

OREXIS, DÉsir, POURSUITE

Une théorie de la désirance

1. Orexis

L'animation du corps

Du même auteur

*Sache und Logik der Phänomenologie Husserls und Heideggers.
Beitrag zur Klärung der Idee von Phänomenologie*
Altenberge Akademische Bibliothek 1985.

Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes
(avec un Avant-propos de Niklas Luhmann), Paris Presses universitaires de France 1997.

Norme, fait, fluctuation. Contributions à une analyse des choix normatifs
(avec Jean-Luc Gaffard), Genève Droz 2001.

*Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren?
Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*
Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2002.

Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation
Paris CNRS Editions 2004.

Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft
Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004.

Sciences du sens. Perspectives théoriques
Presses universitaires de Strasbourg 2006.

*L'intime : genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie
et une psychologie de l'intimité contemporaine*
Paris Ganse Arts et Lettres 2007.

Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse
Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte
Vienne Berlin Turia und Kant Verlag 2011.

JEAN CLAM

OREXIS, DÉsir, POURSUITE
Une théorie de la désirance

1. Orexis
L'animation du corps

GANSE
ARTS ET LETTRES

2 0 1 2

Couverture :

Figure : Paul de Pignol

Graphisme : Melanie Piva, Susanne Huebner

© Ganse Arts et Lettres.

Toute reproduction non autorisée est illégale.

ISBN 978-2-9531074-2-5

EAN 9782953107425

© 2012 GANSE – ARTS ET LETTRES, PARIS

Avertissement (1)

LIRE ?

Il est facile de se convaincre qu'une certaine forme de lecture, avec ses fidèles et ses textes, est en train de sortir du monde. Il s'agit de la lecture ardue, celle qui durant de longues heures attache le lecteur à sa chaise, fatigue ses yeux, sa tête, son dos, et amène tard au lit son corps raide et gourde. La tradition érudite a connu, à travers les siècles du livre, beaucoup de lecteurs fous en ce genre. Tel Jansénius qui, pour maîtriser son Augustin, a passé quarante ans à passionnément le lire : on montrait encore son fauteuil dont des morceaux de chair, dit-on, ne s'étaient plus décollés.

C'est dire que le lecteur de ces lectures est, en son corps même, à rude épreuve. Il lui faut faire longue endurance d'une posture tendue sans cesse, fixant toute l'attention sur un fil d'écriture à distance constante des yeux. Il doit se centrer en soi, bannir loin de lui toute distraction, s'immobiliser durablement et durablement s'appointer. Comme le montrent certaines représentations des Pères du désert ou des cloîtres, lecteurs et exégètes fervents du Livre, toute la tension du corps tourné vers l'écriture est vie de la face qui s'en illumine. D'elle jaillit un dard qui la scrute infatigablement. Des animaux emblématiques veillent aux pieds de ces lectures, qui en symbolisent la patience, la force ou l'acuité. Patience, force et acuité du labour du sens : déposé dans l'écriture inerte, il faut inlassablement réveiller en lui la vivacité de son invention première.

La lecture studieuse est-elle encore une forme possible de l'application au sens ? *Aperceptions du présent* a donné une phénoménologie de la ferveur¹, dont une des formes, à côté d'autres élans consumants vers l'idéal, a toujours été l'étude comme cette application totale de soi au texte². Il a conclu à l'érosion de toute consonance entre la capacité de nos cultures de vivre sans question dans l'immanence, et ce genre d'effort. Dès lors, le constat du déclin de cette pratique du lire n'est nullement celui d'une regrettable paresse dans laquelle une culture de la distraction et de la facilité sombre sous nos yeux. Il s'agit bien plutôt de la capacité de faire sens avec une forme de l'effort encore prédominante jusqu'à un passé récent, mais qui tombe en désuétude dans la mouvance des transformations de l'exister de l'homme aujourd'hui.

Pourquoi s'entêter, dans ces conditions, à produire, dans un ouvrage auquel cette question du « Lire ? » prélude, une écriture qui exige cette forme de l'effort et elle seule ? Pourquoi [le] « lire », s'il en est ainsi ? Pour une raison simple : c'est qu'en sortant du monde, cette forme demande et redemande des clôtures. Cela veut dire qu'elle n'est pas capable de quitter

1 Clam, Jean, *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010, p. 263ss.

2 Un adage de la littérature exégétique est le fameux : « Te totum applica ad textum : rem totam applica ad te » de Bengel (1734).

l'intellection humaine sans insister en elle sous la forme d'une question. Tout le nouveau du nouveau, toute la désuétude de ce qui ne se pense ni ne se pratique plus et s'oublie comme s'il n'avait jamais eu d'efficace avant, ne la font pas lâcher.

La forme qui fait récession demande de se clore à sa propre manière, en sa conscience tout à fait lucide d'être déjà ancienne. Elle ne peut s'infléchir et crouler sans ouvrir la question de sa fin même. Elle ne peut choir derrière le présent et laisser s'établir le nouveau sans que dans la béance de cette question elle ne jette, à pure perte, ses dernières matières et ses derniers feux.

La question, une fois ouverte, ne se satisfait plus de vagues raisons. Sa béance d'ailleurs ne se laisse jamais combler. Bien au contraire, elle fait apparaître ce qui y est versé, en ses quantités et ses effets, comme dérisoire. En même temps, elle n'entame en rien l'insistance de l'interrogation ni la relance de la demande de clore.

Les âges de l'homme sont tendus à leur clôture par cette insistance et sa contradiction même : ce qui d'eux finit et sort du monde ne peut finir sans que n'en soit donné, aux charnières du nouveau, « raison ». Sans qu'à ce qui finit et sort ne soit donné aussi en quelque sorte « raison ». Enfin, sans que ne soit rendu manifeste l'infinie insuffisance de toute cette « raison » donnée.

L'esprit ne peut congédier ses figures qu'en les laissant prendre pleinement corps et y mûrir et aller au bout de leur substantiation en lui. Or, leur corps n'est plein qu'au moment où il se tient comme un fruit au bout de sa croissance, qu'il apparaît en elles comme ce qu'elles étaient tout entières en puissance. Il n'est plein qu'au moment où elles le reconnaissent dense et se reconnaissent complètes et terminées en lui ; au moment où elles en reviennent, où elles peuvent le saisir comme de l'extérieur, alors que jusque-là il ne faisait que grandir en elles et elles en lui. C'est le moment où le mouvement des figures s'infléchit et vire, où elles font retour sur ce corps, où elles le ré-enveloppent et l'enroulent, et le portent elles-mêmes en terre.

Une figure de l'homme creuse elle-même le pli où elle se dépose entière, sans en remplir même un recoin. Pour s'effacer, elle produit ses clôtures les plus larges et les plus fortes, et les plus impuissantes. Sans doute que ce qui apparaît, pour rester dans la métaphore de cette phénoménologie de l'esprit, comme œuvre exemplaire d'un âge du monde et de l'homme n'est au fond rien d'autre que l'œuvre de sa clôture et définitive récession. L'œuvre qui donne raison de sa fin et de son coucher, celle qui en permet l'effacement. Mais œuvre toujours si indigente qu'elle n'accomplit ni ne finit rien. Si elle accorde la grâce du naufrage sans laquelle la figure ne pourrait se détendre, se renoncer et finir, elle n'est qu'illusion de recueil et d'ensevelissement. Ré-enroulée en elle comme un corps en son linceul, la figure peut certes descendre sous l'horizon, mais là n'occupe aucun lieu. Trop vaste est toujours le recès en lequel une figure est quittée quand une œuvre la clôt et la délivre.

La ligne théorique de l'ouvrage qui suit décrit un cercle. Quand à sa fin il rejoint l'ouverture de la question posée à son commencement, il aura balayé une aire où son propre projet a occurrence. Ce cercle est donc hyperréflexif et contient tout ce qu'il faut se dire pour oser l'entreprendre, sur le fond de tout ce qu'il faut savoir de la vanité de son écriture sans lecteur et de l'impossibilité de combler le moins significativement du monde la béance où choit la propre figure de l'œuvre qu'il représente. Sorti du monde avant même d'y entrer, l'ouvrage s'entend sur sa propre évanescence et s'enseigne les raisons de la soutenir. Pour qu'enfin elle s'accomplisse.

SCIEMMENT LIRE... ABRÉGER

L'ouvrage qui suit ne se lit donc pas sans ardeur. Et tout serait à l'avenant s'il la suscitait sans réserve, ayant les qualités qui rendent une lecture zélée, mais, d'élan, légère. Si ses lignes pouvaient captiver et tenir en haleine, la lecture filerait, mordant sur sa peine, payant même volontiers de celle-ci ses découvertes. Son pas serait brûlant, mais irait ailé de ce qui s'ouvre à lui à mesure.

Or, tant que rien ne garantit l'éclosion d'un tel entrain, l'ouvrage ne peut que demander patience et effort. Il n'a plus à son commencement que la sévérité d'une demande, sans rétribution. Et effectivement, ici, l'ardeur et l'entrain ne sont pas probables au-début de l'entreprise, quitte à naître à un autre moment de son cours. C'est donc à cela que l'ouvrage invite son lecteur : donner une chance à la pensée de se déployer en son mouvement propre, pour reconnaître celui-ci et en lui saisir ce que cette pensée tente.

Il n'en demeure pas moins que ce mouvement est ample et que le texte qui en résulte est fort long. Il faut dès lors donner quelques conseils d'emploi au lecteur bienveillant. Il faut lui dire, d'abord, qu'il a raison de craindre la masse textuelle qu'il approche, alors qu'il n'a, en outre, aucune raison de vouloir la traverser entière. Toutes les parties du travail ne doivent pas l'intéresser également, d'autant plus que certaines sont d'un usage très particulier. Il faut donc l'aider à couper à travers le texte pour aller aux parties qui font sens pour lui.

La carte des coupures et des abrègements se dessine d'elle-même en fonction du degré d'immersion dans l'ouvrage et d'intérêt pour ses involutions que le lecteur voudra bien pratiquer. A beaucoup d'endroits l'ouvrage s'explique pour ainsi dire avec lui-même ou avec des approches que tout lecteur ne doit pas connaître ou qu'il ne doit pas trouver nécessairement stimulantes.

Ainsi, la suite de cet Avertissement, en un *Avertissement (2)*, est une pièce réflexive qui est une explication du texte avec ses propres conditions d'exposition et de compréhension. Elle n'a d'intérêt que pour qui ira jusqu'au bout du texte et goûtera sa culmination théorique dans le chapitre sur « La pensée encolonnée ». C'est cette fin que le commencement annonce et d'elle qu'il s'éclaire véritablement. On peut donc recommander de *la laisser de côté* et de passer, sans retard ni regret, à la suite.

Cette suite déjà questionne, puisqu'il faut savoir si l'*introduction* à l'ouvrage lui-même doit, elle, être traversée. Je dirais : *pas nécessairement*. Car elle aussi est tournée vers le travail lui-même, en explique le projet et l'avancement. Elle le fait le long du fil conducteur d'une élucidation des trois termes de la désirance, destinés chacun à être traités dans un volume particulier, dont le premier est *Orexis* que le lecteur ici aborde.

Le chapitre « *Kinésis, orexis, animation* » est, lui, une pièce centrale du travail et peut-être le seul à *devoir être lu absolument*. Il est d'ailleurs très autonome théoriquement et contient des descriptions qui n'ont pas besoin de référer aux autres chapitres de l'ouvrage, en particulier pas à ceux épistémologiquement très complexes, pour être suivies et comprises.

La « *Question du corps* » récapitule les résultats du chapitre précédent et fait la transition de la thématique de la désirance à celle du corps. Elle *peut être également saignée*.

La « *Méthode d'approche du corps* » est le chapitre sur lequel il est non seulement possible, mais recommandable de ne *pas s'attarder*. Il s'agit en effet d'une explication, qui peut paraître excessivement insistante, avec la phénoménologie husserlienne du corps: le « phénomène » du corps est attaqué toujours à nouveau pour montrer la nécessité d'alternatives à la méthode husserlienne, annonçant les approches très spéciales que développera la suite de l'ouvrage.

Les quatre chapitres qui suivent « *Spécularité du corps* », « *Corps du rêveur* », « *Etats du corps* », « *Articulation corporelle* », constituent, à côté de « *Kinésis, orexis, animation* », la substance descriptive du travail. Il faut sans doute en recommander la lecture, même si leurs descriptions se doublent d'analyses et de conceptualisations exigeantes.

L'avant-dernier chapitre, « *L'âme encolonnée* », esquisse un tableau de la corporéité telle qu'elle se vit aujourd'hui, dans une modernité tardive dont les transformations se laissent difficilement caractériser. Il est *à lire*, ne serait-ce que pour les vues qu'il ouvre sur une anthropologie du présent à partir de la question du corps.

Du dernier chapitre, « *La pensée encolonnée* », il a déjà été dit qu'il faisait partie des composantes hyperréflexives du travail et qu'il pouvait, en ce sens, être *négligé*.

L'ouvrage offre donc un *corps descriptif important*, constitué par les *chapitres 1, 4, 5, 6, 7*, mais également *8*, que tout lecteur peut goûter et dont tout lecteur peut tirer profit. Le reste est l'affaire d'amateurs d'une théorisation ardue se livrant à des approfondissements que seule l'entrée dans le sens d'une construction des objets du penser à tension intellectuelle maximale fera comprendre.

Avertissement (2)

SCIEMMENT LIRE... AMPLIFIER

L'avertissement donné ici au lecteur est tripartite : à un niveau primordial de réflexion et au plan zéro de l'ouverture d'une œuvre à sa lecture, il pose la question du sens du lire lui-même d'un texte comme le suivant ; une fois la lecture prête à s'engager, il prévient que le texte est divers et que des sections importantes peuvent s'en abréger ; enfin, et dans un sens contraire à la recommandation précédente, il montre, dans ce dernier temps de son argument, une voie amplifiante de lecture qui relierait chacune des pensées du texte à une multitude de documents qui l'illustreraient, la corroboreraient ou l'expliciteraient. Nous en sommes donc à cette possibilité d'évaser sciemment la lecture au-delà du texte, de faire courir autour de celui-ci des écheveaux d'autres pour le laisser opérer tel qu'il opère. En un supplément qui viendra s'adjoindre à ces remarques, une réflexion est proposée qui s'expliquera sur la difficulté de penser avec le texte, au-delà de celle de le lire.

Il nous faut d'abord montrer le bon sens de maintenir, tout au long de la lecture de toute portion du texte, explicitement présente l'idée que celui-ci ne s'arrête pas à ses contours concrets, faits de ce qui s'écrit en lui expressément ; mais qu'il pose, en son intention et sa structure intellectives propres, la *possibilité d'être supplémente sans cesse par une multitude d'associations* qui forment autour de lui un *horizon d'expansion virtuel*. S'il est vrai que tout texte, dès son émergence, ne fait que se dessiner sur le fond d'un hypertexte et produire son sens des relations différentielles qui adviennent entre ses composantes et celles de tous les textes diffus en son fond d'émergence ; l'amplification dont il s'agit ici a un tout autre sens et une tout autre portée. Nous avons affaire à une « diffusion » constante du texte qui, en réfléchissant en elle-même les processus d'advenue de l'intellection en les points qui le composent, opère et revendique sa constante dé-limitation. La *contingence de l'intellection, réfléchie* au centre de l'ouvrage, *fond l'hypertexte dans le texte* et fait de celui-ci le *support* séminal et quasi aléatoire d'avènements *de trainées d'intellections*. Les articulations de pensée que le texte fixe comme son contenu scripturaire et énonciatif explicite apparaissent alors comme des points de départ de courants élargissants du comprendre qui s'épanchent au-delà des lignes.

A la possibilité donc de couper à travers le texte, d'aller aux morceaux qui se suffisent et se laissent aborder sans préparation théorique, fait pendant la possibilité contraire, qui n'est pas simplement celle de lire tout uniment et dans l'ordre tout ce qu'il donne à lire, mais de le considérer comme une esquisse très schématique, un embryon de ce qu'il pourrait et devrait être. Le *texte exige* dès lors *d'être développé et substantié en un hypertexte* qui s'obtient en faisant partir *de chaque item du texte une multiplicité de liens* vers un

ensemble de références qui constituent autour de lui comme un corps englobant. On peut considérer cet orbe qui entoure l'item dans toutes les directions qu'on voudra prendre à partir de lui, comme une *extension de l'item* en question lui-même, sorte d'*implexe* fait de toutes ses doublures.

Toute *intellection tisse* autour d'elle-même, à la manière d'un atome dont le noyau est ennué par les trajectoires de ses particules en orbite autour de lui, un *nuage de liens* allant vers d'autres intellections, d'autres idées, d'autres reconnaissances d'états de choses. Elle constitue ainsi une forme étendue d'elle-même qui représente en quelque sorte le volume ou la *grandeur « quantique » de son potentiel d'expansion*. Toute intellection a une grandeur virtuelle qu'on pourrait appeler, en faisant revivre le double sens premier du terme¹, son « document », son « enseignement » (*documentum*) général : c'est-à-dire tant ce qu'elle enseigne elle-même, si on la poursuivait dans toutes ses directions possibles, que ce qui s'enseigne sur elle, si l'on prenait en considération *tout le potentiel de son éclaircissement* à partir de l'ensemble du savoir connu de fait ou possible dans l'absolu. Le « document » d'une intellection est l'ensemble des vues qui peuvent instructivement se mettre en relation avec elle, c'est-à-dire qui renseignent plus amplement sur elle, l'enseignent plus largement, la documentent en produisant tout ce dont elle se corrobore et se substantie. L'enseignement déployé, total, complet d'une intellection, c'est tout son « document » au sens de toutes ses doublures, toutes ses traînées possibles dans l'univers du savoir. A rebours, « documenter » une intellection, c'est y apporter les pièces qui peuvent l'éclairer et la justifier. En même temps, toute intellection est potentiel d'instruire et de renseigner, de rendre connaissant et intelligant un sujet, en s'étendant dans toutes les directions de son enseignement. Le « *document* » d'une *intellection* est ainsi une *grandeur virtuelle* aux contours très vagues, faite des liens qui relient l'intellection à tout ce qu'elle peut éclairer ou tout ce qui la peut éclairer instructivement. Cet éclairage prend la forme d'une séquence d'allumages récongnitifs qui *amplifient la deixis* de l'objet et *approfondissent l'escience*² du sujet intelligant.

On peut faire un pas de plus dans cette considération du potentiel constitutif de toute intellection – d'être toujours plus qu'elle ne paraît être si on la limitait à son texte explicite –, et poser la question de l'ordre d'une telle amplification de l'intellection à partir de sa dynamique intrinsèque. On peut, en effet, être tenté de se dire que *tout fragment du savoir peut être mis en relation avec tout autre* et de penser qu'ultimement toute intellection

-
- 1 Le mot veut dire anciennement : leçon, enseignement (du latin *documentum*, ce qui s'enseigne (*docere*), contenu, produit de l'enseignement) – Littré cite, dans l'entrée du mot, une réplique de Molière qui éclaire très bien l'usage encore classique du terme (comme synonyme très exact d'enseignement) : « Faites voir que vous profitez des bons documents qu'on vous donne ». L'évolution vers le sens actuel fait passer d'une dénomination de ce qui est enseigné (nom d'objet) à ce qui enseigne ou renseigne, ce qui apporte à la chose enseignée une preuve, un titre qui la justifie (comme dans l'exemple : « Les documents font défaut pour établir ce point d'histoire »).
 - 2 Le concept d'escience a été élaboré dans *Sciences du sens* en relation avec la théorie de la deixis articulante. En une telle deixis s'articule structurellement un acte d'escience qui a une typique récongnitive, c'est-à-dire le *Mitteilungssinn* d'une récongnition (de ce qui est montré dans la deixis). Cf. *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses Universitaires de Strasbourg 2006, p. 273 et 385.

amplifiée devrait très vite rompre son confinement à l'extension quantique d'un noyau de sens pour atteindre très vite des expansions impossibles à contourner de quelque manière que ce soit. On est tenté, quand l'on pose le problème en ces termes, de postuler une sphère totale de tout le savoir pensable et de se dire qu'*une fois l'amplification lancée, il n'y a aucune raison pour qu'elle s'arrête* aux frontières d'un orbe que décriraient certains liens, déterminés et réduits, partant de l'intellection à amplifier. Comme les encyclopédies digitales en génération et expansion constantes dont les textes réfèrent les uns aux autres par le biais de liens soulignant la très grande majorité des mots, on pourrait imaginer la « *documentation* » de l'intellection *courir le long de tous les embranchements possibles* de ces liens et nous confronter sans cesse avec la *sphère infinie de tous les savoirs liés* formant la somme totale de toutes les connaissances pensables. On pourrait à partir de là refaire jonction avec la noétique philosophique et concevoir ce savoir comme une intelligence (*nous*) que le courant averroïste de la noétique médiévale a appelé l'« *intellect de l'humanité* »³. Celui-ci est dépositaire de tout le savoir possible, c'est-à-dire de la somme de toutes les connaissances qu'un intellect humain pourra jamais saisir, dans les intellections actuelles par des intellects humains individuels, à travers la succession des générations.

Or, cette manière de concevoir les choses a le défaut soit de projeter le savoir comme hyperstructuré soit comme constituant une simple multiplicité infinie de connaissances. En effet, soit elle lui suppose, dans la tradition noétique que nous citons, l'ordre de l'encyclopédie aristotélicienne avec la division et l'architectonique de ses sciences ; soit elle spatialise la représentation du savoir en le concevant comme constitué, dans une dimension unique, d'une infinité d'énoncés vrais sur des états de fait du monde. La conception que nous suivons ne connaît, par contre, que des *actes d'intellection* qui sont des *articulations de pensée représentant des événements d'escience*, c'est-à-dire d'émergence à la deixis articulatoire de la récoognition, *dans un vivant-intelligéant*, d'un rapport de choses. Ce qui est donc relié dans l'amplification, ce ne sont pas des énoncés épistémiques distribués comme des points sur le réseau constitué par les renvois de liens d'un objet de la connaissance à l'autre ; mais des *vécus de l'heurésis* mis en relation par des associations et des affinités heuristiques, c'est-à-dire de promotion de l'escience par la stimulation du rebond d'une intellection à l'autre – variant avec l'application existentielle que déploie le sujet à la compréhension du monde. C'est cela qui donne à l'amplification dont nous parlons ses limites et ses figures. C'est ce

3 N'entrons pas dans les subtilités de l'invention de ce concept chez les commentateurs hellénistiques et arabes d'Aristote. La distinction et le positionnement d'une telle entité dans le cadre de la noétique aristotélicienne pose en effet de grands problèmes. La notion d'un *intellectus omnium* ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle constitue comme une figure émergente, nécessitée par les conditions de l'intellection contemporaine. Par l'occasion, elle donne à repenser la pertinence de certaines déductions de l'ancienne noologie. Sur le « monopsychisme » d'un « *intellectus communis omnibus* », voir : Crawford, F. Stuart, ed., *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis 'De Anima' libros*, Cambridge, Mass. 1953, p. 380-401 ; Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles seu de Veritate Catholicae Fidei*, Turin 1888, II, cap. 73 ; idem, *Tractatus de Unitate Intellectus contra Averroistas*, ed. Leo W. Keeler, Rome 1946. On trouvera une mise au point très claire de l'ensemble de la problématique chez Libéra, Alain de, *La philosophie médiévale*, Paris PUF 1993, p. 170-180.

qui la sort de l'indifférenciation atomisante et de la systématique schématique de liaisons de tous les contenus de connaissance entre eux⁴.

Le texte de l'ouvrage qui suit est produit sur le *sol d'une telle théorie de l'articulation et de l'heurésis*. Dans plusieurs de ses exposés a été soulignée la contingence de son advenir dans les séquences de ses descriptions, ses conceptualisations et ses théorisations. Il a été mis en évidence qu'il ne pouvait rien avoir d'une œuvre qui posséderait une cohérence principielle et suivrait dans sa réalisation un quelconque ordre des raisons. Tout ce qu'il pouvait offrir était un *échantillon d'approches* qui, à peine engagées, tendent toujours à se multiplier et se diversifier. C'est ainsi qu'il est amené à reconnaître le *caractère quasi arbitraire de ses choix des phénomènes* décrits et surtout *des textes* cités. Son amarrage à une littérature de recherche ou de documentation est très inégal et extrêmement mince par endroits, à cause précisément de la conscience inhérente à sa production de ne pouvoir proposer qu'un *échantillon d'échantillons* des intellections qui se pressent en si grand nombre au-devant de l'intuition théorique s'ouvrant des voies d'observation nouvelles. C'est dire qu'il s'est *conçu dès le départ comme amplifiable* et voulait être compris, lu et performé comme tel : il invite son lecteur à l'amplifier dans le sens exposé ici, c'est-à-dire à collaborer à l'*élargissement de son « document »*, d'en faire l'œuvre à deux, à cinq et à mille voix qu'il est pour lui-même. Des séquences entières d'autres approches, d'autres descriptions, d'autres aperceptions de faits nouveaux, d'autres théorisations sont à déverser dans son champ. Il est en *attente d'étoffement* de son volume potentiel pour qu'il laisse pressentir, dans l'extension intellectuelle de ses objets, ses portées hypertextuelles.

Le fil du texte court ainsi toujours le long de continuel embranchements qui dessinent l'*arborescence d'une multitude de carrières théoriques*. L'échantillon d'échantillons que le texte est, fait entrevoir le *livre des livres qu'il est possiblement*. Au degré de transparence pour elle-même à laquelle atteint la construction théorique aujourd'hui – au-delà de l'apriorisme philosophique et de la désontologisation constructiviste acquise dans les sciences humaines⁵ –, aucune théorisation ne peut se constituer autrement que comme une « *machine à penser* » opérant avec des différences et *produisant les intellections* qu'elles

4 Que dans une de ses pièces Lessing fasse, à un endroit, usage d'une licence métrique ou poétique quelconque n'a, *a priori*, aucun lien avec un théorème de géométrie concernant la figure du dodécaèdre; ni avec la préparation d'une solution vétérinaire destinée à rincer l'œil purulent d'un veau; ou l'idée de jugements synthétiques *a priori*; ou l'usage du tact dans la communication informelle au sein d'une entreprise, etc. On pourrait multiplier les exemples et accroître le degré d'incongruence des fragments de savoir assemblés, jusqu'à faire scintiller des écarts follement détonants. Il reste que par des médiations plus ou moins longues, mais qui peuvent être à loisir raccourcies, ces différents items de savoir peuvent toujours être reliés et rendus, sous un aspect quelconque, significativement relevant les uns pour les autres. L'expérience peut être directement faite, à partir des exemples donnés dans cette note, par le cliquage de quelques liens dans les entrées correspondantes de Wikipedia.

5 Sur l'espace et la structure de l'intellection possible aujourd'hui, voir mon *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK 2002, ainsi que mon : *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK 2004, et ici en particulier le dernier chap. « Was ist noch Theorie? »

produit dans un espace qui se structure progressivement et paradoxalement à mesure que ses opérations s'enchaînent et cumulent. J'ai explicité ailleurs ce concept de « machine à penser » en partant de l'exemple de la *théorisation luhmannienne*⁶. L'opération intellectuelle mise en œuvre dans la « machine à penser » luhmannienne est en effet paradigmatique de toute théorisation postontologique⁷. Luhmann opérait sa machine à partir de sa « *boîte à fiches* » (Zettelkasten⁸) qu'il faut se représenter comme un système de notation à plusieurs entrées qui croise avec la théorisation et les conceptualisations propres tout ce que les vastes et systématiques explorations par Luhmann de la « littérature » et de la « recherche » pouvaient enseigner sur les différents items traités. Sachant que Luhmann avait en vu une « théorie de la société » (Theorie der Gesellschaft) qui embrasse toute la production intersubjective du sens, c'est-à-dire, en ses termes, l'ensemble des poïèses du sens produites dans la communication sociale, ces items couvraient de fait tout ce dont on pouvait parler ou tout ce qui pouvait s'indiquer dans une communication quelconque. Dès lors, toutes les créations de sens étaient concernées, c'est-à-dire au fond tous les objets possibles de la deixis signifiante. Cela induit l'*extension de la « littérature » concernée à la quasi-totalité de l'hypertexte pensable*, c'est-à-dire à amplifier le « document » de l'intellection jusqu'*aux limites du savoir disponible*. Concrètement, on peut penser ce savoir rassemblé dans une bibliothèque fonctionnant comme un *dépôt (thêké) idéal-réel des enregistrements de tous les événements épistémiques* produits dans la succession des générations d'une tradition savante⁹.

6 Dans le chap. cité dans la note précédente.

7 J'ai montré comment le croisement d'observations incongruentes sur un objet fonctionnait comme une *heurésis* qui allumait des vues gagnées à partir de sa construction comme ne contenant en lui que des différences. La position de ces différences ou distinctions donne contour (intérieurité – système / extérieurité – environnement) à des formes qui se confirment ou s'infirment dans des processus de répétition de la distinction, qu'on peut décrire, avec Luhmann, comme des poïèses systémiques opérant la différence (système-environnement) à partir de son espace interne, qui en est la face déterminée – l'espace externe, selon Spencer Brown dont Luhmann suit ici les *Laws of Form*, étant sa face ou son état indéterminés. Telle est l'esquisse protologique du repère postontologique (c'est-à-dire différentialiste) de toute théorie à produire au niveau de transparence réflexive caractéristique de la situation épistémologique qui est la nôtre aujourd'hui.

8 Sur la « boîte à fiches », voir Arnaud, André-Jean, Guibentif, Pierre, *Niklas Luhmann observateur du droit*, In : *Droit et Société* N° 5, Paris LGDJ 1993, p. 173-186, où l'on trouve la traduction française d'un entretien fait avec Luhmann sur sa méthode d'écriture à partir de son *Zettelkasten*. Un projet d'édition électronique de celui-ci est en cours – cf. l'information relativement récente là-dessus à : <http://science.orf.at/stories/1684707/>.

9 L'impressionnante bibliothèque interdisciplinaire de Bielefeld, ouverte jour et nuit quasiment toute l'année, peut servir comme exemple d'une figure concrète de ce rassemblement de tout le savoir. L'exemple est choisi à escient, car Luhmann l'a de fait intensément utilisée et c'est, dans notre perspective, l'usage particulier qu'il en a fait dans le cadre de son entreprise de théorisation générale et hyperréflexive, qui lui donne le sens de l'hypertexte que nous tentons d'appréhender. Dans un tel hypertexte se reflète en quelque sorte « l'intellect de l'humanité » dont nous parlions plus haut. Or, il est clair que la mise en ligne quasi automatique de tout le savoir, plus exactement la production courante et continue de tout le savoir directement en ligne, abolit l'articulation traditionnelle de celui-ci en deux moments : un moment de sa production (dans les intellections épistémiques), d'un

La « boîte à fiches » représentait ainsi le maillage de cet hypertexte par les rets d'un filet rapportant à l'*heurésis* intellectuelle une masse « documentaire » qui alimentait indéfiniment la production des textes luhmanniens – production, comme on le sait, qu'on a peine à croire l'œuvre d'un savant isolé, dût-il lui avoir consacré toute sa vie. Opérer la « boîte à fiches » était donc essentiel pour entretenir l'*opération de la « machine à penser »* elle-même, laquelle pouvait s'essouffler en l'absence des stimulations qu'elle recevait de la simple entrée d'items aux différents endroits de la grille. *L'incidence de chaque item sur le réseau est stimulatrice par la provocation de la perturbation heuristique-intellective* liée à son croisement automatique avec une multiplicité d'autres items voisins ou éloignés : ce *relationnement* de l'incidente avec toutes sortes d'incidentes ou *de relationnements d'incidentes* est générateur d'écarts et de tensions différentiels qui sont l'opération même de l'intellection. L'ensemble du réseau représente dès lors une sorte de surface sensible constamment stimulée par une multitude d'impacts et de résonances d'impacts, produits par la simple opération de « documentation » de l'intellection par amplification des relationnements de ses objets.

La « machine à penser » que nous décrivons ici *contraste* fortement avec celle qui génère le texte dont nous approfondissons, dans cet avertissement, les voies de lecture. Aucune « boîte à fiches » n'alimente sa génération. Il est en effet conçu de part en part comme à produire à partir d'*aperceptions et d'intuitions phénoménologiques*. L'intellection est toute entière guidée par ce genre de visions portées méthodiquement sur les « choses », dans un « *oubli* » conscient ou appliqué *des « textes »*. Or, ce sur quoi il s'agit d'insister dans ce dernier pas de la préparation à lire, c'est qu'un tel mode d'intellection et sa propre machine à penser ne sont *nullement incompatibles avec une « documentation »-amplification* des vues qu'ils produisent, mais que bien au contraire ils la demandent et l'exigent. Les deux types de théorisation se situent d'ailleurs dans le même repère postontologique que nous avons évoqué. La *seule différence* effective entre eux concerne les *dynamiques directrices de l'intellection* qui y sont à chaque fois à l'œuvre. Il est clair en effet que, d'une part, les opérations de recouplement réticulaire du savoir sont en tant que telles les vrais générateurs de l'intellection au sens où ce sont elles qui ont incidence sur l'intellection, la tirent et font croître ses séquences textuelles quasi indéfiniment ; alors que, de l'autre, l'*hypertexte des savoirs disponibles* est *suspendu* ou feint d'être oublié pour dégager les *intuitions des « choses elles-mêmes »*, des sentis internes et des articulations qui s'en font.

côté ; et un moment de sa conservation-dépôt (dans des enregistrements matériels rassemblés à un endroit), de l'autre. Ce dernier moment, la *thékè*, devient superflue, les frontières entre production et conservation s'effaçant de plus en plus. La conservation du savoir s'approche jusqu'à y déboucher d'une continuation de la présence de ses accomplissements épistémiques vivants : l'« intellect de l'humanité » est continuellement vivant dans l'ensemble des opérations d'apprentissage, de transmission, de production, de diffusion, d'interprétation, de ré-interprétation, ... qui font sa pulsation dans le réseau de ses communications. Il se laisse dès lors se représenter comme un immense cortex décentral où courent toutes sortes d'allumages et de résonances d'allumages qui font la vie intellectuelle de cet intellect dont les mémoires ne sont pas des « dépôts » inertes, mais des opérations de sélection de la présence (de l'inactuel dans l'actuel).

Approfondir ce point nous demanderait d'avancer excessivement loin dans des questions auxquelles nous consacrons dans les chapitres méthodologiques de l'ouvrage des développements très détaillés – requis par l'importance théorique et épistémologique que nous leur accordons. Il faut donc y renvoyer et nous limiter ici à indiquer rapidement le sens que prendrait un lire ampliatif d'un texte produit par une telle matrice phénoménologique de pensée. Le *texte* « veut » que la lecture supplée à ce qu'il n'a pu et qu'il aurait souhaité donner, s'il avait pu monter et mettre en œuvre une *machine* « documentaire » comme celle que nous venons d'esquisser. Certes, une telle machine, si elle avait été disponible, n'aurait jamais joué le même rôle qu'elle joue dans un penser qui a le moteur et la dynamique indiqués, à savoir elle n'aurait jamais mené l'*heurésis* de l'intelligence. Cependant, elle aurait pu s'enclencher en parallèle à la machine générant les reconnaissances phénoménologiques, comme un *moteur auxiliaire*. Elle aurait surtout produit un *complément* que nous affirmons avec insistance être *nécessaire* à la construction actuelle. Un tel complément, en effet, donnerait au texte tel qu'il se présente dans sa version présente la pleine intuitivité dont il a besoin et permettrait à son enseignement de s'élargir de telle manière qu'il serait quasi lumineux en chacune de ses parties. En somme, il faut fournir l'amplification, car sans elle le texte reste ardu, les vues générées en lui fuyantes, l'adhésion à ses lignes de pensée hésitante.

Mais alors, pourrait-on demander, *pourquoi le texte ne la fournit-il pas* lui-même et en laisse la charge au lecteur? Au fond, il y a deux raisons à cela. D'une part, la théorie de l'intellection (aussi de l'orexis elle-même) exigée par la théorie de l'orexis doit se clore sur elle-même en allant jusqu'aux racines orectiques de l'intellection même ainsi qu'en révélant la structure climactérique de celle-ci avec ses revirements, ses pliages, ses désactualisations périodiques. A un seuil d'avancement donné des entreprises intellectives les plus englobantes, un sens de la *finitude de l'intellect propre*, de la *brevitas vitae* du vivant dont il est la faculté et l'acte intelligent impose à l'intellect individuel agent de l'entreprise de se concevoir en sa détresse et son néant de force quand il se mesure aux figures que projette devant lui l'« intellect de l'humanité ». Ce sens lui permet de se rendre compte de sa prise dans les *mirages du savoir absolu*. L'intellect prend conscience de la manière dont ses visions du savoir, en leur emboîtement et leur élargissement jusqu'à l'englobement complet en des visions de visions dernières, le fascinent et lui coupent le souffle. Lui faisant entrevoir les immensités que ses intellections pourront dominer et comprendre, elle l'engage dans des *voies passionnées de l'intellection*, pour le *désespérer d'elles* et de soi au moment où ces voies fléchissent dans les « cessions » de la *dernière maturité du penser*. C'est là que le vivant-intelligent sent la coupure du souffle dans la fascination devenir apnéique et suffocante. C'est là qu'il sent son effort de tout embrasser en se creusant et se tendant à l'extrême pour entourer les ordres des êtres, culminer et se rompre dans des saisies de vent.

L'autre raison qui empêche que le texte ne livre, du même jet, et lui-même et son « document » tient au risque de l'*illusionnement par un fantasme* qui serait celui d'un texte parfait, *capable de couper les voies de l'incompréhension* par la splendeur de sa preuve. Il faut en effet soutenir ici que *tout texte ne peut se concevoir compris que d'un débordement qui l'amplifie dans des intellections réceptrices* qui constituent l'hypertexte d'une pensée se

faisant avec une multiplicité d'intellects. Ces intellects forment autant de foyers d'allumage de ses visions sur le réseau cortical d'un « intellect de l'humanité » embrassant l'habitat des hommes et la succession des générations de pensants parmi eux¹⁰.

Les deux raisons citées semblent d'ailleurs se rejoindre. En effet, même à supposer un allongement très considérable de la vie du vivant-intelligent – sa multiplication par un facteur important –, l'impossibilité de « documenter » un texte apparaît *principielle*, dès lors que l'amasement d'items qui renseignent sur ses intentions et qui les enseignent plus largement serait incapable d'en avancer décisivement la compréhension. Inversement, à supposer qu'une « documentation » extensive d'un texte soit possible, le fléchissement périodique de l'intellection, qui en constitue comme une dynamique autonome d'invalidation intrinsèque, la réduirait à quasi rien. On pourrait soutenir dès lors, qu'au fond l'*actuation de l'intellection* n'est, dans son propre champ, *jamais l'œuvre d'un intellect individuel* qui en serait l'agent et d'une certaine manière l'« auteur » – qui aurait sur elle les droits d'un *Urheber* (d'un premier auteur, qui la « soulève » (heben) et la fait advenir à l'existence). L'intellection *se fait* toujours *avec* un ou *des intellects structurellement « patients »*, et non pas « agents » – pour le dire dans la terminologie de la noétique médiévale¹¹ –, c'est-à-dire, dans nos termes, avec des intellects dont les intellections montent de sentirs-pensers qui sont ceux d'une expérience du monde s'articulant dans un présent qui est celui de l'être actuel d'un existant.

Dès lors, dans l'œuvre de pensée tout est affaire de construction d'une manière d'intel-liger qui devient celle de tout intellect qui s'y exerce et la laisse se déployer en lui et se faire avec son propre penser. Les œuvres de pensée dont la « machine » n'a pas été suffisamment élaborée risqueraient alors de ne pouvoir s'amplifier en aucun penser, celles qui le seraient suffisamment devraient pouvoir l'être et s'évaser ainsi époquement au sein de l'« intellect de l'humanité ». Il faut ajouter à cela une seule caution : c'est que personne, *aucun intellect ne*

10 Lacan tire de ce risque d'illusionnement du comprendre des conséquences assez cruelles. Il justifie jusque dans la théorisation analytique un mi-dire – tout à fait légitime et nécessaire dans la cure – qui refuse en quelque sorte toute facilitation expresse de la compréhension. Lacan est en effet convaincu que plus on donne à comprendre, plus on facilite à l'entendeur l'esquive de la compréhension. L'économie du comprendre se joue dans un donner et un prendre du comprendre réglés par un théorème fondamental qui fait que l'effort (du théorisant) de donner pleine compréhension s'inverse (chez l'homme à qui l'on s'adresse) en un évitement de comprendre. Ainsi, à chaque fois que l'on recule les limites du comprendre en lui livrant un surcroît de moyens, de raisons, de lumières et de preuves, on recule du même fait les limites dans lesquelles l'entendement de l'entendeur peut se soustraire à l'insistance du comprendre. Le supplément de compréhension se configure comme un Ailleurs de l'esquive possible, comme une extension du champ de la tergiversation de l'entendre. S'appliquant à elle-même, l'idée s'exprime comme suit : « Donner trop à comprendre est faire issue à l'évitement, et c'est s'en faire le complice que de la même livraison qui remet chacun à sa déroute fournir un supplément d'Ailleurs pour qu'il s'empresse de s'y retrouver » (Lacan, Jacques, *Séminaire XV, Lacte psychanalytique*, Paris Editions de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce 2001, p. 316).

11 Celle-ci distingue à la suite d'Aristote un *intellectus agens* d'un *intellectus possibilis*. Les distinctions aristotéliennes, elles, d'un *nous poiêtikos* et *pathêtikos* se trouvent dans le fameux chapitre V du troisième livre du *De anima*.

connaît les mesures adéquates d'élaboration d'une manière d'intellection. Aucun intellect ne peut s'expliquer l'efficace d'une pensée fragmentaire, à peine poïématique comme celle d'Héraclite, alors que d'autres pensées ont été développées dans des œuvres immenses sans donner lieu à aucune ampliation dans l'intellect étendu. De même que *manque toute présomption d'une justesse quelconque dans le devenir de l'intellect global*; ou encore que manque toute mesure d'une justesse quelconque dans l'histoire de l'esprit et de l'être – pour dénommer ce devenir global avec Hegel et Heidegger. Il n'y a aucun moyen de juger du bien fondé de l'efficace d'une pensée. La pensée pourrait errer de part en part, l'« intellect de l'humanité » ne laisser se déployer en lui que les intellections les moins puissantes, que cette pensée elle-même resterait impensable pour cette pensée et cet intellect.

L'élucidation de l'idée d'une lecture amplifiante a nécessité un long détour théorique – qui ne paraît nullement superflu quand on considère l'importance de ses questions et de ses analyses. La perspective est claire à présent sur ce que peut être cette *amplification* que le texte nous contraint de demander. Elle nous permet de reconnaître que *rien ne s'oppose concrètement à sa mise en œuvre*, même si elle ne peut déboucher sur la figure d'une pensée qui se donnerait complète avec son « document ». La version amplifiée correspondrait matériellement à un multiple de la version actuelle au point de vue de son volume, et nécessiterait un investissement important – rien n'excluant que l'« auteur » ne fournisse lui-même un début de cette version en livrant par exemple un volume de notes en supplément. Nommons rapidement pour finir les *principales directions* que devrait prendre cette complémentation.

Dans le *plan philosophique*, la *concentration sur la phénoménologie husserlienne doit être dépassée*. Plus exactement, la concentration contrastive sur cette phénoménologie doit être relativisée, et on devrait pouvoir montrer comment l'approche de l'ouvrage d'ores et déjà le fait en intégrant à son style et sa méthode, sans y référer explicitement, l'ensemble de la phénoménologie de la perception merleau-pontyenne. Une explication avec l'œuvre tardive de *Merleau-Ponty* est également à entreprendre – l'ouvrage y renonce pour ne pas perdre son fil directeur et ne pas mêler son style descriptif à un style en somme assez différent, qui aurait prêter à confusion s'il avait été emprunté occasionnellement. Il y a eu, sans doute, depuis Husserl et Merleau-Ponty, des *approches phénoménologisantes du corps* dont il faut tenir compte. Aucune à ma connaissance ne porte la phénoménologie du corps dans un nouveau repère, ce qui en limite l'intérêt à ce qui de ses descriptions et ses intuitions recoupe les nôtres. La *phénoménologie du corps sartrienne* est, pour qui nous lit attentivement, parfaitement *prise en compte* dans ses parties fondamentales (en soi et pour soi du corps); les descriptions sartriennes des phénomènes corporels-scopiques tombent pour nous dans la partie à venir du travail, à savoir celle sur le désir.

Il est clair également que la *neurologie et les neurosciences* devraient être explorées de manière systématique pour intégrer la multitude de reconnaissances expérimentales et conceptuelles qu'elles ont produites aux endroits du travail qu'elles éclaireraient le mieux. Il faudrait prêter une attention particulière à la *neurologie de la perception* comprise comme un phénomène de phases dont toutes les composantes sont « qualitatives ». La « documentation », que

nous avons donnée dans le chapitre « Articulation corporelle », des intuitions phénoménologiques de la projection perceptive par des travaux de neurologie, de psychologie et de psychopathologie du système vestibulaire donnent un échantillon de ce qui devrait être fait.

L'anatomie et la physiologie comparées offrent, de leur côté, des directions d'enseignement extrêmement précieuses pour les thèses de l'ouvrage. C'est l'état de ces sciences au 19^e s. qui est particulièrement intéressant à explorer, car il se situe toujours dans un repère épistémologique très similaire au repère morphologique aristotélicien. La théorie aristotélicienne de l'articulation, si liée au fond à la théorie de l'orexis du vivant en général, pourrait être très largement enrichie avec les connaissances que le siècle de Cuvier et de Geoffroy Saint-Hilaire a si laborieusement amassées et systématisées.

L'histoire de la médecine est sans doute le champ d'enrichissement le plus stimulant des intuitions de l'ouvrage. L'illustration, donnée dans le chapitre « Kinésis, orexis, animation », de certaines de ses thèses à partir du fonds des doctrines médicales anciennes n'est encore une fois qu'un simple échantillonnage. Sur la *question de la douleur*, de la représentation des organes internes, de la métaphore corporelle, le recours à une documentation médicale-historique systématique est nécessaire. En ce sens, les parties correspondantes peuvent être considérées comme véritablement incomplètes, tant que cette documentation n'a pas été fournie. Un recours à l'*épistémologie médicale* centrée autour des logiques, des *métaphorologies*, des *techniques de description* et de classement, des registres et des séries de qualités sensibles utilisées comme palettes descriptives de la médecine ancienne, s'impose lui aussi. L'approche phénoménologique du corps à partir du senti interne ne peut négliger l'*immense fond descriptif* de ce senti produit dans cette médecine. Elle doit tirer profit de l'extraordinaire précision avec laquelle les phénomènes de ce senti ont été différenciés. En même temps, elle doit s'interroger sur les limites de l'acuité de la discrimination (au moyen) de *qualités sensibles* qui n'ont leur consistance que de la présupposition de certaines métaphores qui permettent de se représenter l'intérieur du corps.

Anthropologie et ethnographie constituent des directions que l'expansion de notre théorisation doit prendre à tout prix. D'innombrables vues peuvent être produites à partir d'elles autour des items les plus variés. Car il y a non seulement toutes sortes de médecines non savantes à travers les cultures, mais également les *intuitions les plus fortes et les plus dissemblables de la corporéité*. Les distinctions que l'ouvrage introduit entre les différents corps (homéostatique, articulant, orgastique, hypnotique / onirique, humoral) et les différentes formes de majoration du corps en général, demandent à être immédiatement documentées par le très riche matériel anthropologique et ethnographique dont nous disposons.

Le dernier souhait d'achèvement est le plus brûlant, couvant le manque le plus grave de l'ouvrage et son regret. *Le yoga et la danse* auraient dû trouver une place centrale dans une théorie qui veut se situer à un niveau aussi fondamental de l'orexis et de son impulsion dans le psychosome articulé. *L'absence complète de référence* à ces deux champs majeurs du rapport le plus sensible et le plus intime du corps à lui-même a son sens de ce qu'une telle absence est clairement *préférable à des prises en compte fragmentaires* ou simplement occasionnelles. Surtout, toute référence à ces champs nécessite que soit d'abord développée



une réflexion théorique spécifique sur ce que représentent ces champs dans le repère de l'orectologie proposée. Il faut relire les tensions, détensions, mouvements, repos, souffles, non souffles innervant le corps du yogi et du danseur¹² à l'aide de cette théorie, de même qu'il faut, inversement, refaire les déductions de certains des concepts majeurs de celle-ci à partir de ces relectures. Ce n'est qu'en intégrant sérieusement à elle ces deux champs de l'expérience corporelle que la théorie atteindra une plausibilité satisfaisante.

A côté de ces directions fortes de l'amplification, il y a des *nuées de faits et de thèmes* qui demandent à s'insérer dans les items les plus variés du texte. D'*occasionnelles insertions* de ce genre de singularités, souvent très illustratives, ont été tentées au gré de la réminiscence et de l'inspiration. Elles donnent une idée de la manière dont elles devront se faire en nombre.

12 Surtout dans leurs figures paradoxales, telles celles de mouvements lents-quiescents ou arrêtés, de repos tendus d'une figure de mouvement, de tensions d'atténuation complète de la tension.



SCIEMMENT PENSER... S'ENSEIGNER

Ce premier volume d'une œuvre qui en projette encore deux n'en est pas le véritable commencement. Il s'insère, en effet, dans une *entreprise théorique* lancée il y a bien des années et qui se déroule de manière continue depuis, un ouvrage prolongeant l'autre, si ce n'est exactement, du moins d'une manière à présupposer le travail qui y a été fait. Ce sont les chapitres d'un même livre, si l'on veut, qui se suivent et lui accroissent avec le temps, le livre lui-même n'étant rien qui tienne, même s'il prend assurément de la consistance avec ces croissances. Il n'est qu'une collection de ce qui s'est laissé penser avec les années, la tentative de donner forme à une entreprise d'ensemble qui se ramifie dans toutes sortes de plans. En chacune de ses ramifications, cette entreprise pourrait progresser indéfiniment, car les horizons qu'elle rencontre sont largement ouverts et quasi inexplorés.

Entrer avec le présent ouvrage dans le mouvement d'une œuvre aussi avancée n'est pas chose facile. Cependant, la difficulté ne tient pas uniquement à l'entrée tardive dans une théorisation qui a tenté de s'engager dans une pluralité de champs disciplinaires. Elle ne tient pas non plus uniquement à la qualité épistémologique de cette *théorisation*, à savoir de relever d'un mode de construction théorique que j'ai appelé « *postontologique* »¹³, c'est-à-dire de se situer résolument dans le repère spécial d'une observation qui, quittant le sol d'une ontologie qui a marqué l'ensemble des entreprises scientifiques modernes et continue à donner leur configuration à celles du présent, a développé des manières spéciales de s'élaborer, de produire de l'intellection, de l'enregistrer, de la rendre autorésonante et, de ce fait, de la stimuler à se faire et se poursuivre. Enfin, elle ne tient pas non plus au fait que les *fragments théoriques* qui ont été développés dans le courant de l'entreprise sont en eux-mêmes *complexes* et exigeants.

Il tient, au fond, à l'*illisibilité* du sens même *de ce que fait ce penser*. On ne comprendra pas facilement ce qui le pousse à se poser les questions posées de la manière dont il les pose ; on ne comprendra pas pourquoi il a les accents, les insistances, les inflexions, les bifurcations, les changements de plan qu'il a, aux endroits où il les a. *On ne verra pas pourquoi ce penser pense comme cela* et se donne tant de peine pour construire ses objets de manière si précautionneuse, ni quels sont les respects ni les prises en compte qui lui imposent ce genre de démarche avec ses détours et ses constructions dans le menu.

Et cela non pas parce que tout cela est à l'arrière de son texte actuel, mais parce que *nulle part ce penser ne « s'est enseigné »*. Cela veut dire que ce penser n'a pas été produit de manière à se montrer comment il se faisait, à expliciter son mouvement en marquant ses trajets, ses transitions, ses vitesses, ses façons de revenir sur tout ce qui s'est accompli de lui, et de repartir de là vers la démonstration à soi de nouveaux mouvements, etc. Nulle part il ne s'explique à lui-même et à qui le regarde son geste, en *produisant*, à la manière d'un artisan qui « forme », *avec ce geste* et en même temps qu'il l'effectue, une *deixis de ce qu'il est et de comment il se fait*.

13 Il faut renvoyer ici, pour l'introduction de ce concept, à la première section de ce deuxième Avertissement. Y sont cités les travaux où ma réflexion sur ce genre de théorisation a été poussée le plus loin.

La nuance est ici légère. Le geste est, en effet, quand il s'enseigne ou pas, de la même teneur. Quand il « s'enseigne », il *accomplit son accomplissement*, expressément, le souligne, insiste sur son fraying même, montre celui-ci se faisant en acte. Il *articule* pour ainsi dire *son articulation*. Il la déroule sciemment, la fait ressortir comme déroulement et comme ce qui n'est rien en dehors de ce mouvement de déroulement même. L'articulation articulée est alors toute en son verbe et son acte, et ce qui s'en produit, ses articulations faites, les significations ou effets de sens qui en sont générés, retournent en elle et se lisent directement en elle, dans le mouvement de leur advenir même.

Quand il « s'enseigne », le geste fait une *indication seconde*, expresse, *du même accomplissement*. Il coule en lui, s'en fait une doublure absolument adhérente à lui, indécollable, non isolable de lui. Il s'agit d'une *pure intensification du faire du geste* sans intensification de celui-ci, qui creuse pour ainsi dire son mouvement, *sans rien changer* de ses caractéristiques : il n'est pas effectué, par exemple, avec plus de force ou d'énergie, pesant plus sur les matières, car il creuserait celles-ci excessivement, au lieu de faire ressortir en son accomplissement le mouvement lui-même du creusement, ce dernier restant en tous ses moments inchangé¹⁴.

Le mouvement d'un faire ou d'un penser « s'enseigne » dans le même plan exactement que l'accomplissement non enseignant, à part soi de l'un ou de l'autre. Sans doute parce qu'*aucun mouvement ne peut s'accomplir sans « s'enseigner » à lui-même*, dans la mesure où son auteur, celui qui actue le mouvement, est observateur-articulant, « entendeur » de lui-même – comme je dirai dans la suite – quand il le fait. Mais à partir du moment où l'*entendeur fantomal* qu'il est lui-même pour soi *se meut en un entendeur qui a réalité de présence* en dehors de lui, tout en étant parfois *imaginaire sous tous les autres rapports*, l'auteur du geste l'« enseigne », ce geste, proprement, et le transforme dès lors d'une manière décisive : il fait une indication muette, elle-même non indicable, nulle part remarquable, ne laissant pas de traces modifiantes, de son mouvement ; il *l'explicite* comme tel, c'est-à-dire *comme un accomplissement articulant* dans la séquence ses moments les uns après les autres ; comme un accomplissement qui montre, par cette accentuation, et le mouvement et ce qui s'en produit en même temps.

Allant du geste artisanal à la pensée et à l'éventuelle illisibilité de ce qu'elle fait lorsqu'elle ne veut ou ne peut « s'enseigner », nous pouvons dire que le *mouvement même d'un penser qui ne s'explicite, à un entendeur dehors, en aucune deixis* expresse de son accomplissement,

14 Sans doute faut-il noter que notre insistance sur l'invariabilité du geste quand il s'enseigne et quand il ne le fait pas peut paraître un peu excessive. Il est clair en effet que l'enseignement ralentit très souvent le mouvement pour en montrer pleinement le déroulement en ces moindres phases, de même que, dans certains cas, il tend à exagérer ses propres produits, creusant trop fortement ses matières et aboutissant à des espèces de modèles agrandis, des amplifications des choses qui en résultent. Les traits paraissent comme vus au travers d'une loupe ou de lunettes légèrement grossissantes, ils s'étalent sur plus d'espace, sont distendus, parfois décidément « caricaturés ». De même, la conscientisation de mouvements du corps, comme dans la « Alexander-Technik » (sur laquelle on peut consulter : Barlow, Wilfred, *Die Alexander-Technik*, München Goldmann 1993), oblige à un ralentissement du mouvement et parfois à son exagération. Il reste que, dans les deux cas, rejoindre les vitesses et les formats normaux, non grossissants, est un but immanent de l'enseignement, lequel tente de le faire assez tôt.

voue la pensée à l'incompréhension de son intention et du sens produit en elle. Dans le cas de l'entreprise de pensée dont je parle et dans la série des travaux de laquelle le présent ouvrage vient occuper la place la plus récente, le mouvement du penser ne s'occulte ni ne s'obscurcit à dessein, mais tout simplement à cause de ce fait très contingent : que le *penser* en question s'est inventé, élaboré et a mûri dans une *séparation* assez stricte¹⁵ de tous les *entours possibles*, en particulier du monde pensant, enseignant, cherchant et de ses institutions. La situation qui lui est faite, de ce concours, est si singulière qu'elle *le fait verser dans une quasi-incommunicabilité*, le fait retomber sur lui-même et le menace, dès lors, constamment d'anéantissement.

Une telle situation ne pouvait que se réfléchir en ce penser lui-même et déterminer le développement en son centre d'un *motif théorique majeur*, celui précisément des conditions de la communicabilité et du « *sens de la communication* » d'un *penser*. Ce motif s'est donné le titre de *Mitteilungssinn* (sens de la *Mitteilung*, littéralement : partage avec, mise en commun) et désigne une pièce théorique indispensable de ce penser même. De même, il y a mené à une réflexion sur ce que serait un penser sans enregistrement de lui-même en une œuvre de pensée, un penser sans « poïétique » qui lui fasse produire une trace de lui-même qui documente son effort et permette qu'on puisse en prendre connaissance.

Si le motif d'un mouvement de pensée et d'une solidarité de la pensée et de son mouvement est bien connu de la tradition philosophique et se trouve développé comme un motif central chez un Hegel ou un Heidegger, le fait qu'une *pensée n'est lisible qu'à partir de son « mouvement »* n'est pas toujours clairement représenté. Le mouvement d'un penser *n'est pas*, en effet, simplement constitué par les trajets qu'il emprunte et les moyens qu'il met en œuvre pour les parcourir, non plus que par les séquences d'un sentier qu'il fraye exprès en s'en rendant constamment raison comme d'une « *méthode* » (une *methodos*). Il n'est pas non plus tout simplement ce qui émeut le penser, le met en marche comme *ce qui le motive*, sur le fond d'un complexe d'aspirations, de pressions et de perplexités existentielles, à mobiliser énergies et ressources de questionnement pour connaître les raisons dernières et les évidences porteuses de ce qu'est le présent du penseur et de son penser. Il n'est pas non plus l'élan ou le spin ou le *rythme du penser*, comme sa manière singulière de se déployer à partir de ses motivations, d'avoir ses points d'articulation principaux et d'évoluer autour. Le mouvement d'un penser n'est pas quelque chose qui est immanent à lui comme une qualité, telle une *propriété intrinsèque* qui lui donne son moment cinétique, sa manière de tourner et de se prendre en certaines questions, d'y trouver son insistance, de s'en dégager par ce même potentiel de demander le comprendre par l'intellection et d'aller vers de nouveaux objets de questionnement. *Il est* ce que j'appelle le « *style* » du *penser*, encore une fois non pas simplement comme sa manière propre de s'effectuer et de se configurer, mais *comme ce qu'en fait son « entendeur »*. Le style, c'est l'homme, certes, mais, avec Lacan, nous voulons

15 On pourrait parler d'une sorte d'« *abgeschiedenheit* » – pour utiliser un terme de Meister Eckehart – dont la description et la spécification constitueraient une explicitation essentielle de ce que j'appelle un peu plus loin le *Mitteilungssinn* du travail.

ajouter, à qui l'on s'adresse. Le mouvement comme « style » d'un penser, c'est sa manière de s'articuler pour et en son entendeur. Le mouvement d'un penser devient *d'autant plus impénétrable que son entendeur est fantomatique*.

