre à lui-même ; elle lui permet de se révéler, et en cela elle n'est pas le repos d'une intersubjectivité, mais l'inquiétude d'un être-pour-autrui. La chair s'approche tout en se détachant sans cesse, et c'est pourquoi elle n'asservit pas.

Emmanuel  
Housset

Si Merleau-Ponty a élargi la réflexivité de la chair jusqu'à la vie passive, il n'a pas pu vraiment décrire la possibilité de briser la clôture de la chair, qui n'a pas vraiment de dehors, sans retomber dans l'empirisme. Levinas, lui, développe l'idée que la vie charnelle ne peut être brisée que par effraction ; non par la manifestation d'un objet particulier, mais par la révélation de l'être. Dans le mouvement de sa pensée, Levinas va même radicaliser cette brisure, jusqu'à perdre, peut-être, la dimension de maîtrise de toute chair dans une telle dépossession. Quoi qu'il en soit, le corps, qui ne se distingue pas ici de ce que l'on entend par chair, n'est plus un moyen du sens, le moyen pour l'âme et pour le monde de se manifester, mais est un moment du sens. L'incarnation n'est pas un acte du sujet ouvrant son espace, mais un être-pour-autrui et même une obsession pour autrui que Levinas nomme « maternité »<sup>10</sup>. Dans ce refus des conceptions trop intellectualistes de la sensibilité, y compris dans les philosophies de l'existence et la phénoménologie, Levinas conçoit la sensibilité sous l'espèce du pain arraché à soi pour l'autre : « Le corps n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de

10 Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 123.

l’“incarnation” – être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion, et, Soi, au don qui coûte<sup>11</sup> ». La chair est ainsi dénuement, dépossession et don dans la diachronie du l'un-pour-l'autre et en montrant que toute relation à l'être est une relation incarnée, Levinas permet de renouer avec l'idée que la chair est à la fois attente et diachronie, exposition et réponse, et que la patience est un véritable existential, c'est-à-dire une structure de l'existence. La chair est événement en tant que tension vers le Bien qu'elle attend et qui pourtant toujours la bouleverse imprévisiblement. Par suite, elle est la possibilité de percer la croûte de son égoïsme et de trouver son centre de gravité hors de soi ; elle est la possibilité de se laisser saisir par le Bien, anarchiquement, c'est-à-dire en dehors de toute anticipation de la subjectivité. Le sens est alors ce qui surgit avant d'être le résultat d'une noëse, d'un acte de l'esprit, et c'est pourquoi il oblige et permet de vivre de sa promesse.

### La chair affective est là où elle souffre – Michel Henry

On l'a vu, Husserl à partir de l'intuition du moi ouvre la possibilité de penser la chair comme donnée de l'âme et pas simple moyen de sa manifestation, mais la chair est plus qu'une capacité *a priori* de pâtir et d'agir, car elle est un mode de l'existence comme « *ekstase* ». Michel Henry, lui aussi, décrit notre corps comme exposition au monde, mais en soulignant qu'il se sait lui-même, non dans une représentation mais dans une auto-affection, qui est la structure même de la vie. Cette auto-affection est, dans le cadre de la pure passivité, un être rivé à soi, sans dépassement, sans recul possible, et la chair est cette « souffrance pure », cet acte de se subir soi-même par lequel il y a révélation et pas seulement manifestation. Surmonter l'oubli de la vie, c'est retrouver cette chair affective afin de surmonter le « système de l'égoïsme<sup>12</sup> ». En effet, être soi, c'est pâtir, et l'affectivité est l'histoire originale de notre rencontre avec le monde, puisque sentir, c'est toujours déjà se sentir. On comprend ici que la chair est bien plus qu'un organe pour une volonté pure ou un mode de l'ouverture de ses possibilités ; elle est d'abord l'épreuve de l'impossibilité de s'échapper à soi-même. C'est pourquoi la souffrance montre que la vie est d'abord une charge, un poids, sans échappements possibles, et cette « chair affective<sup>13</sup> » est la matière de notre vie. Mettre en lumière cette chair affective antérieure à la liberté du « je » conduit à penser de manière radicale notre incarnation comme lieu d'une exposition

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 172, note 2.

<sup>12</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 185.

<sup>13</sup> Michel HENRY, « La vérité du christianisme », in *Christianisme. Héritages et destins*, C. Michon éd., Paris, Le livre de poche, 2002, p. 297.

