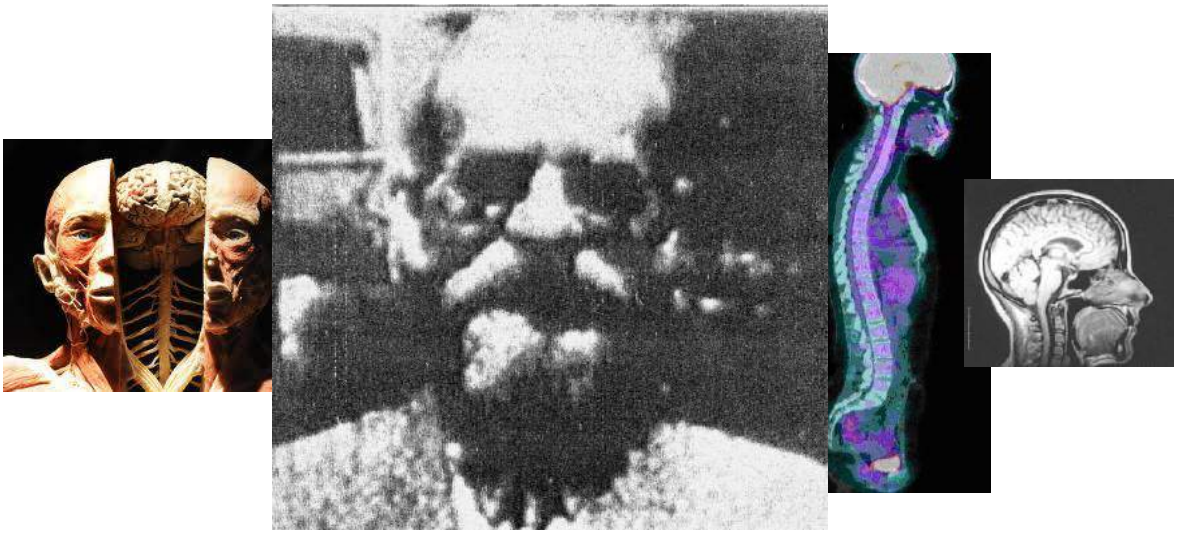
École doctorale
2 décembre 2016
Université Saint Louis / Brussel

Alex PELTIER

La réduction phénoménologique comme *praxis* corporelle et sa transmission



Université de Rouen

Université Catholique de Louvain

Plan :

Introduction
I - Tâches préliminaires : phénoménologies du corps - sémantique incarnée - neurologie & phénoménologie – linguistique et immanence
II - Problématiques I : corporéité phénoménologique
III - Problématiques II : Praxis phénoménologique et corporéité
IV - problématiques III : apprentissage et transmission de la Réduction dans une intersubjectivité charnelle
Conclusion

La question de la transmission de la phénoménologie, de son apprentissage d'homme à homme et de sa pérennisation d'une génération de penseurs à la suivante, peut toujours être envisagée comme celle de la transmission d'une tradition, enseignée par la relecture continuée d'un *corpus* de textes selon les procédures académiques les mieux encadrées dans un parcours scolaire. Cette vision s'accorde d'ailleurs parfaitement avec un des modes de développement historique de la phénoménologie au 20ème siècle, l'*herméneutique*[1], et qu'on voit culminer d'une certaine façon dans la circularité textuelle autophage de la Déconstruction différantialiste, qui en serait peut-être la mise en abyme. Et si l'on considère bien la phénoménologie comme une certaine destination de la pensée à interroger la sémantique, à intervenir dans les mécanismes du sens et de la constitution des significations, on percevra, de la sorte, comme naturel que cette option de décryptage se développe en parallèle avec l'émergence de textes dont les qualités cryptiques illustrent avec d'autant plus d'intensité les mystères de la signification que la pensée entend affronter.

Pourtant à l'égard de bien des œuvres de phénoménologues, à commencer par celle-là-même d'Edmond Husserl, une telle conception pourrait se révéler problématique, appauvrissante, voire contradictoire avec les thèses-mêmes avancées par certains auteurs. Problématique, cette conception de la transmission le serait en premier lieu par rapport à l'ambition méthodologique husserlienne de porter la pensée, au moyen de la réduction transcendantale, loin des savoirs projetés sur le monde, et de placer, par l'opération d'une conversion, le

[1] Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur… , depuis l'horizon des procédures d'étymologies ontologiques heideggériennes et dans la considération de l'élargissement herméneutique opéré par Wilhem Dilthey au 19ème siècle.

phénoménologue au commencement-même du monde, ainsi que l'exprime Fink, et non à l'aval d'une tradition ayant accumulé et multiplié des significations dont désintriquer les strates. Et sans se présenter nullement comme des « retours à Husserl », on a pu noter, en second lieu, chez des contemporains la tendance à vouloir accentuer dans leur approche de la phénoménologie le caractère pragmatique[2], ou heuristique[3], voire à promouvoir la *praxis* comme seule relevant du domaine de l'expérience de l'immanence en tant que telle, à la différence de la théorie ne reconduisant jamais qu'à la transcendance[4].

C'est que, plutôt que par un ensemble doctrinal, formé par exemple par le projet de synthèse teinté d'idéalisme transcendantal que représenteraient le premier volume des *Ideen* de Husserl, c'est bien davantage par la transmission et la relance plus ou moins explicite de l'acte de réduction que s'est léguée la phénoménologie. Différence ontico-ontologique révélée par l'*angoisse* chez Heidegger, retour au Sauvage, essence précédant toute thématisation, où se génère le sens de la culture qui s'y entrelace chez Merleau-Ponty, *Désastre* neutre dévastant tout et laissant tout intact chez Maurice Blanchot, *mise entre guillemets* généralisée par l'altérisation textuelle de l'ontologie chez Derrida, *ennui* ouvrant à l'Appel chez Marion… ; la liste des différents visages sous lesquels s'est reformulée et transformée la réduction phénoménologique jusqu'à nous et la façon dont ils se sont entrecroisés, recoupés et interpolés les uns les autres reste à dresser.

On ne peut dénier pourtant à la phénoménologie d'avoir produit, outre sa méthode spécifique et l'impératif d'être pensée elle-même de l'intérieur de cette méthode (la Rétroréférence (*Rückbeziehung*)), un ensemble d'observations et d'analyses sur la phénoménalité, l'apparaître et ses modes, et d'en avoir tiré tout un groupe de conséquences qui forment ce que l'ont pourrait désigner comme ses résultats. Deux paraîtront particulièrement saillants, en tous cas peu discutables d'un point de vue historique, et peut-être profondément caractéristiques par le fait qu'ils découlent en droite ligne de l'exigence d'immanence dont est porteuse la discipline. Le premier de ces résultats, probablement le plus évident par la place que cette thématique tient dans le *corpus* de la phénoménologie, est la remise en question des fondements de la métaphysique européenne – y entendant bien sûr également l'ensemble de nos rapports culturels à la transcendance. En partant du dévoiement heideggérien de la lancée husserlienne vers une révision de l'ontologie, cette problématique a trouvé des prolongements dans chacune des générations de phénoménologues, et elle culmine peut-être avec la mise au point post-déconstructionniste d'une nouvelle épistémologie, celle d'une pensée scientifique non-standard telle que la propose le projet de François Laruelle[5] (on pourrait d'ailleurs

---

[2] Par exemple depuis la fin des années 1970-80 avec Spiegelberg, Casey, ou chez Don Ihde (*Experimental phénoménology : an introduction*, 1986), ou plus récemment avec Waldenfels, avec Natalie Depraz (*Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*, 2006), mais aussi dans les rapprochements relevés entre Husserl et la psychologie de William James.

[3] Chez Serge Valdinoci et sa proposition d'une phénoménologie première qui soit une science de l'invention, l'*europanalyse* (*Vers Une Méthode d'eurpanalyse*, 1995).

[4] Chez Michel Henry, en particulier dans sa lecture de l'œuvre de Marx (*Marx*, T.1&2, 1976).

[5] L'épistémologie proposée par Laruelle d'une philosophie non-standard, ou d'une non-philosophie, se veut accordée à l'immanence radicale de la vision-en-Un (selon une proximité relative à la pensée henryenne), et tend à regarder jusqu'à la philosophie elle-même comme un matériau et un simple phénomène occasionnel pour la science de se pratiquer (*Principes de la non-philosophie*, 1996).

rattacher aisément la pensée lévinassienne de ce courant en envisageant son éthique comme un questionnement sur une épistémologie pour l'altérité).

