

## Limites et facticité du corps propre dans Corporéité et présence de Michèle Gennart.

Le livre de Michèle Gennart s'inscrit dans une tradition de pensée que l'on pourrait décrire comme une conception *holiste* de l'expérience sensible. Suivant une telle conception, l'expérience sensible est un tout infiniment distinct de la somme des éléments que l'on pourrait abstraitement en extraire. L'expérience n'est pas une somme de sensations élémentaires, pas plus qu'elle n'est la rencontre entre un objet autonome et un sujet cartésien autarcique, elle un mouvement total porteur d'une unité *a priori*.

Cette conception holiste s'oppose à une conception atomiste, d'après laquelle l'expérience est réductible à une somme de stimulations élémentaires. La conception atomiste décrit l'expérience sensible comme une succession de fragments, d'atomes sensibles juxtaposés les uns aux autres. Ces fragments, l'atomisme leur donne un ordre structuré par une série d'oppositions : entre le sujet et l'objet, entre la sensation et le mouvement<sup>1</sup>. Le problème d'une telle conception atomiste se trouve précisément dans sa radicalité. Straus critique cet atomisme en posant la question : comment fait-il pour relier ce qu'il a originairement séparé ?<sup>2</sup> Comment faire une expérience unique avec une telle juxtaposition de fragments et une telle série d'oppositions irréductibles ?

Un tel problème est inconnu de la conception holiste pour qui l'unité de l'expérience est le point de départ. Pour cette conception, l'expérience sensible est un tout dynamique dans lequel une unité pré-existe à la multiplicité des impressions et des mouvements possibles. Cette unité charnelle de l'expérience est cependant exposée à un problème symétriquement inverse à celui qui se pose à la conception atomiste. Si l'expérience sensible est un tout dans lequel aucun élément n'est originairement séparé, comment *moi* qui suis partie prenante de cette expérience, j'en viens à me retrouver dans cette totalité où j'ai tendance à me diluer ? Erwin Straus dans son article sur l'esthésiologie : « dans l'expérience sensible, nous expérimentons et le monde et nous-mêmes dans un même mouvement ... il n'y a pas de primat de la conscience de soi sur la conscience du monde »<sup>3</sup>. Comment me retrouver moi-même dans ce flux vivant de la chair qui me porte toujours hors de moi ?

À l'atomisme se posait la question : comment relier ce qui est originairement séparé ? À la conception holiste se pose la question : comment séparer ce qui est originairement uni ?

L'introduction par Michèle Gennart de la notion de corps propre permet de répondre à cette question. Se retrouver soi-même dans la spatialité de l'expérience sensible, c'est faire l'épreuve de son corps propre. Dans le corps propre se trouve une occurrence du soi.

Or, cette expérience spécifique du corps propre est liée de près à la détermination de ses limites. Faire l'épreuve de son corps propre ne suppose-t-il pas en effet que des limites le démarquent du tout de l'expérience sensible ? Pour me retrouver dans l'unité dynamique de mon expérience, il semble que des limites doivent me démarquer de cette expérience, et me donner une certaine

---

1 Erwin Straus, « Die ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen », *Archiv für Psychiatrie und Zeitschrift Neurologie*, Bd 182, 1949, p. 303.

2 Erwin Straus, *Du sens des sens*, traduction G. Thines et J-P Legrand, Paris, Jérôme Millon, 2000, p. 265.

3 Straus, *Die Ästhesiologie*, p. 308

autonomie, ou pour parler comme Michèle Gennart une certaine consistance.

Il faut donc bien qu'il y ait des limites. Mais ces limites *séparatrices* sont autant de menaces qui pèsent sur l'unité du *holos*, du tout de l'expérience. Si on sépare le corps propre du tout de l'expérience vivante, ne risque-t-on pas d'en faire un corps mort radicalement coupé de la vie sensible, un corps physique comparable à une *res extensa* cartésienne ? Ne risque-t-on pas de retomber dans l'atomisme et dans la série d'oppositions que cet atomisme affirme ?

