

LE SUJET COMME *SURCHAIR*

PATRICIA APOSTOL¹

ABSTRACT. Michel Henry questions the opposition body - flesh as indebted to the opposition between what appears / the appearing, under the light of what he calls "The reversal of phenomenology", i.e. "the substitution of the phenomenology of the world for a phenomenology of life". This question raises another question: the constitution of intersubjectivity, which this article is trying to answer by developing a schema of intersubjectivity through a critical rereading of the theory of Nietzsche about active force and reactive force.

Keywords: *flesh, body, superflesh, subject, intersubjectivity*

RÉSUMÉ. Michel Henry interroge l'opposition corps - chair comme redevable à l'opposition entre ce qui apparaît / apparition, à la lumière de ce qu'il appelle "le renversement de la phénoménologie", c'est-à-dire "la substitution de la phénoménologie du monde à une phénoménologie de la vie". Cette question soulève une autre question : la constitution de l'intersubjectivité, à laquelle cet article tente de répondre en développant un schéma d'intersubjectivité par une relecture critique de la théorie de Nietzsche autour de la force active et la force réactive.

Mots-clé : *chair, corps, surchair, sujet, intersubjectivité*

1. Introduction

Sartre dit que la nudité est *toujours incomplète*, et ceci en vertu de la « grâce » en tant que mouvement du corps dans la situation, dans ses actes qui « habillent » sa facticité et empêchent son « incarnation ». ² En d'autres termes,

¹ Chercheure, CEREFREA - Université de Bucarest. Email : pati_apostol@yahoo.com

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 439-440.

l'incarnation serait le passage du dénuement à son dénouement, c'est-à-dire à la nudité « complète », qui consisterait justement à séparer le corps de ses mouvements et de ses situations : et c'est dans cet arrêt de la fougue du corps que se jouerait une nudité achevée et satisfaisante. Il propose deux opérateurs de l'incarnation du corps : la caresse (qu'il entend en termes de « possession » et d'« appropriation » comme double incarnation – de moi et de l'autre³) et la « caresse des yeux » (sur quoi il n'insiste pas). Mais est-ce qu'une simple opération de soustraction (du type « corps » - « mouvements et situations » = « chair ») suffit à révéler la chair ? S'il en était ainsi, cela présupposerait de considérer l'enveloppement cinétique et situationnel du corps comme un ajout contingent et dont la simple soustraction nous rendrait le corps dans sa nudité complète qui lui vaudrait l'incarnation. Il convient donc, dans un premier temps, d'élucider *le corps*, *la chair*, et la venue dans cette chair, à savoir *l'incarnation*.

On ne peut pas ne pas remarquer le terme choisi par Sartre pour désigner cet enveloppement situationnel du corps : « grâce », chargé de toute sa résonance augustinienne de *l'indumentum gratiae* (le « vêtement de la grâce »), dont l'élucidation indispensable pour décider si l'« habit » est pour le corps un ajout contingent ou s'il s'inscrit dans la définition même du corps. La tradition catholique appelle « vêtement » la « grâce » qui enveloppe le corps d'avant le péché et de la conscience de la nudité qui auront conduit Adam et Eve à se fabriquer eux-mêmes un nouveau vêtement, de feuilles de figuier et ensuite, à porter des vêtements en cuir offerts par Dieu. Pour Agamben (2009), cet ajout à la corporalité nue qu'est la grâce aurait doublé, « habillé » la potentialité pécheresse de la corporalité nue, le péché n'ayant pas introduit le mal dans le monde, mais l'ayant révélé. En ce sens, dit-t-il, la nudité – soit celle d'avant l'habit de la grâce, soit celle celle d'après la perte de cet habit – n'est pas un état, mais un événement : en d'autres termes, si la nudité ne peut être donc que dénuement, c'est en vertu de sa nature irrémédiablement déficiente, en tant qu'événement de la perte de la grâce, et c'est pourquoi elle ne saurait satisfaire celui qui la regarde (Giorgio Agamben, *Nudités*, traduit par Martin Rueff, Éditions Rivages, collection «Bibliothèques rivages», Paris, 2009, pp. 92-93).

Pour revenir à Sartre, on voit maintenant plus clairement pourquoi si on expulse le corps de ses mouvements et de ses situations, cela ne lui vaut pas pourtant encore une incarnation. Plus précisément, on voit combien l'habit (vêtements,

³ „(...) la caresse, en réalisant l'incarnation de l'autre, me découvre ma propre incarnation; c'est-à-dire que je me fais chair pour entraîner l'autre à réaliser pour soi et pour moi sa propre chair et mes caresses font naître pour moi ma chair en tant qu'elle est, pour autrui, chair le faisant naître à la chair; je lui fais goûter ma chair par sa chair pour l'obliger à se sentir chair. Et de la sorte apparaît véritablement la *possession* comme double incarnation réciproque.” (Ibidem, p. 431)

mouvements) n'est pas pour le corps un supplément, ni pour le concept de « corps » une contingence, mais il s'inscrit dans la définition même du corps. Et les deux remèdes qu'il propose à l'incomplétude de la nudité – la caresse et la caresse des yeux – ne tiennent pas debout en tant qu'opérateurs de l'incarnation par soustraction (corps - mouvements et situations = chair) puisque, une fois cette soustraction faite, son résultat n'est pas la chair, mais un corps toujours en défaut, un corps qui a perdu sa grâce et qui ne finit pas d'être nu, qui ne stabilise pas son dénuement dans une nudité.

Ce défaut de chair n'est pas pour le corps de l'ordre d'un manque, mais d'une plénitude constitutive ; et alors, si on s'habille, si on s'enveloppe de mouvements et de situations, ce n'est pas pour se consacrer à la recherche de la chair perdue, pour nier cette perte et s'efforcer à y remédier, mais au contraire, pour affirmer et exhiber cette chair perdue. La vertu de l'habit, soit-il vêtement, mouvement ou situation (si tant est que ces deux derniers « habillent ») n'est alors plus celle de déguiser le corps, mais de l'exhiber - marque corporelle qui permet à un Autre de se faire repérer et viser comme un corps vivant par un Je, visée cruciale dont dépend l'incarnation de l'Autre à partir de laquelle a lieu l'incorporation du Je, au sens de la constitution de la corporalité intersubjective telle qu'elle est proposée par Husserl - sur lequel prend appui, d'ailleurs, Henry - dans sa Cinquième Méditation⁴.

⁴ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction par G. Peiffer et E. Levinas, Armand Collin, Paris, 1931: « c'est par la perception de mon corps en tant que chair que j'attribue, par analogie, au corps étranger de mon champ perceptif le sens de chair, et ce n'est que par cette incarnation du corps d'autrui que ma chair aboutit à acquérir la validité d'un corps parmi d'autres » (*incorporation* du corps propre). Jusqu'à sa 4^{ième} Méditation cartésienne, Husserl maintient un dualisme entre l'ego transcendantal et le corps : le corps serait un élément perturbateur du rapport entre la conscience pure, désincarnée, et le monde, et l'ego se doit alors épuré de ses rapports mondains pour pouvoir être transcendantal. Comment alors un tel ego emprisonné dans sa monade peut affirmer le sens objectif du monde ? Dans sa *Cinquième Méditation*, l'élaboration d'une théorie de l'expérience de l'alter ego se révèle indispensable pour fonder l'expérience de la transcendance du monde au-delà de mon solipsisme et rendre compte de l'objectivité du monde. Et ce qui permet la constitution de l'alter-ego c'est une deuxième réduction : après la réduction du monde et et -des objets pour explorer notre champ originaire d'expérience, il faut réduire maintenant ce champ originaire de l'ego même : de son ego, ne garder que sa « sphère primordiale », sa « couche fondatrice » : cette sphère primordiale, c'est mon corps non plus en tant qu'objet parmi d'autres, mais en tant que dimension de mon expérience, en tant que chair ; ma chair c'est mon organe perceptif, l'origine de mon expérience spatiale et lieu originaire du « je peux ». Ce n'est qu'à partir de ma chair que je peux faire l'expérience d'autrui et construire le sens objectif du monde. Ce n'est donc, pour Husserl, que le corps (*Körper*) en tant que chair (*Leib*) qui peut faire l'expérience de ce qui est étranger et qui assure ainsi à l'ego transcendantal la possibilité de constituer l'alter-ego et le sens objectif d'un monde étranger, inter-subjectif.

