

# Transcendance et corps. Pour une théologie de l'en deçà<sup>1</sup>

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

*Sapienza University, Rome*  
*E-mail: fv.tommasi@gmail.com*

*Il y a deux fonctions principales de la vie :  
la nutrition et la propagation de l'espèce.*

P. ARTUSI, *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene*,  
Landi, Firenze 1897<sup>3</sup> (1891<sup>1</sup>)

(cité ici dans la 50<sup>e</sup> édition, Marzocco, Firenze 1950, p. 11)

## Abstract

An apparently paradoxical tendency in contemporary Philosophy of Religion consists in no longer seeking transcendence starting with invisible and immaterial elements, such as the soul, the spirit, or God known to reason. Instead a bridge between philosophy and theology has been singled out in the body. But how can one reach an idea of transcendence starting from the body? In these short reflections, I will try to show how finitude and immanence are the phenomenological meaning of the body. Consciousness itself is finite because it is embodied. So it is not possible to transcend the body. It is only possible to decide how to live out one's finitude: The body can be oriented to the consumption of the other, by periodic attempts to prolong one's own life and power. Or, on the contrary, it is possible to let the others eat and consume me. Only others, indeed, can survive me and transcend my finitude.

**Keywords:** body, transcendence, finitude, phenomenology, philosophy of religion, consumption

UNE TENDANCE APPAREMMENT PARADOXALE DE la philosophie de la religion contemporaine consiste à ne plus rechercher la transcendance en parlant des éléments invisibles et immatériels, comme l'âme, l'esprit ou Dieu connaissable par la raison. La tendance est plutôt de repérer dans le corps un pont entre philosophie et théologie. Mais de quelle manière peut-on atteindre la transcendance en prenant le corps comme point de départ ?

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier beaucoup Constance et Hélène Malard, qui ont très soigneusement rédigé la version française de ce texte.

Dans ces brèves réflexions, je tenterai de montrer dans quelle mesure la finitude et l'immanence sont la traduction phénoménologique du corps. La conscience même est finie précisément parce qu'elle est incarnée. Il apparaît dès lors impossible de transcender le corps. Il est seulement possible de décider de quelle manière vivre la finitude. L'on peut engager le corps propre à consommer d'autres corps, dans la recherche éperdue de prolonger sa propre vie, vigueur et puissance. Ou bien, l'on peut se faire consommer et manger, dans la conscience que seulement autrui peut me survivre.

## §. 1 L'horizon bouché de l'immanence : somatologie et philosophie de la religion

Avant tout, il est nécessaire de faire un rappel historique. Pour comprendre l'entrecroisement entre la pensée philosophico-théologique et le problème du corps, observons brièvement le développement des disciplines qui se sont respectivement occupées de ces deux thématiques.

C'est un fait connu que la soi-disant scolastique protestante, au cours des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, a forgé beaucoup de dénominations pour les disciplines qui devaient spécifier et compartimenter le champ de la philosophie. Le cas le plus connu est naturellement l'ontologie, nom qui n'est pas attesté avant Jacob Lorhard et sa *Ogdoas scholastica* de 1606. Il en va de même pour l'anthropologie et la psychologie, qui remontent respectivement à Magnus Hundt (*Anthropologium de hominis dignitate...*, 1501) et Marko Marulić (*Psichiologia de ratione animae humanae...*, 1520). D'autres disciplines, comme la gnostologie et la noologie ont connu cependant une fortune moins retentissante.

Une de ces disciplines inventées à l'époque moderne et destinées à ne pas avoir de postérité est la somatologie. Il s'agit, comme son nom l'indique, de la science des corps. Sous l'appellation de *somatotomia*, elle constitue dans l'œuvre d'Otto Casmann (1562-1607), élève de Goclenius à Marbourg, le contrepoint de la psychologie ; les deux forment l'anthropologie.<sup>2</sup> Le terme de « somatologie » est attesté aussi dans l'œuvre de Kant, même si son emploi reste sporadique. Très vite, la somatologie est pourtant destinée à devenir une science purement empirique, et à constituer, sous l'appellation d'anatomie, une partie de la médecine. Il n'y a pas de cadre pour analyser une essence de la corporéité humaine, qui ne se réduise pas à la nature physique dont sont composés tous les êtres naturels et physiques. Ce cadre manque dans le modèle hylémorphique, qui soutient que l'homme est composé d'une forme – l'âme – et qui réduit purement et simplement toute la partie corporelle à de la matière, autant dire, à de la potentialité. Un tel

