



**ANNALES  
DE  
L'UNIVERSITE  
MARIEN NGOUABI**

***Lettres et Sciences Humaines***

**VOL. 20, N° 1 – ANNEE: 2020**

**ISSN: 1815 – 4433 - [www.annaesumng.org](http://www.annaesumng.org)**

**Indexation: Google Scholar**

**ANNALES  
DE L'UNIVERSITE MARIEN NGOUABI  
LETTRES ET SCIENCES HUMAINES**



VOLUME 20, NUMERO 1, ANNEE: 2020

[www.annalesumng.org](http://www.annalesumng.org)

## SOMMAIRE

**Directeur de publication**  
J-R. IBARA

**Rédacteur en chef**  
J. GOMA-TCHIMBAKALA

**Rédacteur en chef adjoint**  
NGAMOUNSIKA E.

**Comité de Lecture :**  
BOKIBA A. P. (Brazzaville)  
KADIMA NZUJI M. (Brazzaville)  
NGASSAKI B. M. (Brazzaville)  
ABOLOU C. R. (Bouaké) DAFF M.  
(Dakar) FOTSING R. (Dschang)

**Comité de Rédaction :**  
ILOKI B. (Brazzaville)  
NGUIMBI M. (Brazzaville)  
NOMBO A. (Brazzaville)

**Webmaster**  
R. D. ANKY

**Administration - Rédaction**  
Université Marien Ngouabi  
Direction de la Recherche  
Annales de l'Université Marien  
Ngouabi  
B.P. 69, Brazzaville – Congo  
E-mail: [annales@umng.cg](mailto:annales@umng.cg)

ISSN : 1815 – 4433

**Indexation : Google scholar**

- 1 **Formation des enseignants à l'usage du serveur WIMS**  
MALONGA MOUNGABIO F. A
- 9 **La phénoménologie non-théorique chez Husserl : un passage vers une phénoménologie du corps**  
BOUNDJA C.
- 24 **Comparaison entre les précipitations stationnelles de l'Afrique Équatoriale Atlantique et les produits pluviométriques issus des estimations satellitaires**  
MALOBA MAKANGA J. D., SAMBA G.



## **LA PHENOMENOLOGIE NON-THEORETIQUE CHEZ HUSSERL : UN PASSAGE VERS UNE PHENOMENOLOGIE DU CORPS**

*BOUNDJA C.*

*Ecole Normale Supérieure  
Université Marien NGouabi  
République du Congo  
Email : claver.boundja@umng.cg*

### **RESUME**

*Dans cet article, nous partons de l'analyse de la philosophie première chez Husserl, pour montrer la possibilité d'une phénoménologie du corps comme phénoménologie non-théorique. Nous examinons l'intentionnalité du corps sans établir une connaissance du corps, c'est-à-dire sans interpréter le corps en termes de logique de l'objet. Positivement, il s'agit de faire voir de soi-même la manifestation du corps (langage), tel qu'il se manifeste de soi-même, d'écouter le corps tel qu'il s'énonce lui-même à la conscience, en tant que latent et patent, dans une reconduction vers le sensible pur. Le corps n'est pas le simple corrélat d'une donation de sens indéterminé, mais il suscite et fonde la pensée qui le constitue. Saisir dans la substantialité du corps un perpétuel langage ; reconnaître dans la corporéité humaine une expression qui constitue son mode de se poser et de se laisser reconnaître ; penser cette position, d'avant la prise de parole, comme un dire qui structure le fondement de la présence de l'homme au monde, faire dériver de cette structure première les autres dimensions de l'être au monde, telles sont les fins poursuivies par cette étude.*

---

*Mots-clés : phénoménologie, corps, philosophie première, langage, connaissance.*

---

### **ABSTRACT**

*In this article, we start from Husserl's analysis of the first philosophy, to show the possibility of a phenomenology of the body as non-theoretic phenomenology. We examine the intentionality of the body without establishing knowledge of the body, that is to say, without interpreting the body in terms of the logic of the object. Positively, it is a question of showing oneself the manifestation of the body (language), as it manifests itself, of listening to the body as it expresses itself to consciousness, in a renewal to the pure sensible. The body is not the simple correlate of a donation of indeterminate meaning, but it arouses and founds the thought that constitutes it. To grasp in the substantiality of the body a perpetual language; to recognize in human corporeality an expression which constitutes its mode of posing and of being recognized; to think this position, before speaking, as a saying which structures the foundation of man's presence in the world, to derive from this first structure the other dimensions of being in the world, such are the ends pursued by this study.*

---

*Mots-clés : phenomenology, body, primary philosophy, language, knowledge.*

---

## INTRODUCTION

La phénoménologie, inaugurée par Edmund Husserl au début du XX<sup>ème</sup> a permis le dépassement du dualisme corps-âme. Désormais, la question du corps, en philosophie, se situe dans l'ordre de celle de la subjectivité. Le corps est à la fois *leib*, c'est-à-dire corps vivant, corps vécu ou mon propre corps, et *körper*, à savoir le corps matériel, physique, corps occupant une position dans l'espace (Husserl, 2016). Le corps est l'expérience immédiate, qui inclut le direct et l'indirect (Serban, 2016). Tout ce qu'on connaît du corps passe par l'expression ou le langage.

L'objectif de cette étude est de reconduire le corps au langage lui-même, à travers le projet d'une langue phénoménologique propre au corps. Elargir la réduction du corps au langage c'est, en un sens, reconnaître que le corps n'est pas un substantif, mais un verbe au sens génitif. Dans l'expression « le corps est », le verbe être cesse de nommer pour dire sa fonction de verbe, en présentant le corps comme excroissance de l'être. La condition du corps réside dans l'expression, sa substance est langage. Le corps est dans « le se manifester », en tant que l'a priori du phénoménologique ou la condition de possibilité du phénomène, et ce qui porte secours à l'apparaître en général.

Nous analysons d'abord la question de la philosophie première chez Husserl, pour montrer la possibilité d'une phénoménologie du corps comme phénoménologie non-théorique ; nous examinons, ensuite, l'intentionnalité du corps sans établir une connaissance du corps, c'est-à-dire sans interpréter le corps en termes de logique de l'objet ; nous présentons, enfin, les difficultés d'une connaissance objective du corps sous le vocable de l'opacité.

