

T

L'appartenance. Vers une théorie de la chair

Renaud Barbaras

Mon interrogation porte sur ce que nous nommons corps faute de mieux, autrement dit le corps propre, le corps vécu ou encore la chair. Ce terme traduit le *Leib* allemand, qui désigne le corps corrélatif du *Leben*, du vivre, à savoir le corps qui est indistinctement vivant et vécu. On pourrait dire d'ores et déjà que penser le corps dans sa singularité c'est découvrir un mode d'être qui soit neutre par rapport au partage du vivre intransitif et du vivre transitif, du *leben* et de l'*erleben*, de la vie organique et de l'expérience. La question que nous nous posons, à la suite de nombre de phénoménologues, est celle du sens d'être de cela que nous nommons corps, du mode d'existence qui le caractérise. Or, il y a une difficulté fondamentale à le penser, déjà déposée dans le terme même (mon corps : c'est un corps comme les autres et ce n'est pourtant pas un corps comme les autres puisqu'il est mien), qui se résume à ceci que nous sommes toujours en-deçà ou au-delà du point où il se situe, que nous le manquons à la fois par défaut en en faisant un simple fragment de matière et par excès en prétendant fonder sa différence sur la présence en lui d'un principe étranger au corps, âme, conscience ou esprit. Cette difficulté fondamentale renvoie à ce que Hans Jonas a nommé l'ontologie de la mort, qui domine l'ontologie depuis l'âge classique. Pour cette ontologie, la mort, c'est-à-dire la réalité inerte qui est celle du non-vivant, est la norme de tout ce qui est, ou encore le sens d'être fondamental vis-à-vis duquel la vie apparaît comme une exception. Cette ontologie vient converger avec le courant d'origine gnostique, qui tend à réduire toute vie à celle de l'âme et est donc en accord avec l'objectivisme naturaliste sur le fait que la vie a déserté le monde. Pour une telle ontologie, le corps vécu n'a aucune place dans le tableau de la réalité, il est en droit réductible à une machine couronnée d'une âme.

Cette perspective met fin et succède à une ontologie universelle de la vie pour laquelle le corps propre, c'est-à-dire l'unité psycho-physique (il faudrait dire l'identité) constitue au contraire la norme de tout étant. On voit d'ores et déjà, comme l'indique le terme, qui enregistre une continuité ontologique avec le reste de l'étant, que la question du corps a nécessairement une portée ontologique, qu'elle ne peut être résolue localement, bref qu'elle met en jeu le sens d'être de ce qui est.

Or, il n'est pas sûr que la question soit bien posée. Tout se passe comme si en parlant de corps on en avait déjà trop dit, comme si on avait déjà proposé une solution avant même d'avoir soulevé le véritable problème. Bien entendu, l'expérience dont il est question est évidente et pour ainsi dire originaire, même si elle est obscure, mais la question est de savoir si elle peut être caractérisée par le concept de corps et si ce concept nous permet de nous l'approprier. En vérité, le corps apparaît comme une réponse à une question qui n'a jamais été posée, comme la détermination d'un problème qui en occulte la problématique. Il est donc nécessaire de mettre au jour ce qui est en question sous le concept de corps, le problème dont il est le nom. Plus précisément, le corps est un étant et il s'agit de savoir à quel mode d'exister ou à quelle expérience fondamentale cet étant renvoie. Cette expérience fondamentale est celle de *l'appartenance* : avoir un corps signifie en vérité appartenir au monde. Notons que c'est ce que signifie le recours à l'incarnation pour penser le corps puisque s'incarner c'est venir au monde, sauf que au monde nous y sommes toujours déjà. Si on renonce donc à projeter des catégories ontologiques non interrogées, il faut reconnaître que le corps n'est rien d'autre que cela en et par quoi j'appartiens au monde, de telle sorte que l'expérience du corps nous reconduit à celle de l'appartenance. Ainsi, ce n'est pas parce que j'ai un corps que j'appartiens au monde. Sous l'apparence de l'évidence, cette proposition est chargée de présupposés : elle engage un certain sens du corps comme fragment d'étendue, de l'appartenance comme inclusion objective (occupation d'une place) et du monde comme extension objective. Il faut donc affirmer au contraire que c'est dans la mesure où nous appartenons au monde que nous avons un corps et qu'avoir un corps ne signifie rien d'autre et rien de plus qu'appartenir. De sorte que la question du corps est tout entière reportée sur celle de l'appartenance, dont Louis Lavelle souligne à juste titre qu'elle est le fait primitif : « Mais le fait primitif, c'est que je ne peux ni poser l'être indépendamment du moi qui le saisit, ni poser le moi indépendamment de l'être dans lequel il s'inscrit. Le seul terme en présence duquel je me retrouve toujours, le seul fait qui est

