

CHRONIQUES

Chronique de l'Institut supérieur de philosophie

Chaire Cardinal Mercier 2018-2019

Professeur Renaud Barbaras

La Chaire Cardinal Mercier a été occupée pendant l'année académique 2018-2019 par le Professeur Renaud Barbaras (Université Paris I Panthéon – Sorbonne).

Sous le titre général « L'appartenance. Vers une théorie de la chair », Renaud Barbaras a donné une série de leçons les 11, 12, 18, 19, 25, 26 et 27 mars 2019.

Nous reproduisons ci-après la présentation du professeur Renaud Barbaras prononcée par la professeure Nathalie Frogneux, ainsi que le texte de la leçon inaugurale du 11 mars 2019. Le caractère oral de ces interventions a été préservé.

Présentation du professeur Renaud Barbaras

Soixante-huit ans après sa fondation en 1951, nous sommes très heureux d'inaugurer la Chaire Mercier 2019, en recevant son titulaire, le Professeur Renaud Barbaras.

Renaud Barbaras est professeur de philosophie contemporaine à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, et il dispensera un ensemble de sept leçons intitulées *L'appartenance. Vers une théorie de la Chair*.

* *

Cher Renaud Barbaras,

Votre Chaire Mercier n'est pas une occasion pour nous de vous accueillir à l'Institut supérieur de Philosophie : elle nous permet de renforcer des liens existant depuis de nombreuses années déjà et de croiser à nouveau nos chemins. Vous venez enrichir la liste des prestigieux titulaires, où vous retrouvez Jan Patočka à qui cette chaire fut attribuée il y a cinquante-quatre ans. En 1965, Louvain, bien sûr, était une autre ville que Louvain-la-Neuve, et Prague, à cette époque ne faisait pas partie de la liste des *city trips* les plus populaires d'Europe. Nos collègues émérites nous racontent encore que Patočka est venu à l'ISP sans sa famille et pratiquement sans devises, mais déjà en terre amie, qui était convaincue de l'importance de son œuvre. Sur ce point, vous êtes d'accord, je crois.

Vous avez joué, et jouez encore, en effet un rôle décisif dans la réception et la promotion de la philosophie de Jan Patočka. D'abord avec les deux ouvrages que

vous lui avez consacré : *Le mouvement de l'existence* (2007) et quatre ans plus tard, en 2011, *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*. Ensuite, vous avez rendue possible la traduction française de sa thèse d'habilitation de 1936 : *Aristote, ses devanciers et ses successeurs*, parue chez Vrin en 2011. Enfin et surtout par votre remarquable capacité à promouvoir des chercheurs, puisque vous avez dirigé pas moins de quarante-quatre thèses et avez formé une génération de jeunes phénoménologues, spécialistes notamment de Patočka.

Parmi ces jeunes phénoménologues que vous avez dirigés, Emre Şan, vous a précédé ici comme lauréat du Prix Mercier, qui récompense une monographie de métaphysique. Deux ans plus tard, soit en 2017, l'ISP vous décernait à votre tour ce prix Mercier pour votre ouvrage *Métaphysique du sentiment* paru à Paris aux éditions du Cerf en 2016.

2016. Nous sommes là au cœur de l'œuvre originale et personnelle qui vous vaut d'être parmi nous aujourd'hui, comme titulaire de la Chaire Mercier, cette fois. Car votre philosophie ne se réduit pas à promouvoir ou à discuter celle des autres : votre œuvre personnelle fait de vous un phénoménologue original, développant une œuvre de premier plan dans le paysage de la philosophie contemporaine. Certains de vos textes sont traduits en anglais, en tchèque, en slovaque, en coréen, en turc, et bien sûr en portugais et en italien, deux langues que vous traduisez aussi.

La cohérence de votre œuvre, mais aussi son caractère vivant, tient au fait que vous reprenez dans chaque ouvrage une question restée ouverte dans le précédent, traçant véritablement un cheminement qui peu à peu s'ajuste et s'affine. En 2014, l'Académie Française vous a d'ailleurs décerné le Grand Prix de Philosophie pour l'ensemble de votre œuvre. Et vous avez été membre junior et senior de l'Institut Universitaire de France, afin de pouvoir vous consacrer entièrement à votre recherche.

Votre interrogation initiale naît lors de votre thèse de doctorat qui portait sur l'ontologie de Merleau-Ponty, parue sous le titre *De l'être du phénomène*, chez Jérôme Millon en 1991.

Comment ma Chair s'inscrit-elle dans la Chair du monde ? Comment le sujet peut-il à la fois appartenir au monde et s'en distinguer, être à la fois devant et au cœur des phénomènes ? Vous reprenez ainsi la question que Husserl considérait comme la tâche prioritaire de la phénoménologie : celle de l'*apriori* de la corrélation.

Quittant ensuite Merleau-Ponty en passant par Bergson, dans *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris, J. Vrin, 1998), c'est grâce à Patočka que vous répondrez à cette question en affirmant que le corps et l'existence sont mouvements ; et s'ils sont mouvements, c'est dans la mesure où ils s'inscrivent dans le mouvement du monde.

En effet, vous ne pouvez vous satisfaire de la réponse merleau-pontienne qui reproduit, selon vous, la division au sein de la Chair, comme chair du monde et « se sentir ». Il vous faut alors substituer à la notion de Chair, celle de Vie, car le vivre est le sens d'être ultime du sujet et la vie vous permet de dépasser le dualisme du corps et de la conscience. Le désir caractérise alors le sujet qui doit se penser comme mouvement vivant.

C'est ainsi que paraît en 1999, chez Vrin, *Le désir et la distance*. Ouvrage sur la base duquel vous défendrez votre habilitation à diriger la recherche. Vous développez ensuite la notion de vie dans une première trilogie : *Vie et intentionnalité*

(Paris, J. Vrin, 2003) et *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris, J. Vrin, 2008). Cette recherche débouche sur une anthropologie privative dans *La vie lacunaire* (Paris, J. Vrin, 2011).

La même année, vous revenez vers Patočka, pour affiner votre propre position et questionner la notion de monde à partir de celle de mouvement. S'il faut penser le sujet comme étant du monde, c'est non seulement parce qu'il se déploie sur son sol, mais aussi parce que tous deux partagent une communauté ontologique : ils sont donc faits de la même étoffe, et dès lors le monde doit être pensé comme mouvement, comme processuel, comme *phusis*.

C'est ainsi que vous êtes amené à constater les limites de la phénoménologie et que vous devez l'articuler à la cosmologie, mais aussi désormais à la métaphysique.