En se détachant de plus en plus de la plupart *de ses entours*, une *pensée perd ses entendeurs* pour ne plus résonner qu'en elle-même et s'impossibiliser comme œuvre de pensée, *rendant son mouvement indéchiffrable*, son propre accompagnement et sa pénétration impraticables. Son mouvement étant indissociable de ce qu'elle est, constituant, pourrait-on dire, son contenu même, elle devient un texte sans liens reconnaissables à ce à partir de quoi elle fait émerger son sens. Or, bien des pensées portent un tel risque en elles, dans la mesure où, pour se trouver ou trouver leur propre « style », elles commencent par s'éloigner des communautés de pensée établies. Mais cette démarche de *distanciation* et d'isolement, cette séparation n'est qu'une *tentative d'entraîner leur entendeur sur leur site* nouveau, de le susciter là et de lui trouver à cet endroit demeure. *C'est de là que la pensée a dès lors son entendement et son entente*, de là qu'elle *acquiert sa possibilité*, sa « poïétique », l'ouverture de *sa chance d'assembler ses composants* et ses fragments en un assemblage qui tient. Et cet assemblage tient de ce *qu'en lui peut circuler et demeurer l'homme à qui la pensée tout imaginativement s'adresse*. *Il est la résonance qui fait l'assemblage et le tient*. Sans lui, les choses, les matériaux du penser, ses unités élémentaires que sont les intellections individuelles, ne s'assembleraient pas, ne se construiraient pas; d'elles rien ne s'édifierait parce qu'elles ne s'ajointent que pour laisser passer sous elles et à travers elles l'entendeur. C'est lui en quelque sorte qui les suscite, qui est *leur architecte*, parce qu'il en est l'habitant, l'observateur de leur édification et celui qui en tire jouissance. Sans son regard et sa jouissance, il n'y a ni nécessité, ni utilité, ni beauté, ni plaisir de l'œuvre.

Ce qu'il y a par contre, ce qui reste toujours, peut toujours rester si la pensée se poursuit, ce sont les éléments et leur amas. Il n'y a *aucune nécessité qu'une pensée s'édifie*, elle *peut très bien s'accomplir tout en restant informe*, n'arrivant pas à assemblage, bien qu'atteignant la dernière intensité dont elle soit capable. Rien ne l'oblige à s'enregistrer et à se mettre en œuvre. Si tout en restant en-deçà de la structure, *n'ayant pas d'entendeur pour l'habiter*, elle *se poursuit*, ce qui est certain, c'est qu'elle *ne sera pas sereine* et qu'elle ne se poursuivra que dans des girations qui la feront tourner sur elle-même et sur l'impossibilité de son assemblage. La création d'espaces intérieurs, de voies de circulation et d'observation (par un entendeur-habitant-scrutateur) devient impossible. Dès lors elle manque d'espaces respirants qui empêchent qu'elle ne se suffoque. Car si elle se poursuit et continue à éprouver toute l'intensité de ses intellections, elle *ne peut aller qu'à son propre étouffement*.

Le besoin est donc d'un *entendeur qui est « style » et « mouvement » de la pensée* elle-même, tout imaginaire soit-il, disions-nous. L'entendeur n'a nul besoin d'avoir ni une réalité individuée, ni une véritable entente de la pensée assemblée par sa présence. Il n'est pas fictif, mais bien *réel, comme présence* non individuée. *Comme entente* cependant, il est toujours fragmentaire, souvent inapte, *illusoire*. Il n'est qu'une puissance communicative qui suscite l'édification de la pensée en observant sa structure et en se laissant gagner par son ingéniosité et sa puissance. Il est supposé là, sans que ses traits schématiques d'homme

plongé dans la foule d'un auditoire ne lui donnent personnalité singulière. Vu de la place de l'articulant, il est bien en face sans qu'on sache qui il est, mais supposé là, il est la contre-articulation de la pensée qui s'émet dans et par l'articulant. Or, ce dont il s'agit, c'est que puisse se supposer, à partir de cette présence schématique, le lieu d'une telle contre-articulation, quelque illusoire que puisse être son entente. Car vienne à manquer cet entendeur et sa supposition, la pensée entre dans l'apnée de l'irrésonnance.

La pensée perd son entendeur lorsqu'elle se détache de la matrice de production générale de la pensée en son temps, qu'elle cesse d'être congruente avec ce qu'il y a, en son élément, tout autour d'elle. Alors qu'en gardant cette congruence, elle est capable de communier dans une tension de champ avec la pensée constituée, tout en pouvant s'affirmer dans sa différence individuelle comme une option située dans ce champ lui-même. Ses *pics de tension* correspondent alors à des moments où elle reçoit de très fortes stimulations de l'évolution qui se fait autour d'elle, atteignant à une *singularité de vue*, une « originalité » en ses contextes, effectuant, à l'intérieur de son champ, des *relationnements inédits* d'intuitions, d'idées, de notions, de vues, de pièces théoriques, d'autorités entre elles. Elle se situe alors à l'intérieur du *Betrieb*¹⁶ scientifique qui est le sien et obéit aux lois de la production de l'*Einsicht*¹⁷, de la connaissance vive au sein de ce dispositif épistémique. Le *Betrieb* vit de l'affirmation de la nouveauté de ce qui s'y produit, rien ne pouvant s'y produire qui soit une simple répétition du savoir acquis. Une telle répétition est un non évènement, une non opération du système. Celui-ci vit de la création de différentiels de nouveauté des opinions et des thèses qui sont mises en circulation en lui par ses différents projets de recherche, c'est-à-dire les différentes entreprises, individuelles ou collectives, en lesquelles il a sa réalité¹⁸.

16 C'est Heidegger qui parle de *Betrieb* en relation avec la science (entre autres dans *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt Klostermann 1972, p. 84-85), ainsi qu'avec d'autres champs de la reproduction technique de la société – pourrait-on dire dans une terminologie empruntant également à Heidegger et Bourdieu. *Betrieb* est difficile à traduire et veut dire à la fois : l'entreprise, l'organisation humaine d'une unité de travail ou de production, la fabrique, mais aussi l'institution, le dispositif et le mode de fonctionnement qui vont avec cette organisation.

17 Nous voulons parler de l'*Einsicht* au sens husserlien du terme, qui veut dire reconnaissance vivante de la vérité (« ... Erkenntnis ist Einsicht, ist aus der Intuition geschöpfte und dadurch voll verstandene Wahrheit » – ... la connaissance est *Einsicht*, est vérité puisée dans l'intuition et par là pleinement comprise ». Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3. Buch, ed. Marly Biemel, Dordrecht Kluwer 1997, p. 96). Elle est l'*insight*, l'intuition au sens étymologique du terme, la vue prise sur une chose au point de vue qui la fait « intuitivement » comprendre et fait reconnaître ce qu'elle exige. C'est de cette reconnaissance de ce que la chose exige que s'embranchent le sens moral de l'*Einsicht* / *insight*, fortement présent dans certains contextes, et qui renvoie aux conséquences de la vue qui fait comprendre sur le vouloir et l'agir de celui en lequel elle se produit. L'usage que fait la psychanalyse freudienne de l'*Einsicht* s'origine, lui, à la théorie psychanalytique de la cure et de ses techniques spécifiques.

18 Une des analyses les plus fines du recodage de la science par la nouveauté, se substituant à son codage traditionnel par la vérité, se trouve dans le *Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt Suhrkamp 1990, p. 216ss) de Niklas Luhmann – qui représente, à mon sens, une entreprise épistémologique majeure

Le décrochage de la matrice du *Betrieb*, quand il se fait, ne relève assurément pas de l'orientation structurelle de celui-ci sur la norme de la création de différentiels de nouveauté en chacun de ses produits. Il n'est pas l'œuvre d'originalité intramatricielle qui est opération régulière du système. Il est un *éloignement*, qui s'accomplit le plus souvent progressivement, *des communautés épistémiques* et débouche parfois sur cette *perte*, le plus souvent subite, *de l'entendeur* en quoi consiste la *sortie hors de la congruence* du discours, des institutions et des pratiques communs. La perte est subite, parce qu'elle surprend toujours, étant impossible à reconnaître quand elle apparaît, de l'absence d'un savoir préexistant de ce qu'elle est. Que le *Betrieb* lui-même ait un discours concernant la rupture de ses paradigmes et les conditions d'advenue de telles ruptures, ne change rien à la chose. La perte s'enregistre quand, à un certain moment, on sent que *le mouvement du penser n'a plus de résonance en un intellect en face*, qu'aucun intellect en face n'arrive à lire ou sentir le mouvement qui est celui du penser comme son accomplissement et son articulation spéciaux, et du coup à comprendre comment il s'impulse ni ce qui est en jeu en lui. *L'entendeur* formel a d'autant plus de peine à reconnaître le sens du mouvement du penser, c'est-à-dire tout simplement à entrer dans le sens de ce penser et l'accomplir en et pour lui-même, qu'il est souvent *leurré par les congruences apparentes* du penser en question avec la matrice épistémique de son champ. Très souvent, l'éloignement se faisant, comme nous le disions, insensiblement, les travaux en lesquels il se prépare seront lus comme oscillant, aux pics mêmes de leurs innovations, à l'intérieur des bandes de fonctionnement régulier du système. Là où l'innovation est particulièrement subtile, elle sera comprise comme virtuosité du faire scientifique, mais on ne percevra rien de son impulsion véritable¹⁹. *Rien ne faisant reconnaître sa tension autre*, l'apport d'un complément explicatif de l'altérité du mouvement du penser sera tout aussi nécessaire que vain.

L'entendeur réel (de présence) / imaginaire (de compréhension) vient à signifier, comme nous le disions, le « style » et le « mouvement » du penser même. Il en est la *formule de possibilisation* même dans la mesure où la *pensée*, avec l'advenue de cet entendeur, *cesse de se suffoquer en « s'enseignant » à elle-même*, pour trouver dans la réalité un entendeur qui lui « objecte » son propre être en dehors d'elle et lui demande en quelque sorte de venir plus instamment à lui. Il en suscite ainsi le « mouvement » et l'édification, c'est-à-dire la « structuration » ou l'architecture qui l'élève et fait advenir en elle des espaces de circulation et de demeure.

de la pensée contemporaine. Ce recodage qui centre l'activité scientifique autour de la production de différentiels de nouveauté est bien sûr spécifique à la modernité et contraste avec l'auto-compréhension de la science hellénistique et médiévale toute ordonnée à l'appropriation et la pénétration de l'encyclopédie aristotélicienne.

- 19 Ainsi, pour parler de mes travaux – dont il s'agit précisément dans cette introduction –, il est facile de constater que ceux qui ont précédé ou accompagné ceux où s'est effectué le décrochage dont je parle – à savoir : *Sciences du sens* (Strasbourg Presses Universitaires de Strasbourg 2006) et *Aperceptions du présent* (Paris Gansse Arts et Lettres 2010) –, ne pouvaient être appréhendés que comme des essais d'interdisciplinarité quelque peu virtuose.

Cet *entendeur*, en même temps qu'il est cette *cause efficiente du déploiement du penser en un mouvement* qui fait son sens, est *tout illusoire en ses capacités de saisir ce mouvement* et de faire sens avec le penser. Il est, comme nous l'avons souligné plus haut, très souvent très éloigné de pouvoir faire sien ce mouvement, pour les raisons les plus diverses qu'il ne s'agit pas d'approfondir ici. Il nous faut juste en citer la principale, celle qui nous éclaire sur le sens et la portée de l'intellection en tant que telle, ainsi que sur la position faite à tout entendeur de la pensée à partir de l'acte même par lequel il entre en entendement d'un intellect qui s'enseigne sa pensée, l'enregistre et la lui adresse.

La raison principale de ce que nous pointons comme une sorte de *déficience structurelle de l'intellection* doit rendre compte, au fond, de ce qui *fait manquer* à l'intellection tout *mouvement de pensée qui sort celle-ci des congruences* où elle tend à se reproduire. Ces congruences la font adhérer à des paradigmes établis, et l'assujettissent à un *mode reproductif d'opérer*, lequel est travesti, dans la science et la culture modernes, par une exigence de production de la nouveauté, coextensive à l'activité scientifique et culturelle elles-mêmes. La production de la congruence n'est pas l'effet d'une contrainte que ferait peser sur la pensée une quelconque instance : même si nous accordons que la science, au point de vue foucauldien, est le champ d'action d'une physique du pouvoir aux portées tout à fait déterminantes pour la société dans son ensemble, ainsi que pour les individus dans leurs corps et leurs désirs, l'*intellection humaine*, prise dans sa distribution dans les intellects des hommes vivants, semble être *de nature structurellement passive*, d'une part, et *manquer*, d'autre part, de tout *intérêt et toute capacité de sortir de cette passivité*²⁰. En un sens, pour le dire en restant dans le référent foucauldien, le désir (de savoir, mais aussi dans sa généralité) manquerait du désir de se dé-limiter, de se débarrasser de ses redondances, de s'ouvrir à toutes sortes de combinaisons neuves, de ne plus subir sa jugulation par le pouvoir, ses discours et ses institutions. Les *stimulations* qui entourent tout donné du monde comme des *potentiels d'ignition de l'intellection* autour de lui ne sont que trop *rarement reçues*, surtout quand il s'agit d'intellections d'objets premiers ou communs (l'objet commun par excellence étant l'être même²¹), dont les conséquences ne s'arrêtent pas aux environnements définis des choses, mais se ramifient dans tous les sens pour donner de tous nouveaux sens à des pléthores d'objets.

20 Dans la théorie de l'intellect aristotélicienne et sa tradition antique et médiévale, l'intellect des êtres finis doués de *noësis*, tels les hommes, est ontologiquement un intellect passif dont les actualisations sont opérées par l'intellect agent lequel fait passer l'intellect passif d'un être en puissance de l'intellection à l'intellection en acte. La question de savoir si les intellects purs (que sont les anges comme intellects recteurs des sphères célestes) sont actualisés de la même manière, est plus compliquée à décider. Voir, parmi une vaste littérature sur le sujet, le livre d'Octave Hamelin sur *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* (Paris Vrin 1953) qui pose textes et faits et montre les embranchements possibles de l'interprétation.

21 Telle est la terminologie de la scholastique latine (*ens commune*) dont l'enseignement sur la généralité et la communauté de l'être prend une tournure plus problématisante à partir de la réception de la métaphysique d'Avicenne (cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina* I-X, éd. crit. de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Leiden Brill 1983, en part. p. 143s).

Nous traitons de cette thèse dans le chapitre consacré à l'articulation de la pensée, où est développée une théorie du penser a-poïétique et poïétique ainsi que de l'intellection comme articulation. Ici, il suffit de retenir que l'*entendeur d'un penser* dont le « mouvement » commence à faire signifier ce penser d'une manière qui inaugure une nouvelle qualité de l'intellection se trouve à la place de la *cause efficiente de ce « mouvement » sans pour autant entrer dans le sens* qu'il inaugure. C'est pourquoi le *redoublement du s'enseigner* de la pensée qui redonde de son enseignement de soi à soi en son premier « mouvement » d'ouverture devant elle des domaines de ses objets, vers son enseignement à un entendeur qui « s'objecte » à elle de sa présence et de sa volonté d'être son destinataire; c'est pourquoi le redoublement de cet enseignement « médial » (de ce s'enseigner, dans la voix médiale) est une « réalisation » de la *pensée qui la sort de son écrasement a-poïématique* en elle-même pour en faire une virtualité réalisée, existant dehors dans des enregistrements réels, objets d'une appréhension par son entendeur. La *pensée en son premier s'enseigner est entropique*: elle subit une attraction écrasante qui la maintient dans des formules extrêmement denses, que n'ajoute nul espacement et dans lesquelles elle se confond et s'épaissit jusqu'à l'assombrissement complet. *Seul un entendeur est capable d'espacer et d'ajourer un penser en élicitant son exstruktion*, sa montée du sol de son attraction entropique en un édifice, où des éléments et des plans se posent les uns sur les autres et s'agencent en une « structure sortie », développée, désinvoluée au dehors.

L'*entendeur réel de présence* donne au penser sa possibilité, non pas par un comprendre qui va au-devant de lui, mais par l'« entente » au sens d'une *simple imputation de la génération d'une intellection en face* que l'entendeur veut appréhender comme telle. Il *laisse* du coup *advenir le lien communicationnel* qui, au fond de toute pensée, s'offre comme sa présupposition ultime. L'entendeur réel est une instance qui est prête à accorder qu'une intellection en face est à l'œuvre; qui est prête, en outre, à *accorder* que cette intellection est d'une certaine *intensité qui justifie* qu'avant de la comprendre on lui impute une *valeur qui rémunère la peine* de l'entente. Ce n'est que lorsque ces conditions sont réunies que l'entendeur et son entente sont réels et que la pensée peut se déployer en son mouvement et signifier de toutes les intensifications, les stratifications, les infléchissements de son *Mitteilungssinn*.

Lacan est un penseur qui a beaucoup parlé d'*enseignement*. Il a conçu tout son apport à la psychanalyse, c'est-à-dire en fait toute son entreprise de pensée, comme devant se déployer dans un enseignement, continué d'année en année, développant à mesure ses intuitions et ses contenus, travaillant aux liens qui les font tenir dans une esquisse théorique en constante expansion. Le tout a été dispensé réellement dans les *formes* les plus traditionnellement *didactiques* d'un maître exposant oralement en la présence d'un public d'élèves sa doctrine, c'est-à-dire le savoir savant dont il voulait faire enseignement. On pourrait bien sûr penser qu'il tenait à cette forme *à cause du savoir spécial* dont il s'agissait, celui *de la psychanalyse*, savoir qui ne s'acquiert que dans le cadre d'une formation dirigée vers l'exercice d'un type d'action curative. L'analyste n'est pas le récepteur d'un savoir universitaire qui en ferait l'apprenant d'une science valide hors de lui et sans impact sur sa propre

complexion psychique²². Son rapport à « l'enseignant » a un *caractère transférentiel fort*, sans lequel l'admission du savoir et son appropriation subjective ne se ferait pas. Il en suit qu'en définitive la transmission et le développement du savoir psychanalytique ne peuvent se faire sans que ce savoir ne s'enseigne par quelqu'un qui en assume pleinement la tâche, dans ce champ si singulière.

Telle serait une manière de voir commode et rapidement éclairante qui se fonde sur le caractère spécial du savoir psychanalytique et de la nécessité où il est de se coupler sans cesse à un enseignement. Cependant, elle ne peut donner pleine satisfaction, car elle est partielle de se placer à la position de l'apprenant et de raisonner de manière immanente au savoir en question. Le *concept de l'enseignement* s'introduit pour nous comme le redoublement, de soi à l'autre, du s'enseigner d'un penser. Car ce que nous appelons ici « enseignement » est tout aussi bien : un enseignement à soi, *un s'enseigner de choses qui vont émerger au-devant du geste de la pensée dans le décours de son invention même*; qu'un enseigner du geste et de la matière de cette pensée à un apprenant par la démonstration de son faire, démonstration qui est *intensification, jusqu'à l'apparaître, de son mouvement*. La référence à l'enseignement lacanien ne fait sens ici que dans une mise en rapport avec ce concept. Or, celle-ci se révèle très instructive dans la mesure où elle contribue à compléter la vue immanente ou réflexive du savoir psychanalytique sur sa constitution et sa transmission. En effet, tant que l'on reste dans le plan de la théorisation psychanalytique, l'invocation lacanienne du motif de l'enseignement garde une connotation quasi pneumatique ou prophétique²³, résonant d'un pathos qu'on ressent parfois comme franchement pénible. La suggestion d'interprétation que comporte notre analyse du motif « didactique » de tout penser comme penser qui ne peut déployer sa signification qu'à partir de son mouvement comme son *Mitteilungssinn*, permet de comprendre l'insistance lacanienne sur l'enseignement comme une reconnaissance des *conditions de possibilisation d'un penser dont le mouvement doit assumer une très forte altérité-et-intensité*. Un tel penser ne peut s'ajouter et s'effectuer que d'un *entendeur* qui lui donne son « style », c'est-à-dire lui permet d'accomplir son « mouvement » comme si ce mouvement avait été reconnu comme tel et pouvait se déployer pour lui-même comme tel – la reconnaissance du mouvement n'étant, dans notre proposition, rien d'autre que l'entendeur lui-même comme cause efficiente ou

22 Son rapport à ce savoir n'est pas celui d'une acquisition par compréhension et apprentissage mémorisant : il est moins d'acquérir, de comprendre et de mémoriser que de soutenir le non-comprendre ou le mécomprendre, de mi-savoir et de lever les méconnaissances qui donnent l'illusion d'une positivité et neutralité de la conservation mnésique. Voir sur ces thèmes le Séminaire II de Lacan sur *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Paris Seuil 1978) – la réflexion de Lacan sur le mi-dire / -entendre etc. se continuant toutefois à travers toute son œuvre.

23 On pourrait même dire mandarinienne, et susciter, avec une telle qualification, le scandale de l'évocation d'un discours du maître dont Lacan s'est voulu un critique intransigent. La position d'une telle critique du discours du maître, position que l'école lacanienne a voulu proroger, est cependant des plus difficiles à maintenir. De fait, soutenir un enseignement comme celui de Lacan, au sein d'une école instituée à cet effet, ne peut mener qu'à l'établissement de « maîtrises » dont il est illusoire de penser qu'elle ne sont qu'accidentelles ou qu'elles pourraient être facilement écartées.

comme actuant de cette reconnaissance et de cette possibilisation. *L'enseignement*, dans le cas d'une pensée comme celle de Lacan, est ce qui en a rendu le mouvement possible, et c'est pourquoi une telle pensée s'est très formellement instituée de lui. Il en a été la formule d'émergence, l'expression de la *fortuite et heureuse rencontre que fait un penser* ainsi tendu *avec ce qui en rend l'articulation possible et en élude l'étouffement*. C'est à imaginer l'écrasement d'un tel penser en lui-même, venait-il à manquer de cette ressource du redoublement du s'enseigner qu'il est en son premier déploiement, que l'on se rend compte à quel point la faveur d'une possibilité de s'enseigner extramentalement est une grâce insigne pour un penser intense (en son mouvement). Il s'agit en effet en elle d'une rencontre *extrêmement improbable* avec un *entendeur-réel* qui s'« objecte » au penser et lui impute, par sa simple présence, et en l'affectionnant, l'intensité d'une intellection à la *non compréhension* de laquelle il veut bien s'exposer.

Un penser qui n'a pu croiser dans le réel ces points de réfléchissement où un entendeur affectionne une intellection (autre-et-intense) qui se déploie en face, peut-il se contenter d'un entendeur qui serait tout imaginaire, même en son existence? La réponse est négative, car elle va à l'encontre de tout ce qui a été établi dans cette réflexion sur la constitution de la pensée dans des séquences d'actes d'intellection et du rôle déterminant, pour l'émergence de leurs contenus, des moments de l'intensité et de l'altérité de leur mouvement. C'est pourquoi l'ouvrage ne peut être qu'une *tentative de sortir de leur écrasement* sous leur propre plénitude *quelques vestiges d'un penser sans entendeur* et de donner une idée de ce qui attend une pensée qui s'engagerait aussi intensément dans ses intellections. Il a donc un caractère irrémédiablement fragmentaire, celui de restes et de survivances d'une pensée qui, un entendeur ayant manqué à son ajourage, tente de suivre un mouvement tellement épais de retours et de rechutes sur lui-même et chargé d'un sens de la communication de son sens (*Mitteilungssinn*) tellement complexifiant, qu'elle se suffoque sans cesse et doit se renoncer. Ces témoins d'un mouvement de pensée tel qu'il eût pu se déployer s'il avait échappé à l'attraction entropique de ses propres noyaux, sont eux-mêmes « aveugles »: ils *ne peuvent donner vraiment idée de ce mouvement*, car ils sont bien difficiles à (s')enseigner, n'ayant nulle part atteint à l'extension ou l'ex-position de leurs moments les uns à côté des autres que produit la rencontre d'un entendeur-réel qui s'objecte à eux. Il y a ainsi peu de chance qu'à partir de tels témoins résiduels d'un mouvement de pensée celui-ci puisse être reconnu et relancé par un lecteur imaginaire. Pour cela, il faudrait en effet qu'un intellect se présente dont l'affinité avec celui en lequel ce penser s'est effectué est telle, qu'il pourrait poursuivre son ouvrage comme s'il était identifié avec son « mouvement ». C'est supposer des affinités intellectives extrêmes que le réel ne donne pas: loin d'être un domaine où des facultés rationnelles communient dans leurs intuitions de rapports idéels ou objectifs purs – que toute pensée trouve là, identiques, au-devant de ses saisies –, *l'intellection en son mouvement et son Mitteilungssinn est tout à fait singulière* en cela qu'elle n'est qu'une actualité psychique dont *tout le sens se produit de ses différentiels d'intensité et d'unicité*.

L'ouvrage vient ainsi au bout d'un très long travail de la pensée sur elle-même lequel a porté à conscience, dans des perspectives inédites, bien des processus intellectifs tant

d'intention directe d'objets que de réflexion sur des processus plus ou moins connus et pratiqués de la pensée. La *prise en compte du Mitteilungssinn comme source déterminante du sens produit dans l'intellection* mène à une révision des conceptions de ce qu'est une pensée et à un renouvellement de son idée. Dans la nouvelle esquisse, la pensée s'entend comme interrogation et intellection tant d'objets larges, communs ou premiers (comme la sensibilité, le corps, la nature, le nombre, l'être²⁴) que d'objets individuels, naturels (comme la mer ou les « phénomènes »), artefacts (un pont, une bicyclette), que de relations (un père, une droite, un baiser²⁵). Elle s'entend surtout comme la *manière qu'a un sens de s'accroître, de s'intensifier et de se singulariser dans son intention et son tour*, de se prolonger de l'avant, en un mouvement qui lui est propre, dans des caténations d'intellection. Elle s'entend également comme la manière qu'a un sens de se retourner sur lui-même et de s'approfondir dans des intellections intuitionnant des intellections et les reconnaissant dans leur stimulance et leur intensité.

Transportant avec elle une telle expérience d'elle-même et reconnaissant la perplexité dans laquelle elle se trouve de ne pouvoir compter sur une reconnaissance de son mouvement, elle se résigne à tenter ce qu'elle peut avec ce qu'elle a. Tout ce qu'elle sait et s'enseigne lui démontre à quel point sa chance est réduite de pouvoir s'explicitier. Le *seul pari* qu'elle veut relever est celui de *faire sens avec des questions et des descriptions simples* concernant le corps et ce qui y impulse un mouvement de recherche ou de poursuite. Elle prétend même atteindre à des *élucidations majeures des phénomènes* lui permettant de proposer une *théorie générale de la désirance humaine* comme désirance animée et sentiente d'un existant en lequel l'impulsion au mouvement s'articule dans trois plans dont la distinction en tant que telle est un résultat central de l'entreprise théorique. Celle-ci se lance donc en dépit de l'improbabilité que puisse s'explicitier en elle le mouvement même qui la porte.

24 Voir trois notes plus haut la remarque sur l'*ens commune*.

25 'Père' est un concept relationnel qui se définit en même temps que son corrélat 'fils'. La droite et le baiser sont les exemples, remarquables, que prend Simmel (dans le premier chapitre de *Philosophie des Geldes*) pour faire comprendre ce qu'est une relation.

Introduction

« Orexis, désir, poursuite »

Les trois termes d'une théorie de la désirance : orexis, désir, poursuite

Le présent travail fait suite à un ouvrage publié récemment : *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*. *Aperceptions* traite, en un sens, centralement du désir, mais ne pouvait pas en proposer une théorie expresse, sa perspective n'étant pas celle d'une réélaboration de concepts fondamentaux, mais de leur meilleur usage pour livrer une théorie du présent. Il renvoyait ainsi, d'une part, à des travaux qui avaient explicitement en vue une telle réélaboration, de l'autre, il annonçait une *deuxième partie*, où ce dessein devait prendre la forme d'une *reprojection générale d'une théorie du « désir »*, voulant dire – et c'est pour cela que nous mettrons le terme désir entre guillemets – une théorie de l'impulsion appétante dans son sens le plus général, par opposition au sens spécifique que le mot prend dans toutes sortes de contextes spécifiants – en particulier celui de la psychanalyse. Les renvois d'*Aperceptions* précisaient qu'une telle théorie devait prévoir l'*introduction de distinctions fondamentales* encore non développées dans les travaux précédents, notamment celle entre orexis, désir et poursuite.

Terminologiquement, la première distinction, entre orexis et désir, prenait déjà quelque contour dans le contexte de ces renvois, lesquels n'allaient certes pas au fond de la chose, mais se voulaient toutefois congruents avec ce que la deuxième partie du travail devait livrer. Ainsi, un soin a été apporté à la *consistance* de l'emploi des termes, menant à la constitution d'un petit *lexique* qui accentuait la distinction entre les deux premiers termes. Celle-ci devait se décliner avec précision dans ses contextes élargis et donnait forme ainsi à une terminologie spéciale qui créait les qualificatifs « *orectique* » et « *désidéral* », ainsi que les dénominatifs de l'observation théorique qui prend à chaque fois l'un ou l'autre terme pour objet : « *orectique* » ou « *orectologie* » (avec son pendant « *orectologique* ») et « *désidériologie* » (avec son pendant : « *désidériologique* »). Le troisième terme, « *poursuite* », était simplement mentionné à plusieurs reprises, avec un renvoi à une « *logique des poursuites* », identifiée comme une *dimension* dans laquelle les inflexions du désir qui tend, dans le cours d'innovations culturelles, à s'éloigner considérablement de ses trajets familiers, se réduisent finalement à des écarts de faible amplitude. *Aperceptions* parlait d'un « *ré-engluement du désir* » dans d'anciens impouvoirs de son articulation.

Il ne s'agit pas, dans le présent travail, de reprendre ces distinctions à l'endroit jusqu'où l'élaboration théorique les a poussées dans l'ouvrage en question, mais de repartir des fondements mêmes d'une « *orectique* » telle que *Sciences du sens* l'a développée, c'est-à-dire d'une

théorie de ce que nous pouvons désigner, provisoirement et par commodité, du *terme très général* de « désir », ayant bien conscience que nous nous situons en-deçà des distinctions introduites. On peut, en effet, entendre sous ce mot l'ensemble supposé encore indistinct de ce que nous apprendrons à connaître dans sa triple variété structurelle. Ainsi, en posant la question du « désir » en général, nous apprendrons justement qu'elle ne se laisse pas poser uniquement dans les termes d'une « science du désir » que la psychanalyse a voulu être ; mais qu'elle les *déborde vers deux régions* où l'objectivité « désir » se structure différemment, à savoir comme *orexis*, d'une part, et comme *poursuite*, de l'autre.

L'esquisse freudienne d'une science générale du « désir » donnée comme *énergétique ou économie générale des potentiels d'excitation de la psychè* – et qui s'est intitulée, en prolégomènes de l'œuvre freudienne et de l'invention de la psychanalyse, *Esquisse d'une psychologie*¹ – maintient, quant à elle, un point de vue strictement généralisant. L'« orectique » de *Sciences du sens* suit exactement la conception de cette esquisse en laquelle le désir *déborde* la région qui formera le domaine spécial de la future métapsychologie et la future clinique psychanalytiques, et s'étend aux deux autres régions que je distingue. Cela veut dire qu'une psychanalyse qui voudrait, comme dans le premier projet freudien, livrer une telle théorie générale du « désir », devrait englober dans son domaine d'objets tant l'excitation basale, notre orexis, que la pensée, le jugement – comme le fait l'*Entwurf* lui-même – mais surtout l'action, ou ce que nous décrirons plus précisément comme *poursuite*.

La science du « désir » ne s'est élaborée qu'une fois que la question du « désir », posée depuis tout temps par la philosophie², s'est donné un *objet* et des manières de l'observer qui

- 1 Freud, Sigmund, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, London Frankfurt 1962 – op. 1950a (1950c d'après la numérotation des *Gesammelte Werke*) contient : *Entwurf einer Psychologie* (1895), p. 375- 486.
- 2 La littérature sur le traitement du thème du désir dans la philosophie depuis Platon est très fournie. J'exclus sciemment de comprendre le projet d'une théorie générale du « désir » comme étant une philosophie du « désir », qu'elle se tienne dans l'aire de l'objet explorée par la tradition philosophique ou qu'elle la déborde. Les raisons à cela sont celles qui ont orienté ma démarche depuis que j'ai commencé à travailler à une théorie des sciences sociales et humaines inspirée de la superthéorie épistémologique de Luhmann et rompant avec l'idée d'une « protérité » insurpassable du questionnement philosophique – fondée en sa mobilité illimitée dans tous les plans, surtout fondateurs et derniers, du sens. Ces raisons sont au cœur de mes deux ouvrages : *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK 2002, et *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses Universitaires de Strasbourg 2006. Un article récent reprend quelques arguments majeurs : « La science du social et l'involution de la socialité. De Durkheim à Luhmann », In : *Revue Internationale de Philosophie*, Special issue : *Niklas Luhmann*, ed. Christopher Thornhill, Bruxelles, 2012, p. 9-35. Une deuxième remarque s'impose pour exclure une deuxième direction de recherche, à savoir la religieuse. La question du « désir » est, en effet, un enjeu majeur de certaines religions acosmiques, en particulier du bouddhisme, qui en développe une sorte de « science » en rendant transparents au sujet qui les vit bien des mécanismes de désirance et d'appétition. Ses pratiques ascétiques renvoient souvent à une très fine connaissance de la manière dont les objets du « désir » agissent sur le sujet. Elles développent des contre-mesures complexes, qui deviennent des techniques spéciales, pour soustraire ce que les Grecs appelleraient l'*epithumia* à l'action et l'influence de ses stimulants, telles les techniques de la suspension de l'inclination et de l'intention comme « garde » (*bewachen*, *hüten*) des sens. Cf., pour ne citer que des sources primaires, *Die Reden Gotamo Buddhos. Mittlere Sammlung*, dans la traduction de Eugen Neumann, Zürich /Wien Artemis / Zsolnay, Tome 1, p. 298ss.

le construisent comme l'objet spécial d'un savoir théorique possible. Il a fallu voir dans tous les phénomènes désirants, dans *tout ce qui*, dans un être de complexion quelconque, *fait impulsion conative-appétitive*, une objectivité générale ayant une structure propre. Cette objectivité se spécifie comme secousse et élan désirants, excitation, sortie de l'homéostasie et ouverture de différences de potentiel faisant trouble et agitation dans un *sujet*. Celui-ci peut alors être considéré, à un niveau radical de projection de cette science, comme un « effet » du « désir », quelque chose qui en advient – et non pas comme quelque chose qui préexisterait à lui et en serait l'émetteur constant ou occasionnel. Dans tous les cas, structurellement le désir s'accomplit en tant qu'impulsion appétitive dans un substrat, un « corps » qui en est le *lieu d'effectuation et de passion*, se configurant comme son *effet*.

Telle a été l'intuition de Freud dans l'*Entwurf* et le *départ* fondateur d'une science du « désir » comme tel. En un sens, c'est de – ce que j'appelle – l'*orexis* que ce départ est pris pour, de là, aller vers l'affect et les attachements, et au-delà, vers la pensée et l'action. L'*orexis* est ainsi centralement intégrée au désir dans ce moment fondateur de la science du « désir » et ce n'est sans doute que sous l'effet de la configuration privilégiée de cette science comme métapsychologie orientée sur la structuration attachementale et relationnelle du sujet du désir, qu'elle s'en est, dans les faits, rescindée. Avec l'émergence d'une vocation clinique et thérapeutique déterminante de son projet, la psychanalyse ne pouvait plus se maintenir comme science pure du désir, ce qu'une métapsychologie au sens freudien du terme pouvait encore être.

Par ces deux évolutions – à savoir, orientation de la métapsychologie sur les trajets attachementaux du désir et centrage de l'intérêt autour d'une psychopathologie et de sa thérapeutique –, la *psychanalyse* devait ainsi *s'éloigner du projet initial* de l'*Entwurf*. Cependant, les connaisseurs de cette esquisse peuvent y repérer les lignes d'*articulation de l'orexis*, comme impulsion excitationnelle pure, *sur du désir fait d'affect*, d'attachement et de leurs nouages ; ils peuvent, du coup, voir avec une certaine netteté les lignes de fissuration du projet initial en une *orectologie*, restée à l'état de projet, et une *désidériologie* qui a trouvé sa réalisation dans l'ensemble de ce qui allait devenir la psychanalyse comme théorisation métapsychologique et clinique psychopathologique – et comme théorie généalogique de la culture.

L'*Entwurf* permet ainsi à ses connaisseurs de mettre très clairement le doigt sur les *points de liaison entre sciences cognitives*, physiologie de l'opération cérébrale, en somme, neurologie de l'excitation, d'une part ; *et science du désir* au sens spécial de ce que la *psychanalyse* entend comme son objet. Il permet de reconnaître que l'*excitation neurologique* étant *toujours* « émotion » (d'un potentiel excitationnel), ses enracinements dans les « motions », les « pulsions », les « besoins », les « demandes » psychiques ne devraient pas être ignorés, même là où la fonction et les résultats de cette « émotion » sont souvent d'ordre « cognitif » – car la cognition est, comme toute autre activité psychique, *orectiquement* motivée par de telles motions (« affectives ») sans lesquelles elle ne pourrait advenir dans la psychè³. Les points

3 Sur l'économie excitationnelle du penser (Denken) comme opération psychique de cognition ou de jugement scientifique, voir la restitution extrêmement approfondie, allant de l'*Entwurf* jusqu'aux écrits tardifs sur l'art et la culture, de la conception freudienne entreprise par Sophie de Mijolla dans son livre : *Le plaisir de pensée*, Paris PUF 1992.

de convergence entre sciences cognitives et psychanalyse, devenus, après des décennies de négation dans les deux camps théoriques, la grande sensation née des découvertes les plus récentes dans les sciences de la cognition, n'ont cependant jamais été très difficile à *percevoir dès l'esquisse freudienne*. Celle-ci les livre très nettement dans ce qui peut apparaître comme une avance d'un siècle qu'elle semble avoir, dans le regard rétrospectif, sur l'évolution scientifique⁴.

Ce qui, par contre, ne pouvait, à partir de l'esquisse freudienne, être vu aussi facilement, c'est l'articulation du désir – au sens spécial (qu'aura ce terme dans la psychanalyse) – sur la poursuite, Freud n'ayant pas véritablement poussé sa réflexion au-delà des configurations orectico-désidérales sous-tendant la pensée et le jugement, pour aller vers la structuration narrative du sens dans l'action et sa « téléologie ». *L'Entwurf* ne contient *pas d'indication sur les substrats orectico-désidéraux de la poursuite de fins faisant la logique spéciale du sens narratif de l'action*. Il ne construit pas l'articulation de l'orexis et du désir sur des poursuites qui s'ordonnent de manière spéciale à des fins selon une structure en laquelle est pris tout organisme appétitivement impulsé vers des objets dans des réalisations satisfaisantes ou consommatoires de ces potentiels de tension d'excitation et de désir.

Une *reprise de la question du « désir »* telle que nous l'entendons ici aura donc prioritairement à faire à une reprojction des deux régions du « désir » au sens général que la fondation d'une science du « désir » dans l'esquisse freudienne a plus ou moins nettement indiquées, mais qui sont rentrées en latence dans la réalisation de cette entreprise. L'idée d'une telle reprojction n'est pas, dans mon travail, tout à fait nouvelle puisque, comme je le disais plus haut, *Sciences du sens* la tentait déjà. L'ouvrage se proposait de livrer les *prolégomènes d'une « orectique » ou « orectologie »* au sens d'une théorie générale du « désir », *incluant* et l'orexis et le *désir*, ainsi que *toute articulation faisant effet de sens*, c'est-à-dire en particulier les poursuites qui sont les articulations éminemment narratives du sens. La reconnaissance de l'opportunité d'introduire une distinction explicite entre orexis et désir s'est imposée après l'achèvement de *Sciences du sens*. L'idée enfin d'englober dans une même théorie les trois dimensions de l'impulsion appétitive, au sens le plus général du terme, a mûri également dans les années qui séparent cet ouvrage d'*Aperceptions*.

Ces toutes dernières considérations de genèse de la théorie sont en soi secondaires et ne concernent que mon cheminement personnel dans ce qu'on peut appeler la question du « désir ». Ce qu'elles veulent clarifier, cependant, c'est que, si l'essai théorique qui suit se construit sur la large assise de travaux déjà publiés, le départ qui est fait ici doit *réordonner le matériel de cette assise* en rouvrant la question telle qu'elle se poserait pour qui voudrait la développer comme neuve. En même temps, il faudra référer sans cesse à ces travaux,

⁴ L'un des premiers travaux à rapprocher les visées de la psychanalyse de celles d'une théorie cognitive est : Gill, Merton M., Pribram, Karl H., coaut., *Freud's « Project » Re-assessed*, New York Basic Books 1976 (trad. fr. PUF 1986). Ce travail est très précieux à cause de la validité des points de vue choisis pour instituer les rapprochements. Les travaux plus récents sont souvent soit polémiques soit incapables de construire les vrais plans de croisement des deux théories, en restant ainsi à la rencontre anecdotique sans contextualisation épistémologique.

nullement invalidés par ce ré-ordonnement, pour ne pas avoir à les reproduire ici. Il ne s'agit, en effet, nullement d'une invalidation ou d'un dépassement décisif de cette assise, puisque seule la disposition de son matériel doit changer. Le déplacement terminologique d'orexis à désir et inversement, ne touche pas au fond de la chose, puisque celle-ci avait été très précisément reconstruite dans les analyses de *Sciences du sens* qui pouvaient dès lors laisser deviner ses lignes d'articulation – et de fissuration – régionales.

Nous restons toutefois avec un embarras qui dérive de ce déplacement, lequel n'est anodin que pour celui qui domine bien les problématiques telles qu'elles se sont projetées dans l'esquisse freudienne et brouillées depuis. Il nous reste, en effet, à tenter de trouver une désignation non équivoque pour la chose qui *englobe à la fois l'orexis, le désir et la poursuite*. Il s'agit donc de trouver une alternative à la désignation embarrassée par le terme désir mis entre guillemets que nous avons adoptée jusqu'ici. Or, même en faisant preuve d'un grand volontarisme⁵ dans l'innovation linguistique et terminologique, il n'est pas aisé de trouver ce quatrième terme, car, en indiquant la chose englobante, il *dit le phénomène-radical de l'impulsion conative et appétitive qui se structure, à chaque fois* qu'elle s'approche d'une prise de forme dans le fond d'affectibilité et d'inquiétude de l'*empsychon* (c'est-à-dire de l'être animé doué de sens⁶), *spécifiquement* comme orexis ou comme désir ou comme poursuite. De fait, la trouvaille d'un terme vraiment nouveau n'a pas eu lieu, à cause de l'ambiguïté et de l'étrangeté de tous les termes éligibles à cette désignation : le champ lexical du sémantème du *conatus-appetitus* dans les langues que nous pouvons considérer – grec, latin, français – est, certes, assez étendu et varié, mais ne livre pas de radicaux adéquatement marqués dans leur direction de signification, ni de termes aussi peu inspecifiants qu'il serait nécessaire qu'ils le fussent pour envelopper ou, plus exactement, substruer les trois champs. Le choix est finalement tombé sur le terme de *désirance* dont la justification sera d'abord quasi toute conventionnelle.

Dans *Sciences du sens*, 'orexis' a semblé le meilleur choix pour désigner, le radical de la désirance dont les trois feuillets seront pleinement reconnus dans les travaux suivants. Il le semblerait toujours s'il n'avait l'inconvénient de se confondre avec la dénomination du premier champ spécifique – étant dès lors tout aussi équivoque que « désir ». Il exigerait ainsi des précisions à chaque emploi. Or, il est possible d'arguer que cette difficulté n'est pas tout à fait fortuite et qu'elle n'est pas due uniquement au hasard de la non-disponibilité, dans certaines langues, de certaines racines et de certains mots. On pourrait, en effet, soutenir que *l'orexis*, à la différence du trop vague et trop peu expressif « désir », *est véritablement le phénomène-radical de toute impulsion conative-appétitive*; que le mot désigne très bien *ce qui affleure dans toute prise de forme sur le fond d'alerte et le frémissement*

5 Même en allant jusqu'à la légèreté en ce domaine. J'insiste sur la distinction entre volontarisme et légèreté pour marquer que l'évitement de celle-ci est capital pour qui se lance dans des projets théoriquement exigeants. Plus ces projets sont réélaborants et innovants, plus les choix terminologiques sont décisifs – et moins ils doivent être entachés du soupçon de la négligence.

6 C'est-à-dire doué d'*aïsthésis*, selon les distinctions aristotéliennes du vivant que nous connaissons dans le premier chapitre de l'ouvrage.

basal de l'empsychon; et qu'il pourrait sans inconvénient aucun, mais bien plus, avec forte raison dire: et la forme primaire et une forme spécifique de l'être-impulsé de tout *oregonon*, c'est-à-dire de tout sujet de l'orexis – au sens spécifique du terme ici. En effet, et sans vouloir approfondir ici la question, l'élan orectique sous son aspect médial, c'est-à-dire à la fois passif et actif, qui s'exprime précisément dans le verbe grec *oregesthai* qui dit l'actualité de l'orexis, est *tant le trait définitoire de tout phénomène d'impulsion d'un vivant que celui du premier genre de prise de forme articulée* physiologiquement et psychiquement de cette impulsion *en lui*. Cependant, aussi longtemps que les rapports dans la chose seront nettement représentés, il n'y a pas de gros inconvénient à ce dédoublement: il est au fond « réellement » motivé et phénoménologiquement démontrable. En même temps, conscients du double sens, nous ferons particulièrement attention à ce que chaque usage du terme se fasse dans des contextes suffisamment clairs pour se déterminer facilement dans son emploi soit général soit spécifique.

Il faut donc insister, en conclusion de cet essai de situer le départ de ce travail tant dans l'évolution de mon projet théorique que dans l'entreprise scientifique qui fut originairement son inspiratrice, que ce qui s'ouvre ici est une relance de la *question du « désir »* et de celle de la *possibilité* et de la *teneur d'une science spéciale* qui le projetterait comme son objet propre. Il s'agit de voir jusqu'où peut aller une telle théorie de la désirance qui déploierait son objet à la fois dans sa généralité et la spécificité de ses différenciations structurelles. Il faudra donc *déborder* de manière théoriquement réfléchie l'*approche psychanalytique* de cet objet. Elle est clairement et décidément trop étroite; elle exige, pour elle-même, pour sa propre compréhension et sa propre fondation théorique, un tel élargissement. Celui-ci fournira le repère nettement ouvert dans lequel une convergence et une appréhension de la situation possible, l'une par rapport à l'autre, des différentes disciplines engagées dans des constructions de cet objet, deviennent possibles. Une énumération de ces disciplines donne une idée du débordement à accomplir par rapport aux différentes approches monodisciplinaires: anatomie et physiologie, phénoménologie de la perception et de la motricité, psychologie de l'activation, sciences de la cognition, éthologie et anthropologie, psychanalyse, sociologie et théorie de l'action, narratologie.

Epistémologie de l'entreprise théorique visée. L'intellection postontologique

Reprojection et élargissement du repère théorique sont au fond la *seule manœuvre possible* dès le moment où le *savoir autour d'un objet commence à se démultiplier*, à s'autonomiser selon des perspectives d'observation et de construction spéciales, à se poly-contextualiser et à dissoudre la teneur identitaire, la substance de l'objet. C'est ce qui arrive toujours, a toujours déjà eu lieu dans la matrice générative de la *science* qui est la nôtre *aujourd'hui*: celle-ci ne peut se réfléchir que comme *constructive de son objet comme construct contingent d'une observation* qui se densifie autour de *distinctions directrices* dont la *légitimité* est toujours *relative*, jamais exclusive. Aucun objet ne pouvant se soutenir d'une observation univoque qui réfléchirait une teneur substantielle qui serait la sienne et établirait l'univocité de ce qu'il est, l'*interobservation de l'observation dans sa plurivocité*,

l'interobservation des multiples observations possibles et réalisées de l'objet est *toujours déjà émergente dans chacune de ces observations* mêmes. Cela veut dire que les différentes observations construisant l'objet le long de leurs différentes distinctions directrices ont un savoir toujours déjà produit en elles-mêmes de leur propre contingence et de la multiplicité des autres constructions possibles.

La position la plus commode est, certes, d'ignorer la dimension interobservatrice donnée dès l'abord dans toute observation singulière et de se concentrer sur l'observation propre. En effet, l'*interobservation*, prise en soi dans sa simple émergence dans l'observation singulière comme savoir de l'existence d'autres observations possibles, est à la fois *stérile et insignifiante*. Ce simple savoir de la contingence, de la relativité, de la pluralité, de la singularité distribuée, ne produit rien au-delà de cette prétendue intuition dans la multiplicité factuelle des savoirs. Stériles et insignifiantes sont en effet toutes les prétendues « épistémologies » de la postmodernité qui restent incapables d'aller au-delà de ce constat de la diffraction, incapables de l'organiser autrement que comme simple opposition entre les épistémès ontologiques (unitaires) du passé et celles désontologisées (diffractées) du présent.

A l'encontre de cette satisfaction précoce de la réflexion dans le simple constat et le paradoxe, il faut maintenir que l'*unique voie de frayage de la « volonté de savoir » aujourd'hui* est celle qui *traverse théoriquement les perplexités théoriques du nouveau repère épistémologique*: il faut se doter de *théories postontologiques*, c'est-à-dire d'un nouveau genre de haute réflexivité, qui ne peuvent se produire que par des *reprojections élargissantes du repère de construction de l'objectité* qui se profile si différemment dans ses différentes observations scientifiques accomplies dans les différentes disciplines thématissant l'objet. L'*interobservation interdisciplinaire* ne peut se faire *que par refondation et élargissement postontologique du repère*. Cela veut dire clairement qu'une interdisciplinarité est tout simplement impossible, est insignifiante, tant que le repère n'a pas été reprojété dans lequel l'objectité se retrouve si diversement observée.

Cette reprojektion n'est pas une mince affaire, tout en n'étant nullement impossible. Elle n'a été réussie que par très peu d'entreprises théoriques⁷, mais à chaque fois avec un gain et une gratification intellectifs majeurs. En effet, ces *reprojections* n'ont rien de formel, rien d'argumentatif, de paradoxologique, de tournant autour de formalités du penser. Elles arrivent tout simplement à *ouvrir*, dans la « matière » de l'objet, *des entrées intellectives* dont la *stimulance* est *extrême* du fait même que l'intuition théorique ici s'est démunie fatalement de toute univocité ontologique, mais ne renonce pas pour autant à se faire. Je l'ai montré toujours à nouveau dans mes travaux: une *théorie postontologique*, c'est-à-dire la production de tensions intellectives fortes et matérielles dans les conditions actuelles de donation du

7 Je ne compterais parmi elles que l'entreprise luhmannienne et celle de Deleuze / Guattari dans *Mille plateaux*. J'exclurais d'y intégrer bien d'autres qui appartiennent à la mouvance qu'il est convenu d'appeler la « French theory ». Le cas de Lacan est, dans cette perspective qui exige une sorte de retour épistémologisant de la théorie sur elle-même, très particulier – ce retour n'étant pas absent chez lui – et demanderait une discussion spéciale.

monde sans identité et sans permanence, *est possible*; j'ajoute ici qu'elle *se fait* principalement par ce que j'appelle *reprojection et élargissement du repère* de construction de l'objet. Une fois bien engagées, de telles entreprises théoriques *ouvrent* véritablement l'*interperspective interdisciplinaire* – au fond inadvenue à ce jour, en dépit de tout ce qui la réclame, l'exige, la finance, la met en œuvre dans d'innombrables projets de recherche locaux et internationaux. Si l'interobservation opérant au sein d'une telle interperspectivité est certes affleurante dans toute observation et se réfléchit à partir d'elle dans des termes purement formels et stérilement paradoxaux, elle demande, pour véritablement s'effectuer, ces élargissements « matériels » de ses repères dans la « matière » de l'objet. Le travail qui suit se comprend comme la tentative d'une telle reprojection matériellement élargissante de l'objet désir.

Il faut donc insister sur l'existence, plus précisément la « présence »⁸ de cette « matière » de l'objet dans l'interobservation. Or, cette « présence » n'est rien d'autre que la tension intellectuelle elle-même dans laquelle l'objet se montre, s'appréhende, s'éprouve en s'ouvrant au sens, se laissant déployer articulatoirement (c'est-à-dire *articulus per articulum*) comme sensé et rempli de matière intuitive nourrissant la compréhension et saturant l'intellection. La « *matière* » de l'objet ainsi comprise, c'est-à-dire selon les lignes d'une théorie de l'articulation – et en particulier de l'articulation intellectuelle, développée très soigneusement dès *Sciences du sens* – n'est rien d'autre que le « *présent de l'intellection* »⁹. Elle n'en est pas moins, de ce fait, la « *chose elle-même* », celle précisément du retour que doit faire sur elle le penser pour s'essourcer en intuition et vérité; elle n'en est pas moins, devrait-on dire, ce qu'il y a de plus « chose », de plus « ob-jet », de plus ob-jeté au sujet et à son encounter, non pas de lui, mais du monde. Il n'y a rien de plus « dehors », venant au sens (sentient et intel-ligeant) de là, d'en face, ob-viant à lui, advenant pour lui, arrivant avec lui.

La chose advient dans un *présent que rien ne diffracte*, étant lui-même le *lieu d'avènement de toute diffraction de l'intelliger* en une multitude d'aperceptions et de savoirs, diffraction vécue comme une précipitation, démultiplication, simultanisation, dans l'incongruence, d'une multiplicité d'intuitions, allumages rapides et multiples courant à travers l'esprit et s'y diffusant par sauts. La *polycontexturalité du comprendre* est d'abord cela, avant de se présenter comme relativité ou paradoxité d'une multiplicité de perspectives possibles sur l'objet, se perplexisant prétendument les unes les autres. En effet, une telle perplexisation n'est possible *que si les appréhensions intellectives* que représentent ces multiples fragments du savoir, ou ces vécus de savoirs fragmentés, *sont* elles-mêmes pleinement ce qu'elles sont, c'est-à-dire des *tensions intellectives advenues dans un présent irréductible* et se résolvant dans des gratifications fortes, des plaisirs du comprendre.

C'est pourquoi il faut insister sur le rejet de la vision formaliste et paradoxiste de la dissémination des savoirs dans les conditions de la connaissance post-moderne; il *faut*, au contraire, *affirmer la possibilité d'un intelliger postontologique*, disséminé et disséminant, *mais se faisant toujours dans la « matière » des « choses » du monde* – ou dans la

8 Au sens que les premières sections d'*Aperceptions du présent* (op. cit.) donnent à ce mot.

9 C'est la thèse centrale de l'ouverture d'*Aperceptions du présent*.

substance de « phénomènes » ouverts à la vision (Schau) phénoménologique saturant matériellement l'appréhension. Tant que le *présent* de l'intellection reste *infrangible*, la « *matière intuitive* » du monde ne peut se perdre, même à s'éclairer dans des centaines de ruisselets, tous divergents, aux décours incertains ou brisés. Elle ne peut se fugitiver du seul fait que la multiplicité de ses événements et de ses contenus s'accroît, même exponentiellement; qu'elle se distribue sur des pôles et des contextes qui ne peuvent s'organiser selon un ordre et une univocité. Certes, elle connaît, sur le globe, une très forte *multiplication* des « sujets » – des lieux de passibilité – de son événement, une *accélération* de sa dissémination, une très vive croissance de la *différenciation* de ses réceptacles épistémiques – i.e. des savoirs où elle s'auto-organise –, enfin une croissance des écarts entre les lignes qui dessinent l'objet de cette auto-organisation. Mais cela ne veut *nullement* dire que le monde cesse de s'ouvrir *articulatoirement au sens*, à un sens actif-verbal, c'est-à-dire sensuant, qui, à même le monde, le mange et s'en nourrit, donnant au sujet les joies d'ouvrir à l'extrême. L'*unicité et l'identité des actes de la sensation et des actes d'apparition du monde* en une même actuation est advenue et écoulement de la « matière » du monde. Dans l'intellection, cette matière peut se dire « la chose même » du sentir et du voir intelligents.

I. Orexis. Premier volume d'Orexis, désir, poursuite

L'ouvrage qui suit représente la première partie du projet d'une théorie tripartite de la désirance. Il est tout entier consacré au premier terme qu'est l'orexis au sens spécifique du tout premier armement, de la toute première activation du corps désirant. Or, le *feuilleton orectique de la désirance* est le premier à se déployer, structurellement et chronologiquement. Il a, comme nous l'avons vu, des provenances radicales et quelque chose de *primordial et d'originnaire*. La théorie qui en est tentée ici montrera qu'il est difficile de le traiter comme l'un de trois termes qui se tiennent dans le même plan, à égalité de statut entre eux. Ce constat, s'il a des présomptions *a priori* en sa faveur évoquées plus haut lors du rappel de l'« orectique » de *Sciences du sens*, s'étoffe tout autrement dans les développements de plus en plus amples que la théorie a pris en avançant, dans ce premier volume, vers son objet. On s'y rend compte à quel point l'orexis est un moment structurel fondamental de la désirance; à quel point celle-ci ne peut déployer aucun moment de sa signification sans y importer l'orexis comme ce qui en donne l'intuition première. Il faut, en effet, pour que la *désirance* puisse être projetée et *comprise dans son sens le plus élémentaire*, que son moment orectique vienne pleinement à porter: il faut que se représente la *secousse d'activation du corps* comme poussée de la désirance même en son geste et son intensité. Les nouages du désir ainsi que les constructions linéaires des poursuites ne peuvent se substituer à lui et fournir le moment véritablement conatif de la désirance dans un corps qui est tout affecté par elle, porteur de sa tension et sujet des inflexions qui se font, sous sa poussée, dans les surfaces, les profondeurs et les orifices de sa chair.