pour moi premier et indubitable, c'est ma propre insertion dans le monde »¹. On aperçoit déjà que s'il s'agit bien du fait primitif, le sens du moi comme celui du monde devront être abordés à partir de l'insertion elle-même, que l'appartenance commandera la nature des termes en présence.

Même s'il nous appartiendra d'en approfondir le sens, il faut déjà souligner que l'appartenance dont il est question ne se réduit pas à la dépendance logique de l'espèce au genre ou au fait d'être une unité dans un groupe additif. Il faut plutôt la comprendre à partir de l'appartenance à un courant ou un mouvement, pour autant que celle-ci enveloppe une forme de réciprocité : le mouvement est constitué par ceux-là mêmes qui lui appartiennent, de telle sorte qu'il leur appartient aussi. L'appartenance a donc le sens d'une participation ontologique : dire que j'appartiens au monde, c'est dire que j'en suis ou que je le suis, sans pour autant que je m'y dissolve, de sorte que c'est en l'étant que je suis moi-même, en lui appartenant que je m'appartiens. Ici, il n'y a pas d'alternative entre le même et l'autre, entre être soi-même et être autre chose que soi-même puisque c'est en étant du monde que je suis ce que je suis. Penser l'appartenance c'est précisément penser cette situation, c'est comprendre comment je peux, sous le même rapport, à la fois être moi-même et être autre que moi, moi-même en étant autre. Telle est en tout cas l'expérience même du corps, un être auprès de soi dans la dépossession, un entrer en soi qui est un sortir de soi. Comme le dit Alphonse de Waelhens, « le corps est ce qui nous fait être comme étant hors de nous-mêmes » Ceci appelle deux remarques. D'une part, il suit de cette première analyse que l'appartenance ne doit pas être comprise comme ce qui arrive à un je déjà constitué (on se demande d'ailleurs ce que pourrait bien signifier pour un je appartenir au monde) : c'est au contraire le je qui procède de l'appartenance comme fait originaire, ce qui revient à dire que le je est une dimension du corps loin que le corps soit ce que posséderait un je. Dire que j'ai un corps, c'est dire que j'appartiens mais dire que j'appartiens, c'est mettre au jour une inscription qui est la condition même de l'ipséité. D'autre part, si le sens de l'appartenance est celui d'une participation, en laquelle l'être-soi et l'être-autre ne font pas alternative, on soupçonne déjà que le degré de subjectivité du sujet pourra aller de pair avec la profondeur de son inscription dans le monde, que la possession (de soi par soi) se mesurera à la dépossession.

Il suit de là, au titre de position ontologique fondamentale corrélative d'une phénoménologie de l'appartenance, que tout ce qui est ou est sus-

¹ L. Lavelle, *De l'Acte*, Aubier, Paris 1937, p. 10.

ceptible d'être appartient au monde, y compris cela même que la tradition pouvait considérer comme lui étant le plus étranger, à savoir précisément le sujet transcendantal. Bref, rien ne peut être étranger au monde car le monde est l'omni-englobant universel : être c'est toujours *en* être ou *y* être. Autrement dit, cette réflexion sur le corps débouche sur une ontologie de l'appartenance dans la mesure où ce qui vaut pour lui, dont on pouvait considérer qu'il possédait une dimension étrangère au monde, vaut a fortiori pour tout étant. Dire que le monde est l'omni-englobant, c'est reconnaître que tout étant lui appartient et que la différence entre les étants ne peut alors consister qu'en leur modalité d'appartenance. A l'ontologie classique, pour laquelle la différence d'être fondamentale passait entre une appartenance à un monde nécessairement rabattu alors sur l'étendue, et une non-appartenance, celle du sujet ou de la conscience, il faut substituer une ontologie pour laquelle la différence passe entre plusieurs manières d'appartenir au monde puisque tout ce qui est *en* est. Autrement dit, ce n'est pas l'être mais bien l'appartenance qui se dit en plusieurs sens. Toute la question sera alors de mettre au jour un principe de distinction entre les appartenances. Le corollaire de cette ontologie de l'appartenance est une ontologie universelle des corps. En effet, si avoir ou être un corps signifie appartenir, si donc corporéité et appartenance se réciproquent et si tout étant est du monde il faut en conclure qu'il n'y a que des corps. Mais cela signifie aussi qu'il y a plusieurs manières d'être corps. Nous introduisons donc un principe de différenciation qui est transversal par rapport à celui de la philosophie classique : la prétendue différence entre ce que l'on appelle conscience et corps, qui est différence entre un hors-monde et un intra-mondain, renvoie en vérité à la différence entre des corps au sein du monde (ce qui est finalement tautologique), c'est-à-dire entre des modes d'appartenance. Être une conscience, c'est appartenir de cette façon singulière que l'on ressaisit à travers ce que l'on nomme corps propre (être conscient, c'est donc avoir un corps), être une chose c'est aussi appartenir au monde, mais d'une autre manière et, en vérité, de plusieurs autres manières car il y a plusieurs types de choses.