Le propos de Michèle Gennart sur ce point consiste à éviter un tel malentendu. Dans cette manœuvre d'évitement, la détermination des limites du corps propre joue un rôle capital.

### **I – Les limites de la chair.**

Avant d'entrer dans la détermination des limites du corps propre, il faut d'abord reconnaître que le tout de l'expérience sensible, dont le corps propre se sépare, est déjà structuré par des limites. Dans l'unité vivante de mon expérience, mon corps ne m'apparaît pas en tant que tel. Il est ce qui me porte toujours vers le monde sans que je l'aperçoive jamais. Il est ce que Michèle Gennart appelle la chair. La chair est ce corps qui me porte hors de moi, ce corps auquel je ne prête jamais attention, et dans l'espace duquel se déploie le tout de l'expérience. Ce corps porteur, dont Michèle Gennart découvre la notion chez Jurg Zutt, est ce qui me rend familier à cette expérience sensible.

Or ce corps de chair possède lui-même ses propres limites. Le tout de l'expérience sensible est déjà structuré par des limites. On pourrait distinguer alors deux ordres de limites.

Le premier type de limite, la première limite de la chair, apparaît dans le traitement que Michèle Gennart réserve aux séminaires de Zurich de Heidegger. Dans l'expérience sensible, il se trouve cette possibilité de ne pas être ici, mais ailleurs, la possibilité du *Wegsein*. Je peux me vouer corps et âme à une pensée, une représentation, un souvenir... Je m'absorbe dans la pensée de la gare de Lyon, de son flux incessant des voyageurs et de ses trains en partance. Je me laisse bercer par cette pensée. Je ne suis plus ici, dans cette salle de la Sorbonne, mais à la gare, auprès des autres voyageurs. Je suis ailleurs, *weg*. Ce phénomène de l'être ailleurs appartient intimement à l'expérience charnelle, cette possibilité appartient à la chair. Il ne consiste pas dans le fait de *penser à autre chose* mais dans une véritable présence charnelle auprès de ce à quoi je pense. Cette présence au loin permet de comprendre que l'espace de la vie sensible est infiniment plus étendu que la seule sphère du visible. Déterminé depuis cette caractérisation du *Wegsein*, l'espace charnel est infini.

Infini, mais pourtant pas illimité. Si mon corps de chair peut me porter au loin, c'est sans doute parce qu'il est déterminé par la possibilité d'un lointain absolu. Dans ce lointain absolu se trouve la première limite de l'espace de l'expérience sensible et vivante. Cette limite est l'horizon que l'existence impose à l'expérience sensible. On peut faire se recouvrir l'espace de la chair et l'horizon d'être dans lequel je séjourne. L'horizon est cette limite dont la fonction essentielle est d'être loin : cette ligne qui s'éloigne à mesure que je m'en approche. Elle est toujours à égale distance de moi quel que soit le mouvement que j'engage. Mais précisément, ce caractère absolument lointain de l'horizon ne vient toujours que du fait que je m'y rapporte dans un mouvement d'expansion indéfini. L'horizon est la destination, la limite destinale de la chair. Depuis cet horizon, il est possible de comprendre le mouvement spécifique de la chair comme un mouvement d'expansion. La chair me porte hors de moi, à l'horizon du monde, dans le lointain. Ce lointain est la première limite de la chair. Un horizon,

qui, comme le dit Heidegger, est la face tournée vers nous de l'ouverture de la nature.

C'est à partir de ce mouvement d'expansion horizontal de la chair, que le second type de limite peut apparaître. Ce second type de limite est plus particulièrement détectable dans la sensation. Pour le comprendre, on peut se référer ici à Erwin Straus. Dans *Du sens des sens*, Straus écrit : « une propriété de toutes les sensations est que celles-ci sont des limites que je peux dépasser dans toutes les directions, dans tout ce qui s'offre à mes sens ; je suis à une limite particulière, mais je ne suis pas à la terminaison du monde »<sup>4</sup>. Pour l'expérience charnelle, toute sensation est une limite. Dans l'expérience sensible quotidienne, la chair me porte hors de moi dans la visée de l'horizon mondain, en direction du lointain. Dans cette visée, la sensation apparaît toujours comme une face particulière de ce monde visé dans son entièreté<sup>5</sup>.