<sup>2</sup> « Est autem Somatotomia hominis pars altera anthropologiae, humani corporis naturam membratum explicans » (Otto Casmann, *Anthropologiae pars II. h. e. de fabrica humani corporis methodice descripta* (Hanau : 1596), p.1.

cadre fait aussi défaut dans le modèle cartésien qui rabat la corporéité sur la *res extensa*.<sup>3</sup>

Mais parmi les « inventions » modernes, il faut aussi comprendre la philosophie de la religion. Comme cela a déjà été largement étudié, la philosophie de la religion est l'héritière de la théologie philosophique (ou « rationnelle », ou encore « naturelle »). Cette dernière, à son tour, était le point culminant de la métaphysique spéciale et se distinguait de la théologie révélée. L'expression « philosophie de la religion » est déjà présente chez Sigmund von Storchenau en 1784, mais c'est Hegel en 1821 qui emploie le premier ce syntagme en tant que titre d'une nouvelle discipline dans ses leçons universitaires.<sup>4</sup> Toutefois, il faut assurément faire remonter la percée de ce nouveau nom à la pensée kantienne : sa critique des possibilités de la métaphysique théorique et de l'ontothéologie (terme inventé par Kant) décrédibilise l'acquisition d'une connaissance rationnelle, spéculative, par des moyens philosophiques, de l'objet « Dieu » ; l'on doit en revanche considérer d'un point de vue pratique le rapport de l'homme avec cette réalité transcendante qui est seulement postulée. Ainsi, déjà chez Fichte qui réduit Dieu à l'ordre moral du monde et la révélation au problème des effets sensibles de nos actions morales, surgit une « dispute sur l'athéisme ». Depuis son émergence, la philosophie de la religion se constitue ainsi comme un tournant vers l'immanence de la théologie philosophique.

Non seulement l'*Atheismusstreit*, mais aussi la véritable « méthode de l'immanence » de Blondel ; ou chez Levinas, l'athéisme comme prémisses de la religion ; ou bien « le transcender sans transcendance » de Ernst Bloch ; ou encore le « christianisme adulte » de Bonhöffer, la démythologisation de Bultmann, la « théologie du Samedi Saint », la « théologie politique », ou la « théologie de la libération » : innombrables ont été au XX<sup>e</sup> siècle les tentatives d'entériner à partir d'un point de vue théologique ce qu'Emmanuel Falque, avec des formules synthétiques et efficaces, a défini comme « l'indépassable immanence » et « l'horizon bouché de l'existence ».<sup>5</sup> De toutes ces tentatives, une tendance particulièrement radicale semble être celle que cherche à faire surgir la transcendance à partir du corps.

Le nœud, voire même la véritable solidarité, entre le thème de la corporéité et le problème de la transcendance a été exprimé de manière adéquate par le jeune Foucault, qui réfléchit précisément sur l'anthropologie de Kant et sur la naissance des sciences humaines (anthropologie, psychologie, médecine-  

---

<sup>3</sup> Cf. Francesco Valerio Tommasi, *Anthropologia transcendentalis. Kant e la metafisica incarnata* (Firenze : L.S. Olschki, 2018) (à paraître).

<sup>4</sup> Cf. Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1986) ; Marco Maria Olivetti, *Filosofia della religione*, in P. Rossi (Éd.), *La filosofia*, vol. I (Torino : Utet, 1995), p. 137-220 ; Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. I (*Héritiers et Héritages du XIXe siècle*) (Paris : Cerf, 2002).

<sup>5</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (Paris : Cerf, 2004), p. 37 et ss.

cine, économie...). Dans les pages juvéniles de la *Naissance de la clinique*, la médecine est expressément décrite comme un substitut de la religion :

La possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude. Pour la pensée classique, celle-ci n'avait d'autre contenu que la négation de l'infini, alors que la pensée qui se forme à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle lui donne les pouvoirs du positif : la structure anthropologique qui apparaît alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine. C'est ce retournement qui a servi de connotation philosophique à l'organisation d'une médecine positive ; inversement, celle-ci, au niveau empirique, a été une des premières mises au jour du rapport qui noue l'homme moderne à une originaire finitude. De là, la place déterminante de la médecine dans l'architecture d'ensemble des sciences humaines : plus qu'une autre, elle est proche de la disposition anthropologique qui les soutient toutes. De là aussi son prestige dans les formes concrètes de l'existence : la santé remplace le salut, disait Guardia. C'est que la médecine offre à l'homme moderne le visage obstiné et rassurant de sa finitude ; en elle la mort est ressassée, mais en même temps conjurée ; et si elle annonce sans répit à l'homme la limite qu'il porte en soi, elle lui parle aussi de ce monde technique qui est la forme armée, positive et pleine de sa finitude.<sup>6</sup>

La médecine se substitue à la religion. La santé du corps remplace le salut de l'âme. L'immanence devient en elle-même rassurante. Dans la médecine, la mort est *ressassée*, mais, au moins en partie, *conjurée*. Peut-on néanmoins se contenter de cette conjuration ?