à la vérité, à une vie qui nous précède et nous affecte sans cesse. Cela donne toute sa force à la dimension passive de la vie charnelle, à ce que Michel Henry nomme « l'étreinte pathétique de la vie<sup>14</sup> », mais en retour cela rend plus complexe de penser la possibilité pour la chair de se donner, dans la mesure où ce qui ne peut pas se perdre peut aussi difficilement se donner. Or la chair n'est-elle pas aussi la capacité à exister hors de soi ? Si seule une fragilité peut souffrir, seule une fragilité peut se donner. Le paradoxe de la souffrance est qu'elle peut à la fois être le point culminant de l'enfermement de l'homme en lui-même et ce qu'il peut offrir dans la compassion. Si la chair est certes une vie rivée à soi, ne possède-t-elle pas une essence double en pouvant être également une chair offerte dans les multiples situations de la vie ? N'est-elle pas ultimement ce que je peux offrir ? La personne n'est pas seulement l'être libre qui donne, mais elle est l'être qui se donne en donnant, et dans ce don il y a celui de sa chair reçue de l'épreuve de la vie. Reste à savoir si ce n'est pas la participation à la chair du Christ qui peut faire en sorte que ma propre chair soit offerte. Quoi qu'il en soit, l'accomplissement de la vie de la chair ne peut tenir seulement à ce qu'elle se donne depuis sa nature affective et réflexive, même s'il était essentiel de montrer que seule une chair affective peut être une chair réflexive. Ainsi la chair, lieu d'un mode propre ou d'un mode impropre de l'existence qui ne sont pas des possibilités égales, s'accomplit quand elle vient de l'autre et va vers l'autre, et c'est la mise au jour de cette structure d'existence que la phénoménologie peut proposer à la théologie : le caractère mien (ce que l'on nomme depuis Heidegger la *Jemeinigkeit*) de la chair provient de sa contingence. C'est là sans doute ce qu'il y a de plus décisif avec la question de la chair : donner à penser une dimension mienne de l'existence qui ne tient pas d'abord au pouvoir du « je », ni même à un engagement dans le monde antérieur à la réflexion.

Emmanuel  
Housset

### La chair contingente est notre séjour auprès des choses – Didier Franck

La chair n'est pas un phénomène parmi d'autres, mais c'est le phénomène le plus difficile et qui donc réactualise sans cesse l'analyse de la phénoménalité<sup>15</sup>. Elle est donc le phénomène qui fait que le phénomène demeure une question, et c'est ce que décrit Didier Franck dans sa lecture de Husserl, celle de Heidegger ou encore celle de Levinas. Il montre en effet la nécessité et la difficulté de ne pas penser la chair à partir d'autre chose qu'elle comme le « je » ou le

14 *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 235.

15 Voir Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 94.

temps. Tout en mettant en lumière les difficultés de l'autoconstitution de la chair et donc l'impossibilité d'élucider parfaitement ce que signifie « constituer » selon Husserl, il peut avancer la thèse selon laquelle la chair est avant tout con-tingente, au sens étymologique, en ce qu'elle est touchante parce que touchée. Or, comme le temps est un sentir et que toute sensation engage la chair, élucider la chair, c'est expliciter le sens de la sensation et donc également le sens du temps. L'aporie est en elle-même instructive : l'analyse de la chair qui devrait avoir lieu d'abord dans un cadre solipsiste est en réalité toujours contrainte de présupposer l'intersubjectivité. La chair est inconstituable en toute plénitude, et cela signifie qu'il y a en elle une facticité origininaire qui fait qu'elle n'est pas situable dans le partage de la nécessité et de la contingence, du vécu et de la chose ; en elle-même la chair remet en cause cette différence ontologique<sup>16</sup>. Il est alors possible de penser une altération originaire de la chair pouvant laisser une place à la différence sexuelle comme renvoi nécessaire à une autre chair. Dès lors, on est constraint de reconnaître que la chair est en un sens toujours déjà constituée avant de se constituer et qu'il y a une double vie de la chair, ou plutôt que la vie de la chair est à double foyer, et, de ce point de vue, le charnel en l'homme ne peut plus se comprendre depuis le partage de l'animalité et de l'humanité. En effet, la chair est à la fois affective et réflexive, ce qui est nommer une difficulté incontournable et non la résoudre. Tout le problème est que la chair appartient de plein droit à la subjectivité transcendantale et qu'elle est également con-tingente, dans un nécessaire entrelacs à une autre chair et même à d'autres chairs. Il y a un élément anarchique qui appartient à la vie de la chair.