Le second de ces résultats, qui est celui qui attirera le plus notre attention, consiste en la réévaluation de la place du corps dans la compréhension des processus de constitution du sens et dans la description des mécanismes d'émergence de la pensée. Ce travail, lui aussi prolongé minutieusement d'une génération de phénoménologues à l'autre jusqu'à aujourd'hui, s'origine de la manière la plus explicite dans *Ideen II*, où Husserl décèle dans le vécu corporel le pivot sémantique de la constitution de notre compréhension de la nature et de la réalité psychique. On peut dire que, par la réduction phénoménologique qu'il opère à travers la distinction désormais célèbre entre *Körper* et *Leib*, Husserl fait accéder son lecteur à une expérience métaphysique du corps, dans la mesure où nous entendrions simplement *physique* comme le domaine d'objectivation *partes extra partes* où s'effectuent les sciences de son époque. L'ensemble des travaux de Maurice Merleau-Ponty sur la théorie gestaltiste du schéma corporel, sur le sentir et la perception, puis sur la chair comme chiasme ou empiètement du visible et de l'invisible l'un sur l'autre, prolongent directement ces descriptions husserliennes qu'il avait eu le privilège de consulter avant leur publication en français. Une grande partie de la psychiatrie phénoménologique (Binswanger, Blankenburg, Schotte, Maldiney…) et l'ensemble des techniques de somatothérapie qui émergent en contrepoint des techniques psycho-analytiques centrées sur le langage en recoupant les avancées des théories constructivistes des psychologues de tradition francophone[6] peuvent être également rapportées à cette voie. La phénoménologie matérielle de Michel Henry, dégageant de ses lectures de Maître Eckhardt et de Maine de Biran la donation de la réceptivité dans l'immanence absolue de la chair s'auto-affectant dans l'ivresse passivement débordante de sa nuit, et replaçant le corps comme une « pierre de Rosette » dans le développement historique des théories de l'inconscient, rejoint, quoique très critique à l'égard de ce qu'il appelle la phénoménologie historique cette orientation décisive de la phénoménologie vers l'enracinement charnelle de l'expérience que nous faisons du réel. Le projet de Francisco Varela, enfin, d'établir une convergence de recherche entre la neurophysiologie, les sciences cognitives et la phénoménologie la plus pragmatique afin de rendre compte de l'*inscription corporelle de l'esprit*, a établi outre-Atlantique une impulsion de pensée qui porte un nombre important de contemporains à poursuivre l'approfondissement de ces pistes où la phénoménologie se renouvèle et se prolonge sur les bases de cette reconsidération de l'expérience du corps initiée par Husserl (Gallagher, Depraz).

Si nous annonçons que cette deuxième série de résultats phénoménologiques arrêterait plus précisément notre attention, c'est qu'elle semble impliquer sur la méthode elle-même un ensemble de conséquences qui n'auraient pas encore été évaluées dans leur ensemble. En effet, si la critique phénoménologique de la tradition métaphysique atteste le déploiement de tout un champ de questionnements[7], la recentration corporelle du vécu telle qu'elle s'affirme durablement dans les observations et les modèles formulés par les phénoménologues doit elle aussi être susceptible de *rétroréférence* sur la méthode elle-même, comme il est exigé au §65

---

[6] Henri Wallon, Jean Piaget, Julian de Ajurriaguerra…

[7] Entre autres, sur l'origine de la réduction et sur le type de subjectivité qui l'opère, sur la nature implicite de la compréhension et de la significativité impliquée par le présent dit « vivant » et par la focalisation de l'expérience de pensée sur la visibilité et l'oralité de l'expression, etc…

des *Ideen I*, dans l'objectif d'assurer une certaine rigueur scientifique au fait que la méthode en tant que telle appartienne au champ qu'elle étudie. L'hypothèse la plus forte et la plus porteuse nous semble être la suivante : alors que Husserl présente l'*épochè* comme une faculté de la pensée, comme une suspension du jugement d'existence spatio-temporelle (*Ideen I*, §32), qu'il lui est loisible d'opérer librement sur chacun des aspects de la foi naturelle, le noyau que se révèle être l'expérience charnelle, incarnée, dans les thèses les plus sérieusement avancées par un siècle de travaux phénoménologiques ne nous inviterait-il pas à supposer que la réduction elle-même, comme d'autres actes de *cogitatio* constituants, plutôt qu'une simple opération psychique de suspension logique, ou imaginative, dans la sémantique serait une pratique corporelle à part entière ? Du moins, si tant est que la phénoménologie nous invite de manière récurrente à moduler et à nuancer les scissions d'un dualisme trop abrupt entre rationalité et corporéité, ne nous engage-t-elle pas à tenter de proposer une nouvelle matrice conséquente de description de la réduction ?

S'il n'y a guère de nouveauté à considérer la phénoménologie comme une pratique dont le cadre méthodologique définit le style propre[8] plutôt que comme un ensemble doctrinal identifié aux thèses de certains auteurs saillants, envisager que cette pratique ne soit pas un simple acte de jugement rationnel mais une opération d'emblée charnelle implique une profonde reconfiguration de notre compréhension de la réduction, et par là de la phénoménologie elle-même. Il pourrait s'agir, si un tel travail aboutissait, de faire véritablement entrer la phénoménologie dans une nouvelle époque qui soit celle d'une pensée psychosomatique à part entière. La formulation de ces nouveaux paramètres charnels de l'activité suspensive du phénoménologue, de ce nouveau protocole d'expérimentation corporelle, entraînerait notamment de comprendre d'une manière toute différente la transmission de la pratique, son enseignement d'un individu à l'autre, en posant à nouveaux frais certaines questions liées à l'intersubjectivité et aux pratiques sémantiques de passages, d'imprégnation, d'imitation, d'apprentissage.

[8] Ainsi Merleau-Ponty le fait-il très explicitement dans son avant-propos à *La Phénoménologie de la Perception*.

I.

Une première tâche doit consister dans une relecture aussi minutieuse que possible des auteurs ayant axé leur compréhension de la phénoménologie autour de la pratique de l'*épochè* et de ceux qui ont concentré leurs analyses sur l'expérience corporelle, de telle sorte à les confronter pour circonscrire les recoupements et les intuitions communes les plus propres à étayer notre hypothèse de travail, aussi bien que les différences et les prises de positions contradictoires qui puissent révéler et délimiter des difficultés ou des problèmes spécifiques liés à notre approche. Sans nécessairement reprendre par le détail les phases précoce, intermédiaire et tardive du développement de la *réduction* chez Husserl (selon le découpage qui en a été fait par les historiens de la phénoménologie), nous ne pouvons nous permettre de nous en montrer ignorant, ne serait-ce que pour apercevoir la façon dont s'y coordonnent les approches de ses successeurs les plus pragmatistes et les plus prosarkistes (de sarx, *sarkos*, le chair), Fink, Merleau-Ponty, Henry, Varela, ainsi que leurs collaborateurs, leurs commentateurs et leurs continuateurs contemporains.

Une seconde tâche est de fonder les liens entre la sémantique et le corps. Si, comme nous avons énoncé précédemment, nous considérons bien la phénoménologie comme *une méthode intervenant dans la sémantique* (définition qui seule permet de poser une façon d'unité dans le divers des courants historiques qui la jalonnent), si nous la regardons comme une pratique de la suspension des significations culturelles, une cessation de participation à l'évidence de certaines thèses sur la nature des phénomènes, qui aboutit à disposer une matrice de description et d'expérimentation selon un « vécu en-étranger », un désintéressement, une contemplation « neutre », encore faut-il, pour asseoir l'hypothèse d'une réduction phénoménologique comme pratique corporelle, faire admettre la possibilité que la sémantique possède une relevance corporelle de plein droit.