Si nous avons choisi les idées sartriennes susmentionnées pour entamer cette recherche, c'est parce qu'elles nous fournissent clairement tous les éléments nous permettant de douter d'un passage rectiligne d'un corps à une chair, d'une part, et de la constitution de l'intersubjectivité en termes de « possession », d'autre part. C'est notamment *L'Incarnation. Une philosophie de la chair* de Michel Henry qui nous fournira les instruments conceptuels pour penser un rapport corps-chair à partir duquel on proposera un schéma de l'intersubjectivité.

Le dernier Merleau-Ponty a mis en œuvre dans *Le Visible et l'invisible* un rapport oppositionnel réversible au sein du Sensible: mon corps *sent* en même temps qu'il *est senti*, annoncé d'ailleurs dès la *Phénoménologie de la perception*, lorsqu'il appréhendait le corps comme étant en même temps le siège du point de vue sur le monde et objet de ce monde, en ce sens que cet objet qu'est mon corps se refuse à mon exploration, n'étant jamais vraiment devant moi, car inséparable d'un corps-sujet. Michel Henry remet en cause le chiasme merleau-pontyen en considérant le *corps qui sent* autrement que dans sa relation au *corps qu'il sent*, par quelques idées cruciales, que nous annonçons brièvement pour en donner un petit aperçu, avant d'entrer dans le vif du sujet : 1. Le corps qui sent est *transcendental* en ce sens qu'il se dépasse soi-même vers les corps-objets et constitue ainsi la condition de possibilité de ces derniers, mais: 2. le mode intentionnel selon lequel le corps transcendantal donne à sentir et constitue le corps sensible, son rapport intentionnel au senti, n'épuise pas sa possibilité. La possibilité originaire du corps transcendantal réside dans son *auto-affectation pathétique*. 3. La chair c'est justement cela qui, se souffrant, se subissant soi-même nous permet de connaître quelque chose comme un « corps ». 4. Cette auto-révélation de la chair dans son épreuve pathétique c'est tout simplement la *vie*. 5. Sentir relève d'un pouvoir subjectif de sentir (une main comme organe objectif serait incapable de sentir), donc de l'actualisation d'un *pouvoir-sentir* immanent. 6. La condition du pouvoir-sentir et ainsi du sentant est la *chair*. 7. L'accomplissement de ce pouvoir-sentir est tributaire du *pouvoir-se-mouvoir*, sans lequel le pouvoir-sentir ne sentirait presque plus rien, ou le sentant serait impuissant.

On remarque déjà à partir de ces quelques idées que le *pathos*, le pouvoir-sentir et le pouvoir-se-mouvoir interviennent dans une définition de la chair comme ce qui est capable de se sentir et ainsi de sentir, rendre possible et connaître le corps qui lui est extérieur. Ce ne sont là que des idées préliminaires pour amorcer une distinction chair-corps qui se révélera essentielle pour l'analyse de la constitution de l'intersubjectivité, à partir de laquelle nous proposerons une esquisse du rapport intersubjectif. Cette esquisse, nous l'avons pensée en gardant à l'esprit un opérateur intersubjectif qui conjugue de la façon la plus évidente et

les impressions tactiles, et les impressions cinétiques, à savoir *la caresse* - mais notre esquisse ne saurait pas s'y réduire. Enfin, nous élaborerons cette esquisse d'intersubjectivité par le truchement d'une relecture critique de la théorie de Nietzsche sur la force active et la force réactive.

2. *L'apparaître et ce qui apparaît: la chair et le corps*

Michel Henry appelle « chair » le corps qui éprouve ce qui lui est extérieur en s'éprouvant d'abord lui-même et réserve l'usage du terme « corps » au corps inertes semblables aux objets de l'univers matériel, qui ne s'éprouvent pas eux-mêmes. En fait, l'opposition corps-chair analysée par Henry dans le chapitre « Phénoménologie de la chair » repose sur une distinction qui est au cœur même de l'objet de la phénoménologie, prise en charge par ce qu'il appelle « le renversement de la phénoménologie » dans le chapitre homonyme : celle entre le contenu du phénomène et sa phénoménalité, entre ce qui apparaît et la manière dont cela nous apparaît. L'intitulé « phénoméno-logie » avance l'objet et la méthode de la phénoménologie, mais Henry tient à rappeler, en faisant retour au § 7 de *Sein und Zeit* de Heidegger, que le substantif « phainomenon », qui désigne *ce qui se montre*, est dérivé du verbe « phainesthai », (*se montrer*) qui nous placerait en fait en face du véritable objet propre de la phénoménologie : l'acte d'apparaître, le « Comment » husserlien, ou ce que Heidegger appelait la *vérité originare* (le dévoilement de la vérité seconde: de « ce qui est dévoilé »), lui-même phénomène, puisqu'il doit apparaître lui-même pour pouvoir faire apparaître : rien n'apparaîtrait jamais sans l'apparaître de l'apparaître -

La table, la tasse posée sur elle (...) sont incapables d'apparaître de leur propre fait, par leur propre force, en raison de leur nature ou de leur substance propre, *qui est de la matière aveugle*. C'est donc un pouvoir différent d'elles qui les fait apparaître. Quand elles apparaissent effectivement, s'offrant à nous à titre de « phénomènes », rien n'est changé à cette impuissance qui leur est congénitale. L'apparaître qui brille en tout phénomène est le fait de l'apparaître et de lui seul ; c'est cet apparaître pur qui apparaît, un apparaître de l'apparaître lui-même, son auto-apparaître.⁵

⁵ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Editions du Seuil, Paris, 2000, pp. 38-39.

Henry note pourtant une limite d'ordre méthodologique posée par cet objet même de la phénoménologie qui serait l'apparaître et qui fait ainsi que le propre des présuppositions de la phénoménologie soit lui-même phénoménologique et, tant que cet mode d'apparaître demeure non interrogé dans ce en quoi il consiste, sans remonter à ce qui lui confère le pouvoir d'apparaître, les présupposés de la phénoménologie s'avèrent indéterminés, ce qui conduit à l'indétermination même de l'être que cette apparaître est censé déterminer. (*Ibidem*, pp. 39-47.)

Le corps sujet, capable de sentir, qui nous ouvre au corps objet, qu'il sent, le rendant possible, Michel Henry l'appelle *transcendental* en ce sens qu'il est un dépassement hors de soi, autrement dit, qu'il est intentionnel : ses sens sont « des sens du lointain »⁶, ils ont une structure ek-statique, nous jetant au dehors et nous expliquant dans leur transcendance que tout ce que nous sentons nous est extérieur : ce qu'ils expliquent ce n'est donc pas la sensibilité de ce qui est senti, mais son extériorité : « cette matière impressionnelle du rouge, du froid ou du chaud, ce retentissement affectif d'un son ou d'une odeur *dont nous ne savons plus s'ils sont en nous ou dans les choses* »⁷(n.s.). Pour autant que tout ce qui apparaît se montre donc au dehors, alors il se montre aussi dans l'écart de cette distance, expulsé par l'apparaître, comme *différent* de l'apparaître. Seulement cet apparaître qui rend différent tout ce qu'il dévoile lui est, selon Henry, en suivant Heidegger, totalement *indifférent*, sans aucune affinité avec lui, dans une neutralité qui s'exprimerait par « Cela est », « Il y a » et, qui plus est, il est *impuissant* à poser dans l'être ce qu'il dévoile :

Le dévoilement dévoile, découvre, « ouvre », mais ne crée pas (...). L'étant, ce qui est, se donne dans son dévoilement même comme indépendant du pouvoir qui le dévoile, comme antérieur. Le « il y a », le « il est » ne peut dire *ce qui* « est », *ce que* « il y a », et cela parce qu'il n'est jamais en mesure de le poser dans l'existence. (...) En ce cas, ce qui apparaît dans le monde, bien qu'apparaissant effectivement en lui, n'existe pas pour autant. Il y a plus : c'est parce qu'il apparaît dans le monde qu'il n'existe pas.⁸

Cela renverse le principe fondamental de la phénoménologie, la préséance de l'apparaître sur l'être, et c'est leur exclusion réciproque qui est au cœur du chapitre intitulé par Henry justement « Le renversement de la phénoménologie »⁹.