## § 2. La conscience est le corps. Le corps est la finitude

De son côté, la philosophie de la religion du XX<sup>e</sup> siècle est fermement indissociable de l'insatisfaction éprouvée à l'égard du dualisme qui traverse l'histoire de la philosophie, de Platon au christianisme, de Descartes à Kant. La pensée philosophico-religieuse plus prudente partage l'exigence de ne plus pouvoir poser à l'avance quelque chose d'immatériel, une transcendance, un esprit. Il est impossible de postuler encore l'âme. Dans les premières lignes de *L'Étoile de la Rédemption*, Franz Rosenzweig écrit :

Toute connaissance universelle naît et s'élève à partir de la mort, de la peur de la mort [...]. Mais la philosophie conteste ces peurs terrestres [...]. Elle reconnaît que le corps est voué à l'abîme, mais l'âme, qui est libre, y échappe en s'envolant à tire-d'aile. Que la peur de la mort ignore tout d'une telle séparation entre l'âme et le corps, qu'elle hurle « Moi, moi,

---

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Paris : PUF, 1963), p. 201-2.

moi » et qu'elle ne se préoccupe pas de faire remonter la peur exclusivement au corps, la philosophie n'en a que faire.<sup>7</sup>

La peur de la mort est interprétée immédiatement comme peur de la cessation du corps. Si donc l'être-pour-la-mort est le signe caractéristique de « l'immanence indépassable » qui caractérise toute la pensée du XX<sup>e</sup> siècle, une telle manifestation de la mortalité est exprimé immédiatement par Rosenzweig en termes corporels. La mort est la mort du corps, et elle n'est rien d'autre ; il ne m'est pas possible de conjurer la mort en croyant à l'âme ; telle est la finitude humaine.

De ce point de vue, il est significatif que Martin Heidegger lui-même, en répondant à une question durant la rencontre philosophique de Davos, repère dans le corps même la meilleure expression du *Dasein* dans les termes du langage ordinaire :

L'important est en revanche l'unité originaire et la structure immanente de l'être relatif d'un homme qui dans un certain sens est rivé à un corps et dans le fait d'être rivé dans le corps il se trouve dans une union spéciale avec l'étant au milieu duquel il se trouve, non pas comme un esprit qui regarde de haut, mais en tant que l'être-là (*Dasein*), jeté au milieu de l'étant, accomplit librement l'irruption dans l'étant ; irruption qui est toujours historique, et, en dernière analyse, contingente.<sup>8</sup>

La chose est d'autant plus marquante que, comme l'a relevé Levinas, le *Dasein* « n'a pas faim », ou comme l'a souligné Simone de Beauvoir, « il n'a pas de sexe ». L'important cependant, comme je le soutiendrai à présent, n'est pas tant de mettre en évidence dans le corps une angoisse ou des besoins concrets, empiriques, biologiques et sexuels. L'important est plutôt que le fait d'éprouver de l'angoisse, d'avoir faim ou d'être un seul des deux (voire plus) genres sexuels possibles, rend encore plus vive la finitude. Comme Foucault l'a mis en lumière, et comme Rosenzweig l'a observé, le corps n'est que l'expression la plus saillante de la finitude. L'enjeu est donc de trouver la manière de conjurer cette finitude.

Avant Heidegger, de toute évidence, la ressource conceptuelle décisive qui a permis de développer l'exigence exprimée par Rosenzweig est assurément la conception husserlienne du *Leib*. Ce n'est pas un hasard si c'est la conception phénoménologique du *Leib*, surtout relayée par Merleau-Ponty, qui a entraîné les penseurs contemporains à s'intéresser avec insistance à la corporéité. On le voit dans les paradigmes qui peuvent apparaître lointains, comme chez Foucault, dans la théorie de l'*embodied mind*, ou encore chez Judith Butler. La compréhension husserlienne du corps/chair est trop connue pour la décrire ici une nouvelle fois. Comme sont aussi trop connues

<sup>7</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988), p. 3.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Davoser Disputation...* (1929) (GA 3), p. 290.