Il suit de tout cela que la *spatialité* est constitutive de l'être de tout étant. En effet, affirmer que l'appartenance est le mode d'être originaire de l'étant, c'est reconnaître que, pour tout étant, être signifie nécessairement *y* être. Appartenir au monde c'est *y* être situé, *y* occuper un lieu. En d'autres termes, la question « où ? » engage toujours la réalité même de ce qui est questionné, elle a nécessairement une portée ontologique et est, à ce titre, la question la plus profonde. Bien entendu, le sens de ce « où »

est commandé par le contexte ontologique dans lequel il s'inscrit. Il ne renvoie pas à une place au sein de l'espace objectif mais à un mode d'appartenance : la question concerne donc un type d'occupation ou d'habitation, un « comment ». C'est pourquoi notre perspective est aux antipodes de l'approche classique, qui est encore celle de la phénoménologie. Selon celle-ci, la différence du sujet avec le monde est différence avec des étants qui sont ce qu'ils sont (les substances) et elle implique donc que le sujet ne soit pas ce qu'il est : pour un sujet, différer du monde signifie différer de lui-même, c'est-à-dire exister temporellement. Dès lors, la situation dans le monde devient nécessairement extrinsèque, étrangère à l'essence du sujet, de telle sorte que la question de la spatialité devient par là-même secondaire. A l'inverse, en faisant de l'inscription dans le monde l'essence de tout étant et donc du sujet, on met la spatialité au cœur de celui-ci, étant entendu que cette spatialité est synonyme d'appartenance et se trouvera donc modalisée à partir de celle-ci. En d'autres termes, la spatialité telle que nous la comprenons d'emblée, spatialité objective au sein de laquelle l'étant occupe une place circonscrite, n'est plus qu'une modalité parmi d'autres de la spatialité, à savoir celle qui correspond à la simple chose, ou plutôt dont elle définit le mode d'être.

La question est alors celle du mode de spatialité des autres étants, pour autant qu'il ne se réduit pas à la place ; plus précisément, elle est de savoir qu'est-ce qui est pour les autres étants, et notamment notre corps, ce qu'est la place pour la simple chose. On comprend d'ores et déjà que l'espace dont il s'agit ici est un espace spatialisant, pour autant que chaque étant occupe l'espace à sa façon et déploie donc le type d'espace qui lui correspond : appartenir signifie non pas occuper une place mais spatialiser, c'est-à-dire déployer un lieu au sein de ce lieu de tous les lieux, de ce *où* originaire qu'est le monde. Mais on comprend aussi que, au sein de ce *où*, les différences entre modes de spatialisation ne pourront être que des différences d'ampleur ou de profondeur. Dire que les étants appartiennent au monde, c'est dire qu'ils ne sont pas seulement là où ils sont au sein de l'espace objectif, bref qu'ils excèdent leur place, qu'ils occupent le monde comme tel à leur façon, qu'ils empiètent sur lui ou le rassemblent. C'est en ce sens que Bergson distingue un corps intérieur et central et un corps immense, qui « va jusqu'aux étoiles »². Il ne faut donc pas dire que je suis ici par mon corps et aux étoiles par ma vision, ce qui soulève plus de problèmes que cela n'en résout, mais que cette vision des étoiles suppose que

² Cfr. H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, Paris 1932, p. 277.