La lecture de Heidegger permet à Didier Franck de montrer que la chair sexuée du *Dasein* n'a rien de commun avec la particularité d'une chose et relève d'un être mien antérieur au pouvoir de dire « je ». Cela signifie que la chair doit être décrite de manière existentielle (comme mode de l'être-au-monde) et pas d'abord selon une perspective existentielle (comme tâche d'être soi) ; elle est une pure possibilité de rassemblement ou de dispersion et la méthode commande de penser les modes impropres de la chair afin de pouvoir décrire ses modes propres. Avant toute morale, il est nécessaire d'accéder à la signification existentielle de la sexualité en la libérant du biologisme et de toutes ses catégories. Il ne s'agit pas de refuser que les principes pratiques soient fondés dans l'être, mais il convient au préalable d'élucider l'être de la chair et même de se demander si la

<sup>16</sup> Voir Didier FRANCK, « La chair et le problème de la constitution temporelle », in *Phénoménologie et métaphysique*, dir. J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1984.

chair est un être. Exister, avoir à être, c'est s'incarner, mais cette incarnation ne peut se penser uniquement à partir du temps, ni à partir du projet, et elle est même sans doute la manière même d'être le « là » des choses avant toute temporalisation. Nous n'avons pas un corps, mais nous sommes charnels, et cela modifie totalement la compréhension du corps, puisque cette idée conduit à penser que la chair n'a pas d'être et qu'elle n'est que ce qui ouvre l'être à sa propre vérité. C'est de ce point de vue que la main n'est pas un organe, mais le lieu de la pensée. Certes la phénoménologie n'est pas l'unique voie pour penser le corps et Nietzsche a pu décrire le corps comme une pluralité hiérarchisée de forces dont l'activité inconsciente est dirigée par des valeurs<sup>17</sup>, néanmoins la phénoménologie peut mettre en lumière que la chair ne nous enferme pas dans une place dans le monde. Bien au contraire, en elle-même, elle n'est pas enfermée dans un point de l'espace et elle est l'acte de notre séjour auprès des choses<sup>18</sup>. Dans son être propre, la chair est toujours déjà dehors, et en cela elle est la vie même. Plus encore, elle n'est pas la source de la vie, mais le lieu où la vie se communique, même si, bien évidemment, sur un mode déficient, elle peut devenir le lieu où l'on se détourne de la vie, où l'on se ferme à elle. Exister en tant que chair, c'est d'abord habiter au sens de se laisser traverser par une vie que l'on reçoit et qui ne s'accomplit pas sans nous. Être sa chair, et non avoir sa chair, c'est laisser chaque chose à sa propre essence ; c'est être un abri pour que l'autre soit lui-même, pour le laisser être sa chair, sans le réduire à n'être qu'un corps parmi les corps, logé quelque part dans le monde. La chair est une épreuve de soi et du monde en étant une aventure dans laquelle je m'ouvre au-delà de mes possibles. Si la phénoménologie française n'a pas toujours su prendre la mesure de la chair, c'est que trop souvent elle n'a voulu y voir qu'un nouveau fondement, une ombre de la « substance », alors que la chair est le rapport de l'homme à l'être qui est sans fond, un « venir auprès de » qui n'abolit pas le lointain de ce dont elle s'approche.

Emmanuel  
Housset

### Le corps est là où il parle – Jean-Louis Chrétien

L'existence humaine est un corps à corps dans lequel l'homme répond par tout son être à l'épreuve du monde et cette réponse n'est jamais close ; elle est toujours en commencement et en recomencement. La perspective propre de Jean-Louis Chrétien est de mettre en évidence un lien eidétique entre chair et parole : il n'y a pas

17 Voir Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

sur art-sculpture-espace, Rivages poches, 2009, p. 77.