Dans cet objectif, nous avons à recourir, non seulement aux descriptions phénoménologiques mais aussi à l'ensemble de la tradition scientifique qui étudie l'expérience corporelle subjective et la constitution de la psyché et de la relation sensée à l'environnement au cours du développement de l'enfant, en particulier dans ses aspects psychomoteurs. Ainsi tout un groupement d'auteurs, allant par exemple d'Henri Poincaré à Julian de Ajuriaguerra, en passant par Henri Wallon (en particulier pour son important *De L'Acte à la pensée*), Jean Piaget, Jean Lhermitte, Henri Piéron…, et leur façon à chacun spécifique d'articuler le domaine conceptuel au domaine perceptivo-moteur, l'expression corporelle averbale des vécus affectifs aux comportements relationnels (par exemple entre les adultes et le nourrisson dans les périodes prélangagières de l'existence), la modulation de certains concepts par leur

compréhension corporelle (le concept d'espace non euclidien chez Poincaré par exemple), sont susceptibles d'apporter la matière à une argumentation historique en faveur d'une approche corporelle de la sémantique, et cela avec d'autant plus d'intérêt au regard de la phénoménologie qu'une large partie de ces auteurs sont discutés par Merleau-Ponty, notamment dans les cours prononcés à la Sorbonne au tournant des années cinquante. Il faut enfin également, pour suivre au niveau où elle se place, l'argumentation de Francisco Varela, regrouper les données neurophysiologiques plus contemporaines qui plaident à leur manière pour une incarnation de la pensée et voir de quelle façon les descriptions des sciences cognitives apportent à l'approche phénoménologique.

Une des difficultés impliquées par cette deuxième tâche tient dans le fait qu'elle exige de clarifier la relation que peut entretenir la phénoménologie aux sciences ontiques dont Husserl nous demandait (par exemple au §32 des *Ideen I*) de suspendre la validité de tous les résultats, indépendamment de la positivité que nous puissions leur reconnaître dans l'attitude naturelle. Cette difficulté réside au cœur même de la proposition émise par Francisco Varela d'un travail légitime de recroisement entre neurologie et phénoménologie qui a trouvé depuis un écho certain et de nombreux continuateurs contemporains[9]. Peut-être davantage que les modélisations de la cognition qui renouvèlent actuellement les premières bases de formalisation héritées de la cybernétique dans la perspective de rendre compte de l'*émergence* de la pensée à partir des comportements non linéaires de populations de neurones, c'est la neuro-imagerie fonctionnelle (IRMf, PET-scan, voire la plus archaïque mais non moins productive technique de l'électroencéphalographie) qui doit attirer notre attention du fait de ce que ses technologies permettent de *faire apparaître*. Don Ihde a particulièrement insisté sur la façon dont des évolutions perceptives suscitées par des progrès technologiques (la lunette astronomique pour l'observation du système solaire, le microscope pour la découverte de la cellule et des bactéries, par exemple), par le fait qu'elles élargissaient le champ des phénomènes en dépassant les limites de la perception humaine, entraînaient des changements forts dans les civilisations qui les réalisaient ; aucun bouleversement de nos capacités perceptives n'est anodin pour le sens que nous prêtons au monde[10]. En faisant apparaître *en fonction* nos structures cérébrales, les techniques d'imageries contemporaines ouvrent à notre perception une nouvelle façon d'apparaître pour nos facultés cognitives. Bien sûr, en neurologie, elles plaident statistiquement pour les thèses localisationnistes qui sont soutenues dans la littérature médicale depuis les textes médiévaux et plus particulièrement depuis le 18ème siècle. Mais du point de vue d'une phénoménologie du corps elles nous offrent peut-être de nouvelles catégories pour penser certaines fonctions à partir des structures anatomiques cérébrales mises en jeu[11]. Bien que l'identification-même des

---

[9] On se reportera à l'important collectif *Naturaliser la Phénoménologie* (Petitot, Varela, Pachoud, Roy *et alii.*), mais égelement, par exemple au publications d'un médecin-psychiatre comme Jean Vion-Dury qui discute les propositions de Varela, notamment celle d'une double contrainte réciproque cadrant les rapports théoriques entre neurologie et phénoménologie, et s'oriente vers une approche « neuro-expérientielle » qui promeuve la recherche en première personne dans les sciences empiriques.

[10] Influencé par les philosophies de Ricœur et de Heidegger, les travaux de Don Ihde sur la technique, peu disponibles en langue française, ont principalement été introduits par Michel Puech (*Technics and praxis*, 1979).

[11] Par exemple la catégorie d'*espace* prend un sens très différent de l'usage homogène qu'en propose la conception mathématisée quand on aperçoit que le cerveau distingue fonctionnellement de manière

fonctions reste déterminée culturellement et idéologiquement, une phénoménologie de l'expérience corporelle avertie des catégories descriptives qu'elle est susceptible d'employer ne peut manquer de se confronter aux données de la physiologie qui lui sont contemporaines, comme s'y efforçait à son époque Merleau-Ponty, dès *Les Structures du comportement*[12]

Une deuxième difficulté liée à cet objectif de fonder la sémantique dans le corps se trouve ici soulevée. Aucun travail phénoménologique ne peut s'avancer sans avoir clarifié *a minima* le rapport qu'il entretient au langage et aux catégories logiques au travers desquelles vont se verbaliser les descriptions résultant de l'expérience épochale et la méthodologie elle-même telle qu'elle s'y pense et s'y corrige. Cette exigence ne peut être que plus ardente pour une perspective qui se donne pour tâche d'envisager le déplacement du cadre habituel de la sémantique. On peut dire que le demi-siècle passé s'est largement consacré à méditer les propositions de la linguistique saussurienne, et que la phénoménologie elle-même s'est trouvée attachée à questionner et à répondre à ces grandes orientations (littéraires, universitaires, éditoriales, budgétaires…) ; la Déconstruction derridéenne apparaît elle-même largement comme une réponse aux acquis méthodologiques, épistémologiques et idéologiques du Structuralisme, aussi bien qu'une de ses descendances les plus brillantes. Pourtant il faut bien reconnaître que c'est massivement la face « signifiant » du signe saussurien qui a attiré l'attention, et que, si Merleau-Ponty, en bonne amitié avec Jacques Lacan, a pu s'interroger sur la « quasi-corporéité du signifiant »[13], la question d'une corporéité du signifié n'a guère été avancée, en dépit de l'enracinement spectaculaire, par la phénoménologie, des *objets* de la philosophie classique dans la *chair du monde*.

C'est en effet un aspect peu exploité semble-t-il des apports de la phénoménologie que la façon dont elle remet en question la compréhension canonique du concept comme *mise à distance de l'objet dialectiquement convocable en son absence*. Pourtant, le concept d'*immanence*, qui rassemble en son noyau toute l'exigence qui porte la phénoménologie, nous place, une fois acquise la réduction, dans une situation inédite : le sens qu'il désigne, l'expérience qu'il évoque dans le discours, le vécu en est immédiatement disponible « en soi », « sous la main », en cela que je ne me distingue pas de ce qu'il indique, j'en suis l'épreuve. Bien qu'accessible sur le mode habituel de compréhension conceptuelle à distance, par exemple par opposition au concept de *transcendance* qui permet lexicalement et pédagogiquement de le cerner, le concept d'*immanence* n'est jamais aussi bien saisi phénoménologiquement qu'en plongeant dans l'impression même que je suis. Et si tant est que ce soit alors encore un concept de même nature que ceux habituellement manipulés dans le discours, il a cette propriété exceptionnelle d'être un *concept immédiat*, d'être un signe qui rassemble, à l'instant d'être prononcé, le signifié et le référent auquel il renvoie en un même vécu. Or cette situation linguistique qu'on peut considérer comme quelque peu à part des

---

très différenciée un espace personnel – l'intérieur du corps –, un espace péripersonnel – espace d'atteinte et de préhension –, et une espace extrapersonnel – au-delà de ces deux zones –, dont il traite les sensations dans des zones du cortex et des noyaux bien distincts car provenant de récepteurs sensoriels spécifiques non similaires (Cardinali, L., Brozzoli, C. & Farne, F. (2009). Peripersonal space and body schema: two labels for the same concept? *In* : *Brain Topography*, n°21, pp. 252-260).

[12] La place centrale que prend progressivement, ainsi que le décrit notamment un commentateur des manuscrits comme Emmanuel de Saint Aubert, le concept neurologique de *schéma corporel* dans son œuvre en est l'illustration la plus saillante.