j'occupe l'espace jusqu'à elles (tel est le sens véritable de la perception) et que, à ce titre, je possède un corps immense qui s'étend jusqu'à elles. Ce monde jusqu'aux étoiles, c'est là où *je* suis. De même, pour reprendre un exemple d'Augustin Berque, le lieu de cet outil qu'est un crayon n'est pas la place objective qu'il occupe comme fragment de matière car, précisément, le crayon comme tel n'est pas ce fragment de matière mais ce qui est impliqué par l'écriture qu'il rend possible et qui est comme le milieu du crayon. Ce mode d'être, qui n'est ni subjectif ni proprement objectif et que Augustin Berque nomme *trajectivité*, est le tissu relationnel au sein duquel le crayon existe et sans lequel il n'existerait pas, tissu qui est son lieu propre et qui excède sa place matérielle. Ainsi, en tant que modes d'appartenance, les étants ouvrent un type d'espace qui leur est propre, ils déploient ou constituent leur lieu ou leur sol d'appartenance, ils possèdent une forme d'ubiquité par rapport à l'espace objectif.

Reconnaître qu'il y va du lieu dans l'être de tout étant pour autant que tout être signifie un mode d'appartenance, c'est réaliser une forme de jonction entre l'ontologie et la géographie, c'est ouvrir la voie de ce que l'on pourrait nommer une ontologie géographique : la question de l'être renvoie à celle du *où*. C'est ce que souligne avec profondeur Augustin Berque, « Il y a ceci plutôt que cela et ici plutôt que là' : ce n'est pas seulement la géographie mais l'ontologie aussi que fonde un pareil énoncé – le premier énoncé, en vérité, que peut faire un être humain dès qu'il s'éveille à l'existence. Dire que la question de l'être est philosophique, tandis que celle du lieu, elle, serait géographique, c'est trancher la réalité par un abîme qui interdit à jamais de la saisir ». Et c'est pourquoi il ouvre l'ouvrage par l'affirmation suivante : « Il manque à l'ontologie une géographie et à la géographie une ontologie »³. Plus précisément, ce qu'Augustin Berque appelle de ses vœux est ce que nous pourrions nommer une géographie ontologique, géographie pour laquelle il y va de l'être dans le lieu, pour laquelle le *où* n'est pas extrinsèque mais commande la nature de ce qui y est. Or, cette géographie ontologique, qui donne tout son poids au lieu mais demeure une géographie, suppose bien une ontologie géographique pour laquelle il y va du lieu dans l'être, pour laquelle l'être de tout étant signifie un mode d'appartenance, ou encore d'occupation du monde et qui met au jour les conditions auxquelles il y va du lieu dans l'être. C'est cette ontologie que nous nous proposons de développer.

³ A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1987, p. 12, 10.

Afin de fonder la possibilité de cette ontologie, c'est-à-dire de modaliser l'appartenance, il est nécessaire d'en approfondir le sens. En effet, les différences au sein de l'appartenance ne peuvent être que des différences de profondeur ou de degré, même si elles se manifestent dans des modes d'existence résolument distincts. Or, une appartenance plus profonde ou plus radicale ne peut rien signifier d'autre que le fait, pour le sujet, d'être en relation avec « plus » de monde, de se rapporter à une plus grande extension du monde et d'être ainsi plus près du monde comme tel. *Appartenir* au monde, c'est appartenir au *monde*, de telle sorte que le niveau de l'appartenance se mesure au degré de présence du monde : tel étant appartient d'autant plus au monde qu'il *a* pour ainsi dire plus de monde. Ainsi, sa présence dans le monde est proportionnée à la présence du monde en lui ; sous le rapport d'être (dire que le sujet appartient au monde, c'est dire qu'il est *du* monde) se fait jour une relation qui est de l'ordre de l'avoir : être au monde, être dans le monde, ou encore être du monde c'est toujours avoir le monde. Mais il va de soi que l'appartenance du monde à l'étant ne peut être de même nature que celle de l'étant au monde. Comment en effet l'étant peut-il posséder plus de monde sinon en ouvrant à lui, en le faisant paraître? La présence de l'étant dans le monde est présence du monde dans l'étant, mais on pourrait dire que la vérité, qui est ontologique, de la première présence, repose dans la vérité, qui est cette fois phénoménologique, de la seconde. Si on veut bien se défaire de l'espace objectif et donc de la réduction de l'appartenance à l'inclusion spatiale, il faut reconnaître qu'un étant appartient au monde dans la mesure exacte où il se dilate à ses dimensions, c'est-à-dire encore ouvre à lui, le fait paraître. L'intramondanéité comme inscription ontologique est toujours cosmophonie.