C'est dans cette intentionnalité que réside le pouvoir d'instituer ce qui est posé devant notre regard dans la condition de phénomène et de produire la phénoménalité, c'est dans cette venue hors de soi que l'intentionnalité révèle, fait voir un ob-jet, et c'est dans cette mise à distance de ce qui est posé devant le voir

⁶ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 160-161 et p. 167.

⁷ *Ibidem*, p. 162

⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹ Henry propose comme exemple de cette impuissance de l'apparaître de conférer l'existence à ce qu'il découvre, décrite en termes d' « indigence ontologique de l'apparaître du monde », *le langage*, dont le propre est précisément cela de parler de ce qui n'est jamais là, de se rapporter à une extériorité dont il ne peut poser la réalité, de la faire apparaître en déréalisant ce qui se montre en elle. (*Ibidem*, pp. 62-65.)

que réside la possibilité même de la vision. C'est en ce sens que Husserl avait subordonné l'ontologie à la phénoménologie en affirmant « Autant d'apparence, autant d'être » (auquel Henry ôte toute ambiguïté en le reformulant : « Autant d'apparaître, autant d'être ») : la certitude d'une apparition ne tient pas du contenu de ce qui apparaît mais du fait qu'elle apparaît, l'être dépend de son faire-voir, de sa phénoménalité.

Henry se pose une question sans réponse dans la phénoménologie husserlienne et que nous jugeons cruciale pour sa conception de la chair : Comment le « se-rapporter-à » de l'intentionnalité opère vis-à-vis d'elle-même, comment l'intentionnalité acquiert elle-même la condition de phénomène? - « *L'intentionnalité qui révèle toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ?* »¹⁰, « *Ce qui est vu peut-il encore être vu si la vision elle-même sombre dans la nuit et n'est plus rien?* »¹¹. Il laisse en suspens la réponse, pour la reprendre plus loin, implicitement, nous semble-t-il, par le biais d'une question sur précisément « ce qui est vu », en analysant la question en apparence théologique de Böhme, *Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde* (que Henry reformule de manière purement philosophique: *Pourquoi y a-t-il quelque chose comme un monde ?*) et la réponse avancée par la phénoménologie, *Dieu a créé le monde pour se manifester* : le monde se produit par le déplacement de soi hors de soi, ce qui revient à dire que l'intentionnalité se révèle à elle-même aussi longtemps qu'elle s'objective, sans pour autant que cette objectivation lui vaille une manifestation effective « pleine » d'objets et de formes, mais seulement « une clarté diffuse » qui aurait besoin de se réfléchir sur un élément « opaque », matériel, à un étant, comme condition de sa propre illumination. Qui plus est, la certitude de l'apparaître n'est réservée qu'à un apparaître qui s'auto-révèle et non à l'apparaître ek-statique du monde :

« C'est seulement parce que l'apparaître en lequel le voir se révèle à lui-même diffère dans le principe de l'apparaître en lequel le voir voit tout ce qu'il voit que le premier peut être certain quand le second est douteux »¹².

Ce cercle aporétique en appelle à l'impression, qui permettrait la révélation de l'acte intentionnel en ceci qu'elle en serait la *hylé*, qui ne saurait devenir une donnée sensible si elle n'était pas traversée et jetée sur l'objet (participant à l'objet à titre de qualité sensible de cet objet) par le regard intentionnel¹³. Pourtant, selon

¹⁰ *Ibidem*, p. 54.

¹¹ *Ibidem*, p. 55.

¹² *Ibidem*, p. 101.

¹³ *Ibidem*, pp. 69-74.

Henry, qui prend appui sur les *Leçons* sur le temps prononcées par Husserl à Göttingen dans les années 1904-1905 : l'objet du monde qui se voit attribuer ces impressions est incapable de les porter sous la forme de qualités sensibles puisqu'il est incapable de se sentir soi-même :

La paroi belge ou grise d'un bâtiment de la IIIe République, jaune ou turquoise de la galerie d'un antiquaire anglais, n'est pas plus beige, grise, jaune ou turquoise qu'elle ne saurait être « chaude » ou « douloureuse ». Imagine-t-on un mur trop longtemps exposé au soleil pris soudain d'une « bouffée de chaleur », réclamant à boire ?¹⁴ ;

l'impression se trouve détruite dans le hors de soi:

(...) il n'y a d'impression possible (...) que si elle touche à soi en chaque point de son être de telle façon que, dans cette étreinte originelle avec soi, elle s'auto-impressionne et que son caractère impressionnel ne consiste en rien d'autre que dans cette impressionnalité première et qui ne cesse pas. Dans le hors de soi de l'apparaître du monde, dans son extériorité pure où tout se dis-pose et se trouve dis-posé comme extérieur à soi, aucune impressionnel de ce genre et par conséquent aucune impression n'advient jamais.¹⁵

Henry met en œuvre une conception de l'opposition corps-chair redevable à l'opposition *ce qui apparaît / l'apparaître*. Ce qu'il appelle « le renversement de la phénoménologie » – qui consistait, disait-il, à refuser la préséance de la phénoménalité sur l'être et à proposer l'indigence ontologique de l'apparaître (l'impossibilité de l'apparaître à poser dans l'être ce à quoi il donne d'apparaître) – assimile ce mouvement interne de l'apparaître, qui s'éprouve soi-même et s'engendre soi-même, à la « Vie », opposé à l'apparaître ek-statique du monde. Le renversement de la phénoménologie revient alors à signifier la substitution de la phénoménologie du monde à une phénoménologie de la Vie, et on verra que c'est précisément cette dernière qui peut servir de voie d'accès à la pensée de la chair. C'est l'auto-révélation de la Vie dans son épreuve pathétique, dit Henry, qui nous interdit de croire à la connaissance de la vie par la pensée¹⁶ :

Le renversement de la phénoménologie est le mouvement de la pensée qui comprend ce qui vient avant elle : cette auto-donation de la Vie absolue en laquelle elle advient elle-même en soi. Le renversement de la phénoménologie

¹⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵ Michel Henry, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 135-136.

pense la préséance de la Vie sur la pensée. La pensée de la préséance de la vie sur la pensée peut bien être le fait d'une pensée (...), elle n'est cependant possible que parce que (...) la vie s'est d'ores et déjà révélée à soi. (...) c'est donc la vie, en son accomplissement phénoménologique effectif, la vie toujours déjà accomplie en laquelle cette pensée est donnée à elle-même, qui permet à celle-ci 1^o/ d'être une pensée, une *cogitatio*, 2^o/ d'être, éventuellement, cette pensée particulière (...) qui se montre capable de penser la préséance de la vie sur la pensée (...). C'est parce que, donnée à soi dans l'auto-donation de la vie, la pensée porte celle-ci en elle comme sa substance même (...), qu'elle peut se représenter cette vie (...). Toute la méthode phénoménologique qui s'efforce de penser la vie repose sur cette donation préalable, qui n'est le fait ni de la phénoménologie ni de la pensée. C'est toujours la vie qui rend possible son auto-effectuation dans la pensée (...).¹⁷