On serait dès lors tenté de poser l'orexis comme une sorte d'*actus communis de la désirance*, dont le désir et les poursuites s'embrancheraient comme deux spécifications possibles. L'orexis serait basale pour l'ensemble des phénomènes de la désirance. Représentation qui

paraît adéquate et satisfait à la nécessité d'attribuer à l'orexis un statut particulier dans le triangle des formes désirantes, sans pour autant en faire quelque chose qui puisse se substituer aux deux autres. Or, reprenant une controverse philosophique scholastique, nous dirions d'abord qu'un tel *actus communis* n'existe pas en bonne ontologie aristotélicienne et thomiste : tout acte est, selon elle, spécifique, et si un vivant doué d'intellection est aussi bien évidemment un étant qui est / existe tout simplement, son *actus essendi* ne vient pas englober son *actus vivendi* ainsi que son *actus intelligendi*, les trois actes se superposant pour ainsi dire dans l'*esse* de cet étant. C'est à chaque fois l'acte le plus spécifique qui est le seul et dernier *actus essendi* de l'étant considéré. Il n'y a donc pas de multiplication des différentes actualités dans l'étant. Cette doctrine – à laquelle j'ai souvent fait référence dans mes travaux sur le concept d'acte ou d'opération comme *Nur-Vollzug*¹⁰ – ne s'applique pas à notre différenciation du « désir » en *trois modes de désirance* distincts. Ces modes *ne sont pas*, en effet, des *modes d'actuation spécifiant*, s'englobant de bas en haut, le plus spécifique présupposant à sa base celui qui l'est ou les deux qui le sont moins. Les actuations de l'orexis, du désir et des poursuites *sont toujours entremêlées* et aucune ne spécifie l'autre : elles se présupposent toutes mutuellement, même si certaines situations ponctuelles, déconnectées des contextes existentiels et biographiques globaux, semblent faire prévaloir l'actuation isolée d'activations orextiques qui ne se fondent pas dans des projections désidérales ou de poursuite plus larges. S'il y a dès lors une *présomption d'autonomie basale de l'orexis*, elle ne doit *pas* induire à une *construction théorique étageante*.

Le sens que fait l'orexis est surtout large, à part d'être profond ou structurellement premier. C'est ce dont l'ouvrage qui suit est la découverte. Car rien ne laissait pressentir, au commencement du travail, l'étonnante richesse des phénomènes orextiques, leur largeur coextensive à la corporéité elle-même et leur épaisseur coextensive à ses densités. C'est au fur et à mesure de l'expansion des explorations faites dans le *champ de l'orexis* que s'est révélée l'équivalence entre ce champ et *celui de la corporéité animée*, le fait que rien de celle-ci ne pouvait se situer en dehors de ce repère. Au bout du travail, c'est une *théorie de la corporéité* qui est produite dont la différence est fondée en son départ de l'orexis et en la provenance de toutes ses questions des problématiques de l'activation désirante. C'est ce biais qui a mené la théorie aux phénomènes de stimulation intercorporelle de l'orexis et en a fait une *théorie de l'intercorporéité pure et simple*. Cela représente à coup sûr une percée phénoménologique et théorique, mais qui peut être à ce stade de son annonce mal comprise. En effet, on ne dit pas grand chose en assurant que toute théorie de la corporéité est une théorie de l'intercorporéité – on dit, en effet, tout aussi peu en affirmant qu'une théorie de la subjectivité ne peut considérer celle-ci en isolation, mais qu'elle est intrinsèquement une théorie de l'intersubjectivité.

10 Cf. mon *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK 2004, où l'on trouve les références nécessaires à la discussion médiévale, centrée chez Thomas autour des problèmes posés par la zoologie / psychologie aristotélicienne.

De fait, on ne dispose pas vraiment d'un concept bien articulé de l'intercorporéité non plus que de descriptions suffisamment nombreuses et instructives de ses phénomènes. Un tel concept ne représente au départ de son énoncé qu'une vague réplique analogique de celui d'intersubjectivité, mimant les rapports que ce dernier entretient avec le concept de subjectivité, lequel apparaît dans son artificialité comme une entité abstraite, sortie d'un bassin de réalité et de concrétude, découpée hors de son épaisseur et de sa vraie substantialité. Or, c'est précisément la substance phénoménale et une vision conceptuelle suffisamment dense d'une intercorporéité comme telle qui manque. La simple analogie, quelque attrayante et intuitive qu'elle soit, ne peut y suppléer. La *contribution principale* de ce premier volume est sans doute l'*élaboration du phénomène de l'intercorporéité* comme ce qui corrèle immédiatement avec les phénomènes orectiques basals. L'intercorporéité est première et dernière à tout point d'observation des phénomènes, exactement comme l'orexis l'est à tout point d'observation de la désirance.

La construction théorique de l'intercorporéité embrassera de ce fait une très large variété de questions allant du mouvement (inter)corporel, à l'auto- et l'hétéro-perception du corps, en passant par le corps onirique, la douleur somatique, les différents états d'affection (inter)corporels, pour culminer dans une réflexion sur la jonction et la disjonction de la pensée à l'articulation corporelle. Or, ces titres, s'il évoquent des choses qu'on peut se représenter grossièrement, ne donnent pas idée des matières qu'ils intitulent. En effet, on a du *mal à imaginer tout ce que l'approche orectologique du corps révèle de sa distribution en des états* que toutes les thématisations possibles du corps (philosophiques, phénoménologiques, physiologiques, neurologiques, ...) ont négligés pour avoir toujours pris leur départ de l'*évidence du donné volumique et organismique du corps* à l'appréhension. L'orexis nous oblige à approcher le corps autrement, à le réduire à ses états, notables uniquement dans des différentiels d'excitation qui rompent les stabilisations homéostatiques où le corps tend à se placer. C'est à partir de ce renversement de l'observation que le corps s'ouvre vraiment à *une autre description* qui en fait le lieu d'*accomplissements articulatoires* de toute sorte. Ces accomplissements constituent la présence du corps à lui-même en ses états, c'est-à-dire au fond la seule réalité du corps, actuée *sur le fond d'un tumulte intercorporel* dont les résonances font la matière de ces articulations.

Une dernière remarque doit encore être faite ici, avant de passer à l'affaire même. C'est que ce qui suit ne donne pas plus *qu'un échantillon de ce qu'une description du corps devrait et pourrait être*. Il faudrait même dire: que l'échantillon d'un échantillon. Et la tournure n'a rien à voir avec de fausses modesties d'auteur. La lecture est, en effet, la meilleure preuve de l'assertion. Une phénoménologie d'états du corps travaillant avec les concepts d'orexis, d'excitation, d'articulation et surtout d'intercorporéité, ouvre de fait un champ phénoménal quasi sans borne pour le travail de première description et de conceptualisation. C'est devant ce champ que nous nous tenons au début de cet ouvrage et c'est devant lui, à peine exploré, que nous nous tenons toujours à son terme. La seule différence de l'initiation de l'entreprise à son arrêt par la nécessité de clore, c'est que les descriptions peuvent se poursuivre, au-delà de l'ouvrage, d'une manière beaucoup plus libre, beaucoup moins

systematique qu'en lui. Les cadres theoriques sont en effet poses et il n'est pas difficile de s'y orienter pour attribuer aux differents phenomenes leur place dans l'esquisse. Celle-ci n'a plus qu'a s'enrichir de toute sorte de matieres: de toute sorte de sentis d'etats du corps, reveles par les poussees de l'orexis en eux et les trajets articulatoires qui en dessinent les crêtes.

1. Kinêsis, orexis, animation

Notre relance de la question de la désirance se place, pour commencer, à un niveau élémentaire de descriptivité et de construction théorique. De là, elle avancera de manière très progressive vers des niveaux plus élevés. Le meilleur moyen de tenir ce genre d'approche semble être de suivre Aristote sur le trajet qu'il fait pour asseoir sa théorie du vivant. La question qu'il se pose est celle, générale, de ce qui, dans les êtres vivants (*ta zôia*), fait la vie et l'animation : qu'est ce qui fait que ces êtres se meuvent d'eux-mêmes, comme par une impulsion qui, venant de leur propre intérieur, les « mouvemente », sans but précis parfois, ou les met régulièrement en chasse d'objets nécessaires à leur conservation ? Leur dépendance d'objets extérieurs, qui comblent un manque qui se creuse périodiquement en eux, tend à être pensé dès lors comme le moteur de leur sortie hors d'une stance de repos, vers la projection active de leurs facultés au-dehors. Or, ce qui fait les mouvoir peut être considéré, certes, comme l'objet poursuivi qui est la cause finale, le ce pour quoi les êtres en question accomplissent leur mouvement. Cependant, l'objet ne peut mouvoir que parce que l'impulsion qui vient de l'intérieur de l'animal arrive à lui faire mouvoir ses membres et réaliser le mouvement en toutes ses phases. Quelles que soient donc les motivations de la mise en branle de l'animal, c'est le « mouvement » (*kinêsis, motus*) ou la « progression » (*poreia, incessus / progressus*) eux-mêmes qu'Aristote considère comme devant être élucidés. Nous reconstruirons dans ce chapitre le questionnement aristotélicien, lequel produit, à une place centrale de ses analyses, la notion d'une partie ou d'une faculté « orectique » de la psychè. A partir de là, nous tenterons une reprojction plus autonome du concept d'orexis.

Arrangement scopique pour observer le désir « de dos », comme ce qui meut une masse close. Irreprésentabilité d'un corps mû d'un mouvement ayant sa source en lui sans l'imagination d'une force logée en lui qui le meut du dedans

Nous voulons à présent *approcher le désir d'une manière* décidément *intuitive*, tout en prenant à contre-pied les intuitions ordinaires dont nous usons pour le comprendre. La chose n'est paradoxale qu'en apparence. Il s'agira tout simplement de ne pas commencer là où toute thématization du désir commence, à savoir avec le ressenti interne qu'il est. Nous faisons abstraction de tout savoir sur lui et nous plaçons à un point de vue purement externe, donnant à *voir un désirant du dehors*. Une manière « sourde » d'observer, puisque nous ne voyons que de loin un être physique et n'avons de lui qu'une perception de sa *figure et* de son *mouvement*. Nous n'avons aucune idée de ce qui se passe en lui, dans ce qu'en général on suppose être son *intériorité*. Ce lieu nous est, dans la posture que nous construisons, non seulement invisible, mais infigurable, c'est-à-dire tout aussi bien *inaudible*, en quelque

sorte. Il ne produit, dans notre arrangement, aucune manifestation tournée vers nous. C'est typiquement, d'une fenêtre donnant, d'un étage élevé, sur la rue, un regard derrière la vitre, voyant de loin des hommes en mouvement, dont ne part aucun regard. *Pour qu'un regard ici émerge*, il faut qu'il fasse l'improbable retournement vers le vide du ciel, dans l'angle précis de contre-vue et croise l'autre en un éclair¹.

Le fait que l'observateur n'est pas vu par la personne regardée n'a pas son intérêt de ce que cette vision se rapprocherait d'un épiement, qu'à sa motivation se mêlerait toujours en quelque sorte une intention ou un désir, secret même à soi, de dissimulation. L'intérêt n'est pas ici de mettre à nu les frémissements subliminaux d'un montage qui se laisse facilement interroger sur ses ressorts pulsionnels. Il s'agit, bien au contraire, souligner la robuste *ingénuité* de ce montage. Ainsi, jetant furtivement un regard par la fenêtre et voyant quelques personnes marchant sur le trottoir d'en face, nous nous laissons aller à suivre leur progression, n'arrivons plus à détacher d'eux notre regard, nous nous laissons piéger par l'énorme attraction de cette scène sans drame et nous étonnons à *quel point nous captive le simple mouvement des corps*. La *fascination* est double, car elle vit de la résonance de la manière de se mouvoir des corps dans la sensibilité de l'observateur, d'une part, et de ce que celui-ci s'éprouve comme soustrait à toute implication dans la situation, de l'autre. La résonance profonde d'une démarche dans le psychisme a quelque chose de magique et, en général, s'accroît avec le degré d'éloignement physique et d'infamiliarité de l'observateur avec l'observé. L'autre versant de la fascination est inhérent à la posture née fortuitement de l'observation, laquelle n'offre aucune occasion pour que s'engage une rencontre de l'autre – qui naîtrait si son regard croisait le mien, si sa voix s'élevait et pouvait se supposer avoir été entendue, si son geste se faisait intentionnel, si son attention ou sa négligence était marquée, à me saluer, à me faire place, etc. Il est dès lors très important que toute transition vers la communication entre observant et observé soit exclue, car il faut que *l'ensemble du monde de l'interaction* et de ses signifiants *périssent*, pour *ne laisser subsister que la simple aperception de purs mouvements de corps clos*. Ce n'est qu'ainsi que peut *affleurer pour elle-même l'imagination perceptuelle productive* de ces mouvements dans le sens, et ce n'est qu'une fois affleurant de la sorte qu'elle peut s'analyser phénoménologiquement en ses actes constitutifs.

Ce qui se voit dans la rue, ce ne sont finalement que des êtres corporels concrets, qui ont existence et densité dans l'espace et qui se propulsent en lui. Ils ont une sorte de clôture qui leur advient des conditions de la situation. Il s'agit d'une *chute* subite de l'apparition

1 C'est une construction que le cinéma affectionne, car elle contient en ses flancs le document de l'extrême puissance à laquelle il peut, par ce qu'il est (un voir de voir de voir), en principe atteindre: la naissance soudaine, du regard et par le regard, de fulgurances normalement enfouies dans l'impossible des mondes. Celles qui font tout basculer en l'éclair d'un voir d'yeux voyant le voir qui les voient et qui dès lors, d'un coup, savent. Le choc de deux lames n'est pas plus âpre parfois que le croisement de deux regards, ne se supposant pas, sur le fil d'un seul. Ici la réciprocité est simultanéité et instantanéité, avènement-éclair d'un entrechoc sans bruit de vues dards. Nous insistons sur tout cela, sur les profondes et complexes implications de ces constructions doublement et triplement spéculaires, comme ce qui précisément ici doit entièrement s'exclure.

vers de degrés d'inarticulation extrêmes, de massivité par *refermeture sur soi de la chose matérielle*, ne prêtant plus d'angle de pénétration en elle. Il y a analogie avec les perceptions si particulières et parfois si *étranges* qui se font de dos et qui donnent à voir ce que Valéry appelle l'*implexe*, et qui est toujours pressé dans l'angle aveugle de la perception ordinaire². Dans cet angle, l'épaississement que subit l'apparition est intense. L'implexe ramène les personnes qui marchent à de simples et étranges corps en mouvement, suscitant en nous étrangeté et esquisses d'interrogations. Qu'est-ce qui meut un corps en trajet et vers quoi? Est-ce une force, où a-t-elle son siège?

Les *corps* ainsi vus sont *fermés*, dans le sens où leur observation ne sait pas aller plus loin que le simple donné de leur masse. Ils ne s'ouvrent pas à elle pour la laisser évoluer d'un renvoi quasi thématique d'une manifestation ou d'une communication à l'autre, comme lorsque l'observateur est lui-même dans la rue et croise l'autre dans le même plan de regard et le plan d'une possible transition vers une interaction explicite. Ils ont une *fermeté factuelle* qui est faite de ce que, même vus de face, on a l'impression de les voir de dos. Ils se bouclent toujours sur leur devant. Ce genre de serrage et d'arrondissement *atténue la différence entre devant et derrière*, « *tergiversent* » l'apparence, la tournant et la présentant de dos, la rendant en quelque sorte anonyme. Et cette *phénoménologie du corps anonyme en mouvement tel qu'il apparaît à un regard éloigné* ne laisse nulle place à la dissolution : les corps ne se ramollissent à aucun moment ni ne se dissipent, ils ne laissent nulle part apparaître les mille mouvements qui les traversent et intérieurement les divisent. C'est avec leur masse ferme et leur mouvement que les corps, toujours aussi clos, quittent la scène quand, aux limites du cercle de vision, ils poursuivent uniment leur trajet.

Le premier « théorème » à formuler à partir de cette observation toute scopique, est qu'il n'y a *pas moyen de penser* cet ensemble d'un *corps mû* dans sa marche vers quelque part *sur un trajet qu'il se choisit, sans imaginer une force, venant de l'intérieur de cet être*, implantée en lui *et le mouvant* en exerçant sur lui sa poussée. Il nous faut donc nécessairement nous représenter un *dedans de cette masse, où cette force est logée* et d'où part l'élicitation du mouvement. Dès que des êtres corporels cessent de ne se mouvoir dans l'espace que sous l'action de forces physiques contraignantes dont l'origine est précisément figurée comme nécessairement située en dehors d'eux, il y a une contrainte de représentation et de pensée qui nous les fait figurer comme animés de l'intérieur. C'est un élan, un *essor venu du dedans qui les arrache au repos en soi*, à l'immobilité, à la quiétude d'une position dans un lieu donné. Un lieu qu'aucune insatisfaction avec le présent du repos en lui, qu'aucune recherche d'autre chose ailleurs, ne motivait jusque-là de quitter. Il faut donc se figurer, dans

2 Particulièrement étrange est l'implexe valérien dans l'exemple de son emploi à un endroit des *Cahiers* (XII, p. 343) où il s'agit d'une vue du corps propre de dos, sur une photographie ou une courte séquence filmique : « Me suis vu au cinéma (au mariage d'Agathe) – Drôle de chose – se voir pantin. [...] Aggravations des effets de miroir. Narcisse bouge, marche, se voit de dos [...]. On est chassé de soi par cette vue, changé en autre... ». Je cite les *Cahiers* d'après l'édition du fac-simile du CNRS : Valéry, Paul, *Cahiers* (en 29 volumes), Paris Imprimerie Nationale 1959-60.

l'advenue du déplacement, une tension interne, une énergie de déploiement de l'inerte qui se met à l'œuvre en lui, le met en branle, l'anime, le mouvement.

Il nous faut aller encore bien plus loin dans cette inspection des figures du mouvement pour atteindre à la matrice de l'orexis. Il nous faut passer par les *finest distinctions du mouvement volontaire et involontaire* dans et sur le corps. Pour cela, nous suivrons un peu plus loin Aristote dans ses théorisations du mouvement orectique lesquelles partent, pour une grande part, d'une mise en perspective de ce qui est mu (kinoumenon) de lui-même, semblable à celle que nous avons adoptée jusque là : celle d'une vue externe sur un *vivant impulsé par un ressort interne, dans le plan d'une recherche de quelque chose qui donne à son mouvement son terme, le ce-pour-quoi (hou heneka) il s'effectue.*

Appréhensions du mouvement : auratique, violent / naturel, cosmique. La peine du mouvement fait la distance. Codages anciens et modernes du mouvement

Catégoriellement, *le mouvement se laisse penser de différentes manières.* Il peut être pensé comme une *propriété intrinsèque de substances* ou d'étant particuliers. Ainsi, les cultures manaïstes perçoivent le *mana* comme essentiellement mobile, fluant dans l'espace et allant marquer ou envelopper des choses qu'il va sanctifier et favoriser. D'autres attribuent à des êtres particuliers une facilité quasi illimitée de mouvement, les faisant se transporter sans peine aucune à travers l'espace, traversant « au vol » de très grandes distances, comme les *dieux de l'épos homérique* et de bien d'autres mythologies. Disposer du mouvement, d'une *faculté de parcourir les espaces du monde sans que cela coûte*, sans que l'arrachement au lieu n'exige des activations corporelles importantes ou sa traversée l'effort de longues courses, est un *attribut sacré*. Il est l'aura même du sacré, qui double l'espace ordinaire d'un espace de brillance et de légèreté pressenti vaguement, d'un sens spécial, dans les filigranes les plus lumineuses du premier. Un tel espace rompt la loi de la peine et de la gravité des choses soumises aux négations de la distance. En effet, sous cette loi, les *choses* sont *absentéisées, voilées par la distance*, elles sont hors de la portée de la main et invisibles aux yeux ; elles sont « *fort* » (parties, là-bas³), parce qu'elles sont tout simplement à distance de moi et que la distance les invisibilise en plaçant des espaces et d'autres choses entre elles et moi. Il faut donc se rendre compte qu'en elle-même la *distance n'est que distanciation*, mise à distance des choses recherchées *par la peine du mouvement*, puisque là où le mouvement est aisé, la distance n'existe pas. Les « fins », c'est-à-dire les termes des poursuites, ne sont jamais éloignées lorsque le lieu où elles se trouvent est atteint d'un bond. L'espace lumineux n'oppose aucune résistance aux êtres lumineux qui veulent le traverser pour aller aux objets de leur vouloir.

La *physique ancienne divisait l'espace* non pas transversalement comme ici – installant dans ses filigranes la doublure d'un autre espace –, mais *horizontalement* pour ainsi dire, plaçant l'espace autre, *l'espace des corps lumineux au-dessus d'un espace soumis à la loi de rareté et de pénibilité du mouvement.* Les deux espaces étaient emboîtés comme deux sphères

3 Nous faisons bien sûr allusion au *fort-da* freudien.

dont la plus petite se trouvait ainsi en toutes ses parties « en dessous » et sous l'influence de la sphère englobante, laquelle d'ailleurs la dépassait des milliers de fois en taille⁴. En tous les cas, c'est de cet *espace du mouvement* « tendu » qu'il s'agit, dans les physiques tant ancienne que moderne⁵, de trouver un codage : comment se distribue le mouvement en lui et qu'est ce qui, dans les choses, code son donné, d'un côté, et l'absence de son donné, de l'autre ?

La *physique moderne* pose le *mouvement* comme *premier* et s'appliquant à toute masse physique – à tout corps grave –, alors que le *repos* est un état *dérivé* qui ne se réalise que si le mouvement originaire – de l'attraction – est inhibé par des forces qui le contrecarrent et le neutralisent⁶. Le mouvement premier résulte donc de l'application d'une force au centre de gravité d'un corps, lui imprimant un mouvement centripète uniformément accéléré. Les autres mouvements adviennent par l'application, au même centre, de forces contraires, puisées tant dans les ressources uniformes et constantes de l'attraction (exercée sur d'autres corps selon des angles divergents), que dans celles spéciales et variables de mouvements non déterministes, effectués par des corps capables de les initier eux-mêmes – les corps d'agents spontanés ou libres, animaux ou hommes.

Une telle doctrine du mouvement représente en fait une *inversion du codage aristotélicien de la kinésis*. La physique aristotélicienne avait, en effet, codé celui-ci – de manière également binaire – en présupposant à lui un *état naturel de repos de chaque chose en son lieu naturel* et en exigeant la survenue d'une cause pour l'en faire sortir. Cette cause est essentiellement « privative », c'est-à-dire qu'elle est faite d'une privation (*sterésis*) qui est précisément celle de l'être-en-son-lieu de la chose. Le *mouvement* renvoie toujours à un état antérieur qui est celui d'une *inadéquation topique* ou d'un subsister des choses dans une des régions qui ne constituent pas la strate mondiale de leur séjour. Il a ainsi toujours déjà été induit par cette inadéquation qui structurellement le précède. Demande-t-on à savoir ce qui cause

4 Sur les dimensions des deux mondes, sub-lunaire et supra-lunaire, cf. Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge Mass. Harvard University Press 1964, p. 100ss. Lovejoy tente, à l'aide de textes antiques et médiévaux probants, de corriger un peu les idées de ceux qui concluent, sous l'impression de la révolution copernicienne et de ses conséquences en termes de vision du monde, de la centralité de la position de l'homme dans l'univers et de la finitude de celui-ci, à la taille ou l'importance de la sphère terrestre et centrale.

5 Il est clair que la physique moderne ne connaît plus qu'un espace unique, partout le même, rien ne justifiant plus, dans son paradigme, le maintien de la dichotomie cosmologique de l'ancienne physique. La « *Zweischichtigkeit* » (monde à deux strates) de cette dernière détermine, pour Blumenberg, la perception du monde dans l'ensemble de la pensée antique : avant de dénoter, comme chez Aristote, le clivage entre les deux mondes supra- et sub-lunaire, elle indique une opposition entre histoire (*Geschichte*), mythique, et apparence (*Erscheinung*), plane. La tendance à la dépasser est déjà très forte chez les Grecs eux-mêmes, mais n'aboutit que dans la physique moderne et son postulat d'homogénéité de l'espace et de la matière de l'univers. Cf. Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 vol., Frankfurt Suhrkamp 1981, vol. 1, p. 24ss.

6 Il s'agit du « principe d'inertie » lequel renverse le codage intuitif du mouvement, qui domine les théories antiques. Koyré montre quelles sont les présuppositions, en soi improbables, de ce renversement (disparition de la notion de Cosmos, géométrisation de l'espace, mathématisation de la nature) et en date l'émergence, implicite encore chez Galilée, explicite chez Descartes et Newton. Voir Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris Gallimard 1973, p. 169s.

cette inadéquation elle-même, c'est-à-dire ce qui a amené les choses à leurs mauvaises places, la réponse serait : des *mouvements violents*, contre-naturels, ce qui imposerait la conclusion que ces mouvements *alimentent* l'ensemble des *mouvements naturels* observés. En effet, sans le déplacement des choses hors de leurs strates, il n'y aurait pas de mouvement de retour à celles-ci. Si les choses étaient restées chacune à sa place, le monde serait au repos dans l'étagement de ses lieux naturels et ressemblerait à un emboîtement de sphères et d'atmosphères sur lesquelles les choses seraient extensivement distribuées sans mélange aucun.

Dans la cosmologie aristotélicienne, c'est l'imperfection de la sphère inférieure, celle du monde sub-lunaire, qui crée le mouvement comme nous venons de l'appréhender. Alors que les *sphères supérieures* ne connaissent qu'une sorte de mouvement, le *mouvement circulaire*, c'est-à-dire celui qui *se rapproche le plus du repos* et qui, projeté sur le temps très long, celui des années cosmiques, ne se distingue plus de lui ; alors qu'en ces régions supra-lunaires il ne subsiste qu'une seule espèce d'entités, à savoir les *corps célestes* faits de matière incorruptible, les types de mouvement que connaissent les *sphères inférieures* naissent de l'imperfection des matières, lesquelles réagissent différemment et irrégulièrement à l'action des sphères sidérales, ainsi qu'à leurs interactions entre elles. C'est pourquoi le *mouvement violent* a, de son côté, toujours déjà été induit par les effets qu'ont sur les choses sub-lunaires, les mouvements, en soi parfaits, des cieux. La déficience matérielle d'une partie du monde – sa partie centrale – introduit dans le monde l'*instabilité* et le *changement*, la croissance et la corruption, le mouvement spatial sous toutes ses formes.

Co-originarité catégorielle de l'orexis et du mouvement : les schématismes imaginants de l'une et de l'autre se supposent mutuellement

Ces rappels ne sont pas inutiles. Ils posent le cadre d'une conception du mouvement qui, pour nos fins, doit être la plus radicale et précise possible. En effet, notre thèse est que l'orexis – comprise ici comme ce qui désigne de la manière la plus générale l'impulsion conative-appétitive – a un lien constitutif avec le mouvement, qui fait qu'ils ne peuvent être posés et saisis l'un sans l'autre. La *co-originarité de l'orexis et du mouvement* est une *co-originarité des schémas catégoriels de l'entendement premier de l'une et de l'autre*. Orexis et mouvement sont toujours catégoriellement co-pensés. Dans un premier sens, la thèse va de l'orexis au mouvement en posant l'*originarité du schématisme cinétique dans l'orexis*. Dans son deuxième sens, elle pose l'*originarité du schématisme de l'orexis dans le mouvement*. Commençons par une explicitation du premier sens.

Aucune idée de l'orexis ne peut être donnée sans référence à quelque chose qui a la nature d'une intensité ou d'une *force qui met* l'entité, le « *sujet* » au sens aristotélicien, en lequel l'orexis est donnée, *en branle*, l'émeut, active en elle un élan vers un objet – qui n'est pas nécessairement ni strictement extérieur. *Pas d'orexis* sans accumulation de tension et détente, c'est-à-dire *sans l'exertion d'un moment d'activation des ressorts d'activité, i.e. de mouvement* de l'entité en orexis. Celle-ci se dit *oregomenon*, qui substantivise un participe présent *médial* se tenant à la fois dans l'activité et la passivité, à la fois source-essor de l'activation et son sujet. En tant que son sujet, il est le lieu en lequel l'activation se fait, il est

ce en quoi elle s'éprouve, entité passible avec laquelle elle se fait et à laquelle elle s'attribue. La mise en branle par soi-même d'un mobile est un accomplissement de nature médiale dans la mesure où l'« *intérieurité* » ou l'immanence *de l'activation à l'activé*, l'adhésion du sujet du mouvement au mouvement fond les deux moments d'activité et de passivité en une attribution unique – à un élan-s'élançant.

Le moment de l'activation, de la poussée au mouvement est en lui-même « mouvement », à la fois essor de mouvement et actualité de mouvement, car, dans l'orexis, l'actualité du mouvement est déjà dans cet essor même. Cela veut dire que *l'orexis est déjà mouvement dès son inchoation même*, son tout premier « armement », dès les premières tensions des ressorts qui feront partir, éventuellement, une action externe, observable comme un ensemble de mouvements physiques effectués par un corps. Dans les termes d'une psychologie transcendente : la *schématisation imaginaire de l'orexis*, son élémentaire projection dans l'imagination (au sens kantien de l'*Einbildungskraft*⁷) pour que se délinée un schéma de son entendement, ne peut se faire sans emprunt auprès de l'idée et des schémas du mouvement, et cela reste tout aussi radicalement vrai quand l'orexis ne se traduit en aucun mouvement vérifiable de l'entité où elle est en acte.

Ce dernier point est le point saillant du premier sens de la thèse : en effet, nous montrons qu'une *spécificité de l'orexis*, surtout chez un *oregomenon* particulier, le *vivant humain*, est *d'être sans relais* vers le mouvement vérifiable, c'est-à-dire *vers la motilité concrète* réalisée par le biais d'une activation motrice de l'innervation physiologique des parties du corps concernées. Cette coupure du relais motile est, comme nous le verrons, une *donnée fondamentale, configuratrice de l'organisation* de l'appareil *psychique* humain et surtout du corps humain comme champ texturé dans lequel s'accomplissent les articulations du sens humain à partir de résonances produites dans la matière de la sentience et des réseaux d'association de l'orexis.

Le deuxième point saillant de la thèse est celui de son second sens, qui va cette fois-ci non plus de l'orexis au mouvement, mais de celui-ci à celle-là. Il s'agit ici de l'affirmation de la nécessaire présupposition de l'idée d'orexis dans celle de mouvement, et cela selon les mêmes lignes de radicalité et de co-originarité tracées dans l'explicitation du premier sens. Il s'agit donc de l'affirmation, bien moins évidente que celle du premier sens, que *le mouvement ne peut être schématisé imaginairement sans emprunt auprès des schématismes co-originaux de l'orexis*. L'évidence semble très mince ici, puisque nous connaissons toute

7 Il ne s'agit pas de livrer ici une théorie de l'imagination en général ni de l'imagination du mouvement en particulier. Ce serait reposer des questions de « logique transcendente » et devoir redéployer des déductions qui, si elles voulaient dévier des voies frayées par Kant dans les déductions de la raison pure, devraient en rendre raison. C'est ouvrir une question de philosophie et de phénoménologie transcendentales qui ne peut se régler en un tournemain. L'idée d'une aperception et d'une imagination du mouvement qui se font selon des schémas irréductibles, n'ayant rien de contingent, d'optionnel ou d'associatif, est la seule chose qu'il faut concéder ici. Il suffit pour cela de rejoindre le concept kantien d'« imagination productive » (*produktive Einbildungskraft* par opposition à la *reproduktive*, « simplement » (*lediglich*) « empirique » (*empirische*)) tel que le développe la *Critique de la raison pure*, essentiellement en B 151ss.

une variété de mouvements qui ne sont en rapport avec aucun désir, aucun vouloir, mais relèvent de déterminations physiques pures qui les mettent sur des trajectoires contraignantes, lesquelles peuvent être de très courte ou de très longue durée. En tous les cas, dans leurs parcours et leurs durées, ces trajectoires ne peuvent faire sens pour aucune interrogation sur l'intentionnalité. A aucun point d'observation, ni en elles ni hors d'elles, une finalité « intentionnelle » ne peut leur être imputée.

Déconstruction du finalisme naturel et savant. Désanimation et démétaphorisation du monde par reprise des aperceptions et imaginations premières du mouvement

Nous avons depuis trop longtemps appris à penser du mouvement pur ainsi que du mouvement physique intégralement déterminé⁸; appris à déconstruire tous les schémas téléologiques du mouvement en général et du devenir physique en particulier; pour ne pas ressentir l'absence de toute évidence pour ce genre de subordination du mouvement à un sens qui lui donnerait son pour-quoi (*hou heneka*) et qui serait capable d'expliquer tout son processus. Une distinction directrice du *finalisme aristotélicien* est, en effet, celle entre *genesis* et *ousia*⁹. *Genesis* désigne l'enchaînement des causes proximes, celles que le processus emprunte pour aller à sa fin dans une substance individuelle complète (*ousia*). Celle-ci n'est rien d'autre que le processus des causes proximes arrivé à sa fin et accompli en elle. Sans elle, le processus serait sans direction, irait au hasard et ne saurait pas s'arrêter à une fin quelconque. Il atteindrait celle-ci par hasard, qu'il ne saurait pas que c'est elle qui répond à sa détermination. C'est précisément *contre* cette manière de penser que s'établit une *pensée de l'émergence qui laisse au processus*, à la *genesis*, *toute sa contingence* et ne voit dans la fin substantielle qu'un effet émergeant, sans prédirection, de celle-là.

Nous semblons tout à fait à l'aise, d'ailleurs, avec cette *epochè de toute supposition d'un sens qui coordonnerait et tirerait de l'avant toutes les portions du mouvement* en procès et qui surtout placerait en son sujet quelque chose comme un dessein, une sorte d'entêtement, d'insistance quasi invincible à faire contribuer toutes les divisions observables du mouvement à la composition d'un processus kinétique¹⁰ ordonné et unifié par sa direction à un but. Nous apprenons très tôt à *déconstruire l'aperception d'une « tête chercheuse »* qui, de l'intérieur du corps en motion, corrigerait sans cesse toutes les petites déviations inertiales ou autres de son mouvement et le maintiendrait obstinément sur les trajectoires du changement processuel en cours.

C'est d'une sorte de *désanimation du monde* qu'il s'agit et qui est obtenue en partie par l'évolution spontanée – par assimilation et accommodation – des schèmes de l'intelligence en développement – tels qu'une psychologie piagétienne pouvait les

8 Selon le principe kantien de la « durchgängige Bestimmung » de toute « chose » (Ding). Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, tr. Dialektik, 2. B. 3. H. 2. Abs.

9 Sur cette distinction, voir en part. *De partibus animalium*, 640 a 18s.

10 Nous écrivons toujours « kinétique » quand nous avons en vu la *kinèsis* aristotélicienne, cinétique ayant de tout autres connotations.

décrire¹¹ –, et en partie par des destructions culturelles de certains schémas de l'animation, accomplies dans des cultures scientifiées qui ont développé des visions mécanistes du mouvement. Ces visions transforment radicalement l'aperception des causalités physiques et créent une *dissonance assumée entre un plan d'apparition naïf-quotidien* des phénomènes, dans ce que la phénoménologie husserlienne a appelé « l'attitude naturelle », et un *plan* qui est celui de *leurs vrais rapports* de masse et de mouvement. Cela mène à une sorte de *traduction constante de l'apparence naturelle en ces rapports physiques* qui se trouvent derrière sa matière perceptuelle. Une telle traduction dépouille l'apparence du mouvement de toute sa richesse sensorielle ainsi que de la densité de ses stimulations imaginatives et associatives.

Typiquement, c'est l'ensemble de la phénoménologie kinétique céleste qui est touché par ce genre de désanimation : les astres en mouvement, et tout premièrement les deux grands luminaires qui rythment, au lieu cosmique qui est le leur, le temps naturel dans lequel la vie des êtres vivants se déroule. L'apparence de ces corps célestes est, dans toutes les cultures, d'une énorme prégnance sensorielle, laquelle ne se limite pas d'ailleurs à la dimension visuelle¹². Très tôt dans nos cultures sont *désapprises les aperceptions spontanées des mouvements* de ces astres à l'horizon et dans les différentes régions du ciel : celles du *lever*, du *coucher*, du *suspens* (au zénith), du *transit* (dans les mansions). Leurs sémantiques sont couramment déconstruites comme excessivement métaphoriques. L'ensemble de ces adaptations culturelles de l'aperception et de la perception au réel de la physique se comprend comme l'effectuation courante, habituelle d'une *démétaphorisation* qui permet une *lecture en deuxième intention de l'apparence sensible*. Médinée par la simple perception, cette apparence nous renseigne mal sur les véritables rapports (physiques) des choses. Ceux-ci ne peuvent être vraiment appréhendés et représentés que quand la première lecture, spontanée et naturelle en quelque sorte, a été reprise assez tôt dans une lecture seconde qui se rappelle le réel et le surimpose ou le substrue à l'apparence. C'est ainsi que la démétaphorisation de l'apparence est atteinte ainsi que le remplacement des phénomènes dans les cadres appris d'une mécanique qui leur ôte toute animation. Cela se fait, bien sûr, *en parallèle à la libération de l'homme*, par la technique, *de ses grandes dépendances envers le monde de l'apparence naturelle*. Ainsi, dans l'exemple choisi, les corps célestes perdent toute l'influence qu'ils avaient sur la vie des hommes par le biais des rythmes qu'ils lui imposaient, en particulier à l'activité primordiale de recherche de la subsistance. Aussi est-ce par là qu'ils perdent des pans entiers de leur métaphorique ainsi qu'une grande partie de leur prégnance sensorielle¹³.

11 Cf. Piaget, Jean, *Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant*, Neuchâtel Paris Delachaux et Niestlé 1972.

12 On connaît les représentations d'une sonorité du ciel, des musiques et des harmoniques du mouvement des sphères en lui. Par ailleurs, une sensation fréquente dans les délires psychotiques est celle d'une stridence sonore de la lumière.

13 On peut observer que cette perte sonne le déclin du code astral ou astronomique dans lequel un grand nombre de rapports signifiants s'exprimaient – dans les mythes ou la poésie primitive. Lévi-Strauss a très judicieusement identifié, d'un code à l'autre, les expressions d'une même structure ou

Le monde a mis des dizaines de siècles pour se désanimer de manière définitive. Le recul de l'« animisme naturel » a pris les formes les plus variées dans les différentes cultures et religions connues. La démétaphorisation du monde apparaît comme inhérente à son *désenchantement*, du fait qu'elle détermine le retrait hors de l'horizon de perceptibilité et de constructibilité signifiante, des « forces » qui donnaient un « sens » à ses mouvements. La démétaphorisation *dépeuple le monde* d'une infinité d'êtres et le soumet à une nouvelle économie ontologique: la pensée s'impose une *règle de non multiplication des êtres* et considère que sa puissance explicative dépend de sa capacité à réduire à l'extrême ses positions tant réelles qu'idéelles. L'épreuve de légitimité de la thèse d'un être quelconque est telle que ne subsiste aucun être de raison qui ne soit nécessité et donné de fait. Quant à la description et la conception d'un tel monde, elle doit se faire avec le plus petit nombre de principes, axiomes, règles, schémas d'induction ou de déduction,... La *vision mécaniste du monde* revient ainsi, pour sûr, à la *raréfaction extrême* de ce qui, derrière la multiplicité et la variété de ses apparences, est le plan *de ses déterminants* et de sa structure. Elle s'oriente finalement vers la recherche de lois dernières ou même d'une loi (de mouvement) unique qui suffirait à (l'explication de) l'organisation de la totalité cosmique.

La profusion phénoménale se réduit au jeu d'un très petit nombre de déterminants et là où le mécanisme primaire doit se complexifier, il le fait sans abandonner ses prémisses les plus marquantes: un sens, des forces, un motif, un but, une forme et substance complète (ousia) ne prédirigent pas les processus (genesis) en cours dans le monde, mais ce sens, ces forces, etc. sont des émergences qui ont lieu dans la très large variété des processus. Cela veut dire que là où le mécanisme a dû céder à des *visions plus complexes* de la réalité tant macro- que microphysique, il l'a fait au profit de conceptions qui, soient-elles évolutionnistes, relativistes, quantiques, systémistes ou autres, *maintiennent le postulat de l'émergence du substantiel dans le processuel*.

Imagination du mouvement comme substantié d'effort et d'inquiétude. Schème de l'effort et gestes originaires des verbes qui l'expriment. La contamination des représentations du produire au jour et de l'effort de produire

Ces rappels sont nécessaires pour la bonne situation du deuxième sens de notre thèse qui devait aller du mouvement à l'orexis, après être passé en son premier sens de celle-ci à celui-là. Pour éviter les malentendus, nous nous situons *sur le sol démétaphorisé d'une telle lecture du monde*, dans laquelle toutes les désanimisations culturelles ont déjà eu lieu, en prolongement pourrait-on dire des désanimisations développementales de l'intelligence et de ses schémas. Or, *il subsiste un plan d'aperception et d'imagination du mouvement* qui, quelque définitives que puissent apparaître ces détéléologisations et quelque rapides qu'elles fussent à réprimer le déploiement de l'aperception et de l'imagination « naturelles » ou métaphoriques, donne à percevoir dans le mouvement non pas nécessairement un sens, un but ou une poursuite, mais

d'un même rapport relationnel. Il a, dans les analyses de ses *Mythologiques*, restitué, à partir de ces correspondances, la formule complète, pour ainsi dire, des relations existant dans l'un ou l'autre de ces codes.

un élan et un essor, un moment originairement orectique qui lui donne la poussée initiale¹⁴ pour accomplir la rupture de l'inertie dont il sort. Dans ce plan d'imagination du mouvement, les *mouvements* ne sont pas dirigés vers des buts figurables ni animés par des forces auxquelles s'attribue du vouloir ou de l'intention, ils sont bien plus élémentairement *substantiés d'effort*¹⁵, *aperceptivement projetés comme issant d'un « moment » originaire* – au sens du concept physique de *momentum* qui est la force d'impetus qui s'applique à un mobile et le met en mouvement. Ils naissent d'un essor qui leur prête un *élément d'activation originaire* et qui demeure sans cesse en eux le mouvant vif de leur être en mouvement.

Pour pénétrer plus avant dans l'*imagination du mouvement comme auto-mouvementement dans lequel vit* un « moment » initial, un *movimentum*¹⁶, qui se donne comme *vivace in-quiétude toujours aperceptivement notée dans le mouvement et le mù*, il nous faut nous intéresser à la richesse aspectuelle verbale du mouvement comme d'un phénomène substantié d'effort, comme nous l'écrivions tantôt. Il n'est pas facile, en effet, d'amener à la conscience et de conceptualiser théoriquement le moment de mouvementement toujours vivace dans le mouvement, si l'on ne s'exerce pas à l'articulation langagière de ce moment aux endroits où elle se propose à nous avec le plus de netteté. Nous pensons qu'une telle articulation se trouve dans divers emplois du mot 'effort', par exemple. Ce mot couvre, de fait, une amplitude de sens rapprochés, mais qui, à travers toutes leurs variations, éveillent l'appréhension d'aspects verbaux distincts compris comme les variantes de l'effectuation du geste verbal.

'Effort' articule un *sens premier de la présence au monde pour un étant sentient et désirant*: celui de l'être en tension de soi en vue de quelque chose. Ce *schème de l'être en tension de soi en vue de*, tout en étant premier ou à cause plutôt de sa primarité même, se nuance très diversement dans ses aspects. Certaines langues donnent expression à certains de ces aspects qui, dans d'autres, sont plutôt négligés et n'arrivent pas à une articulation prégnante. Le français classique donne une variété de ces nuances, mais en néglige d'autres, à qui seuls les états anciens de la langue avaient donné une articulation. Ainsi, la langue classique connaissait les expressions¹⁷: « effort d'invention » (« Cette tragédie a encore plus d'effort d'invention que celle de Rodogune »), « effort de douleur »: sorte de manifestation soudaine, d'irruption de quelque chose – ici une douleur – qui ne peut plus être retenue; « coup d'effort » (au sens de coup d'audace), « effort de la sculpture »: production – sculpturale – à laquelle on consacre toutes ses forces. Elle y laisse venir à expression des aspects

14 Nous pensons à l'expression allemande qui dit le 'se donner à soi-même une poussée pour passer à l'action', pour sortir d'une inertie initiale: « sich einen Ruck geben ».

15 Notre usage du mot effort ici s'éclaire par les commentaires que nous faisons dans la suite immédiate de notre propos sur sa sémantique.

16 Qui est *mòmentum*, étymologiquement crase de: *movimentum*.

17 J'emprunte au Littré les exemples et les citations suivantes. Littré cependant ne propose dans son entrée aucune mise en ordre de la sémantique du mot. Les différents sens sont donnés, comme souvent, sous les grandes rubriques de distinctions très générales, telles ici celle d'une signification physique et d'une signification morale du mot. Par ailleurs, les références aux textes sont celles du Littré et j'ai renoncé à les vérifier et à les moderniser, mon propos n'étant pas strictement philologique.

dont s'est appauvri le sens du mot au fil des siècles, sens qui s'est établi, dans la langue moderne, autour d'un noyau sémantique redondant articulant un aspect unique de l'action énergétique faite avec tension.

Ce sont des « exertions », dit l'anglais, des efforts produits (*exerted*), c'est-à-dire conduits jusqu'à la manifestation au dehors, exteriorisés, pour ainsi dire. Comme tous les termes et toutes les métaphoriques de l'effort et de l'é-motion, de l'ébranlement vers le mouvement, nous retrouvons ici l'ambiguïté de l'actif et du passif, le terrain spécifique du médial de l'inchoation où toutes ces *deixis* s'ancrent. Le vocable anglais, en son champ sémantique, reflète de manière instructive cette ambiguïté caractéristique puisqu'une tendance toute naturelle l'associe au complexe des significations constellées autour de '*exerceo*', '*exercere*'. Il est en effet très difficile de ne pas faire cette association et de ne pas se laisser impressionner par la communauté des sonorités et de ce qu'elles suggèrent. En bonne philologie toutefois, *exercere* n'a aucun lien avec *ex(s)ero*, '*ex(s)erere*' qui est la bonne étymologie de l'anglais *to exert*. '*ex(s)erere*' veut dire mettre hors, tirer hors¹⁸, (une épée, la langue¹⁹), tirer de dessous (en particulier, d'un vêtement), découvrir (des parties du corps)²⁰, avec, à une époque plus tardive de la langue, la formation d'un adjectif et d'un adverbe voulant dire : non dissimulé, évident (*exertus*) et ouvertement (*exertè*). Supposer une contamination de la représentation de l'exertion latine, qui est simple production hors, découverte, par celle de l'effort, résulterait en une notion transformée qui ferait, par exemple, de l'extraction de l'épée hors de son fourreau ou de l'extension de la langue hors de la bouche, des actes s'accomplissant avec grande difficulté, où de gros efforts sont nécessaires pour surmonter des empêchements spécifiques ou intrinsèques au geste verbal-motile. Et c'est, en somme, exactement ce qui se passe avec le complexe lexical anglais autour de *exert* où *exertion* assume une signification où parle fortement le pousser, le presser laborieusement au-dehors, ces gestes qui sont fondamentaux dans *exercere* et articulés dans son étymologie : *extra arceo*; une signification où parle encore à des niveaux moins profonds le tourmenter et le travailler (*fatigare*), l'*askein* et l'*askêsis* grecs, à proximité de l'« exercitation » (spirituelle, par exemple) de notre langue classique.

18 *Serò, serere* veut dire proprement attacher en file, tresser, lier ensemble, attacher, engager, étymologiquement lié au grec *eirein*, radical **ser-* qui se retrouve dans les mots latins *sermo* (séquence (discursive), discours suivi où les choses se tiennent dans la succession) et *praesertim* (en avant de la série). *Ex(s)ero* veut dire dès lors sortir de la série, se délier, quitter l'attache où on était inséré, invisible pour soi.

19 Des exemples d'emplois latins des termes sont intéressants à citer, car ils montrent l'univocité de la signification 'tirer hors' avant sa contamination par la représentation de l'effort. Ainsi, pour 'tirer l'épée' : « *ensibus ex(s)ertis bellica laeta dea est* » (Ovide, *Fastes*, 3, 814), « *fulgentemque ex(s)erit ensem* », (Stadius – je n'ai pu retrouver la référence exacte chez Stadius, alors que la citation est donnée à la fois par Calepinus et Claudius Claudianus); pour 'tirer la langue' : « *Glottis [avis] praelongam exerit linguam, unde ei nomen* » dit Pline (*Hist. nat.* 10, 35) de l'oiseau appelé *glottis* ou populairement *rex coturnicum* (roi des cailles), lequel tire la langue (quand il a soif). Pour les citations latines données ici, je renvoie aux entrées 'Glottis' et 'Exero' du Calepinus (*Dictionarium latinum*, Lyon 1581) où l'on trouve également les correspondants hébreux, français, allemands, anglais, espagnols, etc. des différents termes, la diversité des langues citées ayant ici un effet très éclairant.

20 Par exemple, les épaules : « *dextris humeris exsertis* », la citation de César (*De bello gallico* 7, 50, 2) est ici donnée par Meillet (*Dict. étymologique*, entrée, *serò* 2).

D'autres aspects verbaux du complexe imaginaire de l'effort sont remarquables. Ils vont dans la direction de condensations de celui-ci dans les choses sur lesquelles ou avec lesquelles il est fait. Des exemples de telles condensations se retrouvent dans quelques usages particuliers de la langue classique et dans toute une série d'usages de l'ancienne langue. Ainsi celui d'efforts au pluriel dans le sens de *copiae* = troupes, potentiel de combat et de force, énergies polémiques pressées dans leurs formations et disponibles pour l'usage ou la détente pourrions-nous dire: *N'assemblerait Charles si granz esforz* [troupes], Ch. de Rol. XLIV; ou celui du site, de l'être-sis de la force ou de l'énergie dans un ouvrage ou un instrument: *Tout l'effort de ces hommes d'armes consiste en leur lance*, Amyot, Lucull. 53; ou encore celui de la ressource de force si bien condensée dans l'objet où elle se rassemble qu'elle en forme un dispositif purement défensif, qui n'a pas besoin d'arriver à détente dans un usage qui le dirige vers une cible, mais a sa détente dans le simple rayonnement de l'être pressé de ces énergies dans ses épaisseurs, comme dans les murailles de fortifications, prenant alors un aspect impressionnant ou formidable: *Foible suis pour te conquister Un chasteau de si grand effort*, Marot, II, 240. *Fossez profonds et murs de grans efforts N'environnoient encor villes ne forts*, Marot, IV, 16.

Résonance du mouvement comme orexis dans la texture sentiente-orectique du vivant. Structure formée par le triangle orexis-vie-mouvement. Sa clôture dans la co-originarité des termes et leur unité de résonance

Cela nous permet de revenir à l'explicitation de notre thèse. Celle-ci est donc, en son second sens, que le moment d'activation originare que nous décrivions ne se distingue pas de ce que nous désignons comme le schématisme basal de l'orexis. Il est à placer dans sa dimension. Par ce biais, nous pouvons déterminer le plan dans lequel mouvement et orexis se touchent et en quel sens ils se rejoignent dans leur imagination respective en un plan commun où chaque phénomène ne peut s'imaginer que d'une co-imagination de l'autre en lui.

Le plan d'aperception et d'imagination du mouvement ne se laisse approcher que par des reconstructions imaginaires qui sont autant de reculs vers des plans de résonance associative du mouvement en général en nous. En effet, l'orexis originare co-imaginée dans l'imagination du mouvement n'est appréhendée que dans les résonances que tout mouvement a en nous, dans nos textures sentientes, orectiques, affectives et désidérales profondes. Cela veut dire: que tout mouvement fait effet de secousse en nous: il met en branle des associations qui interrogent, qui troublent et émeuvent en nous les bassins de l'orexis. Devant tout mouvement nous faisons l'expérience d'une secousse interrogatrice, dans l'orexis propre, quant au « moment », au ressort orectique, du mouvement lui-même. Le mouvement est toujours lu, dans les profondeurs affectuelles de sa perception, à partir de cette résonance originare, dans l'orexis propre, d'un moment orectique dans la chose perçue en mouvement. Ce moment s'attribue spontanément au mouvement, de cette résonance même. Le moment orectique est co-imaginé dans l'imagination kinétologique pure du perçu – c'est-à-dire dans son imagination comme mouvement. *Tout mouvement s'imagine*

et se perçoit originellement comme *in-quiétude*, rupture d'un repos et quête de quelque chose à la sortie de ce repos. Il réveille en nous une *in-quiétude* correspondante : il réveille des dispositions d'activation de ressort orectique qui sont l'expression de la perception du mouvement et de la résonance avec son *in-quiétude*. En tant qu'effet d'une activation de ressources capables de rompre la *quiétude* des choses et de le lancer, le mouvement est ce en quoi parle cet éveil à l'activité et cette *inquiétude* du sursaut du passage à l'activation manifeste. Celle-ci éveille dans un sujet sentient et désirant des *résonances d'activation* et d'*in-quiétude* analogues, qui adviennent dans le plan de ses *tensions d'apprêt*, de ses mises en disposition d'activité, physiologiques. Si ces tensions sont souvent de très faible amplitude, elles n'en constituent pas moins les infimes ou *infra-minces rafraîchissements de la vivacité de l'exister* lui-même.

Il s'agit à présent de voir en quel sens l'*orexis* peut être *généralisée à tout mouvement sans induire un panpsychisme* qui dissoudrait des distinctions conceptuelles tout à fait précieuses. La co-originarité de l'*orexis* et du mouvement est en effet, comme nous l'avons vu, une co-originarité radicale se situant dans la dimension de l'*imagination* de l'une et de l'autre *dans le vivant* qui les imagine. Il ne s'agit pas d'une *extension du phénomène central du vivant à tout ce qui peut être mù*. Admettre dès le départ – sciemment ou par manque de rigueur – une telle extension serait sacrifier ce qui fait l'intérêt même d'une telle approche de l'*orexis*, qui veut s'accomplir dans une radicalité phénoménologique et théorique forte. C'est pourquoi il nous faut à présent reconstruire avec soin les lignes de délimitation et de *définition de l'orexis comme noyau prégnant du vivant*, démarquant celui-ci de tout ce qui ne l'est pas.

Les trois termes *orexis*, *vie*, *mouvement* entretiennent entre eux une relation complexe qui est faite non pas d'identifications ou de différenciations substantielles ni de conditionnements mutuels, mais de co-originarité du schème de l'*imagination* qui font que la représentation de l'un se fait toujours et immanquablement avec la représentation de l'autre dans un représentant qui est l'un ou l'autre. *Tout mouvement s'imagine comme orectique*, c'est-à-dire mù par une *poussée insise* en l'être en mouvement qui le met *inchoativement* en branle et qui est *de nature* « chercheuse », c'est-à-dire *conative-appétitive*; mais un mouvement ne s'imagine ainsi que dans ou *pour un être en orexis*, un *oregomenon*, dans les profondeurs sentientes et désirantes duquel tout mouvement, qu'il soit celui d'un être capable d'*orexis* ou d'un être inanimé, c'est-à-dire non doué de tension conative-appétitive, a des résonances *autour de son point d'impact* dans l'*oregomenon en une aperception* faite toujours de surprise et de son moment commotionnel – ou *ecléctique*, comme je le disais ailleurs²¹. En même temps, tout ce qui s'imagine comme en mouvement de la sorte, l'est comme vivant, car le vivant se révèle ne se penser que comme être en *orexis*, de même que tout être en *orexis* ne se pense que comme vivant. Tout cela à chaque fois dans et pour un vivant ou un être en *orexis*. *Se construit et se clôt* ainsi un *triangle où orexis, vie et mouvement forment*

21 Dans *Aperceptions du présent*, p. 348. La secousse de l'être-surpris par quelque chose se dit en grec *ekplêxis*.

un milieu de résonance unique fait de la résonance de l'un dans l'autre et de la *présupposition, pour que l'un apparaisse, que l'autre soit dans son horizon* et ainsi soit capable de la commotion eclectique en laquelle celui-là peut avoir en celui-ci son incidence. En d'autres termes, il se clôt un repère où il n'y a de mouvement que pour des êtres en mouvement, qui ne le sont cependant pas « purement », à la manière de masses inertes traversant des espaces purs, sans prégnance ni texture, irrésonants, mais qui le sont orectiquement, c'est-à-dire d'in-quiétude, capables par là de l'*ekpléxis* que fait en eux toute entrée dans leur horizon d'un être en mouvement qu'ils ne peuvent imaginer et représenter que comme un être semblablement in-quiet d'une alerte générale et chercheuse du vivant²².

La clôture de cet espace, laquelle se parachève proprement lorsqu'on fait l'effort, comme nous le faisons en ce moment, d'une reconstruction des concepts à partir de leurs schèmes d'imagination, ne veut pas dire qu'un mouvement non animé est irréprésentable et que nous réintégrons ainsi un repère panpsychique ou d'animation généralisée. Il *faut maintenir* au contraire l'affirmation *qu'il y a du non vivant*, alors même qu'il n'y a rien qui ne puisse être, qui ne puisse se penser en mouvement. Même si le mouvement ne peut s'imaginer que comme vie dans un être en vie, *le mouvement peut être celui d'un être inanimé*, n'ayant en soi aucun conatus vital.

Comment penser le mouvement pur, sans orexis? Analogie avec d'autres démarches de déconstruction de schémas imaginants, tel l'anthropomorphisme. Comment extraire la mesure (anthropique) de l'être qu'elle mesure?

Cela veut dire qu'il doit y avoir une possibilité de *construire du mouvement à un point de vue qui puisse le faire apparaître dans sa différence par rapport au vivant*. Cela doit se faire, cependant, sans emprunter les voies, psychologiques et culturelles, de la désanimation que nous avons décrite un peu plus haut. Il nous faut pour cela nous placer à un point d'observation qui surplombe les deux dimensions du mouvement et de la vie pour obtenir une distinction du mouvant et du vivant qui ne soit pas relative aux naïvetés thétiques de la représentation moderne démétaphorisante du mouvement. Cette position en surplomb, c'est précisément l'approche radicale par la *description de la co-originarité catégorielle* qui *peut nous la donner*. En effet, la co-imagination de l'orexis en toute représentation du mouvement se situe elle-même au point d'observation d'un vivant qui ne peut construire du mouvement, le représenter, qu'à partir de sa propre articulation du mouvement en lui-même: le mouvement fait sens en lui comme trajet d'une poussée allant de son sens commun à travers les innervations de son corps à certaines de ses terminaisons organiques

22 On peut faire ici le lien entre cette idée de l'in-quiétude basale et motrice du vivant et la notion centrale d'excitation dans l'*Entwurf* freudien. On peut voir dans cette excitation un quantum d'impulsion, de poussée instinctive, qui ne serait pas simplement mécanique et emprunterait les voies fixes et rigides d'une poursuite comme en troisième personne, mais une impulsion anxieuse, chercheuse, fébrilement balayeuse de champs pour trouver de petites trouées par lesquelles avancer vers des pointes de satisfaction et de jouissance. On peut dès lors envisager cette quête fébrile comme tout à fait vitale, atteignant parfois des intensités qui font penser à la recherche d'air dans la suffocation.