18 Voir Didier FRANCK, « Le séjour du corps », in Martin Heidegger, *Remarques*

de chair sans parole. Ainsi notre corps ne devient corps qu'en étant un acte de parole, que ce soit dans le lavement des pieds ou, pour le père, embrasser le fils prodigue. Cette pensée du corps parlant remet en cause la définition de l'homme par la seule réflexion et jusqu'à l'idée même de transparence à soi, et, cette fois, c'est la philosophie elle-même qui a besoin de « la pensée et parole religieuses et mystiques<sup>19</sup> ». Elles permettent en effet à la phénoménologie de comprendre que le corps humain ne répond pas de lui seul et à lui seul et que sa tâche est de parler pour ce qui ne parle pas. À travers notre corps, la lumière du monde est reçue et devient précisément parole ; telle est la beauté du corps. À l'inverse, la laideur du corps tient au fait qu'il est déserté par l'esprit, qu'il ne dit plus la réserve de l'être. Jean-Louis Chrétien ne cesse de méditer cette pudeur du corps répondant qui ne doit jamais devenir un objet d'adoration et tomber alors dans l'oubli de ce qu'il a à être. Tout en réfléchissant sur l'irréductibilité du corps grec, du corps chrétien et du corps moderne, Jean-Louis Chrétien cherche à montrer que la fatigue<sup>20</sup> est une structure de l'exister charnel, mais que c'est depuis cette finitude que nous rencontrons le monde, ainsi que les autres hommes, et que nous leur répondons. Le corps répond même quand il est épuisé, quand il est touché dans son pouvoir. Ainsi, nous répondons également par notre corps et cette réponse est difficile, elle nous coûte, elle n'est pas indolore, mais il s'agit d'accepter de se fatiguer par amour. Cela confirme une idée directrice de cette étude, à savoir que le corps n'est pas substance, qu'il n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour subsister, puisque le corps répondant ne tient pas sa force de lui-même et ne doit pas chercher à la préserver. Le corps est ce qui se donne et ce qu'on ne possède qu'à le donner, car notre force vient de ce que nous avons à faire. Dès lors, la finitude, la fragilité et l'obscurité de notre existence charnelle sont des dimensions essentielles de l'exercice de notre liberté, dans la mesure même où la liberté ne consiste pas à tenir une place dans le monde, mais à répondre en se donnant aussi par son corps. Mon corps est vraiment le mien quand il est traversé par l'appel d'autrui ; ma main n'est jamais autant ma main, insubstituable, que quand dans sa douceur elle renonce à manipuler pour donner. Cependant le corps qui se fait parole et action pour autrui n'est pas un corps isolé, et c'est également collectivement que le corps devient corps répondant. Si le corps répondant est inséparable de la communauté des corps, celle-ci est bien plus qu'une inter-corporalité, car elle est bien une manière d'agir en commun et de répondre en commun. Jean-Louis Chrétien peut ainsi mettre au jour que le corps

<sup>19</sup> Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, DDB, 2<sup>e</sup> éd. 2000, p. 177.

<sup>20</sup> Voir Jean-Louis CHRÉTIEN, *De la fatigue*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.

répondant vit de la proximité de l'insaisissable qui sollicite notre parole et notre geste. Dans toutes ces analyses, ce que Jean-Louis Chrétien met en évidence depuis cette vie du corps, c'est l'obliquité de toute phénoménalité. Seule une phénoménologie peut montrer que l'être ne se donne jamais directement mais toujours obliquement, et que son secret n'est jamais aboli par notre parole. Ainsi la phénoménologie, en décrivant la corporéité de notre présence, donne à comprendre que nous n'exissons que par une altération de l'intime, que par cette ouverture à l'autre au plus intime de soi<sup>21</sup>. Le corps n'est corps que là où il est sans refuge, ni abri, que là où il est le lieu d'une exposition toujours plus grande et tel est le sens véritable de sa nudité. C'est en cela que le corps est parole avant d'être *Körper* ou *Leib*, et c'est cette pensée du corps travaillée de l'intérieur par la conception chrétienne du corps qui peut, en quelque sorte en retour, permettre à la théologie, comme rencontre de la Parole, de ne pas être une simple variante de la métaphysique en décrivant le corps à corps de la foi, d'une parole brûlée par une autre Parole, d'une volonté humaine défaite par la Volonté divine. Parce que le corps est parole, il n'est lui-même que dans le don, et cela peut être jusqu'au sacrifice de sa vie. Ainsi l'existence charnelle est une patience dans laquelle notre intériorité est ouverte à une présence sans image et sans représentation, à une proximité qui ne sera jamais une possession, car elle est exposition à l'insaisissable. Une phénoménologie du corps exposé est donc ce qui permet de comprendre que je n'ai rien que je n'ai reçu et que c'est là où je me donne, jusqu'à ce cher moi, que je suis vraiment moi-même.