Vous opérez ce double arrimage dans une deuxième trilogie : *Dynamique de la manifestation* (Paris, J. Vrin, 2013) ; *Métaphysique du sentiment* (Paris, Éd. du Cerf, 2016), qui a donc fait l'objet du Prix Mercier en 2017 ; *Le Désir et le monde* (Paris, Hermann, 2016). Vous y rendez compte à la fois de la communauté ontologique entre le sujet et le monde et de la séparation radicale entre eux. Dès lors, le désir, autre nom du sujet, apparaîtra comme désir du monde.

Les éditions Beauchesne annoncent la parution imminente de deux volumes intitulés *Recherches phénoménologiques*, qui nous permettront certainement de relire autrement le chemin de votre œuvre, puisqu'il s'agit de deux recueils de vos principaux articles, publiés entre 2000 à 2015.

* *

On l'aura compris : votre philosophie pose les questions les plus fondamentales, des questions qui pourraient sembler abstraites lorsque l'on cherche des outils immédiatement efficaces pour analyser des circonstances particulières. Vous concevez en effet la philosophie comme l'arrachement nécessaire au quotidien pour voir le monde, s'en étonner et initier ainsi une authentique interrogation. En effet, ce n'est que par la suspension de l'attitude naturelle et de la vision naïve du monde que nous pouvons accéder à une réflexion sur le sens de notre existence et sur la conduite de notre vie.

Grâce à vous, la Chaire Mercier, du nom du fondateur de l'Institut supérieur de Philosophie, poursuit donc bien sa mission : promouvoir un ou une philosophe accomplissant une œuvre personnelle significative en lui demandant des leçons originales qui contribueront au patrimoine de notre discipline.

C'est donc avec un immense plaisir de que je vous cède la parole et vous remercie déjà d'écrire pour nous cette nouvelle page de votre philosophie phénoménologique sur la question de L'appartenance.

Université catholique de Louvain
Institut supérieur de philosophie
Place Cardinal Mercier, 14 – boîte L3.06.01
B – 1348 Louvain-la-Neuve
nathalie.frogneux@uclouvain.be

Nathalie FROGNEUX

Vers une théorie de la chair

On ne court pas beaucoup de risques en affirmant que le cartésianisme a institué le problème du corps en établissant à la fois la nécessité de le penser et l'impossibilité de le faire. En effet, autant il est incontestable « que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui », autant l'entendement échoue devant cette expérience, puisque penser signifie pour lui distinguer, faire éclater l'unité selon le partage de la pensée et de l'étendue. C'est évidemment ce qui justifie de décrire cette expérience comme expérience d'une union et de ne mentionner l'unité qu'à titre métaphorique. Il s'ensuit que « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps ».¹ Ainsi, la métaphysique cartésienne enveloppe sa propre limitation puisqu'elle reconnaît un champ d'expérience tout en affirmant l'impossibilité de se l'approprier. Selon les termes mêmes de Descartes, ce champ d'expérience n'est autre que celui de la vie, qu'il faut entendre indistinctement comme expérience vécue et comme être en vie. Cette vie que nous sommes échappe donc aux catégories inhérentes à l'exercice de la pensée, n'a plus aucun statut ontologique, en quoi ce que l'on a nommé le dualisme cartésien est une forme accomplie de ce que Hans Jonas a nommé ontologie de la mort. En effet, l'extension à laquelle se réduit la matière définit le sens d'être de ce qui est, à l'exception de celui qui est capable de la penser. La vie elle-même, telle que nous l'éprouvons dans notre corps, est donc manquée par défaut dans l'affirmation d'une étendue dépourvue de virtualité et par excès dans une pensée qui consiste dans l'actualité de sa propre donation. C'est cette ontologie qui, poussée jusqu'au bout d'elle-même, conduit en droite ligne aux tentatives contemporaines de réduire la vie au vivant et le vivant à ses propriétés physico-chimiques, mais aussi de réduire la pensée et l'activité psychique en général à l'activité cérébrale. La difficulté majeure est que la condition de cette ontologie et de la science qui en procède est d'exclure du tableau celui sans lequel rien de tout cela ne serait possible, à savoir le sujet incarné que nous sommes et qui n'éprouve pas seulement la douleur comme un pilote constate une avarie dans son navire. On rétorquera que c'est là une illusion vouée à être résorbée après-coup dans la connaissance scientifique, mais ce qui ne peut être résorbé est sa priorité heuristique, le fait que seul un sujet vivant peut décréter le caractère illusoire de l'épreuve qu'il fait de lui-même.

Il est cependant difficile, face à ce qui constitue le cœur de l'expérience, de s'en tenir à la modestie cartésienne et de limiter l'extension de la pensée, et ce d'autant plus si l'on prétend se situer dans une perspective phénoménologique qui, selon les mots de Husserl, vise à conduire l'expérience muette à l'expression de son propre sens. Il faut donc au moins retenir du rationalisme la prétention d'une coïncidence entre l'Être et le pensable et affirmer, à la suite de Merleau-Ponty : « Nous sommes le composé d'âme et de corps : il faut donc qu'il y en ait une pensée ».² Mais on soupçonne déjà, au vu de la singularité de cette expérience, que la penser signifiera nécessairement penser

¹ *Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643.

² *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 58.

selon elle, c'est-à-dire réformer nos catégories de pensée à son contact – ce qui est sans doute le sens véritable de la pensée. Cette question, qui fut d'abord celle de l'union, se résume dans celle de ce que l'on a nommé corps propre, corps vécu, corps phénoménal ou encore chair. Or, force est de constater que, y compris dans le champ phénoménologique, elle a toujours constitué une zone de résistance, au point que Heidegger a renoncé à s'y confronter après avoir reconnu que c'était la question la plus difficile. La difficulté, déjà soulignée par Descartes, tient à la situation de porte-à-faux de notre corps, qui s'atteste notamment à travers la possibilité de dire indifféremment que nous l'avons et que nous le sommes. Nous sommes cet objet que pourtant, en tant qu'il est un objet, nous ne pouvons pas être. Le corps renvoie donc à l'expérience d'un passage dans l'extériorité, d'une dépossession première qu'Alphonse De Waelhens recueille dans ce qui apparaît comme une remarquable définition : « le corps est ce qui nous fait être comme étant hors de nous-même ».³ Avoir un corps c'est donc être sur le mode de l'être hors de soi, être soi-même à l'extérieur de soi-même. Mais, on le voit, pour profonde qu'elle soit, cette définition n'échappe pas aux catégories dont l'expérience du corps est la contestation : elle revient à nier les partages du dualisme métaphysique et donc à les affirmer par là même, comme s'il ne pouvait y avoir de définition du corps que négative. On montrerait sans peine que toutes les tentatives de rendre compte du corps au sein du champ phénoménologique tombent sous le coup du même reproche, celui de sacrifier son unité constitutive, l'indivisibilité de l'expérience qu'il est, à des dualités, qu'il s'agisse du transcendantal et de l'empirique ou de l'existential et du catégorial. Tout se passe en effet comme si, chez les fondateurs de la phénoménologie, les partages ontologiques fondamentaux avaient été faits dans l'oubli du corps, qui vient alors brouiller après-coup les frontières déjà établies. C'est une chose du monde dans laquelle une pensée s'exerce, une réalité empirique au sein de laquelle se fait jour une vie transcendante, une existence qui se situe du côté de la *Vorhandenheit*, de la présence subsistante.