– induisant un phénomène motile sur le corps propre ou ne l'induisant pas. Cependant, la *déconstruction de l'orecticité ou la « vitalité » du mouvement* ne se fait pas par une espèce de débiomorphisation de la représentation, *analogue* à ce qui s'entend dans la pensée en termes de *dé-anthropomorphisation* des représentations religieuses ou celles de la nature. La projection constante et excessive de modèles humains sur des aspects complets de l'apparence ou de l'imagination se conçoit comme dénaturant la saisie et la compréhension du réel. L'anthropomorphisme est alors identifié en tant que tel, et fait l'objet de déconstructions plus ou moins radicales. Les *stratégies déconstructrices* vont de très faciles et illusives représentations de la totalité des choses moins l'homme, qui donneraient des représentations du tout en soi, jusqu'aux très difficiles déconstructions d'illusions anthropomorphiques dans le plan d'une reconstitution des conditions de possibilité de l'expérience qui nous laissent avec un indéconstructible sujet transcendantal non nécessairement humain – c'est-à-dire qui ne coïncide pas avec l'homme, mais dépasse la particularité anthropique pour couvrir la généralité structurelle de toute conscience incarnée.

Pour *déconstruire la biomorphie du mouvement* (comprise comme son orecticité) ou *l'anthropomorphie de la phénoménalité naturelle*, il ne suffit pas de se représenter le monde sans la vie ou la nature sans l'homme. C'est, en effet, la première chose à laquelle on pense et qui semble fort aisée à accomplir : *retrancher l'homme en pensée de la nature*, imaginer les plaines, les forêts, les îles, les montagnes sans aucun homme, inhabitées, ou l'ensemble du monde sans vie, tel que nous le voyons dès que nous regardons dans le cosmos et ne percevons partout que masses sidérales en mouvement pur. Mais, au fond, pourquoi ne suffirait-il pas de construire mentalement une situation finalement assez simple, à savoir celle d'un transport de soi loin des habitats du vivant et de l'homme, pour entrer réellement en quelque sorte dans des *mondes en mouvement*, mais *sans vie et sans une figure humaine* qui fût de toutes les choses qu'ils contiennent la mesure ou, comme nous le disons, la matière affectible en laquelle le mouvement fait *ekpléxis*, alerte et résonance ? Cela ramènerait à l'interrogation philosophique constante : Pourquoi cela ne suffirait-il pas que l'homme disparaisse, pour que le monde ne soit plus mesuré à sa mesure ?

La réponse est simple, mais ses conséquences complexes : parce que la représentation d'un monde sans l'homme, l'imagination de son retranchement du monde est une chose qui ne peut avoir lieu que dans la représentation ou l'imagination d'un homme, et donc présuppose celui-ci à nouveau. Sortir la mesure de toutes choses de toutes choses ne les laisse pas intactes, comme si elles étaient là, telles quelles, sauf qu'il n'y aurait plus d'homme à portée pour les considérer. *Extraire des choses la mesure qui est celle de leur présentation à une conscience* ou un sujet humain, *c'est les laisser non plus les mêmes, mais autres et impensables pour la pensée même qui effectue une telle expérience de pensée*. Extraire des choses leur mesure pourrait en extraire, par exemple, l'extension même, leur être formées de parties externes les unes aux autres (*partes extra partes*), en plus de ce qui se transformerait de leur phénoménalité une fois que leur présence ne ferait plus incidence sur une sensibilité formée telle qu'elle l'est chez le percevant humain – une visualité bi-oculaire appréhendant du visible situé dans une bande donnée du rayonnement lumineux, etc. Toutes les dé-mensurations

du monde qui en extraient l'*oregma*²³ (la paume, le pied, la coudée,...) humain, *toutes les dé-mensurations de l'être par l'existant, sont des sagas du monde qui le racontent sans l'homme*, comme si le monde se passait tel quel, mais sans lui; alors même que ces sagas sont des narrations imaginées que l'homme, se voulant disparu en elles, se conte.

L'idée est alors, non plus de quitter parfaitement le monde pour l'observer à partir d'un corps sidéral par exemple, mais de *déplacer*, à l'intérieur du monde, *le point d'observation* et de mesure des choses de l'homme à *une entité* qui lui est très *proche*, tel un mammifère supérieur hominidé. Cette entité partagerait avec lui la quasi-totalité de sa dotation génétique et se distinguerait à peine de lui dans sa constitution tant esthétique que kinétique. Le monde ne subirait pas alors une extraction pure et simple de la mesure qui ordonnait sa présence et lui donnait ses multiplicités phénoménales. Il ne perdrait pas avec sa mesure ses principes de déploiement et de formation. Il ne s'abîmerait pas dans de l'impensable, mais *ressemblerait beaucoup à ce qu'il est* selon la mesure qui nous en est familière, sauf qu'il serait, se ferait, *se passerait sans nous*. L'hypothèse faite dans cette expérience de pensée semble, de plus, tout à fait réaliste: en effet, quoi de plus aisé à se représenter que le monde il y a quelques centaines de milliers d'années, allant ses voies, mais où l'homme n'aurait pas encore émergé à sa « sapience ». En même temps, une telle hypothèse n'améliore en rien nos chances de penser du mouvement pur, anorectique. Elle ne fait que déplacer légèrement la question, faisant varier des paramètres, mais au sein de la même matrice, alors que tout l'effort va ici à sortir de la matrice de l'orexis, à quitter le champ des résonances structurelles du mouvement en elle et d'elle dans le mouvement.

Les voies de la pensée du mouvement pur sont celles de la pensée de l'inanimé: repos de corps spécifiquement assignés à ce repos. Imagination spéciale du non mouvement

Il ne s'agit pas de proposer ici des entrées intuitives à une analytique transcendente de la sensibilité ou une déduction transcendente des catégories de l'entendement. Il s'agit simplement de montrer à quel point il est difficile de se désengluier de ce que nous portons dans l'être et qui est tout l'être. Cela veut dire que *désengluier le mouvement de son imagination orectique* (ou encore animiste ou vitaliste, si l'on veut) *n'est pas chose aisée* et qu'elle ne peut être obtenue que par des voies spéciales. C'est de l'absence de mouvement que se projette l'appréhension d'un mouvement en lequel ne vivrait aucune orexis ni résonance d'orexis. C'est du repos des pierres, de l'inanimation des minéraux sans mouvement que doit se concevoir un tel mouvement. L'orexis ne peut se désimaginer du mouvement *que par le biais d'une conception de l'inanimation en tant que telle, condensée dans*

23 *oregma* est le nom d'objet tiré de *oregô* (tendre, étendre, étirer), *oregesthai* (s'étendre vers, s'élancer, aspirer, désirer). Il veut dire ce qu'on étend, du pied, de la main, du pas, et qui souvent forme dès lors mesure. Il est très surprenant de retrouver ici, en cherchant une désignation, la plus générale, de la mesure, l'orexis et l'*oregesthai*, de dériver ainsi la mesure la plus abstraite de la tension (à la fois *spannen* – tendre – et (*sich*) *strecken* – (s')allonger) et du désir.

des corps d'une formalité spéciale, à savoir les corps morts. Il faut d'abord concevoir ce repos et ces corps, et ces corps et ce repos, pour pouvoir concevoir un mouvement s'effectuant sur ces corps et qui ne serait résonant d'aucune orexis. Cela revient à dire : il n'y a *pas de voie directe* de désimaginer l'orectique du mouvement en posant celui-ci en un mù et en en extrayant le moment orectique. Tout mouvement s' imagine d'abord intrinsèquement comme une manifestation, sur un corps, qui peut ne pas être le sien, d'un vivant. On peut imaginer des sphères en nombre incalculable tournant sans relâche dans des *espaces infinis*, gouvernées sans dessein par des lois exactes de mouvement pur, dans un silence qui est celui de *l'extinction du souffle du contemplateur humain* et de l'inquiétude de son orexis : la vision n'est manifestement nullement désengluée de l'*oregma* humain et le silence, qui s'en veut l'extraction et l'absence, en est la *présence* la plus *poignante*.

Le *mouvement pur*, le mouvement physique de corps qui n'y contribuent nullement de leur orexis et de leur inquiétude, le mouvement de masses inertes, *s'obtient sur le fond d'une narrativisation de l'observation*, d'une saga du monde *qui raconte le monde d'à côté de ce qui l'ouvre*. Elle se place à l'endroit où un récit peut se dérouler sans que le récitant soit vu qui le récite à lui-même, un récit d'autant plus passionnant qu'il engolfe le récitant, en raconte l'émergence et le devenir, à partir de ce site hors de lui, purement cosmique, sidéral, préexistant à toute orexis et expliquant l'advenue elle-même de celle-ci, à l'aboutissement d'une histoire qui se fait sans elle. Le mouvement pur est l'effet d'une narration qui a des charmes analogues à celle qui animait le monde et le peuplait de figures vivantes et humaines projetées sur les phénomènes les plus apparents²⁴ ou les plus vastes de la nature. La narration ici est « montante », saga d'une évolution cosmique qui ne manque pas de tension dramatique et amène des profondeurs du grand mécanisme impersonnel les complexifications et les bifurcations les plus improbables, jusqu'à aboutir à la narration elle-même et son narrateur. C'est dire que le mouvement pur est loin d'être lui-même désenglué de son propre récit, c'est-à-dire d'un mythe qui « anime » sa propre advenue dans l'observation. C'est cette *voie d'obtention du mouvement pur* qui est *illusoire*, parce qu'elle ne correspond pas à un véritable désengagement de l'imagination orectique. Elle relève encore de ce que nous avons caractérisé comme la voie directe et inadéquate de la construction d'un tel mouvement. Le désengagement s'obtient uniquement par la confrontation du silence de l'orexis avec celle-ci.

24 Les phénomènes les plus lumineusement apparaissants, pourrions-nous dire. Le superlatif grec de *phanos* (clair) : *phanotatos*, utilisé par Platon à un endroit crucial de sa présentation de l'idée du bien comme ce qui est le plus lumineux de l'être (*tou ontos to phanotaton*, Rep. 518 c), a fait penser à un *phainotaton* – qui n'existe pas en grec – et induit l'idée d'un maximum d'apparaître, très proche de l'idée d'un maximum de clarté, mais lui ajoutant l'imagination d'un avancer marquant dans l'apparaître. La narration que nous pointons fait voir des phénomènes d'une telle ampleur (supernova, trous noirs, montées de formes organiques vers des finesse et des complexités extraordinaires à travers des trajets de temps irréprésentables, etc.) qu'elle en coupe le souffle : c'est le spectacle même de l'advenue de l'univers à l'apparaître dans toute la brillance et la netteté de ses formes.

Nous disions que le vivant ne pouvait imaginer du mouvement sans lui supposer un moment orectique qui le fait résonner en lui comme l'in-quiétude d'un autre vivant mû (de la même orexis in-quiète). La *construction d'un mouvement pur*, auquel ne participe aucun moment semblable, revient à imaginer l'absence d'une telle résonance quelque part, à un point d'observation du mouvement quelconque, résonant d'animation ou non. Notre thèse est que seules *deux voies spéciales* peuvent conduire à la *construction d'une telle absence de résonance*: le *repos de corps sans impulsion kinétique* quelconque et les *corps assignés spécifiquement à ce repos*. Les corps inanimés semblent en effet doués d'un repos particulier; inversement ce repos s'associe préférentiellement avec des corps particuliers. Le *repos de l'inanimation*, au plan de théorisation où nous nous situons, *ne peut être pensé que comme une imagination spéciale du non-mouvement*. Cela veut dire: là où le vivant impulsé intrinsèquement par son orexis vitale perçoit du repos, il aurait tendance, dans le prolongement de notre thèse, à le comprendre comme une absence de mouvement qui est une intermittence du mouvement, puisque tous les corps sont capables d'animation et de mouvement ou encore puisque l'animation est capable de se saisir de tous les corps; l'imagination du mouvement serait sous-jacente et mise en attente; or, ce qui est frappant, c'est que, dans certains cas, l'absence d'animation ne se traduit *pas* par *une mise en attente de l'imagination de l'animation* et de sa résonance dans l'orexis du vivant, *mais* bien par une *résonance spéciale de l'inanimé comme tel dans l'orexis du vivant*. Cette résonance se trouve être d'une grande puissance et d'un effet déstabilisateur majeur de l'économie excitationnelle de ce vivant.

Différenciation entre le vivant-animal non humain et l'humain quant à l'affectibilité par l'inanimation. Le mouvement sans l'orexis n'est pas représentable par démétaphorisation du mouvement, mais à partir d'une aperception de formes spéciales d'inanimation

C'est à cet endroit que se fait une *différenciation du vivant* résonant, dans son orexis propre, du mouvement perçu dans des corps mus hors de lui. Nous décrivons ce vivant comme sentient et quêtant ses satisfactions, par le mouvement propre, au-delà des frontières de son propre organisme. Cela le fait assez exactement correspondre au *vivant-animal* (*zôion*) – et non pas seulement végétal – *de la biologie aristotélicienne*, comme nous l'expliquerons plus loin. C'est ce vivant lui-même qui *se différencie* le long d'une ligne qui sépare l'*absence de résonance* pure et simple *devant l'inanimation*, d'une *résonance spéciale et prégnante de l'absence d'animation* dans l'orexis d'un vivant particulier. En effet, le vivant-animal, dans toutes ses espèces sauf une, est indifférent à l'apparition de l'inertie en tant que telle dans les corps ressentis comme toujours capables d'animation, c'est-à-dire de mouvement.

Le *vivant-animal* est *incapable de réprimer l'aperception d'un mouvement quelconque comme animé d'orexis*. Pour un chien, tous les mouvements – que ce soit ceux d'une voiture qui file, d'un rocher qui dévale, d'un oiseau qui plane, de la couronne d'un arbre dans le vent, d'une eau courant dans son lit, de la brusque chute d'un manche de balai sur

le sol, etc. – sont animés, c'est-à-dire sont ceux d'animaux mus comme lui de l'inquiétude qui fait sortir tout vivant animé (*empsychon*) de sa stance. Et cet énoncé ne prétend pas exprimer une intuition qu'une observation qualifiée ou cursive nous donnerait de certains faits du psychisme de l'animal, car elle ne pourra apparaître que comme spéculative tant qu'elle n'aura pas précisé son rapport à l'observation scientifique de la psychologie animale en général et aux méthodes utilisées pour les substantier empiriquement. L'énoncé a la validité d'une description phénoménologique adossée à une théorie – qu'il faudrait dire apriorique ou transcendentale – de l'imagination du mouvement et de ses différentes résonances dans l'orexis. En tous les cas, une *aperception non animante du mouvement n'est pas possible pour le vivant animé* dans toutes ses espèces. Ceci doit être maintenu *alors même qu'*est évidente la profonde *indifférence* observée chez l'animal par rapport au plus grand nombre de mouvements environnants – qui s'explique, comme nous le verrons, par l'inhabitation et l'irrelevance, c'est-à-dire la non-résonance de ces mouvements dans l'orexis – d'une part ; et qu'est évidente, de l'autre, la *capacité de l'homme*, c'est-à-dire de l'espèce faisant exception dans l'aperception de l'inanimation et obligeant à une différenciation fondamentale dans l'imagination du mouvement chez l'animal en général, *de désanimiser son monde* et de retirer au mouvement qu'il y perçoit, par l'intériorisation d'une expérience plus médiée et plus savante de l'être qui l'entoure et s'impose à ses sens, sa qualité animante.

Tel est l'arrière-plan sur lequel se découpe la *différenciation* que nous introduisons *dans l'imagination* du mouvement, différenciation qui nous servira à frayer la *seule voie de construction d'une représentation du mouvement sans l'orexis*, c'est-à-dire la seule voie permettant de surplomber ces deux termes (mouvement et orexis) dans leur co-originarité et leur interpénétration catégorielle. Notre thèse est, en effet, que le recours à une troisième stase, à *l'invention d'un point d'observation qui pourrait se détacher de la cohésion transcendentale de ces termes, est impossible*. Il n'y a rien au-delà des imaginations de l'orexis-mouvement, lesquelles forment le dernier donné de l'expérience et de l'intuition phénoménologiques ; il n'y a rien qui puisse former un donné de plus grande « primarité » (ou « protérité »²⁵) philosophique.

Dès lors, toutes les *démétaphorisations du mouvement* et les dé-anthropomorphisations du monde sont condamnées à déchoir du seul plan, phénoménologique et philosophique, où le mouvement puisse être pensé ; elles sont obligées de se déployer sur le sol des faits ontiques, comme si l'orexis ne venait s'adjoindre au mouvement que par un hasard de l'évolution ayant lieu dans le cours de l'histoire du monde comme histoire des flux et reflux de ses processus matériels-physiques. L'orexis et la résonance de toute orexis / animation en elle prendraient forme à un moment de cette histoire sur le fond de matière mouvante qui fait le monde et son devenir. Les *démétaphorisations débouchent alors sur des sagas qui racontent le tout* et demeurent *incapables* de rentrer en elles-mêmes, c'est-à-dire *d'être-réintroduites dans leur propre narration* pour se situer elles-mêmes en elle comme en l'évènement d'une venue à

25 De *prótos*, premier. Nos énoncés sont ici à comprendre comme phénoménologiquement derniers se situant dans le plan d'une philosophie première.

soi de cette narration dans une occurrence d'elle-même en elle-même. Ces sagas sont ainsi incapables de se nouer et de faire sens²⁶. Le *nœud du sens dans la pensée du mouvement et de son orexticité*, c'est-à-dire dans la pensée de l'être où est instruite une mesure, celle de l'orexis, qui en fait tout le sens et qui en est indéconstructible, *c'est celui de l'imagination*, chez l'espèce sentiente, désirante et pensante, *d'une absence spécifique de mouvement dans l'inanimation* d'une catégorie spéciale de corps mobiles d'impulsion propre.

Passons en revue quelques phénomènes d'inanimation et considérons leur impact sur le vivant animé qui les perçoit. *L'arrêt de l'animation* dans des corps jusque-là en mouvement; la *densification extrême de l'inanimation* dans certains corps, qui en deviennent particulièrement denses et clos et tendent à former, dans l'aperception, un règne minéral au repos spécifique; la montée de *l'inanimation dans le corps propre* ou la vue de son retrait définitif de corps très semblables au sien propre (ceux de *congénères*); tous ces phénomènes ne suscitent *chez l'animal non humain aucune résonance* spéciale. Ces négations du mouvement et de l'animation ne représentent pas des « silences », c'est-à-dire des négations productrices d'une effectivité certaine et particulière. Elles correspondent à des néants de la pulsation, à une inexistence pure et simple de la résonance.

Cela qualifie à rebours la résonance animatrice du mouvement dans l'orexis, telle que nous la décrivions jusqu'à présent : si pour le vivant-animal (non humain) tout mouvement est, de par sa résonance dans l'orexis, aperceptivement projeté comme animé, le repérage répété et habituel que l'animal fait cependant de ces animations dans sa *Umwelt*²⁷ et la perte de surprise et d'intérêt qui en résulte face à elles, font apparaître chez lui une sorte d'*indifférence plate à l'égard d'un grand nombre d'animations* kinétiques qui ont lieu autour de lui. Cette indifférence se rapproche, par certains de ses traits, de celle que nous tentons de pointer et qui touche l'inanimation. L'indifférence de l'animal non humain à ces animations est en continuité avec son indifférence envers les inanimations générales – du *minéral* au repos – ainsi que les inanimations spéciales de *l'organique* dont la vie s'est retirée et qui ne produit plus de manifestations ni motiles ni immobiles-pulsatives de l'orexis.

Cela nous amène à l'animal sentient et en orexis chez qui la résonance de l'inanimation est effective, spéciale et discriminatrice d'une différence qui le sort de la typique générale de l'animalité. *L'aperception de l'inanimation* est chez lui si prégnante, qu'elle s'impose, au fond, comme un *déterminant à rebours de l'aperception de l'animation*. En effet, la résonance en lui de l'inanimation qualifie et colore la résonance – pour ainsi dire standard – que l'animation elle-même suscite dans son orexis. Cette dernière résonance sera, même là où toutes

26 Voir sur le (non-)nouage du sens dans les théories scientifiques narrativisantes, mon « Emergenz und Emergenzsinn. Ein Denkgang in die Knotung von Kontingenz », in *Soziologische Jurisprudenz, Festschrift für Gunther Teubner zum 65. Geburtstag*, Berlin Walter de Gruyter 2009, p. 37-48.

27 C'est-à-dire dans sa niche écologique close, sans ouverture sur des horizons mondains (*Welt*) qui marquerait son expérience de la possibilité d'une « transcendance », comme dit Heidegger. C'est d'une telle ouverture que se détruirait sans cesse toute l'univocité des dispositions closes et définitives de la niche, lesquelles rivent la vie animale à la réponse instinctive et la répétition. Voir là-dessus la note 64 plus bas dans le chapitre.

sortes d'habitudes ont ancré une familiarité extrême avec l'environnement, beaucoup *plus in-quête*, beaucoup *plus sensible aux surprises*, toujours *alertée par la structure d'horizon des confins* de sa sentience, jamais capable d'une véritable indifférence à l'animation qui l'entoure. Les requalifications qui partent de cette différence touchent ainsi l'aperception basale du mouvement et sa résonance, dans l'orexis du vivant, comme mouvement animé. C'est une raison qui s'ajoute à bien d'autres pour donner une place centrale, dans la construction d'une théorie de l'orexis, à cette différence qui se fait dans l'espace du vivant-animal entre ce qui est capable d'une résonance spéciale à l'inanimation et ce qui ne l'est pas.

Le mouvement pur (sans orexis) est source d'effroi par son « silence », mais n'est tel que quand il se construit dans l'aperception d'un retrait de l'animation

La thèse est donc qu'il faut *partir d'une aperception spéciale* du repos et *de certains repos spéciaux de certains corps spéciaux pour réussir la déduction d'un mouvement qui a perdu tout lien avec une animation quelconque*. Les autres voies de construction d'un tel mouvement, par exemple celle de la construction du mouvement pur de la physique moderne, sont, rappelons-le, trompeuses, puisqu'elles sont loin de pouvoir extraire véritablement la mesure catégoriale de l'animation toujours schématiquement instruite dans l'imagination de ce mouvement. *Ni le mouvement pur ni le repos pur* dans les espaces physiques *ne peuvent se représenter comme véritablement inanimés* que là où ils réussissent à se penser à partir d'un véritable arrêt de l'animation dans un repos spécial des corps ainsi que de l'arrêt de la résonance de ce repos dans une orexis qui en est le lieu d'incidence.

Mais alors ces mouvements, ces repos, ces espaces ne peuvent plus être posés comme ils le sont couramment, sans effort ni effet particuliers, évidentes constructions d'une lecture exacte du monde qui en reconnaît les lois universellement déterminantes. *Dès que l'inanimation est véritablement ressentie en eux, ils deviennent source d'effroi* et objets d'une expérience spécifique qui apprésente le néant de l'animation comme absolue indifférence de l'être du monde. Et ce n'est d'ailleurs que dans une telle expérience qu'ils peuvent s'éprouver comme source d'effroi et uniquement en elle : ce n'est nullement la dé-limitation du monde, nullement le passage à l'univers infini inauguré dans ce nouveau savoir du monde, qui produit l'effroi dans l'animal humain qui s'en imprègne. *Ce n'est pas l'agrandissement des dimensions de ce en quoi nous regardons, cet agrandissement irait-il jusqu'à l'infini et rendrait-il le monde en face de nous proprement abyssal, qui nous le rend effrayant*. Ce n'est pas l'espace imborné en tant que tel, ce ne sont pas ses profondeurs ouvertes subitement sous nos pieds et au-dessus de nos têtes, qui font la différence. *C'est le « silence » de ces espaces, c'est la tension et la tonalité de l'inanimation spéciale que ce « silence » est, qui le produisent dans le vivant sentient et pensant, par la résonance qu'ils ont dans son orexis*. La pureté cinétique et mathématique du monde physique est celle *d'un monde mort à l'animation*, c'est-à-dire en lequel ne pulse aucune respiration et que hante de part en part le repos spécial de corps raidis définitivement.

C'est pourquoi le mouvement pur et le monde que construisent les sciences, physiques et biologiques, de ce mouvement ne peuvent s'observer ; c'est pourquoi, en d'autres

termes, les *sciences de ce mouvement ne peuvent se pratiquer*. Elles ne se pratiquent *que parce qu'elles se placent*, tout à l'encontre de ce qu'elles font et des nouages dont elles sont intellectuellement en puissance, *sur le sol naïf de narrations* linéaires qui ne sont à aucun moment réintroduites en elles-mêmes comme elles l'exigent; narrations qui ne ressentent *nulle part* l'intensité des *perplexisations* en lesquelles elles sont dès le départ engagées; qui ne font voir à aucun moment le *nœud serrant* où se prend le sujet *de l'intellection* et en lequel sa volonté et sa pratique de savoir découvrent la dureté d'une *condition épistémique* en quelque sorte *apnéique*, où l'effort de savoir s'étouffe à chaque fois qu'il gagne vue sur les fonds inanimés du monde. Ces narrations représentent finalement le devenir du monde de manière tout aussi « animante » et mythologique que n'importe quelle saga non scientifique. Le mouvement pur tel qu'il est projeté dans ces sciences se révèle tout aussi imaginé d'orexis, d'animation et de leurs séquences narratives que n'importe quel autre mouvement qui n'a pas subi la démétaphorisation et la désanimation qui se veulent des acquis cruciaux de la vision moderne de l'être. Là où ces sciences vont jusqu'au bout de leur intention de purification et de désanimation du mouvement, elles ne peuvent le faire qu'en se conjoignant aux imaginations fondamentales de l'inanimation spéciale de corps non respirants pour avoir cessé de l'être. Toutefois, elles ne peuvent aller jusque-là sans pratiquement être paralysées: l'effroi qui fait son irruption dans les imaginations en question ne peut être soutenu dans un faire courant et quotidien (ici, de la science).

Il y a donc des *repos frappants* qui s'imaginent comme tels et résonnent comme tels dans l'affect du vivant. Le manque d'animation se ressent comme un *retrait de l'animation* et sa fin définitive. Dans le vivant, l'effet de résonance de ce retrait sur l'orexis propre la choque, l'inquiète, la glace. L'inquiétude émergeant ici n'est plus celle que fait résonner en lui l'inquiétude du mû qu'il perçoit et qui exprime la résonance ordinaire du mouvement dans l'orexis. Il ne s'agit plus d'une simple mise en attente de la résonance ordinaire, mais de la *résonance spéciale* de la *frustration définitive* de toute attente de ce genre, puisque le vivant fait face à ce qui ne peut plus s'animer, quelque intense que soit l'attente ou le souhait ou la supplication *qu'une telle animation advienne*.

Le silence de l'inanimation comme cessation de l'élan motile vers l'ouvert devant soi de l'espace-air. L'usage fébrile et jouissif du corps en son déploiement moteur

Le vivant humain vit de la résonance en son orexis de tout moment d'animation de l'animé autour de lui. Il vibre de ces résonances et ressent sa propre animation par elles. Le ressenti de sa propre animation est lui-même résonant en lui et stimule lui-même dans une certaine mesure la résonance courante. Toutes ces *résonances s'arrêtent court*, là où ce vivant rencontre des corps au repos et en lesquels le repos est d'une manière, d'abord imprécise, marquant; des corps, disons-le autrement, dont l'*inanimation* est aperceptivement le *moment lourd de l'apparence*: des *corps morts*. Les résonances premières cèdent alors la place à une résonance spécifique. Cela veut dire que leur absence ne signifie nullement la pure et simple non advenue de toute résonance: le « *silence* » de l'animation dans l'orexis est une *présence poignante de l'orexis à elle-même*. Elle ressent en lui la sensation de son

propre étouffement dans la cessation de tout « moment », de tout élan moteur dans le corps propre. Il monte en le vivant capable de cette aperception, à l'apparition, dans le cercle de sa présence, du corps privé de mouvement, à la fois l'acte de cette aperception et l'affect thymique profond dont elle l'affecte. L'apparition du corps inanimé est cet acte d'aperception même, en ce sens qu'il ne peut apparaître dans son inanimation en dehors d'elle. *L'affect immédiatement couplé à l'aperception* est celui qui est produit par la montée en le vivant du pressentiment, et parfois de la sensation même, du repos définitif du corps propre, éprouvé comme retrait de la poussée motrice et motile en lui.

Le *pressentiment* du corps propre privé de sa capacité d'être mû par l'orexis qui vit en lui et le mouvement, est celui de la *cessation abrupte* en lui *de l'élan* qui l'ébranle hors des frontières de sa stase, vers le objet de sa quête, à travers le multiple vivace de sa sentience et les différentiels d'acuité qui guident son impulsion désirante. Le pressentiment du *retour à la stase inerte* suscite un *affect d'étouffement*, lequel fait l'effet, quand il tombe dans le *thumos*, d'une crise chaotique qui fait naître des dizaines de réactions désordonnées. Ce sont autant de gestes de raccrochement désespéré à toutes les accroches sentientes et désirantes en lesquelles nous étions engagés et qui cèdent autour de nous et nous laissent choir. C'est la lutte affolée du corps dans la noyade, cette révolusion de tout le corps contre son couler à fond et son envahissement par l'élément qui bouchera ses voies de commerce avec l'espace et l'air, et l'ensevelira, inerte, en sa matière.

Le corps se défend anarchiquement contre la disruption, dans la stase définitive, de son élan libre. Il met en évidence, dans cette défense, ce qui est en jeu dans le retour à la stase de l'inanimé : *les affects existentiels de l'ouverture de l'ouvert* devant lui *et de son déploiement moteur dans son espace-air*. Le vivant sentient et désirant est un *corps mû* d'un mouvement *d'orexis* qui *donne sens à l'espace* comme spaciosité pour l'exercice d'une puissance motrice de libre progression, de déploiement inentravé d'un *élan motile*, d'une démarche, d'un pas allant aux choses par l'impulsion d'un besoin ; d'une puissance de dépliement des membres dont le mouvement ouvre les directions spatiales cardinales. Ce sont dès lors les *libertés de la station droite* qui sont acquises, celle de la motilité arrivée à la complétude de sa puissance, avec des yeux et des bras qui ouvrent l'avant et l'en-haut, la bouche déchargée du fouinage, décollée du sol²⁸, la tête ancrée en l'air dont elle tire, par le respir, l'élément qui la fait vivre²⁹, à l'inverse des plantes, qui vivent tête en bas et dont les racines pompent

28 La théorie des libérations zoologiques de la bouche et de la main a été exposée par André Leroi-Gourhan dans son : *Le geste et la parole I. Technique et langage*, Paris Albin Michel 1964.

29 L'air est, dans la tradition hippocratique – dont Aristote est, sous bien des aspects, solidaire – un nutriment ou le nutriment primordial. C'est un élément central de la santé, et les atteintes faites à son économie sont les facteurs principaux de génération de la maladie (*miasmata* et *anathumiaseis* – souillures de l'air et (mauvaises) exhalaisons sont les ennemis de la santé – cf. Debru, Armelle, *Le corps respirant. La pensée physiologique chez Galien*, Leiden New York Köln Brill 1996, p. 233s.). Ce principe est reconnu par Galien et se trouve ainsi transmis dans la tradition galénique jusqu'à notre modernité qui, au 19^e s. encore, basait un certain nombre de ses thérapies sur le changement d'air, aménageant des lieux de « cure » spéciaux, les « sanatoriums », où les malades de l'air urbain

leurs nutriments de la terre³⁰. Le corps, de ses membres, jambes et bras, se fait libre coureur et artiste du geste : il projette l'image de sa force dans ses *melè* (ses cuisses), donne aux héros des pieds ailés, légèreté, grâce et grand plaisir à la course³¹; il fait l'extension des bras vers le ciel efficace dans la prière et le salut, il fait de leurs mouvements articulés dans l'agir quotidien ou les riches syntaxes de la danse, des ressources de signification. Il faut voir dès lors que le *simple exercice* pour ainsi dire *de la corporéité* dans son actualité basale de motricité orectique est inaugurale d'ouvertures et d'horizons pour une *libre progrèsdiance* du vivant *dans un espace-air* dont le simple et libre usage est *jouissance*³².

La respiration comme orexis basale en son rapport à l'espace-air et au mouvement. Départ des doctrines antiques (Hippocrate, Aristote, Galien). Les deux phases du respir et les figures rythmiques qu'elles constituent

Aristote établit un *rapport structurel*, dans le vivant et ses espèces, entre *station érigée* et *possession de poumons*. L'ordre ascendant des espèces monte des degrés inférieurs des animaux sans pieds et sans poumons vers ceux supérieurs d'animaux respirants (animés au sens forts), c'est-à-dire ceux ayant des poumons – car Aristote connaît des espèces qui ne respirent pas. La présence anatomique des poumons est la preuve de l'animation respirante, ce qui veut dire d'une plus grande production de chaleur (avec la nécessité corrélative d'un organe spécial capable d'un refroidissement tout aussi rapide que le réchauffement qui a eu lieu). La présence d'une source de grande chaleur dans le corps implique l'existence anatomique d'un cœur (producteur de cette chaleur), ainsi que de la sanguinité (l'être concerné étant alors un *enhaimon*, être à sang rouge / chaud³³), mais aussi la station droite. Le « *plus droit des vivants* » (*tôn zôion orthotaton*, *De respir.* 477 a 22) est l'homme, ce qui le classe

pouvaient se refaire une santé en étant tout simplement exposés à l'air pur – une thérapie quasi entièrement « expectante » (comme on disait) finalement, qui était trop passive au goût de certains médecins imbus d'un activisme thérapeutique caractéristique des changements de mentalité dans la modernité médicale (cf. là-dessus Léonard, Jacques, *Archives du corps. La santé au XIX^e siècle*, Rennes Ouest France 1986, p. 93s.).

- 30 La comparaison de l'enracinement du vivant humain dans l'air (*proserizômetha pros ton aera*) avec l'enracinement des plantes dans la terre est attribuée à Hippocrate (Debru, *ibid.*, p. 2, donne les références aux textes de la tradition, ainsi qu'une citation de Cicéron qui parle de l'air comme aliment (*alit et sustentat*) des êtres animés (*animantes*)).
- 31 Voir sur les *melè* la célèbre étude de Bruno Snell sur l'image homérique du corps dans : Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg (3^e éd.) Claassen 1955.
- 32 Voir sur les jouissances d'exertion d'une *energeia*, mon *L'intime: Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007.
- 33 Comme les commentateurs des œuvres biologiques d'Aristote (tel Bartélémy Saint Hilaire) ne cessent de le rappeler, la division entre animaux à sang et animaux non sanguins ne correspond pas à la division moderne entre vertébrés et invertébrés. Pour Aristote, certains invertébrés (mollusques, insectes ou vers) ont notamment du sang rouge, alors que d'autres invertébrés ont du sang bleu (les crustacés) ou vert (certains vers) ou encore du sang incolore comme chez la plupart des insectes (qui n'ont pas de respiration et, du coup, ne peuvent pigmenter leur fluide sanguin de quelque couleur que ce soit).

à la tête des espèces chaudes, à sang, à cœur central avec pouls généralisé, à poumons, à respiration, à maintien et nourriture de ses membres dans l'air et par l'air. L'être à l'espace de ce vivant qui se définit de sa sentience et de sa quête d'objets au-delà des frontières de sa stase est un être à l'air, au respir, au mouvement inentravé, au déplatement articulant de ce qui le compose, à l'arrivée de ses parties ainsi à l'ouvert, où elles se déploient, se reploient et se déploient à nouveau, maintenant le corps dans une projection motrice qui l'anime et hors de laquelle il n'est qu'un corps mort.

La relation du corps à l'air est d'abord une relation (orectique-)kinétique. La médecine antique, hippocratique et galénienne, l'interprète comme une fonction primordialement nutritive et sustentrice, celle de la respiration. Mais la grande question de cette médecine quant à la respiration se rapporte à l'énigme de son mouvement : qu'est le mouvement respiratoire (thoracique / pulmonaire) et comment advient-il ? Deux écoles se font face : l'une y voit une simple mécanique de l'air qui s'échange, sous l'effet de variations thermiques, entre deux contenants communicants, l'espace extérieur et l'appareil respiratoire (bouche, trachée, poumons) ; l'autre y voit un mouvement musculaire correspondant à une « orexis » naturelle – dans le contexte des doctrines citées, une simple tendance constante – qui fait faire au corps les mouvements constitutifs de la respiration, conçue comme triple mouvement d'inspiration, d'expiration³⁴ et de perspiration (*diapnoë* « pansomatique », à travers la peau de tout le corps). C'est cette dernière vue qui, avec Galien, s'imposera. L'échange du corps avec l'air forme le métabolisme basal (chaleur – froideur / air externe - air interne) de l'autoconservation et s'accomplit comme mouvement musculaire « volontaire », dira Galien, des parties du corps concernées³⁵. La maladie naît de l'inhibition de cet échange ou de la viciation de l'échangé. Le soin médical a pour fin le rétablissement d'un bon état de l'échange. Le « corps respirant »³⁶ est un corps qui vit, en sa porosité à l'air, de *pnoë* (aspiration et expiration de souffle), et c'est cette *pnoë* qui doit être maintenue ou restaurée dans ses meilleures formes – parallèlement à la *diapnoë* constante échangeant l'air par tous les pores de la peau.

La thérapie médicale se comprend, dans notre esquisse, comme une restauration du rapport de mouvance basale du corps dans l'air comme un corps en lequel il a encore vie, à nouveau bonne vie, équilibre des éléments et des balances thermiques, fraîcheur de tous les mouvements, en un mot, *vigueur respiratoire*³⁷. De cette vigueur, le corps vibre, rompant toute inertie et *barrant l'insinuation de l'immobilité* en lui. La *respiration est aspiration*

34 Le grec ne connaît pas de distinction entre les deux mouvements de la respiration – et la science médicale grecque n'en a varié que très marginalement l'usage en créant *ad hoc* un néologisme dont le besoin ne se fait qu'occasionnellement pressant. Le mouvement marqué est celui de l'aspiration (*anapnoë*), qui capte dès lors la désignation de l'ensemble du processus. Debru (*ibid.*, p. 36) en vient à se demander si la conception de l'expiration ne se dégage que secondairement.

35 Nous discutons plus loin le caractère volontaire de ce mouvement (p. 97ss).

36 Tel est le beau titre du travail très instructif d'Armelle Debru (*op. cit.*) sur la physiologie de Galien – travail auquel nous empruntons beaucoup des précisions doctrinales que nous faisons ici.

37 La vigueur respiratoire est elle-même source de vigueur pour tout le corps. Les exercices, pour une grande part vocaux (de la *declamatio*, la *lectio clara*, avec émission de sons graves), qui ont pour but de la promouvoir, sont thérapie médicale ancienne, en particulier galénienne. Cf. Debru, *ibid.*, p. 250ss.

au mouvement, elle est même aspiration, pourrions-nous dire, de mouvement, *inspiration d'un potentiel de mouvement puisé dans l'air de l'ouvert* devant soi.

Partant de là, il doit paraître étrange que la *danse* classique demande au danseur d'invisibiliser pour ainsi dire son souffle. Elle veut que les mouvements les plus difficiles à produire le soient avec tant de grâce et d'aise qu'ils puissent paraître tout naturels, accomplis sans effort. Dès lors, les révélateurs de celui-ci que seraient une respiration forte ou haletante, une grimace de douleur ou un gémissement doivent être non seulement contenus, mais niés : un sourire doit illuminer le visage de sérénité et de satisfaction, d'une expression de plaisir à l'accomplissement aisé de ce à quoi le corps n'atteint qu'en se faisant une grande violence. Certes, cette tension entre ce que le corps s'inflige et ce qu'il fait transparaître (de négation de cette inflexion) est la condition, pourrait-on dire, qu'il puisse amener à transparence les figures du mouvement qui n'ont de sens que comme accomplies contre toute probabilité par le corps humain – et non pas par des corps de chats par exemple ou de marionnettes conçues exprès pour cet effet. Et cependant, la question du respir ne se règle pas dans le même plan, car, comme nous le disions, il est aspiration au mouvement et inspiration de mouvement. En ce sens, il ne peut s'agir simplement d'occulter le souffle en dansant. *On ne danse pas sans souffle, mais pour le souffle. On danse pour respirer*³⁸.

Le lien entre la respiration et le mouvement, la phronomie physiologique aristotélienne encore une fois l'indique, qui voit dans l'*appareil respiratoire* une sorte de *soufflet* qui, en inspirant et retenant l'air, se donne, dans la distension des alvéoles, un *point d'appui* d'où l'*élicitation d'un mouvement* peut se faire. Il s'agit de la doctrine du *pneuma symphuton*, développé, entre autres³⁹, dans le chapitre X du *De motu* (en particulier 702 b 9ss). C'est de ce *pneuma* que les vivants animés ont leur puissance et leur force (*dunamin kai ischun, ibid.*) c'est-à-dire celles par lesquelles ils sont des « moteurs » (*kinoun*), des êtres capables de mettre d'autres (les *kinoumena*, les choses mues) – d'abord leurs propres parties et leurs membres, ensuite des corps en dehors d'eux – en mouvement (*kinésis*). La comparaison (*paraplésia*) avec le soufflet de forge (*tais phusais tois en tois chalkois*) se trouve également et centralement dans le *De respir.* (480 a 22), de même que l'insistance, à divers endroits du traité, sur le fait que le poumon, avec sa texture alvéolaire creuse, est l'organe le plus plein de sang – le plus vascularisé, dirions-nous – de tout le corps, ce qui le couple le plus étroitement du monde à l'organe qui en est le plus proche, le cœur, qui est la fabrique du sang elle-même (*en têi kardiâi dêmiourgeitai, De respir.* 480 a 7).

Ainsi, *l'homme* peut se voir, à se laisser inspirer par cette vision de son rapport à l'air, comme un *être construit autour d'un soufflet, s'étoffant autour d'une colonne osseuse*, creuse en son milieu, où passe un faisceau bien serré de nerfs qui se distribue à partir d'elle à tous les étages du corps. Cette colonne est articulée en une chaîne d'éléments semblables,

38 En ce sens, le titre sous lequel une danseuse, Anna Halprin, met l'ensemble de son travail : « breath made visible », s'éclaire très bien de notre réflexion. Voir *Breath Made Visible*, a film by Ruedi Gerber (<http://www.breathmadevisible.com/>).

39 La doctrine est très présente dans le *De Spiritu*, où elle participe d'ailleurs des hésitations et confusions générales de ce traité – sans doute pseudo-aristotélien.

vertébrant la construction, brisant sa rigidité de tige solide en os par la subdivision en petits chaînons et lui donnant ainsi la flexibilité et le pliage d'organismes capables de mouvements très variés et d'une progression (*poreia*) très adaptative dans l'espace. La *vertébration* conditionne l'*innervation* puisqu'elle l'arborise, faisant partir du tronc que représente cette colonne toutes les branches neurales qui pénètrent les téguments du corps et se capillarisent dans son enveloppe dermique et ses terminaisons sensibles et motrices. Elle donne à l'organisme son organisation nerveuse, mais surtout son excroissance la plus visible et la plus vitale: la *cage osseuse* où se loge, contre le cœur, et comme celui-ci dès lors, le centre de la vie physiologique: les deux voiles triangulaires à double *membrane aspirante et expirante*, à vent ou âme unique⁴⁰, ne pouvant qu'alterner la prise et le rejet de l'air, qui font les deux phases, si différentes entre elles, de l'animation.

L'animal respirant advient au bout d'une longue évolution des corps vivants, à travers laquelle ceux-ci se symétrisent de plus en plus par des dédoublements de leur organisation physiologique autour d'un axe central. Le dédoublement des organes du souffle s'articule sur le mécanisme central de l'échange d'air entre l'organisme et son environnement qui demeure un procès à double phase contrastant très fortement son versant aspirant avec son versant expirant. Tant au regard de l'effort musculaire, de la coloration thymique, des vécus de l'affect, de la charge ou décharge nerveuse, de la vie organique passive, de la vie hypnotique ou vigile, des processus spastiques ou orgastiques, la *double nature du respir et son indéfectible alternance* sont des *donnés rythmiques majeurs* qui organisent ou infléchissent la vie du psychosome selon des *affinités phasoprocessuelles* marquantes, parfois inaltérables. A la poussée expiratoire sont affines, à travers tous les domaines cités, des processus ou des phases de processus physiologiques qui ne s'effectuent pas ni ne se laissent effectuer sciemment dans la phase du creusement et de l'inhalation inspiratoires. Ce dédoublement rythmique du souffle et du rapport à l'air, de la manière que nous avons de le demander, de le capter, de l'aspirer, de l'intospirer, puis de nous en vider par un jeu musculaire quasi inverse, dans la conception des choses que je propose, constitue un des *fondamentaux physiologiques les plus prégnants*. Les deux phases sont, dans cette vision, marquées, alors bien que la physiologie antique ne marque que l'aspiration⁴¹. Celle-ci semble plus prégnante sans doute, en ce qu'elle correspond à la phase opérante, c'est-à-dire ici nutritive de la fonction, la seconde apparaissant comme phase de décharge et d'évacuation du rebut des matériaux consommés dans l'opération. Une vue moins strictement orientée sur la fonction et plus sur les *figures rythmiques et articulatoires des deux phases* montrerait le *marquage et la prégnance propres de chacune d'elle*: la tension d'une ouverture lippée et le creusement derrière elle d'une cavité élastique qui fait appel d'air, aspire et engloutit celui-ci, s'en enfle, s'en nourrit en y prenant l'aliment le plus nécessaire, le plus manquant, le plus « appelé » de

40 C'est l'expression technique qui désigne le fonctionnement du soufflet ordinaire, incapable d'une chasse continue de l'air, sans alternance d'un temps d'aspiration – ce que font les soufflets à double vent ou double âme. Cf. l'entrée 'Boisselier' de l'*Encyclopédie méthodique, Arts et métiers mécaniques*, tome 1, Paris 1782.

41 Comme nous l'expliquions quelques notes plus haut.

son animation même ; la tension musculaire autour du diaphragme qui restreint les volumes d'enflement disponibles dans cette région, pousse l'air à monter des cavités pulmonaires vers la bouche et le nez, et produit, tout au long de ce mouvement de chasse de l'air aspiré, des ressentis spéciaux d'un type physiologique général. Toute la vie animée est articulée respiratoirement selon cette double figure d'une phase aspiratoire et d'une antiphase expiratoire, et selon leurs attracteurs d'affinité qui polarisent presque tous les processus vitaux.

Les descriptions de phénomènes illustrant cette affinité pourraient faire l'objet d'une recherche spéciale et remplir un livre. Pensons à la *conjonction rythmique* des moments de tension dans l'*effort musculaire* accusé ou extrême et l'*expiration* – lors du soulèvement, par exemple, de gros poids ; à la conjonction entre certains *affects* et l'*aspiration heurtée* ; à celle entre la mélancolie et une certaine inflexion de l'expiration ou celle entre l'accès spastique et l'expiration qui cadence les contractions et parfois les absorbe. La description de ces *affinités* doit, de plus, aller dans le détail des phénomènes pour faire sens. Ainsi, il faut s'intéresser, par exemple, à l'état de somnolence et son lien avec le ralentissement et l'approfondissement de la respiration : au moment d'affaissement (de la moitié supérieure du corps) qu'accuse très souvent l'expiration, dans cet état ; à l'accent mis sur l'égression de l'air qui se fait au départ véhémement, la poussée de l'air s'accomplissant d'un premier coup, puis s'affaissant ; à la manière dont l'avoir sommeil est très souvent ressenti en le corps propre et vécu comme un changement du rythme respiratoire et de l'accentuation différente de ses deux phases.

Premier mouvement animant. Pouls et respiration. La « castration respiratoire » et l'être à l'air vif dehors. Vibration élémentaire du respirant : forme stante du désir et rapport à l'ouvert du mouvement

L'animation est faite d'un double *mouvement basal pulsatoire et respiratoire* : en le vivant quelque chose vibre et bat une pulsation qui le parcourt ; couplée à cette pulsation, il y a un mouvement continu, quasi-pulsatile lui-même en raison de sa bi-phasie ressemblant à celle de la contraction / décontraction du premier, mais qui en soi est spécifiquement autre, faite de l'action alternante d'une implétion / déplétion marginale d'un soufflet pulmonaire – action opérée le plus souvent sans conscience et insensiblement. Lorsqu'on fait silence en soi ou lorsqu'on observe un animal au repos, on sent ou l'on voit le *chevauchement de ce battement et de cet enflement-désenflement* qui font légèrement ou imperceptiblement vibrer l'animal immobile.

La vigueur respiratoire, pour les médecins grecs, maintient dans le corps cette tension de gonflement des tissus intérieurs caves, rend le corps vibrant de cette tension même et le donne comme corps vivant et non pas mort. La *vie dans le corps* est élémentairement cet être *mû rythmiquement sur place*, pour ainsi dire, *en sa stase même, par cette onde tournante (periôsis)*⁴²

42 Le terme est de Galien cité par Debru, *ibid.*, p. 37. Debru le traduit par « poussée en cercle ». Le terme est en soi platonicien, emprunté à un passage du *Timée* qu'Aristote (*De respir.* 472 b 7) critique directement comme étant au centre de la théorie platonicienne de la respiration. Celle-ci, pour lui, inverse carrément les rapports des choses.

de son double mouvement de soulèvement et de relâchement retombant⁴³. Doublé du battement de l'organe central, le cœur, qui lui est immédiatement relié, le mouvement respiratoire n'est pas limité au thorax, mais entraîne de proche en proche un mouvement de tout le corps en liaison avec le battement cardiaque. Le *pouls* (*sphugmos*, mouvement sphymique) est un *effet de la respiration*, qui est l'initiatrice du *mouvement de la chaleur innée* dans le corps⁴⁴. Le corps respirant pulse d'un mouvement *automoteur* (*autokinêton*) qui maintient la substance chaude du corps – un *pneuma* psychique – dans un état de *perpétuelle mobilité* (*aeikinêton*)⁴⁵. Le corps a donc *au-dedans* de lui-même un *élan* (*hormê*⁴⁶) qui *le fait vibrer d'un pouls généralisé* – qui atteint même l'organe le plus froid qu'est le cerveau. La pulsation de cet élan dans le vivant animé fonde un rapport très radical entre l'animation, le souffle et le mouvement. La médecine galénienne distingue ainsi entre l'étouffement (*pnigesthai*) et l'asphyxie (*asphuxia*), en ce qu'elle spécialise la dernière dans l'expression de l'arrêt du pouls, alors que l'étouffement veut dire à la fois privation d'air et de *sphugmos*. La privation d'air, en un sens, précède l'arrêt du pouls, qui en est un aspect spécial⁴⁷.

*C'est un mouvement qui ne déplace pas, un mouvement de repos qui fait l'animation. C'est le premier mouvement animant, la toute première orexis, le tout premier mouvement d'orexis qui advient avec l'advenue du corps à son être à part soi, retranché du corps géniteur en lequel il avait sa gestation; en lequel il avait les mouvements mous des échanges liquidiens, sans air, sans la brillance, sans l'acuité des tranchants de ses petits éléments constitutifs*⁴⁸. Les mouvements du *fœtus* sont des mouvements de flottance, sans

43 Les mouvements respiratoires dans le corps, le *kinein* de ses parties adéquates, sont, pour Aristote (*De respir.* 478 b 14 et 479 a 14), de ces deux types: *airein* (lever, dans notre contexte: étendre) et *sunagein* (contracter). Les mouvements du relâchement et de la retombée sont assimilés à l'aspect plus général de la contraction (des bronches), faisant pendant à un terme premier de plus grande généralité qui est celui de l'extension. Les deux types de mouvements correspondent au schéma de l'efficace thermique basale du chaud et du froid.

44 Il est clair que nos indications négligent bien des nuances – par exemple les distinctions que fait Aristote entre palpitation (*pedêsis / palmos*), pulsation (cardiaque) et respiration – et que l'articulation de la respiration sur le pouls cardiaque, le couplage de son organe (le poumon) au cœur sont au centre des théories aristotélicienne et galénienne. L'exposé le plus clair de cette articulation chez Aristote se trouve dans *De Respir.* XXI (480 a 16ss.).

45 Le caractère continu (*sunechôs*) et ininterrompu de la pulsation cardiaque ainsi que de sa simultanéité partout dans le corps (i.e. dans l'ensemble des vaisseaux sanguins – *phlebes*) est souligné par Aristote qui dit du cœur qu'il « ne cesse jamais de mouvoir » (*kinei de aei*, *De Respir.* 480 a 13). La physiologie distingue deux sortes de pouls, le pouls cardiaque et le pouls capillaire, le premier étant localisé dans et autour de l'organe central qu'est le cœur, alors que le second correspond un peu à ce que nous tentons de décrire ici, à partir des sentis internes du corps, comme pouls généralisé. Cf. là-dessus, Wallon, Henri, *Principes de psychologie appliquée*, Paris Armand Colin 1942, p. 20s.

46 Les citations contenant ces termes sont données par Debru, *ibid.*, p. 144s.

47 Cf. sur cette distinction Debru, *ibid.*, p. 220 ainsi que p. 230s. où l'étouffement est expliqué en termes d'obstruction des voies respiratoires par viciation ou épaississement de l'air.

48 L'air est constitué, pour la physique et la médecine anciennes, de particules subtiles qui le rendent invisible, son existence étant toujours inférée – entre autres de la résistance qu'il oppose à la pression lorsqu'il se trouve dans un milieu dont il ne peut s'échapper ou encore de la pression qu'il exerce lui-même lorsqu'il est agité (voir l'entrée 'aer' du *Dictionnaire de médecine* de Robert James (traduit de l'anglais

gravité, d'un être porté dans une bulle liquide dans laquelle les pressions à l'intérieur et à l'extérieur de l'homoncule sont égales. Celui-ci est, en effet, en toutes ses cavités et jusqu'en ses poumons, plein du même liquide en lequel il baigne. Une fois retranché de cette sphère, il est castré de sa première fusion et de son premier et rond enveloppement. Françoise Dolto parle très justement d'une « *castration ombilicale* », qui est la naissance elle-même et l'advenue au régime *respiratoire* de l'aérobie⁴⁹. La sortie de l'enfant à la vie extra-utérine lui impose, d'un coup, de *soutenir* par lui-même la *fraîcheur de l'être-dehors*, à la brillance de l'*air vif*, et de supporter la pression du ciel sur le corps⁵⁰. Plus l'air est vif, pur, plus il est *pointu, tranchant* (oxy-gène⁵¹), plus aisément il s'associe dans la langue et l'imagination avec le feu et le sel⁵².

De son rapport à l'air, la *respiration* a sa propre vivacité comme le *premier mouvement orectique* du corps et de l'âme articulés. Même au repos le vivant animé ne peut délaissier ou oublier son mouvement. Sa puissance de se mouvoir, même au plus profond de son retrait dans le sommeil ou l'immobilité extrême – voulue comme telle –, ne s'évanouit jamais entièrement. La plus grande absence de l'actualité du mouvement, dans une puissance qui, en aucune infime mesure, ne se laisse actuer, laisse toujours subsister la *pulsation respiratoire*. Celle-ci ressemble, dans sa latence aiguë, pour ainsi dire, à l'élancement dans un membre douloureux qu'on sent battre, mais qu'on ne voit vibrer qu'en y mettant beaucoup d'attention⁵³.

par Diderot, Eidous et Toussaint, 6 vol., Paris Briasson etc. 1746-1748), vol. 1, p. 414 et noter l'éten-
due de l'entrée qui couvre 60 p. in quarto d'une typographie très serrée). L'imagination (naturaliste ou
philosophique) tend à représenter des degrés de pureté dans l'air qui reflètent des degrés de subtilité de
ses composants particuliers – Descartes a imaginé trois degrés de subtilité selon les régions du monde
concernées. En tout cas, on imaginerait volontiers les particules d'air être d'autant plus pointues ou
tranchantes que l'air est pur, celui-ci ayant la propriété de piquer le nez et les poumons, donnant l'im-
pression d'être comme brûlant. L'association se fait alors entre oxygène comme la forme la plus pur de
l'air et le piquant (*oxu*) / brûlant de son inhalation; une association fortuite que ne corrobore pas la
véritable étymologie du mot – voir quelques notes plus loin notre commentaire sur celle-ci.

49 Voir là-dessus: Dolto, Françoise, *L'image inconsciente du corps*, Paris Seuil 1984, p. 90ss.

50 Nous trouvons dans la scène finale du premier roman de Michel Houellebecq (*Extension du domaine de la lutte*, 2^e éd. Paris J'ai lu 1999) une description saisissante de la sensation extrêmement doulou-
reuse d'une telle pression atmosphérique s'exerçant sur l'ensemble de la peau, la brûlant et l'écrasant
d'un poids insoutenable. Cf. sur cette scène et son interprétation, mon *L'intime, op. cit.*, p. 40.

51 L'emploi métonymique est d'ailleurs frappant, en lequel on parle d'une « cure d'oxygène », par
exemple.

52 On parle d'air marin ou carrément salin. Plus précisément, la science chimique s'est, dans ses débuts,
décidée pour la dénomination d'oxygène (*oxu* en grec voulant dire aussi aigre, acide), dans l'assomp-
tion que cet élément était en somme lui-même « acide », puisqu'il entrait dans la composition de
tous les corps acides – ou qu'il était, comme dit Lavoisier, propre à engendrer les acides (cf. *Trésor de
la Langue Française*, entrée: 'oxygène').

53 Le phénomène du battement rythmé senti à l'intérieur du corps comme une pression contre les parois
de certains de ses organes, que ce soit le battement du cœur ou celui qui se fait dans une partie du
corps pointée par un étranglement quelconque ou une douleur, a souvent attiré l'attention des phy-
siologistes (les *phusikoi* d'Aristote) et des médecins anciens. Aristote d'ailleurs compare le battement
du cœur à celui précisément d'un abcès (avec sa douleur « pongitive », c'est-à-dire poignante au sens
étymologique du terme, i.e. piquante, poindre étant à l'origine de poigner). Il précise que le battement
cardiaque, à la différence du dernier, n'est pas pathologique (*para phusin, De respir.* 479 b 28).