et controversées les péripéties qui ont conduit aux différentes traductions de *Leib*, d'abord par « corps propre », ailleurs par « *living body* », ou, à partir des œuvres tardives de Merleau-Ponty, par « chair », etc. Le problème est bien décrit par Natalie Depraz dans un article d'un – le titre est remarquable – *Dictionnaire des intraduisibles*.<sup>9</sup> Il suffira ici de rappeler deux passages husserliens (ou présumés tels), utiles à mon propos :

Ce que nous pouvons opposer à la nature matérielle, ce n'est pas l'âme, mais l'unité concrète du corps vivant (*Leib*) et de l'âme, le sujet humain.<sup>10</sup>

La vraie distinction doit se faire entre humain (ou vivant ?) et nature matérielle, et non pas entre âme immatérielle et monde physique. Mais surtout, une idée husserlienne décisive est que le *Leib* est une limite structurelle à la reconduction du monde au moi par le sujet transcendantal :

Parmi les corps (*Körper*) de cette nature réduite à « ce qui m'appartient », je trouve mon corps vivant (*Leib*), qui se distingue de tous les autres en vertu d'une caractéristique unique. Il s'agit en fait du seul corps qui n'est pas seulement un corps (*Körper*), mais aussi chair (*Leib*).<sup>11</sup>

Quelques lignes plus loin, Husserl dira dans ce passage (nous sommes dans la réduction à la *Eigenheitssphäre*) que la réduction *eigenheitlich* reconduit à *Körper* le *Leib* d'autrui. La différence qualitative du corps propre du monde physique et naturel est déjà en soi-même une limite de la conscience transcendantale, avant de – et peut-être plus que – l'apparition d'autrui. Mais c'est une limite – pour ainsi dire – intérieure. Le développement de la compréhension du corps, dans les phénoménologies successives, accentuera singulièrement cet élément : le *Leib* n'est plus perçu comme résultat non réductible d'une performance de la conscience – comme objet extérieure irréductible – mais comme une condition de possibilité des performances de la conscience elle-même et de leur *Eigenheitlichkeit* spécifique. Le *Leib* est la modalité particulière – la modalité *propre* – de la conscience transcendantale humaine, c'est-à-dire finie. Le *Leib* – pour ainsi dire – est la conscience propre.

Le corps ne signifie donc pas tant un renversement empirique, concret, factuel, de la conscience transcendantale ; il n'est pas seulement une prise en compte de l'aspect inévitablement matériel et incarné du moi pur. Plutôt, le développement par les auteurs affiliés au courant phénoménologique du problème du corps conduit à une accentuation et à une radicalisation du caractère structurellement prospectiviste de la phénoménologie. La conscience phénoménologique est toujours un point de vue qui génère un

<sup>9</sup> Natalie Depraz, « *Leib* », in Barbara Cassin (Éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (Paris : Seuil, 2004), p. 705–710.

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie... Zweites Buch...* (Hua IV), p. 139

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Cartesiansche Meditationen* (1931) (Hua VI), p. 99.

horizon. La « conscience incarnée », la *embodied mind*, représente une prise en compte ultérieure et plus affirmée de cette circonstance. Le moi transcendantal doit assumer toutes les données de l'intuition, mais « dans les limites » à l'intérieur desquelles elles s'offrent. Ces limites sont celles d'une conscience structurellement incarnée. Cette conscience incarnée n'indique pas un retour au réalisme, mais une radicalisation du perspectivisme.

Le lien entre la conscience comme source originale de vérité et son être incarné se retrouve constamment dans la phénoménologie, si bien qu'on peut s'étonner que cela reste encore mal compris. En ce sens, le passage cité par Heidegger était significatif. On peut aussi penser à Merleau-Ponty, déjà cité, ou encore à Michel Henry :

Notre corps est un pouvoir, mais ce pouvoir est un savoir immédiat de soi, savoir qui ne présuppose pas que nous soit déjà ouvert l'horizon de la vérité de l'être, mais qui est au contraire le fondement et l'origine de cette vérité.<sup>12</sup>

Ou bien à Didier Franck :

Si en recevant le sens de chair, un corps reçoit celui de chair dans un monde, cela signifie que c'est par l'incarnation d'un corps qu'il y a monde. Lorsque nous aurons déterminé les conditions de possibilités de cette incarnation, nous aurons atteint à l'origine du monde.<sup>13</sup>

Aussi Levinas, depuis ses premiers écrits, souligne-t-il la coïncidence du corps et de la conscience :

L'ici de la conscience [...] l'ici de la position [...] qui ne se réfère qu'à lui-même, qui est l'origine de la fixité – le commencement de la notion même de commencement. Le lieu [...] est une base. Par-là, le corps est l'avènement même de la conscience.<sup>14</sup>

Le fait que la conscience phénoménologique soit transcendantale et à l'origine du monde, qu'elle soit le point zéro et le principe (*archè*), dépend du corps. C'est le corps qui ouvre un horizon. Il n'existe pas de conscience sans le corps. Mais le fait que la conscience soit le corps, implique immédiatement le fait d'être en situation. Citons encore Levinas :

La sensibilité [...] est "intentionnelle" – en ce qu'elle *situe* tout contenu et qu'elle se situe, non pas par rapport à des objets, mais par rapport à *soi*. Elle est le point zéro de la situation, l'origine du fait même de se situer [...]