Seul Merleau-Ponty semble avoir échappé à la difficulté puisque son projet a été dès le début de faire droit à ce mode d'existence singulier, en tant que condition de cette immanence du sens au sensible qui caractérise l'être perçu. On montrerait cependant que, en dépit de son souci de le situer du côté de l'extériorité pour le ressaisir depuis cette extériorité même, Merleau-Ponty finit toujours par reconduire sa singularité à la présence en lui d'une conscience ou d'un sentir, de sorte que l'incarnation de la conscience a pour prix une désincarnation du corps. C'est évidemment dans *Le Visible et l'invisible* qu'il pousse le plus loin la tentative de penser le corps en le versant au compte d'une extériorité qui en contienne la possibilité, ce que signifie le recours au concept de Chair, dans sa neutralité revendiquée vis-à-vis du partage entre ma chair et la texture propre de ce monde. Et on pourrait dire en effet que la seule manière de penser le corps est de partir de l'extériorité pour y mettre au jour l'épreuve qu'elle fait d'elle-même, sans sortir de cette extériorité. Mais ce n'est pas ce que fait Merleau-Ponty, qui continue à subordonner l'univocité revendiquée de la chair à la dualité entre ma chair, qui est « se sentir », et la chair du monde. Ici encore, les catégories issues du cartésianisme viennent contaminer la description de l'expérience au

³ *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 76.

point de la rendre impossible. Néanmoins, à travers ce concept de chair, la tentative merleau-pontienne délivre les coordonnées exactes du problème. Parler de chair du monde, c'est en effet affirmer que l'extériorité est d'une nature telle qu'elle contient la possibilité de sa propre phénoménalisation, le corps proprement dit n'étant alors que le point exact où cette extériorité s'involue, s'écarte d'elle-même pour s'apparaître, le point de passage du monde vers son propre phénomène. Penser le corps, c'est donc se situer à égale distance d'un idéalisme, qui en fait le réceptacle incompréhensible d'une conscience qui ne lui doit rien, et d'un matérialisme naturaliste, qui prétend rentre compte de l'apparaître du monde à partir des lois de ce monde.

Il faut donc reprendre la question au commencement en tentant d'abord d'identifier la difficulté. En vérité, tout vient du fait que lorsque l'on caractérise ce problème comme problème du corps on a déjà trop dit, on a déjà implicitement statué sur son sens d'être, c'est-à-dire largement anticipé la réponse avant même d'avoir posé la question. Autrement dit, le concept de corps, auquel on adjoint le terme « propre », est en vérité une réponse, réponse à une question qui n'est jamais posée et qui n'est autre que celle de l'*appartenance*. Il est donc primordial d'effectuer une *epoché* phénoménologique du corps en vue de mettre au jour son sens d'être véritable, qui n'est autre que cette appartenance : en procédant ainsi, on ne passe pas d'un être à un autre, mais d'un étant à son mode d'être constitutif. Ainsi, ce n'est pas parce que nous avons un corps que nous appartenons au monde ; c'est au contraire en tant que nous appartenons au monde que nous avons un corps, celui-ci ne désignant alors rien d'autre que la modalité d'appartenance caractérisant les étants que nous sommes. On le voit, faire du corps un problème et donc un point de départ, c'est avoir décidé par avance de son mode d'appartenance au lieu de l'interroger pour lui-même. En effet, c'est supposer que l'appartenance signifie une inclusion objective (le corps est dans le monde comme le vêtement dans l'armoire), renvoyant alors nécessairement à un monde qui est pure extension et à un corps qui ne peut être autre chose qu'un fragment de matière. En vérité, ces présupposés théoriques objectivistes sont inhérents à l'usage même du terme de corps qui, qu'on le veuille ou non et même si ajoute « propre » ou « vécu », renvoie à une *Körperlichkeit* et donc une continuité ontologique avec les étants matériels au sein de la pure extension. Notre démarche consiste donc à neutraliser cette décision pour remonter vers un sens d'être qui ne nous projette pas du côté de la simple extériorité extensive sans pour autant nous ramener à une sphère de pure conscience : dire que nous avons un corps, c'est dire que nous appartenons, ni plus ni moins, et c'est sur la richesse de cette caractérisation, apparemment minimale, que repose la possibilité de faire une phénoménologie du corps.

Il faut noter d'ores et déjà que cette perspective a une portée considérable concernant la question du sujet. Lorsque nous disons en effet qu'avoir un corps c'est appartenir au monde, nous ne voulons évidemment pas signifier que le corps est ce qui met au monde, projette dans l'extériorité une conscience qui ne lui devrait rien. Telle est précisément la perspective qui sous-tend la détermination du corps comme fragment de matière : on part d'un sujet hors-monde et on le lève d'une dimension homogène au monde, précisément la *Körperlichkeit*, afin de l'insérer en lui. En caractérisant le corps par l'appartenance, nous signifions au contraire que le sujet dont ce corps est le corps, le sujet d'appartenance fait radicalement partie du monde, est originairement inscrit en lui et que le corps n'est que la manière dont il lui appartient, s'insère en lui. Autrement