Nous nous situons ici à un niveau qui n'est autre que celui de l'essence de l'intentionnalité – en un sens très large, qui convient en droit à tous les vivants et même à tous les étants dans le cadre de ce que Baptiste Morizot a nommé un animisme méthodologique. En effet, l'idée ici est que toute visée, tout rapport de connaissance suppose un rapport d'être, que sous l'acte par lequel je me rapporte à quelque chose il y a, comme sa condition de possibilité même, une proximité spatiale qui renvoie à une communauté ontologique : je ne peux viser quoi que ce soit que dans la mesure où j'y suis et où, par là même, je le suis d'une certaine façon. Ainsi, ce n'est pas parce que je vois les étoiles que je peux éventuellement les rejoindre par mon corps; c'est au contraire parce que mon corps va jusqu'aux étoiles, c'est-à-dire est ontologiquement joint à elles que je peux

les voir. Ou plutôt, plus rigoureusement, la possibilité de voir les étoiles tout comme celle de m'y joindre ou de les rejoindre sont les deux faces d'une même situation ontologique que je nomme précisément appartenance. Cette appartenance délivre manifestement le sens d'être du corps pour autant que, par lui, j'y suis (par exemple aux étoiles) à la fois et indissolublement perceptivement et spatialement. C'est en ce sens précis que, comme Merleau-Ponty l'avait vu, le corps détient le secret de l'intentionnalité. Quoi qu'il en soit, visée intentionnelle et proximité ontologique sont les versants déjà abstraits de l'appartenance, qui est leur point même d'indistinction. Comme on le voit, cette appartenance peut également être définie par la réciprocité non-contradictoire de l'avoir : dire que j'appartiens au monde, c'est exactement dire qu'il m'appartient ; il ne m'a que si je l'ai. Ou encore, l'enveloppement ontologique de l'étant par le monde est nécessairement l'envers d'un enveloppement phénoménal du monde par l'étant : le monde ne me tire à lui que si je le tire à moi et inversement. Mais il faut comprendre ici que cette relation qui définit l'appartenance vaut pour tout étant et permet dans cette mesure de les discriminer. C'est pourquoi il faut sortir de la perspective, qui est encore celle de Merleau-Ponty par exemple, qui assignerait cette relation et donc l'intentionnalité au seul sujet, ou plutôt qui limiterait le sujet à la seule existence humaine. Nous avons affirmé que tout rapport de connaissance renvoie à un rapport d'être, que toute possession intentionnelle est l'envers d'une dépossession ontologique. Il s'agit alors seulement de poser la converse et de conclure que tout ce qui appartient au monde, c'est-à-dire tout étant en est nécessairement un mode de phénoménalisation : tout étant possédé par le monde possède celui-ci. Si toute cosmophonie est inscription, toute inscription est cosmophonie.

Il s'agit alors de mettre au jour les conditions sous lesquelles de telles affirmations sont pensables. Or, s'il est vrai que l'appartenance ne se confond pas avec l'inscription à une place mais signifie une occupation du monde qui en est une phénoménalisation, force est de reconnaître qu'elle a une signification nécessairement *dynamique* et non plus statique. En effet, abordée statiquement, l'appartenance ne peut rien signifier d'autre qu'une certaine situation en un emplacement déterminé. Inversement, on comprend que l'appartenance, telle qu'elle a été caractérisée, ne peut renvoyer qu'à une forme de mobilité fondamentale : appartenir ce n'est pas faire partie du monde (en être une partie), c'est y entrer, c'est y dessiner un certain espace ou encore l'habiter et c'est en vertu de cet investissement dynamique, ou plutôt sur ce mode que le monde peut se figurer au