## 1. La phénoménologie comme philosophie première

La question directrice des recherches d'Edmund Husserl en philosophie est sans doute celle de la métaphysique ou de la première science (Husserl, 1970). Pour ouvrir le chemin, il est utile d'analyser cette question. Cette analyse nous permettra d'indiquer notre itinéraire et de nous acheminer dans le voisinage de cette idée essentielle : le corps, en tant que séjour de la conscience et indice de la présence physique de l'homme au monde, est le sol de germination du savoir et le lieu d'établissement de la philosophie première comme science universelle. En effet, le savoir, dans la mesure il se fixe pour être transmis, à un lien avec le présent qui le présente comme savoir (SZANTO, 2016). Avoir un lien avec le présent veut dire, au moins, s'inscrire dans la logique de ce qui commence. Et le commencement suppose toujours un passé qui, sans être le présent de ce qui commence, le conditionne et le détermine. Le corps est le passé immémorial du savoir, et le savoir est savoir à partir de la latence du corps.

Penser le savoir comme émanation du corps, c'est se situer à mille lieues d'une élévation ingénue du corps vers les essences éternelles ou de la tentation de le retirer du monde voué au devenir. Il s'agit plutôt d'accueillir l'événement du corps comme unicité originariaire de la signification et, à ce titre, comme premier. L'événement du corps rend possible toute science. Et l'universel scientifique, en tant que rassemblement du savoir dans « l'un », résonne dans cette unicité du corps comme telle ; l'unicité du corps est la mère nourricière de tout ce qui peut chausser les bottes du sensé, car le corps est l'exigence et la mesure de ce qui est réalisable.

Il nous faut partir de Husserl, de sa théorie de l'*ego* transcendantal, comme point de départ d'une philosophie du corps. Pour aller où ? Partir de, sans aller quelque part, sinon vers certains recoins de la pensée

husserlienne, afin d'ouvrir au regard et faire parler les impensés jusque là endormis dans les oubliettes des lieux communs de la phénoménologie. Si les phénoménologues après Husserl continuent à traiter la question de l'origine mutuelle de l'homme en sa finitude et du monde en sa transcendance, celle de la philosophie première est comme tombée dans l'oubli (Lorelle, 2017). Pourtant, le souci de Husserl a été avant tout de donner des fondements solides à la science comme telle.

La question d'une science fondamentale doit être répétée pour déplier, à nouveaux frais, les possibles qu'elle recèle. Elle doit être posée à nouveau, en lui donnant une autre orientation, sans doute moins scientifique, mais plus fondamentale (Biceaga, 2010). Si la conscience (conscience) est le lieu de l'élaboration de la phénoménologie transcendantale, c'est l'être humain en son corps qui donne une assise à la conscience. Il faut donc analyser le corps en-deçà de la conscience.

Husserl se tourne vers Platon pour retrouver la base de la philosophie première, dans la mesure où celui-ci est la première à décomposer l'être comme l'Un en plusieurs, pour poser la philosophie première. Mais, commençons par l'analyse husserlienne de la philosophie première. Husserl considère la philosophie première comme :

« Une discipline propre, ne dépendant que d'elle-même, dotée d'une problématique propre du commencement (...) Par une nécessité intrinsèque irrémédiable, cette discipline précéderait toutes les autres disciplines philosophiques et devrait en assumer la fondation méthodique et théorique. La porte d'entrée, le commencement de la philosophie première elle-même serait dès lors le commencement de toute philosophie en générale. » (Husserl, 1970, p.5-6).

Husserl met, ici, en avant, le problème de la philosophie première comme la fondation méthodique et théorique des autres sciences.

Une telle tâche a, certes, un caractère théorique et épistémologique, mais, il s'agit avant tout d'une propédeutique, dans la mesure où il faut commencer par poser les bases de la philosophie première elle-même, il faut fonder en raison ce qui pourra servir de fondation. La philosophie première a un commencement, un instant et un lieu où elle passe dans l'élément de sa méthode et de son objet propre. Mais, qui décide de la méthode et de l'objet ? Qui pose la primauté et la priorité d'une discipline philosophique par rapport aux autres ? La question « qui ? » interroge par rapport à celui-là même qui interroge et cherche, à savoir le sujet : qu'en est-il du sujet lui-même ?

Le problème des fondements de la philosophie première ne s'éveille que le soir, après une journée du sujet en son corps : plus vieux est le sujet en son corps, plus ancien que tout savoir. La recherche du commencement de toute philosophie en générale est certes première, mais d'une primauté déjà enfermée dans le jeu de l'axiomatique formelle, où les significations qui tentent de dépasser un axiome se fondent sur cet axiome. L'ambition de la subordination de toute philosophie à une philosophie première est basée sur cette fonction de la déduction logique, dont l'axiomatique exhibe la légitimité.

Mais, la signification, qui provient directement des structures du corps, interrompt la déduction axiomatique, de sorte que la relation philosophie première/philosophie seconde ne tient plus à une structure dialectique des propositions. C'est l'excès du corps, plus que la déduction des catégories, qui donne un avant-propos à tout discours philosophique et, à ce titre, est premier.

Dans la *Krisis* (§ 6), Husserl affirme que la quête du sens authentique et vrai de la philosophie est intimement lié au combat pour le sens d'une humanité authentique. Il est possible de dire, sans risque de se

tromper que, finalement, le souci fondamental d'Edmund Husserl est la recherche des fondements d'une humanité véritable, celle qui prend naissance au lit de la raison philosophique. Comment accueillir ce propos avant la lettre, cette démesure du corps, comme l'assiette primordiale de la philosophie ? Il nous faut, une fois de plus, cheminer dans le penser husserlien pour l'établir. Husserl entend élaborer les bases de la phénoménologie transcendantale comme nouvelle science vraie et authentique, élevée à la dignité de la philosophie première. Cette science aura pour objet la subjectivité transcendantale concrète, qui est présente dans une expérience transcendantale effective ou possible. Elle aura le souci d'élargir l'analyse de l'ego transcendantal à la dimension de l'intersubjectivité transcendantale. En somme, il s'agit d'assumer, dans une démarche rationnelle, les trois projets suivants : l'idée d'une doctrine universelle de la science, la synthèse théorique de la vie rationnelle, l'élaboration d'une théorie universelle de la raison théorique.

*Ainsi, la philosophie première, selon Husserl, est appelée à réformer toute notre activité scientifique, et pour nous délivrer de la tyrannie de toutes les spécialisations scientifiques.*

Cette réforme consiste à faire surgir de l'unique sol de la phénoménologie transcendantale, toutes les racines des sciences particulières. En langage logique, la question à résoudre ici est celle de l'articulation entre l'universalité d'une science matricielle, et la particularisation de cette science universelle dans les différentes sciences. L'universalité de la philosophie première se réaliserait comme particularité dans les autres sciences, non comme ce qui régleme ces sciences en leur conférant les éléments qui marquent leur différence les unes des autres, mais comme singularité soustraite aux déterminations particularistes, quoi que, bien entendu, elle procède dans et à travers ces

déterminations. De cette manière, la singularité d'une science particulière est une singularité de l'universalité de la philosophie première. Celle-ci vient comme initier l'une de ses « procédures » singulières d'universalisation et y constituer celle-là. Ainsi, la philosophie première en tant qu'universelle, dans sa constitution, est intransitive aux particularités de la formulation de chaque science, car elle leur donne les contours et assure l'espace où elles peuvent exister en vérité.

