

Le corps, l'événement, et l'horizon indépassable de l'anthropologie

Réponse à Claude Romano

Grégori Jean

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie
française et de langue française, Vol XXI, No 2 (2013) pp 30-50

Vol XXI, No 2 (2013)
ISSN 1936-6280 (print)
ISSN 2155-1162 (online)
DOI 10.5195/jffp.2013.613
www.jffp.org



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No
Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh
as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the
University of Pittsburgh Press

Le corps, l'événement, et l'horizon indépassable de l'anthropologie

Réponse à Claude Romano

Grégori Jean

Université Catholique de Louvain-FRS/FNRS

L'un des traits saillants du caractère philosophique de Claude Romano est sans doute d'aimer penser là où on ne l'attend pas. Depuis la publication, à la fin des années 1990, de ses deux livres majeurs consacrés à l'événement¹, l'on croyait légitime de le tenir pour ce phénoménologue de l'événementialité destiné à en exploiter le filon jusqu'à la dernière pépite. En 2010 pourtant, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, exprime clairement le besoin de parler d'autre chose et, en nouant notamment avec la philosophie d'inspiration analytique un dialogue inattendu, d'en parler autrement. Aussi ce livre, créant paradoxalement l'événement du fait de ne plus en parler, sembla témoigner d'un changement de cap — malgré, il est vrai, la publication concomitante de *L'Aventure temporelle*,² qu'il était néanmoins possible de lire comme l'ultime mise au point sur une période désormais révolue. Les indices, du reste, ne manquaient pas, et les quelques autocritiques qui s'y trouvaient formulées, nous y reviendrons, renforcèrent l'idée d'un certain "tournant réaliste" dans l'œuvre. Mais ce sont justement ces schèmes commodes que vient compliquer, aujourd'hui même, "Après la chair." Non certes que ce texte témoigne d'une nouvelle rupture dans le parcours du philosophe: au contraire, il s'inscrit non seulement, nous allons le voir, dans la continuité de l'ouvrage de 2010, mais plus encore il prolonge, en en réactualisant les intuitions essentielles, un article dont on trouvera une version refondue dans *Il y a* et dont la rédaction, remontant à 1994, fut contemporaine de celle de ses premiers textes sur l'événement.³ Dès lors les deux articles de 1994 et de 2013 consacrés à la question de la chair n'ont-ils pas pour seule vertu de révéler ce que peu de lecteurs savaient, à savoir que Romano est un penseur profond et original de la corporéité; ils nous encouragent à abandonner l'idée, rendue inconsistante par la chronologie des publications, d'un "tournant" dans sa pensée, et à *en interroger bien plutôt l'unité en suivant deux lignes synchroniques relativement divergentes* — celle

d'une analytique événementiale et celle d'une phénoménologie "non idéaliste" du corps —, dont la cohérence, si elle ne va dès lors pas de soi, nous semble ouvrir un champ de recherche riche et fécond.

La neutralisation événementiale de la corporéité et son retour anthropologique

L'absence relativement marquée du corps dans les livres que Romano consacre au problème de l'événement n'a rien de mystérieux: elle tient tout entière à la manière dont l'"herméneutique événementiale" y hérite de l'analytique existentielle heideggérienne. On a beaucoup reproché à *Sein und Zeit*, chacun le sait, son silence sur la corporéité, au point parfois de susciter la volonté d'y déceler malgré tout la présence — en insistant par exemple, comme le fit J-F. Courtine, sur l'importance du champ lexical de la "main" et de la "manipulation" dans la constitution d'un certain nombre de ses "catégories."⁴ Qu'on le déplore ou non, un tel silence ne relevait pourtant d'aucune omission: à partir du moment où la *Fundamentalontologie* se fixait pour tâche d'exhiber l'essence de l'homme au prisme de cette "compréhension de l'être" lui appartenant, justement, *essentiellement* — à partir du moment où, par conséquent, *c'est sur un plan proprement ontologique* que la question de cette essence se trouvait posée, ce n'est pas seulement de la perspective anthropologique au sens large que se désolidarisait par principe l'analytique existentielle — perspective qui, dans le contexte de "l'anthropologie philosophique" allemande, conduisait à articuler *en l'homme* les dimensions biologiques, psychologiques, sociales, etc., de son existence —, mais plus généralement de toute approche "ontique" de l'humanité, dont le thème de la corporéité apparaissait aux yeux de Heidegger particulièrement symptomatique. Qu'il y ait là un présupposé peut-être contestable, qu'il soit légitime de douter, nous y reviendrons, que la corporéité puisse être entièrement résorbée dans l'onticité et, plus encore, que la différence ontologique constitue un cadre adéquat pour une "phénoménologie du corps," il n'en reste pas moins que c'est de cette décision heideggérienne que se revendiquait alors explicitement Romano. Et c'est ce dont témoigne le § 10 de *L'événement et le monde* dont, singulier mais heureux hasard, le titre même répète celui du § 10 de *Sein und Zeit*: à la "délimitation de l'analytique du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie" répond alors, comme en miroir, l'exposé de "l'herméneutique événementiale" dans "sa délimitation à l'égard de la psychologie ou de l'anthropologie" — la biologie n'ayant sans doute plus, par récurrence, à être nommée pour se trouver rejetée hors du champ de l'analyse annoncée. Un tel héritage, du reste, devient plus prégnant encore dans la réforme événementiale du concept de subjectivité: de même que, conformément à sa neutralisation de toute "anthropologie," Heidegger nomme *Dasein* l'homme envisagé sous l'angle exclusif de sa compréhension de l'être, Romano propose, on le sait, de nommer "advenant" "l'homme

dans la mesure où quelque chose lui arrive et où, par son a-venture même, il est ouvert à l'événement"⁵ — à l'événement entendu dès lors en un sens proprement ontologique, et dans sa différence essentielle avec tout fait intramondain:

La psychologie, l'anthropologie, comme la sociologie ou l'ethnologie, sciences intramondaines des faits et de leurs causes [...] se situent sur un tout autre plan que l'analyse événementiale: les premières se déroulent tout entières sous l'horizon du monde [...], la seconde s'interroge sur *l'origine même du monde tel qu'il surgit depuis l'événement et avec lui.*⁶

Mais Romano ne se contentait pourtant pas de répéter la délimitation heideggérienne: bien plutôt entendait-il la *radicaliser* et ceci — dans la lignée d'une certaine phénoménologie française dans laquelle il s'inscrivait dès lors plus ou moins explicitement — en reprochant à Heidegger d'avoir en dernière instance subordonné l'événement ontologique au primat d'une instance subjective lestée d'un malencontreux enracinement ontique:

Comment l'événement pourrait-il être envisagé lui-même tel qu'en lui-même, et ainsi seulement pensé, si le Dasein comprenant l'être reste une *condition de possibilité ontologico-formelle* de tout ce qui peut se présenter à lui comme événement — tandis que l'événement est principalement ce qui *ouvre lui-même l'aire de jeu où il peut survenir*, la condition sans condition de sa propre survenue...?⁷

Si l'on comprend donc mieux pourquoi, dans un tel dispositif, nulle place déterminante ne se trouve accordée au corps — ni au corps ontique bien entendu, ni même au corps ontologico-ontologique dont il sera revenu à Merleau-Ponty de faire le support vivant de la coappartenance heideggérienne de l'être et de l'étant, le lieu de cette "ambiguïté" que le primat de l'événement sur le Dasein a justement pour tâche de neutraliser —, il n'en reste pas moins qu'il se fonde sur une authentique *décision philosophique*: parce que, répétons-le, rien ne s'oppose *a priori* à ce que nous posions la question du corps *sur un plan proprement ontologique* — c'est ce qu'aura à sa manière tenté Michel Henry⁸ — *l'herméneutique événementiale aurait pu tenter de l'investir en ce sens*, sous l'angle dès lors de *l'événementialité de la corporéité*.