---

<sup>12</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1949) (Paris : PUF, 2011), pp. 128-9

<sup>13</sup> Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris : Editions de Minuit, 1981), p. 151.

<sup>14</sup> Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, (Paris : Fontaine, 1947), p. 121-2.

Le sensible est modification de la *Urimpression*, laquelle par excellence est *l'ici* et le *maintenant*. Il est difficile de ne pas voir dans cette description de la sensibilité, le sensible vécu au niveau du *corps propre*, dont l'événement fondamentale est dans le fait de *se tenir* – c'est-à-dire de se tenir soi-même comme le corps qui se tient sur les jambes. Fait qui *coïncide* avec celui de *s'orienter*, c'est-à-dire de prendre une attitude à l'égard de... Il y a là une nouvelle caractéristique du subjectif.<sup>15</sup>

La caractéristique que le corps transmet immédiatement à la conscience est celle de prendre une position spécifique, de s'orienter à partir d'un point de vue particulier, d'avoir une perspective singulier et non panoptique. Le corps constitue alors la condition de possibilité transcendante de la conscience phénoménologique : je peux saisir dans l'intuition pourquoi j'ai un corps et dans les limites de mon corps. Le corps est le fait même de la finitude.

Mais où et comment peut-on alors penser encore une transcendance en partant du corps ? Postuler une « archi-chair », comme le fait Michel Henry, et passer d'un corps mortel à un corps de vérité, cela n'implique-t-il pas d'accomplir encore une fois un « *salto mortale* » qui trahit la finitude ? Mais présupposer aussi quelque chose comme un « infini », dans le commandement inéluctable avec lequel se présente le visage d'autrui, ne signifie-t-il pas encore hypostasier une finitude et l'absolutiser ? Chez Levinas, le problème surgit très clairement dans un passage où, mettant en évidence les différentes couches de constitution par lesquelles le corps peut se présenter, il montre comment l'évasion, l'altérité, l'infini en dehors du fini, c'est-à-dire ce qui était cherché dans les premiers écrits à travers l'éros (« C'est dans l'éros que la transcendance peut être pensée d'une manière radicale, apporter au moi pris dans l'être, retournant fatalement à soi, autre chose que ce retour, le débarrasser de son ombre »)<sup>16</sup> est en réalité une absence, quelque chose qui n'est pas.

La caresse comme le contact est sensibilité. Mais la caresse transcende le sensible. Non pas qu'elle sente au-delà du senti, plus loin que les sens; qu'elle se saisisse d'une nourriture sublime, tout en conservant, dans sa relation avec ce senti ultime, une intention de faim qui va sur la nourriture qui se promet et se donne à cette faim, la creuse, comme si la caresse se nourrissait de sa propre faim. La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir jamais assez avenir, à solliciter ce qui se dérobe comme s'il n'était pas encore. Elle cherche, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible [...]. La profanation qui s'insinue

<sup>15</sup> Emmanuel Levinas, *Réflexions sur la « technique » phénoménologique* (1959), in Idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (1949) (Paris : Vrin, 1979, éd. Augmentée), p. 166-7.

<sup>16</sup> Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, cit., p. 164.

dans la caresse répond adéquatement à l'originalité de cette dimension de l'absence [...] L'anticipation saisit des possibles; ce que recherche la caresse ne se situe pas dans une perspective et dans la lumière du saisissable. Le charnel, tendre par excellence et corrélatif de la caresse, l'aimée ne se confond ni avec le corps chose du physiologiste, ni avec le corps propre du « je peux », ni avec le corps-expression, assistance à sa manifestation, ou visage. Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps déjà se dénude de sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique. Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant.<sup>17</sup>

Mais le visage d'autrui n'est-il pas une forme purifiée et spiritualisée de cette absence ? Qui m'assure que je ne suis pas « dupe de la morale » ? Qui me dit que le « Tu ne tueras point » ne dépend pas d'une culture, d'une histoire, que ce n'est pas une expression d'une morale d'esclaves ou une forme raffinée d'assujettissement ? Le visage d'autrui n'est-il pas l'invention d'une nouvelle âme qui donne sens à mon corps ?