(Il faut ici remarquer un rapprochement possible entre cette caractérisation de la sensation comme limite et la conception de la perception comme prédication que produit Viktor von Weizsäcker dans *Der Gestaltkreis*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1973, pp. 138-140 : la perception de quelque chose de déterminé [la maison dans le jardin, la fenêtre de la maison dans le jardin, la vitre de la fenêtre de la maison dans le jardin] est toujours perception de quelque chose d'extrait (*abgesondert*, p. 139). Cette perception suit le procès de *limitation* décrit de manière récurrente par von Weizsäcker, le fait de ne *pas prendre au sérieux* une partie de l'expérience – tant les sensations que les mouvements – et de limiter ainsi l'investissement de la vie sensible à une seule partie de cette expérience. La perception est produite par un acte perceptif qui a valeur symbolique. Une métonymie s'engage au sein même de la perception, par laquelle toute chose n'est prise que depuis l'aspect que nous lui prédisons (p. 152-153). La perception est toujours ainsi un renvoi à quelque chose qui la transcende, et qui signifie chaque fois au percevant son caractère incomplet).

Le lointain toujours visé se trouve derrière toute sensation, caché par ces sensations, et en même temps *signifié* par elles. Les sensations sont des limites qui apparaissent depuis l'horizon de ce lointain qui se cache derrière.

Il y a une face cachée de la sensation, que la sensation cache par sa propre visibilité. Comme l'écrit Straus en effet : « Toute frontière a deux côtés. Le revers des choses est à l'origine des choses données avec elles mais uniquement sur la base du rapport à la totalité, d'après laquelle ce qui est vu et touché m'apparaît comme limité et par conséquent comme un avant auquel appartient un arrière »<sup>6</sup>. C'est ce que la sensation cache qui la rend possible.

Les limites que sont les sensations constituent une opposition, non pas entre le visible et l'invisible, mais entre le vu et le visible, entre l'entendu et l'audible, entre l'actuel et le potentiel. Les sensations sont des limites qui ne prennent sens que dans la visée générale d'une possibilité de leur dépassement, possibilité qu'elles déterminent en y renvoyant. Ce dépassement est toujours à la fois une possibilité de nouvelle sensation, et une possibilité de mouvement. Les sensations sont ces limites de la chair qui prescrivent leur propre dépassement<sup>7</sup>. Elles participent de ce grand mouvement d'expansion

---

4 Straus, *Du sens des sens*, p. 295.

5

6 *Ibid.*, p. 295.

7 *C.P.*, p. 124. Sans doute est-il possible de voir ici, comme l'a fait Maldiney, un héritage de la pensée des limites de Fichte. Si Maldiney – dans son article « de la Transpassibilité » (in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 273-275) insiste sur l'invention de la notion de pulsion par Fichte, on doit reconnaître que la

de la chair. Elles sont des voies essentielles de communication.

Dans l'expérience sensible commune, les limites ont une structure dialectique : elles apparaissent depuis la possibilité de leur dépassement et pour cette possibilité. Elles sont rendues possibles par leur propre transgressibilité, si du moins on peut me permettre ce néologisme. Par cette transgressibilité, les limites donnent une direction à l'expérience, celle qui vise le lointain, à partir duquel les choses nous concernent et nous entourent. La limite est le centre de gravité de la scansion en quatre grands moments, de l'expérience sensible découverte par Strauss et explicitement reprise par Michèle Gennart : direction, entour, lointain et limite<sup>8</sup>. En prenant la limite comme centre, dans sa structure originale, dans son assignation à être transgressée, on rend compte du mouvement spécifique de l'expérience sensible. Cette transgressibilité des limites de la chair sont le fondement de la familiarité spécifique de l'expérience sensible. Dans cette familiarité, le moi et le monde sont rendus indistincts. Dans ce déploiement infini de la chair, entre les deux limites, il n'y a pas de place pour le moi ou le monde, mais seulement une familiarité dans laquelle tout se dilue.