Pour Galien, la perspiration est « invisible », « imperceptible » (*adêlon aisthêsei*⁵⁴) et non seulement discrète. Ce qui autoriserait certains à douter de son existence, alors que la *respiration*, comme le pouls, est *toujours constatable* – sinon personne ne disposerait plus d'un critère clinique de mort. Aristote⁵⁵, qui fait également la distinction entre les deux mouvements (*kinêseis*) : respiration (*anapnoê*) et pouls (*sphugmos*), dit que ce dernier est perceptible (*tê aisthêsei phanera*) partout – c'est-à-dire quand on touche une partie quelconque du corps –, alors que la première n'est perceptible que jusqu'à un certain point (*mechri men tou*) et n'est en grande partie que posée par la pensée ou le raisonnement (*to de pleon kata logon*). La respiration est donc un *phénomène* intrinsèquement *discret* puisqu'il n'ajoute rien, pour ainsi dire, à l'apparence du vivant⁵⁶.

Cette latence du mouvement respiratoire ne change rien au fait que la *respiration* reste fondamentalement, dans notre sens, *kinèse*, *orexis*, charge du corps, par la tension d'air en ses tissus creux, d'une *vibration élémentaire* au repos qui est *présence à soi de l'élan motile*. La distension du corps dans l'aspiration est poussée contractométrique, endurance du poids du ciel dans l'existence séparée de l'homme nu, échoué sur les bords d'un monde sec aux réalités saillantes et durcies. Ici l'animal humain cesse d'être aquatique – ou « inaquatique », devrait-on dire, d'après l'enhydron de la terminologie aristotélicienne⁵⁷. Être plongé dans l'eau le suffoquerait, en même temps qu'à ce point de passage, l'air lui est, un long moment encore, tout aussi suffocant. L'entrée dans sa nouvelle condition se fait dans un déchaînement respiratoire où le souffle se distingue à peine du cri. L'instauration des premières homéostasies calmantes se fait avec les premiers orgasmes alimentaires et les premiers sommeils qui s'ensuivent. La *respiration* devient à partir de là cette *forme stante* du désir qui marquera l'existence de la vie dans l'organisme au repos. Cette figure de repos vibrant ne doit pas se concevoir en son isolement, bien qu'elle n'apparaisse en tant que telle que dans l'observation d'une animation isolée au possible et ramenée à sa plus pauvre expression. Elle ne révèle cependant ses véritables embranchements dans le plan de l'*orexis* pris comme tel, que si on la place dans son *rapport à l'ouvert du mouvement*. Dans le corps isolé, elle est la charge constante d'une puissance (*dunamis*) de ce mouvement. Elle en porte les vecteurs, multiples, potentiels, allant en tous sens.

54 Cité par Debru, *ibid.*, p. 184

55 Ou plutôt Pseudo-Aristote, dans *De spiritu* 482 b 15s.

56 La respiration est un attribut, une fonction du vivant qui n'est véritablement apparente ou remarquable que dans certaines espèces, comme la grenouille. Cf. sur cette respiration, Valmont-Bomare, Jacques-Christophe, *Dictionnaire raisonné universel d'Histoire Naturelle*, 4^e éd., Lyon Bruyset 1791, entrée 'Grenouille', en part. p. 808s.

57 C'est celle de l'*Historia animalium* (487 a 15) et de la taxinomie aristotélicienne en général. Dans le terme grec, le rapport à l'eau est celui d'un être-dans-l'eau (explicité par : *ton bion kai tèn trophên poieitai en tòi higrôti* – ils (f)ont leur vie et leur nourriture dans l'humide, *ibid.*), alors que la terminologie latine connote un rapport beaucoup plus général. Un calque latin du terme grec serait justement : inaquatique.

Le syndrome agonal et ce qu'il révèle de la quête de la perpétuation du mouvement et de résistance au retour à la stase. Sa différenciation chez l'animal et l'homme

Toute montée d'un *danger* touchant l'ouverture de l'ouvert devant l'élan motile et conjurant le *retour à la stase* du repos des corps que l'orexis ne peut plus animer, suscite un *déménagement kinétique panique*, c'est-à-dire touchant tout ce qui peut, dans le corps, se mouvoir. C'est une lutte de tout le corps *pour la conservation du mouvement d'aspiration à l'espace-air et aux objets*, pour la conservation de l'effort orectique et de ses libres évolutions, une lutte qui prend la forme d'une surexcitation désordonnée se faisant en tous les points d'innervation motrice du corps. Cette lutte donne son nom au syndrome de la séparation finale du corps d'avec sa motilité: « agonale » est en effet la forme obligée que prend cette séparation qui célèbre, pour ainsi dire, par la plus forte flambée kinétique possible, la *sortie, toujours violente* par là, *de la kinésis vitale hors du corps*. Nous l'observons un peu plus haut et la décrivions par l'image de la noyade.

Ces descriptions sont à mettre en relation avec ce que nous disions du mouvement pur et de la possibilité de son imagination. Les *vivants animés en leurs corps* ne peuvent à aucun moment se projeter comme des corps purs – des corps simplement physiques – ni s'observer, dans leur mouvement et dans l'arrêt de celui-ci, au point de vue de corps en pur mouvement. Ils n'ont *aucune possibilité de quitter leur site orectique* et vital pour s'effectuer ou se comprendre comme des corps dont le mouvement se fait en eux et sur eux, sans qu'il soit lié à une orexis. Ils ne peuvent projeter un tel mouvement que comme celui de corps clos en eux-mêmes, tellement denses et durs qu'aucune orexis ne peut les pénétrer et les mouvoir d'un mouvement articulé. C'est du repos de l'inanimation et de la clôture des pierres que ce mouvement se projette. La *mort* est le « silence » du mouvement, *et son sentiment*, la résonance spéciale d'un tel silence dans l'orexis.

En ce sens, *toute entrave à l'élan kinétique de l'orexis est gêne et inconfort dans le schéma corporel du vivant*. Celui-ci vient à sentir cette gêne et cet inconfort quand il passe à l'activation et la mobilisation de son corps pour le mouvement. En ce sens, un repos qui pénétrerait le corps et y étoufferait cet élan, paralyserait le schéma corporel, comme s'il enfermait le corps dans un cercueil et laisserait s'agiter paniquement en lui la forme active, l'âme même, de son animation. Nous avons vu que le vivant animal ne peut renoncer à sa poussée kinétique et revenir à la stase du repos inanimé sans se faire la plus grande des violences et déchaîner en soi des réactions de défense contre cette privation qui correspondent à la plus grande dépense vitale dont il soit capable. Il ne cherche jamais de soi un tel retour à la stase; sa *quête* est au contraire *entièrement orientée à la perpétuation du mouvement*. Il ne peut consentir à la privation violente de celui-ci.

A ce niveau se fait la bifurcation que nous avons pointée plus haut, celle entre le vivant animal capable d'une résonance spéciale du silence kinétique en son orexis et celui qui n'en est pas capable. Il y a une *particularité du syndrome agonal* du premier qui, du tronc commun d'une réaction agonale à l'étouffement du mouvement dans le vivant, projette un embranchement qui mène ce syndrome à des transformations radicales de son sens et de sa portée. Cette particularité réside en une *apprésentation constante, dans l'orexis courante,*

du silence kinétique conçu comme étouffement imminent de l'animation, qui fait alors horizon pour toutes les excitations qui ont lieu en elle.

Il est, certes, clair que tout *vivant animal* vit d'une *constante alerte existentielle* pour ainsi dire qui fait sa vigilance et l'acuité de l'éveil de ses sens, tendus au-devant de la possible irruption d'une menace dans le cercle de sa subsistance et de son agir – définissons ce cercle comme l'espace décrit par un rayon éthologique, à chaque fois spécifique à l'animal considéré. On pourrait penser que si l'animal ne craignait pas l'étouffement de l'élan kinétique en lui, s'il ne vivait pas de l'appréhension de cette menace, il ne serait pas doté de ses appareils et de ses *mécanismes de vigilance et d'aguet*. La crainte de l'étouffement lui fait pour ainsi dire apprécier la menace et aller au-devant d'elle par l'instauration d'une garde constante de son espace et de son corps propre, repoussant l'irruption en eux de tout ce qui pourrait en menacer l'intégrité. Vues ainsi, les choses ne semblent pas présenter la *différenciation* que nous faisons entre le *vivant animal humain* et le *vivant animal non humain* quant au syndrome agonal et à ce qu'il implique pour le style de mouvement de l'orexis que nous essayons de mettre en évidence.

On pourrait, pour sûr, arguer que l'appréhension du silence kinétique chez le vivant humain est celle de la mort, qu'elle est proprement « horizontale », c'est-à-dire conditionnant l'ouverture même du monde (comme acte du monde)⁵⁸ et de son espace pour le pro-jet existentiel humain même, et que l'aller au devant de l'irruption, ressentie toujours comme imminente, de l'atteinte au corps propre et au libre déploiement kinétique de son orexis, est un *courir à l'encontre (Vor-laufen) du terme de tout mouvement dans la mort*. Cette *analyse existentielle* dans l'esprit de Heidegger est tout à fait valable pour marquer la différence que nous essayons de dégager. Cependant, notre départ se fait dans une *phénoménologie de l'orexis*, telle qu'elle s'enracine et se manifeste dans un corps animé et qu'elle conditionne l'imagination du mouvement. Cela veut dire que la différence doit être construite à partir de deux éléments : l'*aperception du silence kinétique* qui ne peut se faire chez le vivant humain qu'*à partir du sens de la mort propre comme résonance spéciale, dans l'orexis*, d'une apparition de l'absence de mouvement – alors qu'une telle aperception est inexistante chez l'animal ; l'existence chez le vivant humain d'une *résistance constante et inconditionnelle au retour à la stase, alors que l'animal y consent sans syndrome agonal*, sans panique, lorsque ce retour ne se fait pas dans un contexte de prédation ou de destruction violente de l'animal – par exemple dans un contexte de déclin naturel ou pathologique de ses forces vitales.

58 Le monde (Welt) est pour Heidegger non pas un espace, un lieu de séjour, un habitat donnés, dans lesquels un être comme l'homme se trouve, mais l'acte de transcendance (Transzendenz, Überschrift) même par lequel l'homme sort de tout ce qui fait espace et habitat, environnement clos, pour atteindre l'« horizon » d'un ouvert dont se structure l'existence de l'existant (Dasein) comme ouverture à l'être, pro-jet, saisie de possibilités d'être propres. Cf. le 3^e chap. de la 1^{re} partie de *Sein und Zeit*, intitulé *Die Weltlichkeit der Welt* (La mondanité du monde).

Retour à la théorie aristotélicienne du mouvement du vivant-animé. Le corps a l'articulation de son mouvement. L'« âme » est « forme du corps » et son acte. Un corps est une motricité articulée et rien en dehors de l'acte de celle-ci

Ces différenciations sont importantes pour dessiner et étoffer les *contours de la phénoménalité orectique* et de ses manifestations corporelles dans le vivant. Le chemin que nous suivons en un premier temps se balise sur le sol d'une manière de penser le vivant qui nous semble d'une importance et d'une richesse d'inspiration primordiales : l'« *histoire* » (*historia*) et la *théorie aristotéliciennes du vivant animal*. Si *Sciences du sens* a développé une théorie de la corporéité à partir des phénomènes d'articulation, il s'agit ici de développer une telle théorie en droit propre. Aristote nous aide décisivement à le faire parce qu'il nous permet de vérifier, quand nous tenons son épure contre la nôtre, les distinctions phénoménologiques que nous introduisons et de confronter nos conceptualisations aux siennes. Nous partageons avec lui l'approche de l'ensemble des phénomènes rencontrés dans le champ du vivant par la question toute simple du mouvement : *le phénomène prégnant de la vie est le mouvement*, et la question élémentaire est celle qui *interroge ce qui meut*; le phénomène prégnant de la vie animale est un mouvement particulier qui meut *sur des trajectoires de quête* toujours variantes, jamais tout à fait prévisibles, c'est-à-dire dont la contingence est assez élevée. C'est de ce mouvement orectique que nous partons et que nous tentons de développer nos conceptions. Aristote trace lui aussi, et de manière répétée, une différenciation entre le vivant animal générique et le vivant animal spécifique qui s'en embranche et qui est le vivant humain. Pour Aristote, la différence réside dans le supplément spécifique du logos qui sort l'homme, en certaines caractéristiques de son mouvement orectique, de la communauté animale. Nous laissons cependant de côté la question de cette différenciation et de son approche par Aristote pour revenir à la conceptualisation de la motricité orectique. Il aura suffi, en effet, ici d'indiquer l'endroit d'une telle différenciation sur laquelle nous reviendrons à chaque fois que nos descriptions la ferons apparaître.

En son *eidōs*, le vivant animal a, dans son mouvement (*kinēsis / motus*) et sa progression (*poreia / incessus*⁵⁹), des traits distinctifs essentiels. Aristote consacre à ces deux aspects de l'être animal deux traités de sa zoologie – qui suivent le relevé descriptif des faits zoologiques généraux (dans la *Historia animalium*) et celui des faits anatomiques (dans le *De partibus animalium*) : le *De motu (peri kinēseōs) animalium* et le *De incessu (peri poreias) animalium*⁶⁰. La *manière qu'ont les animaux de se mouvoir et de progresser vers leurs objets* est une

59 Aristote tend à parler de *poreia* quand il a en vue la locomotion structurée, c'est-à-dire volontaire, spécifique et fonctionnelle.

60 Le classement des traités est, pour les écrits du corpus aristotélicien, un fait purement éditorial. Il est clair qu'un fort lien thématique existe entre ces deux traités – notable dès le titre. Cependant, certains experts du corpus scientifique aristotélicien, comme Barthélémy Saint Hilaire, voient un lien plus étroit entre le *De motu* et les *Parva naturalia* qu'avec la collection des écrits zoologiques où le *De progressu* est cependant, pour eux, à la bonne place. Le *De motu* est à mettre plutôt en relation avec les théories de la locomotion du *De anima*. Les commentateurs anciens le placent dans les *Parva* à la suite du *De divinatione*.

donnée qui *peut contribuer à leur distinction et leur classement*. D'autant plus que des *interrelations entre l'anatomie, la physiologie et le mode de locomotion* peuvent être établies qui établissent des rapports que nous pourrions dire structuraux entre ces trois domaines. Ainsi certaines combinaisons de composants anatomiques, de processus physiologiques et de caractéristiques de la locomotion sont pour ainsi dire exclues par la structure, alors que d'autres sont fortement probabilisées par elle⁶¹. De plus, *l'animation, pour Aristote, est une incorporation*: elle est la forme active du corps en lui-même et *lui donne sa structure articulée, ses parties, ses formes et ses mouvements concrets*. Les corps des vivants animés sont animés de mouvements qui ne sont donc pas quelconques ou contingents par rapport à leur constitution corporelle. *L'âme est « forme du corps » (eidos tou sômatou, forma corporis)* et par là informe aussi l'ensemble de sa motricité. L'animation détermine aussi les modes de locomotion et leurs spécificités en harmonie avec la forme corporelle et ses fonctions organiques.

Traduisant ces constats aristotéliens dans la théorie que nous développons ici, nous pouvons dire que *le mouvement*, en plus d'être la manifestation centrale de l'orexis hors de laquelle il ne peut être conçu, *est articulant du corps même* ou encore correspond à son articulation anatomique propre. Il n'y a *pas de distinction à faire entre l'acte du corps en son articulation et le mouvement articulé dont il est capable*. Si le corps du vivant animé est le site d'un mouvement né en son orexis et qui s'articule dans une motion coordonnée des membres de ce corps, ce mouvement n'advient pas pour ainsi dire de l'extérieur à ce corps. Il n'y a pas d'abord le corps avec son articulation propre auquel viendrait s'adjoindre du mouvement accompli par ses parties au hasard des événements de l'environnement. Le corps incarne son mouvement: *il est l'incarnation d'une motricité, l'incorporation d'un élan motile* qui entre dans sa constitution même et en fait un corps articulé. La *constitution* du corps, c'est-à-dire son membrement organique et son innervation, est strictement *articulatoire*: elle n'est rien en dehors de l'articulation et l'être articulé du corps est tout le corps comme corps-vivant. Le corps n'est pas un être aux formes contingentes, parties carnées ou osseuses aptes au mouvement; car innervées par une innervation qui y conduit des potentiels énergétiques; lesquels activent des formations musculaires; qui y actuent le mouvement; le long de points d'articulation qui le ponctuent; lui donnent son schéma de déploiement, son membrement dans la succession, son profil rythmique⁶². Le corps est tel qu'il est, il a la structure articulatoire qu'il a, parce qu'il est *incorporation d'une motricité spécifique dont sa forme (eidos) est toute l'expression et tout l'acte*: et c'est en effet jusque-là qu'il faut suivre Aristote, jusqu'à une doctrine de la forme-acte (*eidos-energeia*) où l'« âme » (i.e. la forme du corps animé)⁶³ n'est pas seulement l'engramme articulatoire de

61 Les enseignements du *De incessu animalium* peuvent être vus sous pareil angle.

62 Un passage du *De Partibus* (645 b 19s.) l'exprime de manière contractée: *hôte kai to sôma pôs tês psychês heneken, kai ta moria tôn ergôn pros ha pephuken hekaston* (je traduis: ...de manière que le corps en quelque sorte est [tel] à cause de l'âme, et les parties [du corps] [à cause] des tâches pour lesquelles chacune est naturellement devenue [ce qu'elle est]).

63 Je ne peux revenir ici à un exposé détaillé de la théorie de la forme-acte qui est au centre d'un nombre de pièces théoriques de mes travaux. Les interprétations actualistes les plus intéressantes des textes

celui-ci, mais également et uniquement son acte même dans le présent de ses effectuations ; hors de ces effectuations, c'est-à-dire hors de ses animations, ce corps cesse d'être articulé du fait que l'animation-articulation n'est plus actualisée en lui. Il est cadavre et non plus corps, il est vide et silence articulatoires, son âme-acte s'étant retirée de lui.

On peut ainsi analyser tout mouvement effectué par le corps – par exemple, l'approche d'un objet gisant à terre qu'il s'agit d'examiner des yeux pour ensuite le prendre dans la main – à ces deux points de vue : celui, d'une part, de la coïncidence de l'orexis-mouvement et de l'articulation corporelle ; et celui d'une adaptation contingente du corps et de ses potentiels à des projections de mouvement, de l'autre. Une telle analyse montrerait clairement la supériorité théorique du premier. En effet, le *mouvement corporel du vivant animé ne s'invente pas aléatoirement* en réponse à ce qui advient de l'extérieur et se présente au vivant, lui demandant un choix des fins proximes ou plus éloignées qu'il veut ou doit poursuivre dans les circonstances données. Le corps ne performe pas le mouvement aléatoirement en l'adaptant à ses fins et en adaptant sa constitution physique aux exigences contingentes de son mouvoir hors de sa stase dans la poursuite de ses satisfactions et la fuite de ses dissatisfactions. Le mouvement n'advient pas dans un substrat corporel donné tel quel, où il évolue pour ainsi dire sur une ligne ascendante d'adaptation croissante qui le rend de plus en plus fonctionnel et va jusqu'à faire coïncider assez exactement le substrat corporel en ses formations anatomiques aux exigences fonctionnelles des mouvements particuliers associés aux détails des quêtes spécifiques dans lesquelles le corps devra s'engager⁶⁴. *La motricité du corps du vivant animé est articulée de la même articulation que ce corps*. Elle est originellement telle, n'a rien d'accidentel ni de pur au sens d'un mouvement spatial indifférent aux corps sur lesquels il s'exerce. Elle *est le corps articulant lui-même*.

Ce supplément de thèse approfondit le sens de la *motricité* et la situe à la racine même de l'incarnation. Elle *est le schéma corporel lui-même*, c'est-à-dire ce qui, dans le corps, est insis comme une connaissance intérieure de la composition de ce corps en parties, de son membrement organique, de sa distribution sur une pluralité de constituants reliés entre eux par des *kampseis* (articulations, dirait Aristote) et dont l'agencement articulé n'a d'autre fin que le

aristotéliens sont les suivantes : Inciarte, Fernando, *Forma formarum : Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg Alber 1970 ; Nuyens, Fransiscus, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948. Quant à mes propres travaux, on reviendra essentiellement à : « System's Sole Constituent, the Operation. Clarifying a Central Concept of Luhmannian Theory », *Acta Sociologica* 43 (2000) : 63-79.

64 A chaque espèce animale correspond une série de schémas kinétiques qui sont comme engrammés dans son organisation instinctive. L'adaptation de l'anatomie-physiologie à l'éthologie, ou encore la fitness de l'espèce au sein de son environnement seraient résultats, à un point de vue évolutionniste, d'une longue maturation de la dotation et de la configuration organiques aux exigences environnementales. Cela peut bien être le cas et irait ainsi dans le sens d'une négation de la contingence du mouvement dans le corps – sur la base des préadaptations déjà accomplies qui feraient coïncider organisation corporelle et exigence fonctionnelle. Toutefois, il reste encore un pas à faire pour atteindre nos énoncés : celui de reconnaître l'identité du corps articulé et de son mouvement articulé en un schéma corporel dont il y a des sentis orectiques ou d'activation excitationnelle prégnants.

mouvement de ce corps suivant les schémas de sa sentience et de son orexis. Le schéma corporel est *à la fois la constitution articuloire de ce corps et de sa motricité*. Il n'aurait aucun sens s'il ne devait être qu'une sorte d'organigramme du corps qui reproduirait, dans l'instance d'un sens commun, le schéma de membrement de ce corps – telle une machine qui disposerait sur son tableau de bord d'une représentation schématique de sa composition et de ses fonctions. Le schéma corporel, tel que nous le décrivons et voulons le comprendre, est tout entier un *schéma d'activation motrice du corps*, le schéma de son orexis même. Il est ce qui traduit la poussée instantanée de l'élan motile en mouvement articulé, le long d'une *imprégnation complexe du corps par un désir* qui module le sens de l'être-en-mouvement de ce corps ainsi que l'articulation de ce mouvement sur les parties articulées du corps elles-mêmes.

La théorie d'Aristote projetée de comprendre les « mouvements internes », ceux de l'âme dans le corps, ainsi que les gradations du volontaire et de l'involontaire en eux

La théorie aristotélicienne du mouvement des animaux est en somme bipartite et recouvre, dans sa bipartition, grossièrement la division des traités *De motu* et *De incessu*. Alors que le second est clairement et spécialement axé sur la locomotion, c'est-à-dire sur le mouvement ou la progression dans l'espace des vivants animaux, le premier considère l'advenue du mouvement à partir de l'intérieur de l'animal, des parties qui élicitent le mouvement en lui et transmettent leur impulsion à la motilité à travers une succession d'organes jusqu'aux membres effecteurs. Nous comprenons, dans le prolongement de *l'approche du De motu*, le *mouvement* au sens le plus large de *toute impulsion kinétique ressentie dans le corps et traversant ses tissus*. Une telle impulsion ne doit *pas nécessairement* se traduire par une *motilité concrète* – comme nous le disions plus haut déjà. L'élan motile ne débouche, chez le vivant humain en particulier, que très rarement sur un réel mouvement du corps dans l'espace. Bien plus, la *plupart des mouvements* que nous connaissons sont des mouvements « internes », qui courent à travers le schéma corporel, mettent en activation des articulations corporelles sans pour autant les conduire à l'acte externe de locomotion. Nous comptons ainsi comme mouvements les « *mouvements de l'âme* » que sont les affects et qui sont des *excitations et des résonances d'excitations* qui ont lieu dans l'appareil psychique et qui correspondent à des *trains d'ondes courant à travers le corps animé*, le long de ses innervations, dans ses tissus divers. Les mouvements de l'âme sont toujours des mouvements du corps – ou plus exactement des mouvements dans le corps –, les articulations des uns et des autres étant les mêmes. Les mouvements de l'âme s'effectuent dans des mouvements du corps, dont une grande partie est de fait imperceptible. Microsaccades de l'œil – parfois observables, à l'aide de montages techniques particuliers, jusque dans le coma profond⁶⁵ –, légers relâchements / affermisssements des muscles dus à un changement du tonus musculaire se traduisant par de

65 Voir Hans-Georg Schlosser, (co-aut. Andreas Unterberg, Andrew Clarke), « Using video-oculography for galvanic evoked vestibulo-ocular monitoring in comatose patients », In: *Journal of Neuroscience Methods* 2005, online: pubmed; Hans-Georg Schlosser, (co-aut. Jan-Nikolaus Lindemann, Peter Vajkoczy, Andrew H Clarke), « Vestibulo-ocular monitoring as a predictor of outcome after severe traumatic brain injury », In: *Critical Care* 2009, online: <http://ccforum.com/content/13/6/R192>.

très minces variations de la posture, ralentissements / accélérations de la respiration, du battement du cœur, particulière tension dans un appareil sensoriel donné, dans un effort d'aller au devant de perceptibles éventuels (telle une tension de l'ouïe qu'on « tend » précisément pour écouter ou une accommodation aiguë de l'œil pour voir), légers rougissements, hérissements cutanés, serremments de dents, fugitives érections, transpirations, salivations, montée de lait, envies / vellétés de bâillement, d'étirement, etc. qui ne font que des inchoations de mouvements abandonnés, pour toutes sortes de motifs ou plutôt de non motifs.

En effet, les *mouvements de l'âme dans le corps se suffisent principalement de leurs inchoations*, lesquelles suffisent à produire ou articuler les affects. Les *réponses véritablement motrices* à ces affects relèvent d'une autre mise en train d'un mouvement corporel ou d'un autre mouvementement. Elles sont *scindées des inchoations « pathétiques »*, c'est-à-dire passives-affectives de l'être-affecté de l'âme, qui peuvent d'ailleurs être des *inchoations* de mouvements *expressément motiles*, comme dans la *colère*, où elles préfigurent et miniaturisent pour ainsi dire des formes de réponses motiles tant à l'affect qui a suscité la colère qu'à celle-ci (sous la forme d'abréactions, pour le dire dans la terminologie psychanalytique). Elles peuvent être, par ailleurs, des inchoations de mouvements qui sont en eux-mêmes des *miniatures kinétiques*, c'est-à-dire non destinées à connaître ou incapables de se continuer en un développement ou une réalisation motiles, telles, dans la *tristesse*, les inchoations du tassement du corps, du relâchement de certaines de ses postures, de la contraction / rétraction de ses pro-jets moteurs en général. Ces ébauches pour ainsi dire gestuelles de mouvements *ne peuvent être pratiquement développées*: elles ne peuvent mener à un rétrécissement concret du corps ni à sa disparition, dans la *honte* par exemple, là où le tassement et la contraction sont des souhaits intenses du corps qui constituent l'affect aidotique (i.e. de honte) en lui-même et qui arrivent en lui à une intensité maximale.

Le *corps animé*, en son animation, n'est qu'un *intertissage de ce genre de mouvements* en une *fabrique générale* qui est celle de *l'élan sentient-désirant*⁶⁶ du vivant dont il est le corps. La vie du corps s'effectue d'abord en cette base, ce tissage physiologique qui peut être observé à chaque fois partiellement, dans la distinction de ses appareils sensoriels, fonctionnels, histologiques, neurologiques / cérébraux, mais dont l'unité est celle d'un élan orectique *centré dans le corps du vivant* considéré, *s'arrêtant à ses limites dermiques, dessinant celles-ci par des tensions et des contentions de ses structures de bord* – qui sont éminemment la peau et les orifices. C'est de là que nous concevons le mouvement ou les mouvements du vivant animal, et cette conception du vivant, du corps, de sa sentience, son orexis, son désir, a *besoin*, pour s'approfondir, *d'une description des gradations de l'auto-impulsion des mouvements* considérés. Or, une telle description fait controverse dès les origines de l'observation scientifique du vivant: d'Aristote à Galien la part de la volonté dans l'advenue de certains mouvements est très différemment appréciée⁶⁷. Alors que l'approfondissement

66 Nous utilisons ici le mot désirant dans un sens très large, englobant à la fois l'orexis, le désir et la poursuite. Le contexte le permet clairement.

67 Nous l'avons déjà mentionnée plus haut, au sujet du mouvement thoracique.

de l'idée d'un tissage physiologique de la sentience et de l'orexis que nous devons engager ici ne peut se faire sans théoriser ces *gradations du volontaire et de l'involontaire* dans le mouvement, il n'est pas inintéressant de revenir à la controverse des Anciens pour démêler certaines distinctions dont la subtilité peut prêter à confusion.

Restitution du cadre général d'une théorie du mouvement pour expliciter le détail de l'exécution des mouvements auto-impulsés du vivant. Une théorie de l'articulation du mouvement transitif

Le vivant animal se distingue, pour Aristote, des corps inanimés par sa capacité de se mouvoir lui-même. Il se distingue en particulier du vivant végétal par sa capacité de se mouvoir volontairement (et involontairement) lui-même, alors que le végétal ne se meut que non volontairement, c'est-à-dire sans relation aucune à un vouloir quelconque⁶⁸. Le *mouvement* dès lors s'ordonne en *deux genres*, celui qui a sa cause en lui-même et celui qui l'a en dehors de lui-même, ce dernier, le mouvement (que nous dirons) *hétéro-impulsé* (du mobile (*kinoumenon*) mû par un autre), ne pouvant avoir sa cause dernière⁶⁹ que dans un mouvement (que nous dirons) *auto-impulsé* (du mouvant (*kinoun*) mû par lui-même)⁷⁰, sachant que la cause ultime du mouvement se trouve dans le premier moteur et le mouvement qu'il inspire aux sphères célestes – qui sont des intelligences pures. En effet, la chaîne des mouvements et de leurs causes, si elle a, certes, dans le *premier moteur*, une origine absolue, elle-même *immuable*, trouve dans les sphères supralunaires les premiers moteurs en mouvement. Au-delà d'eux cesse l'extension du mouvement : passée leur dernière enveloppe, il n'y a plus rien qui soit en mouvement, mais uniquement un immuable dont naît le premier grand mouvement et tous les orbes des mouvements possibles sans que cet au-delà du mouvement puisse s'annexer ou s'inclure dans son domaine. Le *mouvement advient par une sorte de saut quantique*, qui enfante une dimension nouvelle au-dehors du lieu de sa genèse. Elle est posée au-delà d'une césure, d'une discontinuité qui barre toute « tangence » – toute atteinte – des confins de l'un aux confins de l'autre.

Dans l'orbe du mouvement, qui forme un univers complet qui n'a en dehors de soi que ce qui met en branle immédiatement ou médiatement tout ce qu'il contient sans qu'il soit lui-même en mouvement, les premiers et grands moteurs de toute chose sont les sphères célestes emboîtées hiérarchiquement les unes dans les autres, vivants animés et intelligents, mus par un désir d'assimilation au premier moteur⁷¹ – par l'intermédiaire d'assimilations à

68 Notons que la distinction ici est tripartite et donc plus complexe que celle qui n'oppose qu'un couple de contraires (le volontaire et l'involontaire) de manière dichotomique entre eux. Nous présenterons et expliciterons très en détail la distinction d'Aristote un plus loin dans le cours de la réflexion.

69 Les causes prochaines peuvent, bien sûr, résider dans l'entrechoc avec d'autres corps (*to proskoptein allêlois*, *De motu* 700 b 13) en mouvement hétéro-impulsé.

70 *panta gar hup' alloi kineitai ta apsucha, archê de pantôn tôn houtôs kinoumenôn ta auta hauta kinounta*, *De motu* 700 a 16: [je traduis] car tous les êtres inanimés sont mus par un autre, et le principe de toutes les choses ainsi mues sont les choses qui sont mues par elles-mêmes.

71 Il ne faut donc pas faire le contre-sens qui consiste à penser les êtres automouvants (*ta auta hauta kinouta*), même les plus élevés ontologiquement, comme ne présupposant aucune causalité en dehors

la sphère à chaque fois supérieure, seule l'ultime sphère, la première intelligence, effusive de toutes les autres dans les versions néo-platonisantes de la cosmologie aristotélicienne, ayant un désir immédiat du premier moteur⁷². *Aristote* récapitule longuement dans le *De motu* ces théorèmes de sa physique et de sa métaphysique et semble vouloir ainsi *clarifier pleinement le cadre dans lequel les questions* cruciales concernant les causalités et les modalités *du mouvement animal se posent*. En effet, en plaçant ses thèses sur le mouvement du vivant animé dans les contextes plus larges des mouvements naturels physiques ainsi que des mouvements supralunaires et de leurs influences sur le monde du devenir, Aristote projette devant soi toute la problématique du mouvement et empêche que les ramifications provenant des mouvements du vivant ou allant vers eux se perdent d'une manière ou d'une autre dans le vague. Le cadre ainsi posé, il n'existe plus aucun mouvement qui échappe à une saisie intellectuelle à partir de ses déterminations causales.

Cela est d'autant plus vrai qu'Aristote dispose d'une *théorie du détail de l'exécution des mouvements auto-impulsés du vivant* comme de « ce qui se meut soi-même » (*to auto heauto kinoun*, *De motu* 698 a 9). Cela veut dire qu'il peut expliquer assez précisément comment le mouvement passe du vivant vers les objets à travers la transmission progressive de son moment d'une partie de la chaîne de son instrumentation à celle qui la suit, par exemple de la main au bâton et de celui-ci à ce qu'il touche ou remue. Pour cela, il a recours au *théorème majeur* de sa physique, qui veut que *tout mouvant (kinoun)* ait un *point d'appui (apereidomenon, ibid., 698 b 15)* en un point *au repos et immobile (êremoun kai akinêton, ibid., 698 b 9)* qui lui permet de rassembler son moment et de l'impulser dans ce qu'il meut (*kinoumenon*). Privé de ce point d'appui au repos (*mêdenos êremountos, ibid., 698 a 16*), il ne peut exercer aucune influence motrice sur les objets prochains.

C'est pourquoi, en connaissant les points de transmission ou d'articulation, comme dira Aristote, du mouvement transitif, on peut reconstituer sans lacune la chaîne des mouvements successifs allant du vivant (automouvant) vers le corps inanimé mû par lui. Cela suppose une entrée dans le vivant lui-même pour mettre à jour la progression du mouvement à travers ses membres et ses parties, la motion d'un bâton, dans notre exemple, devant être étudiée non seulement à partir de la main, en aval, vers les choses mues grâce à l'instrumentation par le bâton, mais en amont, de la main au poignet, au bras, à l'épaule, puisque tous ces membres sont mus et doivent l'être pour que la motion du bâton s'accomplisse. Aristote développe là aussi une *théorie assez fine de la transmission du mouvement à travers le corps du vivant*, d'un membre à l'autre, *ayant ses points d'appui successifs dans des courbures*

d'eux-mêmes. Ce serait les poser comme des moteurs premiers et défaire l'enchaînement causal qui remonte vers l'unique premier moteur de l'ensemble du monde physique sub- et supralunaire. L'être automouvant de la sphère du devenir, c'est-à-dire le vivant animal, présuppose quelque chose qui le génère, c'est-à-dire un vivant géniteur qui le précède dans l'existence et l'introduit en elle, car il n'y a rien qui puisse se précéder lui-même (*auto d' hautou proteron ouden estin, De motu* 700 b 3).

72 Exemple de ces versions émanatistes de la doctrine du *nous* aristotélicienne est le *Liber de causis*, dont l'influence sur la réception médiévale d'Aristote a été à la fois troublante et déterminante. Cf. Bardenhewer, Otto, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg Herder 1882.

(*kampê, kampsis*) de la ligne d'évolution du mouvement, qui correspondent à chaque fois à la fin d'un membre et au début du suivant⁷³. Ces points de courbure sont les *articulations du corps*, dont la description devient dès lors essentielle pour l'explication du mouvement. Ce sont ces articulations auxquelles nous faisons allusion plus haut, quand nous parlions du corps articulé et de sa *nécessaire structure d'articulation*.

Les facultés motrices du corps dans l'âme sont pour une part cognitives. Difficulté d'une théorie de l'action entre cognition et affection. La conception aristotélicienne d'une orexis qui meut en se mouvant assure la médiation entre les deux

Arrivés à ce point dans le schéma d'explication aristotélicien, il ne reste plus qu'une seule zone d'ombre dans les phénomènes : à remonter la chaîne de causation kinétique jusqu'à l'intérieur du corps animé, où doit-on aboutir ? Y a-t-il un ou des organes centraux qui sont toujours à l'origine du mouvement se mouvant lui-même ? Comment les mouvements réfléchis ou libres du vivant humain doivent-ils être interprétés quant à leur causation à partir d'une origine dans le corps ? La question, pour Aristote, s'énonce d'une formule forte : « *Comment l'âme meut-elle le corps* et quelle est la cause du mouvement du vivant » (*pôs hê psuchê kinei to sôma kai tis archê tou zôiou kinêseôs, De motu 700 b 10*). La réponse n'est pas hésitante, mais uniquement plurielle, de la pluralité des forces de la chose motrice ou mouvante du corps dans l'âme. En effet, Aristote énumère *cinq moteurs*, que sont la *pensée (dianoia)*, l'*imagination (phantasia)*, le *dessein* ou propos délibéré (*prohairesis*), le *souhait (boulêsis)*, l'*envie (epithumia)*, pour les *réduire* aussitôt à *leur deux sources* : l'*esprit (nous)* et le *désir (orexis)*. Tentons une première interprétation de ces différenciations aristotéliciennes.

La réduction des facultés semble suivre clairement les lignes d'un schéma de distinction qui commence à se consolider de plus en plus dans la philosophie et la culture de l'époque d'Aristote, à savoir celui qui projette *deux formes principales de l'activité psychique face au monde : cognitive et appétitive*⁷⁴. La première recouvre le domaine du jugement, c'est-à-dire de ce qui simplement prend connaissance, fait cognition des états de choses tels qu'ils sont, sans y rien ajouter qui viendrait d'un biais autre que celui de la pure reconnaissance du réel. Elle le pose tel qu'il se montre à elle, dans des constats qui sont des jugements (purements thétiqes), sans que ne la débordent à aucun moment l'influence d'éventuelles attentes suscitées par ce réel. Cette première posture s'appuie sur des *facultés psychiques* qui sont *purement « critiques »* (c'est-à-dire de jugement), à savoir l'*imagination (phantasia)* et la

73 Il est clair que ce qui, à un moment, fait fonction de point d'appui pour l'effectuation d'un mouvement dans un mû, peut, de son côté, considéré au point de vue de l'élicitation du mouvement précédent, se trouver dans la position de l'objet mû. C'est pourquoi Aristote parle de la nature double de la *kampê*, celle-ci pouvant, comme il le dit, être (utilisée par la nature en tant qu') une ou deux (*dio kai esti men hês heni, esti de hês dusi... De motu 702 a 24*).

74 Luhmann a transposé cette distinction dans le repère communicationnel et parlé de deux « styles expectatifs », le style cognitif et le style normatif, qui reflètent la différenciation de deux systèmes de la communication sociale que sont la science et le droit (dans : Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1990, p. 218ss). Je renvoie à cette distinction sociologique luhmannienne pour faire ressortir La concentration exclusive d'Aristote sur l'organique et le psychique.

perception (aisthêsis), lesquelles relèvent du même domaine que *l'esprit (nous)*. La perception fait son apparition ici (*De motu* 701 b 15sq.) sans avoir été introduite comme les autres facultés. Mais la chose s'entend : il s'agirait de marquer *tout ce qui*, dans les opérations de la psychè, *est* pour ainsi dire *purement constatif*, ne faisant que livrer la matière du monde dans laquelle d'autres facultés se chargeraient de discriminer des intensités de recherche ou de fuite. Les premières facultés ne seraient pas affectées par la matière qu'elles livrent et ne mobiliseraient pas, par rapport à elle, des potentiels de poursuite ou d'évitement corrélant avec sa désirabilité ou sa non désirabilité.

Par contre, dès qu'une chose est appréhendée autrement que de manière purement constatative-critique, elle n'est plus posée telle quelle, comme ce qui est là ainsi. Elle cesse alors de ne pas « faire de différence » et commence à affecter le vivant animé et intelligent d'une manière qu'il ne peut plus neutraliser pour faire prévaloir ses intérêts strictement cognitifs. Elle exerce dès lors un attrait ou une répulsion sur le vivant animé qui l'appréhende. Suivant la ligne d'interprétation que nous suivons ici, *Aristote opposerait aux facultés cognitives*, avec une approximation analogue à celle dont il a fait preuve dans l'énumération des premières, le *souhait* et l'*envie (boulêsis et epithumia)*, auxquelles il ajoute, sans l'introduire spécialement, le *thumos* (désir ou appétit). Le manque de précision dans l'énumération des deux séries serait alors dû au caractère secondaire de cette énumération par rapport à la distinction déterminante des *deux postures fondamentales*, la *critique* (cognitive) et l'*orectique* (désirante). Notons enfin la situation entre les deux postures d'une *faculté mixte, l'intention délibérée (prohairesis)* réunissant en elle des éléments de jugement et des éléments d'affect et de volonté⁷⁵.

Cette interprétation des rapports entre les facultés paraît certes lumineuse, mais ne tient pas au fond. En effet, *Aristote veut maintenir aux facultés cognitives leur statut de facultés motrices de la psychè* et disrompt du coup le schéma binaire de l'interprétation. Les facultés de la cognition doivent présenter à l'âme des objets qui la mettent en mouvement, tout comme le désir le fait, suscitant dans l'âme une appétence de ces objets, qui émeut le corps et le fait les rechercher. Dans sa conception, *tant les objets « critiques » que les objets orectiques* sont des *hou heneka, des pour-quoi du mouvement et de l'action du corps*. La difficulté avec laquelle Aristote est aux prises⁷⁶ est celle de la conception d'un domaine de motions psychiques qui serait celui de l'action, et dont les facultés motrices seraient dianoétiques – c'est-à-dire relèverait de la *dianoia* ou du jugement. Il s'agit de comprendre comment l'action raisonnable, placée sous le commandement de la *dianoia* agit en l'âme et émeut le corps. Pour cela, il faut *trouver un discriminant* qui permettrait d'opérer un *partage parmi les objets de la dianoia*, qui exclurait, pour certains de ces objets, tout effet kinétique⁷⁷. A défaut de quoi, des conséquences absurdes s'ensuivraient. De fait, si tous les

75 Ces distinctions et énumérations se trouvent dans le *De motu* 700 b 16 sq.

76 Elle couvre d'assez longs développements du *De motu* – allant de 700 b 25 à 701 b 20.

77 Πῶς δὲ νοῶν ὅτ' ἐμὲν πράττει ὅτ' ἐδ' οὐ πράττει, καὶ κινεῖται, ὅτ' ἐδ' οὐ κινεῖται; Barthélémy Saint Hilaire traduit, en précisant le sens du participe présent : νοῶν, comme de ce qui a eu lieu et qui pose dès lors la question des suites qu'il peut avoir : « Mais comment se peut-il que l'animal, à la suite de sa

objets en question devaient avoir des effets de mise en mouvement, la considération d'objets mathématiques, par exemple, devrait constituer la présentation de pour-quoi du mouvement du vivant. Or, seules les *fins de l'action* (*to tòn praktòn telos*, *ibid.*, 700 b 25) le sont, et les *objets* « *théoriques* » doivent être écartés. Aristote butte donc sur la difficulté qu'il n'y a pas moyen de construire un effet kinétique dans le vivant sans l'intervention de l'orexis.

Pour cela, il doit concevoir une structure d'objets qui, pour émouvoir le vivant, doivent faire, quoique objets de la *dianoia*, une différence pour lui dans l'orientation de son action. Il doit pouvoir en déduire, par le biais d'un syllogisme pratique produit par la *porhairesis* et intégrant un élément d'orexis, le mouvement immédiat de l'action qui s'impose : par exemple, le se couvrir dans une situation où il fait froid et qu'il est bon, quand il fait froid, de se couvrir⁷⁸, c'est-à-dire de disposer d'un vêtement qui couvre et protège (*skepasma*, *ibid.*, 701 a 18), tel un manteau. La conclusion est donc qu'un manteau « est à faire » (*poiêteon*), comme le formule Aristote de manière très générale, c'est-à-dire il faut faire en sorte qu'un manteau soit là, disponible et réponde aux nécessités (rationnelles) de l'action (ici toute instrumentale), que ce soit par le biais d'une séquence pragmatique comme se mettre en marche, muni des moyens nécessaires, vers un endroit où on peut acquérir ou emprunter ce manteau ou encore tout simplement réunir les moyens pour en confectionner un. L'élément d'orexis est fourni par le manque, et l'objet dont je manque (*hou deomai*) est à faire (*poiêteon*, *ibid.*, 701 a 19⁷⁹).

Les *objets* « *théoriques* » de la *dianoia* n'ont pas d'impact kinétique sur le vivant, car ils ne réfèrent à aucune action, c'est-à-dire à aucune fin de l'action qui puisse constituer un terme, une limite (*peras*) de la poursuite ou une conclusion (*sumperasma*) d'un syllogisme pratique, lequel reflète la séquence en raison. Ils sont en soi immuables et ne peuvent de ce fait constituer une fin de l'action, car celle-ci est toujours figurée, par définition, comme un bien qui est, dès lors structurellement, soit apparent soit réel. En un sens, ce qu'Aristote veut dire ici, c'est qu'il n'y a pas moyen d'avoir dans l'action un moteur ou une *cause agente du mouvement qui soit elle-même immuable*. Il n'y a pas d'analogie possible entre la structure d'élicitation du mouvement pratique avec celle de la causation du mouvement cosmique. La *fin* (*telos*) de l'action est par définition ambiguë, le bien qui se propose à l'action ne pouvant jamais être strictement et exclusivement réel. Le serait-il qu'il serait identique avec le premier moteur cosmique qui est au-dessus de toutes les choses mues par son excellence ontologique et sa dignité divine. Pour en être directement et exclusivement mû, il faut être

pensée, tantôt agisse et tantôt n'agisse pas? Comment peut-il tantôt se mouvoir et tantôt ne se point mouvoir » (*De motu* 701 a 7).

78 Il faut préciser : pour le vivant animé qu'est l'homme, et construire ainsi la mineure du syllogisme pratique en question : or, dans le cas d'espèce, en admettant qu'il s'agisse de Glaucus (un homme quelconque), la mineure serait : « et Glaucus est un homme ». Le fond de la pensée (*dianoia*) doit toujours aller à ce genre d'énoncés et montre l'imbrication des différents niveaux d'évidence dans la pensée de la praxis.

79 Οὐ δέομαι, ποιητέον· ἱματίου δέομαι· ἱμάτιον ποιητέον (*De motu* 701 a 19-20) : il s'agit toujours de l'exemple du manteau comme σκέπασμα (ce qui couvre et protège).

à son contact (sa *hapsis*, dirait le néoplatonisme) dans une conjonction noétique qui fait se saturer de sa contemplation un intellect céleste ayant corps de lumière et mouvement inaltérable – purement spatial et circulaire. Ainsi, l'action ne peut reculer indéfiniment dans la hiérarchie des moyens-fins et remonter, dans l'échelle du bien (*agathon*), jusqu'au premier, le plus divin et le plus précieux. Car là elle cesserait d'être action, mouvement et altération.

La médiation de l'action, quelque rationnelle que l'action soit pensée, doit se faire par des mouvants eux-mêmes mus. L'orexis et sa faculté le sont, comme l'énonce Aristote d'une formule prégnante: « l'orexis et son principe actif (*to orektikon*) meuvent en se mouvant »⁸⁰. Les ressources de l'action ou de la pratique rationnelle ne se trouvent donc ni dans l'objet théorique suprême, ni dans les autres objets théoriques, ni dans la déduction syllogistique. Car tous ces objets correspondent à des reconnaissances purement cognitives, sans référence à l'action, et là où cette référence est donnée, comme dans ce que nous nous expliquions de l'action délibérée, la *prohairesis*, la visée théorique, par exemple dans le syllogisme pratique, n'est pas suffisante pour déboucher sur une mise en mouvement du corps. Les ressources théoriques restent inagissantes, quelque puissantes et incontournables qu'elles puissent être posées, tant que ne se conjoint pas à elle un *orektikon*, quelque chose qui fait désirer, et qui, lui-même, est indécis et en mouvement. L'action rationnelle ne peut se décider à partir de ses propres positions d'objets « critiques » ou de représentations stables de rapports rationnels. Elle ne peut s'émouvoir qu'en se supposant des médiations dans l'orexis qui l'exposent pleinement à l'affect dont elle tirera l'énergie thymique, elle-même en mouvement, de son action.

La différence entre les représentations de maximes stables de l'action, d'une part, et l'indécision et la mouvance des médiations orectiques, de l'autre, n'est ni nominale ni réductible. Elle est le lieu d'impact des « motifs » de l'action, qui peuvent, dans leurs médiations affectuelles, se révéler tout autres qu'elles n'apparaissent. Ces motifs ne sont d'ailleurs jamais maîtrisables ni véritablement disponibles par et pour l'action – et encore moins en général par et pour le sujet. Leur repère tourne pour ainsi dire avec eux, l'agent en eux (*l'orektikon*) se meut tout en les mouvant. Ce médiateur orectique a ainsi une structure résonante qui le fait influencer sur lui-même dans sa propre opération. Par là, il se rapprocherait d'une objectivité très particulière qui est l'affect, selon le concept qui en a été développé dans Sciences du sens⁸¹. On pourrait parler dès lors de médiations affectuelles de l'action et avoir en vue cette prise de toute intentionnalité du vivant humain dans une motivation orectique, mouvante à partir de son propre être-mue dans l'indécis du « désir ». C'est à cette indécision orectique que renverrait, dans notre interprétation, l'ambiguïté aristotélicienne du bien.

80 ἡ δ' ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν κινούμενον κινεῖ (*De motu* 700 b 37), par opposition à: Τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ (« le premier [moteur] meut sans être mù » – ce qui revient à: meut sans se mouvoir ou s'émouvoir).

81 Voir *Sciences du sens*, p. 200ss.

Mécanismes de l'affection et médiation de l'orexis. Présentation et représentation de l'objet : affection perceptive et non perceptive. Tension orectique dans l'épaisseur et l'articulation du psychosome : résonance, charge, latence

Le reste du traité aristotélicien rejoint les lignes de description que nous avons tracées plus haut des mouvements de l'âme dans le corps. En effet, une fois esquissée la difficulté d'une articulation de l'action sur le reste de la vie psychique et sur ses *kinêseis*, Aristote opère constamment avec l'idée d'une médiation dans la présentation, par les différentes facultés motrices, de leurs objets à l'âme. Le processus central est, en effet, cette mise en présence elle-même de l'âme avec des objets qui l'affectent et *causent en elle des changements*, des altérations (*alloiôseis*) variés. Ces changements sont des *affects* (*pathê*) qui prennent la forme d'un accroissement (*auxêsis*) de la *chaleur* (*thermotês*) ou de la *froidueur* (*psuxis*). Les premiers (les réchauffements) correspondent à des affects de *plaisir* (*hêdu*) et les seconds à des affects de *crainte* qui fait fuir (*phobêros*⁸²). Les objets correspondant aux affects de plaisir, sont désirables et recherchés, ceux correspondant aux seconds, sont évités et rejetés. Or, les mêmes objets peuvent être présentés par différentes facultés, telles la perception (*aisthêsis*), l'imagination (*phantasia*) ou la pensée (*noêsis*) avec des effets kinétiques semblables, en fonction de la nature des objets (plaisants ou déplaisants) et de l'intensité de leur présentation – qui varie selon les circonstances, avec cependant un primat principal pour les présentations directes, éminemment celles de la perception. Ainsi dans les *présentations* pour ainsi dire plénières d'objets *finaux* (*hou heneka*) par la perception, l'imagination ou la pensée – présentations qui supposent souvent que l'accès à l'objet n'est pas empêché –, l'activation de l'orexis (*hê tês orexeôs ginetai energeia, ibid., 701 a 31*) est *immédiate*, prenant la place du questionnement et de la pensée (*ant' erôtêseôs / noêseôs, ibid.*) ainsi que le passage à l'action d'approche et d'acquisition de l'objet (*hou oregetai euthus poiei, ibid.* : ce qu'il [le sujet affecté] désire, il le fait directement). Elle se passe de déductions logiques vérifiant la correction de l'application de la prémisse générale à la situation présente. L'« orexis étant la cause dernière du mouvement »⁸³ du vivant, écrit Aristote, son activation *impulse*, quand l'âme est mise en présence d'objets désirables par la perception, l'imagination ou la pensée, *dans le vivant un élan ou un effort* (*hormôsi*) qui le fait passer à l'acte, par l'intermédiaire de l'envie (*di' epithumian*) ou de l'appétit (*thumon*) ou encore du désir (*orexis*) ou le souhait (*boulêsis*). Le vivant ainsi motivé passe à l'acte d'un agir productif (*poiein*), qui produit des objets de satisfaction de l'orexis et se les donne, ou d'un agir éthique / pratique (*prattein*), dont la mesure est le jugement moral porté sur l'action délibérée et rationnelle du sujet.

Apparaît ainsi le *caractère primordial et constamment moteur de l'orexis*. De plus, le passage du vivant à l'acte, c'est-à-dire au mouvement, se fait par la médiation des facultés motrices strictement orectiques de l'âme (*epithumia, thumon, orexis, boulêsis*). Les *facultés « critiques »*, elles, sont actives dans la mise en présence de l'âme avec des objets. Ce sont

82 La terminologie rapportée se trouve dans les développements relevant *De motu* 701 b 13-33.

83 τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι ὀρέξεως οὐσης, *ibid., De motu* 701 a 34.

des facultés *d'exposition au réel présent*, alors que les *autres facultés* représentent, dans l'être exposé au réel, son *affection par le manque* qui se fait sentir dans l'appréhension de ces objets. Telle est l'articulation de base de l'ensemble du processus de l'affection, qui fait l'objet chez Aristote d'une grande attention. Dans son détail, ce processus se compose de la succession des changements (*alloiôseis*) qui ont lieu dans le corps du vivant et qui traversent ses organes, du centre aux extrémités et inversement. La première chose qu'Aristote met en évidence ici, c'est le fait que la perception constitue une sorte de surface de contact du vivant avec le réel qui l'entoure et qui lui donne ses objets sensibles. En effet, il n'y a pas de différence, dans cette manière de penser l'*aisthêsis*, entre la perception et son affection, pourrait-on dire: *la perception est dès le départ et immédiatement l'affection du corps par l'objet qu'elle le lui présente*. L'affection perceptive n'est pas seconde, comme si la perception devait avoir lieu d'abord, pour que ses effets déclenchent ensuite l'*alloiôsis* corporelle et psychique à travers la succession des articulations psychosomatiques du vivant concerné⁸⁴, tel qu'il s'articule en sa forme animante ou tel que l'âme le « forme », le membre et l'organise, en correspondance à ce qu'il est dans sa pulsation vitale. L'effet du visible sur l'œil, de l'audible sur l'ouïe, etc. élicitent l'*alloiôsis* elle-même qui va jusqu'à l'organe central et l'affecte comme elle le fait. Par leur conception comme mettant en jeu un *processus d'action directe et réelle, transmise de proche en proche, des objets affectants aux parties du corps* réceptrices de leurs affections, tous les sens apparaissent chez Aristote comme des sens – adiatistiques – du contact⁸⁵. Le physicalisme de la conception évite les désavantages de certaines constructions (platoniciennes) de la connaturalité du sens et du sensible, ainsi que celles d'actions à distance de l'un sur l'autre⁸⁶, mais demeure embarrassé par le fait courant de l'advenue d'affections non déterminées par l'action externe d'objets affectants. Leur train de transformations de proche en proche, allant continûment des objets à l'interface corporelle du sens et de celle-ci à une instance en laquelle elles apparaissent comme les affections (*pathê*) qu'elles sont⁸⁷, ce train ne se vérifie, pour le genre d'*affections non perceptives* – mais idéelles –, que dans ses segments intrasomatiques. Cela pose une grave *difficulté* pour la théorie recherchée du mouvement des corps animés.

En effet, il existe des affections non perceptives et il n'est pas facile de rendre compte de leur émergence dans un écart si négligeable par rapport à celles de la perception. *L'imagination* et la *pensée*, deux *facultés psychiques motrices majeures*, *présentent à l'âme une idée (eidos) de l'objet* dont l'effet cependant peut, quand l'idée est présentée de manière très vivace, être très proche de la présentation perceptive⁸⁸. Plus la représentation imaginative

84 Αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις εὐθὺς ὑπάρχουσιν ἀλλοιώσεις τινὲς οὐσαι ([je traduis] les sensations forment en effet dès le départ une sorte de changements) *De motu* 701 b 18.

85 Sur la distinction entre ce que l'allemand appelle le *Fernsinn* et le *Nahsinn*, voir *Sciences du sens*, p. 244ss.

86 Voir là-dessus également *Sciences du sens*, *ibid.*

87 Ce mouvement de transmission par contiguïté jusqu'au centre qu'est le *to aisthêtikon*, conçu comme le sens commun de la perception, est décrit dans *De motu* 702 b 21ss.

88 Voir *De motu* 701 b 19s.

ou dianoétique se rapproche de la présentation de l'objet « en personne » (leibhaft, comme dit la phénoménologie husserlienne), plus ses effets seront intenses et se rapprocheront des effets directs du perçu sur l'organe corporel de perception, tels qu'ils sont produits dans la perception⁸⁹. La limite de cette approximation est celle d'une identification de l'idée à la chose, en laquelle toutes deux deviennent indistinguibles, comme par exemple dans l'hallucination sensorielle ou le délire. L'exemple choisi par Aristote pour illustrer cette *capacité de l'idée à être d'une présence comparable à celle de la chose* même n'est pas celui que nous venons de donner, mais n'en est pas éloigné. Il s'agit de la représentation de quelque chose qui cause l'angoisse ou la frayeur. Aristote pense au phénomène qui fait l'idée à elle seule de l'effrayant effrayante. Elle l'est d'ailleurs parfois tout autant, sinon plus que la présence réelle de la chose effrayante même. Il est ainsi des *faits de représentation* qui, dans leurs *effets* sur le corps du vivant sont *aussi puissants que les présentations de l'aisthêsis* elle-même.

