

Claudia Serban

L'érôs ou le corps devenu chair

Réflexions sur *Le Phénomène érotique* de Jean-Luc Marion

802

La distinction entre chair et corps a reçu un sens philosophique particulier dans la philosophie française du XX^e siècle dans l'horizon de la réception de la phénoménologie allemande et plus particulièrement de l'œuvre de Husserl : il suffit de mentionner en ce sens l'ouvrage de Didier Franck : *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Franck 1981). C'est en effet pour répondre à la difficulté que Natalie Depraz nommait, en 1997, une *crux phaenomenologica*, à savoir la traduction du terme allemand *Leib*, que le vocabulaire de la chair a commencé à s'imposer (même si ce vocabulaire est loin d'avoir été adopté à l'unanimité dans les traductions), pour connaître ensuite une destinée propre dans certaines philosophies du corps, comme celle de Merleau-Ponty ou de Michel Henry. Plus précisément, c'est pour rendre la distinction allemande entre *Leib* et *Körper* que le binôme « chair et corps » a pu paraître particulièrement adéquat. En effet, là où le *Körper* désigne le corps matériel comme corps physique, le *Leib* nomme quant à lui le corps vivant, le corps vécu, le corps propre, le corps de chair donc (autant de traductions alternatives possibles), fût-il le mien ou celui d'autrui.

Il semblerait donc que ce soient la langue et la philosophie allemande qui auraient requis de donner un sens philosophique à une distinction – chair et corps – qui n'avait pas jusque-là de vraie signification technique pour la philosophie française. Le dernier ouvrage que Jean-Luc Marion a consacré à *La pensée passive chez Descartes* (Marion 2013) invite cependant à remettre en question cette évidence et ce présupposé en les attaquant pour ainsi dire à la racine, à l'aune de l'hypothèse suivante : et si Descartes avait été le premier à découvrir et entériner une distinction entre le corps physique et le corps propre, donc finalement entre le corps et la chair ? Cette hypothèse a incontestablement quelque chose de très audacieux, voire de provocant, dans la mesure où Descartes pourrait très bien apparaître ici comme le philosophe qui a réduit la corporéité vivante à la *res extensa* que le corps propre partage avec le corps physique, donc comme celui contre qui la distinction entre *Leib* et *Körper* est essentiellement dirigée. En inscrivant sa lecture davantage dans l'horizon de l'exégèse cartésienne que dans celui des problèmes conceptuels et de traduction qu'a posés la réception de

la phénoménologie allemande, Jean-Luc Marion nous livre une démonstration de la pertinence qui revient à la distinction entre chair et corps chez Descartes lui-même. Dans ce qui suit, je vais dans un premier temps restituer de façon condensée son argumentation, pour me livrer ensuite, en me référant aux analyses du *Phénomène érotique*, à quelques réflexions critiques à propos de cette transformation inattendue de Descartes en phénoménologue du corps et de la chair.

C'est, pour commencer, sur le terrain de la *Sixième Méditation métaphysique* que Jean-Luc Marion entame son exploration des raisons qui conduisent Descartes à briser l'homogénéité et l'uniformité de la *res extensa* pour reconnaître un privilège inattendu au corps de chair. La difficulté de la dernière *Méditation* de Descartes a été abondamment soulignée à la fois par les contemporains du philosophe et par ses exégètes, ainsi que par les philosophes postérieurs qui ont parfois remis en doute la validité de la démonstration cartésienne de l'existence du monde extérieur. Cette difficulté, comme le souligne Jean-Luc Marion, est donnée dès le titre qui indique que la *Sixième Méditation* a un objet double et ambigu dans sa duplicité : *De rerum materialium existentia et reali mentis a corpore distinctione*. Quel rapport en effet entre ces deux affaires qui ne se superposent pas : l'existence des choses matérielles et la distinction réelle de l'esprit avec le corps ? Avant de tenter de répondre à ces questions, Jean-Luc Marion souligne la faiblesse démonstrative de la preuve de l'existence des choses matérielles que propose la *Sixième Méditation*, preuve qui aboutit à produire « un chiasme brutal et strictement renversant : les choses matérielles ne sont plus sensibles, le sensible n'est plus matériel » (Marion 2004: 45). Mais il souligne en même temps que ce constat est loin d'enlever tout intérêt philosophique à la démarche propre à cette *Méditation*, car « Reste à savoir si l'objectif de la *Meditatio VI* consistait (et consistait d'abord) à démontrer l'existence des corps extérieurs » (Marion 2004: 55). C'est en ce point que Jean-Luc Marion introduit sa propre perspective interprétative : on voit en effet, à la fin du premier chapitre de son ouvrage de 2013, le centre de gravité se déplacer et l'ordre des matières se renverser, dans la mesure où c'est l'union de l'âme et du corps (cette union que le titre de la *Sixième Méditation* donnait à penser d'abord comme distinction) qui occupe à présent le devant de la scène et devient l'instance directrice de la discussion portant sur l'existence des choses matérielles. Cela signifie qu'il est nécessaire d'opérer une distinction, voire de reconnaître une opposition entre « les corps et ma chair ».