## **II – La douleur et l'être regardé comme inversion des rapports constitutifs de la limite.**

Pour retrouver le moi dans l'expérience vive portée par la chair, il faut que cesse la familiarité par laquelle cette chair nous relie au monde. Pour que le moi puisse se trouver dans le cadre de cette expérience vive, il faut que les limites cessent d'être des voies d'expansion. La limite vécue dans la sensation doit ainsi cesser d'être une voie de communication, ce *terminus a quo, là d'où on part*, pour devenir *terminus ad quem, là où on va*. La possibilité d'une transgression doit être menacée.

La limite n'est plus une voie dialectique de communication, mais un front par lequel le monde s'abat sur moi, et me signifie mon étrangeté à lui. Pour que le moi se révèle dans l'expérience sensible, il importe donc que l'unité holistique de cette expérience soit brisée, et que le moi et le monde soient non plus l'un dans l'autre mais l'un contre l'autre. Le mouvement d'expansion de la chair doit se voir opposer le mouvement inverse d'expansion du monde qui abat sur moi toute son étrangeté.

Michèle Gennart montre cette inversion de mouvement en se fondant sur deux phénomènes paradigmatiques : la douleur et l'être-regardé. Dans les deux cas, le mouvement n'est plus celui d'une expansion de la chair, mais plutôt celui d'une expansion du monde.

Le nom même de *corps propre* porte la marque de cette inversion des rapports. « l'expression "corps physique" aurait sans doute été plus conforme à l'usage, mais d'une part, elle ne rend pas compte de la liaison entre le corps et le soi, et d'autre part elle est trop déterminée en un sens naturaliste »<sup>9</sup>. Le corps propre n'est pas le corps physique de la *res extensa* cartésienne, mais il en est beaucoup plus proche que ne l'est le corps charnel.

Ce qui rapproche le corps propre du corps physique – sans cependant les confondre – c'est le fait que le corps propre surgit comme étant *jeté devant* les mouvements hostiles du monde. Il est un *ob-jet* pour le monde, il s'approche ainsi de la réification sans cependant jamais devenir une simple chose. Mais le corps-chose est une menace, une possibilité toujours ouverte. Et c'est dans l'horizon de cette possibilité que le corps propre apparaît en tant que tel. Cette possibilité apparaît avec violence dans une description de Maldiney : « Pourquoi un homme mort apparaît-il tenir si peu de place ?

---

notion de limite n'apparaît jamais mieux chez lui qu'à travers la sensation.

8 CP, p. 355, et Straus, *Die ästhesiologie*, p. 312.

9 CP, p. 161.

Celui qui le découvre ne manque pas d'être frappé par la restriction de son espace. Il est inscrit dans des limites qui ne sont pas proprement les siennes, parce qu'il ne les pose pas en les transgressant »<sup>10</sup>. Le corps propre surgit de cette menace d'une limite infranchissable.

Cette menace, c'est celle où aucun *horos* ne vient plus permettre la transgression des *pérata*. Cette menace se trouve au fond de toute douleur.

La douleur est l'expérience paradigmatique par laquelle Michèle Gennart entend montrer cette inversion des rapports qui structurent la limite du corps propre. « En son moment d'irruption, la douleur ne se réduit pas au fait d'avoir mal, elle est l'expérience effarée de ce que le monde se jette contre nous »<sup>11</sup>. On ne peut résister ici à la tentation de citer plus longuement Michèle Gennart, ne serait-ce que pour son style : « Qu'est-ce qui confère à la sensation de douleur un tel retentissement ? Plongeant ses yeux dans la plaie, même bénigne, l'enfant entrevoit comme une ombre du terrible de sa condition – être de sang et d'eau, d'une effarante vulnérabilité, que le coupant, fût-ce à titre d'obscur possibilité, menace de mutilation »<sup>12</sup>. La douleur met un terme à la toute puissance de la chair, rompt l'unité de l'expérience sensible par laquelle nous nous relions au monde, et réduit cette expérience à l'espace restreint, assiégé, du corps propre qui désormais est un corps limité.