Or loin d'y faire droit, c'est à la neutralisation d'une telle possibilité que semble conduire l'ouvrage de 2010, *Au cœur de la Raison, la phénoménologie*. Et la critique de Heidegger qui s'y déploie, diamétralement opposée à celle que formulaient les ouvrages de la fin des années 1990, est à cet égard tout à fait significative. Certes, c'est encore l'ambiguïté ontico-

ontologique du *Dasein* qui se trouve soulignée, et le corps en fournit justement la plus évidente illustration:

Comment le *Dasein* peut-il constituer une région ontique parmi d'autres, alors qu'il est la condition de possibilité ontico-ontologiques de toutes les régions, et de leurs "ontologies régionales" respectives? Il ne peut s'agir ici d'un simple lapsus — en tout cas pas *seulement*. L'homme, celui qui naît et qui meurt, celui qui a un corps et possède une différence sexuelle, ne cesse de hanter le *Dasein* comme un double encombrant dont ce dernier peine à s'affranchir. L'anthropologie continue de hanter l'ontologie fondamentale, en dépit des dénégations réitérées de son auteur.⁹

Mais précisément, ce qui se trouve désormais reproché à *Sein und Zeit*, ce n'est pas d'avoir insuffisamment "ontologisé" la problématique existentielle, mais c'est d'avoir au contraire insidieusement coupé le *Dasein* de toute dimension ontique, de ce qui fait de lui un homme *en tant qu'homme* et de ce qui appelle et justifie dès lors, en philosophie, une perspective proprement *anthropologique*. Et parce que, nous l'avons vu, l'analytique événementiale entendait radicaliser la pureté ontologique de l'entreprise heideggérienne, c'est sous la forme d'une *autocritique* que l'exigence de subordonner désormais l'ouverture ontologique au plan proprement ontico-anthropologique qu'elle ne cesse pourtant de recouvrir se trouve avancée:

La description du *Dasein* en tant qu'essence de l'homme — ou quelque nom qu'on lui donne, y compris "l'advenant" — n'est pas la description d'autre chose que de l'homme empirique, de l'homme de fait qui naît et qui meurt, qui possède un corps, une différence sexuelle, etc. [...] Il appartient *a priori* aux *a priori* phénoménologiques de ne pouvoir être délimités comme tels qu'*a posteriori*, c'est-à-dire de conserver un enchaînement inéluctable à l'existence de fait qui est la nôtre en vertu de notre naissance d'hommes [...]. L'horizon de l'anthropologie se révèle dès lors *indépassable*.¹⁰

Pour discrète qu'en soit la formulation, une rupture réelle semble donc s'opérer ici: l'"advenant" n'est plus "l'homme *dans la mesure où* il est ouvert à l'événement" mais, comme le précise immédiatement une note, "les descriptions de l'advenant sont des descriptions d'essence de l'homme" et non pas "d'autre chose."¹¹ Or si l'homme en question, *l'homme seulement homme*, est bien cet homme empirique, cet homme de fait qui naît, qui meurt, possède un corps, etc., l'idée d'une "analytique événementiale de la corporéité" — pour qui se proposerait d'en relever le déficit — s'en trouve déplacée: son problème ne saurait plus être en effet de savoir sous quelle

modalité proprement ontologique nous advient l'événement de notre incarnation mais, conformément au caractère désormais indépassable de l'horizon anthropologique, de déterminer comment ce corps factice constitutif de notre humanité de fait nous est "événementialement" révélé, dans son "essence" certes mais pourtant *a posteriori*, et ainsi de *décrire la manière dont nous "rencontrons" notre corps dans sa dimension irréductiblement "mondaine."*

Or si tel est le sens de l'articulation entre "phénoménologie du corps" et "herméneutique événementiale" que nous semble suggérer cette brève lecture croisée des ouvrages de 1998-1999 et de 2010, c'est pourtant dans une autre direction que s'engage Romano dans les textes qu'à près de vingt années d'intervalle, il consacre explicitement à la question de la corporéité. Non pas que l'intention en diffère, et c'est un point essentiel sur lequel il nous faut insister: si une décision "anti-idéaliste" et "anthropologique" s'exprime chez Romano, ce n'est nullement en 2010 mais dès 1994, dans cet article qui, initialement intitulé "L'unité de l'espace et la phénoménologie," sera republié en 2003 sous le titre de "Le miroir de narcissus: sur la phénoménologie de la chair." Étrange situation par conséquent: alors que les textes sur l'événement semblaient, nous l'avons vu, s'inscrire dans l'inflation ontologique propre à la "nouvelle phénoménologie française" — et à sa critique corrélative de tout "support" ou "condition" ontique ou ontico-ontologique de la phénoménalité —, c'est à l'un des piliers de sa mise en œuvre — l'institution d'un primat ontologiquement inconditionné du *Leib* — que s'en prend Romano au moment même où il médite les fondements de l'herméneutique événementiale: "La chair est-elle le meilleur point de départ pour analyser notre condition corporelle?"¹² Ne conduit-elle pas — chez Merleau-Ponty, alors explicitement visé, mais aussi et peut-être d'abord chez Michel Henry¹³ — à un "idéalisme de la chair"?¹⁴ Questions déjà subversives en 1994, mais dont l'actualité est aujourd'hui telle qu'elles fournissent de nouveau son point de départ à "Après la chair":

Il n'y a pas de question plus urgente, pour la phénoménologie, que la question du "corps propre," comme il est convenu de l'appeler depuis Husserl. Mais il n'y a pas non plus de question qui ait été davantage négligée par les phénoménologues contemporains. À première vue, cette affirmation se heurte à l'évidence d'une production littéraire quasi exponentielle autour de cette notion depuis plus d'une trentaine d'années [...]. L'ennui est que cette ample littérature ne pose *aucune* des questions préjudicielles à l'adoption du concept de corps propre ou de chair (*Leib*) en phénoménologie; pour l'essentiel, elle fait comme si ce concept allait de soi [...] La légitimité du concept même de *Leib* et de ses

prolongements à l'intérieur du courant phénoménologique n'y est jamais questionnée en tant que telle.¹⁵

Le problème, dès lors, est tout autant descriptif qu'architectonique: il s'agit certes d'évaluer et de contester le bien-fondé des descriptions phénoménologiques traditionnelles de l'existence charnelle, mais aussi de déconstruire le cadre théorique où elles prennent place et les présupposés non élucidés dont elles découlent. Certes, le texte de 1994 l'enseignait déjà — "quand bien même il en menacerait l'équilibre interne, le concept de chair ne rompt pas avec l'idéalisme, ni avec ses sources cartésiennes, il découle bien plutôt des présupposés qui les gouvernent"¹⁶ —, mais il revient à celui de 2013 de le développer sur un mode à la fois systématique et généalogique. Depuis la révolution scientifique moderne, avance en effet Romano:

C'est le même concept de "monde" qui sous-tend les positions idéalistes et naturalistes [...], un monde neutre et objectif dépouillé de tout ce qui le rend humain; sauf que ce monde est conçu tantôt comme la seule et unique réalité, et, partant, comme principe d'explication ultime des phénomènes de l'esprit, et tantôt comme laissant ces phénomènes, et l'esprit lui-même, en dehors de sa juridiction au titre d'une seconde réalité hétérogène et auto-suffisante.