[13] Dans *Sur La Phénoménologie du langage*, in *Signes*, 1960.

propositions les plus courantes des théories du langage, nous la retrouvons de manière caractéristique dans l'ensemble du vocabulaire organique : je porte en moi les vécus immédiats de la signification « cheville » ou « phalange » (jusque dans l'expérience paradoxale du membre fantôme chez la personne amputée), de la signification « souffle » ou « respiration » (dont l'apnée est une des modalités vivantes)[14], de la signification « regarder », « écouter », de même que de l'expérience de la température, de la gravité, de la verticalité, de la latéralité ou encore du tonus musculaire et de la façon dont il accompagne l'état émotionnel et les sentiments qui me traversent ou m'animent, en tant que je les suis[15]. Et cette situation, propre à l'expérience incarnée dont tous les aspects de notre sensori-motricité semblent susceptibles, jusque dans les fonctions les plus passivement viscérales, en portant le langage phénoménologique à une sorte de *performativité immédiate* qui atteste dans le vécu du dépassement pragmatique de l'*objectivation*, est une de celles que nous avons à explorer dans le cadre de cette démarche de réviser la sémantique en terme de corporéité.

Ici la signification est susceptible de se faire entendre d'une manière bien différente de la définition que nous en donnent les théories qui s'appuient sur l'expérience de l'extériorité *partes extra partes,* intégrant le langage corporel au cœur des processus d'expression à part entière – y apercevant peut-être, comme le propose Godelieve Denys-Sruyf, le langage d'avant Babel[16] –, prenant par exemple en considération les aspects musculaires bucco-pharyngés de l'activité phonatoire lançant dans la gorge sa « flèche d'air » selon l'expression de l'ethnologue Jean Monod[17], et permettant peut-être une lecture toute différente du concept de présent vivant, qui n'est peut-être pas à critiquer en le cherchant dans la positivité des objets linguistiquement circonscrits. Car si on en vient à admettre que le présent vivant est avant tout une expérience corporelle, on ne trouvera plus particulièrement surprenant qu'un tel vécu manque à toute appréhension textuelle qui place la signification dans des relations de distances (qui plus est accentuées par la « primauté » argumentée du scriptural sur le phonocentrisme) ; le corps ne se trouve dans aucun texte, l'herméneutique n'en peut mais, à moins de revenir sur les fondements réels de sa pratique courante.

---

[14] On pourrait convoquer à cette occasion les textes de linguistique littérale du poète C. Tarkos : « Le sentiment de respirer n'est pas le sentiment de l'air, l'air n'est pas respiré, l'air n'est pas cherché, ce qui est cherché c'est la respiration, il sait respirer, il sait trouver de la respiration, ce n'est pas de l'air […], c'est de la respiration, il sait respirer, il se respire, il respire […], ce sentiment se respire, trouve sa respiration, ne la trouve pas dans les airs, la trouve en lui-même, en sa façon de respirer, en sa méthode de respirer […] », in *Signe* =, 1999. Il s'y livre à une véritable pensée de l'identité sémantique sans écart.

[15] On aperçoit ici encore l'importance que prennent les affects, les sentiments, dans l'expérience phénoménologique, depuis Scheler jusqu'à Michel Henry, et la nécessité de les intégrer à part entière dans une description linguistique.

[16] Voir sa préface à Philippe Campignion, *Les Chaînes musculaires et articulaire*s, 2009.

[17] Jean Monod, *L'île au T*, in : *Incidences* n°9-10, 2003.

II.

À partir de là, une grande série de questionnements s'ouvrent. Le premier de ces grands motifs problématiques porte sur les implications de considérer le corps comme champ d'immanence, domaine d'immanence, et comme sujet transcendantal. Et nous retrouvons bien sûr ici des questions que la phénoménologie a déjà eu historiquement à affronter, mais qui doivent être reconsidérées du fait du déplacement opéré dans le terrain sémantique. En particulier des questions sur les limites des termes de la pratique : l'agent, l'action, l'agi. En effet, si l'on considère la *réduction* comme une pratique corporelle, s'agit-il de considérer qu'elle est effectuée par le corps ? qu'elle produit ses effets de suspension sémantique dans le corps (et quelle serait la nature de ces effets ?) ? qu'en tant qu'acte de *cogitatio* opéré et vécu, la réduction agie est un état corporel spécifique ? On perçoit bien que ces catégories, que l'on pourrait formuler dans un autre cadre conceptuel que celui de la volition et de l'agir subjectif (par exemple en lui préférant les catégories de la chimie : substrats, réactifs catalyseurs, produits), sont bouleversées par l'immanence du phénomène contemplé.

Car si la *réduction* réduit tout le donné à phénomène, et que l'on identifie l'ensemble de ce champ phénoménal au corps où sujet et objet sont Un, abolis comme distinction dans l'intentionnalité, si l'on parle donc désormais d'une « chair du monde » comme le fait Merleau-Ponty, d'un corps-univers en quelque sorte, quelle est la nature de la torsion opérée sur le corps lui-même par lui-même lorsqu'il effectue la réduction ? (quelle est la nature de la scission qui se constitue dans la chair lors de l'attitude naturelle) ? Et que nous donne une telle réduction à l'immanence charnelle : le *Selbst* ou la totalité des totalités ?

Cette question sous-entend d'une part de réinterroger la nature du corps dans l'attitude naturelle. Si la phénoménologie exhibe le caractère présomptif de l'expérience mondaine, en quoi consisterait ce corps présomptif vécu dans l'attitude naturelle ? Serait-ce un corps investi de significations culturelles – « envahi », diront peut-être même certains ? Ou plutôt serait-ce un corps structuré par/dans du Symbolique – si l'on accepte encore de se placer dans les catégories d'une psychanalyse que nombre de contemporains veulent considérer comme désuète ? Ainsi d'un corps-outil ancillaire mis à la disposition d'une volonté toute psychique, dans une certaine doxa culturelle ; ainsi du corps-tabou dont certains organes (digestifs, sexuels…) peuvent disparaître littéralement de la perception au quotidien tant ils ne trouvent pas de place dans la sphère publique des échanges intersubjectifs …

La nature même de ce que nous nommons « attitude » doit être également questionnée. Comment comprenons-nous une attitude corporelle, au sens sensori-moteur, c'est-à-dire ce que la physiologie de la motricité considère comme le fond de tonus basal sur lequel se

prépare et s'enracine l'effectuation d'un geste ou d'une gamme de mouvements déterminée, quand on la remet dans la perspective d'une *foi prêtée à un jugement d'existence* ? Comment se délie-t-elle, se dénoue ou se dissout-elle par l'accomplissement de la réduction ?

D'autre part, c'est l'appréhension d'un corps comme phénomène pur, d'une chair en tant que réduite qu'il faudra tenter de redéfinir. Et tout d'abord en posant la question des limites d'extension de la réduction elle-même. Comment caractériserions-nous l'expérience d'un corps dont les sensations ne sont plus attachées à des significations culturelles ? Ces problèmes renvoient directement à la définition d'une signification en termes corporels, à ce qu'est la sémantique réinscrite dans une expérience incarnée. Il nous faut cependant entrer davantage dans des précisions qui puissent permettre de relire la phénoménologie et ses appareils conceptuels de la façon psychosomatique que nous avons évoquée.

Par exemple, si l'un des effets thématisés de la réduction est de *substituer aux faits leur essence phénoménale* (ce que l'on peut illustrer dans la phénoménologie heideggérienne par mise en évidence de l'être de l'étant), comment cet effet s'articule-t-il en chair ? Qu'est-ce qu'une essence charnelle, s'agit-il d'une pure sensation, voire d'une pure sensitivité ? Y a-t-il des unités sémantiques individuées dans la chair ? En interrogeant ainsi les limites d'extension de la réduction, en termes de possibilités comme en termes d'effets corporels, nous portons ainsi notre attention sur le type d'expérience corporelle que la phénoménologie nous offre. Le corps réduit, « transcendantalisé » si l'on ose dire, ne nous placerait-il pas, par exemple, au-delà des *genres* ? voire au-delà des *sexes*, ou même des *espèces*, en tant qu'il ne sont que des déterminations orientées du vivant ? C'est-à-dire, est-il possible que la phénoménologie réduise à ce point le corps qu'elle puisse nous en donner une expérience amibienne, à ce point suspendue qu'il n'en reste que l'expérience d'une vie appétante pure, tout du moins une expérience à ce point détachée de l'attitude naturelle qu'elle transgresse les déterminations sémantiques culturelles psychologiques (la personne contingente constituée), génériques (le type féminin ou masculin que j'ai appris à signifier jusque dans mes points de vue et jugements), spécifiques (l'instinct du type d'animalité que j'effectue comportementalement dans un environnement) ? Ou bien en allant plus loin encore, comme le suggère par exemple François Laruelle lorsqu'il énonce qu'une réduction complète ne peut laisser comme résidu que la réduction elle-même[18], l'opération phénoménologique peut-elle nous donner l'expérience d'une chair-*épochè*, d'une chair de dispersion ou de déliaison pure, d'un corps a-signifiant, qui serait susceptible de renvoyer au « corps sans organes » dont Deleuze, comme on sait, prélève le concept dans les formulations d'Antonin Artaud, pour commencer à décrire ce qu'il nommera, dans ses dernières publications, le « plan d'immanence » ? Parviendrions-nous ainsi à rendre compte de ce qui est décrit sous les termes du « présent vivant » s'absentant du monde textuel des concepts thématisables dans la conscience, ou par la métaphysique ? Et comment rendrions-nous compte de l'expérience d'un tel corps a-signifiant, anté-organique, comment décririons-nous par exemple cette épreuve qu'est (se) sentir un flux ?