Il y a en effet, pour la démarche de la *Sixième Méditation*, « au moins un corps dont l'existence ne fait pas question » (Marion 2004: 59), « *corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens* » (AT VII, 72, 3) : « Ainsi, une existence corporelle précède la démonstration de l'existence des 'choses matérielles' »

(Marion 2004: 60). Cela signifie que « la distinction entre la *mens* et le corps [...] s'ouvre sur une différence plus essentielle entre, d'une part, les corps du monde matériel et, d'autre part, mon corps de chair » et que « tandis que l'existence des corps reste à prouver, celle de mon corps de chair ('*quod habeam corpus*') s'impose déjà et sans détour comme une certitude » (Marion 2004: 61). La démarche de la *Sixième Méditation* tout entière s'inscrit donc dans cette équivoque qui frappe le concept de corps. En même temps, la mise au jour de ce double régime de la corporéité n'est pas sans rapport avec l'autre objet de la *Sixième Méditation*, la distinction de l'âme et du corps, ou plutôt leur union : « ce qui fait du *corpus meum* autre chose qu'une parcelle d'étendue [...] tient à ce qu'il se trouve uni à l'*ego*, entendu comme *mens*. L'union à la *mens* offrirait le seul principe d'unité de ce corps, qui ne devient mien (*meum corpus*) que parce que je l'ai (*habeam corpus*) » (Marion 2004: 63). Cela veut dire que ce qui distingue donc le *meum corpus* des autres choses matérielles est aussi, finalement, ce qui le distingue de l'*ego* : sa dépendance foncière à l'égard de la *mens*.

L'union de la *mens* et du *corpus* est même tellement étroite qu'elle est décrite par Descartes, dans la *Sixième Méditation* comme dans les *Réponses aux objections*, comme étant presque un mélange : « *ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore* » (AT VII, 81), « *unio ac quasi permixtio* » (AT VII, 437). Mais quelle est, plus précisément, l'expérience que l'on fait de l'union ? La réponse que la *Sixième Méditation* donne à cette question est incontestablement remarquable, et Jean-Luc Marion a raison de souligner son importance : il s'agit de l'expérience de la douleur ou de la souffrance que le corps de chair fait sous la forme de la faim et de la soif. C'est par ces expériences que, d'après Descartes, « la nature nous enseigne que nous avons un corps où ne nous sommes pas logés comme le pilote dans son navire, mais auquel nous sommes très étroitement conjoints et tellement confondus et mêlés que nous composons un seul tout avec lui » (« *Docet etiam natura, per isto sensus doloris, famis, sitis, etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi artissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam* », AT VII, 81).

Arrêtons-nous sur cette thèse selon laquelle « je connais ma corporéité parce qu'elle me fait souffrir » (Marion 2004: 70), ou plus précisément, selon la formulation de Descartes, selon laquelle je sais que j'ai un corps « qui a mal lorsque je ressens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire quand je ressens de la faim ou de la soif » (AT VII, 80). Jean-Luc Marion insiste sur le privilège que détient ici la souffrance et qu'il traduit en privilège de la passivité : « La passivité de l'expérience sensible d'autres corps [...] ne devient possible que sur le fond de la passivité plus originelle de cette souffrance de soi, de l'expérience du soi comme souffrance » (Marion 2004: 70). Mais outre la conclusion radicale et surprenante qui s'ensuit :

« La souffrance constitue le privilège de l'âme » (Marion 2004: 70), qui revient à entériner malgré tout la dépendance du corps de l'ego à l'égard de l'âme de l'ego, on peut aussi souligner ici que l'expérience de la douleur dont parle Descartes est l'expérience d'une passivité et d'une souffrance bien particulières : la souffrance générée par les besoins qui marquent la dépendance du corps vivant à l'égard du monde extérieur. C'est finalement dans son indigence plus que dans sa passivité, ou dans une passivité fondée dans son indigence, que l'ego fait cette expérience de la douleur par laquelle la nature l'enseigne justement qu'il a un corps de chair. On comprend ainsi également en quoi et pourquoi l'épreuve du *meum corpus* ouvre sur le monde extérieur : ce dernier est de prime abord (même si Descartes ne le dit pas *expressis verbis*) objet du besoin. C'est dans le monde et parmi les choses extérieures que je vais chercher la nourriture qui me manque et dont mon corps ressent douloureusement le manque : dans cette perspective, le monde extérieur serait pour moi d'abord (pour parler comme Levinas) un monde de nourritures.