Mais, peut-on réformer la totalité de l'activité scientifique en passant par l'invention d'une autre activité scientifique, fût-elle première, sans tomber dans le piège du particularisme ? L'universel scientifique ou ce qui rassemble le scientifique dans l'« un », ne serait-il pas en-deçà de la science comme telle, à l'unique du corps ? Le non-scientifique du corps ne serait-il pas ce vers quoi le regard scientifique devrait s'orienter pour contempler, d'un œil soucieux du rassemblement, son fond originel ?

Que la philosophie soit la recherche de l'essence de la connaissance et de son autojustification, Husserl l'attribue à la dialectique platonicienne. Celle-ci fait office du matin inaugural d'une philosophie qui se donne pour tâche préliminaire, la justification d'elle-même et la clarification de sa propre démarche. L'originalité de Platon se situerait dans le fait qu'il a érigé la méthodologie universelle d'autojustification de soi comme point de départ de la philosophie. Avec Platon, pour la première fois, la raison latente est portée à la compréhension de ses propres possibilités, selon une méthode apodictique cohérente. Mais pour fonder la phénoménologie transcendantale comme science universelle, Husserl se tourne vers les Méditations cartésiennes. Il admet, à la suite de Descartes, que la fondation absolue de la science doit se réaliser à partir d'une première évidence apodictique de l'ego, compris désormais comme la terre ferme sur laquelle peut s'établir la science universelle. Le principe ou la clé de voute

de la phénoménologie est l'ego « transcendantal » ou « pur », considéré en soi, sans détermination du monde, en rupture avec la dimension corporelle de l'expérience. La réduction phénoménologique, qui coïncide parfois avec la mise en œuvre de la méthode phénoménologique, aura donc pour tâche d'accomplir la certitude absolue de l'ego et la vie pure de la conscience qui se révèlent au sujet. De cette manière, la phénoménologie comme philosophie première ou science universelle, absolument objective, est une science de l'ego ou une science de l'essence véritable de la conscience.

Pour réaliser un tel projet, Husserl rejette, dans un premier temps, le corps et la dimension sensible de l'expérience, au profit d'une évidence apodictique supérieure, celle de la certitude absolue de l'ego. Ce rejet primordial du corps sensible est lié au paradoxe du corps. Husserl fait remarquer, en effet, qu'il y a deux dimensions du corps, à savoir le corps sensible et le corps volontaire. Le corps sensible comporte également deux niveaux : le corps matériel comme phénomène et le corps physique. Le corps volontaire est libre et capable de se mouvoir. Le corps peut à la fois être représenté comme une réalité du monde des choses, et comme une réalité spirituelle. Dans ce double jeu sensible/volontaire et monde/esprit, Husserl pense que l'élément qui permet d'établir avec plus d'assurance un rationalisme transcendantale est l'esprit, exprimé à travers la notion d'ego pur. La phénoménologie s'assume ainsi comme une science du moi pur, qui affirme l'absoluité de l'ego sur le monde. En conséquence, la question du corps et le monde peut être ramenée à celle de l'ego et le monde. Il s'agit alors de se défaire des représentations habituelles qui déterminent ce qu'il faut entendre par monde. L'étonnement sur le monde ne vise pas seulement ce qui est dans le monde, mais essentiellement l'existence du monde lui-même, et la présence du sujet

dans le monde, étant entendu que la présence de l'ego est rendu effective dans le monde par son corps. De cette manière, l'interrogation sur la possibilité de la science universelle de l'ego exige que le sujet et le monde soient rassemblés dans un seul problème. La question radicale est donc celle-ci : comment le sujet peut-il connaître à partir de lui-même, un monde qui est hors de lui ?

La réduction phénoménologique, en suspendant la validité du monde, remet en cause, dans un même mouvement, l'existence de l'ego empirique comme partie du monde. L'ego humain, plus que toute autre chose du monde, n'est pas déjà donné. Mais la remise en cause de l'existence absolue du monde peut conduire à l'ébranlement de la certitude de mon existence comme chose du monde. Selon Husserl, en effet, la conscience doit, en même temps, être l'absolu au sein duquel se constitue tout être transcendant (du monde psycho-psychique dans sa totalité), et un événement réel et subordonné à l'intérieur de ce monde. Parce que la conscience est d'un côté la région originaire de donation de sens, et d'un autre côté, de par la relation empirique au corps, une conscience dans le monde (dans quelque chose), la réduction n'est-elle pas une scission entre un ego sans monde pur et abstrait et un ego empirique contingent ?

Le sujet (ego) qui constitue le monde devra s'objectiver lui-même comme ego empirique, en s'arrachant à lui-même, pour s'apparaître comme origine du sens. C'est à cette condition que le retour à l'ego ne consiste pas à déduire la présence du monde de l'un de ses éléments, et qu'il est possible d'élucider l'identité et la différence de l'ego-origine et de l'ego factice.

Ainsi, il faut commencer par s'arracher à l'appréhension de soi-même comme sujet défini pour l'ensemble de ses dépendances à l'égard du monde, de la nature et de la société. Il faut briser sa familiarité avec son monde environnant, pour s'apparaître

comme ego-origine, car, dans cette familiarité, le sujet se comprend encore comme chose parmi les choses. Mais l'ego-origine, en tant que siège de la compréhension est situé et porté par un lieu, à savoir le corps. Il faut donc distinguer ici deux niveaux : celui de la compréhension immanente qui intègre la prise de conscience de l'ego comme existant dans un corps, et la compréhension transcendante qui renvoie au monde hors du sujet, et à ce qui est dans le monde, plus particulièrement au corps d'autrui.