Enfin, par un mouvement parallèle qui doit se placer à contrepied de cette expérience métaphysique d'une *mise en veille* du savoir qui consisterait identiquement en une *mise en éveil* du corps, il importe d'enquêter sur les données physiologiques et biologiques de la réduction. Si nous ne possédons peut-être aujourd'hui que peu d'expérimentations des

[18] In *Le Principes de minorité*, 1981.

sciences objectives, des sciences médicales en particulier, sur les processus et les effets corporels observables ou mesurables de la pratique phénoménologique en tant que pratique de la réduction, il n'est pas sans intérêt de réunir les données disponibles, en matière d'activité cérébrale (fréquence d'activités électriques, zones cérébrales fonctionnelles identifiables…), de modifications physiologiques (rythmes cardiaques, respiratoires, tension artérielle, voire activité immunitaire…), de variations du tonus musculaire ou de l'activité réflexe…, qui ont été rapportées concernant les pratiques de relaxation, de concentration, de méditation ou de prière qu'une partie des auteurs rapproche de la pratique phénoménologique (contemplation mystique, méditation bouddhiste tibétaine ou encore état de désaisissement sémantique obtenu par la rumination d'un *koan* énigmatique dans le Zen, prière du cœur,…)[19] mais également concernant certains états relevant de la psychiatrie comme l'hallucination négative[20]. En plus des éléments théoriques fournis par les grands textes fondateurs de la phénoménologie charnelle et des témoignages en première personne, l'ensemble de cette littérature contribue à cerner de quels états corporels peut bien relever la pratique de la réduction phénoménologique.

[19] Par exemple les recherches qu'a pu mener Richard J. Davidson (qui était parti au Tibet avec Varela enregistrer l'activité électrique de l'encéphale des bonzes) sur les effets de la méditation sur l'immunité : *Alterations in Brain and Immune Function Produced by Mindfulness Meditation* (Jon Kabat-Zinn, Jessica Schumacher, Melissa Rosenkranz, Daniel Muller, Saki F. Santorelli, Ferris Urbanowski, Anne Harrington, Katherine Bonus, and John F. Sheridan), *Psychosomatic Medicine*, n°65, pp.564–570, 2003.

[20] À la différence de l'hallucination positive, qui entraîne la perception de quelque chose qui n'est pas là, l'hallucination négative se définit par l'incapacité à reconnaître et à percevoir quelque chose de présent.

III.

Une seconde série de questionnements, ou un second champ de problématiques, déjà partiellement impliqués dans la série précédente, concerne l'approche de la phénoménologie comme une *praxis*. Si la plus belle part des manuscrits husserliens se consacre à cerner le sens, les implications, les spécificités et les conséquences de la réduction phénoménologique, à en déterminer les mécanismes et les fondements, il est à attendre que prendre l'expérience charnelle comme point de rétroréférence sur la méthode de *l'épochè* produise des modifications importantes dans la façon d'appréhender les processus de sa pratique.
En tant que processus de conversion à expérimenter, la pratique de la réduction peut dès lors s'appréhender et se programmer comme une préparation physique, l'exercice quotidien d'une faculté à développer, ou encore comme la répétition inlassable de gammes sur un instrument, de vocalises sur ses propres cordes vocales. Et une des questions fondamentales qui découle de cette approche de la réduction porte sur la *dynamique* propre à cette *praxis*. En effet, ne croit-on pas souvent un peu facilement qu'il suffit de lire le §31 de *Ideen I* pour être capable d'opérer de manière pleine et entière l'*épochè* phénoménologique ? Combien de temps faut-il cependant pour saisir les modes de son application aux différentes régions de l'apparaître[21] ? Ces régions présentent-elles la même difficulté ou la même facilité à être réduites ? Jean-Luc Marion a beaucoup fait pour illustrer la progressivité de l'application de la réduction dans l'histoire de la phénoménologie[22]. Bien sûr l'image qu'il en donne peut sembler naïvement linéaire et lui sert avant tout à promouvoir la formule de proportionnalité qu'il utilise pour rendre compte de la relation qu'entretiennent Réduction et Donation. Mais à la seule échelle d'une vie phénoménologique individuelle, quelles seraient les étapes de l'acquisition de cette pratique ? Quelles évolutions connaît-elle ? Quelles prédispositions nécessite-t-elle ? Peut-on connaître des phases de régressions, de recul, de perte de l'aisance pratique ? Y a-t-il par exemple un âge de la réduction ? C'est-à-dire, peut-on penser la réduction sur le modèle physiologique de la maturité du système nerveux nécessaire à l'acquisition d'une faculté

[21] Aussi bien aux différents domaines sensitifs (qui se révèlent par la neurophysiologie plus nombreux que les cinq sens que la tradition aristotélicienne a conservés dans la *doxa*), qu'aux autres domaines phénoménaux, de la cognition par exemple, de la sémantique elle-même, c'est-à-dire l'ensemble de ce qui peut advenir comme intuition.
[22] *Réduction et donation*, 1989.

cognitive[23] ? S'agit-il d'une maturité psychique, d'une maturité sensitive ? Et peut-on réellement distinguer ces deux modalités du développement ? Mais également y a-t-il un terme, lié au vieillissement et à la finitude corporelle, qui marque un âge où la faculté de suspension sémantique des déterminations accumulées sur les phénomènes, la faculté de revenir au « commencement du monde », se restreint, s'amenuise, se perd ? Y a-t-il des pathologies qui amoindrissent ce talent, ou au contraire l'exacerbe ? Connaît-on par exemple les effets de l'intoxication durable à l'alcool sur la pratique phénoménologique (on pense par exemple au cas de Jean-Paul Sartre, malmenant son corps au whisky et aux amphétamines) ? A-t-on pu observer les phénoménologies de certaines maladies (Alzheimer par exemple) qui nous indiquent quelques points où la maladie rétroréfère sur la pratique phénoménologique, et de quelle façon ? La seule description anxiogène de l'Être-pour-la-mort heideggérien, en tournant la « conscience » (le *Dasein*) vers sa propre finitude, accroît-elle ou inhibe-t-elle, et dans quelle mesure, l'exercice libre de cette faculté dont Husserl ne semble pas douter que tout homme puisse la trouver en lui-même comme une ressource naturelle de ses pouvoirs d'organiser des significations ? Et l'on pourrait également être amené à poser la question de savoir s'il existe des incapacités à réaliser la réduction (c'est une des thèses de la psychiatrie phénoménologique pour expliquer certaines situations psychotiques) ? S'agirait-il alors de limites intellectuelles, culturelles, ou encore socio-éducatives, ou bien peut-on également les approcher en termes organiques ?