sein de l'étant qui en fait partie. C'est autour du mouvement que l'enveloppement mutuel de l'étant et du sujet peut s'effectuer : par exemple, on comprend que les sujets que nous sommes peuvent appartenir au monde par leur mouvement, de telle sorte que le monde leur appartient, dès lors que ce mouvement est phénoménalisant et donc plus qu'un simple déplacement. Autrement dit, l'avoir du monde qui sous-tend l'être dans le monde ne peut que posséder le sens d'une appropriation dynamique; le voir est toujours agir. Ainsi, l'appartenance ne peut être disjointe de l'espace objectif et donc modalisée qu'à la condition d'être comprise comme avancée ou investissement. Elle est toujours un pas dans le monde qui est un pas vers le monde, selon une forme d'itération fondamentale, comme si en se déployant dans le monde elle demeurerait néanmoins toujours sur son seuil : l'appartenance signifie l'identité absolue d'un aller-vers et d'un être-dans. Tel est le sens véritable de l'appartenance : une sorte de déhiscence par laquelle l'étant, quel qu'il soit, maintient un écart vis-à-vis de cela à quoi il appartient profondément, demeure différent dans son identité ontologique même et le fait par là-même paraître. L'identité entre l'inscription et la phénoménalisation se réalise donc comme différence ou recul de l'étant au sein même du monde, ou plutôt devant le monde, différence ou recul qui constituent son étantité même.

Mais il faut évidemment s'entendre sur le statut de ce mouvement qui est inhérent à l'appartenance. La tentation est de le réduire à un déplacement ou, en tout cas, de lui reconnaître cette dimension, même si, lorsqu'il s'agit d'un mouvement vivant et donc phénoménalisant, il s'avère irréductible à un mouvement local. Si elle semble phénoménologiquement fondée, une telle perspective a le défaut de maintenir la coupure entre le vivant et le non-vivant, coupure qui peut apparaître comme un dernier avatar du dualisme et interdit de faire place aux autres étants dans cette ontologie de l'appartenance. En vérité, qu'on le veuille ou non, maintenir une dimension de déplacement au sein du mouvement phénoménalisant c'est demeurer tributaire de l'espace objectif et, par conséquent, d'un sens limité de l'appartenance. Il faut donc aborder le mouvement à partir de l'appartenance au lieu de comprendre celle-ci, la dimension dynamique de celle-ci, à partir du mouvement comme déplacement. Le sens originaire du mouvement doit être recherché dans ce qui est effectué par l'appartenance, dans sa dimension proprement dynamique, qui consiste précisément dans l'ouverture d'un monde, dans la cosmophonie, plus précisément dans l'identité d'une habitation et d'une cosmophonie. Seul ce sens du mouvement, comme ouverture ouvrante, convient aussi bien aux déplace-

ments du vivant qu'au rassemblement d'un monde par une chose, une œuvre ou un paysage. Bref, ce n'est plus l'ouverture qui suppose notre mouvement mais au contraire notre mouvement qui est une modalité parmi d'autres de l'ouverture. Tous les étants relèvent donc du mouvement en tant que, appartenant au monde, ils initient à lui, même si seuls les vivants se déplacent.

Ces conclusions appellent au moins deux remarques. Tout d'abord, on pourrait nous accuser de tomber dans la circularité ou la tautologie puisque nous référons l'ouverture au mouvement pour définir ensuite le sens originaire du mouvement par l'ouverture. Mais cette circularité n'est problématique que d'un point de vue logique qui décompose le phénomène car, en vérité, elle se fonde dans l'unité même du phénomène. Parler de mouvement, ce n'est pas fonder l'ouverture sur autre chose qu'elle-même mais seulement en mettre en évidence une dimension. Dire donc que l'appartenance possède un sens dynamique c'est reconnaître seulement que l'ouverture qui est cœur de cette appartenance est une œuvre ouvrante et que c'est dans cette dimension que réside le sens le plus profond du mouvement – ce qui revient aussi à souligner que ce qui confère le statut de mouvement à nos déplacements est d'abord leur puissance d'ouverture, en quoi ils sont des gestes. La seconde remarque permettra peut-être de clarifier la situation. Si vraiment ce qui advient dans l'appartenance est une cosmophonie, c'est-à-dire l'avènement d'un monde, quelle qu'en soit l'ampleur ou la profondeur, alors le concept d'*événement* serait peut-être plus approprié. Avec l'appartenance, comme son sens même, quelque chose arrive (dans les deux sens du terme : se rapproche et se produit). Dès lors, ce que nous nommons mouvement, et qui renvoie au mode de phénoménalisation propre à certains vivants, ne serait qu'une modalité de l'événement. L'événement n'est pas ce qui vient infléchir un mouvement mais cela qui peut se réaliser ou non comme mouvement.