## **2. De l'immanence et de la transcendence du corps**

Pour tenter de dépasser l'enfermement de l'ego dans un monisme transcendantal, Husserl élabore une théorie de l'intersubjectivité, qui fixe le sens objectif du monde. Tandis que Descartes tire le fondement de l'objectivité dans la vérité divine, Husserl le découvre plutôt dans l'expérience de l'alter ego. Le concept d'expérience est à considérer, ici, dans le sens de la spontanéité de la rencontre que nous faisons de nous-mêmes comme individus engagés dans un commerce quotidien avec les autres et le monde de la vie en général, l'expérience comme reconnaissance des évidences immédiates. Autrui est un sens qui se révèle proprement « autre », une altérité qui, tout en se constituant à partir de l'ego, lui est irréductible (alter). Pour Husserl, il est utile de noter que :

« alter veut dire alter-ego, et l'ego qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance « primordiale », d'une manière unique, comme unité psychophysique (comme homme primordial), comme un moi « personnel », immédiatement actif dans mon corps unique et intervenant par une action immédiate dans le monde ambiant et primordial (...) sujet d'une sphère psychique se rapportant à elle-même et au « monde ». (Husserl, 1947, p. 179)

Ramener l'alter à l'alter-ego consiste à penser l'altérité en fonction de l'ipséité ; l'altérité d'autrui est pensée à partir de

l'unicité du moi. En conséquence, l'expérience d'autrui, en tant que transcendance première et condition de possibilité du monde compris en son sens objectif, s'éveille dans la constitution de l'ego. Si au sein de sa sphère, l'ego fait l'expérience de son corps comme un objet physique au côté des autres objets du monde, comment comprendre que son corps ne soit pas seulement corps physique, mais également corps volontaire ? Comme réalité douée de volonté, le corps est une réalité qui se détermine à partir de la réflexivité interne de la conscience, sur la base de son rapport interne à l'esprit. A ce titre, le corps appartient à la sphère du sujet. Le corps est à la fois un objet que je rencontre parmi d'autres et, en tant que représentation de l'esprit, une dimension de mon expérience. De ce point de vue, le corps est ce que le sujet a de plus propre, en tant que la condition de possibilité de la au sein de sa sphère primordiale, de sorte que l'expérience du monde interne de la conscience dépend entièrement du corps. Mon corps est la référence de tous les corps physiques et toutes les données de mon monde primordial. Dès lors, la réduction à la réflexivité interne de la conscience laisse apparaître le corps comme mon corps, et l'expérience que le moi fait du monde se réfère au moi lui-même, en même temps qu'elle se réalise dans le monde.

Ainsi, le sujet coïncide avec le monde qui est réduit à l'horizon de son corps. Cette coïncidence est de l'ordre de la pensée car il s'agit du sujet de la réduction phénoménologique, du sujet qui élabore la science, et non pas de l'homme qui se situe dans l'attitude naturel, qui accueille le monde et son propre corps dans une naïveté immédiate. Il y aurait donc une manière scientifique et une manière non-scientifique de saisir son corps et le monde. S'agit-il d'un même corps et d'un même monde ? Si la science a pour vocation de chercher la vérité universelle, n'est-elle pas toujours et déjà portée par une forme de naïveté non-scientifique ? E. Lévinas fait remarquer : «

*Husserl nous auras appris que tout mouvement de la pensée comporte une part de naïveté.* » (E. Lévinas, 1974, p.34).

De cette manière, l'effort du sujet scientifique, qui tente de s'échapper du « naturel », n'est-il pas une illusion ? Quoi qu'il en soit, cette remarque montre au moins une chose : la rigueur scientifique, quand elle s'applique au corps, ne peut pas être absolue. Il faut donc reconduire la notion de philosophie première comme science rigoureuse à la vérité de ses limites, afin de soumettre son trouble à l'opacité du corps, comme le fond abyssal et non-scientifique de toute pensée. Il nous faut donc scruter une notion de philosophie première, débarrassée de toute ambition de science rigoureuse, vouée à l'opacité et au paradoxe du corps. Et le corps d'autrui montre bien cela.

L'expérience du sens de l'alter-ego, faite le l'ego est paradoxale au sens où, par l'intermédiaire de son corps physique, autrui est appréhendé, dans une certaine mesure, « en chair et en os » devant moi, sans que son expérience et son vécu intentionnel ne soient accessibles à la conscience du moi. Si la vie subjective d'autrui m'était directement accessible,

Nous serions de la même essence ; autrui ne serait donc plus un autre (alter), mais une composante de mon ego. En conséquence, autrui m'est toujours d'abord donné à partir ma reconnaissance de son corps, mais une reconnaissance qui suppose toujours une vie subjective autre que la mienne. Le corps d'autrui ne peut donc se réduire à un simple corps physique, car il n'est pas constitué à la manière d'un objet, c'est-à-dire comme un être immanent à ma sphère primordiale. Il est plutôt une altérité radicale qui vient à moi à partir de son corps, comme sa propre référence.

Il convient de noter que l'attention de Husserl porte sur la structure originare de l'expérience d'autrui, dans le sens d'une genèse transcendantale. Le lien entre l'ego

et le corps d'autrui se détermine à partir du dedans de l'élément autre. Et le rapport d'altérité dans la perspective de la constitution d'autrui a pour fondement l'appréhension, en vertu de laquelle l'alter ego, jamais présent à l'ego, est toujours visé comme le pôle d'une intentionnalité indirecte, en tant qu'autre moi « là-bas », porté par le corps d'autrui, différence de mon corps.

L'expérience du corps physique d'autrui comme alter (autre) incarné n'est pas une conscience de quelque chose : la présentation directe du corps physique d'autrui dans l'expérience s'accompagne d'une appréhension, c'est-à-dire d'une donation de sens médiate par laquelle ce corps acquiert le sens d'individu et d'alter ou du différent.

L'ego attribue au corps physique d'autrui le sens de corps référence de l'espace en vertu d'un transfert aperceptif de l'expérience de son propre corps. Un rapprochement est ainsi établi entre mon corps et le corps physique d'autrui donné dans mon expérience. C'est donc la question de la ressemblance et de l'analogie entre mon corps et le corps d'autrui qui est ici en jeu. L'expérience d'autrui comme corps est ainsi le résultat d'une appréhension dans laquelle le corps physique d'autrui évoque l'expérience de mon corps propre dans une unité de ressemblance.

Mais l'appréhension du corps d'autrui ne peut se maintenir que par une réaffirmation et une confirmation constante de l'expérience transcendantale du transfert de sens. Cette confirmation s'effectue dans les indices exprimés par le corps d'autrui. Ces signes constituent l'ensemble des comportements diffusés par son corps, qui, par des variations concordantes, me permettent de supposer une vie étrangère à ce corps *apprésenté* comme chair.

L'expérience corporelle permet de saisir la manière dont l'alter ego parvient à

coexister dans ma sphère primordiale, c'est-à-dire comment « *une autre monade se constitue appréhensivement dans la mienne* » (Husserl, 1947, p. 164). La manière dont se radicalise la coprésence de l'alter ego dans ma sphère primordiale est dévoilée dans l'analyse spatiale de l'empathie corporelle.