Si la modification sémantique que sa recentration sur la corporéité peut faire subir au concept de réduction phénoménologique nous amène à interroger de la façon précédente son *extension* et ses limites sous différents aspects, il doit en aller de même pour sa *compréhension*. La littérature phénoménologique montre tout au long du siècle dernier des divergences conceptuelles très avivées sur les mécanismes fondamentaux de la pensée que l'initiative husserlienne met en évidence et tente de circonscrire. À cet égard, la *constitution*, qu'on peut considérer comme le processus inverse de la réduction – ou du moins ce à quoi la réduction sert de disjoncteur, d'interrupteur temporaire[24] – illustre parfaitement le type d'ajustements conceptuels qui font diverger certains auteurs. Ainsi Heidegger déplace-t-il l'opération de constitution des « mains » de l'*ego* transcendantal théorétique husserlien pour la confier à un *Dasein* bien plus immergé dans l'existence et bien moins neutre, bien moins dégagé du monde ; et c'est une constitution davantage culturelle, onto-linguistique, *en situation* – pour reprendre le vocabulaire sartrien, qui est désormais décrite et pensée, alors qu'Husserl la présentait comme antéprédicative, *prénoétique* comme le dit Shaun Gallagher aujourd'hui[25], et très sensiblement désituée, en tout cas suffisamment universelle pour perdre bien des caractères anthropologiques que Heidegger y réintroduira. Ressaisir ces calibrations conceptuels est fondamental pour démêler en quoi peut consister comme pratique la réduction phénoménologique. Le problème soulevé précédemment de l'agent de la réduction

[23] D'où la nécessité évoquée ci-dessous de revenir à la lecture des grandes psychologies du développement infantile, et de l'acquisition cognitivo-comportementale – celles de Piaget, de Wallon, mais aussi les affinements plus contemporains qu'on a portés à leur appréhension.

[24] Sur ce caractère temporaire, nous aurions également à revenir, notamment en nous demandant si la réduction, une fois opérée, ne peut pas dans certains cas prendre un caractère définitif et irréversible, prendre l'aspect de jugements d'existence auxquels le phénoménologue s'étant livré à sa pratique ne peut définitivement plus prêter son adhésion ; Husserl abonde en plusieurs endroits en ce sens.

[25] Shaun Gallagher, *How Body shapes the mind*, 2006.

est décisif dans ce cadre pratique. Qui opère la réduction ? Ou du moins sous quels termes ? Par quels processus de réflexion ou de torsion sur soi la scission nécessaire à l'opération phénoménologique est-elle effectuée ? Mais les fondements de cette opération pratique doivent également être cernés.

On aperçoit ainsi au cœur même de la compréhension de la réduction une variété de problématiques qui appellent à éclaircissement. L'une des plus décisives parmi ces questions nous semble être celle de la relation que les différents auteurs articulent entre la réduction et la réflexion. Certains auteurs placent en effet la réflexion et les processus de conscientisation comme relevant à part entière de la pratique de la réduction (ainsi de Francisco Varela, de Natalie Depraz ou de Pierre Vermersch[26]), alors que d'autres insistent davantage sur l'immédiation non réflexive de la contemplation que permettrait l'expérience de la réduction en tant que vécu premier (ainsi de François Laruelle), ou que d'autres encore y décrivent une méthode de rupture des continuités sémantiques qui libère une génétique du sens, une méthode d'invention plutôt que de description (Serge Valdinoci, par exemple). Comme on l'aperçoit, c'est la *téléologie* de la réduction qui est ici en jeu. Si la réduction est un outil d'usage pratique pour la pensée, à quoi est-il prétendu qu'il serve ? Et dans le cadre précis d'un dispositif charnel, comment allons-nous pouvoir penser la relation du corps à l'*appétence de vérité*, par exemple, à l'*augmentation des savoirs*, ou à l'*invention du quotidien* (pour reprendre une expression de Michel de Certeau),… ? C'est-à-dire la relation du corps à la motivation phénoménologique…

Pourtant, plutôt que la question de la réflexion, c'est la question de l'*attention* qui semble du point de vue de la description d'une pratique en acte devoir appeler davantage notre soin. Qu'est-ce qui en termes sensitifs, en termes d'esthésies, en termes d'intuition, peut nous permettre de rendre compte de la sélectivité de notre pensée, de notre capacité à distinguer des régions, voire des objets singuliers dans l'immensité du flux de sensations qui nous traverse ? Cette question s'est déjà posée à Husserl dont nous possédons l'ébauche d'une *Phénoménologie de l'attention* (traduite chez Vrin), mais une fois encore nous devons pour traiter cette question avec la plus grande largeur de vue possible ne pas hésiter à recourir aux observations actuelles des sciences positives, en particulier celles qui impliquent des expérimentations en première personne, comme la psychophysique déjà ancienne[27] ou la neurophysiologie fonctionnelle plus contemporaine, qui tentent de décrire des constantes perceptives, au moins d'un point de vue statistique.

C'est ce que l'on désigne sous le concept d'*attention implicite* qui peut arrêter le plus décisivement notre intérêt. Sous ce terme on nomme la capacité pour tout sujet de circuler dans un domaine sensitif sans orienter, généralement par une commande motrice musculaire[28], ses organes de perception vers les détails visés et donc sans que son attention soit perceptible pour un observateur extérieur. Ainsi est-il possible de concentrer son attention sur une zone très locale de ses sensations proprioceptives et de circuler dans son corps vécu, d'un muscle à l'autre, d'une zone cutanée à l'autre, en portant son attention sur une source sensitive (la température corporelle, pour une région inflammée, par exemple) plutôt qu'une autre, en opérant littéralement un zoom proprioceptif ou kinesthésique ; ainsi

---

[26] In *À L'Épreuve de l'expérience: pour une pratique phénoménologique*, 2012.

[27] Weber, Fechner, Wundt… jusqu'à un spécialiste du schéma corporel comme Jacques Paillard.

[28] Mais ce serait la même chose pour une caméra de surveillance motorisée, par exemple.

est-il possible de circuler dans son champ visuel, de veiller à certains détails visibles du domaine lumineux éloignés par exemple de la zone fovéale, sans pour autant animer volontairement les muscles extra-oculaires, et de cette façon déplacer son « regard » sans mouvoir ses yeux.

Cette faculté est susceptible d'étayer les possibilités pour la réduction d'être pratiquée sélectivement, localement ou régionalement à l'intérieur même d'un domaine de globalité sensitive, d'une sphère indéterminée d'esthésies. Elle rend du moins compte du fait que mon corps vécu comme phénomène-monde possède les facultés internes de circuler, de sélectionner, d'orienter consciemment son intuitivité indépendamment des processus relevant de l'espace *partes extra partes* de l'attitude naturelle, et du fait que la réduction est peut-être l'un des modes de cette attention implicite, intime. Cette question de la sélectivité attentionnelle ne doit bien sûr pas nous amener à négliger le fait que nos perceptions se construisent sur des globalités sensitives, dans des enchâssements de sources variées se confirmant les unes les autres ou s'étayant de sorte à produire une cohérence[29]. Cette problématique de l'attention est d'autant plus cruciale que les sciences psychologiques (comme celle de William James, par exemple) en dialogue avec lesquelles Husserl a constitué les linéaments de la phénoménologie transcendantale ont très tôt relevé la façon dont l'attention était susceptible de modifier le vécu sur lequel elle se portait ; il s'y formulait même une preuve de l'impossibilité de toute phénoménologie rigoureusement scientifique. D'un point de vue corporel, il est certainement vrai que porter son attention sur les informations sensitives d'un muscle peut tendanciellement susciter sa relaxation, mais plutôt que d'y voir une impossibilité et d'y signer une fin de non recevoir, peut-être faut-il y apercevoir une preuve de l'effectivité de l'attention réceptive sur l'état musculaire, sur le tonus déterminé et l'attitude préparatoire à la motricité dans laquelle il se trouve, qui peuvent être considérés comme les marques somatiques des décisions prises sur le comportement à adopter et donc sur le sens qu'on a donné à la situation, un aperçu de ce en quoi pourrait consister une sémantique de la chair.