dit, l'approche du corps à partir de l'appartenance n'est pertinente que si l'on commence par récuser la possibilité d'une extériorité au monde, notamment sous la forme d'une coupure entre sujet transcendantal et sujet empirique, si, par conséquent, on pose le monde comme un omni-englobant au sein duquel se trouve nécessairement tout ce qui peut être et qui est, à ce titre, synonyme de l'Être. Dès lors, en tant que tous les étants sont du monde, ils ne peuvent se distinguer les uns des autres que par la manière dont ils y sont, par leur *mode* d'appartenance. Ce n'est pas l'Être qui se dit en plusieurs sens, mais bien l'appartenance elle-même. En ce sens, ce que nous nommons corps désigne désormais la manière propre dont cet étant que nous sommes appartient au monde, ce qui revient à dire tout simplement que la question du sujet ne se distingue plus de celle de son corps : être un sujet, c'est appartenir d'une certaine façon, et dans la mesure où cette appartenance dessine un corps, il devient légitime de dire que le corps n'est que le sujet lui-même ressaisi du point de vue de son appartenance. Dès lors, il n'y a plus aucune différence entre le sujet et son corps, ou encore l'âme et le corps : ce que l'on nomme corps est le sujet lui-même ressaisi comme appartenance, c'est-à-dire conformément à son être véritable. On le voit, à la faveur d'une sorte de rotation fondamentale, la dualité massive entre conscience et monde, ou encore hors-monde et monde, se voit remplacée par une pluralité d'étants se distinguant d'un unique monde par des modes d'appartenance qui dessinent autant de corps. Les dualités issues du cartésianisme se trouvent définitivement dépassées au profit d'un mode d'être fondamentalement univoque, l'appartenance, envers de l'omniprésence du monde, qui comporte la possibilité d'une pluralité infinie dans son sein. Tout repose donc sur la possibilité de pluraliser l'appartenance, de mettre au jour plusieurs manières d'être du monde, dont on verra qu'elles correspondent à des degrés d'inscription en lui.

Cependant, s'il est vrai que l'étant que nous sommes se singularise, au moins de prime abord, par son aptitude à faire paraître le monde, à le phénoménaliser – raison au nom de laquelle la philosophie transcendantale l'extrayait du monde – le caractériser comme une modalité d'appartenance revient à affirmer que l'inscription dans le monde ne compromet pas, mais au contraire fonde sa phénoménalisation. Pour la phénoménologie classique, la condition à laquelle le sujet faisait apparaître le monde était de ne pas lui appartenir, ou de ne lui appartenir qu'en y étant jeté : la dualité qui traverse la corrélation ne pouvait renvoyer qu'à la différence entre la mondanéité et l'extramondanéité. Notre perspective se situe aux antipodes : nous nous proposons en effet de montrer que non seulement l'appartenance ne compromet pas la possibilité de le faire paraître, mais que la puissance phénoménalisante des étants est proportionnée à la profondeur de leur appartenance. C'est donc parce que nous appartenons au monde plus profondément que les autres étants que nous sommes capables de le faire paraître mieux que tous les autres étants, autrement dit de le penser. En d'autres termes, le rapport de connaissance est toujours corrélatif d'un rapport d'être, le mode et le degré de possession du monde tributaire d'un degré de dépossession. C'est bien à la condition de montrer que cette distance au monde que l'on nomme sujet est l'envers d'une proximité radicale que l'on pourra surmonter définitivement les dualités héritées de la tradition. Toute la question est alors de comprendre en quoi la puissance phénoménalisante renvoie à la profondeur d'un enracinement, en quoi être du monde et le faire paraître ne constituent plus une alternative. Il suit enfin de là que les modes d'appartenance à partir desquels on distinguera tous les étants seront ipso facto des degrés de phénoménalisation. Autrement dit,

si notre existence témoigne bien d'une équivalence ou d'une coïncidence entre l'appartenance et la phénoménalisation (ou, si l'on veut, dans le vocabulaire classique, d'une identité entre la conscience et son corps), il faut également conclure que, en raison de leur continuité fondamentale, tous les étants, pour autant qu'ils appartiennent au monde, le font paraître de quelque façon. Si tout rapport de connaissance suppose un rapport d'être, inversement, tout rapport d'être aura pour envers un rapport de connaissance – ce qui revient à reconnaître que tout étant, quelle que soit la façon dont il est inscrit dans le monde, aura un rapport à ce monde et que, par là même, l'intentionnalité devra être attribuée à tout étant.

Dans la perspective phénoménologique classique, la différence vis-à-vis du monde, qui était constitutive du sujet, débouchait sur un primat de la temporalité. En effet, la spatialité propre au monde signifiait une extériorité fondamentale, qui était elle-même la conséquence de l'identité de l'étant à lui-même, en quoi consistait au fond sa matérialité. Dès lors, pour cet étant qu'est le sujet, différer des étants mondains identiques à eux-mêmes signifiait nécessairement différer de lui-même, autrement dit se temporaliser. En effet, que ce soit chez Husserl ou Heidegger, la temporalité qualifie ultimement le sens d'être de l'étant que nous sommes, au point que Heidegger tentera d'y reconduire la spatialité elle-même. Mais il faut souligner que cette manière de ne pas être ce que l'on est, ou d'être ce que l'on est sur le mode de cette négation qu'est la temporalité, repose sur l'impossibilité de conférer aux étants intra-mondains la capacité de s'excéder eux-mêmes, d'être pour ainsi dire plus vastes qu'eux-mêmes, bref de comprendre leur existence autrement que comme simple identité. La phénoménologie de l'appartenance nous engage dans une direction opposée. En effet, affirmer que l'appartenance caractérise le sens d'être de tout étant, c'est inscrire la spatialité au cœur de l'étant en en faisant la première détermination de l'être et en lui conférant ainsi une dimension ontologique. Aborder l'étant à partir de l'appartenance c'est dire qu'être signifie toujours y être, que, loin d'être extrinsèque, le lieu est constitutif de l'étant qui s'y trouve et, en toute rigueur, que l'étant ne se distingue pas de la manière dont il occupe le lieu, ou encore se spatialise. L'appartenance ne pourra donc signifier qu'une modalité d'occupation du lieu, qui en est en même temps une modalité de constitution. C'est ce que le géographe Augustin Berque, découvre avec beaucoup de clairvoyance : « Dire que la question de l'être est philosophique, tandis que celle du lieu, elle, serait géographique, c'est trancher la réalité par un abîme qui interdit à jamais de la saisir ». En vérité, la découverte d'un ceci est toujours découverte d'un ici, de même que la découverte d'un lieu est en même temps celle d'un étant. Il est donc tout à fait légitime d'affirmer, comme le fait Augustin Berque au tout début de cet ouvrage : « Il manque à l'ontologie une géographie et à la géographie une ontologie ».⁴ En ce sens, l'ontologie de l'appartenance est une ontologie géographique.