Que Husserl s'inscrive davantage dans la première lignée que dans la seconde est dès lors une évidence, mais qui permet justement de comprendre l'ambiguïté même de la "chair": elle n'acquiert de consistance que d'être opposée, comme un paradoxal "supplément d'âme," à un *Körper* dont on postule qu'il appartient pour sa part à cette nature elle-même conçue comme le tout autre de l'esprit. D'où la stratégie ici déployée: il ne s'agira pas tant de critiquer le *Leib* pour lui-même que de mettre en question cette opposition *Leib/Körper* constitutive de tout discours phénoménologique sur la corporéité. Et si l'article de 1994 annonçait une telle voie — "la distinction chair-corps a-t-elle un sens hors du contexte de la constitution et de l'analyse intentionnelle?"¹⁷ —, c'est dans "Après la chair" qu'elle se trouve systématiquement empruntée:

On sait que, très tôt dans son parcours, le phénoménologue a distingué deux concepts de "corps" à la fois opposés et complémentaires: la chair ou corps propre (*Leib*) et le corps-objet (*Körper*). Le *Körper* est un simple objet matériel revêtu de déterminations physico-biologiques (extension, poids, solidité, organes remplissant des fonctions, etc.): il prend place tout entier dans la nature objective. La chair (*Leib*) est mon corps pour

autant qu'il se révèle à moi dans une expérience singulière
[...] Qu'en est-il du bien-fondé de cette distinction?

Entre cet "idéalisme de la chair" et ce "naturalisme du *Körper*" — qui n'existeraient donc l'un et l'autre que comme les deux versants d'un même présumé ou d'une même décision — le but sera alors, pour Romano, de ménager l'espace pour une tierce voie qui, première dans l'ordre phénoménologique, échapperait justement au cadre théorique sous-tendant cette alternative délétère. Notre propre question se précise donc: quel lien établir entre une telle phénoménologie du corps et l'herméneutique événementiale, en tenant compte de la recontextualisation "anthropologique" qu'en proposait, en guise d'apparente autocritique, *Au cœur de la raison*?

Pour commencer d'y répondre, insistons d'abord sur l'écart méthodologique à l'instant repéré entre le texte de 1994 et celui de 2013. Dans "Le miroir de Narcisse," Romano entendait montrer que, loin de les remettre en question, l'analytique classique de la chair entérinait les présumés les plus idéalistes de la phénoménologie. Plus précisément, il s'agissait de suivre rigoureusement la manière dont le schème conducteur de la "réflexivité" de la chair dans l'expérience de l'auto-contact — le fameux "touchant-touché" — revenait à opérer, chez Husserl, une insidieuse transposition des caractéristiques fondamentales de l'instance subjective transcendantale traditionnelle à la subjectivité incarnée, puis, chez un Merleau-Ponty prenant acte de la critique heideggérienne de l'idéalisme husserlien, à les attribuer à l'être comme tel, dans le cadre d'une "ontologie du sensible en général désireuse d'étendre le paradigme de la réflexion au monde lui-même dans son ensemble, dans lequel mon corps ne joue plus [...] que le rôle d'une maille dans un tissu."¹⁸ En 2013, c'est un autre chemin qui se trouve d'abord emprunté. Certes, l'intention "anti-idéaliste" perdure: si "penser la chair comme origine du monde, c'est encore la penser comme n'étant pas du monde, lui conférer un statut d'origine et conserver ainsi l'essentiel de l'attitude transcendantale," il s'agira *a contrario* de réinscrire le corps phénoménologique dans la mondanité: "le corps ne peut s'apparaître qu'au milieu des choses, il est toujours du monde et dans le monde," et si "ouverture" il y a, elle "précède et interdit toute distinction du constituant et du constitué, du transcendantal et de l'empirique."¹⁹ Mais ce qui s'avère alors nouveau, c'est que l'examen critique de la conception husserlienne de la chair comme réflexivité instituant artificiellement la distinction entre *Leib* et *Körper* passe au second plan, et laisse sa place au "questionnement en retour" de cette duplicité elle-même en tant qu'elle constitue chez Husserl, malgré sa propre mise en question généalogique du "naturalisme" et de "l'objectivisme" dans la *Krisis*, ce legs proprement moderne dont il ne serait jamais parvenu à se détacher.

Bien entendu, Romano reconnaît bien, dans l'émergence du thème de la *Lebenswelt*, la volonté du dernier Husserl de s'émanciper de cet héritage: "Il ne s'agit de rien de moins, en réalité, que de remettre en question de fond en comble, dans un geste philosophique d'une rare radicalité, tout le cadre conceptuel que nous avons tenté de reconstruire." Rejetant la présupposition d'une nature objective close sur elle-même, et tâchant de la reconduire à ce "monde de la vie" dont elle dérive et dans la dépendance duquel elle demeure toujours, Husserl semblait même disposer des moyens nécessaires à une mise en question du dualisme "cartésien" et, par conséquent, de la duplicité du *Leib* et du *Körper* qui en constituerait le dernier avatar. S'il n'y parvient pas, c'est donc que "cette réévaluation sans précédent du monde phénoménal demeure, chez Husserl, une entreprise ambiguë." Or cette ambiguïté relèverait en dernière instance d'une sorte de paralogisme: "soumettant le monde de la vie à sa problématique transcendante d'une constitution de l'objectivité en général par la subjectivité, Husserl ne cesse d'injecter dans le monde de la vie sans s'en apercevoir des concepts issus de l'idéalisation scientifique." De cette confusion architectonique ou de cette "subreption" découlerait dès lors une conception encore "naturaliste" du "*Körper*" et, *corrélativement*, une théorie du *Leib* conforme aux coordonnées conceptuelles de l'idéalisme que le retour à ce sol phénoménal avait pourtant pour objectif de contester: au "monisme phénoménal" de la *Lebenswelt*, Husserl substituerait alors à tort une ontologie d'inspiration "dualiste." Bien entendu, cette objection trouve une traduction phénoménologique immédiate: la distinction *Leib/Körper* ne posséderait de pertinence, du strict point de vue du monde de la vie, que si pouvait s'y attester intuitivement un "corps-objet"; or c'est précisément ce qui, aux yeux de Romano, n'arrive jamais: "Dans le monde de la vie conçu de manière radicale" — en excluant par conséquent toute objectivation idéale qui, en étant dérivée, ne peut s'y trouver présupposée —, "il ne saurait y avoir d'objets *physiques*, et tout aussi peu des corps-objets. [...] Dans le monde de la vie, nous n'avons jamais affaire à des corps-objets en tant que substrats de déterminations physico-biologiques, mais toujours déjà à des corps propres en tant que modes d'auto-présentation de vivants de différentes sortes." Dans la mesure dès lors où, nous l'avons vu, seule la volonté de neutraliser cette objectivité unilatérale du *Körper* conduirait Husserl à élaborer une théorie du *Leib*, l'abandon de l'un entraînerait irrémédiablement l'abandon de l'autre.