Comprendre la phénoménologie comme une activité pratique, comme l'exercice effectif de la réduction, implique également de répondre des problématiques de la passivité qui travaillent en profondeur les modèles théoriques. Flux hylétique incessant des phénomènes dont je suis la traversée, *Dasein* toujours déjà là, toujours déjà jeté à l'Être en tant que *résidu* antécédent « oublié », passivité de la chair-Vie à l'égard d'elle-même dans le pâtir incessant de son auto-affection,… – on peut ainsi multiplier chez les auteurs les différentes façons dont ils orchestrent la distinction activité/passivité dans leur approche théorique. En tant qu'activité pratique, engagée sous l'impulsion d'une volition libre, exercer et poursuivre la réduction pourrait aisément s'apparenter à un type particulier d'ascèse corporelle, de méditation, de procédé de détachement contemplatif, et tout rapprochement avec d'autres pratiques transmises par les différentes traditions médico-religieuses ne peut qu'accroître la pertinence des données à évaluer pour étayer notre hypothèse. Il nous faut pourtant garder à l'esprit l'exigence de rétroréférence qui pèse sur la méthode elle-même en phénoménologie, qui est

[29] Ainsi de la perception visuelle qui repose sur et compose avec les sensations proprioceptives et kinesthésiques de l'ensemble de l'appareil moteur pour se constituer, comme le décrit la phénoménologie du corps henryenne lorsqu'elle explore l'œuvre de Maine de Biran ou comme le décrivent les expériences du laboratoire de J.-P. Roll sous le concept de *chaînes proprioceptives*.

garante d'une certaine rigueur scientifique certes, mais qui garantit surtout l'immanence revendiquée et qu'il n'est pas recouru, pour obtenir cette contemplation immanente à des moyens de transcendance. Or la question de la passivité touche au cœur-même de la volition en jeu dans la pratique du phénoménologue, au point d'y faire cercle. Est-elle le résultat de l'*épochè*, ce que l'on obtient de la suspension thétique de tout jugement sur l'apparaître, ou bien la passivité rétroréfère-t-elle sur cette volition initiale au point que puisse se poser la question de savoir si l'on peut être pris par la réduction, gagné par une *épochè* passive ? Au travers de cette problématique affleure à peine déplacée la problématique pensant la part consciente et la part inconsciente de la pratique. Mémoire, acquisition de réflexe, incorporation par l'apprentissage… : peut-on apercevoir une activité de suspension prénoétique ? Comment la caractériserions-nous et comment positionnerions-nous la phénoménologie par rapport à elle ? À l'horizon de cette question d'une *épochè* phénoménologique reçue passivement, c'est la question de l'intersubjectivité qui vient affleurer, la question de la façon dont la réduction peut se recevoir de l'extérieur au regard de sa propre volition, c'est-à-dire la question de sa transmission. Si nous ne pouvons exactement interroger Husserl de cette façon, puisqu'il se trouve vis-à-vis de la réduction dans une situation assez similaire à celle de Nietzsche avec l'éternel retour du même qu'il faut enseigner aux hommes comme quelque chose qu'aucun homme ne lui a enseignée, il nous faut bien considérer l'héritage phénoménologique, avec ses fidélités, ses trahisons, ses innovations et ses déviances, comme un long fil de transmission intergénérationnel où sont mises en jeu les problématiques de l'intersubjectivité et où la proposition de considérer la réduction comme une pratique corporelle ne peut qu'apporter un certain nombre de changements de perspectives.

IV.

Si comme nous l'avons proposé dès l'introduction, la phénoménologie husserlienne, en tant que pratique dont le cadrage méthodique a été le souci constant de son fondateur, ne peut qu'imparfaitement se contenter comme mode de transmission d'une herméneutique textuelle (qui correspond davantage à l'acquisition d'une maîtrise verbale, langagière, ou dialectique mais est peu ajustée à l'exercice de contemplation nue du donné et de l'apparaître à laquelle appelle la discipline), qu'en serait-il à partir de l'instant où nous tentons de comprendre la réduction comme une *praxis* corporelle ?

La question de l'apprentissage de la réduction, de l'acquisition d'une maîtrise dans la pratique, déjà partiellement soulevée dans le cours de notre propos, peut être alors synthétisée de la façon suivante : *quel corps un philosophe doit-il se faire pour se faire phénoménologue ?* Nous pouvons entendre par là plusieurs interrogations. Quelle pratique de son expérience sensitive un phénoménologue doit-il disposer en lui-même, mais aussi à quel type d'états corporels la pratique de la réduction phénoménologique doit-elle correspondre ? Cela est particulièrement évocateur au regard des affects que les auteurs associent à la réduction, qui ne sont pas des affects anodins en terme de somatisation : *Angoisse* garrotant le *Dasein* chez Heidegger, *Ennui* accablant l'appelé chez Marion, *Pâtir* et *souffrir* essentiels auxquels la chair ne saurait échapper chez Henry, *Dépressibilité* intime écorchant le rien-qu'humain chez Valdinoci… Comment faire du passage par ces états corporellement insupportables ou difficilement endurables un exercice méthodique répété où un philosophe puisse déployer sa pratique d'observation, de méditation, de contemplation et asseoir une expérience de pensée (aussi bien sous la forme d'une aventure solitaire que dans l'objectif d'un partage avec la communauté humaine), expérience de pensée qui soit dans le même moment, identiquement, composition d'un corps vécu d'une manière spécifique ? À moins de considérer que tout individu est un phénoménologue qui s'ignore et pratique à son insu dans le cours de sa quotidienneté, c'est une pratique et des compétences particulières qui sont exigées pour se faire phénoménologue. Quelle autorité porte cette exigence auprès du commençant ? Est-ce l'autorité de l'œuvre dont la fascination est, par exemple, assimilée à celle de la mort chez Blanchot ? Est-ce le charisme personnel du maître côtoyé dans son séminaire de recherche[30] ? Est-ce l'amitié, la confraternité et la complicité laborieuse de collègues partageant leurs

[30] Peut-être trouverait-on des éléments important de ce pacte relationnel dans les correspondances de Husserl avec ses disciples, dans la mesure où la publication nous y donne accès – ce qui n'est pas le cas de la correspondance de bien des phénoménologues à ce jour.

recherches et leurs expériences dans le partage de leur situation et de leurs problématiques existentielles[31] ? Quel cadre de transmission peut-on concevoir pour ces aptitudes requises à endurer, explorer, s'exposer personnellement à des états difficiles de suspension du sens habituel que nous donnons au monde dans nos perceptions et nos cognitions ? Y a-t-il des précautions à considérer et mesure-t-on bien les risques quand on demande à un individu d'entrer méthodiquement et répétitivement dans ces états corporels qui vont le placer dans une certaine fragilité sémantique (qui serait donc également une fragilité charnelle et vitale) au regard des certitudes qui étayent son existence dans l'attitude naturelle ? Ici, la phénoménologie psychiatrique aurait beaucoup à nous proposer, mais aussi tout simplement une sociologie des relations entre apprentissage philosophique et fragilité psychique dont les données seraient des plus précieuses à rassembler.

D'un point de vue existentiel, il nous faut également nous poser la question du retour à l'attitude naturelle au terme de cette expérimentation. Nous en avons soulevé précédemment l'un des aspects en nous demandant si certains jugements thétiques sur l'apparaître ne pouvaient pas être irréversiblement suspendus, le phénoménologue ne pouvant plus revenir sur la réduction qu'il aurait opérée. Cette question semblera d'autant moins anodine qu'elle recroise dans la tradition religieuse certains débats sur les expériences relevant de la mystique. Dans son *Précis de théologie ascétique et mystique* qui a durablement servi à l'enseignement des prêtres catholiques, l'Abbé Tanquerey, au troisième livre, consacré à la *Voie unitive* (§§1482-1488), arrête son propos sur l'un des risques propres à tomber en hérésie : celui de croire que l'acte de contemplation peut être perpétuel, jusque dans le sommeil, et qu'il doive être à ce point désintéressé qu'il faut être indifférent à tout, même à sa sanctification, à son salut… Outre que cette référence permettrait de questionner les positions laruelliennes sur l'*hérésie* théorique et l'*indifférence* comme position axiomatique[32], elle nous interroge surtout sur ce en quoi devrait consister un retour *averti* à l'attitude naturelle une fois refermée l'activité phénoménologique. En quoi l'attitude naturelle se trouve-t-elle transformée une fois chargée du désormais savoir transcendantal ? Qu'y a appris le corps ? À quoi a-t-il été éduqué ? En quoi a-t-il été transformé ? Ce retour coïncide-t-il avec le mouvement décrit par Husserl que tout savoir transcendantal est versé à la vie naturelle dans un processus de « mondanisation en perpétuel écoulement » qui est le même que celui de la constitution mais désormais accessible en son sens transcendantal[33] ? Ces questions rassemblent les problématiques qui travaillent la signification de ce qu'est être devenu phénoménologue, de ce que cela métamorphose, transforme, bouleverse peut-être (on trouve par exemple la mise en scène de ce bouleversement dans *La Nausée* de Sartre), mais en orientant notre souci sur *ce dont on ne revient pas*, que ce soit *la Merveille* de Maître Eckhardt relue par Henry, l'effroi pascalien relu par Valdinoci, ou la haute intensité hymnique hölderlinienne relue par Heidegger –, elles portent en elles la question de ce qui est incorporé par la pratique phénoménologique, la question de ce que la phénoménologie inscrit dans la chair telle que je la vis, et sur quoi il ne serait pas possible de faire sémantiquement marche arrière.