Emmanuel  
Housset

### La chair témoigne depuis un ailleurs – Jean-Luc Marion

On a vu que la chair est le phénomène le plus difficile, qu'elle ne peut se constituer pleinement elle-même, qu'elle n'est pas une chose avec une place dans le monde, mais qu'elle est un lieu de manifestation ; qu'en cela elle est une souffrance pure à la fois comme auto-affection et hétéro-affection ; qu'elle est inséparable des autres chairs et en cela con-tingente et qu'elle est finalement non une substance, mais une parole répondant à une autre parole. En cessant de comprendre la chair comme organe de l'esprit, il est devenu possible de distinguer le « je » pôle de toute manifestation et la chair comme lieu de la révélation et finalement de toute signification. Jean-Luc Marion reprend en phénoménologie le terme de témoin justement pour s'affranchir de l'idée d'un sujet possédant comme soubassement

21 Voir Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Les Éditions de minuit, 1992.

d'une vie charnelle, car cela secondarise nécessairement la chair. Tout au contraire, il n'y a de témoin qu'en chair et en os et qui justement en tant que chair n'est pas enfermé en lui-même, dans sa position de centre, mais peut parler depuis un ailleurs. En effet le témoin se trouve toujours engagé par ce qui se donne à lui et ne peut pas se mettre au-dessus de la mêlée dans la position d'un spectateur impartial. En conséquence, le témoin n'est pas un sujet exposé et on doit même dire qu'il n'est pas un sujet du tout, car il ne subsiste pas par lui-même et se trouve toujours dans une vie excentrique dans laquelle il ne s'avance qu'en tâtonnant. Dès lors, la chair témoignante donne à penser une identité toujours inchoative qui vit de ce qu'elle rencontre. Elle ne se laisse pas réduire à l'idée d'une puissance *a priori* d'assimilation et peut justement se laisser transformer jusqu'au plus intime d'elle-même, prise aux entrailles par ce qui la touche, et c'est pourquoi elle demeure ainsi une question. Tout en décrivant le phénomène saturé de la chair<sup>22</sup>, Jean-Luc Marion y voit « une possibilité de penser en raison l'Incarnation théologique<sup>23</sup> ». Quoi qu'il en soit, c'est avec la chair témoignante que se comprend le retard du geste et de la parole sur la lumière de la vérité qui les rend possibles. Il y a là encore une obliquité essentielle, car je ne peux pas regarder la vérité en face et je ne la découvre que depuis sa force de transformation en moi. Ainsi, notre chair se fait verbe en laissant une parole qui vient d'ailleurs la transformer, la rendre tout autre. Dans *D'ailleurs la révélation*<sup>24</sup>, Jean-Luc Marion peut montrer que la parole humaine devient parlante quand elle parle depuis un ailleurs qu'elle ne cherche pas à s'approprier dans une synthèse d'identification. Ainsi, la chair ne fait pas qu'accompagner le « je » dans la recherche de l'essence et elle est le lieu d'un autre rapport à la vérité dans lequel la vérité est plus donnée à être qu'à voir ; elle est à aimer sans pouvoir être un objet de curiosité. À même ma chair, je peux comprendre que l'être est ce qui arrive sans prédétermination, qu'il est au-delà de toutes mes attentes, et qu'en cela il n'est plus compris comme l'être d'un étant. Dès lors, c'est depuis la chair qu'autrui peut être reçu comme visage, mais également que toute chose du monde peut être présente en tant que visage et que Dieu lui-même, l'*idipsum*, est rencontré comme un visage éclairant. Puisque la chair est un acte de parole, tout est voix pour le témoin. La chair témoignante ne fait donc qu'annoncer ce qu'elle ne peut produire, ni contenir, et toute son essence se trouve dans cette humilité dans laquelle on laisse se dire une vérité qui n'a pas besoin d'une autre source qu'elle-même.