On voit cependant que cette affirmation n'est tenable qu'à la condition de transformer et de pluraliser notre conception du lieu. En ce sens, si le lieu est bien constitutif de l'étant, il n'en reste pas moins que c'est la diversité des étants qui va nous enseigner celle des lieux. Quoi qu'il en soit, il s'ensuit d'ores et déjà que le lieu devra être distingué de la simple place. En effet, dans la mesure où, comme nous l'avons

⁴ *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, p. 12.

suggéré, l'appartenance de l'étant a pour envers une phénoménalisation, il faut reconnaître qu'elle ne saurait s'épuiser dans la coïncidence avec une place, mais implique au contraire quelque chose comme un excès sur soi, un débordement ou une dilatation par lesquels l'étant excède le point où il est situé, est en quelque sorte plus large que lui-même. La non-coïncidence, par laquelle la phénoménologie classique caractérisait la temporalité du sujet, s'avère être une propriété de l'espace et, en vérité, la définition même de la spatialisation. L'intentionnalité devra être comprise comme étant originairement de nature spatiale plutôt que temporelle, comme débordement ou excès sur soi plutôt que comme négation de soi, profusion plutôt que disparition, et donc la temporalité comme une dimension de l'espace lui-même. C'est ce que Bergson pressent lorsqu'il affirme, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, que « si notre corps est la matière à laquelle la conscience s'applique, il est coextensif à notre conscience, il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux étoiles ».⁵ Il signifie par là que la proximité perceptive aux étoiles, le fait que nous les voyons effectivement repose sur une proximité et, plus précisément, une continuité spatiale ; cette proximité est l'œuvre d'un corps qui excède de très loin ce corps où nous agissons et que Bergson nomme corps minime. Autrement dit, nous ne pouvons viser les étoiles que parce que nous appartenons au monde à un degré tel que notre corps s'excède jusqu'à elles : l'intentionnalité est spatiale avant d'être représentative et afin de l'être.

On l'a compris, c'est sur le concept d'appartenance que repose toute la charge de la démonstration et toute la difficulté est de ne pas la comprendre comme une relation entre un contenant et un contenu, ce qui ramènerait aussitôt les catégories ontologiques que nous souhaitons dépasser. L'appartenance est un mode d'être originaire, qui implique une forme de primat de la relation sur les termes, qui, en tout cas, signifie l'impossibilité de penser les termes indépendamment de la relation. Or, si on met de côté le sens strictement logique ou classificatoire du terme, l'appartenance (à un mouvement ou une école) signifie que cela à quoi l'appartenant appartient est tributaire de cette appartenance même. Appartenir à un courant politique, c'est s'inscrire dans quelque chose qui dépend de cette inscription même et doit donc tout à ceux qui le rejoignent. Autant dire que, selon une inversion constitutive, le sol d'appartenance doit à l'appartenant la consistance que celui-ci semble pourtant en tirer. À bien y penser, ce renversement ou plutôt cette double dépendance n'est pensable qu'en termes processuels : c'est à la condition de comprendre cela à quoi l'appartenant appartient sur un mode dynamique que l'appartenant peut à la fois s'y insérer et le nourrir, lui restituant ainsi ce qu'il lui prend. En ce sens, l'appartenance doit être caractérisée comme *participation*. Nous pouvons nous référer ici à la définition que Louis Lavelle en donne : « La participation ne fait pas de nous, comme on pourrait le croire, une simple partie du Tout. Elle n'est pas une participation à un être déjà réalisé dont elle nous permettrait pour ainsi dire de nous approprier une part. On ne participe pas à une chose. On ne participe qu'à un acte qui est en train de s'accomplir, mais qui s'accomplit aussi en nous et par nous grâce à une opération originale et qui nous oblige, en assumant notre propre existence, à assumer aussi l'existence du Tout ».⁶ La question qui se pose désormais est celle de savoir quel est

⁵ *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 274.

⁶ *De l'acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 175.

ce processus auquel les étants participent et dont ils tirent d'abord leur réalité, mais aussi ce que cette participation produit, ce qu'elle apporte au processus. Ces questions nous engageront dans la voie d'une cosmologie, cadre dans lequel l'appartenance pourra être pensée radicalement. Mais, d'autre part, la connotation néo-platonicienne du terme n'est pas ici sans importance : de même que l'intelligence produit les intelligibles en se tournant vers l'Un dont elle procède, les étants phénoménaliseront la *physis* dont ils proviennent à proportion de leur degré d'inscription dans sa puissance.

Il est d'abord requis de distinguer plusieurs dimensions constitutives de l'appartenance en vue d'en ressaisir l'unité véritable. Comme chez Bergson, il s'agit de décomposer l'appartenance afin de la recomposer de manière adéquate. Le français nous permet de distinguer d'emblée trois sens de l'appartenance, correspondant aux expressions : être *dans* le monde, être *du* monde et être *au* monde. Le premier sens semble renvoyer à ce que nous entendons de prime abord par appartenance, à savoir l'occupation d'une place. Mais il s'agit en vérité de la situation même de l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire en tant que singulier, de ce que nous pourrions nommer un *site* : il ne s'agit donc pas de son être comme tel, mais de sa position dans l'Être, de l'ici inhérent au fait qu'il est. Ce site est topologique, mais pas encore spatial et c'est pourquoi il ne peut pas être identifié à une place. Cette première acception de l'appartenance dessine une pluralité pure, un disparate, ou plutôt ce qui, dans le monde, correspond à cette pluralité. Mais l'appartenance possède également une signification ontologique : être du monde pour l'étant, c'est être fait de sa texture ontologique, en tirer son être. Ainsi, tous les étants en tant qu'ils sont appartiennent au monde pour autant que celui-ci est l'autre nom de l'Être. Je nomme *sol* le corrélat de cette appartenance ontologique. Étant entendu qu'ils sont tous issus du même sol, ce n'est pas par lui que les étants sont susceptibles de se distinguer. Il est important ici de se libérer de métaphores trop spatialisantes qui conduiraient à faire du sol un contenant extensif. Le sol auquel tout étant appartient n'est pas encore étendu : il englobe l'étant au strict sens où il est tout entier en lui. Avec ce sol, c'est donc bien le concept phénoménologique de monde que nous rejoignons. En effet, en tant qu'élément de tout étant ou totalité ouverte, le monde ne peut être posé à part des étants comme un « grand » étant. Il ne se distingue donc de tous les étants qu'à la condition de ne pas être autre qu'eux, ce qui signifie qu'il se trouve au cœur de tout étant comme son élément ontologique même. Autrement dit, cet être ensemble ou cette conjonction de tous les étants qu'est le monde ne sont pensables que comme leur disjonction même ; le monde n'articule vraiment tous les étants qu'en refluant en chacun d'eux, il n'est au-delà de tous qu'en étant au cœur de chacun. Il s'ensuit que l'appartenance au sol ne signifie d'aucune façon l'occupation d'une partie de ce sol, mais, tout au contraire, l'absolue coextensivité à celui-ci. Dire de l'étant qu'il est du monde, c'est reconnaître qu'il possède le monde comme la condition interne de son étantité : l'étant diffère donc par son site de cela dont il n'est pourtant d'aucune façon séparé ontologiquement.