---

[31] On peut penser particulièrement à Georges Bataille s'entourant intimement (de Klossowski, de Caillois, de Queneau, de Blanchot…) pour mener les recherches du *Collège de sociologie et* d'*Acéphale*, et plus précisément à la signification que prend l'*Amitié* dans son œuvre et dans celle de Blanchot.

[32] Laruelle trouve à formuler des points de comparaison entre sa pensée et celle des Anabaptistes de Thomas Münzer écrasés dans le sang au moment de la Réforme protestante.

[33] HUA 34, n°32 (1933) p.459.

Mais la question la plus difficile semble à l'égard de cette problématique de la transmission de la réduction phénoménologique celle de l'intersubjectivité. Les difficultés soulevées par cette question dans la recherche husserlienne, qu'on peut appréhender en lien direct avec la pratique de la réduction et les différents modes sur lesquels elle s'effectue[34], ont trouvé historiquement différentes propositions de solution, du moins différentes réorientations de perspective, dans la pensée de la passivité justement, d'une passivité primordiale à l'égard d'autrui chez Levinas dans un au-delà de l'Être, mais également chez Michel Henry, justement dans l'en-deçà de l'Être de la chair invisible. Michel Henry est cependant loin d'être le seul à avoir tenté de modéliser l'intersubjectivité selon une phénoménologie du corps, et, si l'on peut citer Gabriel Marcel et Merleau-Ponty comme deux grands théoriciens francophones de la co-corporéité, sur le mode de l'appartenance d'autrui au même tissu charnel dont est fait le monde, nous trouvons également aujourd'hui la tentative dans le domaine anglophone d'observer les traces mondaines d'une intersubjectivité antéprédicative, par exemple dans les mimiques adaptives du nourrisson répondant aux sourires des adultes telles que les relève un phénoménologue comme Shaun Gallagher[35].

S'agit-il de proposer, qu'au-delà de la transmission textuelle de la réduction, une intersubjectivité immanente soit le terrain d'une transmission charnelle de la réduction ? Un bon maître, disait Deleuze dans *Différence et répétition*, est celui qui, plutôt qu'à faire *comme* lui, m'invite à faire *avec* lui, à co-pratiquer. On peut alors soutenir, dans le même horizon que Natalie Depraz, que l'intersubjectivité recèle une « inter-réductivité » qui est révélée par la génétique transcendantale. Mais on peut également, à la façon de Maurice Blanchot, concevoir la transmission comme un mode de la fascination et du transfert qui polarise l'espace de relation maître-disciple par une inégalité désirante[36] que seule l'immanence permet d'appréhender dans la dynamique interne qu'elle ébranle indépendamment des objets externes sur lesquels le désir pourrait être cru porter dans l'attitude naturelle *partes extra partes*. Pourtant l'hypothèse limite qui nous semble la plus susceptible d'élargir à son appréhension psychosomatique la transmission de la réduction, c'est-à-dire le vécu charnelle spécifique de l'intersubjectivité dans la pratique de la phénoménologie en tant qu'exercice concret de l'*épochè*, c'est l'hypothèse que formule Michel Henry (et qu'il reprend à Maine de Biran[37]) selon laquelle l'essence de toute communauté, en tant qu'elle est un *a priori* qui précède toute objectivation, toute représentation, et toute forme de distance, qu'il s'agisse d'animalité ou des communautés « les plus évoluées », « est d'ordre hypnotique »[38].

Les débats scientifiques autour de l'hypnose, depuis les descriptions par Mesmer scandalisant l'Académie de Médecine au 18ème siècle de ce qu'on appelait alors le « magnétisme animal », jusqu'à sa réintroduction dans le domaine médical par des personnages comme Alfred Binet ou Pierre Janet, ont été traversés par deux grandes positions théoriques : celle selon laquelle l'hypnose repose sur une restriction du champ de conscience et celle qui la fait reposer sur une

---

[34] Réduction cartésienne égologique qui résout l'intersubjectivité par l'empathie, ou réductions psychologique et ontologique qui la résolvent en plaçant l'altérité au cœur intime de l'ipéité (*cf.*I. Kern, N. Depraz, J. Trysessoone…)

[35] *How body shapes the mind*, *ibid.*

[36] In *L'Entretien infini*, 1969.

[37] Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*.

[38] Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, 1990, p.172.

amplification du champ de conscience[39]. La réduction phénoménologique, en tant que mise en éveil du corps, mise en état de réceptivité par suspension *vécue* des significations attachées aux sensations habituelles, entre non seulement en consonance avec ces débats[40], mais pourrait être exactement comprise comme une méthode hypnagogique, ou comme une méthode de déconditionnement, où les liens sémantiques attachant les membres de la communauté à la solidité d'une représentation de la réalité partagée, d'une construction culturelle du sens, ainsi qu'on décrit parfois les représentations dans les sciences sociales, se distendent, se relâchent, disposant ainsi celui qui s'y livre par la pratique à un état de contemplation et de détachement tel qu'il y trouve une liberté inédite, mais à ce point vécue dans sa chair que cette pratique fait de lui l'esprit le plus libre des significations culturelles et pourtant le plus immergé dans la constitution concrète de la réalité, un philosophe, un phénoménologue.

[39] Cette deuxième hypothèse est notamment défendue par Bergson. Pour le détail, Bertrand Meheust, *Somnambulisme et médiumnité*, 1999.

[40] On pense en particulier à l'élargissement de la donation par méthode de restriction sémantique.

Arriver, en partant de l'hypothèse que la réduction phénoménologique puisse être considérée comme une *praxis* corporelle, à fonder l'idée qu'elle puisse fonctionner comme un interrupteur, un disjoncteur à états hypnotiques, par le fait qu'elle plongerait celui qui s'y exerce dans un état corporel hypnagogique en suspendant sa participation à l'intersubjectivité communautaire antéprédicative, y compris sa paradoxale participation à la communauté phénoménologique d'inter-réductivité qui lui enseigne la méthode et lui transmet cet héritage désormais séculaire, une telle tentative a peu de chance d'aboutir favorablement dans un travail solitaire, même dans l'extension qu'on peut accorder à un travail de thèse. Il s'agit plus raisonnablement d'un programme de recherche à l'horizon duquel ne peut tendre qu'un labeur collectif de longue haleine, où l'émulation et la coordination interdisciplinaire sont les seules garantes de la viabilité et de l'avenir d'une telle construction théorique.

Nous ne sommes évidemment pas nus et démunis devant les questions que posent ces hypothèses tentant l'articulation de la phénoménologie à la psychosomatique. On trouvera par exemple sans aucun doute une littérature scientifique et expérimentale conséquente sur l'hypnose. Et peut-être l'espoir de voir un jour un programme expérimental d'imagerie cérébrale des zones du cortex mises en activité par l'opération de l'*épochè* phénoménologique peut-il nous faire attendre la mise en évidence de points de comparaison possibles avec l'hypnose et d'autres états de conscience modifiés par une activité ascétique. Mais à cette échelle aucun travail individuel ne saurait suffire. Il ne peut qu'en poser les bases théoriques, en justifier la tentative et cerner les jalons les plus larges de sa réalisation ultérieure, en espérant être suffisamment solide pour convaincre de loin en loin l'ensemble du continent phénoménologique de l'intérêt de son exploration collective. Et peut-être, à cet horizon-là seulement, pourra-t-on s'accorder à se demander, selon les analyses émises par Don Ihde pour qui toute modification de l'appareil perceptif humain entraîne une transformation de civilisation, à quel type de civilisation, à quel renouvèlement du sens et de la pratique du vivre ensemble en tant que signification-monde partagée par une collectivité humaine, pourrait bien nous *entraîner*, passivement *et* par l'exercice, la pratique de la réduction phénoménologique.