Pour convaincante qu'elle soit cependant, une telle thèse présente à nos yeux une difficulté de principe: est-il légitime, sur le plan même du "monde de la vie conçu de manière radicale," de considérer sans réserve le "*Körper*" comme le produit d'une telle subreption, et dès lors le *Leib* comme son pernicieux redoublement? N'y a-t-il pas, donnée à même la *Lebenswelt*, une "objectivité" du corps qui ne saurait se confondre avec une objectivité idéalement projetée après coup sur un plan qui, lui servant de fondement, l'exclut par principe? Est-il légitime de considérer tout "corps-objet" comme

un "objet physique" assimilable au substrat de "déterminations physico-biologiques," à cette "matrice causale de l'expérience" ou à ce "dispositif physique que nous vivons d'ignorer" qu'évoque le texte de 2013? Bien plus, cette tendance à réduire toute "objectalité" du corps à l'objectivité idéale de la physique moderne ne serait-elle pas elle-même l'ultime tribut payé par la phénoménologie à l'ontologie dualiste de la Modernité — et à la thèse selon laquelle, précisément, il n'y aurait finalement d'objectivité qu'*idéale*? Sans doute, et Romano a raison, le problème est peut-être davantage architectonique que phénoménologique: *de fait*, ce qui se trouve *strictement donné* dans le "monde de la vie" se mêle, dans notre expérience effective et concrète, au "vêtement d'idées" qui en émane par voie d'idéalisation. En ce sens, "l'antériorité du monde de la vie n'exclut absolument pas que notre perception ordinaire des choses ne soit *en fait* tributaire de concepts issus de notre culture, y compris évidemment de notre culture scientifique," et du reste, seule cette "perméabilité" explique la "subreption" husserlienne. Mais il n'en demeure pas moins que cette séparation des "mixtes mal analysés" présente elle-même un danger: qu'une description de la *Lebenswelt* coure toujours le risque de réinjecter de l'objectivité idéale dans un champ phénoménal qui lui est ontologiquement hétérogène ne signifie pas qu'un tel champ ne contienne *en lui-même* absolument rien d'"objectif." Et pour aussi simple et approximative qu'elle soit, une telle remarque pourrait bien s'avérer décisive quant à la question qui nous occupe ici: confondre toute "objectualité" du corps avec le produit d'une idéalisation, c'est peut-être se couper l'accès à une série de phénomènes constitutifs de notre corporéité telle qu'elle se donne intuitivement à nous au sein d'un monde de la vie non encore recouvert, en droit si ce n'est en fait, par quelque idéalisation que ce soit. Bien entendu, si le "corps-objet" n'était que celui "de la biologie, de l'anatomie ou de la physiologie," Husserl aurait tort de supposer que "la distinction chair/corps" est "pertinente au plan strictement phénoménologique d'une description du monde de la vie," et la mise en question de cette subreption nous conduirait effectivement à reconnaître, comme l'écrit justement Romano, qu'"il n'y a plus de place pour la question de la "constitution" du *Körper* à même le monde de la vie comme une "strate" de sa phénoménalité, distincte de celle du *Leib* et dépendante de cette dernière." Mais en substituant dès lors à la dualité *Leib/Körper* un "monisme" du "corps phénoménal" — ainsi nommé "pour éviter toute équivoque avec la conceptualité de Husserl" — ne risque-t-on pas de laisser échapper une duplicité *effectivement* propre à notre vie corporelle la plus "immédiate," et telle que, dans le monde de la vie lui-même et, en droit, hors de toute idéalisation scientifique, nous sommes susceptible de nous sentir et de nous expérimenter, de nous *rencontrer nous-mêmes et de rencontrer les autres* comme "objets"?²⁰ La théorie du corps phénoménal ne risque-t-elle donc pas, du moins en principe, de gommer une dimension pourtant irréductible de cet "homme empirique," de cet "homme de fait qui naît et

qui meurt, qui possède un corps, une différence sexuelle, etc.," dont *Au cœur de la raison* enseignait qu'il devait constituer le thème propre de la description phénoménologique? Réduire l'homme à son "corps phénoménal," n'est-ce pas, pour le dire encore autrement, transgresser une dernière fois cet "horizon de l'anthropologie" dont l'ouvrage de 2010 posait pourtant qu'il était "indépassable"?

Certes, on ne saurait oublier que la perspective ici adoptée par Romano a pour objectif premier de nous prémunir contre un "idéalisme de la chair." Et conformément à la riche description qu'il en proposait dès 1994, ce "corps phénoménal" se trouve bien compris comme étant à la fois phénoménologique et mondain — la distinction entre le "se sentir soi-même" et la "perception" que viendra traduire, dans "Après la chair," l'opposition conceptuelle entre "sensibilité autocentrée" et "sensibilité allocentrée," échappant justement à toute différence ontologique:

Je m'éprouve moi-même en m'exposant aux choses [...] La perception est toujours un être-avec-le-monde plutôt qu'un être au monde au sens de Heidegger.²¹

En m'exposant au monde, je m'appréhende moi-même dans mon rapport aux choses. Ce n'est pas l'auto-affection pure d'un "je" monadique qui fonde la possibilité de mon contact avec les choses, mais la réciprocité d'un contact originaire qui rend seulement pensable l'expérience proprioceptive.²²

Mais il n'en reste pas moins que cette description du corps phénoménal resterait plus proche d'un "idéalisme de la chair" que de l'horizon indépassable de l'anthropologie si elle rendait en droit impossible la saisie de la manière dont, dans certaines expériences ou à l'occasion de certains "événements," je m'éprouve moi-même comme chose, je me rencontre moi-même comme corporéité "objective" ou éprouve autrui de manière analogue, et ceci au sein même du "monde de la vie." Il n'est à cet égard nul besoin de mobiliser telle ou telle ressource de la psychopathologie. Songeons simplement à la fameuse description de la caresse dans *L'être et le néant*: refusant, à tort ou à raison d'ailleurs, d'en faire le rapport entre deux subjectivités comme telles, Sartre ne la réduit pourtant nullement au simple contact entre un corps subjectif et un hypothétique objet "physique," mais l'appréhende comme cet acte de reconduction de la corporéité subjective de l'un des partenaires à sa dimension purement facticielle — à ce corps non pas "idéalement objectif" mais désobjectivé qu'il nomme, dans un usage évidemment phénoménologiquement ambigu mais ici d'autant plus significatif du terme, "chair":

La caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent: elle est faite pour découvrir sous l'acte la trame d'inertie —

c'est-à-dire le pur "être-là" — qui le soutient: par exemple en *prenant* et en *caressant* la main de l'autre, je découvre, sous la *préhension*, que cette main est *d'abord* une étendue de chair et d'os qui peut être prise...²³

Et corrélativement, celui ou celle qui "abandonne" sa main à la main de l'autre ne lui accorde pas l'usage d'un "objet physique," mais "se fait objet" en soustrayant sa subjectivité à son corps phénoménal, en accompagnant le devenir "objectal" du "corps phénoménal" *comme tel*, non certes dans un procédé d'idéalisation, mais dans un mouvement phénoménologiquement attestable à même le monde de la vie et dans une expérience pleine et entière.²⁴ Selon certaines modalités, le "corps-objet" est donc bien, *comme tel*, un corps *apparaissant*, et apparaissant selon un "objectalité" qui, sans se confondre, ni en droit ni en fait, avec une idéalité, se manifeste selon des modalités qu'une phénoménologie du corps doit se donner les moyens de décrire et d'inclure dans sa propre architectonique au prisme d'une duplicité qui, si elle ne se confond nullement avec celle du *Leib* et du *Körper* issue de la révolution scientifique moderne, n'en est pas moins phénoménologiquement irréductible. Et cette difficulté, nous la soulignons ici d'autant plus volontiers qu'elle se trouve à nos yeux *contournée* par le dispositif mobilisé par Romano dans sa manière d'aborder le problème de l'expérience d'autrui.²⁵

La rencontre des corps

Qu'une phénoménologie du corps et de l'expérience d'autrui soit si intrinsèquement liées qu'elles ne puissent se déployer que parallèlement et en se répondant l'une l'autre, bien plus, que l'une soit chaque fois pour l'autre l'occasion d'éprouver sa validité, c'est ce que nous enseigne l'histoire même de la phénoménologie et, à cette histoire, Romano ne fait pas exception. En 1993 en effet, ce n'est pas seulement *pour lui-même* que "l'idéalisme de la chair" se trouve mis en cause, mais aussi en raison de son incapacité à "jeter un pont entre l'ego et autrui" et ainsi à "fournir le levier nécessaire à une pensée de l'intersubjectivité."²⁶ Et en 2013, c'est également à l'aune du problème de l'expérience d'autrui que la critique de la chair husserlienne se trouve répétée — "si la chair ne se constitue comme telle qu'à travers l'expérience de l'autocontact, comment pouvons-nous découvrir que le corps d'autrui est, lui aussi, une "chair"?" — et que la validité de la théorie du "corps phénoménal" qui lui est substituée se trouve elle-même éprouvée: "La sensibilité affective autocentrée à travers laquelle j'éprouve mon corps ne sépare-t-elle pas ce corps du corps d'autrui aussi sûrement que chez Husserl? N'enveloppe-t-elle pas dès lors le risque d'un solipsisme, du moment que je suis le seul à posséder un corps phénoménal?" Mais de fait, c'est bien ce doute que la déconstruction de la duplicité *Leib/Körper* vient lever: de même que "je m'éprouve moi-même en m'exposant aux

choses,” de même que “la perception est toujours un être-avec-le-monde plutôt qu’un être au monde,” de même:

le champ phénoménal dans lequel je figure en tant que corps est neutre à l’égard de la distinction moi/autrui — non, bien sûr, au sens où nous pourrions échanger nos places, car il appartient *essentiellement* à ce champ de se dévoiler à partir de l’“ici central” que j’occupe, et que je suis seul à pouvoir occuper, mais au sens où nous pouvons tous deux y apparaître, dans une indéfectible parité et où il est le site de notre rencontre. Mon corps n’est que ma perspective sur un monde partagé avec autrui *ab initio* et dont le partage est un trait phénoménologique *originnaire*.

Certes, cette thèse n’est en elle-même pas nouvelle, et constituait déjà le cœur du court mais dense chapitre d’*Au cœur de la raison* intitulé “L’expérience est-elle subjective?”. Mais l’intérêt d’un nouveau détour par le livre de 2010 réside justement dans sa capacité à nous révéler, en amont de la question de la corporéité proprement dite, la manière dont, de façon plus générale et à vrai dire principielle, Romano entend pour son compte aborder la question de l’intersubjectivité. Conformément au mouvement général de l’ouvrage, c’est alors au fil d’un dialogue entre les traditions analytique et phénoménologique qu’il tâche de cheminer, en montrant d’abord que de part et d’autre, quoique selon des modalités distinctes, les mêmes présupposés rendent impossible une juste compréhension du *problème* même de l’expérience d’autrui. Sans doute est-ce la voie analytique d’inspiration wittgensteinienne qui se trouve d’abord dénoncée, au nom de la thèse clé d’une non-autonomie ontologique et analytique de l’ordre linguistique par rapport à la sphère prélinguistique et antéprédicative de l’expérience phénoménologique. Si on ne saurait en effet nier que le langage constitue bien, en son ordre, un élément constitutif de ce qui nous est “commun,” il ne peut justement remplir une telle fonction que s’il est parlé par d’autres qui, dès lors, doivent bien être identifiés *comme tels* avant d’apparaître comme de potentiels locuteurs: “Ce que Wittgenstein ne nous dit pas, c’est comment penser un mode de donation prélinguistique d’autrui au sein même de notre expérience du monde — ce qui est présupposé d’une certaine manière par toute son approche du langage.”²⁷ Or c’est précisément à cette exigence que répond dans son principe la phénoménologie:

À une intersubjectivité par le haut dont le langage serait l’unique opérateur, il faut opposer une intersubjectivité par le bas, inscrite au cœur même de notre expérience. Nous avons là le point de départ de l’approche phénoménologique.²⁸

Mais la thèse de Romano est que, tout du long de son histoire, la phénoménologie a non seulement trahi son "point de départ" mais, plus encore, a finalement épousé les mêmes présupposés que la position qu'elle avait pour vocation de contester. Les difficultés auxquelles conduit l'approche linguistique de l'intersubjectivité, en effet, ne relèvent pas tant de ce primat accordé au langage que de la fonction architectonique qu'il se voit conférer et qui s'avère finalement analogue à celle que la philosophie moderne attribuait à la *raison* elle-même: le rapport à autrui, comme garant de l'universalité de la pensée et de la communauté du monde, y joue bien le rôle d'un *a priori* — le contraire par conséquent de ce qui s'avère susceptible de se donner *dans l'expérience*. Or c'est paradoxalement ce à quoi aboutirait Husserl lui-même, en raison d'un paralogisme qui, aux yeux de Romano, constitue le cœur de la cinquième des *Méditations cartésiennes*: sans doute est-ce parce que je peux reconnaître, dans ma sphère propre, une chair comme la mienne — un *Leib* par conséquent, et non pas un *Körper* — que je peux en faire l'indice d'un *alter ego*; mais précisément, *cette chair n'est chair que parce que je la rapporte à l'alter ego qui s'y incarne*; loin donc qu'elle me permette d'y accéder, *elle le suppose*, et telle serait la circularité de la position husserlienne:

L'aperception d'un *alter ego* à partir de sa chair présuppose l'apparition d'une chair étrangère, et l'apparition d'une chair étrangère (au sens requis d'"étranger," c'est-à-dire au sens d'appartenant à un *alter ego*), présuppose l'aperception d'un *alter ego*.²⁹