Ma chair m'est donnée dans une auto-perception constante selon le mode de « l'ici » central, c'est-à-dire selon « *une seule nature spatiale et ce, en référence intentionnelle à ma corporéité propre qui effectue des perceptions.* » (Husserl, 1947, p.166). Elle apparaît ainsi comme le point de référence (le « ici ») de toutes les positions spatiales de mon champ primordial. Il s'ensuit donc que tout autre corps, incluant celui d'autrui, se donne selon le mode du « là-bas ». Or, le « là-bas » peut néanmoins se transformer en un « ici » potentiel si je déplace mon corps vers ce lieu. Par l'expérience de ma chair, je peux ainsi m'envisager comme étant positionné là-bas et faire l'expérience de mon monde primordial selon d'autres modes d'apparence. L'apparition du corps d'autrui évoque en moi cette expérience corporelle spécifique : si je me trouvais là-bas, à la place du corps propre d'autrui, je ferais l'expérience du monde telle qu'il la fait en ce moment. Par conséquent, les vécus et la vie égoïque d'autrui me sont ainsi appréhensés avec la présence de son corps physique dans mon champ spatial. Je peux m'appréhender la sphère primordiale d'autrui au sein de la mienne en faisant « comme si » je me trouvais à sa place.

Ainsi, la philosophie de Husserl est d'abord traversée par un certain dualisme où le corps est considéré comme un simple instrument – voire un élément qui trouble la manifestation idéale de l'être en se posant entre la conscience pure désincarnée et le monde. Néanmoins, la phénoménologie transcendantale s'accomplit par la suite en tant que phénoménologie du corps où l'expérience de la chair se révèle le

fondement de l'expérience de l'alter ego et, donc, du monde en son sens objectif.

Nous retrouvons ici une piste ouverte par Husserl, qu'il convient d'élargir, dans la perspective d'une pensée non-théorique du corps. Merleau-Ponty insiste sur le fait que l'analyse de la chair a pour effet de subordonner l'ego transcendantal à la chair ; un sentir originel qui serait la condition de possibilité de la pensée pure et objective. « Il faut bien voir, indique-t-il, que cette description bouleverse notre idée de la chose et du monde, et qu'elle aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible » (Merleau-Ponty, 2001, p. 271).

Le raisonnement de Merleau-Ponty est le suivant : la perception de l'alter ego est avant tout perception d'une autre sensibilité et non pas d'un ego pur. La chair représente donc la condition de possibilité du monde, car l'objectivité se constitue, non pas en vertu d'un accord entre des esprits purs, mais comme intercorporéité. En d'autres termes, le sentir de la chose que permet la chair est déjà un « là-pour-tous ».

### 3. Phénoménologie transcendantale et ambiguïté du corps

Husserl entend élaborer les bases de la phénoménologie transcendantale comme nouvelle science vraie et authentique, élevée à la dignité de la philosophie première. Cette science a pour objet la subjectivité transcendantale concrète, qui est présente dans une expérience transcendantale effective ou possible. En outre, elle a le souci d'élargir l'analyse de l'ego transcendantal à la dimension de l'intersubjectivité transcendantale. En d'autres termes, il s'agit d'assumer, dans une démarche rationnelle, les trois projets suivants :

- l'idée d'une doctrine universelle de la science
- la synthèse théorique de la vie rationnelle

- l'élaboration d'une théorie universelle de la raison théorique.

La réalisation de ces trois projets, selon Husserl, permettrait de « réformer toute notre activité scientifique (...) pour nous délivrer de la tyrannie de toutes les spécialisations scientifiques. » (Husserl 1947, p. 8.).

Cette réforme consiste à faire surgir de l'unique sol de la phénoménologie transcendantale, toutes les racines de la science en général, et des sciences particulières.

En langage logique, la question à résoudre est celle de l'articulation entre l'universalité d'une science matricielle et la particularisation de cette science universelle dans les différentes sciences, articulation à assumer et à présenter dans un discours purement théorique. L'universalité de la philosophie première ne se réalise pas comme particularité dans les autres sciences, en les réglementant ou en leur conférant les éléments qui marquent leur différence les unes des autres. L'universalité est à saisir plutôt comme singularité soustraite aux déterminations particularistes, quoi que, bien entendu, elle procède dans et à travers ces déterminations.

De cette manière, la singularité d'une science particulière ou de la science première elle-même, est une singularité de l'universalité de la philosophie première. Celle-ci vient comme initier l'une de ses « procédures » singulières d'universalisation et y constituer celle-là. Ainsi, la philosophie première en tant qu'universelle, dans sa constitution, est intransitive aux particularités de la formulation de chaque science, car elle leur donne les contours et assure l'espace où elles peuvent exister en vérité. Mais peut-on réformer la totalité de l'activité scientifique en passant par l'invention d'une autre activité scientifique, fût-elle première, sans tomber dans le piège du particularisme ? La philosophie première, en effet, doit être une, au

singulier, quoi qu'universelle. Le rassemblement dans « l'un » n'est-il pas une unification et une uniformisation dans un concept général englobant ?

L'intégration du particulier dans un discours scientifique est, depuis Aristote, une assimilation du particulier dans le général : il n'y a de science que général. Or le général lui-même est « un ». C'est parce qu'il est un que le général peut rassembler les particuliers dans un seul concept et les élever au rang de science ou de « sa » science, puisqu'il n'y a de science que du général.

Ces remarques font apparaître ceci : la science universelle ne peut être envisagée que comme science de l'universel, non contaminé par le pouvoir de la science. La science est science du non scientifique, et l'universel de la science est non scientifique. Ainsi, l'universel scientifique ou ce qui rassemble le scientifique dans l'« un », ne serait-il pas en-deçà de la science comme telle, à l'unique du corps ? Le non-scientifique du corps ne serait-il pas ce vers quoi le regard scientifique devrait s'orienter pour contempler, d'un œil soucieux du rassemblement, son fond originel ?

Que la philosophie soit la recherche de l'essence de la connaissance et de son autojustification, Husserl l'attribue à la dialectique platonicienne. Celle-ci fait office du matin inaugural d'une philosophie qui se donne pour tâche préliminaire, la justification d'elle-même et la clarification de sa propre démarche.