Lorsque l'indigence ontologique de l'apparaître (l'impuissance de conférer l'existence à ce qu'il dévoile) a lieu à propos du corps, cela conduit Henry à affirmer précisément que l'apparaître du monde ne peut pas rendre compte du corps, qu'aucune des qualités sensibles du corps ne dérive de l'apparaître du monde – du monde en tant que sensible, de ce monde où les hommes vivent et qui doit sa sensibilité à la sensation, à la vie : l'apparaître du monde détermine les corps mondains qui apparaissent en lui (corps des hommes, des animaux, des choses) mais ne pose encore aucun corps réel, dont l'existence exigerait l'intervention de la sensation¹⁸. Toutes les qualités sensibles, « noématiques » attribuées aux corps ne leur appartiennent pourtant pas, ils appartiennent à la matière phénoménologique impressionnelle de la vie¹⁹ : cela conduit Henry à opposer radicalement au monde le *corps sensible*, qui ne doit pas son existence à l'apparaître du monde mais à la sensibilité. Ce corps sensible se propose tout d'abord comme un *corps senti* qui appartient au monde comme un objet parmi d'autres, réduit à son extériorité et dépourvu de matière impressionnelle. Mais ce corps mondain présuppose un corps qui le sente par son pouvoir de vision, d'audition, de tactilité mais également par son pouvoir de mouvoir ces pouvoirs : tout ce qu'il y a à sentir est extérieur, ce qui revient à dire que tous nos sens sont des sens du lointain. L'analyse du corps revêt dès lors pour Henry deux voies distinctes, selon qu'il tient à *ce qui apparaît* dans l'Ek-stase du monde où à son *apparaître* dans l'auto-donation pathétique de la vie : un corps-objet, le corps senti, mondain, et un corps-sujet, un corps sentant – pourvu de tous ces pouvoirs

¹⁷ *Ibidem*, p. 136.

¹⁸ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 137-139.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 145-146

ek-statiques (énumérés plus haut) sur le corps senti – que Henry qualifie de « transcendantal »²⁰, car condition de possibilité du premier. Ce dépassement hors de soi vers le monde, vers les corps-objets, de la subjectivité du corps transcendantal, ce n'est rien d'autre que l'intentionnalité. C'est ce qui servira, d'ailleurs, à Henry, comme instrument pour dépasser l'écrasement du sentant sur le senti dans la réversibilité du Sensible merleau-pontyen – auquel il reconnaît le mérite d'avoir remplacé dès la *Phénoménologie de la perception* le « je pense » comme origine de notre expérience par le « je sens » du sujet incarné – et s'interroger sur le pouvoir de constitution qu'a le sentant dans son mode de fonctionnement intentionnel. Sans oublier le renversement de la phénoménologie qu'il avait proposé – qui, dans l'analyse du corps, reviendrait à signifier que l'intentionnalité du corps transcendantal nous ouvre sur le corps-objet sans pour autant lui conférer l'existence dans le monde – Henry est amené à affirmer le retournement sur soi-même de l'intentionnalité : « l'auto-révélation de l'intentionnalité dans la vie »²¹, c'est à dire la possibilité transcendantale du corps-sujet lui-même, désignant pour Henry « l'immanence de la vie en chaque vivant »²², comme ce qui fonde précisément la possibilité transcendantale des corps sensibles que sont les corrélats objectifs vers lequel se dépasse le corps intentionnel. Une vision qui ne se sentirait pas elle-même voyante serait incapable de voir, dit Henry, appelant cette auto-révélation originaire de l'intentionnalité tout simplement *la vie*²³. Bref, l'approche du corps non plus à partir du monde, mais de la vie, ramène l'opposition corps-objet / corps-sujet à celle entre *ce qui apparaît / l'apparaître*, qui n'est rien de moins que l'opposition entre un corps qui nous apparaît dans le monde mais qui ne doit pas son existence à l'apparaître, et un corps qui s'apparaît à lui-même dans le pathos de la vie et qui, au contraire, doit son existence à cette dernière; c'est, en fin de compte, pour Henry, l'opposition corps/chair :

Lorsque le corps se montre à nous dans le monde, il doit au mode d'apparaître de ce dernier un certain nombre de caractères phénoménologiques qui dérivent tous de l'extériorité – *jamais son existence*. Ainsi faut-il reconnaître de l'ensemble des corps qui se découvrent dans le monde – qu'il s'agisse de notre propre corps ou d'un corps quelconque – qu'ils *existent avant cette découverte et indépendamment d'elle*. Lorsque la vie révèle la chair au contraire, elle ne se borne pas à la révéler comme si nous étions là encore en présence de deux termes, l'un qui révèle et l'autre qui est révélé. Et c'est pourquoi nous

²⁰ *Ibidem*, à partir de p. 159.

²¹ *Ibidem*, p. 168.

²² *Ibidem*, p. 176.

²³ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 168-169.

disons que le premier ne se borne pas à révéler le second, à la façon dont un monde dévoile un corps qu'il ne crée pas. *La vie révèle la chair en l'engendrant, comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même.* »²⁴, à ce point qu'il est amené à identifier le moi à la chair: « Moi et Chair ne font qu'un. (...) ils proviennent l'un et l'autre de la Vie (...). »²⁵

Si on distingue le corps d'autrui des corps inertes du monde, c'est parce qu'on le perçoit comme éprouvant des sensations autres que celles qui apparaissent comme ses qualités objectives : il peut avoir des yeux bleus, une peau claire, etc., mais à mes yeux il est également sensible, habité par une chair impressionnelle semblable à la mienne et, qui plus est, ses yeux sont des yeux qui peuvent (me) voir, ses mains – des mains qui peuvent (me) toucher, etc. Henry s'interroge dès lors sur la possibilité d'accéder à la réalité de la chair de l'autre, pour autant que celle-ci n'est plus la mienne²⁶, vu que le destin de l'impression/de la chair est de disparaître aussitôt séparée de soi :

Se vider de sa substance dans l'extériorité d'un « dehors », tel est le propre de toute chair concevable. Au même titre que le mien, le corps objectif d'autrui est cela : l'irréalisation d'une chair dans l'apparaître du monde et par lui.²⁷

Retenons donc ces deux séries d'oppositions sur lesquelles joue le binôme chair-corps chez Henry:

Chair	Corps
Vie	Monde
Sujet	Objet
Apparaître	Ce qui apparaît,

avant d'en indiquer une dernière, pour nous munir ainsi de tous les instruments conceptuels pouvant nous conduire à notre esquisse du rapport intersubjectif.

Cette dernière opposition est proposée par Henry à partir des deux pouvoirs, le pouvoir-toucher et le pouvoir-se-mouvoir : il distingue entre un corps-

²⁴ *Ibidem*, pp. 173-174.

²⁵ *Ibidem*, p. 178.

²⁶ *Ibidem*, pp. 209-215.

²⁷ *Ibidem*, p. 219.

sujet siège des impressions sensorielles, rapportées aux corps-objets (qu'il s'agisse des sensations tactiles appréhendées comme appartenant aux corps extérieurs ou à notre propre corps), et un corps pré-sensoriel, où seraient insérées les impressions de mouvements et qui éprouverait un sentiment de résistance durant la succession des impressions tactiles. Ce deuxième serait un corps ne se donnant qu'à l'auto-mouvement de notre corporéité originaire, un « corps organique » selon l'appellation de Maine de Biran pour rendre compte d'un corps qui résiste au mouvement, un « continu résistant » sur quoi le « je peux » du mouvement vient buter²⁸. Quand ce corps oppose au pouvoir de notre corporéité originaire une résistance absolue, il est « réel », il participe à la réalité des corps mondains ; quand, au contraire, il cède à ces pouvoirs, il se révèle comme un corps pleinement organique se désignant comme différent des corps étrangers qui nous résistent absolument²⁹.