Ces résultats nous permettent d'en venir au statut du monde et d'éclairer en retour le sens de l'appartenance. Le monde est le sol originaire de tous les étants, le *où* ultime qui les unit tous, c'est-à-dire encore cela en quoi ils se trouvent et qui en eux se phénoménalise. Mais, comme on l'a vu, *γ* être signifie toujours aussi *en* être, participer : appartenir c'est donc se distinguer de cela dont on est originairement fait ; l'appartenance signifie la différence au sein d'une unité ontologique première. Ce point est capital car il signifie que, en vertu de la communauté ontologique originaire sur laquelle s'enlève la différence, le mode d'être du sujet peut témoigner pour celui du monde, fonctionner comme échantillon ontologique du mode

d'être du monde. Autant dire que si, comme nous venons de le suggérer, le sujet ne peut appartenir qu'activement au monde et donc exister que sur le mode dynamique, on ne pourra se contenter d'une définition sommaire et statique du monde comme omni-englobant. Si le sujet peut y faire quelque chose, c'est dans la mesure où il s'y fait quelque chose, bref où le monde implique une processualité fondamentale. C'est sans doute à cette seule condition que l'on sera en mesure de dépasser définitivement le sens simplement inclusif de l'appartenance, qui implique inévitablement, qu'on le veuille ou non, de projeter le monde au plan de l'étendue. Le concept de *participation*, auquel nous avons cru pouvoir assimiler l'appartenance, prend ici toute sa portée. Participer ce n'est pas occuper une place dans un tout mais prendre part à quelque chose qui est en train de se faire. Comme l'écrit Lavelle : «La participation ne fait pas de nous, comme on pourrait le croire, une simple partie du Tout. Elle n'est pas une participation à un être déjà réalisé dont elle nous permettrait pour ainsi dire de nous approprier une part. On ne participe pas à une chose. On ne participe qu'à un acte qui est en train de s'accomplir, mais qui s'accomplit aussi en nous et par nous grâce à une opération originale et qui nous oblige, en assumant notre propre existence, à assumer aussi l'existence du Tout »⁴. Ainsi, comprise dynamiquement, l'appartenance au monde ne peut signifier qu'une participation au monde comme procès, à ce qui se fait dans le monde ou plutôt à ce que le monde fait. Mais le monde ne peut pas faire autre chose que ce qui se fait dans chaque étant, à savoir paraître comme monde, de telle sorte que le monde n'est rien d'autre que le mouvement de tous les mouvements, ce qui se fait en chacun d'eux, ou plutôt l'événement de tous les événements, l'apparaître qui est au cœur de toutes les apparitions. Il n'en est évidemment pas la simple somme puisque chaque étant fait paraître le monde à sa façon et renvoie donc à lui mais il n'est pas non plus autre chose qu'eux : il est ce qui confère l'unité à tous ces mouvements ou ces procès, cela qui en eux se phénoménalise mais résiste aussi à la phénoménalisation dans la mesure où aucun ne fait paraître le monde même.

En ce sens, le monde peut être compris comme son propre procès de phénoménalisation et donc le cosmos comme cosmophonie originaire, étant entendu que l'infini de ce procès implique un retrait irréductible du fond vis-à-vis de ses modes de manifestation, une inépuisabilité principale. C'est pourquoi on peut dire tout autant que le monde est ce qui

⁴ *Op. cit.*, p. 175.

résiste à tous les événements individuels de phénoménalisation, cela qui se manifeste à et en eux comme irréductible à eux. On comprend alors mieux, au vu de cette détermination dynamique du monde comme sa propre venue à la lumière, la réciprocité qui est au cœur de l'appartenance. Non seulement l'appartenance au monde n'exclut pas la phénoménalisation mais elle ne peut s'accomplir que comme telle puisque cela à quoi chaque étant appartient est précisément un procès cosmophanique, une incessante venue à la lumière. Appartenir au monde, c'est-à-dire participer à son œuvre, ne peut signifier rien d'autre que le faire paraître puisque tel est le mode d'être premier et ultime du monde. Si le monde est un procès phénoménalisant, descendre en lui signifie monter vers la lumière, s'y enraciner signifie le montrer. Ressaisie du côté du monde, la situation est celle d'un procès de phénoménalisation qui s'accomplit sous la forme d'étants individués, de telle sorte que chacun l'exprime à sa façon mais qu'aucun ne l'épuise. Nous sommes ici au plus près d'une sorte de relève phénoménologique du leibnizianisme.