C'est dire que, dans le cadre de cette problématique du mouvement tel que nous le projetons dès le départ – comme élan orectique traversant un corps articulé, sans lui demander nécessairement qu'il le réalise dans de la motilité concrète –, un complément important vient d'être fait, qui « virtualise » la succession des déterminations orectiques en amont de leurs impacts « virtualisés » sur le corps du vivant. Ainsi, de même que le débouché de la pulsion orectique peut être dit virtualisé quand, au lieu d'aboutir en un mouvement réel du corps ou de ses membres dans l'espace, il ne fait qu'émouvoir, de manière inframotile, une succession d'articulations psychocorporelles où s'absorbe le moment orectique; de même peut être dite *virtuelle l'affection du corps par un objet non réel*, dont seule une représentation est agissante, mais qui conserve souvent, dans cette représentation, l'intégralité du moment d'affection de l'objet. De part en part, tout au long de la chaîne de « motivation », les *mouvements se passent de leurs expressions réelles pour se résorber dans les limites d'un orbe psychocorporel* constitué par un psychosome articulé, où ils s'effectuent en suivant des trajets particuliers à travers ses différents tissus, parties et membres. *Dans le psychosome, ils traversent des sections jointées en des courbures qui transmettent la pulsion et l'articulent en en donnant une expression intracorporelle résonante de l'entièreté de son affection à l'intérieur de l'enveloppe orectiquement vibrante du vivant.*

C'est qu'au centre même de la *question* du mouvement du vivant se pose celle *de la résonance et de l'absorbance de l'affection* en lui. Si la détermination au mouvement qui lui vient de l'extérieur par la sensation-perception (*aisthêsis*) était semblable à celles que reçoivent les corps inanimés d'autres corps, par poussée et attraction (*ôsis kai helxis, ibid.*, 703 a 19), toutes ces déterminations se traduiraient par des effets motiles sur le corps du vivant. Or toutes les déterminations arrivant de l'extérieur, toutes les stimulations sensibles de l'environnement, doivent d'abord se traduire en affections (*pathê*). *Il faut que toutes les présentations d'objets, quels qu'ils soient, se fassent affections*, pour que, dans un tout autre plan que celui des poussées et des contre-poussées physiques, un *mouvement genuinement orectique*

89 ἡ δὲ φαντασία καὶ ἡ νόησις τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν ([je traduis] l'imagination et la pensée ont l'effet / la puissance (*dunamin*) des choses) *De motu* 701 b 19.

naisse des passions vécues, c'est-à-dire des *résonances de l'affection dans les matières et les articulations du corps*, selon les mesures de charge ou d'absorbance qui ont été les leurs et selon le sens qu'un tel *chargement de résonance* prend pour le vivant quant au maintien en lui, dans une *latence pulsatrice*, de dispositions à d'éventuelles décharges affectuelles ou motrices. C'est dans ce plan que toute différence entre affections ayant leur cause en-dehors du psychosome, et affections ayant les leurs dans le psychosome, s'atténue jusqu'à disparaître. En effet, que les présentations soient celles d'objets en personne ou d'images de ces objets, la détermination du mouvement du vivant ne se fait que dans un passage par l'affection qui ouvre un plan dans lequel *ne compte que l'effet « pathétique » de la présentation, directe ou représentationnelle, de l'objet*.

C'est la trace affectuelle que la présentation de l'objet laisse dans le vivant qui est la source motrice de son orexis et qui agit dans le psychosome, champ de déploiement des « mouvements de l'âme ». Dans ce champ, toutes les *figures de pulsation inframotile*, de *résonance activante*, de *charge des tissus* et de leurs innervations, d'*absorption de l'élan de décharge* dans l'épaisseur charnelle d'un corps tégumenté et articulé, prennent place. Cet *espace de condensation sur le trajet de l'impulsion* est un *épaississement absorbant et reconfigurateur* du mouvement initial. Les transmissions continues, de proche en proche, par pulsion et attraction, des moments initiaux du mouvement, arrivent à interruption. Continuité, détermination, conservation du mouvement et de son moment ne sont données que jusqu'à l'émergence d'une présence (en personne ou en image) laquelle, une fois que se trace sa figure dans l'affection, se disrompt et part en une multitude d'impulsions (associatives) de mouvements psychiques, dont l'intensité n'a pas de lien avec l'objet qui les suscite. Ces impulsions partant dans l'épaississement charnel qu'est le psychosome, le chargent et diffusent en lui une tension qui sera sa *tension orectique interne*, variant avec les situations et les dispositions.

Théorie de l'orexis comme plan de reprojction des esquisses freudienne et aristotélienne. Primat de la représentance et autonomie affectuelle du psychisme. L'opposition des perspectives orectologique et cognitiviste

Qui connaît l'*Entwurf freudien* et ses voies d'invention de l'appareil psychique au plus proche des circuits neurologiques et des particularités de leurs frayages à travers les constituants du corps, reconnaîtra à la *conception aristotélienne*, telle que nous la présentons, une certaine *congénialité* avec lui. Notre interprétation ne force pas cette congénialité ni ne fait violence aux textes aristotéliens pour les faire rentrer dans une grille quelconque. Toute la psychologie et la biologie aristotéliennes sont d'une facture telle, qu'elles ne font que produire, à tous les points où on voudra les approcher, des *esquisses psychosomatologiques* de compréhension des phénomènes où les constitutions organiques des vivants considérés se pensent à partir d'une *unité d'articulation psychique et somatique conçue comme une matrice de motricité interne et externe*. Le regard qu'Aristote porte sur le vivant se place à un point de vue où apparaissent en un : son organisation particulière et sa poussée motrice particulière, sa facture organique et son animation qui en font un vivant

en quête d'objets (dont il manque et auxquels il aspire – *hou oregontai*) hors des limites de sa stase. Notre interprétation ne force finalement qu'au rapprochement de deux conceptions en elles-mêmes congéniales, faisant faire à chacune d'elles un chemin certain, pour la placer dans le *plan d'une théorie de l'orexis comme de ce qui meut le vivant*. De fait, les deux conceptions réclament une relecture dans ce plan. Elles réclament aussi un rapprochement de leur vision de la circulation de l'affection (chez Aristote) ou (des quantas) de l'excitation (Erregung, chez le Freud de l'*Entwurf*) à travers le corps ainsi que de leur conception de la « représentation » des choses par des images ou des mots.

Cette dernière question est, comme on le sait cruciale chez Freud et pour la psychanalyse en général, puisqu'elle décide d'une bifurcation que la théorie analytique prend à un moment où elle cherche à aller encore au-delà de la reconnaissance d'une équivalence entre le représentant idéal (image ou pensée) et la chose – reconnaissance qu'Aristote fait déjà. Il s'agit pour elle de poser le primat et l'autonomie d'une « économie » *pulsionnelle* qui s'oriente non plus *sur* les présentations ou non présentations réelles des choses, mais sur celles de leurs représentants langagiers, tels les mots. Les *représentances* de mots (Wortrepräsentanzen) sont un concept que Freud avait déjà formé, sans cependant en faire un relais d'où se reconcevrait le trajet même de la pulsion – même si très souvent ces représentances dominent dans la formation du symptôme. La position d'une *autonomie* parfaite *du signifiant* et d'une *secondarité* (corrélative) *de la chose* marque le *départ d'une psychanalyse* (lacanienne) assez différente de celle qui préfère continuer à s'en tenir aux « objets » et aux effets que leur donation ou leur non donation produit dans le sujet⁹⁰. C'est dire à quel point la question de la *clôture de l'affection* (l'excitation) sur elle-même et de sa *coextensivité avec le psychique* en général est importante. Une telle clôture et une telle coextensivité sont bien ébauchées dans la théorie aristotélicienne, de même qu'elles sont mises en relation avec les impacts moteurs de l'affect dans les matières et les articulations du psychosome. L'analogie avec l'économie excitationnelle freudienne ne peut dès lors que s'approfondir : la *question d'un frayage*, d'un trajet et d'un *destin de la pulsion, allant d'une autoaffection interne vers des parties du corps qui se chargent d'une tension motile*, dont la décharge dans des mouvements concrets du corps peut avoir lieu ou, au contraire, être déniée ; cette question freudienne a des expressions tout à fait congéniales dans l'*orectologie aristotélicienne* et sa manière de concevoir les débouchés de tensions motiles dans le mouvement externe (*phora*) ou la locomotion (*poreia*). La formule aristotélicienne suivante collige les rapports fondamentaux entre le termes de la théorie : « *Le vivant animal est mù et marche par orexis* ou *intention quand une altération a eu lieu dans la perception ou l'imagination* »⁹¹.

90 Pour certains, il y a ici « fourvoisement » dans l'entredoux pour ainsi dire du signifiant et de la chose. Cf. Costes, Alain, *Lacan : Le fourvoisement linguistique. La métaphore introuvable*, Paris PUF 2003. Le travail est utile par ailleurs pour s'habituer à opérer les distinctions freudiennes et surtout à manipuler le concept assez compliqué de *Repräsentanz* – dont le traitement dans le *Vocabulaire* de Lagrange / Pontalis (sous les entrées : Représentant (de...)) est très éclairante.

91 *κινείται γὰρ καὶ πορεύεται τὸ ζῶον ὀρέξει ἢ προαιρέσει, ἀλλοιωθέντος τινὸς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν φαντασίαν, ibid.*, 701 a 4. La *phora* est mentionnée dans la phrase précédant celle que nous venons de citer.

Le point d'une effectivité de plein droit de la représentation comme présentation idéale (imaginative ou autre) est donc d'une importance majeure pour la construction théorique d'Aristote. En pointant qu'une telle présentation ne se distingue souvent en rien, dans ses effets factuels, de la présentation perceptive-directe elle-même, *Aristote* est conduit à une position qu'on pourrait caractériser d'*endogénéisation psychique de l'affection*. En effet, cette reconnaissance du fait donne l'idée d'un renversement de la perspective : alors que les *alloiôseis* observées dans le corps et la psychè sont conçues au départ comme des effets réels de la présentation réelle de l'objet au sens, on se rend compte que des effets tout aussi puissants ont lieu sans intervention d'un facteur réel et, qu'au fond, les *alloiôseis* causées par ce genre de facteur ne rentrent en ligne de compte qu'à partir du moment où elles constituent un changement sensible dans l'état psychosomatique et se donnent à comprendre comme des *pathè*, des affections du vivant. Ainsi, l'*impact d'un objet réel* sur le sens le touche matériellement dans ses tissus corporels, y induit des *transformations* physiques / physiologiques *d'état*, lesquelles se transmettent d'un organe à l'autre jusqu'à atteindre l'organe central (qu'est l'*aisthêtikon*⁹²), lequel les transpose, lorsqu'elles atteignent un *seuil différentiel* au-delà duquel elles sont notables en tant que *perceptions plénières*, en l'affection psychosomatique qu'elles sont – par exemple, appréhension d'une surface colorée, audition d'un son déterminé, etc. En dessous de ce seuil, toutes les influences réelles des objets sur les terminaisons physiologiques du sens, ainsi que leur remontée vers l'organe central, ne peuvent compter que comme des *contributions infimes* – telles les « petites sensations » de la psychologie rationnelle leibnizienne⁹³ – aux différentes synthèses passives⁹⁴ de la perception. En sens contraire, une affection psychique, née d'une représentation purement idéale d'un objet, aura sur le sens des effets très semblables à ceux que cet objet aurait s'il se présentait directement à lui. Cela veut dire qu'elle déclenche des réactions semblables et des changements somatiques semblables, allant cette fois-ci, comme il faudrait le supposer, de l'organe central vers les organes périphériques du sens concerné. Le cas limite de l'hallucination sensorielle ou du membre fantôme supposerait, dans les terminaisons sensorielles, des processus d'excitation physiologique qui se déclencheraient sans l'action de l'objet sensible adéquat sur elles.

92 La centralité de l'*aisthêtikon* comme sens commun de la perception est discutée et établie par Aristote dans le *De motu* 702 b 15 (*anagkê en tôi mesôi einai tèn archên tês psuchês tês kinousês* – il est nécessaire que la cause de l'âme motrice soit au centre [du corps, c'est-à-dire à égale distance de ses extrémités et de ses récepteurs sensoriels]).

93 La question fait l'objet d'une discussion assez détaillée dans le *De sensu et sensato* 445 b 3sq. Ἀπορήσει δ' ἂν τις, εἰ πᾶν σῶμα εἰς ἄπειρον διαιρεῖται, ἄρα καὶ τὰ παθήματα τὰ αἰσθητά, οἷον χρῶμα καὶ χυμὸς καὶ ὀσμὴ καὶ ψόφος, καὶ βαρῦ καὶ κούφον, καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, καὶ σκληρὸν καὶ μαλακόν, ἢ ἀδύνατον (B. St Hilaire traduit : On peut se demander si tout corps étant divisible à l'infini, les impressions sensibles que les corps nous causent se divisent aussi de cette façon ; et je prendrai pour exemple les impressions que nous recevons de la couleur, de la saveur, de l'odeur, du son, du poids, du froid, du chaud, du léger, du dur et du doux ? Ou bien cette division infinie est-elle impossible ?).

94 Au sens husserlien du terme. Voir le cours sur la *Passive Synthesis* édité dans : Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. Margot Fleischer, (Husserliana 11) The Hague Nijhoff 1966.

A partir du moment où l'*affection* devient le *relais unique et essentiel de tout ce qui se meut dans le corps* – d'un mouvement qui, dans ce relais, se comprend toujours comme un « mouvement de l'âme » –, la *vie psychique s'élargit aux dimensions de sa vraie réalité*. Elle intègre toute l'action interne de ce que Freud a appelé les besoins, les excitations internes⁹⁵, nées de manques dont la peine et la tension sont ressenties dans le psychisme et dans le corps, sans interférence d'un objet quelconque du monde. Elle *intègre cet être affecté par le besoin et le manque* qui projettent une variété de représentations (d'images, de mots, de signifiants en général) qui peuplent la vie psychique de riches séries d'objets et lui donnent une stimulation et une animation intérieure très mouvementées. Avec la reconnaissance de l'*affection* comme le plan de structuration essentiel de la vie psychique, se figure la *richesse interne* de celle-ci, son indépendance de la stimulation externe, des faits et actions réelles de déterminants placés en dehors d'elle. Bien plus : se *révèle l'indigence de la vie présente de l'âme*, cette tranche si mince de son déploiement, où ses facultés sont actées par des objets externes ou par des représentants univoques d'eux et où l'être affecté est lui-même présent à lui-même dans un acte de conscience. L'*affection* a cela de caractéristique quand elle arrive à clôture et à coextensivité avec l'âme, c'est qu'elle *délaisse son couplage à des objets identifiables* et cesse d'être elle-même identifiable dans sa liaison à des objets déterminés. Elle n'est plus figurative pour ainsi dire. Elle *se diffracte*, pour ne plus laisser reconnaître derrière elle une quelconque unité constituée du monde objectif. Elle devient indéterminée et, comme l'excitation freudienne, divisible *en quanta* qui la font ressembler à des montants d'énergie capables de se répartir sur différents contenus et de les « investir » (*besetzen*, occuper, en langage freudien) avec des intensités différentes. Le découplage du monde objectif ouvre les portes de la vie psychique à (des représentations inscivement gardées dans) la *mémoire* et au *fantasme* (dont la particularité est dès lors de ne pouvoir être simplement identifié comme une image de l'imagination).

Les perspectives que nous ouvrons à partir de la psychologie aristotélicienne du vivant animal prolongée de l'esquisse freudienne d'un appareil psychique, montrent l'importance et la portée de certaines hypothèses de base communes aux deux théories. *Penser l'âme comme intérieurement affectée par des images, des traces (imaginatives, mnésiques ou dianoétiques)* qui se cristallisent dans des *affections qui résonnent dans le corps et émeuvent* en lui une variété de processus intrasomatiques réels, qui sont à penser comme autant de *mouvements orectiques*, c'est-à-dire impliquant un élan – presque toujours inframotile – de recherche d'une satisfaction hors de la stase du vivant dans le repos de son corps⁹⁶; penser

95 Il s'agit des « excitations endogènes » (endogene Reize) qui proviennent « de l'élément corporel lui-même » (aus dem Körperelement selbst) et auxquelles l'organisme ne peut se soustraire, comme il le ferait, par la fuite, face à un stimulus extérieur déplaisant. On ne peut obvier aux besoins de nourriture, de respiration, de satisfaction sexuelle – tels sont les exemples pris par Freud à l'endroit cité de l'*Entwurf* (Freud, Sigmund, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, London Frankfurt 1962, p. 306) –, car venant de l'intérieur du corps, ils l'accompagnent sans cesse et lui font constamment sentir le déplaisir de leur poussée et l'insistance de leur demande.

96 Il faudrait écrire : 'stase-du-vivant-dans-le-repos-de-son-corps' pour bien marquer qu'il s'agit d'un terme désignant un état, celui d'une stance tout entière ramassée dans les frontières et dans l'immobilité

l'âme ainsi, nous introduit d'emblée au cœur des débats contemporains sur les causalités psychosomatiques.

En effet, la grande transformation postulée par les approches en sciences cognitives est celle de la compréhension des processus psychiques comme effets de processus réels prenant place dans l'infrastructure biochimique (histologique, endocrinologique et physiologique) du système nerveux central et en particulier de ses réticulations cérébrales. Dans la *perspective aristotélicienne et freudienne*, par contre, c'est l'affection qui est première et autonome par rapport aux mouvements réels dans les parties du corps. Ce sont les *mouvements de l'âme dans l'affection* qui *s'articulent dans les articulations du psychosome*, *résonnent* en elles et *s'emmagasinent* en elles sous la forme d'une *charge* qui les maintient en tension et en vibration. L'affection produite par les représentations de toutes sortes qui se succèdent au for de la vie psychique est, dans cette perspective, effective : elle est motrice de mouvements dans les chairs du corps, lesquelles se chargent par là d'une *tension orectique* qui peut, soit demeurer vibrante dans les tissus et se transmuier en d'autres mouvements (jouissifs ou encore plus fortement rétentifs), soit se décharger dans de la motilité. L'effectivité, au *point de vue opposé des sciences cognitives*, est, comme nous le disions, toute du côté des processus réels. Ce sont ces *processus infrastructurés* qui *produisent la vie psychique* avec toutes ses représentations et ses tensions. La matière d'un organisme évolué comme le vivant humain atteint, dans le cerveau, un degré d'adéquation au niveau d'évolution acquis – que cette matière a d'ailleurs elle-même accompagné et conditionné – qui produit une entité psychique complexe comme celle que nous nous connaissons. *S'opposent* ainsi au niveau de leurs prémisses fondamentales *deux perspectives*, l'une *orectologique* et l'autre *cognitivistique*, figurant chacune une tout autre formation de la réalité psychique.

Il ne s'agit pas ici de développer le débat entre les deux positions ni de le décider, mais uniquement de montrer à quel endroit il s'insère dans les conceptions que nous déployons en relative indépendance des approches traditionnelles. *Ce marquage du lieu d'émergence du débat* suffit. Nous reviendrons au fond des questions plus loin et tenterons, en menant un peu plus avant notre théorie de l'articulation corporelle, d'y apporter de nouvelles élucidations.

Qualification des mouvements de l'affection dans le corps : volontaires, involontaires, non volontaires. Variation de l'intensité orectique dans les différents mouvements. « Fading » de l'orexis dans certains mouvements

La *question de l'affection* et de ses déterminants est, d'ailleurs, immédiatement liée à celle de la *qualification des mouvements* qui, *dans le corps articulé*, ont lieu à la suite de l'affection ou indépendamment d'elle, ou encore en amont et en lien de causalité ou de « motivation » par rapport à elle. Là encore les descriptions et les théorisations aristotéliciennes sont

d'un corps. C'est un être-dans, à l'intérieur d'un périmètre spatial-corporel statique constituant une clôture dans l'immotilité, laquelle ne préjuge en rien de toute l'activité ou l'agitation inframotile à l'œuvre dans le corps, à l'intérieur du périmètre indiqué.

d'un grand secours. En effet, Aristote est confronté, à travers toute son œuvre biologique et psychologique, à la question de la nature du mouvement animé quant à sa *dépendance* ou son *indépendance d'une instance centrale* qui, dans ce vivant, commanderait le mouvement – en serait en quelque sorte le *hégemonikon*. Comme nous le disions jusque-là, le mouvement de ce vivant est un mouvement orectique de quête d'objets. La question est alors de savoir si cette quête se projette comme une direction intentionnelle des ressources et des énergies à partir d'un centre qui la réfléchit en tant que telle et l'organise, ou si elle s'effectue d'une manière complètement *instinctive*, qui ressemble à ce qui, dans le corps, a lieu comme *mouvements non contrôlés ni conscients*, participant de la vie physiologique et par lesquels le corps assure ses fonctions élémentaires et se conserve lui-même.

La finesse de la position aristotélicienne est qu'elle ne se contente pas d'une différenciation dichotomique, que tout le monde fait d'emblée, entre mouvement volontaire et involontaire, mais qu'elle introduit une *distinction tripartite* entre mouvements *volontaires* (*tas hekousias kinêsis*), *involontaires* (*akousios*) et *non volontaires* (*ouch hekousios*⁹⁷). Les mouvements *volontaires* se comprennent facilement comme ceux qui obéissent à un *commandement interne qui a le choix entre plusieurs alternatives de mouvement* – lesquelles se réduisent à rien dans le mouvement purement réflexe par exemple, tel que nous comprenons celui-ci dans la physiologie moderne. Les mouvements *involontaires* sont ceux qui *échappent à la volonté* – comme instance de choix et de commandement du mouvement. Aristote les explicite par l'indication de deux exemples, celui du cœur (*tês kardias*) et de la verge (*tou aidouou*, littéralement : du membre honteux). Enfin, les *non volontaires* se situent *en-deçà* de la distinction entre *commandement* et *non commandement* par l'esprit (*ou ... keleusantos tou nou*). Ce sont des mouvements comme le sommeil, l'éveil et la respiration, car ni la représentation ni le désir ne gouvernent aucun d'eux (*ibid.*, 703 b 3-11). Ces *distinctions* se révèlent, à l'examen, d'une *grande pertinence phénoménologique* et

97 Notons la discrédence dans la formation du féminin de *hekousios* entre *hekousia*, *akousios* et *ouch hekousios* (*kinêsis*). *Akousios*, à la différence de *hekousios*, ne connaît pas de féminin en -a, mais uniquement en -os, alors que *hekousios* a les deux formes. En ce sens, *akousios* exerce une sorte d'attraction assimilatrice sur *ouch hekousios*. La plus grande rigidité, l'indistinction des formes féminines et masculines dans les formes négatrices est-elle interprétable comme témoin d'une sorte d'indépendance ou d'autonomie de la forme féminine, laquelle ne se forme pas en calquant le paradigme de la forme positive? La négation du caractère volontaire ne se ferait pas pour ainsi dire par une sorte de pré-position du volontaire comme forme standard ou originaire de la signification, sur laquelle viendrait s'enter une négation qui ne fait que lui adjoindre un changement de signe. Le volontaire et l'involontaire sont à penser comme également originaires, ne se calquant pas l'un sur l'autre, ne présupposant pas de noyau substantiel positif dont la position ne serait que reprise (niée) dans la négation qui se fait en ce sens toujours en deuxième intention. Il y a du mouvement involontaire en toute première intention, c'est-à-dire un mouvement qui éclate comme tel dans l'évidence de son acte, avant même que ne se pose l'idée d'un vouloir derrière le mouvement. La volonté en est absente parce qu'avant même le vouloir, le mouvement va droit devant lui, sans faillir. Cette hypothèse peut être reliée à ce que nous disions plus haut sur la co-imagination du mouvement et de l'orexis, dans laquelle il s'agit finalement moins d'une contamination du mouvement par la volonté-intentionnalité qu'une imagination de celle-ci à partir de l'être-dirigé du mouvement dans son insistance et dans son infailibilité en la poursuite répétée de ses objets.

d'une grande aide pour *penser* jusqu'au bout ce que nous appelons le *caractère articulé du corps du vivant*⁹⁸.

Nous avons parlé plus haut de *mouvements* dans lesquels la *vigilance* et le pointement des sens à l'aguet de ce qui pouvait faire entrée dans le cercle de présence de l'organisme étaient au premier plan. Vigilance et aguet pouvaient suggérer facilement une signification et une portée spécifiques à ces mouvements, lesquels apparaissaient ainsi dans une claire *ordination à l'orexis vitale* du vivant. Or, il s'agit à présent d'*élargir* précisément *l'éventail des mouvements* considérés et d'aller vers ceux où une telle signification et une telle portée orectiques ne sont pas prégnantes. Pour finalement poser la question : S'il n'y a *pas*, dans notre esquisse, *de mouvementement du corps qui ne soit orectique* – car tout ce qui fait élan motile participe pour nous de l'orexis –, des *distinctions entre différents types de mouvements orectiques* dans le corps ne devraient-elles pas être introduites ?

En effet, il faudra situer et qualifier assez précisément tout ce qui se passe dans le corps comme mouvements, pour pouvoir maintenir, à travers toutes ses variations, une compréhension consistante de l'orexis ainsi que des processus spécifiques dans lesquels elle a tendance à s'articuler, se décharger, trouver un aboutissement libératoire dans son moment. *Entre les affections particulièrement indécisées et mobiles mues par les facultés les plus auto-stimulées de l'âme* d'une part, *et celles de la dianoia* qui tentent de se retrancher le plus possible de l'affection thymique, de l'autre, il y a toute une *série de mouvements* dans le corps dont le *statut n'est pas bien défini*. La digestion, le rire, le rêve, le battement du cœur, la stimulation sexuelle, le grattement fébrile, l'endormissement, l'assoupissement, la douleur d'un mal de dents, les fourmis dans les jambes, le vertige, la surprise intellectuelle en son affect de jouissance, et tant d'autres états du corps qui sont autant d'*états d'un se sentir tel du corps* et d'un *sentir de mouvements, d'affections dans le corps*; tous ces « mouvements » demandent à être placés dans le cadre théorique que nous construisons. Ils demandent à être situés à la distance qui est la leur de la forme prégnante de l'orexis qui génère, dans notre esquisse, le plan de l'affection comme coextensif à l'être-animé humain qui vit

98 On peut tenir contre ces distinctions, leur souplesse et leur subtilité, la simplification doctrinale que la physiologie moderne introduira dans la question du mouvement volontaire ou involontaire dans l'organisme. Il y a ici (et je me réfère au *Traité élémentaire de physiologie humaine* de Béclard – 4^e éd., Paris Asselin, 1862, p. 602s) une dichotomie claire qui s'appuie sur la nature des muscles impliqués dans le mouvement et non pas sur des considérations de l'impulsion psychique qui s'y dirige – qu'il est, comme nous l'avons vu, si difficile de saisir. Ainsi, les muscles qui actionnent les leviers osseux et mettent en œuvre la locomotion sont attribués au mouvement volontaire et sont désignés comme tels, i.e. comme « muscles du mouvement volontaire » ou « muscles de la vie animale » (selon la terminologie de Bichat). Ils sont « rouges », « composés de *faisceaux striés* » et reliés aux nerfs de l'axe cérébro-spinal. Les « muscles du mouvement involontaire » ou « de la vie organique » (cette dernière désignation étant, corrélativement à la première, celle de Bichat) sont « moins colorés » que les premiers, « composés de fibres lisses » et « animés par le système ganglionnaire du grand sympathique ». Béclard convient que cette dichotomisation n'est pas exacte en soi, mais plaide pour sa conservation dans la science, « malgré ses imperfections ». C'est dire que ce qui intéresse en elle, c'est sa commodité : tout en étant approximative, elle correspond à un noyau véridique, et permet, précisément, d'obvier aux subtilités conceptuelles et spéculatives de l'ancienne médecine.

de la résonance, en son orexis, de tout moment d'animation de l'animé autour de lui. Sans cet effort de situation, nous tomberions dans une indifférenciation de l'affection et, surtout, nous ne comprendrions pas ce qui se révélera à nous à mesure que nous avancerons dans notre théorie de l'orexis, à savoir le démantèlement de pans entiers du sujet autour d'elle.

C'est pourquoi il est important de reconnaître les différentes intensités, qualités ortectiques des mouvements qui ne peuvent tous être simplement rapportés à l'orexis, comme si celle-ci suffisait à les faire indifféremment comprendre dans ce qu'ils sont. Comme nous n'avons cessé de le souligner, *l'orexis est un phénomène résonant et de résonance*. Elle n'est pas un simple vecteur d'effort qui s'applique en un point du corps et le tire, l'em-mène dans une direction vers un objet. Elle n'est pas non plus simplement un conatus immanent au sujet, qui sans cesse le met en quête d'un bien. Elle est, au niveau où nous la déployons jusqu'à présent, *ce qui meut du dedans et en son dedans le vivant animé*, l'élan et le mouvement qui habite ses tissus et qui s'articule selon les articulations de son corps. C'est précisément cette qualification de l'orexis qui est fondamentale, ce fait, qu'en sa résonance, elle s'articule et que, ce faisant, certains mouvements qui tombent dans son orbe vont se rapprocher ou s'éloigner de ses actes ou ses présences articuloctives. Cette distance variable par rapport au point d'actualité de l'articulation, à son point d'effectuation, fait une différence, introduit une asymétrie entre les différents mouvements. Elle introduit le phénomène d'un *fading de certains mouvements* qui les fait perdre en intensité et en co-présence dans l'accomplissement de l'articulation ortective en cours. Ces mouvements encourent alors une diminution de leur « trait », une sorte d'amoindrissement sur une ligne de fuite vers le fond de l'horizon de la présence. Ils perdent leur tonus, s'affadissent, s'em-boivent – pour le dire dans le langage du peintre. Leur participation à la construction de l'articulation devient très secondaire, quasi superflue.

Sentience et orexis : leur articulation dans le corps. Vivacité intrinsèque de l'articulation comme présence du sujet vivant à soi. Gradation de cette présence jusqu'au fading

Gardons à l'esprit, de plus, que les constructions de l'articulation sont elles-mêmes variables et ne ressemblent en rien à des processus physiologiques au déroulement fixe et toujours répété d'une occurrence à l'autre. *L'articulation est intrinsèquement invention* : elle s'accomplit toujours comme pour la première fois et trouve à chaque fois ses points d'inflexion, ses gammes, ses accords, inédits. En dehors de cette nouveauté intrinsèque qui est la vivacité de son événement même, car elle a tout simplement lieu comme une présence inventée à neuf, elle a la variabilité de toute accentuation culturelle, de toute (novation) sémantique, de toute tentative (ou toute hardiesse) expressive, de toute (nouvelle ou nouvelle appropriation d'une) technique du corps, de toute inflexion « modale » (par la « mode ») d'une manière de dire et de faire. L'articulation est toujours inauguratrice et vit de la vivacité de sa présence, même là où culturellement elle n'a aucune prétention à l'innovation. Elle est alors toujours réappropriation, qui rafraîchit l'accoutumé et le transmet par l'expérience qu'elle fait d'eux toujours à nouveau et par leur ré-application à une corporéité

qui se marque (toujours) inauguralement d'eux. Toujours ce sont des entaillements, des *enfoncements dans le corps de choses qui vont donner à sa sentience et son orexis le profil d'une mise en acte du monde dans et sur le corps*. Cela se fait le long de marquages qui réarticulent, en leur donnant leur prégnance de sensibilité et d'expression, les premières articulations physiologiques du psychosome. Le corps animé apporte *de naissance (phusei)* un *premier plan d'articulation* qui est celui de sa forme, de son âme (*psuchê*), de son acte qui le fait mouvant-mû de soi et le membre en parties accordées l'une sur l'autre en des jointures, des courbures où les vecteurs moteurs s'articulent. C'est dans ce plan de première articulation qu'une *deuxième articulation* vient s'accomplir qui donne à la première un *sens autre que purement physiologique* fonctionnel.

C'est de *présences articulaires* qu'il s'agit pour le vivant humain. Ce sont ces présences qui démantèlent et qui secondarisent des pans du sujet, c'est *d'elles que partent les lignes de fuite* et les fuites, les affadissements, les ternissements, les diminutions de trajets vitaux qui entrent en *fading* parce qu'ils ne trouvent plus d'accrochages dans les points d'inflexion d'une articulation vivace. Plus exactement : ces présences sont cruciales, ces présences sont décisives, fatales, non pas d'elles-mêmes, qui sont les allumages les plus brûlants qui soient au for psychique, mais de l'ombre et du néant de détension qui tombent de leurs crêtes comme des rideaux. Cela veut dire que, *paradoxalement*, ces présences *désarticulent et détiennent des tissages physiologiques vitaux* qui auraient prétendu à la présence s'ils avaient pu s'insérer dans les inflexions d'une articulation qui aurait prévalu et aurait présentiellement actué son acte. Or, les détièssages de mouvements du corps et de l'âme hors de l'articulation, le *fading de potentialités de présence du sujet vivant* animé, ne sont pas simplement, et littéralement, le revers de la face éclairée d'un astre (de présence). Ils ne sont pas de simples corrélats logiques et physiques au sein des couples ontologiques de la présence-absence ou de la lumière-obscurité. Les présences articulaires peuvent devenir de véritables puissances de démantèlement et d'effacement à partir du moment où elles ne se constellent plus en un ensemble d'ignitions qui couvrent la face qui leur est exposée de l'existence du vivant humain. La problématique du *fading* de l'articulation présenteielle-corporelle est celle de sa constellation, de l'avènement ou *non avènement d'une constellation de ses articulations* en des relais de clartés et de tensions *qui gardent à la présence dans le corps sa vivacité* comme site de l'expérience. Nous verrons plus loin en quel sens une déconstellation de certaines grandes articulations peut se faire et comment une telle rupture de relais des tensions peut faire basculer la simple corrélation logique de la présence-absence en une dynamique toute différente, qui est celle d'une interruption ou d'une *intermittence de la tension articulaire et de l'élan orectique* qui y bat.

Telle est donc la *portée de la qualification des mouvements dans l'orexis* et telles sont les raisons qui la rendent nécessaire. Comme nous le voyons, rien n'est négligeable ici. Tout au contraire, il y va du centre de la théorie en lequel son objet, *l'orexis, n'est compréhensible que de sa relation à ce qui lui donne forme et réalité, c'est-à-dire son articulation dans le corps articulé du vivant*. Tentons donc une première qualification des mouvements et suivons encore une fois une piste aristotélicienne.

Origine du mouvement corporel : effet de texture ou volonté. Degré de clôture du corps sur lui-même. L'acquis tardif du centrement de l'action dans le corps et ses facultés, déstabilisé par le paradigme mécaniste

Certaines descriptions de la *médecine ancienne* ont privilégié une vision des choses qui attribue le *mouvement du corps et dans le corps* à des *effets de texture*, pour ainsi dire, régis par une *physique des fluides et de l'échange thermique*⁹⁹. Pour elles, ce sont les textures des différentes parties et des différents organes du corps qui déterminent le mouvement des substances – qu'elles soient pneumatiques, liquides ou solides – en lui et à travers ses enveloppes. Et quand une telle médecine se sert du terme d'orexis et qu'elle l'interprète comme une tendance naturelle des corps à un mouvement déterminé¹⁰⁰, il faut, nous semble-t-il, penser au *sens premier d'orexis* comme *extension (oregô, oregesthai)* et y voir ici une direction préférentielle de l'extension *de substances et de parties du corps*. Ce qui fait que l'ensemble des faits de mouvements observables dans le corps vivant de sa *vie non intentionnelle*, de la *respiration*, au *pouls*, à la montée d'air, de l'ardeur du sang, apparaissent comme relevant d'une *vasomotricité* par laquelle le vide des parties poreuses appelle les substances proximes pour se remplir d'elles par le biais de variations de différentiels de pression. Entre l'air et le corps en tant que tel et dans son entièreté, il y a des *échanges régulés par cette porosité des parois* (la peau et ses pores) ou l'ouverture *des orifices* (la bouche, le nez). Il y a une relation entre la mesure d'évacuation d'air en cours à l'intérieur du corps et la pression qui résultera de l'afflux des substances dans les cavités de l'appareil respiratoire.

Aristote et Galien tentent de *contrer une telle physique de l'orexis*, le second en établissant l'autonomie et l'*autokinèse du mouvement respiratoire*, le premier la « *démiurgie* » du cœur – sa fonction de démiurge = « facteur » ou « auteur » – dans la production du sang, de la chaleur et dès lors du mouvement¹⁰¹. La discussion passe dans les deux cas par un recours – explicite chez Galien, implicite chez Aristote – aux distinctions entre les mouvements quant à leur *volontarité*. Ce sont ces distinctions qui établiront une sorte de *hiérarchie entre les mouvements*, permettant surtout de discriminer ceux qui, sans nul lien à la volonté, pourront être écartés de la considération des véritables facultés motrices

99 C'est contre ces thèses que Galien développe sa théorie du mouvement volontaire du thorax – et, du coup, de la respiration. Là-dessus, cf. Debru, *ibid.*, 88ss. Il n'y a pas de consensus d'ailleurs sur le sens de l'échange thermique en question. Aristote (dans *De respir.*, 472 b 7ss.) reproche à Platon sa conception de la respiration comme expiration du froid et inhalation du chaud, et insiste sur le fait que l'inspiration (*anapnoë*) est première et non pas l'expiration (*ekpnoë*). Il reproche d'ailleurs à tous les *phusikoi* (philosophes naturels) qui l'ont précédé de manquer les distinctions fondamentales concernant la respiration – comme déjà celle de ses deux temps – et de l'attribuer à des phénomènes de pression de l'air externe, alors que son origine et sa force kinétiques lui viennent de l'intérieur (*esôthen*, 472 a 23) du corps. Il a en vue surtout Démocrite, Platon et Empédocle, ce dernier se servant pour expliquer la respiration et son mouvement de l'analogie avec les clepsydres.

100 C'est Hérophile qui fait usage du terme dans ce sens. Cf. Debru, *ibid.*, p. 88.

101 Il subsiste chez Aristote de très nettes traces d'une mécanique des textures dans sa théorie de la respiration, surtout en ce qui concerne la texture du poumon, de ses cavités et de sa vascularisation. Cf. *De respir.* XXI.

de l'âme et de leur médiation par l'orexis (pour Aristote). En effet, tant que la ligne de partage entre des mouvements de détermination complète et ceux qui ont, pour une part ou entièrement, leur détermination en eux-mêmes, n'est pas tracée avec précision, rien ne sera véritablement compréhensible dans le mouvement animé.

En effet, le plan de l'orexis s'est construit devant nous à partir du moment où nous nous sommes installés à un point d'observation où le vivant animal nous est apparu dans son élan de quitter sa stase, en une quête d'objets qui fait son in-quiétude intrinsèque. Cet élan nous a conduit auprès d'une phénoménalité d'une certaine *consistance* interne qui est celle d'un *être-mouvementé du corps de l'intérieur*: une certaine agitation, in-quiétude, fiébrilité, maintenaient dans les tissus du corps un *état de vibrance* qui pouvait être figuré comme la *charge constante de l'élan* en question. L'interrogation autour de la qualité volontaire ou non volontaire de ces mouvements doit renseigner sur la possibilité de maintenir l'endogénéité et la coextensivité de l'affection à la vie psychique, alors que *certaines mouvements* du corps se laisseraient éventuellement découpler de l'affection, *sortir de l'articulation corporelle* elle-même et *tomber dans l'indifférencié des causalités* constantes et continues de l'environnement. En d'autres termes: quel est le *degré de clôture du corps sur lui-même* ou encore de discontinuité entre son organisation interne et celle de son environnement?

La grande hypothèse de contrôle – ou contre-hypothèse d'épreuve – dans la pensée du vivant est, depuis les commencements de la réflexion sur lui, celle de l'automate ou de la marionnette¹⁰². Tentons de nous faire une idée de son émergence et de sa portée. Le *centrement de l'action* – au sens, aristotélien, de *praxis* – *dans le corps* du vivant où elle est sise *et* où elle dépend de *ses facultés*, est un *acquis tardif* qui n'a que progressivement prévalu contre la supposition de trajectoires parfaitement nécessaires ou fatales de l'action de l'individu. Il a d'abord fallu sortir du schématisme de la poursuite inflexible, dans une action encore enveloppée de ses gangues concrétistes¹⁰³, de finalités profondément nuisibles et autodestructrices, sortir en somme du schématisme tragique de l'*atê* (aveuglement); *quitter le sentiment d'un être-agi* en la plupart des voies de la vie; s'attribuer plus d'isolement et moins de solidarité avec les choses, plus de puissance à poser, de soi, des effets dans le

102 Ainsi déjà chez Aristote, en particulier dans *Mouvement des animaux* (701 b 2-4 et 8-9): Ωσπερ δὲ τὰ αὐτόματα κινεῖται μικρᾶς κινήσεως γινομένης, λυομένων τῶν στρεβλῶν καὶ κρουόντων ἀλλήλας τὰς στρέβλας ... Ἐχει γὰρ ὄργανα τοιαῦτα τὴν τε τῶν νεύρων φύσιν καὶ τὴν τῶν ὀστέων, τὰ μὲν ὡς ἐκεῖ τὰ ξύλα καὶ ὁ σίδηρος, τὰ δὲ νεῦρα ὡς αἱ στρέβλαι (il en est absolument comme dans les automates, qui se meuvent par le moindre mouvement dès que les ressorts sont lâchés, parce que les ressorts peuvent agir ensuite les uns sur les autres ... Leurs instruments sont, et l'appareil des nerfs, et celui des os. Les os sont en quelque sorte les bois et les fers des automates; les nerfs sont comme les ressorts (trad. B. St Hilaire)).

103 L'action n'est pas attribuée à un sujet intentionnel qui se place avant et derrière elle comme son décideur et son exécuteur. Elle est attribuée, d'après un principe de contiguïté et d'affinité, à la chose qui en fut le plus proche lors de son évènement – sa cause prochaine ou instrumentale pour ainsi dire – et en qui advient alors un rapport de causalité-culpabilité (sans intentionnalité) à l'action. La rétribution de ce genre de conjonction contiguïste avec l'évènement est elle-même quasi automatique, instoppable, effet d'une réaction sans médiation, sans jugement, des matières et des puissances qui ont été atteintes de son injure (*iniuria*). L'injure est vengée, sans grande délibération, sur cette cause prochaine, parfois par sa destruction pure et simple, dans l'horreur et la colère.

monde ; pour aller *vers* la supposition d'une *action qui a sa source dans un hégemonikon psychique* qui conduit l'âme selon ce qu'il voit, selon des lumières qui éclairent les contextes de sa décision et les rapportent à des intuitions générales en la correction de l'action. En même temps que cette montée de l'assurance de l'autonomie psychique se consolidait, une *maîtrise de l'action technique* se dessinait de plus en plus clairement et semblait aller de pair avec elle. En tout cas, le parallélisme touche la conception « démiurgique » de l'action technique : cette conception suppose à l'action technique des autonomies de dessein dont restent privés l'imaginaire et la pensée techniques non encore émancipés des paradigmes magiques de la causation.

C'est à cette joncture d'une *autonomisation de l'action supérieure* – délibérée, réfléchie, répondant d'elle-même, s'attribuant la causalité et la responsabilité de ses effets –, et de l'*assurance* que prend l'*action technique* en son autonomie en rapportant ses propres causations au plan de desseins idéels sis en l'esprit de l'artisan¹⁰⁴ ; c'est à cette joncture qu'émerge, pour la pensée du vivant, une *hypothèse* particulièrement *déstabilisatrice* : celle d'une possible ressemblance de sa facture avec celle d'un objet technique mû par des liens mécaniques qui réagissent à des actions qui s'exercent sur lui de l'extérieur ou qui exécutent des suites d'opérations inscrites dans le « programme » des mouvements conditionnels de l'objet. La disponibilité d'un *paradigme mécaniste* mène à la contamination de la pensée du vivant par une pensée qui fait l'économie de toute agence superflue. Le résultat est que presque tous les penseurs du vivant, dès la maturation de l'épistémê grecque, se proposent cette hypothèse ou même commencent par elle. L'enjeu est alors de la dépasser, afin d'ouvrir la voie à une *conception du vivant* qui ne serait pas *atomiste, mécaniste ou robotiste*¹⁰⁵. Il faut donc d'abord tenter de penser le corps comme fait de masses inertes (non animées) et mû par des tendons (ou nerfs)¹⁰⁶ qui les attachent les unes aux autres jusqu'à une instance qui tiendrait dans sa « main » les bouts et les agiterait. Le corps ne serait qu'un assemblage dont les liens feraient, dans la limite de son extension spatiale, l'unité et la relative consistance : de cet assemblage aucun lien n'irait faire jonction avec un autre assemblage, mais

104 L'émergence d'une telle pensée peut être située avec une certaine assurance chez Platon, sa consolidation chez Aristote. La « démiurgie » artisanale devient le paradigme de toute *poiésis*, c'est-à-dire de toute action réalisant une modification formatrice et intentionnelle dans les matières du monde. Le trait saillant de la conception est l'existence d'une épure idéelle de la chose à réaliser dans l'esprit de l'artisan (*demiourgos*), laquelle ne compte sur aucune participation sympathique de la matière ouvrée. La matière, dans ce modèle, apparaît comme de l'indéterminé entre les mains de l'artisan qui lui donnent forme et détermination. La référence est bien sûr au *Timée*.

105 L'ordre de mention des trois conceptions correspond à celui de leur émergence historique. Le premier mécanisme est atomiste, c'est-à-dire tourbillonnaire (dans les doctrines du *clinamen*, chez Démocrite, Epicure et Lucrèce). Le mécanisme classique est « horloger » (pour ainsi dire). Celui de nos jours peut aller jusqu'à une complexité et un raffinement extrêmes, intégrant cybernétique, génétique, informatique, théorie de l'évolution, physique des matériaux, etc. pour imaginer les robots les plus inventifs d'eux-mêmes – c'est-à-dire les moins trivialement déterminés.

106 La physiologie antique ne faisait pas de différence entre nerfs et tendons (*neura*). Elle concevait donc l'action des nerfs comme purement mécanique.

l'ensemble des liens se feraient entre un nombre fini d'éléments qui appartiendraient tous, du fait de leur interrelation, au même tout. L'ensemble des liens maintiendrait les éléments dans une unité d'affection et d'action. Un tel système serait traversé continûment et dans un même plan par les mêmes déterminations que son environnement. Rien ne le distinguerait dans le plan d'interaction purement physique des choses ni ne ferait césure et discontinuité à son entrée.

Vision systémiste de la clôture opérative du corps. Le centrage du mouvement dans le vivant l'individue et lui fait destin de son autokinèse orectique. Statut du mouvement musculaire volontaire dans le plan de l'autonomie corporelle

Les systèmes fonctionnels véritablement clos forment, eux, des plis ou des attracteurs, des renforcements dans le plan donné d'une continuité de déterminations, dans lesquels se forment des ensembles d'organisation qui se nouent sur eux-mêmes pour devenir étanches par rapport à leurs environnements¹⁰⁷. Les déterminations de celui-ci ne les atteignent alors qu'en empruntant les angles de pénétration, les arcs de courbure, les moments de nouage, les trajets de spécularisation interne qui les font être de véritables fabriques de soi. Même la destruction du système, à moins d'être massivement physique dans un écrasement ou une annihilation matériels de ses composants, passe par ses propres voies, tellement il est inaccessible aux déterminations directes de l'extérieur. *Le système opère, s'effectue, se reproduit et se détruit selon ses propres codes*. Il oppose une barrière infranchissable à tout ce qui ne les emprunte pas pour influencer sur lui. Le corps du vivant est certainement un tel système et sa description, de la biologie vitaliste jusqu'aux théories de l'autopoïèse, n'a fait que se complexifier pour rendre compte de l'intensité de l'autocentrage et de la courbure de l'organisation interne qui amène celle-ci à rentrer dans ses propres commencements et se clôt ainsi sur elle-même. Ce recourbement est une réintroduction du système en lui-même qui lui donne une complétude paradoxale et une clôture topologiquement oscillante comme dans un tunnel ou un tore¹⁰⁸. *Complétude et clôture* sont particulièrement fortes en dépit, ou sans doute en raison, de leur paradoxité et de leur topologie nouée. *Paradoxe et nouage* donnent à la clôture une résilience certaine et la rendent parfois véritablement adamante. La théorie des systèmes a tenté de donner les descriptions les plus fines de ces nouages et a réussi à éveiller un sens pour les problématiques qui se présentent ici et pour leur nouveauté¹⁰⁹.

107 Telle est la manière qu'à la nouvelle théorie des systèmes de projeter sa notion centrale, celle de système. Il s'agit des versions les plus élaborées de la théorie que nous retrouvons dans la biologie de l'autopoïèse de Maturana et Varela ou la sociologie de Niklas Luhmann.

108 Cf. Sur la topologie de l'oscillation paradoxale, voir les derniers chapitres des *Laws of Form* (2^e éd. New York Julian Press 1977) de Georges Spencer Brown. On peut également renvoyer à Lacan et aux figures topologiques qu'il commence à développer avec un grand détail à partir de son séminaire IX (1961-1962) sur *L'identification* (tapuscrit hors commerce).

109 Cf. sur ce thème mon : *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*. Konstanz UVK 2004.

Le vivant que nous considérons comme animé d'une orexis se pose dans une discontinuité marquée par rapport à son environnement. Son animation, l'être-forme en lui d'une âme qui s'articule en ses propres articulations corporelles et qui rassemble en elle tous les ressorts de l'orexis qui le mouvement, sont autant de facteurs structuraux de cette *discontinuité* et de la *séparation* en laquelle le vivant est ce qu'il est : l'être *sorti de la continuité du sans mouvement* (auto-impulsé), c'est-à-dire de ce qui n'a pas en lui d'orexis ou qui est mort, *pour s'individuer dans un « destin »* (un *Geschick*, dit l'allemand¹¹⁰), dans quelque chose qui le pousse et le « destine » pour une destinée dont la poussée est derrière lui et qui a la forme d'un *moment désirant voilé*. Ce qui fait césure entre le vivant et le non vivant et différencie l'un de l'autre, c'est le mouvement, mais un *mouvement qui individue* en ce que, dès qu'il apparaît comme orexis dans le vivant, il *isole et le singularise*. Le corps mort, des substances inertes, peuvent être mus, mais ne peuvent être mouvementés de l'intérieur par de l'orexis. Le silence de celle-ci en eux ne leur laisse qu'un mouvement uniforme, sans courbure, rentrée et nouage en lui-même. Ce sont ces moments de l'orexis qui singularisent le vivant d'un destin qui lui donne sa marche et son style de progrédiance pour ainsi dire. Mais comment cela se laisse-t-il construire dans l'être-mouvementé du corps, alors même qu'une compréhension de l'orexis comme tendance naturelle et moment d'une physique des substances – qui rétablirait une sorte de continuité entre le corps et son environnement – n'a pas encore été complètement écartée ? Il faut donc revenir à la distinction entre les *mouvements* et tenter de comprendre ceux qui ne relèvent pas du type de la détermination physique comme *constitutifs de la discontinuité qui clôt le vivant sur lui-même* et lui donne le *privilège de l'autokinèse d'orexis*.

Galien considère que tout mouvement musculaire est causé par une commande neurale issue du cerveau. En effet, *Galien* connaît, de ses études anatomiques, l'arborescence neurale et la provenance de tous ses embranchements d'un tronc qui a ses racines dans le cerveau. Cela lui permet de formuler une thèse audacieuse en elle-même et dans sa portée : celle de la *nature volontaire de tout mouvement musculaire*. Ainsi, toute innervation débouchant sur l'excitation de fibres musculaires, qui elle, structurellement, crée du mouvement, même imperceptible, correspond à un mouvement volontaire. Dans ces conditions, le *mouvement thoracique*, celui de la *respiration*, apparaît comme volontaire, à la différence du *mouvement cardiaque* qui *ne l'est pas*, car le cœur pour Galien n'est pas un muscle. Cela veut dire que Galien ne suit pas *Aristote* dans la détermination du statut de la respiration comme mouvement dans le corps, car *Aristote*, comme nous l'avons vu, classe la *respiration parmi les mouvements non volontaires*. Le raisonnement galénien est au départ contre-intuitif,

110 Dans le terme allemand la notion de *Schickung*, d'envoi, de poussée qui met sur une voie qui est celle, irrésistible, du destin, est transparente. En français, 'destin' nous parle aujourd'hui de manière assez semblable, sans que cela se justifie étymologiquement. En effet, *déstinô* veut dire attacher, fixer, arrêter, se proposer fermement. Appui, support, attache, décision, résolution ferme, tel est le registre sémantique du mot. En conjuguant les deux significations fondamentales, nous amenons à évidence leur articulation dans la notion plénière : le destin est le plan, la résolution ferme d'un envoi (*Geschick*) de l'individu vers sa destination (son lot arrêté).

puisqu'il va à l'encontre de la compréhension courante des choses et des intuitions les plus sûres dans la sémantique de la volonté. En effet, la respiration, à l'instar de bien d'autres mouvements dans le corps qui s'effectuent sans qu'aucune attention ne soit nécessaire ni pour les effectuer ni les produire continûment sans erreur – comme la déglutition –, semble être plutôt un mouvement tout à fait typique des mouvements spontanés, faits passivement et qui ont un caractère mécanique infailible. Ce qui fait que l'attribution d'un rôle, même marginal, à la volonté semble contredire manifestement les phénomènes¹¹¹.

Le raisonnement de Galien consiste à revendiquer, nous l'avons déjà vu, comme *volontaires* tous les *mouvements sur lesquels la volonté a une influence*, c'est-à-dire ceux essentiellement *qu'elle peut arrêter*, ne serait-ce qu'un court moment – ce qui est le cas pour la respiration et la déglutition, par exemple. Cela veut dire que le mouvement volontaire est distingué du mouvement conscient et que si tous les mouvements conscients sont des mouvements qu'on peut faire sciemment – c'est-à-dire volontairement –, il y a cependant des mouvements dont nous n'avons aucune conscience, mais qui n'en demeurent pas moins volontaires. Il faudrait, pour faire se rejoindre conscience et volonté et retrouver le sens intuitif courant du volontaire, conscientiser les mouvements musculaires, c'est-à-dire volontaires, inconscients en revenant sur eux et tentant de les accomplir consciemment. Ce faisant, on se rend compte que ces *conscientisations* « *pénibilisent* » pour ainsi dire *le mouvement*, dans le sens où celui-ci tend à s'accomplir de manière plus heurtée avec risque d'erreur à partir du moment où la conscience intervient dans son effectuation spontanée ou quasi-reflexe. Ainsi, dès qu'on y pense et qu'on veut l'accomplir, au lieu de le laisser s'accomplir de soi, le mouvement s'embarrasse, s'enchevêtre, s'accidente. Ceci serait, phénoménologiquement, le premier degré de cette déduction galénienne de la volontarité des mouvements musculaires spontanés faisant de *l'intervention de la volonté expresse* – c'est-à-dire consciente et dirigée avec attention – un *facteur d'impédance* du mouvement, c'est-à-dire faisant de la *capacité de rétention* et *d'empêchement du mouvement* le *critère dernier de sa volontarité*.

La question qui se pose dès lors devant une telle approche est très simplement la suivante : pourquoi Galien insiste-t-il sur la volontarité de tant de mouvements, pourquoi vouloir élargir à ce point la base volontaire des mouvements corporels et surtout intracorporels ? *Quel est le sens de son insistance sur le rapport entre volonté et mouvement* et le sens de

111 Voir, pour un exposé et un commentaire de la doctrine galénienne du mouvement volontaire, Debru, *ibid.*, p. 88ss. Le classement de la respiration, tout réflexe que son processus puisse paraître, parmi les mouvements volontaires se justifie, non seulement pour Galien, mais tout aussi clairement pour la psychologie expérimentale moderne, par le fait qu'elle peut être volontairement empêchée, jusqu'aux limites de l'asphyxie. Son contrôle par la volonté n'est d'ailleurs pas simplement « arbitraire », dans le sens où il va sans raison contre l'instinct et les nécessités biologiques inflexibles de l'organisme. Il est très finement déterminé dans les modulations du langage – qui sont très véritablement des modulations du respir –, les variations de la vie mentale ou affective et les fluctuations de l'humeur. Wallon cite les recherches de Benussi qui, décrivant de près les variétés de ce contrôle, a pu distinguer une cinquantaine de respirations différentes. Il faut renvoyer ici à l'éclairage très instructif que donnent les premiers chapitres de la *Psychologie appliquée* de Wallon, analysant les phénomènes de l'effort et de la fatigue, sur la respiration. Cf. Wallon, Henri, *Principes de psychologie appliquée*, Paris Armand Colin 1942.

son extension maximale de ce rapport? Il n'est pas facile de donner une réponse à une telle question parce qu'il ne s'agit plus ici d'une question d'interprétation ou d'exégèse d'une doctrine médicale ancienne, mais bien d'une question centrale pour une esquisse orectologique comme celle que nous tentons de développer. La réponse suppose le retour sur une dimension centrale de l'orexis qui a été jusque là, à bon droit, très centralement présente dans nos descriptions, mais n'a pas encore été relevée et développée pour elle-même. *Il s'agit de la dimension de la sentience et de l'armement de ses postures, de la tonicité de ses gardes.*

Différenciation aristotélicienne du végétal et de l'animal. L'acte de vie dans le vivant et ses embranchements. Les typiques de l'animalité et de la végétalité

Pour introduire la sentience, il nous faut faire un petit pas en arrière, revenir à une *distinction aristotélicienne* qu'il s'agira ici d'approfondir, celle entre les *deux grands types du vivant*, le *végétal* et l'*animal*. Aristote a consacré à la description du vivant une variété d'œuvres, toutes impressionnantes par leurs intuitions dans la morphologie des êtres. Ce sont des *pluralités de formes* qu'il a à chaque fois *identifiées, reconstruites*, donné à voir plastiquement comme quelque chose de ferme, se tenant de lui-même dans l'être. Ces formes sont des *species*, des choses qui se donnent à voir à un *regard « spécial »*, sous lequel elles prennent leur consistance, fermeté, leur plasticité de figures pleines. C'est un regard théorique, un long regard porté sur la chose jusqu'à ce que se figure devant lui son spectacle (*theôria*) dans des intuitions où se révèlent ses grands rapports et ses lois de cohésion. Un regard devant lequel la chose atteint à une *figurativité maximale* pour ainsi dire.

Aristote est amené à construire inductivement des typologies qui permettent d'ordonner le foison des plantes et des animaux dans des familles formées par des différences spécifiques qui les différencient au sein de genres englobants. Le foison est cependant tel que la délimitation des espèces n'est pas toujours évidente et que la nature offre souvent le *spectacle d'une sorte de continuité* se faisant par des *transitions quasi insensibles d'une famille* à l'autre. Surtout le grand « *divide* » qui sépare deux règnes, deux régions morphologiques pour ainsi dire, à savoir le végétal et l'animal se présente lui-même tout en gradations. Il y a là une continuité que la Nature a elle-même permise ou voulu dans son passage *d'un règne à l'autre*: « la nature passe de manière continue des [êtres] inanimés (*apsuchôn*¹¹²) aux [êtres] vivants (*zôia*) à travers des êtres-vivants (*zôintôn*) qui ne sont pas de vrais (*ouk ontôn*) vivants (*zôion*), de manière que l'un semble ne différer que de très peu de l'autre au vu de leur proximité mutuelle »¹¹³.