L'originalité de Platon se situerait dans le fait qu'il a érigé la méthodologie universelle d'autojustification de soi comme point de départ de la philosophie. Avec Platon, pour la première fois, la raison latente est portée à la compréhension de ses propres possibilités, selon une méthode apodictique cohérente. Platon inaugure l'idée d'une philosophie qui se donne pour tâche préliminaire, la clarification des principes de toute philosophie. Le

qualificatif « première » dans « philosophie première » traduit donc l'idée d'une philosophie comprise comme méthodologie universelle, une théorie de la connaissance, qui fixe les limites et les contours du pensable. En conséquence, la philosophie première est un système a priori de la méthode rationnelle en général, qui plonge les fondements de son autojustification dans l'évidence de la nécessité apodictique. Et ce qui est a priori s'impose comme norme, sans démonstration préalable. C'est le caractère apriorique de la méthode qui fonde la primauté et la priorité de la philosophie première.

Mais le souci de Platon est d'élaborer un corpus de savoirs qui conduit, de manière nécessaire, à une vie juste. La science universelle chez Platon n'est donc pas une quête évasive vers les réalités théoriques éthérées, elle est plutôt une sagesse capable de susciter, en ceux qui la pratiquent (les philosophes), la capacité de faire advenir une vie communautaire organisée selon les normes de justice. Elle a un but pratique et social. Husserl fait remarquer, dans cette perspective, que la formulation d'une science apodictique chez Platon est inséparable d'une responsabilité éthique et sociale. Il se base sur cette orientation platonicienne pour critiquer les sciences occidentales et proposer la phénoménologie transcendantale comme nouvelle science : c'est la problématique de la *Krisis*, qui renoue avec le sens de la philosophie universelle comme logique de l'être.

Selon Husserl, la *Krisis* signifie une philosophie dans laquelle l'acte même de philosopher nous situe dans la poursuite d'une tâche infinie. Cette tâche correspond à l'ouverture d'un chantier de raison, celui de la philosophie comme science. Car c'est en tant que science que la tâche de la philosophie est infinie. Or, l'assignation d'une telle tâche à la philosophie est une reconnaissance par Husserl de la fonction éthique et métaphysique que la philosophie est appelée à jouer au profit de l'humanité. Au septième paragraphe (§7) de la *Krisis*,

Husserl note que nous sommes devenus conscients, au moins d'une façon très générale, que le philosophe humain et ses résultats n'ont nullement dans l'ensemble de l'existence humaine la simple signification d'un but culturel privé ou limité d'une façon ou d'une autre. L'humanité de l'homme est essentiellement déterminée par sa raison.

Mais philosophie et science sont, d'après cette détermination, le mouvement historique et la manifestation de la raison universelle. Dès lors, la crise des sciences et de la philosophie annoncent une crise de la raison humaine ; et la crise de la raison correspond à la crise de l'humanité, tout simplement. Cependant, dans la *Krisis*, cette crise de l'humanité par la crise de la raison est rapportée à l'histoire de la modernité à travers une anthropologie rationnelle : celle qui procède par figurologie historique. L'illustration la plus universelle de la science et de la philosophie telles qu'elles constituent le mouvement et la manifestation de la raison humaine dans l'histoire s'est produite, selon Husserl, dans la philosophie et la science de type européen. Grâce à cette rationalisation de la vie de l'humanité à travers le rationalisme européen, l'Europe peut être considéré, pour Husserl, comme le prototype de l'humanité universelle. C'est par l'éthique d'une existence européenne que l'on peut désormais évaluer l'état de crise dans lequel sont tombées la science et l'humanité européenne toute entière. Si les sciences européennes, qui constituent le symbole médiateur de l'humanité européenne toute entière, sont depuis longtemps en crise, cela signifie au moins deux choses : ou bien l'Europe a perdu le leadership de l'humanité ou bien, par un effort de fatalité qui entraîne toute l'humanité entière dans le sillage du destin européen – comme c'est le cas des deux guerres mondiales qui n'étaient que deux guerres civiles européenne – toute l'humanité, par la crise européenne, est entrée en crise. Dans un cas comme dans l'autre, on ne peut renouveler

ce patrimoine commun, que constituent les sciences européennes, que par un retour à un fondement transcendantal, grâce à la phénoménologie transcendantale. Ainsi, pour fonder la phénoménologie transcendantale comme science universelle, Husserl se tourne vers les Méditations cartésiennes. Il admet, à la suite de Descartes, que la fondation absolue de la science doit se réaliser à partir d'une première évidence apodictique de l'ego ou du moi, compris désormais comme la terre ferme sur laquelle peut s'établir la science universelle. Le principe ou la clé de voute de la phénoménologie est l'ego « transcendantal » ou « pur », considéré en soi, sans détermination du monde, en rupture avec la dimension corporelle de l'expérience, accessible grâce au retour (réduction) radical au phénomène.

La réduction phénoménologique, qui coïncide parfois avec la mise en œuvre de la méthode phénoménologique, aura donc pour tâche d'accomplir la certitude absolue de l'ego et la vie pure de la conscience qui se révèlent au sujet. De cette manière, la phénoménologie comme philosophie première ou science universelle, absolument objective, est une science de l'ego ou une science de l'essence véritable de la conscience. Pour réaliser un tel projet, Husserl rejette, dans un premier temps, le corps et la dimension sensible de l'expérience, au profit d'une évidence apodictique supérieure, celle de la certitude absolue de l'ego. Ce rejet primordial ou cette suspension du corps sensible est lié au paradoxe du corps comme tel. Husserl fait remarquer, en effet, qu'il y a deux dimensions du corps, à savoir le corps sensible et le corps volontaire. Il s'agit, il faut le souligner, de deux dimensions d'un seul corps. Et le corps sensible comporte également deux niveaux : le corps matériel comme phénomène et le corps physique. La dimension volontaire du corps est libre et capable de se mouvoir. Le corps peut à la fois être représenté comme une réalité du monde des choses, et comme une réalité

spirituelle. Dans ce double jeu sensible/volontaire et monde/esprit, l'élément qui permet d'établir avec plus d'assurance un rationalisme transcendantale est l'esprit, exprimé à travers la notion d'ego ou du moi pur. La phénoménologie s'assume ainsi comme une science du moi pur qui affirme l'absoluité de l'ego sur le monde. En conséquence, la question du corps et le monde peut être ramenée à celle de l'ego et le monde. Il s'agit alors de se défaire des représentations habituelles qui déterminent ce qu'il faut entendre par monde. L'étonnement sur le monde ne vise pas seulement ce qui est dans le monde, mais essentiellement l'existence du monde lui-même, et la présence du sujet dans le monde, étant entendu que la présence de l'ego est rendu effective dans le monde par son corps. De ce point de vue, l'interrogation sur la possibilité de la science universelle de l'ego exige que le sujet et le monde soient rassemblés dans un seul problème. La question radicale est donc celle-ci : comment le sujet peut-il connaître à partir de lui-même, un monde qui est hors de lui ? La réduction phénoménologique, en suspendant la validité du monde, remet en cause, dans le même mouvement, l'existence de l'ego empirique comme partie du monde. L'ego humain, plus que toute autre chose du monde, n'est pas déjà donné. Mais la remise en cause de l'existence absolue du monde peut conduire à l'ébranlement de la certitude de mon existence comme chose du monde. Selon Husserl, en effet, la conscience doit, en même temps, être l'absolu au sein duquel se constitue tout être transcendant (du monde psycho-psychique dans sa totalité), et un événement réel et subordonné à l'intérieur de ce monde.