Dans *Surveiller et punir*, Foucault est une nouvelle fois lumineux. Une fois éliminée l'âme immortelle de la théologie, les sciences humaines positives se révèlent à vrai dire solidaires des structures du pouvoir :

Mais il ne faut pas s'y tromper : on n'a pas substitué à l'âme, illusion des théologiens, un homme réel, objet de savoir, de réflexion philosophique ou d'intervention technique. L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une « âme » l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps.<sup>18</sup>

Pour cela, la médecine réussit seulement en partie à *conjur*er la mort, comme en conviendra n'importe qui est entré dans un hôpital. On ne saurait céder à la tentation de trouver autre chose que la finitude et de sortir de l'immanence. Et pourtant le corps lui-même ne parvient pas à se soustraire à cette tentation. S'agit-il d'une espèce de *Schein* transcendantale de la conscience corporelle ?

### § 3. Immanence plus immanente que toute immanence

Si la situation phénoménologique est celle qui est décrite, on ne peut même plus continuer à souligner les éléments encore immatériels ou animés dans le *Leib*. Après *Métamorphose de la finitude*, dans *Les noces de l'agneau*, Emmanuel Falque a très bien décrit la situation, en parvenant à mettre

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (The Hague : M. Nijhoff, 1961), pp. 267-8.

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (Paris : Gallimard, 1975), p. 34.

fortement en évidence les traits chaotiques, désordonnés, sales et pesants de la corporéité. Un passage d'un écrivain italien rend bien le problème. Il s'agit de la description initiale que l'écrivain Antonio Tabucchi donne de son personnage Pereira, dans le roman *Sostiene Pereira* :

[...] mais la chair, toute cette viande qui entourait son âme, ah ! Non, ça n'allait pas ressusciter, et pourquoi aurait-il fallu que cela ressuscite ? se demandait Pereira. Toute cette graisse qui l'accompagnait quotidiennement, et la sueur, et l'essoufflement à monter les escaliers, pourquoi tout cela devrait-il ressusciter ? Non, de ça, dans une autre vie, pour l'éternité, il n'en voulait plus Pereira, et il ne voulait pas croire à la résurrection de la chair.<sup>19</sup>

Cette pesanteur et ce véritable dégoût ou écœurement à l'égard du corps doivent être compris comme le problème même de l'immanence. C'est-à-dire comme le problème, pour la finitude, de se saisir elle-même et de demeurer en elle-même. La finitude ne se satisfait pas elle-même, elle ne trouve pas en elle-même son sens véritable. Toute la tradition spirituelle, en soulignant la vacuité ou la contingence du corps, son être inévitablement corrompu par le temps, le fait qu'il ne soit destiné à rien d'autre qu'à la mort (« Toute chair est comme l'herbe, Et tout son éclat comme la fleur des champs », Is 40, 6-8) – ne montre que cela : la difficulté de la finitude à se satisfaire en elle-même ; la difficulté de l'immanence à rester tranquillement fermée sur son horizon. « *Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre* ». La caresse désire ardemment toucher un invisible. Elle veut profaner quelque chose tout en maintenant sa sacralité. Dans son « être rivé », le corps recherche toujours déjà une évacuation de soi qui est impossible ; dans son « retranchement », le corps est en tant que tel toujours déjà « adressé au dehors », « en départ ». Dans son intimité, il est totalement exposé. C'est pourquoi, selon Jean-Luc Nancy, le corps est une « ex-peau-sition » et une « ex-appropriation ».

« Ontologie du corps » = excription de l'être. Existence adressé au dehors [...] C'est depuis les corps que nous avons, à nous, les corps comme nos étrangers. Rien à voir avec dualismes, monismes ou phénoménologies du corps. Le corps n'est ni substance, ni phénomène, ni chair, ni signification [...] *Expeausition* – Les corps toujours sur le départ, dans l'imminence d'un mouvement, d'une chute, d'un écart, d'une dislocation [...] Le corps est soi dans le départ, en tant qu'il part [...] Le corps est ce départ de soi à soi<sup>20</sup>

Départ de soi à soi, le corps cherche une satisfaction définitive qui, en même temps, ne le soustrait pas à soi. Cela semble être le sens de l'inten-

<sup>19</sup> Antonio Tabucchi, *Sostiene Pereira* (Milano : Feltrinelli 1994), p. 1.