Mais appartenir au monde peut signifier également et enfin être au monde, formule qui concentre beaucoup de difficultés, mais dans laquelle on entend au moins le sens dynamique d'une avancée vers le monde. Dire du sujet qu'il est au monde c'est affirmer qu'il ne cesse de s'en approcher, de tendre vers lui, ce qui signifie à la fois qu'il y est déjà, sans quoi il ne pourrait s'y mouvoir, et que pourtant il demeure sur son seuil, comme si ce monde dont il est lui échappait en même temps toujours en quelque

façon, reculait à mesure qu'il avance vers lui. En effet, comment rendre compte de la différence du sujet dans le cadre de l'appartenance, comment penser une altérité n'impliquant aucune extériorité, si ce n'est sous la forme de la mobilité ? Il n'y a en effet pas de mobilité sans sol sur lequel elle se déploie, de telle sorte que la différence en acte qu'elle est non seulement n'exclut pas mais exige l'intramondanéité. Ainsi, appartenir au monde ne peut signifier que se mouvoir en lui, l'habiter ou le parcourir. Bien entendu, conformément à ce qui est indiqué par l'expression, ce mouvement n'est pas un simple déplacement mais un mouvement vivant, un se-mouvoir qui éclaire son chemin en s'engageant en lui, fait paraître son terme en l'approchant : l'identité d'une avancée et d'un dévoilement. C'est ce que Patočka nommait force voyante, pour signifier non pas un voir s'ajoutant à une force qui le conditionnerait, mais la force même de voir, le voir comme force. Il ne s'agit de rien de moins ici que de l'intentionnalité même ressaisie dans le cadre de l'appartenance. Affirmer en effet que le mouvement est intentionnel c'est d'abord souligner que l'intentionnalité est intrinsèquement mouvement et ne peut donc avoir d'autre réalité que spatiale. Tout faire paraître est en son fond une habitation ou une occupation, c'est-à-dire précisément la constitution d'un lieu. C'est ainsi que je nommerai le troisième sens, dynamique, de l'appartenance. À ce niveau seulement que surgit l'espace proprement dit, comme espace spatialisé par le mouvement de l'étant. Cet espace est un mode originaire de phénoménalisation : faire paraître le monde signifie d'abord l'habiter en y ouvrant un lieu. Nous nous trouvons ici en quelque sorte sur l'autre versant de l'appartenance : non plus celui, passif, de l'insertion mais celui, actif, de la participation. Appartenir au monde signifie donc l'investir activement en y déployant un lieu propre, faire paraître le sol en le spatialisant, c'est-à-dire en l'habitant. Encore faut-il ne pas oublier la continuité fondamentale des appartenances en faisant une place à part à certains vivants au motif qu'ils se meuvent. En toute rigueur, la plante se meut également en lançant ses ramifications vers le ciel : elle ouvre l'espace en le couvrant et, comme l'a montré Jean-Christophe Bailly, la pierre elle-même se déploie dans le sens d'une compacité, d'une installation en soi-même qui lui permet de se circonscrire à une place afin d'occuper durablement le temps. Bien entendu, à l'autre bout de la chaîne des êtres, le lieu de l'animal est le milieu et notre lieu le monde comme tel. Mais l'important ici est de souligner que la phénoménalisation est en son fond constitution d'un lieu, *topophanie* et que, à ce titre, tous les étants y participent. En cela, le lieu est bien là où le monde a lieu, ou quelque chose paraît, de sorte que c'est dans cet événement topophanique que consiste le sens le plus profond du mouvement et que se fonde par là même la continuité dynamique de tous les étants.

En ce point, il devient possible de penser l'unité de ce qui a d'abord été distingué, de rejoindre l'appartenance même par-delà la triplicité du site, du sol et du lieu. Pour ce faire, il faut repartir de la troisième acception de l'appartenance pour se demander quelle est la raison de ce mouvement phénoménalisant par lequel le sol mondain paraît en se faisant lieu. Ressaisi du point de vue de l'étant qui en est le sujet, le mouvement ne peut renvoyer qu'à une lacune ou un défaut d'être : le sujet se meut pour se faire être conformément à ce qu'il est, pour devenir le sujet qu'il est, bref pour combler cette lacune. Le mouvement n'a de signification qu'ontologique, il va du sujet vers lui-même, du sujet privé de son être vers le sujet devenu ce qu'il est, bref il est accomplissement ou réalisation. Or, à quoi peut bien renvoyer cette lacune ontologique sinon au défaut

ou à la distance du sol impliqués par le site ? En effet, en tant qu'il a un site, c'est-à-dire en tant qu'étant, celui-ci se trouve séparé de son sol au sein de ce sol, ce qui signifie que sa coextensivité au sol ne va pas jusqu'à la coïncidence pour autant qu'elle repose nécessairement sur un point de vue singulier. Chaque étant ne possède le monde que comme cela dont il diffère par son étantité. Il y a donc comme une tension, une distance dans la proximité, une différence dans l'appartenance qui est constitutive du rapport du site au sol. C'est exactement cette tension qui commande le mouvement. Celui-ci se déploie le long du fil tendu entre le site et le sol, étant entendu que ce fil implique une déchirure irréductible et est en vérité sa propre déchirure. Autrement dit, l'étant *peut* se mouvoir parce qu'il appartient à un sol et y est toujours déjà, mais l'étant *doit* se mouvoir, d'un mouvement qui est sans fin, dans la mesure où il en est séparé par le site. Le mouvement est donc la tentative nécessaire de réaliser l'impossible identité entre le site et le sol, de faire coïncider le topologique et de l'ontologique. Le lieu est la trace de cette tentative et, plus précisément, de son échec. Si l'homogénéité du lieu manifeste l'appartenance du site au sol, sa limitation propre, son caractère fini manifeste leur écart : le lieu est donc la forme sous laquelle le sol ontologique se présente en s'absentant. En d'autres termes, c'est l'écart entre l'appartenance ontique (être dans le monde) et l'appartenance ontologique (être du monde) qui fonde la dimension dynamique et phénoménalisante de cette appartenance. Tout étant va vers son propre sol ontologique, est comme traversé par un désir qui procède de la séparation, et c'est pourquoi tout étant fait paraître le monde en quelque façon. C'est donc bien la tension originiaire entre le site et le sol qui permet d'articuler les trois moments de l'appartenance et d'en ressaisir ainsi l'unité.