L'autre situation paradigmatique dont se sert Michèle Gennart est celle de l'être-regardé. L'être regardé qu'aborde alors Michèle Gennart n'est pas le simple fait d'être regardé par une personne en particulier. Il est le fait d'être placé sous la possibilité anonyme d'un regard, n'importe lequel. « être vu par Autrui représente donc un trait fondamental et permanent de notre condition »<sup>13</sup>. Ce regard anonyme pourrait aussi bien être celui des choses qui m'entourent. Il marque un mouvement qui ne part pas de moi, un mouvement spéculaire devant lequel je me trouve à titre d'objet. Le monde et les choses me regardent. Elles font de moi l'objet d'un mouvement spéculaire qui vient de l'étranger. « Le regard d'autrui a ainsi pour effet souterrain de souligner le corps limité et vulnérable dans lequel je suis ancré »<sup>14</sup>.

Dans la douleur et dans l'être-regardé, il se joue toujours la même inversion de rapport par laquelle je deviens un objet pour un mouvement étranger qui s'empare de moi et menace de me réifier. Le corps propre, ce corps que je dois reconnaître comme le mien, surgit de cette brutale inversion.

Son surgissement pourrait alors peut-être être décrit comme le produit d'une double négation, d'une double exclusion, d'une double étrangeté. En devenant l'objet d'un mouvement agressif dans la douleur, ou en devenant l'objet d'un mouvement spéculaire dans l'être regardé, je deviens étranger à un monde qui me révèle ma propre vulnérabilité. Mais ce mouvement dont je suis l'objet trouve sa source dans un Autre, lui-même étranger. Dans la douleur et dans l'être regardé, je suis l'autre de l'autre. Le corps propre devient l'étranger de l'étranger. La mienneté du corps propre est construite sur cette double étrangeté. Le fait que ce corps soit propre n'a donc rien d'immédiat, ni rien d'évident, c'est plutôt le résultat d'une double exclusion. Cette double exclusion a l'air d'un paradoxe : le monde se jette sur moi et menace de m'engloutir dans la douleur. Mais dans ce mouvement même, il désigne

---

10 Henri Maldiney, « événement et psychose », in *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 196.

11 CP, p. 167.

12 CP, p. 178.

13 CP, p. 263.

14 CP, p. 257.

un espace comme celui dans lequel j'ai à me manifester en propre.

Cette double étrangeté fait de la mienneté du corps propre quelque chose de profondément inévident. Elle manifeste la facticité du corps propre, qui n'est propre d'abord et avant tout que par la décision d'un autre. Le corps propre m'est pour ainsi dire remis entre les mains, livré avec l'assignation de l'habiter d'y demeurer. « Comme matière, le corps a l'allure anonyme d'une mise en demeure : celle qui nous contraint d'être soi »<sup>15</sup>. Michèle Gennart dit alors que la mienneté du corps propre s'est accusée. Elle est mise à l'accusatif. Je ne suis pas ce corps, j'ai à l'être<sup>16</sup>.<sup>17</sup>.

### **III – La constitution de la limite du corps propre et sa structure.**

Quel rôle joue alors la limite dans cette constitution complexe du corps propre ?

C'est à partir de sa limite que le corps propre est institué. Et le corps propre ne se constitue complètement qu'une fois que sa limite est pleinement achevée. Cette limite n'est en aucun lieu objectivement descriptible. Elle n'est pas un fait qui nous tombe simplement dessus. Elle n'a rien non plus de comparable à un phénomène spatial. On chercherait en vain la limite du corps propre sur la constitution du corps physique. La limite du corps propre n'est pas la peau.

La limite du corps propre doit être comprise à partir de sa facticité, c'est-à-dire à partir du fait que ce corps n'est pas d'emblée mien, mais ce que j'ai à faire mien. Le monde s'abat sur moi dans la douleur, il jette sur moi le regard qui me fragilise sans cesse. Il agit sur moi et me limite. À ce limitant doit répondre une action du limité. C'est le moment où le corps doit, *prendre consistance*. « Nous nous éprouvons comme ayant consistance et comme existant dans certaines limites »<sup>18</sup>. *Consistere* signifie s'arrêter, se solidifier. Dans la notion de consistance apparaît celle d'une résistance, d'une *impénétrabilité active*. La consistance est une réponse à l'action du monde limitant. Pour qu'il y ait limite du corps propre, il faut que le limité ne soit pas passif dans sa propre limitation, mais qu'il réponde à l'action d'un limitant.