Une dernière remarque avant de proposer un schéma de l'intersubjectivité : l'opérateur intersubjectif qui nous est le plus à la portée pour faire fonctionner le schéma suivant, l'élément qui recèle à la fois les impressions sensorielles et les impressions kinétiques et qui unit donc de la manière la plus évidente et le corps objectif réel et le corps organique, c'est la caresse. C'est elle qui interviendra donc dans le schéma suivant comme l'opérateur le plus simple du rapport intersubjectif. C'est par un souci de clarification d'un schéma qui s'avérera assez complexe que nous préférons cette facilitation méthodologique. Nous nous en tiendrons donc principalement à la caresse, sans pour autant épargner les autres sensations et les sens autres que le toucher de leur vertu constitutive de l'intersubjectivité.

²⁸ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, F.C.T. Moore (éd.), Oeuvres, tomes VII - 1 et 2, Paris, Vrin, 2001 [Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, 1812]. Maine de Biran identifie le moi à la force agissante qu'il entend comme « volonté » appliquée à mouvoir un terme résistant. Et cette action voulue, il l'entend en termes d'« effort » et y voit le « fait primitif de sens intime »: l'effort primitif ne s'exerce qu'autant qu'il peut s'appliquer à un terme résistant, il se joue dans le fait de s'éprouver comme force hyperorganique cause d'un mouvement qui s'exerce sur une résistance organique. Au sujet de l'« hyperorganique », voir Maine de Biran (1804, 1811).

²⁹ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 209-238. Nathalie Frogneux remet en question la pure réceptivité ou réactivité du corps organique en y voyant le siège d'une certaine activité, quoiqu'involontaire: le rapport que recèle le corps organique (celui du corps au monde) précéderait le rapport que recèle la conscience (celui de la force hyperorganique au corps organique), en ce sens que le corps organique empièterait activement sur l'extériorité. (Nathalie Frogneux, « La résistance vive du corps dans l'«Essai» de Maine de Biran », pp. 73-77, in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 103, n°1-2, 2005. pp. 65-81.)

3. Esquisse d'intersubjectivité

Ces précisions faites, on a maintenant les instruments pour repenser le rapport intersubjectif entre un Je (une chair) eu un Autre (un corps) et ceci par le biais d'une lecture critique de la théorie de Nietzsche sur la force active et la force réactive³⁰.

Cette force intrusive *Je* qui caresse le corps de l'*Autre* est une force réactive, c'est-à-dire une force qui n'est victorieuse que par une *volonté de puissance* – au sens donc de Nietzsche dans le recueil homonyme – négative. Cette volonté de puissance est le complément généalogique de la force – sans lequel la force resterait indéterminée et non-victorieuse –, son moteur à la fois différentiel (en tant qu'« élément de production de la différence de quantité entre deux ou plusieurs forces supposées en rapport ») et génétique (comme « élément de production de la qualité qui revient à chaque force dans ce rapport »)³¹.

Le triomphe de cette force réactive, régie par une volonté de puissance nihiliste qui consiste, pour Nietzsche, à *séparer la force active de ce qu'elle peut*, s'exprime par le devenir-réactif de la force active ; en enlevant à la force active ce qu'elle peut, la force réactive rend réactive la force active. En quoi consiste la volonté de puissance de la force réactive qu'est la chair du Je ? Ce qui la fait triompher sur la volonté de puissance affirmative alliée à l'objectivité mouvante et situationnelle du corps actif, dont l'action réside dans *le fait* qu'elle *apparaît* (au sens de Michel Henry), c'est sa volonté de néant : c'est par cette voie négative qu'a lieu le triomphe du réactif ou le devenir-réactif de la force active. Cette volonté nihiliste qui assure la victoire de la force réactive déstabilisant l'action du corps de l'Autre, en le séparant de l'instrument de son pouvoir (mouvements, situations, voire vêtements – bref, la fougue dans le *dehors* du Je, son existence *d'avant* sa découverte par le Je) et donc de ce qu'il peut (apparaître), n'incarne pas l'Autre, comme dirait Sartre, mais suspend ce qui le fait apparaître comme corps. En fait, c'est justement ce corps qui n'apparaît plus, qui n'est plus « à sentir », qui fait ainsi un premier pas vers son incarnation, c'est à dire vers son apparaître en tant que « sentant » : c'est justement en se soumettant ainsi au Je qu'il commence à s'en délivrer véritablement. (On y reviendra plus minutieusement.)

³⁰ Dans *La Volonté de puissance. Essai d'inversion de toutes les valeurs*, projetée en 1888 mais restée inachevée. Les compilations publiées sous le titre *La Volonté de puissance* par la sœur de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, déforment gravement, semble-t-il, la pensée originale. C'est de *Nietzsche et la philosophie*, de Gilles Deleuze, PUF, Paris, 1962, chapitre II, « Actif et réactif » (surtout pp. 56-82), que nous citerons désormais les concepts de Nietzsche et leurs rapports.

³¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 59.

Le Je qui s'approprie le pouvoir du corps de l'Autre (qu'on notera désormais *corps A*), en lui ôtant l'instrument du pouvoir opère donc un devenir-réactif du corps A : le corps A, agissant, fuyant dans l'usage de la vie et dans le fonctionnement du monde, se soumet et obéit au corps Je.

Le triomphe du Je sur le corps A s'exprime-t-il seulement par le devenir-réactif du corps A, ou peut-on envisager aussi un devenir actif du corps Je ? Plus précisément encore, si le corps Je sépare le corps A de ce qu'il peut, est-ce pour conserver pour lui (lui qui n'est que chair, mais pas corps) ce pouvoir et ainsi s'incorporer ? Dans un premier temps, on pourrait répondre, avec Nietzsche, qu'il ne peut pas y avoir un devenir actif des forces réactives, puisque le moteur de la réaction est la négation et le devenir actif n'est envisageable que par l'affirmation. Donc, pour que les forces réactives deviennent actives, il faudrait que leur alliance avec la volonté de néant soit brisée. Il faudrait donc que *le renversement de valeur* de la force active (que nous noterons désormais FA) soit doublé de ce Nietzsche appelle une *transmutation de valeur*, par la transformation de la puissance de néant en puissance d'affirmation ; ce n'est donc qu'une négation transmuée, passée du côté de l'affirmation, niant les forces réactives elles-mêmes qui peut véritablement affirmer et ainsi exprimer le devenir-actif du réactif. Si dans leur alliance avec les forces réactives la volonté de néant sépare la force active de ce qu'elle peut, c'est-à-dire de l'affirmation, de l'apparition, produisant ainsi un devenir-réactif de la force active, la rupture de cette alliance même, par l'auto-négation des forces réactives, donnerait lieu au devenir-actif des forces réactives, une opération destructive active ; ce n'est que lorsque les forces réactives triomphent non pas sur les forces actives, mais sur elles-mêmes, par leur « autodestruction », qu'elles deviennent actives. Nous y reviendrons à la fin. En ôtant le pouvoir à la FA, la force réactive (que nous noterons désormais FR), jusqu'alors seulement obéissante, résistante, ne triomphe pas en composant une force supérieure, mais en décomposant la force active ; possédée par l'esprit du négatif, elle ne triomphe pas par addition, mais par soustraction. Séparant la force active de son pouvoir, la FR ne devient pas elle-même réactive, mais rend réactive la FA : c'est ce que Nietzsche appelle « le devenir réactif de la force active » (que nous notons comme $F(A)r$ dans le schéma ci-joint).