Un tel diagnostic vaut déjà pour lui-même, et permet par exemple de comprendre que, lorsque le jeune Michel Henry, dans un certain nombre de notes de jeunesse sur l'expérience d'autrui, aboutit à la conclusion selon laquelle il s'agit d'aller "du sens au signe, non l'inverse," "de l'autre subjectivité au monde tel qu'il est pour elle, et non du monde tel qu'il est pour elle à elle," et se trouve alors conduit à soutenir la thèse d'une "expérience métaphysique d'autrui" — au sens où cette "expérience ne passe pas par la médiation du monde"³⁰ —, il ne se contente pas de *prolonger* la perspective husserlienne, mais révèle davantage encore le présupposé de toute position du problème d'autrui: celui selon lequel *l'expérience "mondaine" d'autrui n'est possible, précisément, que de se présupposer elle-même*, que cette présupposition prenne la forme du langage comme *a priori* objectif de la communauté ou du sens d'être de l'ego comme *a priori* subjectif constitutif de toute égologie transcendantale. Et l'originalité de l'analyse de Romano est de montrer qu'elle continue de grever la tentative même de la renverser; car il revient finalement au même de faire d'autrui la structure *a priori* des expériences que je pourrai faire dans le monde, et d'en faire, comme le propose Lévinas, un pur *a posteriori*, ne se manifestant cette fois *dans le monde* que comme ce qui *excède radicalement*: "étant donné qu'autrui ne parvient pas à entrer dans un monde qui a été préalablement

constitué, on dira qu'autrui n'apparaît pas dans le monde, mais ailleurs ou au-delà de lui [...], bref, que l'impossibilité pour autrui de paraître dans le monde n'est qu'un mode même de sa manifestation."³¹ Mais précisément, poursuit Romano, "il ne suffit pas d'adopter l'attitude symétrique à celle de Husserl en développant une pensée d'autrui comme "l'absolument autre" pour sortir du dilemme que nous avons formulé": *a priori* ou *a posteriori*, avant le monde ou après lui, l'autre n'est *pas* objet d'expérience et, en toute rigueur, une phénoménologie de l'expérience d'autrui est une impossibilité de principe. Or si elle doit *a contrario* être possible, si la donation d'autrui ne peut être effective que de n'être ni *a priori* ni *a posteriori*, ni avant l'expérience ni au-delà d'elle, où la chercher? La réponse de Romano, pour simple qu'elle soit dans son principe, n'en est pas moins radicale et conforme à celle qu'il apportera dans "Après la chair": *dans l'expérience elle-même*, pour autant qu'elle enjambe précisément les deux termes d'une tension qui ne cessent de renvoyer l'un à l'autre.

L'expérience est neutre par rapport à la distinction moi/autrui, puisqu'elle est expérience d'un monde dans lequel moi-même et autrui apparaissent tous deux, pouvons échanger nos places, épouser nos points de vue respectifs, nous rencontrer et coexister pacifiquement. Le "conflit des consciences," la rivalité des sujets autour du trône de l'absolu n'est à cet égard qu'un *mythe*. Tel est [...] le seul point de départ possible pour une phénoménologie de l'autre.³²

À vrai dire, une telle approche n'est pas sans rappeler le Scheler de *Nature et forme de la sympathie* lorsque, mettant justement en question les théories de l'analogie, il évoquait:

un courant d'expériences psychiques indifférentes, sans rapport avec le *toi* et avec le *moi*, un courant dans lequel sont intimement mélangées les expériences qui sont à moi, et celles qui sont à autrui; dans ce courant se forment d'abord, peu à peu, des tourbillons ayant une forme plus définie; ces tourbillons attirent lentement dans leur sphère des éléments de plus en plus nombreux du courant et sont rattachés successivement et très progressivement à des individus différents.³³

Mais justement, l'originalité de Scheler — selon un trait qui ne s'avère pas complètement absent, du reste, de la pensée de Merleau-Ponty ou de Wittgenstein³⁴ —, résidait dans la tentative de faire de l'expérience de l'altérité autre chose qu'un problème à régler une fois pour toute en en présupposant la solution ou en le déclarant définitivement insoluble: l'important était finalement d'y faire droit à une certaine *gradualité*. Et telle est justement la position à laquelle nous semble également souscrire

Romano en 2010 — et d'une manière qui nous semble *a priori* répondre aux objections de principe que nous avons plus haut formulées à l'encontre du "monisme" du "corps phénoménal." De façon paradoxale en effet, la thèse d'une originaire coexistence avec autrui — elle-même fondée sur une certaine neutralité ou un non-polarisation de l'expérience —, permet en effet seule de comprendre pourquoi et comment il peut nous apparaître phénoménologiquement selon des modalités distinctes, et sur une échelle allant de la plus grande intimité à l'étrangeté la plus totale:

C'est seulement si l'existence d'autrui au niveau perceptif est aussi "transparente" que celle des choses et de moi-même qu'autrui peut aussi me paraître mystérieux dans ses intentions, ses émotions et ses conduites. Si mon ouverture n'était pas d'emblée neutre à l'égard de la distinction moi/autrui, [...], si je ne partageais donc pas le monde d'emblée avec autrui, avec un autrui aussi manifeste et accessible que tout le reste, celui-ci ne pourrait me demeurer toujours pour une part inconnu, opaque et même parfois impénétrable.³⁵

La force de Romano est donc ici de faire droit à l'idée, en elle-même fort simple mais d'autant plus radicale, selon laquelle l'expérience d'autrui n'est ce qu'elle est que *parce que, échappant à l'alternative rigide du tout ou rien, elle admet des degrés*. Or c'est précisément ce qui nous renvoie à nouveau vers le paradigme "événemential." D'une part, refuser la thèse d'un autrui *a priori*, c'est en effet nous restituer la possibilité de le *rencontrer* et de comprendre cette *rencontre* comme *l'événement* même à partir duquel nous advenons à notre ipséité. Et de fait, c'est bien en écho à ses premiers ouvrages que Romano note en 2010: "Parce que l'advenant n'est *lui-même* [...] qu'en répondant à et de l'événement qui lui échoit en propre comme à nul autre, ses rencontres, en tant qu'événements, contribuent à titre essentiel à la constitution de son existence ou de son aventure."³⁶ Mais c'est également ce qui, d'autre part, permet de contourner les difficultés liées à la thèse d'un caractère essentiellement *a posteriori* de la rencontre, celles-là même que J. Derrida, dans "Violence et métaphysique," pointait au cœur du dispositif lévinassien, en insistant notamment sur le prix à payer pour une approche finalement "empiriste" parce que "purement hétérologique" de "la notion de rencontre" comme "irruption du tout autre."³⁷ Car accorder à la rencontre un caractère proprement événemential, c'est par là même la subordonner, conformément à l'une des intuitions fondamentales de *L'événement et le monde*, à l'événement originaire de la naissance comme advenue dans un monde en droit déjà *partagé* et *toujours déjà* habité par les autres. Aussi, comme y revient également Romano en 2010, l'expérience d'autrui nous engage-t-elle à tenir les deux aspects du problème:

Le statut phénoménologique de l'autre exigerait alors d'être pensé à partir de deux affirmations solidaires: premièrement, l'autre ne se déclare que par l'événement d'une rencontre singulière où, comme en tout événement, je suis en jeu moi-même comme moi-même; deuxièmement, quoique autrui ne se déclare qu'au travers des rencontres, il n'y a pas de premières rencontres pour une aventure: parce que l'advenant vient au monde en y naissant, autrui est toujours là dans ce monde de manière immémoriale. Aussi loin que je puisse remonter, autrui est déjà présent dans ma propre aventure, installé en son cœur, plus intérieur à elle qu'elle-même, et cela parce que cette aventure n'échoit à l'advenant que par l'événement d'une naissance.³⁸

Étrangère à tout empirisme, la rencontre fait donc fond sur la présence d'autrui au monde auquel j'advieus par ma naissance — présence qui n'est pas un *a priori* auquel je devrais tel ou tel aspect ou tel ou tel trait de structure de mon expérience et qu'il me serait possible de maîtriser par libre variation mais, tout comme la naissance justement et par elle, un *immémorial* sur lequel je ne peux que retarder, un originel non originaire, une origine de moi-même à l'origine de laquelle je ne suis pas. Et voilà pourquoi, de même que "ce décalage originaire de l'originel et de l'originaire qui détermine le sens événemential premier de la naissance," écrivait Romano en 1998, "introduit dans l'origine elle-même un sursis selon lequel elle ne se déclare jamais qu'après coup, non originellement, selon un retard constitutif et un *a posteriori* non empirique qui appartiennent pourtant à sa teneur d'origine,"³⁹ de même la rencontre d'autrui n'est jamais *pure* et déborde le *hic et nunc* du "choc initial du face à face."⁴⁰ Épreuve *a posteriori* d'un immémorial, elle manifeste ainsi un irréductible retard auquel répond un apprentissage s'effectuant, "comme par degré," dans un autre temps que celui de l'intersubjectivité *en acte*:

La rencontre véritable ne se réduit jamais à son effectuation comme fait, elle advient toujours dans le secret et le sursis de sa latence, de telle sorte que nous n'en sommes jamais contemporains, nous ne nous en apercevons que plus tard, "trop tard," selon l'*a posteriori* essentiel — transcendantal — d'une rétrospection nécessaire, quand l'événement de la rencontre s'est déjà produit, a déjà reconfiguré tous nos possibles et le monde.⁴¹

Mais la question à laquelle nous expose la reprise de ce dispositif en 2010, dans le contexte d'une critique frontale de ce qui pouvait demeurer d'"idéisme" dans les textes sur l'événement et conformément à l'horizon désormais "indépassable" de l'"anthropologie," est justement celle de la

nature même de cette "immémorialité": relevant initialement d'une événementialité hétérogène à toute dimension ontique, n'est-elle pas désormais — à l'image peut-être de la naissance elle-même — constitutive de notre facticité la plus mondaine? La rencontre d'autrui n'est-elle pas cette révélation non empirique mais *a posteriori* de notre coexistence ontique avec lui et, justement, de notre intercorporéité facticielle? Au présupposé phénoménologique indéracinable selon lequel notre expérience du monde, des autres, de notre corps et du leur, seraient *d'abord* ontiques — et ne nous serait révélée dans sa structure ontologique que dans l'après coup de l'élucidation philosophique —, il s'agirait donc d'opposer cette évidence: c'est la facticité et le caractère irrémisiblement anthropologique de notre expérience, c'est cette dimension "objectale" de notre existence qui nous sont originellement voilés, et voilés de telle sorte que seule l'événementialité nous permet progressivement de les rencontrer. Ou pour le dire autrement encore, ce n'est plus sur l'immémorialité de l'événement dans sa dimension proprement ontologique que nous retardons toujours, mais sur l'onticité comme telle, sur nous-mêmes et sur les autres comme "hommes empiriques qui naissent et qui meurent, possèdent un corps, une différence sexuelle," etc. — captés que nous sommes par notre *Dasein*, par notre vie dans l'être, c'est-à-dire dans le *sens*. Et si tel est bien l'enjeu de l'inflexion "réaliste" introduite en 2010 dans le dispositif "événemential," une question ne peut pas être ici évitée: est-elle compatible, en dépit de sa propre inspiration "anti idéaliste," avec la théorie "moniste" du corps phénoménal que poursuit Romano depuis 1994? À vrai dire, l'introduction de différences de "degrés" dans l'expérience d'autrui, si elle implique effectivement une mise en question de la duplicité rigide du *Leib* et du *Körper*, s'accorde selon nous difficilement avec un "monisme" du corps phénoménal s'éprouvant lui-même dans son exposition au monde commun. Peut-être s'agirait-il de tenir compte, et de manière analogue, d'une fondamentale *gradualité* dans l'expérience de notre corps et de celui d'autrui, sur une échelle dont le pur *Leib* et le pur *Körper* seraient peut-être les extrêmes⁴², mais qui comporterait un grand nombre de degrés et ainsi de manières de "rencontrer" notre être-en-commun factice. Et c'est justement ce que nous semble appeler la "greffe événementiale" de la "phénoménologie du corps": un "pluralisme" de la corporéité, en lieu et place d'un dualisme ou d'un monisme phénoménologique qui, dans ce qui constitue peut-être chaque fois leur unilatéralité, risquent de nous conduire à faire l'impasse sur une série de phénomènes constitutifs des différentes "rencontres anthropologiques" propres à nous révéler notre humanité de fait.

¹ Cf. Romano, *L'événement et le monde* et *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1998 et 1999).

² Cf. Romano, *L'Aventure temporelle: trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale* (Paris: PUF, "Quadrige," 2010).

³ Romano, "Le miroir de Narcisse: sur la phénoménologie de la chair," dans *Il y a* (Paris: PUF, 2003), 177-224, texte initialement publié dans les *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°1, février 1994, 107-135, sous le titre: "L'unité de l'espace et la phénoménologie." Rappelons que "Le possible et l'événement" – texte également repris dans *Il y a* – fut lui-même publié en deux parties en 1993-1994, dans les n° 40 et 41 de la revue *Philosophie*.

⁴ Voir J-F. Courtine, "Donner/Prendre: la main," dans *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1990), 283 sqq.

⁵ Romano, *L'événement et le monde*, 34.

⁶ Romano, *L'événement et le monde*, 82-83.

⁷ Romano, *L'événement et le monde*, 30.

⁸ Au prisme précisément de ce que Henry condamne alors sous le titre d' "ambiguïté du Dasein," et comme cette "assimilation explicite de l'essence à une réalité ontique dans l'affirmation paradoxale mais sans cesse formulée selon laquelle le "Dasein" est un étant" (*L'essence de la manifestation*, Paris: PUF, "Epiméthée," 1990, 126).

⁹ Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris: Gallimard, "Folio Essais," 2010), 464.

¹⁰ Romano, *Au cœur de la raison*, 465-466.

¹¹ Romano, *Au cœur de la raison*, 1056-1057.

¹² Romano, "Le miroir de Narcisse," 178.