22 Voir Jean-Luc MARION, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

23 Jean-Luc MARION, *De surcroît*, Paris, PUF, 2001, p. 124.

24 Jean-Luc MARION, *D'ailleurs la révélation*, Paris, Grasset, 2020.

Tel est le paradoxe de la chair : elle n'est elle-même qu'en cherchant à incarner une vérité qu'elle ne peut épuiser. Dès lors, la phénoménologie comme retour aux choses-mêmes met en lumière que ne peut être pensé que ce qui est vu et que n'est vraiment vu que ce qui affecte, que ce qui trouble jusqu'au fond de nos entrailles en approchant de nous. La question de la chair n'est donc pas une question parmi d'autres ; elle n'est pas une simple préoccupation régionale, et vivre selon la chair, c'est accepter de se déplacer jusqu'au lieu où le divers chaotique de l'intuition s'organise de lui-même en un sens et un sens qui est alors bien plus qu'une production d'un sujet. Exister en tant que chair, c'est donc bien accepter de se laisser destituer de sa position centrale pour comprendre que le principe de son être n'est pas en soi et qu'on n'est soi qu'à puiser à une source qui vient d'ailleurs, car la vie est ce qui est reçu et qui peut se donner précisément parce qu'elle est reçue. La chair n'est pas, elle témoigne, et c'est en témoignant de la vérité qu'elle devient lumineuse, parce qu'elle accepte humblement d'être le reflet d'une autre lumière. C'est la nouveauté de cette dimension « mienne » de la chair que la phénoménologie peut proposer à la théologie pour décrire le rapport de notre incorporation à l'Incarnation, même si, d'une certaine manière, c'est un prêté pour un rendu.

Emmanuel  
Housset

En passant d'une compréhension de la chair comme place centrale de toute perception et de toute action à une intelligence de la chair comme lieu d'une ouverture à l'excès de l'être et enfin à la considération du non-lieu de la chair en tant que parole humaine surgissant d'un silence bruisant de sens, la phénoménologie donne à voir que ce qu'il y a d'altéré dans la chair est ce qui la rend nue et vraie et que seule la chair peut nous apprendre le prénom secret de toute chose depuis lequel la pensée devient possible. La chair n'est pas une chose, mais un acte de patience. Dans cet ordre, la phénoménologie, même celle qui est traversée par les questions chrétiennes, a sa limite et ne peut jamais dire que Dieu est Dieu, que Jésus est le Christ, pas plus qu'elle ne peut penser la résurrection de la chair. Néanmoins, la phénoménologie de la chair altérée peut reconnaître que c'est l'Incarnation, le Verbe qui se fait chair, qui limite une description de la chair qui se fait verbe, c'est-à-dire la délimite et lui donne son sens depuis son ailleurs. C'est l'inimaginable de l'Incarnation qui limite toute philosophie du corps, ce qui fut parfois oublié dans une transgression de l'irréductible analogie entre la personne humaine et la Personne divine, même si la phénoménologie a bien mis en lumière que la chair n'est elle-même que depuis un ailleurs qui l'envoie dans un cheminement irréversible vers un lieu où être. La phénoménologie de la chair altérée n'est même

pas une propédeutique à une théologie de la chair transfigurée par l'amour du Christ qui a souffert nos souffrances jusqu'à la mort et qui a été plus fort que la mort, mais elle peut donner à comprendre qu'il ne peut y avoir de salut que dans une exposition toujours plus grande à la vérité, que dans cette blessure qui nous donne à être. La chair est le phénomène le plus difficile parce que sa compréhension est ce qui nous forme en nous transformant et qu'il nous met en demeure de répondre en vivant de cette patience. La phénoménologie peut élucider que la chair est là où elle est exposée à un ailleurs et on peut même penser à une élucidation des vécus qui donnent sens au souci de donner sa vie et si elle ne cesse de réinterroger la raison jusque dans la vie du corps, elle ne peut ni ne doit passer de la raison à la foi. Elle ne peut pas énoncer que la chair du Christ est ce qui permet à ma chair d'être pleinement offerte. La philosophie peut reconnaître l'incomplétude de la chair et son impossibilité essentielle pour elle de se donner pleinement elle-même par elle seule, mais elle ne peut aller au-delà, elle ne peut pas sortir d'Égypte.

## Thème

*Emmanuel Housset est professeur à l'université de Caen-Normandie, membre de l'unité de recherche Identité et subjectivité et chargé de cours à l'Institut Normand de Sciences Religieuses (Caen). Marié, 4 enfants, ses principales publications sont : La vocation de la personne, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 et Le don des mains, Namur-Paris, Éditions jésuites, 2019.*