Il faut en tirer une dernière conséquence, qui va à l'encontre de ce que la tradition a toujours présupposé. Pour celle-ci, il y a une relation d'exclusion mutuelle entre l'appartenance et la phénoménalisation, entre le corps et la subjectivité, si l'on veut utiliser le vocabulaire de cette tradition. C'est cette incompatibilité que concentre le mode d'existence du corps propre : d'un côté, il appartient au monde, en quoi il est corps à l'instar des autres corps ; de l'autre, il le fait paraître, en quoi il est le mien. Comment cela qui est du côté du monde, inscrit en lui, peut-il en avoir en même temps une expérience? Cela demeure incompréhensible. Or, le concept d'appartenance nous a permis de renverser la situation pour autant que, comme participation, elle n'exclut pas mais exige une phénoménalisation. Telle est la leçon d'une phénoménologie de l'appartenance : il n'y a de parution du monde que du sein du monde, toute expérience du monde implique une inscription en lui; la communauté ontologique et la différence phénoménologique sont l'envers l'une de l'autre. Mais il faut en tirer la conséquence quant aux différents modes d'appartenance et donc aux différents étants : si l'épreuve du monde est l'envers d'une appartenance, celle-là est d'autant plus aiguë que celle-ci est profonde. Autrement dit, la puissance de phénoménalisation du monde, ou encore d'expérience, qui nous définit comme sujets, est proportionnée à la profondeur de notre inscription en lui. C'est donc parce que nous sommes du monde en un sens plus profond que les autres étants que nous sommes capables de le faire apparaître comme ne le fait aucun de ces étants. A l'inverse et

en quelque sorte à l'autre bout de la chaîne des appartenances, la simple chose inerte n'appartient au monde que superficiellement – ce qui signifie qu'elle n'est que là où elle est, située dans l'espace, identique à elle-même et donc simple substance – et, dans cette mesure, elle ne le fait paraître que minimalement, à savoir sous la simple forme de cela qu'elle est. Les pierres, comme le dit R. Caillois, « n'attestent qu'elles »⁵. Mais, pour ce qui est du sujet, la distance au monde qui en qualifie le sens d'être propre est l'envers d'une proximité radicale : c'est parce que le monde nous a plus profondément que les autres étants que nous l'avons plus radicalement qu'eux. C'est cette double possession qui est concentrée dans le mystère du corps. Ainsi, conformément à l'essence de l'appartenance, nous sommes loin du monde parce que nous en sommes très proches, nous le possédons parce qu'il nous possède : le face-à-face entre ce que l'on nomme sujet et objet est l'envers d'une connivence ontologique radicale. Bref, la différence phénoménologique inhérente à la corrélation est l'envers d'une communauté ontologique. Tel est le sens d'être véritable de la chair, qui n'est en vérité ni corps ni conscience mais une possession (perceptive) du monde qui est la contrepartie d'une dépossession (charnelle) par ce monde, une expérience du monde depuis sa profondeur, un être auprès de soi par un être au cœur du monde, une auto-affection par une altération ontologique. Tel est le pas que Merleau-Ponty ne franchit pas : ma chair appartient à la chair du monde mais c'est exactement en et par cette appartenance qu'elle est ma chair, loin que sa mienneté la distingue de celle du monde, comme celui-là le pensait encore.

English title: Belonging. Towards a theory of flesh.

Abstract

This paper aims at showing that our lived body (chair, Leib), which is one of the most important topics of phenomenology, is not so much a question as an answer, answer to a question that remains implicit: that of belonging. It is not for having a body that we belong to the world; on the contrary, we have a body in so far as we belong to the world. Moreover, if the world is that which contains everything, in such a way that an existence out

⁵ R. Caillois, *Pierres*, Gallimard, Paris, *Dédicace*.

of the world is meaningless, we must conclude that any being belongs to the world and that the difference between beings refers to their way of belonging. But, in so far as any belonging involves a ground, a philosophy of belonging leads out into a phenomenology of space, that distinguishes as many spaces as ways of belonging. Accordingly, the problem raised by the lived body is the following: what is the way of belonging of that being thanks to which the world itself appears?

Keywords: body; belonging; ontological geography; movement; participation; space; world.

Renaud Barbaras
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
renaudbarbaras@orange.fr