¹³ M. Henry qui, dans un manuscrit de jeunesse, notait, en opposition à la *Phénoménologie de la perception*: "Il faut faire une philosophie idéaliste du corps, et (contre Merleau-Ponty) il faut donner à la philosophie idéaliste du corps son développement radical" (Ms A 2860, dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°4, "Notes sur le phénomène érotique," Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2013, 32). Et l'un des aspects importants de la position de Romano est justement de pressentir que, contrairement à certaines déclarations de principe, la prise en compte de la chair, et la destitution de la subjectivité transcendantale qu'elle semble impliquer, conduit justement à un idéalisme peut-être plus tranchée que ne le fut l'idéalisme purement "transcendantal" (cf. "Le miroir de Narcisse," 177-178).

¹⁴ Romano, "Le miroir de Narcisse," 200.

¹⁵ Romano, "Après la chair," 2013. Toutes les citations sans indication de références sont issues de cet article, publié dans le présent numéro, et auquel le présent texte constitue une "réponse."

¹⁶ Romano, "Le miroir de Narcisse," 189.

¹⁷ Romano, "Le miroir de Narcisse," 178.

¹⁸ Romano, "Le miroir de Narcisse," 200. Notant les résonances paradoxalement heideggériennes de cette ontologie de la chair, Romano crédite alors Merleau-Ponty d'ouvrir un "nouveau domaine de recherche où la chair n'est plus pensée comme une région ontique parmi d'autres, et même pas, à l'instar de l'ego transcendantal, comme la région par excellence, l'archi-région (*Urregion*) de toutes les régions, mais – telle est l'innovation fondamentale du *Visible et l'invisible* – comme l'ouverture *au monde et du monde* selon la diversité-unité des registres sensoriels, ou comme l'ouverture de l'Être même."

¹⁹ Romano, "Le miroir de Narcisse," 224.

²⁰ La substitution du "corps phénoménal" au couple *Leib/Körper* signerait, malgré les critiques qu'il lui adresse depuis "Le miroir de Narcisse," une fondamentale proximité de Romano avec Merleau-Ponty. Comme le notait en effet l'article de 1993 en commentant la *Phénoménologie de la perception*: "La distinction fondamentale, aux yeux de Merleau-Ponty, n'est pas celle entre *Leib* et *Körper*, mais celle entre "corps phénoménal" et "corps objectif." Or, les deux distinctions ne sont pas homogènes. Pour Husserl, le corps-objet est aussi "phénoménal" que le corps propre, ils relèvent simplement de deux couches distinctes de la phénoménalité. La traduction-trahison de Merleau-Ponty, à cet égard, est déjà significative: elle a tendance à présenter le corps-objet non pas tant comme une strate de la constitution, ayant son droit et sa validité propre, mais plutôt comme le résultat d'une *méconnaissance* – voire d'une falsification – du seul corps vraiment *phénoménal* – c'est-à-dire offert à une phénoménologie authentique" (192).

²¹ Romano, "Le miroir de Narcisse," 217.

²² Romano, "Le miroir de Narcisse," 219.

²³ J-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, "Tel," 1991), 430.

²⁴ Cf. J-P. Sartre, *L'être et le néant*, 89 *sqq.*

²⁵ Malgré certaines déclarations de principe qui, en 2013, semblent plutôt exprimer la position que nous entendons ici mettre en question. Romano note en effet: "Je

n'ai pas à *attribuer* à autrui un corps de chair sur la base de l'apparition d'un corps-objet, car un tel corps-objet *n'apparaît jamais* et son corps est d'emblée celui d'un vivant. [...] Le "corps" dont nous parlons, en effet, reste un corps *apparaissant* et non un substrat neurophysiologique auquel il s'agirait de "réduire" la conscience." Mais précisément: que le corps d'autrui soit d'emblée celui d'un vivant ne signifie pas qu'il ne puisse apparaître, *en tant que corps vivant*, comme un "corps objet," et qu'ainsi ce corps-objet soit un corps *apparaissant* – pour autant justement qu'on ne confonde pas l'objectivité du corps avec son idéalisation à titre de "substrat neurophysiologique."

²⁶ Romano, "Le miroir de Narcisse," 189.

²⁷ Romano, *Au cœur de la raison*, 784.

²⁸ Romano, *Au cœur de la raison*, 784-785.

²⁹ Romano, *Au cœur de la raison*, 794.

³⁰ M. Henry, Ms C 2989, 2954/2955, 2970, dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°2, "Textes inédits sur l'expérience d'autrui (Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2011), successivement 114, 84-85, 106.

³¹ Romano, *Au cœur de la raison*, 795-796.

³² Romano, *Au cœur de la raison*, 811.

³³ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. M. Lefebvre (Paris: Payot, 1928) 359-360.

³⁴ Cf. Par exemple L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, trad. fr. G. Granel (Mauvezin: TER, 1994), 132: "Examine la question de l'incertitude concernant le fait de savoir si autrui ressent de la douleur à la lumière de celle-ci: un insecte ressent-il de la douleur?." Et c'est en un sens similaire que Merleau-Ponty remarque, dans la *Phénoménologie de la perception*: "Je ne "comprends" pas la mimique sexuelle du chien, encore moins celle du hanneton ou de la mante religieuse. Je ne comprends pas même l'expression des émotions chez les primitifs ou dans des milieux trop différents du mien. S'il arrive par hasard qu'un enfant soit témoin d'une scène sexuelle [...] elle n'aura pas de sens, si l'enfant n'a pas encore atteint le degré de maturité sexuelle où ce comportement devient possible pour lui" (Paris: Gallimard, "Tel," 1976, 215).

³⁵ Romano, *Au cœur de la raison*, 824.

³⁶ Romano, *Au cœur de la raison*, 802.

³⁷ J. Derrida, "Violence et métaphysique," dans *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, "Tel Quel," 1967), 224. Une telle position, poursuit Derrida, "ne laisse-t-elle pas entendre qu'il y a un temps et une expérience sans "autre" *avant* la

“rencontre”? On imagine à quelles difficultés on est alors conduits. La prudence philosophique de Husserl est à cet égard exemplaire. Les *Méditations cartésiennes* soulignent souvent qu'en *fait et réellement*, rien ne *précède* l'expérience d'autrui.”

³⁸ Romano, *Au cœur de la raison*, 802-803.

³⁹ Romano, *L'événement et le monde*, 96.

⁴⁰ Romano, *L'événement et le monde*, 173.

⁴¹ Romano, *L'événement et le monde*, 168. C'est cette immémorialité qui se trouve évoquée dans “Après la chair”: “C'est *dans le monde* [qu'autrui] fait son entrée, ou qu'il a *déjà fait son entrée depuis toujours*” (nous soulignons la dernière partie de la phrase).

⁴² Extrêmes qui après tout sont bien susceptibles, dans certaines circonstances déterminées, de s'attester dans une expérience effective – ce que reconnaît ici du reste Romano, au moins en ce qui concerne l'expérience “charnelle”: “La possibilité d'un “toucher double” au sens de Husserl existe indiscutablement, mais elle relève d'une attitude assez artificielle; elle n'est qu'une manière particulière, et au demeurant assez rare, dont j'éprouve ma propre corporéité.”