805

Mais la lecture que Jean-Luc Marion nous propose de la *Sixième Méditation* choisit d'explorer une autre voie, pour exhiber, tour à tour, dans la description de Descartes, un « moment husserlien » (§ 9) et un « moment heideggérien » (§ 10). Le moment husserlien est celui du sentir et de l'affection, selon lequel « La chair ouvre seule sur un champ de sensation, donc d'expérience du monde » (Marion 2013: 74) et « Le monde [...] extérieur ne s'ouvre qu'à ma chair » (Marion 2004: 76); autrement dit, c'est le moment qui correspond à l'intention de Descartes d'obtenir une « preuve certaine (*certum aliquid argumentum*) » de l'existence des choses corporelles à partir de ce mode de la *cogitatio* qui s'appelle *sensus* (AT, VII, 74). Mais où chercher quelque chose comme une certitude sensible alors que, on le sait depuis la première *Méditation*, les sens ne font le plus souvent que nous tromper ? Précisément, dans la certitude intime de la douleur ; car, comme le reconnaît Descartes, il n'y a rien de plus intime que la douleur (« *quid dolore intimius ?* », AT VII, 77, *apud* 77-78). Et la douleur ne trompe pas : soit elle est ressentie, soit elle ne l'est pas.

Le « moment heideggérien » que Jean-Luc Marion identifie dans la démarche de la *Sixième Méditation* correspond au fait que les choses extérieures ne sont plus perçues comme des parcelles d'étendue, mais comme des sources d'affections agréables ou désagréables : *commoda vel incommoda*. C'est dans la relation à l'extériorité que le *meum corpus* institue pour autant qu'il peut souffrir et qu'il a faim ou soif, que les choses extérieures agissent sur moi et m'affectent de prime abord : cela signifie que « le premier rapport que j'entretiens avec ce qui m'affecte relève de l'usage, commode ou incommode, et non pas de la connaissance » (Marion 2004: 81). En tant qu'elle se rapporte donc au *meum corpus*, l'affection des choses extérieures n'est

pas neutre, mais se laisse qualifier selon le « critère de la commodité et de l'incommodité » (Marion 2004: 80). Comme le montre Jean-Luc Marion, la présence et l'importance de ce critère dans la démarche de Descartes permet de transposer, au sein de son analyse, la distinction heideggérienne entre deux manières d'être de l'étant ou de la chose : la *Vorhandenheit* (qui relève du rapport théorique) et la *Zuhandenheit* (qui relève du rapport d'usage). On peut néanmoins se demander ici si le critère de la commodité qu'invoque Descartes peut vraiment être reconduit à la *Zuhandenheit* heideggérienne. Certes, Descartes fait référence à un rapport aux choses qui n'est pas un rapport de connaissance ; mais ce n'est pas non plus, d'après moi, un rapport d'usage à proprement parler. Les choses qui se présentent au *meum corpus* comme commodes ou incommodes me semblent en effet se distinguer de l'outil heideggérien (ou de l'usuel en général) de la façon qu'exprime l'ancienne distinction entre l'*uti* et le *frui*, entre le rapport d'usage proprement dit et le rapport de jouissance ou fruition. Le monde des choses qui se découvrent dans la *Sixième Méditation* comme commodes ou incommodes n'est pas tant, me semble-t-il, le monde heideggérien des outils, mais plutôt, je l'ai déjà suggéré, le monde levinassien des nourritures (je fais bien sûr référence aux premières analyses de *Totalité et infini*).

C'est en revanche un argument supplémentaire en faveur du privilège de la douleur dans l'expérience du *meum corpus* qui se laisse finalement dégager de ce « moment heideggérien » de l'analyse. C'est donc « la douleur, figure ultime ou première de la *cogitatio* sur le mode du *sensus* » qui est l'« indice absolu de ma chair », au même titre qu'elle est au principe de l'« expérience de l'extériorité » (Marion 2004: 87). Mais pourquoi la douleur plutôt que le plaisir – que l'on pourrait décliner à la fois comme plaisir de la vue ou comme plaisir de la satiété (voire, si l'on fait le pas vers le phénomène érotique, comme jouissance)? Le privilège de la douleur n'a finalement rien de si évident : j'y reviendrai.