<sup>20</sup> Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Paris : Éditions Métailié, 2000), p. 20 et p. 31-2.

tionnalité. Une « extroflexion » qui demeure en elle-même. L'appropriation de quelque chose qui reste autre.

Deleuze a dès lors comparé le corps à la condition absurde des personnages de Beckett : l'être « épuisé ». Le corps demande en effet non pas d'épuiser les possibilités de « réaliser », mais celles de « possibiliser ». En effet, un passage spécifique de la puissance à l'acte, une réalisation, est seulement éphémère. Il faut épuiser toutes les possibilités pour se satisfaire. Mais il s'agit d'une condition impossible. La satisfaction des possibilités, s'accomplit, dans le corps, seulement avec l'épuisement de sa propre réalité : la mort. Il arrive en effet – dit Deleuze – comme pour l'ivrogne qui désire se trouver à l'avant-dernier verre (la satiété) et non au dernier (la perte de conscience). Mais l'avant-dernier verre n'arrive jamais, il en veut toujours un autre et il arrive ensuite directement au dernier. Le corps est incapable de trouver en soi et dans son immanence son propre contentement ; quand le corps épuise les possibilités de « possibiliser », il épuise aussi celles de « réaliser ». Le corps se révèle alors véritable « impossibilité de la possibilité » et non pas « possibilité de l'impossibilité », car l'impossibilité de la possibilité est une possibilité irréalisable. Elle se réalise justement avec la fin de la possibilité et de la réalité. Avec la mort. Le corps est essentiellement un corps de consommation. Le corps, donc, c'est la mort.<sup>21</sup>

Il n'y a pas d'échappatoire : l'unique perspective, l'unique sens, pour le corps, c'est de mourir. Mais cela ne signifie pas de se laisser mourir, l'*Endura* (l'abstinence) des Cathares ; cela ne signifie pas mettre fin à ses jours. Il s'agirait en effet à nouveau d'une tentative pour saisir la finitude, en dominer le sens. Il s'agirait de la tentative – impossible – de transformer la mort en un sens et en une possibilité ; de transformer la mort dans l'avant-dernier verre. Le suicide n'est qu'une forme – peut-être la plus extrême – de la « volonté de puissance ». Paradoxalement, se suicider consiste peut-être encore – et sûrement de manière inconsciente – à donner la vie à la mort, et c'est ainsi que s'écroule le sens de la vie comme mort.

La prise de la conscience de la finitude et de la mort qui marquent le corps consiste en revanche dans le fait de rabattre toute volonté de puissance et tout *conatus in suo esse perseverandi*. Elle consiste dans le fait d'accepter le sens du corps comme mort : de se consommer. La perspective de l'immanence, vers la mort, est la consommation de soi. La consommation de soi et la mort, inévitables, ne peuvent être opposées à la consommation d'autrui : ni avec la nourriture, ni avec les drogues, ni avec les richesses, ni avec la culture, ni avec les chaires universitaires, ni avec le prestige, ni avec les magies, ni avec les prières. Ce désir de prolonger indéfiniment son existence et son être, ce désir d'un pouvoir qui réussisse à épuiser la possibilité, est l'illusion d'une société de consommation.

---

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *L'épuisé* in Samuel Beckett, *Quad...* (Paris : Les Éditions de Minuit, p. 57-106.

Ce qui reste possible, cependant, c'est d'orienter la modalité avec laquelle on vit l'inévitable consommation de soi au quotidien. On peut choisir l'âme qui se décide à donner son propre corps, c'est-à-dire, pour citer Foucault, la catégorie de pouvoir à laquelle on décide de soumettre son propre corps. Il y a alors encore une possibilité, au moins oblique et indirecte, de transcender l'inévitable consommation du moi, sa propre mort : faire de soi une nourriture pour autrui. On peut faire de sa propre mort une vie pour les autres. Avant d'être de la chair pour les vers, on peut être de la chair pour les humains. Au lieu de chercher de manière obsessionnelle son pain, on peut se faire pain. La vie d'autrui en effet, nous survivra. La vie d'autrui passe outre ma mort. La vie d'autrui, par conséquent, me transcende.