Nietzsche note également, en suivant Spinoza, que la FR *dote*³² la FA d'un nouveau pouvoir – un pouvoir « étrange », « inquiétant », « intéressant », dit Deleuze –, et que cette FR n'est pas la même que celle qui ôte le pouvoir, de même que la FA qui reçoit un nouveau pouvoir n'est pas la même que celle qui se

³² Le terme appartient à Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 75.

trouve séparée de son pouvoir. Pour rendre ces dédoublements plus clairs, précisons que, d'une part, c'est la FA devenue réactive, c'est-à-dire obéissante et donc réceptive (notée $F(A)r$ dans notre schéma) - après l'enlèvement de son pouvoir par la FR - qui reçoit le nouveau pouvoir, et que, d'autre part, cette FR qui dote la FA d'un nouveau pouvoir est une force réactive qui devient agissante (nous la notons $F(R)a$). La question qui se pose est de savoir comment se constitue cette nouvelle force réactive qui suspend son réactif et dote la $F(A)r$ de pouvoir, sans pour autant que cela lui vaille une transmutation de sa valeur réactive. Ce qui génère sa nécessité c'est, nous semble-t-il, le devenir-réactif même de la FA : lorsque la FA est séparée de ce qu'elle peut, elle se livre à un état d'obéissance, de passivité, comme de contemplation et d'attente ; le corps plein du pouvoir de bouger, d'être en situation, et de se montrer ainsi au Je se trouve désormais plongé dans l'impuissance et l'inaction et cette position réceptive, passive « adresse » alors à la FR une demande de pouvoir, d'un pouvoir-autre : « Tu m'as pris mon pouvoir. Me voilà sans pouvoir, me voilà prêt à recevoir un pouvoir-autre. Mais je ne saurais te le demander moi-même, puisque je n'ai plus de pouvoir. C'est donc l'état de réaction auquel tu m'as livré qui le fera pour moi. ».

A cette demande impersonnelle, de la réceptivité de la $F(A)r$, la FR répondrait quelque chose comme : « Je suis celui qui t'a séparé de ton pouvoir. Je suis en même temps celui qui, en ayant ôté ton pouvoir, t'a rendu obéissante et réceptive. Je ne peux pas être en même temps celui qui te désarme et celui qui t'arme. Je ne pourrais donc pas annuler et mon être réactif, et ton devenir réactif, en acceptant de colmater ton attente. Je ne pourrais répondre à cette demande que par dédoublement, et je dois le faire parce que ta demande est dans l'ordre de la nécessité : c'est ta réceptivité qui m'oblige nécessairement à changer de nature pour que tu puisses avoir une réponse. Je vais donc suspendre le réactif en moi, sans pour autant devenir actif, et te donner un nouveau pouvoir. Je me transforme donc en une $F(R)a$, pour agir sur le réactif que je t'ai moi-même procuré, pour te donner ce que je t'ai fait me demander. »

Ce nouveau pouvoir dont le Je investit le corps A (processus que nous notons par V dans notre schéma), ce n'est rien de moins que le pouvoir de sentir le Je. La soumission au Je vaut au corps A aussitôt sa délivrance: de *corps vu*, *touché* par le Je il devient pour ce Je *corps qui le voit, qui le touche*. Par exemple, et de manière qui peut sembler paradoxale : c'est la caresse qui suspend en l'Autre le « je peux être touché » livrant cet Autre au « je peux toucher »; caresser l'Autre revient donc à signifier non *toucher l'Autre* (sinon, cet Autre demeurerait un pur objet, semblable aux objets de l'univers matériel) mais le livrer à la possibilité de me toucher. Seulement, non pas *encore* pour se livrer ainsi soi-

même à la possibilité d'être touché par l'Autre (ce qui vaudrait au Je son incorporation), puisque si le Je ôte à l'Autre son pouvoir d'être corps, ce n'est pas pour s'en emparer. Tant que Je n'incarne pas l'Autre, ce Je ne peut pas s'incorporer, donc s'il sépare l'Autre de ce qui le rend corporel, c'est pour le découvrir tout d'abord en tant que plus-qu'un-objet (cet Autre que je perçois déjà comme pouvant être habité par une chair : éprouvant des sensations, ayant les mêmes sens que moi, traversé par des mouvements non seulement objectifs mais aussi subjectifs). Par la caresse, le Je se pose comme chair pour un Autre qui le reconnaît comme tel, qui ne le prend pas pour un corps objectif qui se heurte à lui à la manière d'une feuille qui nous tombe dessus. Et le Je ne fait le don de ce pouvoir de reconnaissance qu'à un Autre qu'il perçoit d'abord comme différent des corps inertes du monde matériel, et cette différence, le Je la perçoit justement quand l'Autre lui cède: c'est dans cette réaction subjective de soumission d'un corps, et d'un corps qui se meut et s'émeut (analogue à la chair du Je), au « je peux » du Je que l'Autre se révèle comme *corps organique* (noté *F(A)r* dans notre schéma).

Cette FA sur laquelle intervient la FR n'est donc pas un corps qui lui opposerait une résistance absolue, qui peut être tout sauf chair, mais un corps vulnérable et disponible, apte à l'accueillir et à s'y soumettre. Si la FA qui, une fois dépossédée de ce qu'elle peut par la FR, devient par cela-même réactive, l'acte par lequel la FR dote cette FA devenue réactive d'un nouveau pouvoir n'assure pourtant pas un devenir-actif à la force réactive, puisque cette acte « généreux » s'inscrit toujours dans une volonté de puissance nihiliste ; certes, cette FR nouvelle qui dote la FA d'un nouveau pouvoir agit, elle agit par *dotation*, ce qui met entre parenthèses sa réaction, mais ceci sans la transmuier véritablement en action, puisque cette dotation continue de s'inscrire dans la volonté nihiliste qui a séparé la FA de ce qu'elle pouvait. En d'autres termes, c'est à une FA subjuguée, devenue réactive par la perte du pouvoir, donc à une force soumise à (et transformée par) la volonté de puissance négative de la FR, que cette nouvelle FR s'adresse à travers cet acte de donation. Or, pour revenir aux propos de Nietzsche, tant que la volonté nihiliste triomphe sur quelque chose d'autre qu'elle-même, le réactif est maintenu et il ne peut pas y avoir de devenir-actif du réactif.

On pourrait penser la FA comme un corps qui apparaît puisqu'il peut apparaître, et la FA devenue réactive (la *F(A)r*), ou le corps organique) comme un corps qui ne n'apparaît pas puisqu'il ne peut pas apparaître (le pouvoir d'apparaître lui ayant été suspendu par la FR). La FR (ou le corps Je), qui sépare la FA (ou le corps Autre) de ce qu'elle peut, empêcher que l'Autre apparaisse par un rapport tautologique entre une force active et une volonté de puissance

affirmative : (« apparition d'un corps qui peut apparaître »). Mais le devenir-réactif de la force active, ou une force qui obéit à la FR et suspend son pouvoir d'action, n'est pourtant pas moins tautologique : cette FA qui suspend son action et devient réactive – cette F(A)r – est une force soumise qui ne peut pas affirmer sa différence, qu'est celle d'être *ce qui apparaît*, tant qu'elle ne fait que réagir. Suspendue dans son devenir-réactif, elle reste une pure pesanteur dialectique, une contradiction suffoquée tautologiquement : « Je n'apparais pas puisque je ne peux pas apparaître ».

Si la FR vient bousculer la FA, lui ôter la puissance d'apparaître, c'est pour la conduire à exhiber son autre puissance, la puissance de sa faiblesse, de sa passivité, une puissance qui, déplacée dans l'acte, formerait avec lui une alliance non-tautologique. Mais le passage de la puissance-d'apparaître (de la FA) à la puissance-de-ne-pas-apparaître ne saurait avoir lieu que par l'impuissance et par la découverte de l'impuissance comme puissance-autre: la FR ôte à la FA sa puissance-d'apparaître, pour la laisser en proie à une pure impuissance : le faible (le corps de l'Autre perçu comme habité par une chair dans son épreuve pathétique) devient ainsi encore plus faible, c'est-à-dire désormais apte à recevoir une puissance-autre. Cela revient à dire que la FR intervient sur la FA pour empêcher une apparition résultée facilement de la faiblesse de la puissance (Je peux apparaître: je peux être touché), et non de la puissance de la faiblesse (Je peux ne pas apparaître: je peux toucher.) Cette puissance-autre, cette puissance nouvelle, n'est pourtant pas une nouvelle puissance : c'est l'ancienne impuissance-d'apparaître révélée en tant que puissance-de-ne-pas apparaître. Cette F(A)r, ou le corps organique, devient, de celui qui *ne peut pas apparaître*, de celui qui ne se réduit plus à « quelqu'un qui peut toucher » (par le devenir réactif de la FA, processus que nous notons par *II* dans notre schéma), celui qui *peut ne pas apparaître et se faire ainsi pur apparaître*, par sa résistance à soi-même en tant que « ce qui apparaît » : je peux être touché parce que je peux y résister ; il devient donc quelqu'un en qui *le pouvoir de toucher se révèle à lui-même par la résistance à ce qui ferait de lui un corps touché* (à la suite de sa dotation par un « nouveau pouvoir » par la F(R)a), ou *l'incarné*.