Ce n'est cependant pas suffisant. En effet, cette unité dynamique de l'appartenance est commandée par une tension et par conséquent une différence originaire, celle qui passe entre l'étant et son sol, de telle sorte que si nous voulons véritablement penser l'unité de l'appartenance, il nous faut rendre compte de cette dualité, en faire la genèse et ainsi la dépasser comme simple dualité. Il est donc requis de surmonter les représentations encore spatialisantes et statiques qui entachent le concept de sol au profit de ce qui en constitue le sens véritable, qui est celui de la provenance, de la source : le sol n'est cela à quoi nous appartenons que dans la mesure où nous en procédons. La texture ontologique de l'étant témoigne toujours d'une genèse. Or cette antériorité ontologique de la source implique une dimension énergétique : s'il est cela dont tous les étants ne cessent de provenir, le sol n'est autre que la *puissance* de les produire, la puissance dans laquelle ils reposent tous et qui est donc en vérité surpuissance. Ainsi, si l'omni-englobance du sol suppose une plénitude, son antériorité ontologique signifie une surabondance : le sol n'est cela à quoi les étants appartiennent que dans la mesure où il possède la puissance de les produire sans cesse, pour ainsi de les nourrir. Ce sol est donc, en son sens le plus profond, *nature*, terme qui renvoie à la fois à la pure extériorité de ce qui n'a pas encore été phénoménalisé, à l'essence qu'elle est pour tout étant et, par là même, à la puissance de les produire, en quoi elle est *physis*.

On peut le justifier d'une autre manière. Nous l'avons montré, le mouvement manifeste l'écart vis-à-vis du sol que notre site implique ; en ce sens, son impulsion ne provient pas du sol, mais de notre distance à lui. Néanmoins, il faut souligner que notre site n'est pas extérieur au sol, qui, comme synonyme de l'Être, contient tout : il se différencie seulement du sol comme tel parce qu'il n'y occupe qu'un point ;

il est donc distance vis-à-vis du sol au cœur du sol. Or, dire que le sol contient tout, c'est dire aussi que tout en provient, qu'il produit tout, y compris les mouvements qui visent à le rejoindre, et que, dans cette mesure, il doit être pensé comme puissance plutôt que comme socle. En d'autres termes, notre mode d'être, à savoir le mouvement, fonctionne comme témoin ontologique de la nature de son propre sol. Si le mouvement réduit certes l'écart entre deux immobilités et renvoie donc à la singularité de notre site, il n'en reste pas moins qu'aucun étant n'est à l'origine de son propre mouvement. Il ne peut se mouvoir que dans la mesure où il s'insère dans une mobilité fondamentale qu'il reprend à son compte et prolonge : on ne commence pas le mouvement, on commence *dans* le mouvement. Cette mobilité fondamentale ne peut être que celle du sol et trouve en tout cas sa condition en lui. Dès lors, même s'il va vers le sol, le mouvement phénoménalisant tire sa mobilité de la puissance de ce sol et, par là même, en provient aussi, de telle sorte que tout se passe comme si c'était ce monde originaire lui-même qui était séparé de lui-même et allait vers lui-même.

Nous avons franchi un grand pas vers l'unité de l'appartenance. En effet, dès lors que le sol est compris comme surpuissance productrice, la différence du site, c'est-à-dire de l'étant, renvoie à l'unité d'une genèse. Le site appartient au sol comme cela dont il procède sans cesse, leur différence est désormais subordonnée à l'unité de la puissance productrice, de sorte que l'avancée phénoménalisante apparaîtra désormais comme l'envers de cette provenance, la dynamique constitutive du lieu comme involution d'une dynamique productrice originaire. Tout se passe en effet comme si tout étant puisait dans la surpuissance du sol pour remonter vers son origine. Comment donc comprendre cette surabondance dynamique du sol, qui est désormais source ? Il serait évidemment égarant de lui conférer la moindre positivité puisqu'il n'est que cela dont les étants procèdent, ce dont provient la multiplicité sans laquelle il ne saurait y avoir de monde : sa puissance infinie est puissance du multiple. Lui dénier toute positivité, c'est donc refuser toute forme de préfiguration, qu'il s'agisse du possible, de la puissance aristotélicienne ou du virtuel. La réalité de la source ne se distingue donc pas de ce qui advient en et par elle, de sorte qu'il faut dire d'elle ce que Plotin affirmait de l'Un, à savoir qu'elle donne ce qu'elle ne possède pas. Mais dire qu'elle donne ce qu'elle ne possède pas, c'est reconnaître que, donnant lieu au multiple, elle ne comporte en elle aucune multiplicité : elle est absolument indivisible ou infiniment comprimée. Cependant, même si elle n'est pas quelque chose, cette source n'est pas rien dès lors que nous n'avons pas affaire à une création *ex nihilo* et qu'il y a bien en ce sens une forme de précession métaphysique. Comment donc nommer cela qui donne lieu à tout sans être rien de positif, cela qui produit tout sans le posséder sinon l'événement même du produire ou l'advenir comme événement ? Mais, dès lors que cet advenir ne s'abolit pas dans l'advenu – sans quoi on aurait affaire à une simple création et c'est pourquoi il y a bien une forme de précession qui autorise à parler de sol – il doit être compris comme toujours déjà stabilisé ou encore éternel : il n'est pas production d'être, mais l'être comme profusion. L'événement originaire, ou plutôt l'originaire comme événement dont il s'agit ici est celui d'une explosion ou d'une déflagration, termes que j'emprunte à Merleau-Ponty, à savoir une surpuissance qui se réalise sous la forme de son propre éclatement, d'une sortie de soi qui est telle que ce soi ne se distingue pas de sa propre sortie, consiste en elle. Cette déflagration ne s'abolit pas dans ses éclats, elle perdure

comme explosion et a donc lieu une fois pour toutes. Il me semble que tel est le sens que l'on peut conférer à cette énigmatique « cosmologie du visible » qui affleure dans les dernières notes de travail du *Visible et l'invisible* : « il n'y a plus pour moi de question des origines, ni de limites, ni de séries d'événements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'être qui est à jamais », éclatement qu'il spécifie un peu plus loin de la façon suivante : « L'absolu du 'sensible', c'est cette explosion stabilisée, *c.-à-d.* comportant retour ».⁷