Mais faisons d'abord un pas en arrière. Nous avons vu que c'est le sentir qui fournit chez Descartes l'argument par lequel s'atteste l'indubitabilité de la chair. Le sentir, pourtant, nous le savons dès la *Deuxième Méditation*, est un mode de la *res cogitans*. Et c'est parce que l'âme ne sent que parce qu'elle est unie au corps que le *sensus* pourra être considéré comme étant la modalité passive de la *cogitatio* ou le mode de la pensée passive : sentir, c'est « penser passivement en tant que chair » (Marion 2004: 127). Cette passivité foncière du *sensus* est comprise par Jean-Luc Marion comme auto-affection, dans l'horizon du *videre videor* et de l'interprétation qu'en a donnée Michel Henry dans sa *Généalogie de la psychanalyse* : le sentir en tant que modalité passive de la *cogitatio* désigne ainsi « l'auto-affection de la *mens* par elle-même » (Marion 2004: 132). C'est donc dans l'auto-affection de la *mens* par elle-même que surgit le *meum corpus*. Tout le problème

est alors de comprendre le décalage ou cet excédent de l'*ego* par rapport à son corps qui se nomme âme ou *mens*, et qui seul fait du *meum corpus* un corps de chair différent des autres corps du monde.

Ce problème devient cependant caduc si l'on emprunte le chemin de la transformation de la troisième notion qu'est l'union en première notion primitive. Comment comprendre dès lors le caractère primordial de l'union ? Jean-Luc Marion en cherche l'attestation sur le terrain des passions de l'âme : ainsi, « L'union devrait [...] rendre manifeste sa priorité de première notion primitive par le primat de la douleur sur tout autre affect » ; mais cette hypothèse est aussitôt contrariée par le fait que « Descartes postule, tout à l'inverse, que 'la première passion a été la joie' » (Marion 2004: 152). Or on peut tout simplement se demander s'il est légitime de situer la douleur et la joie sur le même plan. La douleur dont parle le Descartes de la *Sixième Méditation* et dans laquelle le *meum corpus* s'atteste en tant que tel est, nous l'avons vu, en premier lieu la douleur qui se rapproche des sensations de faim et de soif, une douleur qui est donc, somme toute, sensation, et non pas affect : une douleur qui n'est pas encore, ou pas immédiatement souffrance. En situant la douleur et la joie sur le même plan, au lieu de reconstituer les couples correspondants de contraires : douleur – plaisir et joie – tristesse, n'est-on pas en train de laisser dans l'indistinction la sensibilité et l'affectivité ? Les passions comme la joie ne relèvent-elles pas du registre de l'affectivité, là où la douleur nous renvoie d'abord au champ de la sensation et de la sensibilité ? Ou bien s'agit-il de reconduire ces deux registres (qui ne sont certes pas séparés de manière étanche) vers leur racine commune ? Quoi qu'il en soit, en formulant notre interrogation, nous finissons par servir la cause de la démonstration de Jean-Luc Marion, qui requiert ici de montrer qu'il n'y a « pas de contradiction entre le privilège symptomatique de la douleur et la priorité de la joie » (Marion 2004: 153) : le fait de souligner, comme je viens de le faire, qu'elles ne se situent pas sur le même plan est aussi une manière de lever leur apparente contradiction.

Le parcours cartésien proposé par Jean-Luc Marion dans *La pensée passive* nous a conduits donc du *meum corpus* de la *Sixième Méditation* à la passivité de la passion et du sentir entendue comme auto-affection. Quelle consistance a-t-on donné par là à la distinction entre chair et corps ? Le *meum corpus*, c'est le corps sentant et se sentant ; mais il s'agit en même temps d'un corps auquel la racine vitale propre au *Leib* husserlien semble faire entièrement défaut : il est plutôt le corps de la pensée que le corps de la vie ; et c'est un corps que j'ai, et non pas un corps que je suis : le décalage entre l'*ego* et son corps, donc entre la *mens* et le corps subsiste toujours. Ensuite, même si la mienneté, ici, n'est pas seulement possession et maîtrise, mais aussi souffrance et passion, c'est un corps qui reste mien et qui ne saurait s'attribuer à autrui. Or, faire la distinction phénoménologique

entre chair et corps, c'est justement ne pas confiner la chair au *meum corpus*, mais pouvoir rendre compte de la chair d'autrui ; c'est là par ailleurs le mouvement de la *Cinquième Méditation cartésienne* de Husserl, qui n'a pas d'équivalent chez Descartes : la chair d'autrui semble demeurer à jamais inapparente et inaccessible derrière les chapeaux et les manteaux de la *Deuxième Méditation métaphysique*.