La différenciation de l'animal et du végétal est, au fond, cruciale pour la biologie aristotélicienne qui se comprend comme une doctrine du vivant sous tous ses genres et toutes ses espèces et qui doit dès lors tendre à *identifier ce qui fait la vie dans le vivant*. La

112 Sans souffle, pourrait-on dire.

113 « *hê gar phusis metabainei sunechôs apo tôn apsuchôn eis ta zôia dia tôn zôintôn men ouk ontôn de zôion, houtôs hôste dokein pampan mikron diapherein thaterou thateron tôi suneggus allêlois* » (*De partibus*, 681 a 12ss.).

question fondamentale est donc dès le départ toujours posée et ne fait pas de difficulté tant qu'on y peut répondre univoquement d'un mot ou deux : l'âme et l'animation, c'est-à-dire tant que ces deux concepts gardent leur prégnance philosophique. En effet, l'élaboration d'un concept d'âme ne correspond pas à un effort second du philosophe pour intégrer une région de l'être à son grand projet ontologique. Le concept d'âme tel qu'il s'acquiert dans la psychologie d'Aristote vient, dès son invention, transformer en retour les concepts fondamentaux de cette ontologie, dans la mesure où il représente une percée décisive dans des concepts de *densité maximale* qui resserrent l'intellection, autrefois dispersée sur des multiplicités d'items, autour d'identités d'avènement et d'accomplissement, autour de formes-actes (*eidos / energeia*) qui constituent l'être même des choses. Or, la *difficulté* qu'Aristote rencontre ici, c'est celle d'une résistance de l'intuition à accorder au végétal une âme ou à le dire animé. L'hésitation à *étendre l'animalité*, au sens de la forme du vivant (*zôion*), aux plantes (*phuta*) est véritablement tenace. Elle se rencontre à plusieurs endroits dans le corpus de ses écrits biologiques et induit des contradictions flagrantes dans sa position, parfois dans le même écrit ou dans la même page d'un écrit¹¹⁴. Ainsi la question de savoir si les plantes sont des animaux (*zôia*) est directement posée à plusieurs reprises, mais trouve des réponses hésitantes ou encore tantôt positives, tantôt négatives. A d'autres endroits des distinctions sont introduites pour pallier au conflit.

La difficulté est aggravée par le fait qu'*Aristote refuse* de concéder qu'il puisse y avoir un *moyen terme entre le vivant et le non vivant*, une essence pour ainsi dire intermédiaire qui se placerait entre deux règnes et ferait, dans une sorte de continuité des formes, transition entre eux¹¹⁵. Cette solution qui aurait tout pour elle si nous nous situions dans une approche simplement empirique ou encore néoplatonisante, c'est-à-dire émanatiste et continuiste de la

114 Par exemple, dans la discussion de la sensation comme du critère décisif de l'animation, Aristote écrit dans le *De sensu*: *to de zôion anagkaion aisthêsîn echein* 434 a 31 (il est nécessaire que l'animal ait la sensation [pour être un animal]), alors que quelques lignes plus haut, il avait écrit: *aisthêsîn d' ouk anagkaion en hapasi tois zôisi* (la sensation n'est pas nécessairement donnée dans tous les animaux).

115 La formulation la plus drastique se trouve dans le *De plantis* (Aristotelis *Opera* Tomus VI ed. Bekker, Oxonii 1837, Opusculum: *De Plantis*): *ducheres en t'autôi metaxu zôês kai tês sterêsôs autês meson ti katalabein* (I,1,10, p. 64) / *pântêi asûmphonôn estin hina mésôn empsûchou te kai apsûchou állo ti mésôn tithômen* (I,1,12, p. 64) (dans la traduction latine, In: Nicolai Damasceni, *De plantis libri duo* Aristotelis vulgo adscripti, ex Isaaci ben Honein versione arabica latine vertit Alfredus, recensuit E. H. F. Meyer, Leipzig 1841, III, p. 7, 10, 17): *Difficile nimirum inter vitam et ejus privationem medium invenire / estque inconveniens inter animatum et inanimatum medium ponamus*. Il est vrai que le *De plantis* est un des opuscules d'Aristote dont l'authenticité est non seulement douteuse, mais l'inauthenticité prouvée – dès la Renaissance, par Scaliger. Le texte grec que nous citons est une retraduction grecque (du 13^e ou 14^e s.) d'une traduction latine faite par Alferdus de Sareshel (13^e s.) de la traduction arabe d'Ishak ibn Hounein (faite sur le syriaque) du commentaire du *Peri phutôn* original (et perdu) faite par Nicolas de Damas au 1^{er} s. av. J.C. (cf. sur la tradition du *De plantis*, Ullmann, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden Brill 1972). Toutefois, le *De plantis* est le texte où la question de la différenciation entre animaux et végétaux est discutée le plus en détail. Je ne pense pas qu'il soit très éloigné de l'inspiration aristotélicienne. J'ai l'impression, au contraire, qu'il rend assez fidèlement les principales pensées qu'un *Peri phutôn* authentique aurait pu contenir. Je continuerai donc à m'y référer tout au long de ma discussion de la doctrine de l'animation chez Aristote.

chaîne des êtres, ne correspond pas du tout à l'effort théorique et philosophique aristotélicien. En effet, il s'agit ici de rejeter les facilités du vraisemblable et de l'orientation sur l'apparence pour voir dans l'être, à chaque fois, non pas des choses données aux hasards de l'arrangement d'un multiple en elles – comme dans l'atomisme – ou simplement faites de l'extérieur par l'intervention démiurgique d'un donateur de formes. Les *choses sont dans l'être des opérations d'être, distinctes* l'une de l'autre tant par leur *acte individuel* d'être (l'*actus essendi* de la scolastique) que par la distinction formelle de cet acte selon son genre qui place les êtres, tant que perdure leur opération d'être ce qu'ils sont, dans des *régions ontologiques différentes* – telles celles du vivant ou du non vivant, celles de l'intelligent ou du non intelligent, celle du croissant végétativement ou celle du non croissant ou de l'inanimé minéral, etc.

Face à cette difficulté, Aristote introduit des *distinctions* et des *médiations* qui, sans ramollir manifestement sa position de stricte distinction actualiste, permet finalement de faire les jonctions et les disjonctions qui s'imposent entre le végétal et l'animal et leurs opérations respectives. Ainsi le *distinguo* central opère avec l'idée d'un avoir la vie qui ne serait pas tout à fait la même chose qu'être vivant ; il scinde l'idée d'une *participation à l'animalité* (i.e. la vie) d'un *être simplement animal*. Les *ta zôên echonta* (êtres ayant la vie, *De sensu* 436 a 4) ou les *ta metechonta zôês* (les êtres qui ont part à la vie, *De sensu* 436 a 12) ne seraient pas *ta zôia* (des vivants). Il faut dès lors préciser en quoi cette participation à la vie consiste. Et c'est à ce moment logique de la théorisation qu'Aristote introduit des *typiques de la vie / animalité* qui permettront d'affiner, au-delà de la trop massive alternative d'un avoir une âme / le mouvement auto-implusé ou ne pas les avoir, les *caractéristiques du végétal et de l'animal*, et de montrer lesquelles sont celles qui leur reviennent en commun¹¹⁶ et lesquelles reviennent uniquement à l'animal. Ce sont donc des typiques du devenir comme la *naissance* et la *mort* (*genesis, thanatos*), la *croissance* et la *dégénérescence* (*auxêsis, phtisis*) ; des états ou des fonctions types comme le *sommeil* et la *veille* (*hupnos, egrêgoris*), l'*aspiration* et l'*expiration* (*anapnoê, ekpnoê*), la *santé* et la *maladie* (*hugieia, nosos*)¹¹⁷. Plus les typiques tendent à se spécialiser, plus elles sont animales pures, comme la mémoire (*mnêmê*), l'envie et le désir (*thumos, epithumia*), et surtout, « en général l'orexis » (*kai holôs orexis, De sensu*, 436 a 9-10). Toutefois, ce qui nous paraît assez évident aujourd'hui dans le départage de ces caractéristiques, doit, pour Aristote, être acquis par l'étude et l'observation. Ainsi, les *physiologoi* (philosophes de la nature) qui le précèdent attribuent encore aux plantes le sens

116 Aristote souligne que les caractéristiques des êtres animés qui reviennent tant au végétal qu'à l'animal sont les plus importantes en elles-mêmes (*De somno et vigilia* 453 b 12sq.).

117 Les typiques sont groupées par Aristote le plus souvent par paires (*suzugiai*), comme dans l'exposé les concernant du *De sensu* (436 a 15sq.). Les couples de concepts complémentaires connaissent des variantes, comme par exemple dans l'exposé cité, où il s'agit de jeunesse et vieillesse (*neotês, gêras*) à la place de croissance et dégénérescence ou encore de vie et mort (*zôê, thanatos*) à la place de naissance et mort. Parfois s'introduit un troisième terme, comme dans le couple de la croissance-dégénérescence celui d'un point culminant, l'*akmê*, qui vient s'insérer dans la structure qui articule le premier moment du couple sur l'autre. Les *suzugiai* du vivant s'énumèrent d'un point de vue descriptif qui n'est pas celui d'une déduction conceptuelle stricte. Ainsi le couple santé-maladie n'apparaît pas toujours dans les exposés aristotéliciens et peut être considéré comme accessoire.

(en particulier, la vue et le goût), la capacité de souffrir, celle du plaisir (*hêdonê*) et du déplaisir (*lupê*), et même l'intellect et la connaissance (*nous, gnôsis*)¹¹⁸. Alors qu'on peut discuter si les plantes dorment, si elles respirent, si elles sont sexuées – comme le veut Empédocle –, Aristote maintient que seul l'animal a l'*aisthêsis* au sens plein avec les sens distants que sont la vue, l'ouïe et l'odorat, si nécessaires à sa locomotion (*poreia*) et sa conservation (*sôtêria*)¹¹⁹. Il est même prêt à concéder une sorte de sensibilité partielle aux plantes, faite d'un double sens qui est celui du *toucher* et du *goût*: ce sont les deux composantes essentielles de ce qui constitue l'« animation » végétale en tant que telle, à savoir, l'âme ou la faculté *nutritive*, celle qui permet à la plante, immobile en son sol, de se nourrir et de croître. Avec la sensibilité, locomotion et orexis vont former le noyau d'actuation de la vie animale. Ce qui suit est une tentative de faire sens avec ces choix aristotéliens.

Animalité et sentience. La vigilance basale comme conséquence structurelle de l'exposition sensible. L'animation noétique et sa forme intermédiaire dans le vivant charnel humain

Voyons d'abord pourquoi les *critères du vivant animal, par opposition à ceux du vivant végétal*, ne sont, eux, *jamaïs* relativisés ou *gradualisés*¹²⁰. L'être vivant est un *être animé* ou « *enanimé* »¹²¹ (*empsychon*): il a une âme au-dedans, qui fait son mouvement de l'intérieur. Or, l'âme, tout en étant à chaque fois et en chaque vivant un principe un, une substance à l'actualité unique – et non pas une multiplicité de facultés étagées, actées simultanément ou chacune en son temps –, *l'âme a des parties*¹²². C'est la manière

118 Telle est l'opinion, d'après le *De plantis* de Nicolas de Damas (I,1,7), d'Anaxagore et d'Empédocle.

119 Voir sur les sens distants, le *De sensu* 436 a 18sq.

120 Il y a une difficulté dans l'emploi du terme *zôion* (vivant) dans les contextes où il est question des formes de vie communes à l'animal et au végétal. En effet, *zôion* est ambigu puisqu'il s'emploie dans deux sens: générique, englobant l'animal et le végétal, et spécifique où *zôion* se distingue de *phuton*.

121 On devrait pouvoir dire, au mieux, « inanimé » d'après le modèle de composition très fréquent en latin où le préfixe 'in' sert tout aussi souvent à construire des composés désignant l'être-à-l'intérieur-de (*esse in = inesse*) ou un rentrer-à-l'intérieur-de (comme dans *imbibo*) que des négations (tel: *immetuens = non metuens*) – allant parfois jusqu'à l'amphibolie, comme dans *insuetus* qui veut dire à la fois inusité, inhabituel et entré dans les us, habitué. L'avantage serait la symétrie avec un « exanimé » à construire sur le modèle latin de *exanimatus* qui signifie: sans âme, à qui on a extrait l'âme, qui a cessé d'être animé, son âme ayant quitté son corps. Le désavantage évident d'« inanimé » dans le sens suggéré est qu'il est exactement opposé au sens courant. L'anglais est plus commode qui peut user du préfixe 'un' pour les négations et réduire par là l'ambiguïté de 'in' qui oscille entre l'insision et la négation.

122 La question de la divisibilité de l'âme est un topos de philosophie antique, surtout platonicienne et néo-platonicienne. Une discussion approfondie de la question est au centre de la IVe Ennéade de Plotin dont la vision se rapproche de l'intuition actualiste d'Aristote. Le propos de Plotin est de montrer qu'en dépit de la coextension de l'âme au corps, c'est-à-dire de son être-étendue, comme principe animant, dans toutes les parties du corps animé, l'âme devait être pensée comme substantiellement une et que ses partitions en facultés ne correspondent nullement à la division du corps qu'elle pénètre jusqu'en ses derniers recoins vivants. « L'âme qui est dans le doigt » (*tên en tòi daktulôi psychên*) ne peut être appelée une « partie » (*meros*) « de l'âme qui est dans tout l'animal » (*tês en tòi panti zôioi holês* IV, 3,3). C'est une même âme, la « même chose » (*to auto*) qui en chacune de ses puissances / facultés (*dunamis*) est à chaque

quelque peu brute qu'Aristote choisit pour dire que l'âme ou la vie s'effectue dans différentes dimensions qui ne s'enchevêtrent pas, mais demeurent des potentialités et des actualités indépendantes, tout à fait autonomes l'une par rapport à l'autre, mais qui sont celles d'une seule et même substance(-acte) (*ousia*). Ainsi, l'âme nutritive est la dimension vitale ou animée d'un genre complet du vivant que sont les plantes. Elle est le principe de la croissance (*auxésis*) dans le végétal dont la vie est conçue comme *to zên prospheukôs monon* (un vivre par accroissement seulement, *De partibus* 641 b 5), qui réclame le plus souvent un lieu matériel, un « sol » sur lequel croître et s'accroître.

On connaît, toutefois, des végétaux qui ont un très faible enracinement en terre et on peut en imaginer dont le contact avec le sol n'est pas stable. Ils ne peuvent être considérés, de ce simple fait, comme doués de locomotion. La *locomotion animale* au sens strict du terme n'est donnée qu'à partir du moment où la quasi-indépendance du sol se transforme en une sortie de la stase qui met en recherche in-quiète, c'est-à-dire sensible, de satisfactions orectiques. L'in-quiétude de la recherche est liée au « sens » (*sensus*, *aisthêsis*) ou la « sentience » – dans notre emploi du terme. Elle est déterminée par le fait que le sens est un sentir exposé à la lésion. La sensibilité perceptive¹²³ du sens animal est structurellement exposée au danger de l'incidence, sur ses surfaces corporelles, d'intensités fortes ou excessives qui la blessent ou la détruisent. La constante exposition au danger de la lésion douloureuse

fois active et opérante (*energêi*, *ibid.*). Plotin a recours à une analogie pour faire comprendre cet être-un d'une substance agissante dans ses différentes puissances : celle du rapport entre la science (*epistêmê*) et ses différentes intuitions / visions théoriques (*theôrêma*), qui est celui de contenance (*echei... en*), en chaque *theôrêma* comme possibilité (*en tôi toioutôi dunamei*), de la science toute entière (*echei tèn holên epistêmên* IV, 3, 2, l. 50ss). En généralisant, nous pouvons dire que la division de la substance en parties (*to merismon*) ne porte aucune atteinte à l'existence et l'unité de la substance (*hê de estin ouden hêtton holê*) laquelle est ce qui, à chaque fois, opère (*energeia*) dans les réalisations de ses puissances (*dunameis*, *ibid.*). Toute cette discussion a lieu dans l'écrit plotinien sous le signe de la préoccupation de livrer une conception rigoureuse de la relation de contenance et d'engendrement qui existe entre l'âme de l'univers ou du tout (*hê tou holou psychê*) et les âmes individuelles (*kai gar eirêtai hoti kai mia kai pollai* (car on dit en effet qu'elle est une et plusieurs), IV, 3, 8). L'existence et l'incarnation de ces âmes dans des corps ne devrait pas remettre en question leur rapport à une âme totale qui doit rester unique et indivise. Précisons qu'une telle préoccupation n'est pas directement celle d'Aristote, le seul recoupement avec la perspective plotinienne se faisant à l'endroit où une « partie » ou « faculté » de l'âme du vivant humain, à savoir la partie intellectuelle (*nous*), sera déclarée séparée (*chôristos*) de toute matière corporelle, ce qui pose le problème de son unité individuelle comme opposée à l'existence d'un seul intellect commun à toutes les âmes humaines. Tel est le problème du monopsychisme noétique ou du mononoétisme, éclos dans la tradition philosophique hellénistique des commentateurs d'Aristote et transmis aux scolastiques médiévales – voir à ce sujet : Merlan, Philip, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, The Hague Nijhoff 1963.

- 123 Au sens de la *Sinnlichkeit* des philosophies de la perception et non pas au sens de la sensibilité affective comme *Empfindsamkeit*. Nous disions jusque là sentience et nous le dirons à nouveau. Aussi introduirons nous une théorie de la sentience à l'endroit qui le demande. Nous utilisons occasionnellement le terme de 'sens' dans la signification de *sensus*, capacité générale de sentir (les actions du monde extérieur sur nos sens). L'adossement à l'usage scholastique de *sensus*, entendu comme une faculté qu'on peut avoir ou ne pas avoir, est tout à fait convenant. Par contre, 'perception' induirait, si on voulait l'utiliser dans le même sens ici, en erreur, à cause de sa connotation très cognitive. Sensibilité a, de son côté, par rapport à sentience, bien des désavantages.

du sens détermine une vigilance constante de l'animal: l'aperception du moindre danger de lésion active des mouvements d'évitement et de fuite. L'in-quiétude est aussi typique des comportements de recherche intense de satisfactions qui ont un caractère jouissanciel-orgas-mique. Les *décharges des tensions de recherche* dans la possession et la consommation des qualités satisfaisantes de l'objet sont *souvent extrêmes* et animent la quête de celui-ci d'une insistance et d'une nervosité particulières. Ainsi dans les deux sens, celui de l'imminence constante du risque de lésion et celui de l'insistance de tout le corps à rechercher et mettre en train des comblements particulièrement aigus et jouissifs de ses besoins, la sensibilité animale est intrinsèquement liée à une *vigilance basale* capable de fortes *intensifications*.

L'âme du vivant animal a donc *sens (aisthêsis)*, *appétit (thumos)* et *locomotion (phora)*¹²⁴: telles sont les *trois dimensions* dans lesquelles la *vie animale* s'actue et s'accomplit. Ces dimensions sont matériellement *ancrées dans une substance spécifique, la chair (sarks)* ou au moins dans quelque chose qui y ressemble, qui en a des traits (*sarkôdes*, pour ainsi dire charnoïde). L'apparition de certains de ces traits dans les concrétions végétales suffit à fonder un doute sur une possible transition de l'organisme en question vers l'animalité, en particulier en sa dimension sentiente, le reste des facultés pouvant faire défaut ou être négligeable dans sa manifestation ou son effectivité. *Plus le végétal s'épaissit en ses tissus*, à en devenir presque « charnel », *plus il se contamine d'animalité*. Il se manifeste alors avec une sensibilité, qu'on pourrait dire quasi perceptive, à la lésion – la perception n'étant sans doute rien d'autre que cette sensibilité, cette vigilance à la discrimination de l'excessif et du non excessif dans le sentir des tissus sentients, reformée en une faculté ou une énergie projective de l'âme. *L'encharnement* du végétal crée une sorte de *configuration transitionnelle* où une sorte d'innervation de pure sensibilité *ne peut rester sans pendant* dans une sorte d'apprêt à l'activation *orectique*.

L'animalité connaît une autre frontière, celle qui la délimite *par le haut* pour ainsi dire, celle au-delà de laquelle elle cesse complètement. Si la végétalité forme une sorte de socle structurel à l'animalité dans lequel les fonctions vitales élémentaires s'imbriquent pour former une structure basale sur laquelle l'animalité étage ses structures supérieures, *l'intellectualité* est une *forme de vie* et un règne du vivant qui en soi *ne se touche plus avec l'animalité*. *L'animation noétique pure* – des intellects purs des sphères – n'a aucun site dans une chair quelconque, et son « désir » a une autre structure que celui des vivants animaux. L'animation et la vie se prédisent différemment de l'une et de l'autre, alors même qu'au centre des deux attributs se retrouve le mouvement de soi par mouvementement intérieur par l'orexis et l'in-quiétude d'une recherche qui ne se comble pas une fois pour toutes par la possession de son objet. Par contre, une *forme intermédiaire* fait ici aussi *transition* d'un règne à l'autre, à savoir de l'animalité à l'intellectualité, sans pour autant établir d'articulation structurelle semblable à celle de l'animalité sur la végétalité. Il existe, en effet, une *âme intellectuelle* qui est *insise dans un vivant charnel, l'homme*. Parmi les vivants

124 Comme souvent, il y a flottement dans la terminologie et les distinctions aristotéliennes. Ainsi, dans certains exposés, les trois caractéristiques de l'animalité sont réduites à deux, à savoir *aisthêsis* et *phora*. La dimension orectique est en fait la plus sûre, et peut parfois être sous-entendue.

animaux, il est le seul à l'avoir. Elle constitue une faculté ou une partie de l'âme ou encore une âme partielle en l'âme, comme dit Aristote¹²⁵. Or, il faut se rendre compte que l'animation d'une nature animale par une âme ayant une telle faculté *transforme* cette nature dans *sa morphologie et sa physiologie*. L'âme étant la forme-acte du corps, *l'animation intellectuelle est tout entière dans le corps de l'intelligéant et lui donne son articulation corporelle*. L'homme a ainsi la *station droite*, la *légereté des parties hautes*, les *bras* et les *mains* parce que l'âme qui l'anime est en une de ses parties, la plus haute, intellectuelle¹²⁶. L'homme est ainsi le vivant animal, matériellement charnel, érigé, léger en haut, doué de sentience, d'appétit, de locomotion et de cognition¹²⁷.

Thèse : Les voies de représentation et d'imagination du végétal passent par celles de l'animal. Même si le végétal est la forme d'animation basale

Ayant clarifié quelque peu l'architecture structurelle des règnes du vivant, il nous faut revenir à une manière de poser les questions et de concevoir les choses que nous avons pratiquée plus haut : il s'agit de se demander comment ces objets que sont les animaux et les plantes se donnent à notre aperception et à travers quels schémas d'imagination. La *thèse* est ici, comme elle l'a été au début de notre questionnement sur le mouvement, que les rapports d'imagination en lesquels ces objets se projettent, s'appréhendent et se pensent sont assez complexes. En particulier, que la vie du végétal, son mouvement basal d'accroissance, ne peut se concevoir ni être donné à l'appréhension que par le biais d'imaginations de la vie et du mouvement animaux. En effet, *c'est de la vie du vivant animal que celle du vivant végétal s'appréhende*, et non pas inversement : c'est d'un différentiel certain, marqué pleinement dans la forme animale, que les deux formes de vie ont leur identité respective.

Et cela est une thèse qui manque en soi d'évidence : car il est beaucoup plus simple de soutenir, et c'est la voie que suivent très naturellement la plupart des interprétations d'Aristote, que le végétal est la forme de vie la moins différenciée, qu'elle constitue d'une certaine manière, sous l'animalité, une sorte de plan sur lequel celle-ci découpe ses caractères spécificants :

125 Qui parle souvent des parties de l'âme comme d'âmes partielles ayant leur opération spécifique. Voir quelques notes plus haut notre commentaire sur la divisibilité de l'âme avec l'exposé de la position plotinienne.

126 Cette potentialité intellectuelle de l'âme la rend divine (*theian*). L'opération de ce qui est le plus divin (*to theiotaton*) est, en effet, de « penser et de se déterminer avec raison » (*to noien kai phronein, De partibus* 686 a 27s.).

127 Au sens d'une cognition intellectuelle qui ne peut être, dans le schéma aristotélicien, une cognition purement neuronale que l'homme partagerait, à ce moment-là, avec d'autres animaux. Le fait cognitif humain est un fait qui place l'homme en discontinuité avec le vivant et transforme son soubassement biologique et physiologique. Ceci n'est pas nécessairement un dogme idéaliste ou spiritualiste. Une assertion de ce genre peut être faite dans le champ des neurosciences : cela dépend, en effet, de la manière d'apprécier le retentissement des spécificités du fait cognitif humain sur son organisation physiologique et sa structuration fonctionnelle. Une appréciation qui verrait dans ce retentissement une sorte de restructuration profonde du fait physiologique, créant une forme de vie *sui generis*, rejoindrait pour l'essentiel les assertions aristotéliciennes quant à leur portée anthropologique.

aisthêsis (sens), *thumos* (appétit) et *phora* (locomotion), celle-ci étant assumée se faire comme une quête motivée par un appétit qui, justement, fait rechercher intensément des choses en dehors de soi dont on ressent le manque et l'envie en soi¹²⁸. Cela voudrait dire que le *végétal* se laisse fort bien concevoir en lui-même, étant la *forme basale*, la forme la plus large, car la moins différenciée et la moins exigeante pour ainsi dire de la vie. En d'autres termes, *il n'y a pas de forme de vie en dessous de la vie végétative*. Inversement, cette vie ne manque de rien pour être ce qu'elle est. La vie végétative se suffit pour former une *vie basale d'une grande robustesse ontologique et morphologique*. Le végétal se détacherait ainsi très nettement comme un règne de la vie ayant très forte consistance et très forte complétude. On ne voit rien qui empêcherait de le penser en soi, sans partir d'un différentiel quelconque qui le séparerait de l'animal. Structure et structuration semblent tout à fait autonomes et autosuffisantes en lui. Dès lors, pour « imaginer » le *végétal*, il suffirait de concevoir un vivant immobile, enraciné en un site, incapable de le quitter et dont la vie se limiterait à s'alimenter pour s'accroître et produire ses formes naturelles / finales. Celles-ci correspondraient à des concrétions placées sur une courbe de croissance menant de commencements germinaux infimes vers une *akmê* florale ou fructifère, pour ensuite initier la décroissance et la mort organique.

Nous soutenons cependant le contraire : à savoir qu'il nous est *impossible de penser le végétal en lui-même*, en sa propre identité ; que *toujours s'imaginent en nous* son mouvement de nutrition, de croissance, de reproduction, de corruption et de mort comme des *mouvements* dont le sens est authentiquement *orectique*. L'argument ne devrait pas faire difficulté, puisque qu'une thèse bien plus fondamentale a été acquise plus haut, à savoir celle de l'imagination de tout mouvement – même celui de l'inerte – comme mouvement *orectique*, sur lequel s'appliquent, après coup, des retranchements imaginaires permettant de construire du mouvement pur à sa place. L'imagination *orectisante* du mouvement de la vie végétale est la condition de possibilité elle-même de penser le végétal comme vivant, c'est-à-dire comme un être dont le mouvement est celui d'un vivant, issu d'un mouvement interne. Or, le *végétal* apparaît toujours, en son phénomène, c'est-à-dire en sa donation à l'appréhension, comme un *vivant authentique*, doué de ce mouvement spécifique. Il ne pose, du coup, aucune difficulté particulière de schématisation de son aperception et de sa perception. L'observateur de ce vivant, lui-même vivant doué d'*orexis*, n'a *pas* à accomplir *de retranchements sur ses premières aperceptions* du végétal pour les délester d'un surcroît qui serait venu se surajouter indûment à elles. L'ensemble de la construction perceptive du végétal semble se passer dans la congruence d'une sphère d'interaperception du vivant par du vivant, faisant intervenir des schèmes tout à fait adéquats d'imagination des formes et des mouvements.

Or, si nous suivons Aristote, les choses demandent à être nuancées, d'un nuancement important de l'idée même d'*orexis*. En effet, *Aristote dénie au végétal l'orexis* que nous

128 Ces formulations ne sont pas aristotéliennes, mais expriment le couplage de la sensation et de la locomotion en termes *orectologiques*. C'est l'arrière-plan fourni par la considération du végétal qui permet de placer ce couplage dans une perspective *orectologique* qui l'éclaire décisivement.

n'avons aucune difficulté à lui supposer dans le cadre théorique que nous élaborons ici. Mais on se rend très vite compte que la distance de la position aristotélicienne à la nôtre est celle, précisément, entre deux entendements de l'orexis qui doivent se rejoindre, mais qui, dans leur écart, indiquent le lieu exact où se fait une projection orectisante sur le végétal qui demande à être vue comme telle. Elle ne peut donc l'être que si l'on part du concept aristotélicien, plus étroit et plus spécifiant, d'orexis. Aristote *réserve*, comme nous l'avons vu, l'attribution de l'âme orectique *au vivant animal doué de sens et d'une locomotion* mis en acte par la recherche appétante. Or, pour Aristote, les *plantes ne sentent pas*¹²⁹ et, du coup, pourrait-on ajouter, *ne souffrent pas*¹³⁰. Le manque de sens dans les plantes s'éprouve facilement, et veut s'éprouver, avec insistance même, dès les découvertes infantiles des différences entre les grandes classes d'êtres. Les enfants aiment à s'assurer pour ainsi dire des réactions des plantes quand on les triture, les déchirent, les piétine, en casse les embranchements. Les écoulements de sève par exemple, dans ce contexte, impressionnent. Mais la très vieille idée s'ancre assez tôt finalement dans l'imagination et le sens que le végétal n'est pas assez charné pour souffrir¹³¹.

129 τὸ μὲν γὰρ ζῶον ἢ ζῶον ἀδύνατον μὴ ζῆν· ἢ δὲ ζῆ, ταύτη ζῶον ὑπάρχειν οὐκ ἀναγκαῖον· τὰ γὰρ φυτὰ ζῆ μὲν, οὐκ ἔχει δ' αἰσθησιν, τῷ δ' αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶον πρὸς τὸ μὴ ζῶον διορίζομεν (En effet, l'animal, en tant qu'animal, ne peut pas ne pas vivre; mais un être, par cela seul qu'il vit, n'est pas nécessairement un animal. Ainsi, les plantes vivent bien, mais elles n'ont pas la sensibilité; et c'est cette faculté de sentir qui sépare ce qui est animal de ce qui ne l'est pas (trad. B. St Hilaire)), *De juventute et senectute* 467 b 22sq.

130 L'Aristote du *De plantis* rapporte qu'Anaxagore et Empédocle attribuaient plaisir (*hêdunetai*) et déplaisir (*lupeitai*) aux plantes (I, 1, 6). La position aristotélicienne est constante, et le *De plantis* est un texte où elle arrive à des formulations très nettes: l'*aisthêsis* comme affection est la caractéristique spécifique de l'animal et, comme le dit clairement le texte cité dans la note précédente, critère de discrimination entre l'animal et ce qui ne l'est pas.

131 Frazer (dans *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Ware Wordsworth 1993, p. 112-113) parle au sujet des « tree spirits » de la croyance, répandue dans un grand nombre de cultures, que les arbres sont animés et que lors de leur abattage ils souffrent et crient (« trees that bleed and utter cries of pain », « an oak... gives a kind of shriekes or groanes »). L'attribution aux plantes non seulement de la sensibilité (*aisthêsis*) qui les rendraient percevantes, mais en particulier d'une passibilité de la souffrance heurte en quelque sens une certaine logique de l'animation qui veut que ce qui est fixé sur place et n'a point la capacité, par un mouvement de déplacement spatial, d'esquiver ou de fuir au loin une agression ou une prédation, ne devrait pas être passible ou capable de souffrance. La même logique de l'animation veut aussi que la capacité de locomotion (mouvement spatial) ait pour rançon la nécessité, pour l'animal, d'aller à la recherche, d'être en quête de sa nourriture dans un espace où il doit se mouvoir, souvent fébrilement, pour la trouver, et se donner la peine, une fois trouvée, de la capturer, pour s'en nourrir. Il ne serait pas tout à fait compréhensible qu'il puisse l'avoir « sur place » sans la quérir ou encore qu'elle « lui pousse dans la gueule » – comme le dit l'expression allemande. Il serait doté d'un surplus fonctionnel qui n'aurait aucun usage. Cependant, il faut rester très prudent avec la supposition d'une « logique de l'animation » qui risque de trop s'appuyer sur ce qui nous paraît, au point de vue qui nous est si familier des rapports fonctionnels et de leur rationalité, comme des évidences primaires (à quoi bon avoir des jambes, si elles ne doivent jamais servir à la locomotion?). Il faut se dire que ce qui est décisif ici et qui nous intéresse en premier, ce sont les rapports d'imagination et de représentation – les rapports qui rendent représentables – des figures d'être et d'agir. Dans cette perspective, ce sont bien d'autres schémas – narratifs, mythologiques, imageants, sexuants – qui déterminent la donation des choses. Frazer raconte (*ibid.*, p. 114), par exemple, le rite de mariage observé en Inde lorsqu'advient la conjonction d'un mango tree avec un jasmin.

Autre épreuve négative du sens dans les végétaux, c'est l'observation que l'entrée d'un vivant dans leur cercle biotique ne suscite pas en eux le déclenchement d'une *vigilance particulière*. En eux semble précisément manquer ce qui, dans notre esquisse, est la caractéristique de l'aperception du vivant : une projection sur lui, dans l'aperception, du schème de l'imagination du mouvement comme mouvement interne, doublé d'un co-sentir et d'un co-vécu de ce mouvement dans la perception qui, au-delà de l'aperception première de reconnaissance du mouvement du vivant en tant que tel, fait faire au corps percevant, dans ses articulations psychosomatiques, une mimesis microkinétique interne du mouvement vivant appréhendé. Alors qu'un *animal doué de sens est éveillé à un profil aigu de sa sentience par le moindre mouvement* qui a lieu dans son environ – que l'aperception qu'il en fait anime par l'imagination que nous ne cessons de ré-expliciter –, *le végétal ne semble pas capable de cet affût et de ces microkinèses* qui font imperceptiblement se contordre tout animal qui observe un mouvement. Il ne semble pas capable d'accomplir cette *ré-épellation intérieure du mouvement dans les espaces articulés de son psychosome*, à la différence du vivant animal dont le psychosome est le lieu de toutes sortes d'amorces de mouvement qui ont les mêmes charges orectiques que les mouvements concrets au dehors, mais ne s'exécutent pas dans la motilité. Les rares formes notoires d'un mouvement végétal réactif sont marqués par trop de passivité pour correspondre au modèle d'interaperception du vivant que nous décrivons. Telles les plantes qualifiées d'*aischynomena* ou *pudibunda*, appelées en français *sensitives*, « comme si elles donnaient quelques marques de sentiment. La texture de ces plantes est si foible et si tendre que pour peu qu'on les touche ou les presse avec la main, elles resserrent leurs feuilles et leurs fleurs, comme si elles avaient été sensibles à ce mouvement »¹³². Les kinèses engagées dans cette retractilité des *pudibunda* ne vont pas au-devant du mouvement environnant, mais sont plutôt agies par lui, alors même que la métaphore de la pudeur comme affection corporelle est au plus proche de ce qui se produit dans le mouvement interaperceptif d'un vivant par l'autre¹³³.

132 Voir l'entrée *Aeschynomene* dans le *Dictionnaire de médecine* de James, *ibid.*, Tome I, p. 481.

133 Il faut noter que ce genre de métaphorisation n'est pas du tout typique des métaphorisations de la description botanique ordinaire. Celle-ci est très orientée sur l'apparence de formes pures et tend à développer des morphologies linéaires ou géométriques. Elle doit montrer la plante en le dessin de ses formes accomplies et là où elle use, dans ce cadre, de métaphores, ce sont souvent celles qui disent des dispositions ou des rapports spatiaux. Ainsi, par exemple, l'éleuthérophylle désigne une plante dont les feuilles (*phylla*) sont libres (*eleuthera*) et distinctes, c'est-à-dire qui fait l'impression d'une netteté de la disposition, sans emmêlement ni confusion. On devine de surcroît, derrière une telle description le procès morphologique lui-même qui a mené à ce résultat, accomplissement vivant du déploiement dans l'air d'éléments qui veulent s'espacer les uns par rapport aux autres, se désemmêler parfaitement, sans soutènement mutuel, sans contiguïté, produisant en fin de processus cette figure d'une constellation discrète de grande netteté – la métaphore disant : liberté. On peut noter le glissement de la métaphore vers le sens – appauvri – de la privation simple, comme dans éléuthéropome (de *pōma* : couvercle) qui veut dire sans membrane, à nu, toutefois toujours motivée par le phénomène de la liberté de toute adhérence comme d'une inexistence de l'inhibition du déploiement de la forme à part soi, comme détachée. Une métaphore astrale se suggérerait, me semble-t-il, ici tout à propos, du fait de cet accrochage sans soutien de formes ciselées qui pointent l'air ou le ciel.

Cela voudrait dire que le végétal est en défaut par rapport à l'animal quant à cette dimension essentielle de l'orexis qui clive fondamentalement les régions de l'être. Notre thèse est que *c'est l'animal qui projette dans le végétal la tension et la kinèse d'orexis et l'anime* ainsi d'une « animalité » qu'il n'a pas. Le végétal manque du sens du mouvement irectique, car il manque, suivant l'hypothèse, du sens (aïsthésis, sensus) même. Manquer de sens, c'est manquer de la capacité de souffrir, non pas parce que la douleur présuppose une sorte de sensibilité en général, comme si en-dessous de la douleur il devait y avoir d'abord quelque chose qui donne des objets du monde à perception, qui les apprésente en les faisant sortir du non-être, pour qu'ensuite ces objets puissent faire une différence sur la sensibilité du percevant en lui étant plaisantes ou déplaisantes. La perception n'est pas feuilletée en couches, d'abord cognitive d'awareness de la donation ou de donation affectant uniquement les fonctions de reconnaissance de l'identité des objets ; puis affectuelle et appréciative, codée selon le plaisir / déplaisir. Dès le départ, la perception est in-quiète et orientée sur les différentiels de sa recherche appétante. *La reconnaissance perceptive des identités d'objets est*, elle par contre, *une construction richement présupposante* dont les complexes d'actes déconstructifs de retranchement des moments (de mouvement) irectiques de la sentience sont très prégnants.

Orexis et formes végétales. Typiques des formes et des mouvementements végétaux. Phuein du phuon, sérénité et éclat nourricier. Pointes et faces du végétal

L'orexis végétale en général ne semble *pas vibrante*. La projection des plantes dans l'environnement qui est le leur n'est *pas animée de l'alerte basale* qui donne son profil d'*inquiétude* à l'orexis telle qu'elle doit être projetée pour comprendre l'animal et l'animation en général. L'absence, dans les plantes, d'une physiologie et d'une phénoménologie de la douleur, l'absence d'une appétition qui les fait vibrer même au repos (d'un ressort d'élanement vers leurs nourritures), les fait apparaître comme privées de sentience. Et cependant les *formes végétales ont une prégnance propre*, qui ne parle à l'animal que parce que celui-ci est capable d'y projeter les signifiants de sa sentience pour ne trouver dans le végétal qu'un creux tout à fait spécifique de leur absence. En l'animal humain, le végétal renvoie ou suscite spéculairement des imaginations fortes, celles que produisent les typiques de la tension de ses formes : *typiques de l'élanement*, du *déploiement*, du *déplissement* ouvrant de surfaces foliées ; de la *tension* de tout le corps *vers la lumière* qui en est comme l'*aliment* et qui le fait le rechercher d'une lente insistance, y poussant ses terminaisons et les y dépliant ; de l'*étalement sur tout le corps de la structure buccale* (d'absorption de la nourriture, air et lumière) sous une forme imperceptible, quasi légère, de multitudes de pores ; de l'*euphuia*, de l'heureuse et belle croissance, de la disposition parfaitement harmonieuse, du beau tenir debout en soi de ce qui croît à des formes toujours sereines¹³⁴.

134 L'inventaire des typiques du mouvementement végétal que je propose n'est pas complet. Pour l'être, il faudrait qu'il s'organise tout à fait différemment, à savoir qu'il tente d'identifier toutes les inflexions du *phuein* végétal à partir d'une revue systématique des processus de croissance et de décroissance dans les plantes.

Le végétal ne peut donc pas complètement manquer d'orexis, car les imaginations de l'animal, en particulier humain, en lui ne sont pas purement et simplement illusionnantes, mais ont en ses formes et en son apparaître un certain fondement. Le végétal relève d'une typique de l'animation toute particulière en laquelle la typique strictement animale résonne richement. L'aperception dans le végétal d'une privation de la sentience est tout à fait fondée, mais se rapporte au type expressément in-quiet de celle-ci. Elle ne touche pas le *mouvement végétal* toujours *quasi interne de déploiement et d'épanouissement sur pied*, ne se manifestant pas par un mouvement de déplacement (*poreia*) visible au-dehors – c'est-à-dire un mouvement qui lui ferait parcourir, en son ensemble et tant qu'il est, des distances dans l'espace. La croissance végétale (la *auxésis*) est un *dépliage de structures d'abord involuées* qui, en se dévolvant, s'ouvrent d'une sorte de geste déroulant et lissant vers le dehors des surfaces jusque-là enroulées sur elles-mêmes. Ces surfaces se maintiennent d'abord tassées sur leurs plis et replis, serrées dans une ombre, ne voyant aucun jour. Entre leurs plis ne pénètre aucun rayon qui les aère et les feuillette, qui les fasse onduler et frémir comme les minces languettes d'un sifflet.

Le premier mouvement de désinvolution est un desserrage des structures pliées ou foliées qui crée de très minces écarts entre les surfaces, les faisant respirer pour ainsi dire. Prenant ainsi leur premier air, elles se décolent les unes des autres et entament dès lors leur mouvement d'épanouissement. Des structures involuées on passe, en un second temps, aux *structures désinvoluées* qui, en s'ouvrant, se configurent de manière très voyante comme des *retournements extraversants* qui font des surfaces jusque là internes qui regardaient vers le dedans et ne pouvaient y rien voir, étant collées les unes contre les autres, des surfaces externes regardant vers le dehors, tendues à la rencontre de ce qui, venant de lui, les irradie d'une présence comme pulsante et rayonnante. Le geste de l'*épanouissement s' imagine toujours comme la distension d'une involution et d'un épaissement* qui déroule au-dehors avec un effort, lent et muet, mais non moins tenace, des parties désormais intensément tournées vers lui. Cela veut dire que les surfaces infoliées et inverties deviennent non seulement des surfaces extraverties, se retournant comme un vêtement qui montre les faces internes de tissu dont il est fait ; mais que surtout ce mouvement de dépliage du plié est un *mouvement d'écartement* et de protrusion de parties tendues, se tendant vers ou au-devant de quelque chose qu'elles *cherchent à sentir et à capter*. Les parties en distension sont « attentives », à la manière d'organes qui d'effort croissant étirent le plus qu'ils peuvent leurs surfaces sensibles pour que, toutes susceptibles du moindre afflux, elles s'en affectent et, ici en particulier, s'en nourrissent. Le végétal a, dans le déploiement d'épanouissement de ses parties et de ses terminaisons, une sorte de *sensibilité et d'attentionnalité*. Il ressemble aux satellites que l'homme envoie dans l'espace et qui arrivés sur orbite déplient leurs bras pour recevoir signaux et ondes de tout l'ouvert qu'ils regardent. Au-delà de cette fonctionnalité de la sensibilité et de la réceptivité, le végétal, à la différence de ces artefacts, est régi par une loi de croissance continue versant à partir d'un certain point dans la décroissance et la résorption. Plus ses surfaces se lissent et s'agrandissent, plus elles poussent loin leurs écartements, plus elles vivifient les *images de structures dépliées jusqu'à l'acmé dans l'ouvert*, produisant des

formes heureuses et lumineuses, balancées comme rarement formes le sont dans la nature, pourtant jamais gratuite dans ses œuvres.

Le végétal présente ainsi à l'animal comme des tableaux vivants non pas de mouvements forts ou féroces d'appétition, de prise, d'introjection triturante ou violente, mais de formes orectiques de l'*élancement* et du *déploiement sereins*, desquels toute vibrance in-quiète est absente. L'orexis végétale est prégnante de *sérénité* comme d'une résolution de la désirance sentiente qui laisse apparaître à sa place cette forme tout autre – non mouvante, non prédante, aux nourritures subtiles, aux croissances simplement ajourantes et aérantes – de la subsistance. Elle a ainsi quelque chose des prégnances de la vie numinale de dieux beaux et impassibles, éclos à l'être de la même *phusis* qui fait l'*euphuia* de toutes les formes justes dans l'être. La *métaphorique de la phusis* (nature au sens d'une *natura naturans*) et du (*eu*)*phuein* (beau – naître et grandir) s'impose donc ici: *aufgehen*, *Aufgang* – mots par lesquels Heidegger tentait de rendre la *phusis* aristotélicienne¹³⁵ –, éclosion qui monte comme ouverture d'épanouissement; croissance quiète et écartement évasant du calice d'un devenir, permettant la montée de ce qui vient d'un mouvement non heurté, sans violence et sans vagissement, à l'apparaître; éclosion d'un étant à la lumière de l'être, le végétal prêtant ici, dans la vision heideggérienne, la typique de sa croissance à l'être en tant que tel.

En effet, la *croissance du végétal* semble avoir en elle la figure la plus simple et la plus pleine de l'advenir et du croître mêmes. Elle *donne à voir du croître pur*, du s'ouvrir pur au jour: elle donne intuition de l'advenir comme déploiement et comme accomplissement épiphanique. Elle donne intuition du *epiphainesthai* / *phainesthai*, *de l'apparaître comme un mouvement lent d'ouverture*, comme un train d'épanouissement déroulant peu à peu, sans hâte et sans peine, à rythme propre, à mesure toujours juste, en pure grâce et pure sérénité, ses surfaces. L'apparaître est en effet devenir et mouvement. Il se suit comme on suit des sens une courbure qui se révèle par degré, montrant progressivement ce qui était, il y a peu encore, derrière l'angle de vue, dans l'inapparent voilé par l'évasement de la ligne. Le déroulement de la ligne n'est que le suivre de son évasement et l'amener à apparition de ce qui s'y soustrayait par le jeu de l'accomplissement même de cette *forme d'actualité intrinsèquement graduelle et déployante*, faisant affleurer à transparence une forme de *temporalité originaire*, celle *temporante* (*zeitigend*) du temps de tous les devenirs mondains. Le *phuein végétal* se propose comme la *métaphore* la plus prégnante *du phuein même* à cause de sa structure d'accomplissement parfait, toujours juste, de lenteur gracieuse, de sûreté totale.

Ce qui structure en profondeur cette métaphorique du *phuein* (naître et croître) est le rapport du *phuon*¹³⁶ (le naissant et croissant) à l'élément dans lequel il se déploie et s'épanouit.

135 Heidegger voulait retrouver ce que montrait ce mot à l'origine du penser, c'est-à-dire avant que celui-ci n'entame son dessèchement métaphysique et ne laisse sa « chose » entrer en oubli et latence pour lui.

136 De *phuein* les morphologies et grammaires grecques donnent l'adjectif verbal *phuton* qui, substantivé, prend le sens de plante et se trouve souvent dans des contextes qui l'opposent à *zôion* (cf. quelques références à cet appariement dans le Liddell-Scott). On pourrait se demander pourquoi la symétrie ne se reflète pas dans la morphologie des deux termes, avec un *phuon* / *phua* au lieu de *phuton* / *phuta*.

Cet élément est toujours figuré comme un espace ouvert et éclairé vers lequel il s'oriente et dans lequel il prospère. Cet espace se figure aussi comme nourricier : il donne à manger à ce qui croît en lui de son propre rayonnement. *L'ouvert et l'éclat sont nourriture du croissant* qui déroule ses surfaces et les tourne vers eux pour qu'elles les regardent et en soient éclairées. C'est un mouvement de recherche de l'exposition la plus grande et la plus sensible à ce rayonnement. C'est de là que le végétal a ses *pointes* : ses terminaisons sont fines au bout comme des fuseaux, de cette « attention » qu'il a pour l'éclat vers lequel il s'élève. Il lui faut capter ce qui de lui rayonne si subtilement. C'est de là aussi qu'il est folié et a des *faces*. A la différence des rayonnements de champ qui traversent un espace et tout ce qui l'occupe quelle que soit la direction vers laquelle celui-ci regarde, le pénétrant pour ainsi dire de dos comme de face, le *phuein* demande que le *phuon* tourne sa face, sensible et caprice, vers lui pour s'en affecter. Le végétal est facié dans le sens où ses surfaces sont marquées et dissymétriques : elles ont un envers et un endroit, un recto et un verso, ceci sur un axe « phy(s)ique » montant, celui basal du croître, toujours orienté vers le « haut ». Toute *croissance* est « montante », *de face, par dépliage de surfaces* et leur extension *envers un ouvert et un éclat nourriciers*. Ainsi l'on peut parler d'une orexis, d'un mouvementement et d'une innervation du végétal qui, à la différence de la sentience désirante de l'animal, ne connaissent pas l'alerte basale et la garde in-quiète des orifices et des enveloppes – en même temps que les affûts et les détentes-éclairés de la recherche prédatrice. Le végétal est tout bouche et tout orifice. Son orificialité est vive partout¹³⁷, sans être in-quiète et son exposition à l'air et la lumière est nourriture. On pourrait dire que même sa tête ou son cœur, en son calice, sont ouverts.

« Devenir végétal » et métaphore de la végétalité. Fixité et tensions d'étirement. Figures du yoga. Fascination des formes végétales. Leur pendant radical

Aux sources de la sentience et dans ses ancrages motriciels, le végétal a des formes de *kinésis* extrêmement lentes et qui font se tenir le végétal dans une ouverture à la fois vibrante et sereine au firmament. On peut ainsi penser un « *devenir végétal* » – dans le sens des devenirs guattariens – en lequel *l'homme* devient *lotus*. Dans la position méditante du lotus, l'homme est ouvert, sans être étiré de manière prononcée comme le végétal en son être-tendu vers la lumière, l'air et l'eau. Ouvert des jambes jusqu'en la fente du bassin, les membres inférieurs repliés, les pieds ramenés dans l'angle de ces pliures et comme sortant des genoux, toute *motricité* dromique – usant des jambes pour courir, traversant des portions d'espace par foulées – se trouve *niée* en l'homme végétal. Celui-ci renonce à toute vagance, fixe son séjour d'une halte sans raison et sans racine, sinon d'aperture envers le haut. Les paumes de ses mains ouvertes et tournées comme deux faces, se font chacune, autour de deux doigts se touchant du bout de leur dernier coussin en la semblance d'un pistil, recueil de la descente des paix par gouttes – nénuphar qui s'ancre et flotte, du plat de

137 Sur l'orificialité et la distinction entre orifices vifs et non vifs, voir plus loin les descriptions de physiologie phénoménologique du chapitre « Articulation corporelle ».

ses larges feuilles, figure d'une attente des longs ruissellements d'une pluie. Le torse droit, la tête droite comme si une ligne la traversait à un point magique qui la fait culminer de son plus pur redressement. Le visage perd toute densité, devient mince comme un suaire et resplendissant : les traits s'épanouissent en un repos rayonnant et ce que le visage a d'ouvertures *se ferme aux entrées* de toute matière *de la sentience*. Les yeux ne voient ni les oreilles n'entendent, *seul l'air entre et sort*, mais avec tant de lenteur et en un filet si mince, qu'il le fait comme imperceptiblement¹³⁸. Il ne se voit ni ne se sent, pas plus que celui qu'une plante attire à soi et fait rentrer en elle par des pores invisibles au regard nu. Le végétal est fait de cette *invisibilité* qui dit *l'impossible aperception de ses lenteurs* ainsi que la *finesse de ses organes et de ses nourritures*.

Il subsiste en l'homme (en devenir) végétal, en particulier dans l'homme-lotus dont je tente la description, sans doute moins de *tension vers les régions nourricières* que dans le végétal exemplaire. Celui-ci *fait vibrer sa fixité* d'un pouls intérieur, certes pareillement invisible. Ce sont pour ainsi dire des microsaccades pulsantes en toutes ses cellules qui vont au-devant de ce qu'elles demandent, mais vers quoi elles ne peuvent s'avancer librement, quittant le pied qu'elles ont en terre, enjamber des distances au sol, courir, chasser, saisir, puis consommer en une dernière dépense motrice. Pour recevoir les effluves et l'éclat d'en haut qui sont ses nourritures, le *végétal ne connaît qu'un moyen, pousser* au sens de croître, *et non pas se mouvoir* au sens de se déplacer. Sa *kinésis / motus* n'est pas une *phora* ou une *poreia* / un *progressus* ou un *incessus*, mais un *phuein*. Les poussées du végétal sont des désinvolutions de toutes ses parties, qui semblent se faire avec insistance et comme de toute l'énergie de déploiement dont il est capable. Le végétal semble être *toujours au maximum de son épanouissement* possible en relation avec l'état des éléments en lesquels il a sa subsistance. Là où ceux-ci sont dispensateurs et propices, il va au-devant d'eux, hors terre et sous terre, de toutes ses forces – celles-ci se métaphorisant en poussées capillaires, comme nous le dirons plus loin. Là où ils le sont peu, il se ré-involue en lui-même, ses rétractions se figurant comme des retours en soi, ses senseurs rentrés, une pulsation minimale étant maintenue, mais restant en-dessous du seuil de toute poussée d'épanouissement. Là où leurs effluves sont empêchés d'atteindre le végétal à cause de l'interposition d'obstacles ou d'écrans, celui-ci fait effort de pousser au-devant d'eux, *se donne des inclinaisons, parfois extrêmes*, fait un travail inlassable de contournement des masses et des ombres, afin d'obtenir le contact avec ces éléments. Le végétal prend alors cette allure contorsionnée, violente, suivant des proclivités excessives, non naturelles, déséquilibrantes, qui menacent sa stance.

Le devenir végétal de l'homme semble pouvoir contenir également en lui cette dimension *d'être très tendu en des positions déséquilibrantes*, mais tenues malgré tout. Hors le

138 Il faut y ajouter l'entrée de la lumière – et son rejet, en toute logique. Cependant, la consommation de lumière par les végétaux relève d'une autre imperceptibilité. Si l'on peut imaginer les orifices par lesquels l'air entre dans la plante, si l'on peut imaginer également ses voies de sorties, le caractère encore plus immatériel de la lumière rend toutes ses imaginations de l'échange photique / chlorophyllique bien plus ardues. Ce que la science moderne nous apprend de cet échange ne pouvait pas se figurer avec les moyens naturels et intuitifs d'observation.

lotus, les disciplines du corps orientales comme le *yoga* connaissent ces autres métaphores. Des figures du yoga à celles du végétal et de celles-ci à celles-là semble circuler une même métaphorisation du déploiement étirant structurée autour du renoncement à la *poireia*, à la progrédiance par enjambement, quittant le sol sur des portions mesurées, mais pouvant, d'un point d'appui à l'autre, par répétition rapide, faire se mouvoir le vivant animal à des vitesses importantes dans toutes directions, comme s'il pouvait se détacher de ce qui le porte et courir ou presque planer au-dessus de lui. La *fixité* « sur pied » en une stance dont tout le mouvement s'absorbe en un pousser étirant est la caractéristique structurale de l'être et du devenir végétal. Elle fait épouser aux membres du corps végétal des directions de déploiement qui se configurent en autant d'« émissions », de « tendances », de « pointements », dessinant le schème ou l'« arbre » d'une multitude de poussées avec tous ses embranchements et ses capillarisationes. Rhizomes souterrains ou couronnes aériennes, rien ne peut se désancrer ni se déprendre de son adhésion terrestre, mais *tout est effort de faire mouvement en soi* qui pousse *rythmiquement* vers la *plus grande prise dans l'élément d'épanouissement*. Le végétal est, à la différence de l'animal, intimement lié, en prise continue avec son aliment ; la rythmique de ses satisfactions est, de son côté, marquée par de longues continuités et une périodicité biphasique, diurno-nocturne. L'intensité de ses recherches consommatoires ne connaît pas les inquiétudes périodiques ni l'agitation panique ni d'ailleurs la convulsion orgastique.

En cela s'explique la *fascination* qu'exercent les *formes végétales* sur le regard contemplateur ou le *faire mimétique* dans l'art et l'artisanat. Ces formes ont cela de caractéristique qu'elles peuvent attacher longuement le regard, l'induire à suivre sur elles les mouvements et les balancements dont elles se génèrent, le bercer de leur dialogue avec l'air où pointes et surfaces ont leurs épanchements et leurs reflets. Quant à ce qu'elles inspirent à un faire qui entre profondément dans tous les sillons dont elles naissent pour les reproduire, c'est une fascination qu'on peut dire hypnotique. La main dessinatrice ou sculptrice, à retracer les lignes de leurs dépliements, *façonne* elle-même les *courbes du phuein tel un rinceau parfait* rayonnant la justesse et la beauté de toutes ses mesures. Il suffit ici de suivre ces *lignes* du dépliement pour que les formes résultent d'elles-mêmes : en appuyant sur la ligne, on la voit se faire *sillon* et engendrer la forme déployée ou en déploiement. Ainsi le doreur qui s'applique à produire une feuille de chêne sur un caisson voit la feuille d'or qu'il a sous la main et qu'il presse de son instrument pour l'étaler le plus finement possible, former creux et ondulation végétales typiques ; appuyant sur les sillons eux-mêmes, il obtient – sans peine et presque sans mimesis expresse – la morphologie de la feuille modèle et quasiment l'ombre où viendront se placer la gousse et son gland. A ce travail, les *formes* ne sont plus que des *plans d'organisation d'une énergie morpho-perceptive et morpho-motrice* autour de *saillances tensionnelles* traçant et mémoriant tout l'appareil des poussées du *phuein* végétal.

Certes on peut reprocher à une telle typologie du végétal en son mouvementement « phuïque » d'être trop unilatérale et d'occulter, d'une part, tout ce qui se passe dans les parties enterrées (anaérobiques) des plantes, de l'autre, toutes les morphologies botaniques sans « Aufgehen », sans montée épanouissante des formes à une épiphanie heureuse

et ronde de leurs parfaits balancements. En effet, *la vie sous-terrainne des plantes* en leurs racines n'est pas accessoire : de l'enracinement terrestre les plantes ont une part *essentielle* de leur nourriture. Il n'y a donc pas que les photosynthèses qui soient nourricières et une plante ne prospère jamais sans ce qu'elle tire du sol de nutriments minéraux. Il eût fallu en fait s'intéresser à cet *autre aspect du mouvement végétal* qui est celui des *croissances hyperlentes et quasi-monotones* de ses structures radicales : comparé à ce qui se passe hors sol, le *phuein* végétal sous sol, s'il est toujours en quelque sorte capillaire (avec pointes) et imperceptible, n'a pas la variété des excroissances et des épanouissements foliés, faciés, orientés, floraux et fructifères. Si le *déploiement radical* a une certaine *ressemblance* avec le déploiement arborant en couronne, il n'est *cependant pas rythmé* comme celui-ci et n'opère dans le temps qu'une opération unique et, en ses possibles variations, toujours ressemblant à elle-même, celle de la radicisation statique et de la nutrition minérale. Dans l'ensemble, la vie radicale des plantes forme une sorte de pendant à la vie au jour, montrant des analogies fortes avec elle, lesquelles peuvent faire apparaître la première, au point de vue des typiques du mouvement qui nous intéressent, comme un reflet très atténué de la seconde. Pour une *pleine phénoménologie morphologique et kinétique du végétal*, il est nécessaire de *prendre pleinement en compte la vie radicale* ainsi que de reconstruire son articulation sur l'autre, prenant la mesure de ce que l'opération continue et arborescente dans l'ombre contribue à l'essor des formes aériennes. Enfin, une étude spéciale des *formes atypiques*, non lumineuses et non sereines, du végétal s'imposerait à tout projet d'une phénoménologie complète des formes de déploiement de celui-ci¹³⁹.