Dans ce cadre, la limite du corps propre apparaît moins comme une donnée spatiale que comme un événement temporel dont j'ai toujours finalement la responsabilité. Comme l'écrit Michèle Gennart : « La limite circonscrivant quelque chose comme un corps propre repose en ultime instance sur la différenciation plus complexe et toujours à nouveau indécidée du mien et du tien »<sup>19</sup>. Indécidée, mais à décider.

Sans doute faut-il chercher le modèle d'une telle compréhension de la limite dans la notion de crise développée par Weizsäcker. La crise est ce moment spécifique dans la vie sensible pendant lequel toute continuité est rompue. L'unité de l'organisme est menacée par la situation de crise, et le sujet se révèle dans sa fragilité elle-même. La crise est une mise en cause du sujet, qui le révèle à lui-même, et par laquelle celui-ci se voit assigner la tâche de se re-constituer. Comme le montre Weizsäcker, la crise montre que « le sujet n'est pas une possession définitive, et [que] on doit sans cesse l'acquérir pour le posséder »<sup>20</sup>. La constitution du sujet de l'expérience sensible n'est jamais une donnée, mais dépend directement de la manière dont celui-ci se rapporte au monde étranger dans la limite qui l'en sépare.

---

15 CP, p. 218.

16 CP, p. 153.

17 CP, p. 131.

18 CP, p. 129.

19 CP, p. 382.

20 *Gestaltkreis*, p. 254.

Cette limite n'est pas non plus une donnée, mais elle est toujours le produit conjoint d'un événement perturbateur du monde qui me met en état de crise, et d'une décision de ma part qui répond à cette crise et l'apaise. Cette décision est celle par laquelle je m'ancre dans le monde.

Pour que s'affirme pleinement la limite du corps propre, il faut d'une part un mouvement par lequel celui-ci surgit du monde et d'autre part la réponse de ma propre décision pathique. Sans cette réponse de ma part par laquelle j'habite mon corps, je serais englouti. Il faut une décision de ma part, par laquelle je prends ancrage dans l'espace du monde. Le lieu de cet ancrage est justement la limite par laquelle le monde s'abat sur moi. Je m'enracine dans le monde en assumant ma propre vulnérabilité. Cette assumption est justement ce qui empêche le monde de m'engloutir.

On comprend ici que le corps propre est doublement vulnérable : il se manifeste d'abord comme cette étrangeté au monde à laquelle le monde veut mettre un terme par un mouvement d'engloutissement. Cette étrangeté doit cependant être assumée, ce qui signifie qu'elle peut ne pas l'être. Le corps propre est donc doublement menacé, et par le monde qui s'abat sur lui, et par moi qui peut ne pas l'investir. Le lieu d'affrontement de ce double mouvement qui vient du monde et qui vient de moi, c'est la limite du corps propre.

Cette limite n'est peut-être pas un lieu, mais un événement, celui où se décide l'assumption toujours renouvelée de ma propre vulnérabilité, de mon étrangeté au monde. À la limite externe que m'impose le monde doit répondre un étayage par ce que Michèle Gennart appelle une limite moïque. Cet étayage ne me semble pas tant une tentative pour contredire le mouvement par lequel le monde se jette sur moi, mais plutôt comme le consentement que je me dois d'apporter à cette limite externe. Michèle Gennart parle alors à plusieurs reprises d'une auto-limitation. Il n'est pas question pour moi de contredire mon étrangeté au monde, mais de la confirmer. J'arrête le mouvement par lequel le monde se jette sur moi. Dans ce coup d'arrêt, je prends consistance en confirmant cette étrangeté réciproque du monde et de mon corps.

Le corps propre ne cesse jamais d'être étranger.