Parce que la conscience est d'un côté la région originaire de donation de sens, et d'un autre côté, de par la relation empirique au corps, une conscience dans le monde (dans quelque chose), la réduction n'est-elle pas une scission entre un ego pur et abstrait sans monde, et un ego empirique contingent

? Le sujet (ego) qui constitue le monde devra s'objectiver lui-même comme ego empirique, en s'arrachant à lui-même, pour s'apparaître comme origine du sens. C'est à cette condition que le retour à l'ego ne consiste pas à déduire la présence du monde de l'un de ses éléments, et qu'il est possible d'élucider l'identité et la différence de l'ego-origine et de l'ego factice. Ainsi, il faut commencer par s'arracher à l'appréhension de soi-même comme sujet défini pour l'ensemble de ses dépendances à l'égard du monde, de la nature et de la société. Il faut briser sa familiarité avec son monde environnant, pour s'apparaître comme ego-origine car, dans cette familiarité, le sujet se comprend encore comme chose parmi les choses.

L'ego-origine, en tant que siège de la compréhension est situé et porté par un lieu, à savoir le corps. Il faut donc distinguer ici deux niveaux : celui de la compréhension immanente qui intègre la prise de conscience de l'ego comme existant dans un corps, et la compréhension transcendante qui renvoie au monde hors du sujet, et à ce qui est dans le monde, plus particulièrement au corps d'autrui.

#### 4. Opacité et unicité du corps

Le moi, dans l'immanence de son corps, est transcendé par le corps d'autrui et le monde, mais sans transparence et sans lisibilité. Dans une relation de face-à-face, chaque corps expose son opacité, de sorte que l'ouverture à l'inter-corporéité, qui fixe le sens objectif du monde, est le lieu et l'occasion de la révélation de l'irréductibilité du corps.

Se poser là, devant autrui, permet de traduire l'impossibilité de la fusion substantielle des corps car, chacun existant par soi-même, se présente comme une unicité. En conséquence, le corps est unique parce qu'il est une sphère de l'immanence absolu, totalement inaccessible à autrui. L'unicité et l'opacité du corps sont enracinées dans l'être ou l'exister

primordial du corps et, par conséquent, elles ne sont pas le fruit d'une reconnaissance d'un sujet extérieur. Malgré la rencontre, chacun demeure soi-même, car l'écart est maintenu par une sorte de barrière infranchissable qui renvoie à ceci : moi je suis moi-même, et autrui est lui-même. Être soi-même, comme immanence absolue, révèle le fait que l'être corporel ne se communique pas. Dans l'existence concrète, l'actualité de l'autre dans le même, comme retour à soi du moi n'est pas perceptible, car l'ego dans sa constitution se fait soi-même, retourne sans cesse dans l'identique, et s'enferme dans l'élément du même. En ce sens, la transcendance d'autrui n'est pas une modalité ou l'une des expressions de l'immanence du moi. Transcendant est ce qui s'exécute radicalement du régime de l'assimilation et de la constitution. L'indice de la transcendance, c'est l'autre, qui se retire définitivement dans la différence, en se faisant autre, d'un retrait qui énonce l'altérité même de l'autre. Transcender, véritablement, c'est se poser comme l'autre radicalement autre de ce qui est transcendé. Il convient donc de dire ceci : le corps d'autrui, en tant que condition de possibilité de son entrée dans le régime de l'être, est un surgissement à partir de l'extérieur. Je ne peux envisager autrui qu'à partir de ma rencontre avec lui, avec son corps qui vient à partir de lui-même, en dehors de moi. Autrui n'est pas seulement un autre moi, mais il est toujours visé dans sa singularité ou dans sa facticité, c'est-à-dire dans le fait qu'il est, unique et autonome. La facticité d'autrui est différente de ma facticité et de celle du monde : je ne peux pas être à la place de l'autre, car, exister, corporellement, c'est être enfermé dans l'unicité de sa peau, sans ouvertures ontologiques. Que le corps d'autrui ne soit pas mon corps, cela veut dire, au moins, que dans l'événement de la rencontre moi-autrui, le corps de chacun est pur jaillissement de soi dans sa nouveauté radicale, et donation des conditions de son propre avènement.

Dès lors, l'analyse de l'opacité du corps, ici, a pour effet de subordonner l'ego transcendantal au sentir originel, en tant que la condition de possibilité de la pensée pure et objective. La perception de l'alter ego est avant tout perception d'un autre corps et non pas d'un ego pur. Le corps représente donc la condition de possibilité du monde, car l'objectivité se constitue, non pas en vertu d'un accord entre des esprits purs, mais comme inter-corporéité.

Une observation attentive de mon corps, comme le souligne M. Merleau-Ponty, me permet de réaliser ceci : en tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut pas être vu ni touché. En tant qu'origine du mouvement et ensemble des pouvoirs que j'ai sur le monde, mon corps n'est ni palpable ni visible, dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche. Opacité du corps qui est la source même de son activité et ce à partir de quoi il s'engage à l'extérieur de lui-même, tout en revenant à soi, sous forme de détente. Mais opacité qui constitue également l'unique du corps, sans possibilité de division et d'assimilation, de connaissance et de maîtrise.

Ainsi comprise, l'opacité ne renvoie-t-elle pas à l'indéterminé du sensible ? L'opacité ne traduit-elle pas la passivité irréductible du sensible ? Passivité pure, sans ouverture vers une assomption dans l'activité de la conscience. Opacité qui énonce l'inépuisable de la sensibilité et, à ce titre, indice de l'infini.