Pour échapper à la stérilité de la tautologie du corps organique (F(A)r) – du corps qui se laisse toucher justement pour ne plus se réduire à « celui qui est touché » (à la FA, donc) et qui donc *n'est plus celui qui apparaît puisqu'il ne peut plus apparaître* – et viser l'incarnation, il faut donc que la conclusion de Nietzsche sur « le devenir réactif de la force active » soit continuée par quelque chose qui ramène l'apparition. L'apparition suspendue dans la F(A)r doit réapparaître en tant que différence interne d'une force active devenue réactive pour que son

apparition s'incarne. Or, ce retour de l'apparition au sein de la F(A)r est produit justement par ce fameux « nouveau pouvoir » que reçoit cette F(A)r de la force réactive dédoublée (c'est-à-dire, rappelons-le, de la F(R)a, agissante mais pas encore véritablement active, puisque régie encore par la volonté nihiliste). C'est précisément la F(A)r – la force active qui suspend son action d'apparaître et devient réactive sous l'emprise séparatrice de la FR, c'est-à-dire obéissante et contemplant son impuissance, qui, ainsi réceptive, acquiert un nouveau pouvoir qui la transforme en F(r)A et c'est dans cette dernière que se joue l'arrêt de la tautologie et la production de la différence en dehors de toute dialectique : « J'apparais, puisque je ne peux pas ne pas le faire ».

Dans sa réflexion sur les forces actives, Nietzsche s'arrête sur (et à) leur devenir obéissant et par cela-même réactif. Néanmoins, ce devenir-réactif de la force active n'est pas un *renversement de valeurs* complet et ce triomphe du réactif sur l'actif donne lieu à un devenir plus profond que celui par lequel il s'exprime. Ce qui entraîne le devenir-actif de la FR, ou la transmutation de valeur FR, serait ce que nous envisageons comme étant un deuxième devenir de la FA. Rappelons trois points : Nietzsche s'était arrêté au devenir-réactif de la FA, c'est-à-dire à une force active devenue seulement soumise et inactive sous l'intervention privative de la FR. Il envisage également la dotation de la FA par la FR d'un nouveau pouvoir, et une lecture attentive nous a conduit à considérer que c'est sans doute la F(A)r qui reçoit ce nouveau pouvoir. Enfin, il dit qu'un devenir actif du réactif ne serait envisageable que par une négation du réactif lui-même. Mais il laisse en suspens deux points cruciaux : le mécanisme même de cette auto-négation du réactif et le devenir de la F(A)r dotée d'un nouveau pouvoir ; or, il nous semble que c'est justement sur ce deuxième point que se fonde le premier. La force active devenue réactive – donc un corps plein du pouvoir d'apparaître comme corps senti, mais qui ne se laisse plus sentir –, soumise, en attente, et qui reçoit un nouveau pouvoir suspendra le réactif en elle et deviendra active en un nouveau sens. Le devenir réactif de la force active proposé par Nietzsche devient donc lui-même actif (c'est ce que nous notons par F(r)A). Ce n'est qu'avec ce deuxième devenir que le rapport tautologique entre force et volonté de puissance qui coagulait à la fois FA (*J'apparais, puisque je le peux*) et le devenir réactif de celle-ci (*Je n'apparais pas, puisque je ne peux pas me apparaître*, résultat du processus noté par II, et, après la réception d'un pouvoir nouveau, *Je n'apparais pas, puisque je ne peux pas le faire*, résultat du processus noté par V) donne lieu au geste autoréactif du *J'apparais, puisque je ne peux plus apparaître: je m'apparais*. Ce geste auto-réactif n'est rien d'autre que la venue dans une chair, l'*incarnation*. Qu'est-ce qu'un corps qui apparaît sans que rien n'apparaisse en cette apparition? Qu'est-ce qu'une apparition dépourvue d'apparu et qui fait de

son défaut d'apparu un pouvoir? Qu'est un corps qui doit son pouvoir d'apparition à son défaut d'apparu? Un pur apparaître qui s'éprouve lui-même : une chair.

Ce devenir actif de la F(A)r s'exprime comme une libération du réactif au cœur même du triomphe de l'affirmation de l'apparition : dans cette F(r)A, l'action émerge de la puissance de se résister à elle-même. Le *J'apparais puisque je peux y résister: je m'apparais à moi-même* pose l'action comme ayant lieu par la libération du réactif en elle. Tant que la force active se maintient dans son devenir réactif, tel qu'il est décrit par Nietzsche, c'est-à-dire dans une simple position d'obéissance par rapport au réactif, et tant que la force active résiste par obéissance à la force réactive, il n'y a pas de véritable résistance: pas de résistance à soi-même, donc pas d'auto-révélation pathétique, pas de chair. Ce n'est qu'avec ce deuxième devenir de la force active que celle-ci ne résiste plus à une force réactive extérieure, mais à elle-même. Le réactif n'est plus une contrainte extérieure, qui empêche l'affirmation, mais intérieure, ouvrant la possibilité d'une affirmation auto-réactive, qui ne se désiste plus d'elle-même mais résiste à elle-même, ce qui lui vaut le véritable *pathos* : celui de l'auto-révélation, comme chair.

On voit maintenant plus clairement pourquoi cette libération du réactif, ayant lieu comme une implosion au cœur même de l'actif, en tant que puissance de l'action, de l'apparition, de se résister à elle-même, ne saurait être que la conservation précieuse de ce qui lie un *acte* à la *chair* et qui constitue donc véritablement une *incarnation* .

Le corps organique est un corps qui se soumet nécessairement au Je en n'apparaissant plus comme corps mais découvrant la puissance de la faiblesse, la puissance de son *pathos* pour ainsi pouvoir s'incarner, c'est à dire apparaître par sa puissance de-ne-pas-apparaître, libérer le Je dans l'Autre. Cette puissance critique qui maintient en elle de la possibilité de son non-exercice, s'exprimant par la possibilité de sa suspension, de sa présence négative, Agamben (2009) l'entend comme définitoire de l'homme, dans son petit essai intitulé « Sur ce que nous pouvons ne pas faire»³³.