### **Conclusion : la levée des limites dans la sérénité.**

Pour finir, il faut dire un mot d'un cas de figure qui a à voir avec cette notion de limites, dans la mesure où il signifie la levée entière de toutes les limites : le cas de ce que Michèle Gennart appelle le *corps aura*. Celui-ci apparaît particulièrement lorsqu'il est question de lutter contre la douleur par la détente. Devant la douleur, on peut avoir deux réactions. La première consiste en un redoublement de l'agitation. La douleur soudaine, vive et pénétrante qui peut survenir lorsque la tête cogne contre un coin de fenêtre trouve souvent sa réponse dans une expansion disproportionnée : jurer, s'agiter, se mouvoir. Il semble que nous fassions tout pour repousser la limite du corps propre qui s'impose à nous en ce que le monde se jette sur nous. Où la rejeter ? Dans le lointain, à l'horizon. Dans cette agitation, il semble que nous fassions tout pour retrouver un espace charnel normal, pour permettre le retour de nos mouvements.

Mais la détente par laquelle nous tentons de faire abstraction de la douleur ne vise pas à la restitution du corps de chair, mais à la levée des limites qui permet la découverte d'un corps illimité. Sur ce point, une phrase de Michèle Gennart peut sembler significative : « si la détente est douée d'un

pouvoir antalgique, c'est parce qu'en elle, nous formant un autre corps – procès qui relève moins d'un faire que d'un laisser-faire – nous atteignons un état de bien être élémentaire ou d'*eupathie*, un équivalent somatique de la sérénité »<sup>21</sup>. Il est difficile de ne pas voir ici une transposition d'un thème heideggerien : le laisser-faire – le *Sein-lassen* – de la détente produit une sérénité, une *Gelassenheit*. Il faut rappeler ici que le concept heideggerien de sérénité est produit dans le cadre d'une sévère autocritique à l'égard du concept d'horizon que Heidegger développait dans *Sein und Zeit*, dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, et dans *Les fondements métaphysiques de la logique*. Cet horizon était celui de la projection ekstatique du *Dasein*, et maintenait celui-ci dans un régime d'immanence. L'horizon développé dans les années 20 était encore, aux yeux de Heidegger, l'occasion d'un enfermement du *Dasein* dans une subjectivité transcendantale. La sérénité, la *Gelassenheit*, est au contraire le moment d'une sortie hors du régime fermé de la subjectivité, une levée de toutes les limites, et même de cet horizon transcendantal. Dans *Pour servir de commentaire à Sérénité*, Heidegger s'explique sur le fait que l'horizon n'est que le côté tourné vers nous d'une ouverture qui le dépasse nécessairement<sup>22</sup>. L'horizon implique encore un regard posé sur nous, une manière dont la subjectivité fait plier la nature dans sa direction. L'horizon est l'origine d'un être regardé, et en même temps toujours une limite de notre propre regard. Avec la notion d'horizon, ce qui se joue, c'est un rapport réciproque, dans lequel mon regard, et l'extension de mon être produit le regard de la nature sur moi. La sérénité n'est pas le dépassement de l'horizon. Une telle volonté de dépassement serait encore une tentative d'extension ou d'expansion, qui produirait de nouveau un horizon.

La sérénité est la levée des horizons – la levée de toute limite – qui s'obtient simplement par l'abandon de tout *regard* de toute *visée*, de toutes les manières que nous avons d'entrer en possession de quelque chose. Cette sereine levée des limites se retrouve dans le *corps aura* de Michèle Gennart : la production d'un corps illimité, qui ne va cependant pas sans contradiction.

En effet, comme le remarque déjà Heidegger, pour atteindre la sérénité, il faut vouloir l'absence de vouloir. Et comme le montre Michèle Gennart, le corps aura se laisse découvrir par une *auto-détente concentrative* dont la méthode est constituée par Schultz. La question reste ouverte sur la possibilité de se détendre en se concentrant, de vouloir l'absence de vouloir. Un tel corps aura est-il en fin de compte possible ? Une levée des limites est-elle réalisable ?

---

21 *CP*, p. 186.

22 Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, p. 155.