On peut donc le voir, l'analyse du corps ouvre des perspectives qui éloignent de l'identification de l'être et du savoir et, ce faisant, d'une philosophie première basée sur le savoir. Le corps, entendu comme moi-même, échappe à l'intentionnalité de la conscience, il est reconnu par la conscience pré-réflexive. Mais la conscience pré-réflexive ne livre pas une connaissance du corps. Dans la mesure où elle précède toute intention, la conscience pré-réflexive, dans sa passivité absolue, s'effectue comme effacement de la présence corporelle, elle

n'assume pas le corps qui se pose. Au demeurant, l'analyse du corps chez Husserl nous a ouvert le chemin. Cette ouverture consiste à accueillir le corps lui-même comme chemin, à travers la subordination de l'ego transcendantal au corps. Le corps, opaque, dans sa dimension sensible, serait la condition de possibilité de la pensée pure et objective : le corps est plus transcendantal que l'ego transcendantal. Subordonner l'ego au corps a pour conséquence, la reconsidération de l'objet et du monde, et aboutit à une réhabilitation de la sensibilité : la vérité du corps réside sans doute dans sa dimension sensible. La sensibilité ne se résume pas au biologique ou au physiologique. Le sentir est, fondamentalement, l'élément ontologique de l'individuation du corps, l'indice de sa vérité.

Dans cette perspective, la philosophie ne peut être reconnue comme « première » que si l'on se situe en-deçà de toute considération théorique. Dépasser le théorique, n'est-ce pas penser à partir de l'opacité du corps ou de sa vérité ? Cette question trouve son approfondissement dans la critique de l'analyse ontologique du corps, et la tradition philosophique associe la question de l'ontologie à celle de la vérité. L'enjeu d'une telle critique, pour notre étude, sera d'établir le propos qui précède l'ontologique comme tel. Le propos d'avant l'ontologie reste un discours, même si, à la vérité, il déborde la sémantique des mots qui tente de le circonscrire. Ici, d'une manière sublime, le discours est mère du sens, dans la mesure où il est une adresse qui ouvre à l'infini de sa portée ; le discours est la référence-à, l'ouverture à titre de référence, dire avant tout dit ; mais dire qui ouvre la possibilité de la signification, de la direction et de la finalité du dit. Il s'agira de montrer que l'ontologie, en tant que discours sur ce qui est, quand elle s'applique au corps, est portée par un dire plus ancien que toute logique de l'objet, un dire transcendantal, condition de possibilité de toutes les énonciations et leurs énoncés.

## CONCLUSION

Le corps vient au monde en se posant sur sa propre base et, par cette position même, il ouvre un chemin, celui de l'ostentation de sa vérité, appelée à se montrer telle qu'elle est dans la concrétion de la vie. Nos analyses ont suivi le chemin de la phénoménologie ouvert par Husserl, balisé par Heidegger, et traversé par Lévinas. Ce chemin consiste à reconnaître la phénoménologie comme méthode de toute philosophie. Nous avons traité le concept de corps selon une analyse intentionnelle, mais d'une intentionnalité non théorique, dans la mesure où nous avons restitué à l'horizon de son apparoir.

L'analyse du corps ici n'aboutit pas à une connaissance du corps, car elle n'est pas une interprétation en termes de logique de l'objet. Il s'agira de faire voir de soi-même la manifestation du corps (langage), tel qu'il se manifeste de soi-même, d'écouter le corps tel qu'il s'énonce lui-même à la conscience, en tant que latent et patent, dans une reconduction vers le sensible pur. Le corps n'est pas le simple corrélat d'une donation de sens indéterminé, mais il suscite et fonde la pensée qui le constitue. En considérant le corps comme le fondement de sa compréhension, nous avons pensé son excès, réduit sa notion à la vérité de son apparoir, ramené son signifié à sa signification. Penser l'excès du corps c'est, d'une certaine manière, contester la priorité de l'immanence de la connaissance sur la transcendance de l'apparaître du corps. Si la connaissance est relative au moi qui connaît, elle est un retour à soi et, de ce fait, elle est le fait du corps. En conséquence, l'excès du corps, en tant que débordement et transcendance, n'est pas de l'ordre de la connaissance. L'expression du corps ne correspond pas au contenu de sa connaissance (intérieurité) objective, ni pour mon corps, ni pour le corps d'autrui : l'expressivité de l'expression est transcendance, départ vers l'extérieur, apparaître. Dans cette perspective, la tâche de la pensée, qui consiste à exposer l'excès du

corps, tente de se maintenir dans la fluence du verbe. Si le corps est le lieu à partir duquel le sujet pense, si la conscience constitutive du sujet est logée dans un corps, le corps ne serait-il pas l'horizon de la philosophie comme tel ? La phénoménologie de l'expression corporelle ne doit-elle pas s'entendre comme la phénoménologie tout court ? La phénoménologie, qui n'est pas ici la conceptualisation ou la constitution d'un objet par la conscience, mais l'assomption des scissions du corps dans un discours sensé. Faire la phénoménologie consistera à recueillir dans un dire essentiel, les échos du corps qui traversent la conscience.

Se dessine ici le résultat de notre réflexion : nous avons montré que toutes les activités de l'existence humaine sont des expressions du corps, en commençant par la pensée elle-même. La compréhension du corps serait donc la base de toutes les compréhensions. La philosophie du corps serait la philosophie première, et non pas l'ontologie (Aristote et Heidegger) ou l'éthique (Lévinas). Première, non pas dans la perspective d'une succession dans le temps, mais dans le sens de ce qui fonde et traverse ce dont il est le fondement. Le corps, dans sa passivité, serait le lieu de surgissement de la pensée, le sol qui rend possible l'enracinement de la pensée en un lieu, un ici.

## Bibliographie

- BICEAGA V. 2010, *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*, Dordrecht, Springer.
- HUSSERL E., 1947, *Méditation cartésienne*, traduction d'E. Lévinas, Paris, J. Vrin. Presses Universitaires de France.
- 1970, *Philosophie première*, traduction de l'allemand par Arion Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1983, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction de H. Dussort, Paris, P. U. F.

- 1991, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, traduction de J. English,

-1993, *La phénoménologie et les fondements de la science*, traduction de Doriane Tiffeneau, Paris, P. U. F.

- 1998, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit de l'allemand et présenté par Marc

B. de Launay, Paris, P.U.F.

- 2003, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique*

*pure*, T.1, introduction générale à la phénoménologie pure, traduction de P. Ricoeur, Paris, Gallimard.

-2016 Monde humain, monde animal, monde préhistorique, *Philosophie*, n° 131 : 20-23.

LEVINAS E., 1974, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff.

LORELLE P., 2017, L'intercorporité au-delà du « je peux » : Husserl, Merleau-Ponty et Levinas, *Alter*, n° 23, <http://journals.openedition.org/alter/392> ; DOI : 10.4000/alter.392

MERLEAU-PONTY M., 1970, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.

SERBAN C., 2016. L'érôs ou le corps devenu chair *FILOZOFIJA I DRUŠTVO* XXVII (4).

SZANTO T., 2016, *Empathy in the Phenomenological Tradition*, in *The Routledge Handbook of the Philosophy of Empathy*, London & New York, Routledge.