Accepter ce fait ne signifie pas transformer la mort en vie, ou l'immanence en transcendance. Ma mort, de toute façon, est inévitable. Faire de son propre corps une nourriture signifie simplement orienter selon une possibilité le sens mortel de la finitude. Un paradigme de cette orientation possible est la gestation maternelle. La finitude offre en effet cette opportunité : porter en soi, en la nourrissant, une vie autre. Je peux porter dans mon corps un corps étranger, qui vit grâce au mien. Corps dans le corps. Immanence dans l'immanence. Immanence totalement dépendante de la mienne, sur lequel j'ai pouvoir de vie et de mort, et privée encore de vouloir et d'expression, privée donc de la demande sur le sens et sur la transcendance : immanence plus immanente que toute immanence. Immanence qui pourtant est aussi présence étrangère, totalement autre, qui me consomme et me consommera. Donc transcendance : futur possible après ma mort. Le sens de la mort, le sens de la consommation du corps, est dans l'accouchement. Dans le fait de donner la vie à d'autres. Cela ne signifie pas que je survivrai à ma propre mort. Je ne peux vaincre la mort. « L'amour est fort *comme* la mort », et pas « *plus que* la mort ». Il n'est pas possible de « naître quand on est déjà vieux, [...] rentrer dans le sein de sa mère ». Mourir, c'est le contraire de naître. Mais accoucher, c'est le contraire de mourir. Annulation d'une annulation.

## Postille

Il n'est pas possible de ne pas mourir. Mais il est possible d'enfanter. J'ai parlé de la présence d'un corps étranger dans « mon » corps. Le possessif est ici clairement paradoxal pour un *Leib* masculin parlant. Une option reste néanmoins ouverte pour qui ne peut porter en son sein une autre vie, autrement dit, pour qui n'est pas une femme. Dans une phénoménologie des sens, inspirée du poète Lorenzo Stecchetti, le célèbre Pellegrino Artusi écrit dans son chef-d'œuvre sur la science de la cuisine (à partir de la troisième édition) les lignes citées en exergue. On peut certes vivre sans la vue et sans l'ouïe, mais on ne peut pas vivre sans le goût, le sens préposé à la dégustation : sans l'aiguillon du plaisir, personne ne serait porté

à manger, comme c'est le cas pour la reproduction. Ce n'est pas un hasard si, lorsqu'on perd le « goût » de vivre, comme on dit, on désire mourir. Il est donc juste, pour Artusi, que la nutrition soit traitée scientifiquement et soit assimilée aux arts. « On ne vit pas seulement de pain, c'est vrai ; il faut aussi du companage », affirme-t-il.<sup>22</sup> Pour qui ne peut enfanter ni accoucher, alors, on peut trouver le sens de la finitude, de la mort, et du corps dans le fait de cuisiner. Dans le fait d'apprendre la science de se nourrir. Et on cuisine d'abord pour les autres. Aussi quand (et surtout quand) on le fait pour survivre.

## Liste de références

- Artusi, Pellegrino. *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene*. Landi, Firenze 1897<sup>3</sup>, 1891<sup>1</sup>.
- Casmann, Otto. *Anthropologiae pars II. h. e. de fabrica humani corporis methodice descripta*. Hanau : 1596.
- Deleuze, Gilles. *L'épuisé in Samuel Beckett, Quad...* Paris : Les Éditions de Minuit.
- Depraz, Natalie. « Leib ». In Barbara Cassin, ed., *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Seuil, 2004.
- Falque, Emmanuel. *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*. Paris : Cerf, 2004.
- Foucault, Michel. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris : PUF, 1963.
- — —. *Surveiller et punir. La naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- Franck, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris : Editions de Minuit, 1981.
- Greisch, Jean. *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. I. Héritiers et Héritages du XIXe siècle. Paris : Cerf, 2002.
- Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1949). Paris : PUF, 2011.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Zweites Buch. (Hua IV)*. — — —. *Cartesianische Meditationen* (1931) (Hua VI).
- Jaeschke, Walter. *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-holzboog, 1986.
- Levinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris : Fontaine, 1947.
- — —. *Réflexions sur la « technique » phénoménologique* (1959). In *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). Paris : Vrin, 1979, éd. Augmentée.
- — —. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. The Hague : M. Nijhoff, 1961.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Paris : Éditions Métailié, 2000.

---

<sup>22</sup> Pellegrino Artusi, *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene* (Firenze : Landi, 1897<sup>3</sup> (1891<sup>1</sup>) (cité ici dans la 50<sup>e</sup> edizione, Firenze : Marzocco, 1950, p. 13).

Olivetti, Marco Maria. *Filosofia della religione*. In P. Rossi (éd.), *La filosofia*. Vol. I. Torino : Utet, 1995.

Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung* (1921). Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988.

Tabucchi, Antonio. *Sostiene Pereira*. Milano : Feltrinelli 1994.

Tommasi, Francesco Valerio. *Anthropologia transcendentalis. Kant e la metafisica incarnata* (à paraître).