808

Le *habeam corpus* de Descartes ne peut donc pas être identifié sans reste au *Leib* husserlien, ni au « Je suis mon corps » de Gabriel Marcel que reprend Merleau-Ponty. Pourtant, comme le rappelle Jean-Luc Marion à la toute fin de son ouvrage, Merleau-Ponty « avait bien vu et reconnu » que Descartes ne reste pas insensible à la question du corps propre, dans la célèbre note de travail du 1^{er} février 1960, intitulée « Corps humain Descartes », où il va jusqu'à affirmer que « l'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain non fermé, ouvert en tant que gouverné par la pensée – est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps ». Le caractère « ouvert » du corps humain, tel que le conçoit Descartes, n'est cependant pas encore synonyme de l'ouverture au corps d'autrui et de la possibilité de l'erôs. Pour finir, j'aimerais donc simplement formuler la question de savoir si l'on peut parler de chair (plutôt que de corps) là où le phénomène érotique fait selon toute apparence défaut.

Dans le cadre de sa conception du phénomène saturé, Jean-Luc Marion ménage comme on le sait une place importante à la chair, et ce dès *Étant donné*. Je mentionnerais en particulier le chapitre IV de *De surcroît* : « La chair ou la donation du soi », où la caractérisation de la chair comme phénomène saturé est introduite à partir d'une analyse de Descartes qui préfigure sur nombre de points celle que livrera sous une forme beaucoup plus développée l'ouvrage *Sur la pensée passive*. Jean-Luc Marion y avance déjà l'hypothèse selon laquelle « le corps sentant serait antérieur et non pas postérieur à la *cogitatio* » (Marion 2010: 104) et que par conséquent « le sentir devient le mode originaire de la *cogitatio* » (Marion 2010: 123). Mais si « avec la chair, il y va du premier et du seul phénomène saturé, qui livre l'ego à lui-même » (Marion 2010: 121), il me semble que c'est seulement par la mise en avant du phénomène érotique (dans l'ouvrage éponyme) que la phénoménologie de Jean-Luc Marion accomplit une véritable percée dans sa compréhension de la chair. Or la prise en compte du phénomène érotique révèle à mes yeux *per a contrario* pourquoi Descartes n'est pas, malgré tout, un phénoménologue du corps propre et de la chair. *Le phénomène érotique* invite en effet d'entrée de jeu à reconnaître l'insuffisance du *habeam corpus* : « ma chair – je n'ai pas une chair, je suis ma chair et elle coïncide absolument avec moi » (Marion 2004: 178). La prise en compte de l'erôs montre en effet que « le véritable problème {que Descartes ne semble jamais se poser} réside dans l'accès de ma chair non plus

à d'autres choses du monde, mais à une autre chair » (Marion 2004: 182). L'une des fonctions de la distinction phénoménologique entre chair et corps est précisément de rendre compte de la chair d'autrui, comme le montre la démarche de la *Cinquième Méditation cartésienne* de Husserl. La thèse de Jean-Luc Marion à cet égard dans *Le phénomène érotique* est, on le sait, radicale : « Sans érotisation, la chair d'autrui devient problématique, en fait inaccessible » (Marion 2004: 215) ; ou encore : « sitôt que l'érotisation cesse, je perds donc le seul critère phénoménologique sérieux pour distinguer tel corps physique comme une autre chair » (Marion 2004: 214). Le privilège de l'érotisation est aussi le privilège du plaisir (plaisir de l'érotisation comme plaisir de la prise de chair) qui s'accompagne par ailleurs d'une disqualification de la douleur : « la douleur me prive de ma chair, comme le plaisir me la donne » ; car « ma chair en souffrance [...] se rétracte [...] s'endurcit » (Marion 2004: 189). Passer de la douleur au plaisir, du corps que j'ai au corps qui est celui du « tu » qui est en face de moi : autant de pistes pour explorer l'impensé de la *Sixième Méditation* de Descartes, et qui indiquent une fois de plus pourquoi il reste malgré tout nécessaire de dépasser Descartes en phénoménologie.

809

Bibliographie

- (AT) Adam, Paul – Tannery Charles (publ. par.) (1996), *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin.
 Franck, Didier (1981), *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit.
 Marion, Jean-Luc (1997), *Étant donné*. Paris: PUF.
 Marion, Jean-Luc (2004), *Le phénomène érotique*. Paris: Poche.
 Marion, Jean-Luc (2010), *De surcroît*. Paris: PUF, Quadrige.
 Marion, Jean-Luc (2013), *La pensée passive chez Descartes*. Paris: PUF.