Une explosion stabilisée ou un éclatement d'être éternel, c'est une déflagration telle que les éclats sont encore pris dans celle-ci et par conséquent portent en eux la puissance de la charge qui les a produits ; dès lors que l'explosion est stabilisée, ils ne retombent pas hors de la déflagration, demeurent retenus dans la puissance et retiennent par là même la puissance en eux. Mais cette déflagration implique en réalité une double différence : non seulement la différence purement numérique qu'est le multiple, mais aussi la différence ontique, constitutive de la déflagration, comme différence de distance et donc de puissance au sein de celle-ci. Définir en effet l'événement originaire comme déflagration, c'est reconnaître non seulement que l'origine diffère d'elle-même, mais qu'elle diffère différemment d'elle-même. Autrement dit, la différence entre les étants ne renvoie à rien d'autre qu'à leur degré de proximité à l'origine et, par là même, au degré de puissance qu'ils conservent, étant entendu que tous sont encore retenus dans la déflagration, jamais « refroidis » et que, néanmoins, aucun ne coïncide avec elle puisqu'elle est précisément sa propre déhiscence. Mais, d'autre part, dire que les étants retiennent en eux quelque chose de la surpuissance originaire, c'est reconnaître non seulement qu'ils sont susceptibles de mobilité mais aussi que cette mobilité ne peut être orientée que vers leur propre origine. Si l'explosion est stabilisée, la sortie de soi en quoi elle consiste est identiquement retour à soi : la *source* des mouvements ontiques en est en même temps nécessairement la *direction*. Il y a donc une sorte d'involution de la surpuissance par laquelle, ne retombant jamais hors d'elle-même, elle ne se sépare que pour se rejoindre, demeure elle-même dans sa déhiscence même.

On l'aura compris, cette involution ou ce retour, à quoi Merleau-Ponty faisait peut-être allusion lorsqu'il écrivait « comportant retour », renvoient à ce mouvement d'avancée vers le sol dont procède le lieu, bref à l'intentionnalité, qui apparaît alors comme l'envers exact de l'explosion originaire – comme si elle revenait sur ses traces. En ce point et en ce point seulement nous accédons à l'unité de l'appartenance dès lors que, en vérité, il ne s'agit pas de deux mouvements distincts mais bien du même procès : l'avancée vers le sol n'est qu'un moment de l'explosion, pour autant que, se stabilisant, elle est retenue en elle-même ; la sortie de soi de l'origine est en même temps entrée en soi. C'est pourquoi l'intentionnalité n'est pas distincte de cette ek-stase originaire : c'est la même puissance qui, ne retombant jamais hors d'elle-même, revient nécessairement vers elle-même ; c'est le même mouvement qui s'effectue pour ainsi dire dans deux directions opposées. Par-delà donc l'écart entre le site et le sol, il y a la déhiscence fondamentale et donc l'unité de l'origine, et c'est en raison de cette unité originaire que l'avancée vers le sol est possible. Dès lors que

⁷ *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 318, 321.

la différence ontique renvoie à une extase de l'origine, la phénoménalisation qui tente de combler cette différence apparaît comme l'œuvre même de l'origine, le lieu comme une possibilité du sol. En ce sens, les mondes sont autant de manières, pour une origine déhiscente, de se rejoindre elle-même à travers ses éclats, de demeurer la même dans sa différence même.

Nous sommes enfin en mesure de justifier pleinement l'affirmation, dont nous sommes partis, selon laquelle la puissance de faire paraître le monde, loin d'impliquer une distance à lui, renvoie tout au contraire à notre enracinement en lui – en quoi la mienneté ou la subjectivité du corps coïncident avec la corporéité et en sont finalement l'envers. En effet, comme nous ne pouvons le montrer ici faute de place, la phénoménalité du monde, que nous avons définie comme lieu, repose tout entière sur son unité, unité qui est déployée ou constituée par le mouvement de l'avancée. Or cette puissance unifiante n'est autre que la forme sous laquelle perdure et s'atteste l'indivisibilité de la puissance originaire dans ses propres effets : elle est la manière propre dont l'étant rejoint son origine et se rapporte ainsi au multiple dont il fait partie. Faire (un) monde c'est réactualiser à distance l'indivision de l'origine en produisant de l'unité au sein du multiple ; cette unité est exactement la trace de l'indivisibilité de la source originaire au sein de ce qui en procède. Mais il s'ensuit alors que cette puissance d'unification, par laquelle un monde plus ou moins ample se déploie, est exactement proportionnée à la distance vis-à-vis de l'origine. La conclusion s'impose : si l'étant que nous sommes est capable de faire paraître les étants comme moments d'un seul monde, bref d'instituer un champ phénoménal, ce n'est pas en vertu d'une différence radicale avec son sol, différence que recueillait le terme de conscience, mais, au contraire, en raison d'une appartenance radicale à ce sol. C'est donc la profondeur de notre enracinement dans le monde qui nous rend capables de le faire paraître ; c'est dans la mesure où nous sommes au plus près de lui que nous sommes capables de nous en détacher comme sujets. Bref, la propriété du corps est proportionnée à sa corporéité : loin de s'opposer, l'être conscient et l'être incarné varient ensemble. Le sujet que nous sommes ne peut revenir vers soi et faire un avec lui-même mieux que d'autres étants – ce qui est la conséquence de sa puissance phénoménalisante – que parce qu'il est capable de sortir de soi plus profondément que les autres étants. À la différence de la pierre, qui fait à peine paraître un monde parce qu'elle demeure à sa surface, nous le percevons quant à nous dans la mesure exacte où nous sommes inscrits dans sa profondeur. Dès lors, contrairement à ce que Merleau-Ponty maintenait, ma chair ne fait plus alternative avec celle du monde : c'est au contraire parce qu'elle est de part en part du monde, profondément enracinée dans ce sol, qu'elle est vraiment mienne. Elle ne peut revenir à soi que parce qu'elle sort radicalement de soi et elle ne peut finalement thématiser sa propre origine que parce qu'elle est inscrite en elle.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8103
Institut des Sciences Juridique et
Philosophique de la Sorbonne
Centre de philosophie contemporaine
renaud.barbaras@univ-paris1.fr

Renaud BARBARAS