La puissance de ne pas apparaître inscrite dans l'apparition situe le corps dans la vulnérabilité. Le corps qui naît³⁴ de cette tension entre la puissance de faire et la résistance au faire porte en elle et exhibe des éléments de puissance et de perfection et des éléments de résistance et d'imperfection. Ce sont ces derniers, échos de la puissance de ne pas faire, qui relèvent de ce que, dans une chair, brise sa solidité, fait osciller sa construction et interroge sa perfection. Ce qui résulte de la

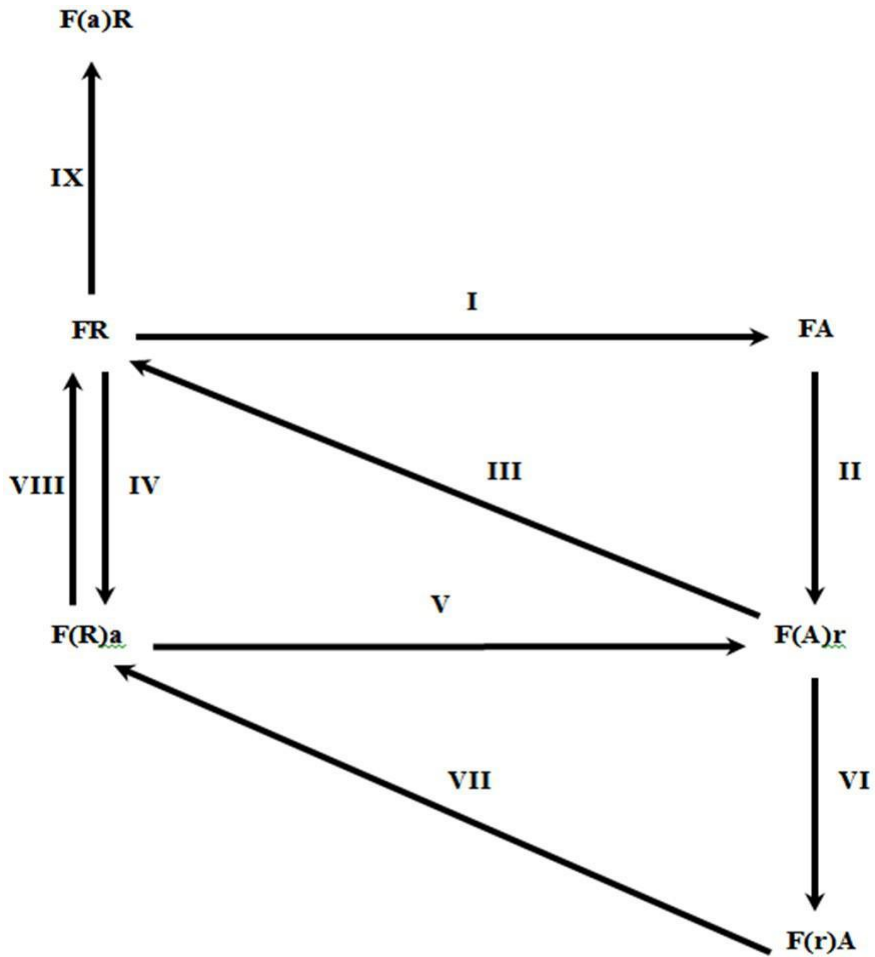
³³ Giorgio Agamben, « Sur ce que nous pouvons ne pas faire », dans *Nudités*, *op. cit.*, p. 66.

³⁴ Henry entend la naissance comme précisément « venir dans une chair », s'éprouver soi-même dans sa chair. (Michel Henry, *op. cit.*, pp. 178-179.)

puissance de ne pas apparaître c'est, dans une chair, ce qui relève d'un tremblement, d'une oscillation qui refléterait cette tension même entre la puissance d'apparaître et la puissance de ne pas apparaître ; ces éléments qui « tremblent » dans toute chair sont ceux qui pourraient ne pas y être ou y être autrement, et dont cette contingence même fonderait le caractère *nécessaire* d'un corps qui se subit lui-même, d'une chair vivante, dans l'auto-révélation pathétique de la vie.

La résistant à soi-même fait de l'impuissance nihiliste d'un corps organique une impuissance affirmative et de cette impuissance affirmative la possibilité de l'incarnation: il se pose donc *comme un Je* pour le Je qu'est la FA. C'est seulement par cette libération de la chair dans un corps, du Je dans l'Autre, que ce corps incarné n'est plus un Autre pour le Je (pour la FA), mais son Alter-ego. Le processus noté par VII marque justement ce rapport spéculaire entre le corps devenu chair – la F(r)A – et la chair dédoublée en F(R)a – donatrice du pouvoir de sentir, donc de la possibilité de l'incarnation – qui suspend ainsi en elle ce qui la constitue comme chair : provisoirement, elle suspend son pouvoir de Sentant pour l'offrir à l'Autre, elle ne voit plus, ne touche plus, ou plutôt ce qui est sentir intentionnel en elle se suspend, sans pour autant cesser de se sentir elle-même voyante, touchante. Dans ce processus spéculaire, le corps de l'Autre une fois incarné, une fois devenu donc L'Alter-Ego du Je (de la FA), déjoue aussitôt la F(R)a (processus VII) : plus précisément, c'est le *r* de la F(r)A, son auto-résistance lui ayant valu l'incarnation en Alter-ego, qui délégitime le *a* de la F(R)a, c'est à dire le dédoublement actif, donc quasi-corporel de la force active qui avait suspendu en elle provisoirement son intentionnalité, son pouvoir de voir, de toucher l'Autre. Aussitôt cette F(R)a épargnée de son *a*, de la suspension de son pouvoir intentionnel, elle re-devient donc une FR mais en un nouveau sens: toujours une chair, mais une chair qui s'est éprouvée elle-même comme corps – en tant que F(R)a – qui s'est subie comme son propre Autre. Ce n'est que lorsque la force réactive oriente sa volonté de puissance nihiliste vers elle-même qu'il y a ce que Nietzsche nommait « le devenir-actif des forces réactives ». Ce devenir actif du réactif (noté par IX) donne lieu à une force où se jouent en fait la possibilité et l'éternel retour du rapport intersubjectif. Cette chair qui ne se subit plus seulement en tant que chair mais en tant que corps se trouve ainsi dans le *pathos* véritable qu'est celui de s'éprouver non seulement comme ce qu'elle est, mais surtout comme ce qu'elle n'est pas. On peut donc penser l'intersubjectivité comme le siège d'une double hétérogenèse incessante – celle du corps qui devient ce qu'il est (une chair) et celle de la chair qui devient ce qu'elle n'est pas (un corps) – révélant le sujet dans le *pathos* d'une sorte de « surchair ».

4. Schéma d'intersubjectivité



Légende

Les forces

FR = force réactive (le chair, le Je qui sépare la FA de ce qu'elle peut ; l'apparaître)

FA = force active (le corps de l'Autre ; ce qui apparaît)

F(A)r = force active devenue réactive (impuissance : soumission au Je) : corps organique qui n'apparaît plus

F(R)a = force réactive dédoublée comme active : quasi-corporelle, elle donne un nouveau pouvoir à la F(A)r

F(r)A = F(A)r devenue active ; l'auto-résistant : corps incarné qui apparaît par sa puissance-de-ne-pas-apparaître

F(a)R = FR devenue active : la surchair

Les rapports entre les forces

I = la FR ôte le pouvoir à la FA

II = le devenir-réactif de la force active (1^{er} devenir de la force active) : soumission, impuissance

III = disponibilité de la F(A)r de recevoir un pouvoir nouveau

IV = dédoublement actif de la force réactive

V = la F(R) a doté la F(A)r d'un pouvoir nouveau: elle lui révèle l'impuissance comme puissance nouvelle

VI = devenir-actif de la F(A)r : apparaître par la puissance-de-ne-pas-apparaître (II^{ème} devenir de la force active)

VII = délégitimation de la F(R)a

VIII = annulation de la force réactive

IX = devenir-actif de la force réactive

BIBLIOGRAPHIE

Agamben, Giorgio, *Nudités*, traduit par Martin Rueff, Éditions Rivages, collection « Bibliothèques rivages », Paris, 2009.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.

Frogneux, Nathalie, « La résistance vive du corps dans l'«Essai» de Maine de Biran», in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 103, n°1-2, 2005. pp. 65-81.

Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Editions du Seuil, Paris, 2000.

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, traduction par G. Peiffer et E. Levinas, Armand Collin, Paris, 1931.

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, PUF, 1952 [1804].

Maine de Biran, *Oeuvres*, tome XI-2, Paris, Vrin, 1993 [*Notes psychologiques*, 1811].

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, F.C.T. Moore (éd.), *Oeuvres*, tomes VII - 1 et 2, Paris, Vrin, 2001 [*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, 1812].

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1979 [« Bibliothèque des idées », 1964].

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.