La désanimation dans le végétal et l'animal. Le vivant mort : la forme articulée et l'aperception animante. L'affection de l'animal humain par l'aperception de la raideur irrespirante dans le corps articulé. Inversions des typiques de la vie et de la mort

Revenons à présent au thème de l'animation en général et prenons-le à rebours : voyons comment l'animal et le végétal se différencient non plus dans l'animation, mais dans sa privation. Si les profils aigus de la sentience sont ce qui fait la tension de vigilance chez l'animal par opposition à un manque complet d'aperception in-quiète du mouvement environnant chez le végétal ; qu'en est-il du retrait de la vie de l'un et de l'autre ? Comme tout vivant, le végétal entre dans la vie par une naissance, une *genesis*, et en sort par une mort (*thanatos*). *Naissance et mort* sont donc des *traits communs à tous les vivants* (*pàsi tois zôiois koinon, De respir. 472 b 22*). Si elles se différencient selon les genres et les espèces qu'elles touchent, elles désignent les mêmes phénomènes dans les deux règnes. Sous ces rapports, le végétal ne varie pas par comparaison avec le vivant animal. Toutefois, certaines différences sont instructives. Ainsi, la *corruption végétale* prend la forme d'un *fânement* (*auansis, De respir. 478*

139 Je ne dis rien ici d'une dimension tout à fait primaire de déploiement du végétal, à savoir l'aquatique. Le végétal ne vit pas, en effet, uniquement en l'air et en terre, mais croît et prospère dans l'eau. Il a dans ce milieu des typiques de déploiement spécifiques, plus souplement mouvantes, qui sont tout aussi significatives que celles que nous avons pointées.

b 28) et se distingue de la mort animale chez le vivant respirant et à sang, laquelle est caractérisée par une coupure instantanée du souffle et du mouvement cardiaque qui lui donne une certaine prégnance phénoménale, une unité d'évènement, datable en quelque sorte d'un instant du temps. En effet, la *mort de l'animal charné* désigne un mode de corruption et de désintégration spécial qui se laisse décrire comme s'accomplissant en deux temps autour de deux « formes », *deux typiques* distinguables¹⁴⁰: une *désanimation qui laisse le vivant avec sa forme (morphê)*, mais privée de ce qui l'animait, c'est-à-dire de son mouvementement intérieur en adéquation complète avec cette forme, d'une part; une *désintégration de cette morphê désanimée* elle-même, qui est la déliaison et la dispersion de ses composants, défigurant le premier cadavre – qui ressemblait en tout au vivant et lui était, sauf l'animation, même identique –, pour n'en laisser subsister qu'une *dusmorphê cadavereuse seconde* pour ainsi dire, dans laquelle ne subsistent que les composants et les liaisons les plus résilients¹⁴¹.

Attardons-nous sur la mort en général comme fin de l'animation et ses typiques. En effet, il y a là un enseignement à tirer quant à *l'imagination de la vie* dans un être à partir de *l'aperception de sa forme articulée*, indépendamment d'un mouvement qui viendrait s'en faire l'expression plénière. De fait, si la *phthora* (corruption) du cadavre en décomposition avancée amène des formes de plus en plus dédifférenciées, pour ne plus se distinguer, à la limite, de celle des touts inanimés de matières non vivantes, la persistance intacte de l'« apparence-forme » peu de temps après la mort, peut induire en erreur. Elle peut mener, en effet, à une mécompréhension du vivant qui naît d'une illusion produite par ce que nous pourrions appeler la « semblance du vivant » et qui consiste en cela que les *formes du vivant* sont en elles-mêmes tellement *surprenantes*¹⁴², *parlantes*, *articulantes* de leur articulation organique même, que *leur vue imagine quasi instantanément* et irrépissiblement *la vie actuelle* en eux. De fait, il n'y a *pas moyen de voir la semblance d'un vivant sans l'animer*, dans l'aperception, quasi immédiatement de la vie qu'il figure en son articulation organique elle-même. C'est pourquoi il faut se prendre en garde contre de telles animations aperceptives qui prorogent la vie au-delà et en dehors de ce qu'elle est. Et c'est encore une fois Aristote qui veille à ce que la pensée n'erre pas dans son usage de la langue et insiste sur

140 La distinction de ces deux typiques n'est pas dans Aristote. Nous la construisons cependant sur des bases qui sont les siennes. Aristote pointe, en effet, dans sa discussion de la forme de corruption spécifique au vivant, que celui-ci garde, au-delà de la mort, et pendant un espace de temps plus ou moins court ou long, sa forme vivante intacte. Cela a des conséquences théoriques importantes – en termes de rejet des illusionnements inhérents à l'aperception du corps articulé figé et d'une re-tension pour ainsi dire des concepts de vie et de vivant qu'Aristote entreprend à cette occasion. Nous revenons un peu plus bas sur ce point.

141 Ce second cadavre ne laisse pas d'être forme en quelque sorte, d'avoir une typique, celle du cadavre en décomposition, du squelette, ou de la pourriture avancée pour des plantes déjà fanées, etc. Le fanement serait, chez le végétal, une corruption intermédiaire entre le premier cadavre, d'apparence identique au premier, et le second, où cette identité « morphique » s'oblitére.

142 Nous voudrions dire « startling », en cela que leur impact sur le sens et dans l'aperception spéciale en laquelle elles se présentent à lui « choque » celui-ci et le réveille à une observation co-mouvante avec le vivant-mouvant qu'il perçoit.

la rigueur qui doit prévaloir ici, celle de penser le vivant en ce qu'il est. Avec en arrière-plan son idée de la forme-acte, développée avec une extraordinaire prégnance dans le *De anima*, Aristote souligne le fait que *le corps n'est articulé qu'aussi longtemps qu'il est animé. Dès le premier moment de la désanimation, le corps perd son articulation*, même s'il en garde toutes les apparences (la *morphê* précisément). Ainsi, pour Aristote, le cadavre d'un homme ne devrait plus être appelé 'homme', de même que ne s'appelle pas médecin le simple portrait d'un médecin (*De partibus* 640 b 35s.). La sculpture d'une main n'est pas la main, la main n'étant main qu'en tant qu'animée par l'animation articulante, innervée d'orexis, vibrante, même au repos, d'une tension agissante qui lui donne son mouvement fonctionnel spécifique à partir de l'acte articulatoirement incarné de son mouvement interne. La main inerte, mais vivante, est exactement la figure potentielle (en puissance), la forme de son acte, de même que son mouvement interne n'est que l'envers ou la puissance (*dunamis*) du mouvement externe spécifique en lequel elle actue son opération propre, c'est-à-dire d'être organe de préhension, de manipulation, de salutation, de promesse, de caresse, ..., en somme sa manière d'être organe de tout geste faisant et signifiant qui s'instrumente d'elle comme de l'extrémité la plus finement articulée du corps.

Un complément s'impose dès lors à la description du mouvement vital dans le végétal et l'animal et à la mise en évidence d'une illusion dont serait capable la *morphê* du vivant. En effet, si la « voyance » ou la prégnance des formes articulantes de cette *morphê* suscite irrésistiblement l'aperception, dans le vivant dans l'environ duquel elle apparaît, d'une sorte d'impatience de la puissance dormante en ces formes, dans la semblance du vivant qu'elles produisent, de passer à son acte; il faut mettre en évidence, d'un autre côté, l'improbabilité de cette illusion lorsque, dans la semblance du vivant, l'aperception se fait, tout aussi instantanément, de l'absence de souffle, de l'immobilité, de la rigidité mortuaire, donnant à saisir, avec une surprise encore plus forte, la présence- »silence « du corps-mort. En effet, la vue d'un « corps » est encore plus choquante (« startling ») que la vue ou le pressentiment de n'importe quelle animation, même de la plus menaçante, en lui. *L'aperception de la mort dans le corps articulé d'un vivant comme aperception de la raideur irrespirante et de l'extinction définitive du mouvement en lui* est l'affection la plus étrangement déplaisante qui soit. Du coup, il y a très loin, un véritable hiatus, de l'aperception d'un corps immobile (gisant) dans le sommeil à celle d'un corps immobile dans la mort. La rigidité mortuaire a une étrangeté qui saute aux yeux et fait sursauter d'effroi. S'il est vrai que certains corps morts conservent au-delà du dernier souffle, dans une mort qui s'est faite sans agonie et qui est alors souvent comparée à un endormissement extrêmement paisible, une sérénité et une certaine mollesse de la pose qui les fait ressembler à des dormants, l'impression trompeuse ne peut durer longtemps. Là où elle le fait, elle est le plus souvent dument jugée être miraculeuse: elle est un témoignage de la sainteté du personnage et d'une intervention divine pour faire signifier à son corps l'impuissance de la mort à s'insérer entre cette vie et celle de l'au-delà. Les saints morts sont des « *gisants* » dans le sens où ils ne sont que des « *dormants* » – comme tous les dormants légendaires d'un grand nombre de religions – qui attendent la fin du monde et le jugement dernier pour se réveiller à la présence vivante et charnelle. En

ce sens, les gisants de nos églises et de nos cimetières ne sont que des imitations des saints et de leur sainte-mort comme *non-mort*, mais attente, patience immobile, comme *imperceptiblement respirante* du réveil ultime comme retour à la vie. Les représentations de ces gisants dans la pierre, c'est-à-dire dans l'élément de la plus grande fixité, dans le minéral le plus symboliquement inanimé, leur donnent des visages sereins, comme respirant dans le grès ou le marbre. Les visages sont frais, parfois même « roses » chez des gisantes mortes jeunes ou vierges. La pierre devient alors support de l'aperception du respir, de la fraîcheur, de la candeur, de la quiétude presque souriante. Elle se prête à donner aux traits une détente et un repos qui est le contraire du figement cadavérique.

Il y a ainsi des zones liminaires où les typiques de la vie et de la mort s'inversent, où la pierre se transforme d'une semblance de l'inerte et du mort en une semblance de la vie la plus vraie et la plus désirable, et n'est plus séparée de l'animation et du mouvement que par une faille infime. *Pygmalion* fait affleurer dans la pierre le frémissent de l'impatience des formes-actes du respir frais et du vivre innervé d'orexis – empourprant les joues et les lèvres, rosissant la blancheur des chairs, faisant flotter autour de leurs volumes une sorte de voile diaphanisant leurs densités¹⁴³. Une représentation minérale de la vie qui reproduit si exactement la morphè spécifique vitale que les articulations ne peuvent plus être représentées comme non actives, fait naître une déception massive des attentes d'animation et une frustration de l'ensemble des projections animantes et érotiques. Déception et frustration sont produites par les *contraintes strictes de l'aperception* et la buttée contre ce qui les déçoit et les trompe. L'inerte peut ainsi livrer les représentations les plus insistantes et les plus séductrices des semblances de la vie. Moins que de l'exactitude dans la reproduction strictement mimétique des volumes et des enveloppes de la *morphè*, c'est de l'*expressivité des semblances du mouvement* de ces volumes qu'il s'agit, des tensions d'activation de leurs tissus internes, de l'élan qui les habite et dont, quelque figés qu'ils soient, on ressent tous les départs dans la matière imaginativement mouvementée par lui. Ces départs sont prolongés, dans l'imagination et l'affection, par les représentations des exertions motiles qu'ils annoncent et dont ils sont la présence et l'évidence la plus condensée. Le mouvement accompli ou en accomplissement est, de fait, moins expressif de son propre geste, moins rassemblé, moins lui-même pour ainsi dire qu'il ne l'est dans les représentations fixes de sa compression en la matière articulée, dans les tissus et les innervations de laquelle il va se former. C'est là que se fonde l'*effet de l'image fixe* de corps en mouvement – dans les tableaux de bataille, par exemple, ou les représentations sculpturales de scènes épiques – et son caractère fascinant, piégeant l'attention dans des sortes de narrations « en suspens », plus expressives que si elles étaient déroulées.

143 Toute l'esthétique du désir du corps féminin dans l'antiquité classique est construite autour des contrastes des couleurs charnelles du blanc éclatant et du pourpre profond, ainsi que des postures de repos statuaire comme opposées à l'agilité du mouvement de fuite. Je renvoie à mon *Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte*, Turia und Kant Vienne Berlin 2011, p. 48s., où je fais référence à cette esthétique et à son représentant le plus éminent, Ovide, en citant quelques vers de l'Aréthuse de ses *Métamorphoses*.

Récapitulation : L'orexis comme phénomène tensionnel et sa processualité articulaire. Les états homéostatiques du vivant et leurs niveaux de tension. Le schéma fondamental du nourrissage

Concluons ce chapitre en revenant sur le concept central d'orexis pour en tenter une nouvelle saisie. Proposons ensuite à partir de celle-ci une perspective sur le rapport de l'orexis aux éléments du « monde » en lesquels elle vit et œuvre.

Tout au long de nos descriptions des phénomènes orectiques, nous avons rencontré toujours à nouveau un concept central, celui de tension. L'*orexis* dans son ensemble n'est rien d'autre qu'un phénomène tensionnel. Toute inchoation d'activation et toute activation sont *armement d'un dispositif tensionnel* qui démarque l'état activé de l'état non activé du vivant par cela même qu'en l'un de la tension pointe, alors que dans l'autre rien ne transgresse le seuil de sortie d'un décours plat. Cependant, la *notion de tension* est *ambiguë* et ne peut nullement se substituer ni à celle d'orexis, ni à celle, freudienne, d'excitation (Erregung). En effet, si tant orexis qu'excitation dénotent clairement des sorties d'un état homéostatique, la tension en tant que telle est toujours déjà présente – tant que le corps est corps, c'est-à-dire animé, ou le vivant vivant – dans cet état même et peut à partir de lui se transformer, s'intensifier et, avec l'apparition de l'impulsion orectique, connaître des pointes.

Entrons, pour une exploration rapide, dans ces ambiguïtés des phénomènes tensionnels et intéressons nous à ce qui en eux a un profil d'acuité et à ce qui n'en a pas. Une tonicité est présente *dans toute homéostasie du vivant*, mais il faut la qualifier pour reconnaître les différentes formes qu'elle peut prendre, surtout si nous voulons en apprendre plus sur les rapports entre l'orexis et la sentience ou encore entre la sentience et la tension d'attention et d'exploration qui balaie et ouvre les horizons de la présence du vivant. Nous avons vu que *l'attention sentiente pointe principalement* tout ce qui « bouge » dans son environnement, donnant ainsi au *mouvement* une priorité absolue de signifiante pour ainsi dire, l'imaginant toujours *comme présence d'un autre vivant*. Nous avons également fait allusion au complexe de *l'attention de garde* ou de sauvegarde qui, elle, est *dirigée* directement *sur le corps propre* et l'intégrité de ses *enveloppes* et de ses *orifices*. Il s'agit ici d'approfondir les différences entre tous ces phénomènes de tension.

Le concept d'homéostasie peut être d'une grande utilité dans cette différenciation. En effet, il ne dénote pas d'états qualifiés absolument, mais uniquement des états relatifs d'équilibration des rapports – tensionnels – dans un système donné. Un système peut s'équilibrer, c'est-à-dire atteindre un état stable pouvant perdurer, à différents niveaux de tension : la charge tensionnelle du système peut être moins élevée dans telle *stabilisation homéostatique* de ses composantes que dans telle autre. On peut ainsi distinguer des stabilisations à très bas, à bas, à moyen, à haut, à très haut niveau homéostatique et donner un sens prégnant à ces qualifications en montrant qu'elles correspondent à une appréciation de *l'intensité de l'effort avec laquelle l'équilibre homéostatique est atteint et maintenu*. Certains équilibres font intervenir un très grand nombre de processus dans un ordre et des emboîtements complexes, d'autres se font comme d'eux-mêmes, à très basse dépense d'énergie et marginale utilisation des ressources et des virtualités du système en question.

Il ne s'agit pas de fixer l'approche dans un repère théorique systémiste, mais uniquement de trouver des entrées dans la dynamique ou l'énergétique des rapports de tension dans les phénomènes que nous décrivons. Les entrées étant trouvées, nous nous rendons compte que la conceptualité et la réalité dont il s'agit derrière tout ce questionnement sur les potentiels de tension, sont très clairement celles de l'articulation – au sens que *Sciences du sens* a donné pour la première fois à ce concept et que le présent travail place au centre de sa théorisation. L'entrée systémiste peut être échangée contre une entrée économique comme celle de l'*Entwurf* freudien; elle peut l'être même contre une entrée métaphysique, comme celle que fournirait le concept leibnizien de substance comme potentiel de réalisation d'une entité, désignant la somme de l'énergie qu'elle peut mobiliser pour faire passer à l'acte la somme de ce qui est déposé en son enclos (monadique) de puissance d'être. Quelle que soit l'entrée choisie, les phénomènes qui sont au centre de l'intérêt seront toujours des *phénomènes articulatoires*: tout potentiel d'énergie, toute puissance d'être devront être considérés au point de vue de leur passage à travers un détroit d'actuation, ce passage se faisant *artiuculus per articulum* en un *processus* d'« articulation » qui est un processus de *sensation*; autrement dit, la sensation par articulation – et nous ne connaissons pas d'autre forme de production du sens que la forme articulatoire-sensible¹⁴⁴ – s'effectue en ce passage comme un avancement, une progression¹⁴⁵ actuelle ressentie, goûtée dans les textures sensibles que le train d'ondes articulatoire traverse, les gorgeant de sa tension, se faisant sentir en elles par la distension et la détension qu'il y cause dans le cours de son déroulement. C'est cela qui est fondamentalement en jeu et la théorisation qui suit n'aura rien d'autre en vue en dehors de cela.

Pour faire la transition vers ce nouveau point d'observation qui laisse émerger à l'intuition phénoménologique et la saisie théorique la *processualité articulatoire à l'œuvre dans les phénomènes tensionnels / énergétiques* que nous décrivons, je choisis une perspective qui s'ouvre à partir des descriptions que j'ai données du mouvement orectique basal de toute animation et qui offre à voir la « traversée » par le vivant, en son mouvement même, de l'élément en lequel il est plongé. Je pose ainsi que le *processus* basal de l'*émotion du vivant* relève d'une catégorie de processus que je dirai de « *nourrissement* ». L'*animation*, comme nous l'avons vu, est d'abord *respiration*, ouverture d'un orifice du vivant dans l'élément de sa subsistance dont il est de partout entouré, puis aspiration de cet élément par l'*action aspirante-suçante de la double membrane d'un organe* formé en soufflet, enfin son rejet, qui relance l'opération. Celle-ci constitue, en sa répétition quasi mécanique incessante, la périodicité de base de tous les rythmes vitaux du vivant animé. Or, l'*air* n'est pas l'unique élément de subsistance et de séjour ni l'unique *nourriture du*

144 On peut, à ce niveau de l'analyse, se référer à l'état de la théorie atteint dans *Sciences du sens*, la nouvelle question sur laquelle ouvre la limitation que nous posons ici – pas de sensation non articulatoire – étant de savoir si des sensations peuvent se produire sans deixis récognitive-articulante d'un état du monde.

145 Un progresser ou progrédier actuel-ressenti, voudrait-on dire.

respirant: la lumière en est un autre; l'eau peut en être un troisième pour certaines espèces. Quoiqu'il en soit, ce dont il s'agit ici, c'est de voir que si l'*orexis* est le mouvement basal du vivant, elle est l'émotion ou l'in-quiétude primaires qui font demander *non pas seulement des objets spécifiques et singuliers* pour la satisfaction des besoins du vivant, *mais ces objets-éléments*, ou élémentaires si l'on veut, qui correspondent au tout premier besoin de la subsistance dehors, à la lumière du monde et du jour, du vivant qui naît à lui. Même l'animal doué de sentience, c'est-à-dire celui dont l'organisation « ajoute » pour ainsi dire à celle du végétal un niveau fonctionnel plus complexe, a pour premier besoin l'air et les autres éléments. Avant de chasser, il doit « respirer » et « voir » – je mets ces verbes entre guillemets pour marquer que je les utilise ici en un sens générique très large, quasi métaphorique.

Les « éléments » entourant l'orexis en leur double donation : élémentaire-anonyme et numérale. La pulsion (élémentaire) et ses objets (singuliers). L'ennoiement de l'orexis dans le « monde » comme objet entourant. La métaphore du respir-nourricier

Le processus « respiratoire » constitue le degré zéro de la pulsion orectique de l'être animé: il correspond à une orexis apparemment non inquiète, paradigmatique du vivant végétal et soulignant le rapport à un objet « élémentaire » de l'orexis. Entendons par objet élémentaire un objet *non singularisé*, mais entourant, *embiotique* (en lequel le vivant a son *embiôsis*¹⁴⁶). La demande de cet objet est la plus pressante, même si elle n'est pas perçue comme telle, dès lors qu'ordinairement l'attention se concentre sur les objets spécifiques ou idoines des différents besoins physiologiques des organismes considérés. D'ailleurs une telle concentration sur l'objet est, en ses formes courantes aujourd'hui, une affaire tardive – et excessive – qui n'apparaît qu'avec le dépeuplement du monde de ce qui religieusement l'animait et avec la résorption des « *participations mystiques* »¹⁴⁷ qui faisaient communiquer les objets, transitionnellement, en des fluides où ils se mêlaient en leurs qualités, leurs potentialités, leurs pouvoirs et leurs désirabilités. L'attention était, jusqu'à cette transformation tardive, tournée vers l'« élément » pour ainsi dire de l'objet désiré, la « pulsion » (Trieb) qui le faisait demander et c'est à elle qu'allaient propitiations et prières, communications et échanges. Il s'agissait de se tenir dans l'« élément » de l'orexis, dans l'élément qui faisait rechercher et qui donnait (les objets).

L'analogie avec les éléments entourants ou *embiotiques* de subsistance *du vivant* en son mouvementement premier n'est pas évidente dès l'abord, mais prend consistance à l'examen: l'*éros*, par exemple, est, comme l'air, un « élément » entourant, tout aussi imperceptible que

146 Le milieu ambiant est le milieu de l'*embiôsis* (de la vie vécue dans).

147 La notion de « participation mystique » a été introduite par Lévy-Bruhl pour caractériser les conceptions pourrait-on dire immédiatistes de la causalité dans les cultures primitives, pour lesquelles une cause produit son effet sans passer par la chaîne des causes secondes. On oublie souvent que Lévy-Bruhl avait prévu un pendant conceptuel aux « participations mystiques », à savoir les « exclusions mystiques », qu'il n'a cependant lui-même pas véritablement développé. Cf. Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris Alcan 1933, p. 18, 522 et *passim*.

lui, mais tout aussi « brûlant » – comme nous le disions¹⁴⁸ – et nécessaire. Il se demande pour ainsi dire comme l'air : dès lors qu'un *orifice s'ouvre*, il s'introduit quasi mécaniquement dans l'organisme par cette ouverture suivant une loi physique d'écoulement des fluides dans des vases qui communiquent par un passage quelconque¹⁴⁹. Une fois *entré dans le vivant*, il allume une demande d'objets particulièrement marqués des attributs de cet élément, ou encore fortement enduits de son fluide. En ce sens, la *demande des objets érotiques* serait d'abord « élémentaire », transversale pour ainsi dire aux objets singuliers et ne s'allumerait d'ailleurs que d'une « communication » aspirante avec cet élément de la respiration.

Les *objets de l'orexis* semblent ainsi avoir *originellement un caractère élémentaire* correspondant avec un *aspect basal* ou primordial *de l'orexis* elle-même. Il y a quelque chose qui ouvre l'orexis à sa racine, quand on remonte vers ce qu'elle est ou ce qu'elle demande à son départ, à son premier et originaire essor. Cette ouverture évase l'orexis à son fondement, la rend démesurément large et englobante, lui assigne un objet sans contours, élémentaire, qui n'a pas de traits singularisants. Cela pourrait expliquer cette manière particulière qu'a *le monde* de se présenter comme *aspectuellement ouvert, reculant* toujours devant la perception et l'emprise, ayant des *profondeurs* et des *horizons* qui se reforment devant l'existant qui les pénètre. On pourrait ainsi distinguer, à partir de ces descriptions, *deux plans de l'orexis*, l'un étant celui de ses *objets élémentaires* et embiotiques, l'autre celui de ses *objets singuliers*. Une fois cette distinction faite, il nous faudra *différencier* dans la dimension élémentaire à nouveau deux manières de donation de ses objets : l'une en laquelle l'objet reste en quelque sorte *élémentaire-anonyme* et l'autre en laquelle il prend une figure *numénale* – un *numen* – « représentant » ou amenant à manifestation un aspect du monde¹⁵⁰. Il y a dans les fonds et les horizons du monde un certain nombre d'objets élémentaires que le vivant demande immédiatement et auxquels il adhère de toute l'intensité de son orexis : il se place en eux ou sur eux et y plante pour ainsi dire ses orifices. A travers ces ouvertures il pompe la substance nourrissante de ces éléments. *Le vivant humain va au-delà de l'élémentaire neutre et suscite en lui l'épiphanie de certaines figures* en lesquelles son orexis projette le pressentiment, le goût et le sens des formes les plus instamment recherchées. Adviennent ainsi les figures rayonnantes de la pulsion elle-même, les « *dieux* », manifestations lumineuses de la splendeur de la vie respirante, celle qui dans les fonds et les horizons du monde est infiniment généreuse des éléments qui font vivre. Epiphanies de la puissance dans le ciel et dans les figures anthropomorphiques qu'elle prend d'un corps masculin aux musculatures harmonieuses et parfaites ; épiphanies d'éros dans toutes les conjonctions cosmiques et les figures de Vénus archaïques ou épurées.

148 Il s'agit de l'affinité de l'air avec le feu que nous avons relevée un peu plus haut dans le chapitre et qui s'exprime dans les associations imaginatives qui font l'air vif et ses particules pointues.

149 Telle est la théorie de la respiration qu'Aristote combat à divers endroits de son œuvre biologique, comme nous l'avons exposé plus haut dans le chapitre.

150 Voir sur cette vision numénaliste, épiphaniste et aspectuelle du divin Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands: das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt Schulte-Bulmke 1961 – dont les interprétations de la religion grecque ont eu une influence importante sur le Heidegger tardif.

L'orexis comme demande d'un « objet » et activation intérieure des élans motiles de sa recherche est un phénomène de tension appétante qui est en quelque sorte antérieure aux objets singuliers qui lui donnent ses satisfactions idoines. Elle est *déjà dans les (é)motions fonctionnelles basales du vivant*; elle est déjà dans la vibration vitale, la *pulsation organique* ou *organismique fondamentale*. En ce sens, elle est aussi tension vers des objets structurellement entourants, qui ennoient l'orexis et pénètrent les organismes en lesquels elle pulse par leur diffusion, leur disponibilité et leur pression sur les bords de ces corps intérieurement mouvementés. Il est important de bien mettre en évidence ce fait, car le *rapport de l'orexis à ces objets élémentaires* embiotiques fait apparaître le trait phénoménologique fondamental de la tension orectique et permet ainsi de préciser la *typique de la pulsation* dans les homéostases organiques du vivant. Ce trait, nous l'avons vu, c'est celui du *nourrissement* et de l'évolution du vivant dans son espace grâce à l'accrochage, la prise, l'introduction en soi, à travers un orifice, d'un objet (entourant) dont la « synthèse » est faite dans les appareils organiques du vivant. Le processus basal apparaît comme un *manger du monde*, un avancer en lui grâce à ce qui s'ingère de lui dans l'organisme et s'y synthétise. La *double membrane pulsante à double orifice est le squelette structurel du vivant, sa formule topologique* la plus réduite, mais aussi la plus complète. Tout vivant est une « cellule » de ce genre, dédoublant son plan en deux feuillets où une différence et un fond se creusent qui les font onduler, les tendent et les détendent comme les peaux d'un soufflet aspirant et chassant. Tout vivant se nourrit du monde, de ses objets entourants et les traverse comme un animal traverse des coups d'aile de son respir l'espace adéquat de son évolution.

Montrer l'ennoisement de l'orexis dans ce type d'objets entourants et la manière qu'a l'orexis de se mouvoir en eux, c'est donner évidence à la *métaphore du respir et du nourrissement*. C'est aussi donner évidence à la largeur de son application. Cela veut dire que le respir et le nourrissement se métaphorisent pour nous faire voir le degré zéro de l'orexis vitale du vivant, sa *couche « végétative » primaire*, son « *coma* » *primordial* en lequel il n'y a que la pulsation basale du respir-nourricier. Que la sentience s'y ajoute ainsi que l'agitation orectique de recherches motiles inquiètes, la métaphore porteuse demeure valide dans le sens où pour le vivant humain le monde avec ses fonds et ses horizons réintroduit la métaphore de l'ennoisement de l'orexis par ses objets embiotiques: le « *monde* », au sens heideggérien de cette structure ek-statique de l'exister qui fait se projeter l'existant dans des horizons de l'ouvert mondain, ressemble à un *objet entourant du respir-nourricier*. Il entoure et presse l'existant qui, à la manière d'une double membrane, l'aspire et s'en nourrit, avance en lui, grandit, se creuse jusqu'à devenir l'ouverture où il tourne comme sur sa base. Il y a dans lequel on peut dire que la *pensée* elle-même est un « *manger* » du « *monde* », qu'elle le « *goûte* » (sapere, fait sens avec lui¹⁵¹), que l'existant en lequel il s'accomplit est tendu d'une tension orectique, tout aussi somatique et physiologique que toute autre. La *pensée* devient *organe*, s'exerce et s'habilite, se surexerce et se surhabilite comme un organe qui

151 Sur la relation entre saveur et sens (ou sensation), voir les développements théoriques centraux de *Sciences du sens*, p. 350ss.

gagne en force, taille, capacité, finesse. Elle devient cet organe qui fait l'ouverture à même l'objet entourant – qui est ici le « monde ».

Ainsi, le vivant ne se déplace pas, pourrait-on dire, pour se nourrir, pour aller à l'objet nourrissant, l'appréhender et le consommer ; le vivant est basalement entouré d'un objet embiotique nourricier plaqué à même ses bords et ses orifices ; de cet objet il a sa pulsation première et son déplacement premier est l'évolution dans l'espace et les fonds de cet objet ; première pulsation et *premier déplacement* sont un *manger de l'objet entourant*, un manger rythmique qui fait entrer des portions de l'objet à l'intérieur de la double membrane du vivant et en fait rejeter rythmiquement des portions. Le schéma de base est ici celui de la traversée, par des volumes déterminés d'objet, d'espaces rétrécis et le traitement progressif de ces volumes par les organes d'appréhension, de gustation et de digestion du vivant. La rupture du volume initial de l'objet, sa réduction ou sa « diminution » en petits volumes qui se laissent introduire les uns après les autres dans ces espaces, révèle une *schématique « articulatoire »*¹⁵² que nous avons appris à comprendre comme la séquentialisation effectuant d'une appropriation, d'une énonciation, d'une épellation du sens. Le processus commence par la *rupture d'un volume* indéterminé ou l'instruction de *césures* verticales *dans un flux* indivis où rien n'a de contour¹⁵³. L'articulation est ainsi premièrement une diminution du volume initial de l'élément entourant, sa réduction en menus articles (*articuli*) permettant une introduction progressive, une séquentialisation de l'appréhension de ces « articules ». L'articulation se poursuit et se consomme par la *traversée* que les articules font de ce *détroit*. L'articulation tend les *textures* vivantes du détroit lors de ce passage, *y produisant un sentir et un sens*.

Tentons dans ce qui suit de développer ces lignes de pensée : elles mèneront à des morceaux théoriques d'une physiologie articulatoire qu'il sera nécessaire d'explorer. La lecture des fonctions physiologiques et des phénomènes qui y sont reliées, à travers le prisme du schématisation articulatoire comme schématisation tensionnel formera la transition vers une reprise de la théorie de l'articulation dans sa plus grande généralité.

152 Je rappelle encore une fois que quand je parle d'articulation et de sa théorie, je fais toujours référence à la théorie de l'articulation que j'ai projetée et développée depuis *Sciences du sens*. Il n'y a, à ma connaissance d'ailleurs pas de théorie véritablement développée qui soit centrée sur le phénomène de l'articulation – je me suis expliqué dans *Sciences du sens* (p. 206) sur l'approche, quasi sans intersection avec la mienne, de Ladrière (dans son livre : *L'articulation du sens*, 2 vol., Paris Cerf 1984).

153 Je renvoie ici, on l'aura compris, au schéma saussurien de l'articulation tel qu'il a été reproduit dans le *Cours de linguistique générale* (éd. critique de Tullio de Mauro, Paris Payot 1985, p. 156) – et qu'il a été repris depuis dans un grand nombre d'esquisses théoriques structurales – notamment par Lacan dans sa théorisation du rapport du signifiant au signifié (In : *Séminaire III, Les Psychoses*, Paris Seuil 1981, p. 296).



2. La question du corps

Le chapitre précédent a introduit une vision spéciale de l'impulsion désirante. Il lui a donné le titre d'orexis et l'a présentée comme ce qui fait motion dans le corps, sans le mettre nécessairement en mouvement visible. L'*orexis* est *émotion à la recherche* (d'objets de satisfaction), *armement premier du corps, in-quiétude qui traverse ses homéostases, mouvementement intérieur au plus proche de l'animation du corps et de sa sentience*. Nous voulons dans ce qui suit préparer la considération d'*états du corps plus ou moins chargés d'orexis* et nous mettre en mesure de trouver des critères permettant de distinguer des états de tension corporelle quant à leur caractère articuloire ou non articuloire. Dans tous les cas, il nous faudra nous expliquer sur *ce qu'est un état corporel* et comment peuvent s'en faire la saisie et la description. L'ensemble de la recherche se révèle en effet, à chaque fois que nous y réfléchissons, fortement orienté sur les ressentis internes de phénomènes corporels, y puisant l'essentiel de ses reconnaissances. Il nous faut donc nous arrêter un moment pour revenir de manière très intuitive sur le phénomène corporel en tant que tel et expliciter ses modes de donation à une saisie descriptive comme nous la pratiquons.

Nous considérerons ce que nos premiers approfondissements de la notion d'orexis nous ont appris sur le corps animé comme un acquis, nous gardant de toute vue du corps qui le pose à côté ou en dehors de son animation – qui le pose à n'importe quel moment et dans n'importe quel contexte comme subsistant là, puis, de plus, animé. Le corps n'est que son animation.

La chose paraît simple, mais ne s'acquiert dans l'intellection qu'au bout d'une longue pratique où son intuition s'exerce sans cesse et s'approfondit. Cela veut dire qu'elle doit se substantier dans les énoncés suivants, qui ne disent que ce que dit le premier. Ils ne sont que ce qu'il demande pour s'expliquer: de son intuition les relances d'exercice et d'approfondissement:

- (A) *le corps n'est que son animation:*
- (1) *l'âme n'est que la forme du corps;*
- (2) *le corps n'est que l'acte articulé de l'âme;*
- (3) *l'acte-unique du corps-âme est le vivant lui-même en l'opération de son vivre même;*
- (4) *le vivre du vivant est son animation par l'orexis articulée en l'articulation de son psychosome;*
- (5) *toute animation est tendue d'orexis et traversée par ses courants et ses variations d'intensité et de fraîcheur;*

- (6) *toute orexis est, inversement, animation articulante* et, dès lors, *toujours l'affaire d'un corps articulé qui a sentience*, en lequel elle s'émet et se membre selon le schéma de ses articulations ;
- (7) *il ne se trouve pas* (de quantum) *d'orexis qui ne soit liée en une articulation corporelle comme en ce qui lui donne sa tension* ;
- (7') ou encore : *aucune orexis ne peut couler librement sans rencontrer les courbures et les inflexions (articulatoires) en lesquelles elle se tend et se charge de son potentiel de tension*.

Tous ces énoncés prennent à leur tour matière et évidence dans les descriptions phénoménologiques où leurs intentions se remplissent et se densifient intuitivement. Nous continuerons donc à procéder dans la suite comme jusque-ici : par des descriptions intuitionnantes dont la matière est captée par des concepts et des énoncés qui entrent dans des constructions théoriques poussant leur réseau aussi loin que possible. Ce qu'il s'agit à présent d'envisager, c'est le *corps comme « lieu »*, au sens d'abord le plus vague du terme, *des phénomènes corporels* dont les *états corporels* sont les *ressentis internes* intuitionnés dans nos descriptions. Ce lieu des phénomènes et des états n'a pas encore été interrogé comme tel. Nous le savons animé et rien qu'animation, c'est-à-dire mouvementé intérieurement d'orexis, mais sans plus. Comment le penser à présent comme la place à laquelle tous ces phénomènes ont lieu ?

Nous construirons en un premier temps un état de la « question du corps » qui correspond à ce qui s'est proposé de mieux fondé phénoménologiquement et philosophiquement à son sujet. Nous tenterons ensuite de passer outre certaines de ses insuffisances.

Première esquisse d'une question du corps. Immédiateté et étrangeté du corps propre. Dispersion du corps à son approche. Formulation de thèses

Quoi de plus *manifeste* d'abord que la question du corps ? Qu'il questionne est un fait que personne ne remettrait en cause. Et cependant, son instance en nous, sa manière d'être présent, de se manifester avec une insistance qui empêche qu'on le néglige et le laisse à l'arrière de ce qui primordialement intéresse, est pleine de vicissitudes.

Car l'autre évidence est que le corps, en son instance la plus immédiate et la plus sensible, c'est-à-dire comme *corps propre, est aliène*. Il est un autre, un lieu du déjettement de soi et une factualité des plus épaisses. On pourrait même dire qu'il incarne et n'est rien d'autre que la *densification* de la factualité, *de toute factualité*, de la mesure de factualité la plus grande que l'on puisse se représenter et subir¹. On pourrait par ailleurs inverser les termes et tenter d'imaginer quel pourrait être, pour un soi donné, *le dispositif le plus aliénant*, le plus factice, le plus factualisant possible. Ou encore, formuler l'hypothèse sous une forme

1 La facticité est une problématique qui se retrouve au centre de la phénoménologie de la conscience incarnée (du *Leib*) chez Husserl ainsi que des philosophies de l'existence qui lui succèdent avec Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty. Voir à ce sujet Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg Meiner 1982.

interrogative: que faut-il imaginer comme advenant à un soi, que faut-il adjoindre à un soi, à quoi faut-il soumettre, assujettir un soi, pour l'aliéner, le factueliser maximale²? On dirait, après réflexion, très simplement et évidemment: un corps en lequel il s'incarne. Et de là on pourrait imaginer des déductions aprioriques fichtéennes du corps comme premier et immanent non soi d'un soi absolument ponant de lui-même³. Mais tout cela est sans doute bien trop rapidement pensé et ne tient pas compte des transformations que l'idée même d'une facticité induit à tous les niveaux du repère de l'ipséité (Selbstheit). En effet, évidence intuitive et déductions transcendentales ne peuvent faire illusion sur le fait qu'*on ne peut*, « de soi », du propre fond intuitif et intellectif de soi, imaginer, deviner, *construire le corps comme la facticité qu'il est* sur le fond d'une possible variation des degrés de celle-ci, allant jusqu'à une extrémité de facticité maximale; que si un corps ne nous avait pas été donné par la fabrique factuelle de notre existence incarnée, nous ne serions jamais venu à l'idée d'une forme et d'une mesure de facticité – qui sont les siennes. Ainsi, il ne semble pas qu'un soi non incorporé puisse concevoir de lui-même et par des variations imaginatives effectuées sur sa propre organisation une telle altérité. *Le corps ne se conçoit*, pour un soi, *dans sa facticité, qu'à partir de son propre donné factuel*, dans l'expérience du monde, en une entité qui le réalise – en une « substance individuelle », pourrait-on dire en empruntant ici un concept aristotélicien. Même si les formes de la facticité peuvent être inscrites théoriquement, en un sens, sur un continuum eidétique allant d'un extrême de l'immédiateté et de la transparence de la présence de soi à soi à un extrême de la médiateté et de l'opacité des formes de cette présence, en passant par un dégradé de formes intermédiaires; elles ne peuvent, toutefois, être projetées mentalement et conceptuellement par de simples variations fictives, un *fingerer*, un imaginer allant de l'une de ces formes vers d'autres. Ce n'est qu'à partir d'une réalisation factuelle de chacune des formes aliénantes que s'ouvre une perspective sur ce qu'une telle forme peut figurer d'aliénation de soi à soi. Chacune fonctionne comme un repère absolu de facticité et cet *enfermement de l'imaginabilité des formes de facticité à l'intérieur de réalisations singulières* et absolument contingentes *de l'une*, à chaque fois, *de ces formes*, participe lui-même de la structure d'aliénation que la facticité est en elle-même.

En outre, à l'intérieur du repère absolu formé par l'une de ces formes, l'altérité du corps propre, l'aliénation toujours ressentie d'être pris en lui, s'ils sont des faits toujours donnés, ne sont pas aussi bruts que d'être partout d'un même signe, d'une même intensité, d'une même signification. *Altérité et aliénation sont construits, somatiquement, psychiquement, socialement et existentiellement* avec la corporéité et varient des variations de sa

2 Sur le concept de soi, voir les études de Henrich qui y apportent des élucidations d'une très grande clarté et finesse analytiques: Henrich, Dieter, *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart Reclam 1982.

3 Voir entre autres le texte de la *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, (1^{re} éd. 1796), In: Fichte, *Werke*, vol. 3, ed. Immanuel Hermann Fichte, reprint Berlin De Gruyter 1971. Je renvoie également à mon: « Qu'est ce que faire violence? Intersubjectivité, corporéité et violabilité de la personne dans le *Fondement du droit naturel* (1796) de Fichte », In: *Archives de Philosophie du Droit*, Tome 40, année 1996, Paris Dalloz, p. 348-389.

construction. Les *vicissitudes du sens de la corporéité* sont importantes dès lors : les manières dont un corps se sent, se projette, se comprend, entre dans le monde, se meut en lui, l'occupe d'extension, d'emprise, de rétraction ou de récession, ont entre elles, d'époque en époque et d'un individu à l'autre, de grandes amplitudes. *Constance* de la question et *variation* de ce qui en elle questionne causent ici une confusion particulière – alors qu'ailleurs un tel enchevêtrement de la permanence et de la contingence ne fait pas grand problème, puisque la règle même dans les sciences et la réflexion humaines est d'avoir affaire à des constructs époqualement et culturellement très divers, si ce n'est de la même chose, du moins de différentes choses ayant en commun le nom et la constance de sa désignation.

Spécifique à la question du corps est l'*immédiateté de la chose* dont il est question pour la *forme d'indication* qui paraît *la plus élémentaire*. D'aucune chose dont on puisse parler la deixis n'est plus « courte » et plus concrète. De la porte ou de la fenêtre de cette pièce me séparent des distances plus grandes que celles qui me séparent de la chaise qui me porte ou de la table sur laquelle je travaille. De ma main à elle-même aucun écart – d'espace, de temps, de saisie ou de disposition – à aucune autre chose n'est moins grand.

C'est cette robustesse de l'immédiateté de la « relation » (de l'être-relié) à la chose qu'est le corps, c'est le caractère massif et concret de sa deixis qui font difficulté. Ils induisent, même là où la réflexion a été poussée jusqu'aux sols derniers de la donation du phénomène, de *fausses assurances*.

C'est pourquoi notre premier *effort ira contre l'évidence* assurée d'un être-relié (de soi) *au corps*, d'être en une « reliure » à lui ou en sa « reliure », pourrait on dire. Il faudra pousser au-delà de la contre-intuition – déjà entrevue par Deleuze – que le *corps est un incorporel*⁴. Il faudra montrer que, s'il peut être rejoint, comme le prétend encore une fois Deleuze, au-delà de son incorporalité, à un point de retournement de l'incorporalité en une corporéité des plus réelles⁵, il ne peut l'être que très problématiquement.

La démarche choisie ici consiste à *revenir au corps par des questions* variées, idéalement *très simples*. Ce genre de questions se révèle, en effet, sur le sujet particulier du corps, le plus aptes à donner les aperçus les plus éclairants. Plus on se confronte à ces questions, plus on se rend compte à quel point le *corps échappe à l'intuition tant que l'on en présuppose le moindre savoir mondain*. Les sciences du corps ignorent presque tout du non-corps qu'est le « corps interne » ainsi que de la « métaphore du corps ». La démarche sera donc intuitive, exploratrice, faisant comme si on n'avait pas de connaissances particulières sur le corps.

Très simplement et le plus naïvement questionner le corps, c'est souvent s'embarquer sur un *raisonnement typique* qui, de suite, place sur la *piste de l'exploration anatomique*. Si je ferme les yeux, je ne vois plus rien ; c'est donc par les yeux que je vois. Si je me pince le bras, je sens une douleur et un déplaisir ; c'est donc que mon bras est sensible et qu'une

4 Voir Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, coaut., *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Paris Minit 1980, p. 102ss.

5 Comme site d'incidence des transformations incorporelles agissant on ne peut plus massivement sur le corps. Cf. *Mille Plateaux* au même endroit.

partie de ma sensibilité est logée en lui. Si j'approche mon doigt de la flamme d'une bougie, je sens une douleur très vive, intolérable, qui m'oblige à la faire cesser tant que je le peux ; c'est donc que le corps n'est pas une surface sensible « comme cela », en troisième personne, mais qu'il exige d'être sauvegardé. Telle est la piste de l'exploration anatomique du corps, ouverte dès que se pose sa moindre question, qui mène de ces raisonnements sans feinte à la cartographie neurologique du cerveau, en passant par la vivisection galénienne.

De telles inductions semblent très concrètes et très robustes. Et cependant, *dès qu'on prend le corps dans son ensemble*, sans s'intéresser à ses parties ni à ce qu'elles font spécifiquement, *il se disperse* pour n'être plus que quelque chose de relié vaguement à une présence au monde. Pour l'enfant, le « naïf » des cultures non savantes et, surtout, des cultures sans miroir, pour l'ignorant des cultures qui ont une science non métaphorique, déterministe du corps⁶, le corps ce ne sont *que des tranches du corps*, certaines parties qu'on voit, touche par soi-même et où sont logés des énergies et des potentiels d'action.

Notre exploration tournera autour des thèses suivantes qui seront démontrées dans la suite du chapitre : *les « états corporels » ne sont pas le corps ni dans le corps ni ne sont couplés à lui de manière univoque ; ils sont la métaphore du corps*. Car il y a une carence dans tout couplage des états du corps avec celui-ci : les premiers ne sont pas en phase avec le second. Il est ainsi très *difficile de coupler* le déterminant, le disséminateur, le « signifiant » *thymique majeur des « états corporels », qu'est la Stimmung, au corps* dans ce qui semble sa concrétion, c'est-à-dire à une corporéité qui ne serait pas une « métaphore » du corps. La *douleur* elle-même, cette preuve si tangible, immédiate, de l'impossibilité de fugitiviser le corps dans des états vaguement reliés à lui, a de tout autres valences physiologiques lorsqu'elle entre en résonance avec la *Stimmung* et lorsqu'elle ne le fait pas.

Mais, plus confondant que tout, cette question : *est-ce que je mange avec la bouche*⁷ ? L'ensemble de la réflexion qui suit tournera, en dernière analyse, autour de cette question, non pas thématiquement, mais dans la mesure où nous considérons comme vaine et errante une réflexion fondamentale sur le corps qui ne rencontre pas cette question et n'y trouve pas son « moment ».

L'observation du corps : de la « pensée sauvage » à l'émergence d'une forme humaine séparée chez les Grecs. Vers une science du corps humain

Le corps ressemble d'abord à un objet vers lequel une curiosité attire et qui veut être connu de l'intérieur. En effet, comme beaucoup d'êtres autour de nous, il est de facture matérielle complexe et d'un comportement qui l'est encore davantage. Comme pour ces

6 Sur la conception de la médecine comme science déterministe, voir l'exposé 'Principes de médecine expérimentale' placé en tête de l'ouvrage du même nom de Claude Bernard (Paris PUF 1947), p. 1-16, en part. p. 7.

7 Nous laissons de côté pour le moment ce qui s'induit d'une nuance que la langue réprime, mais qui s'exprime dans l'hésitation, fréquente dans le français d'aujourd'hui, devant l'usage ou le non usage de l'adjectif possessif : est-ce que je mange avec *ma* bouche ?

êtres (petites machines ou mécanismes, insectes), la tentation est aussi grande en ce qui le concerne de l'approcher au plus près, de l'observer très finement et de *l'ouvrir pour connaître ses mécanismes*, celés en son intérieur.

La finesse de l'*observation* va souvent de pair avec une grande *habileté de manipulation* de l'objet. Les deux atteignent parfois des degrés surprenants d'exactitude et d'efficacité. Nous figurons l'observateur ici comme un homme, qu'il soit de culture primitive ou très avancée, muni d'un outillage dont il s'est doté et appliqué aux tâches d'observation et de manipulation.

Le monde matériel s'ouvre à lui d'une manière étrange. Car on a toujours l'impression qu'il y adhère de manière ingénieusement adéquate et que son action dans ce monde a comme *libre cours*. Si elle est souvent traversée par un très grand nombre de contrariétés, elle reste toujours intensément chercheuse et trouve souvent des issues durables de ce qui se met en travers de ses poursuites⁸.

L'approche du corps ne dément pas ces traits de l'enquêter humain. Nous rappelons ces représentations parce qu'il nous faut nous situer, tout au long de notre propre enquête, à une *position d'observation d'observateurs*. Il s'agit de voir *comment l'homme s'observe dans son corps, observe celui-ci, l'approche, cherche à le connaître et à se connaître à travers lui* – et secondairement à satisfaire ses besoins, le soigner, le guérir, le maintenir en santé et en force, le soutenir dans son déclin.

Le premier constat à faire quand on évoque les modes d'observation du corps des différentes époques et cultures qui nous sont connues, c'est que nous sommes *loin d'un privilègement du corps* – tel que nous comprenons le corps aujourd'hui – dans l'expérience des

8 La question de ce que j'appelle ici le libre cours de l'investigation et de l'action de l'homme dans le monde qui l'entoure renvoie à des développements théoriques complexes dont j'ai tenté de donner une première idée dans le chapitre final de mon livre *Aperceptions du présent*. Il s'agissait là de donner raison de l'étonnant succès de ce double investissement cognitif et pratique-technique humain du monde, plus précisément de donner raison de l'inintelligibilité de la non-résistance du monde à sa pénétration par les faits de l'homme. C'est parce que le monde est un ouvert de basse résistance à l'action et l'influence de l'homme que l'idée d'un « bricolage » anthropique qui, tel qu'à travers les cultures il s'invente et s'équipe, fait avec le monde ce qu'il veut, a une solide validité. Ce n'est qu'en apparence que les sciences et les techniques de la modernité se montrent incommensurables à celles des magies primitives. Fondamentalement, toutes les entrées fabrices (d'*homo faber*) dans le monde sont commensurables et renvoient à un indice de résistance « matérielle » du monde qui n'a rien de principiel et reste en soi très limité. La formalité du *bauen und wohnen* (bâtir et habiter) de l'homme est inscrite dans une telle résistance-matérielle réduite corrélative avec une ouverture, elle, véritablement principielle et fondamentalement excédante, du monde à l'exister humain. L'être-désarmé (du corps) de l'homme face au monde qui fait croire à son inadaptation essentielle et une mise en échec initialement constante de son pro-jet mondain est un lieu commun trompeur. Les différents environnements naturels peuvent être plus ou moins hospitaliers, ils peuvent être très rigoureux, mais ils ne sont jamais tels que la formalité du *bauen und wohnen* ne puisse s'instaurer. Celle-ci n'a rien à voir avec les conditions matérielles d'existence, mais est affaire de l'ouvert du monde et de sa démesure. De la détresse constitutionnelle du corps humain d'autres lectures, dès lors plus pénétrantes, s'imposent. Sur le 'bâtir et habiter', voir Heidegger, Martin, « Bauen Wohnen Denken », in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen Neske 1954, p. 124-138.

hommes qui nous ont précédés. L'attention y va plutôt des phénomènes les plus prégnants de la quotidienneté et de ses poursuites vitales vers des rapports complexes qui se racontent comme des étologies narratives, aux fils multiples et enchevêtrés, donnant les clés de l'être-tel de choses. En s'épanchant dans ces narrations, elles courent à travers des multitudes d'êtres et tressent des multitudes de poursuites en un réseau de correspondances où les choses s'évoquent et se répondent avec une certaine consistance à travers une variété de registres. En tous les cas, la « *pensée sauvage* », *face à l'énigme du monde et de l'ouvert* de ses espaces à l'introït humain, inhabitant ses petites œcumènes, est *loin* de se rassembler et *de se diriger vers le corps humain* (volumique et organismique des cultures tardives qui l'objectivent ainsi) comme quelque chose de central, contenant les voies de compréhension du monde⁹. Au contraire, c'est l'épanchement d'une telle pensée sur de vastes ensembles naturels qui frappe, traversant les frontières des genres et des espèces, faisant courir ses récits à travers tous les règnes, animal, végétal, minéral, astral, laissant *l'humain*, avec son corps, plongé, *dispersé, indistinct dans ce qui l'entoure de vivant et de parlant*. Et dans ces mondes premiers, le *phuein* (croître de soi) de la *physis* (nature naturante) est partout transparent, répandu en toutes choses comme leur vie même, libre, rapide, changeant, tournant en des points d'inflexion situés à toute hauteur, dialoguant, rusant, fuyant, renaissant, sonore, perçant, nouant ses historiettes et ses drames comme autant d'origines de ce qui sera. Plus loin dans le cours des choses sorties de l'agitation de ces genèses, les êtres naturés vont au-devant d'un devenir scellé, mais bruissant encore du caquet universel des forêts-continentes.

Dans ce repère, tout pousse, se pousse, se mêle et se démêle. Mais c'est d'une longue et studieuse patience dans l'azur des flores que nous sont revenues les voix de ce monde et qu'elles ont laissé deviner leurs récitatifs. Lévi-Strauss, en colligeant les partitions mythologiques feuilletées en mille récits, a redonné langue aux êtres qui les peuplent. Ils les a laissé conter ce qu'ils content par la bouche des hommes nichant et vaguant dans la forêt. L'image générale qui en ressort est précisément celle d'un *emmèlement de l'humain et du non humain, en leur corps et leurs figures*. Félins et oiseaux, jaguars et aras, sont tout aussi centraux que l'homme dans ces histoires. Certains s'accouplent à lui, lui déroband ses sœurs ou ses mères. Insectes et breuvages, abeilles et soma, font parler les nourritures qui font la chair de cet homme. Dans ses poursuites, celui-ci se disperse sur différents plans entre terre et ciel et déploie ses dialogues avec leurs habitants. Il a langue avec eux et ils ont langue avec lui, pour le bien ou le mal de l'un ou des autres. Mais dans le bonheur ou le malheur, la langue les rend complices et, de tous les corps naturés, elle n'en prend aucun pour le séparer du reste, lui donner un statut supérieur, canonique, consistant en soi, essentiel. La *corporeité* est *morcelée, interpénétrante, combinatoire, diffuse*. Les espèces n'ont pas la fixité que d'autres cultures observeront en elles comme marque même de leur essentialité. Plongées dans une interlangue qui les fait communiquer couramment et constamment les unes

9 Nonobstant le fait que le corps humain puisse constituer quelque chose comme un registre propre d'expression des rapports qui font entendre le monde, tel le registre astral, par exemple, en lequel une grande partie des motifs explicitée dans cette pensée des origines vont s'exprimer.

avec les autres, elles sont molles sur leurs bords, en leurs ventres, leurs faces, leurs membres. Les *corps sont interlingualement disséminants dans des poursuites* qui leur sont en tout communes, en lesquelles ils se mélangent.

A un autre pôle de la pensée mythique, les *Grecs*, sortant de l'âge archaïque, tendent à l'anthropomorphie dans la figuration de leur *numina*. Il y a chez eux, alors que l'anthropomorphisme est extrêmement commun dans les mythologies et les religions de toutes les cultures, comme une *invention d'une grossesse nouvelle* et particulière *du corps humain*. On a l'impression qu'un *corps canonique, entéléchique commence véritablement à se séparer du reste des corps*, qu'il commence à se retirer de tout mélange avec l'animalité (le *thérion*), à se résorber dans des bords qui sont stricts comme des frontières d'espèces essentielles. Le croisement, au double sens de la conjonction entre hétérogènes et du *crossing* des barrières spécifiques, ne se conçoit plus aussi facilement que dans la pensée mythique en général. Tout *croisement thériomorphe se connote comme chtonique*, encore englué dans les espaces souterrains sombres, lieu de conception et de naissance d'espèces monstrueuses. L'état larvaire, au sens premier de fantomal et masqué, devient en lui-même un état difforme et malfaisant¹⁰. La *séparation du chtonique et du céleste* qui est une dichotomie mythologique-religieuse universelle, n'est pas en elle-même le marqueur de la séparation essentielle des espèces. On pourrait tenter l'énoncé que la séparation de l'infernum sombre et larvaire, ventre où toutes les formes se mêlent monstrueusement, d'un en-haut ouvert et lumineux, aux formes pures et radieuses, se fait aussi strictement et systématiquement *par le biais de la canonisation de la forme corporelle humaine et de sa séparation essentielle* de toute autre forme animale. Plus le corps humain se dessine et ressort nettement sur l'arrière-plan du grouillement des formes corporelles connues ou imaginées, plus il repousse toutes les autres formes à distance de lui, surtout celles qui, par les libres mélanges jusque-là parfaitement courants, se rapprochaient de lui par dissémination et combinaison ; et plus la forme précise, « décise », pour ainsi dire, devient forme privilégiée et authentique, ayant clarté propre, beauté, harmonie et luminosité du contour. La netteté de la forme corporelle humaine, la précision de son dessin, la pureté de ses lignes, tout cela n'est nullement donné dès l'origine : ce sont des résultats émergeant de processus capitaux de transformation de la religion et de la culture. Le corps humain est le corrélat d'une « corporation » qui, quand elle tend à la séparation, l'isolement incommensurabilisant de ce corps, tend à trancher tous les liens cosmiques, analogiques et symboliques avec le reste des corps¹¹.

10 Les larves sont, d'après la définition du Calépin, des *noxiae inferorum umbrae* (ombres malfaisantes des êtres infernaux).

11 Il faut sans doute ajouter que cette netteté acquise du corps humain amène une généralisation de la distinction et de la netteté des formes de tous les étants. L'effet le plus curieux sans doute est la montée en distinction et précision des représentations des formes divines lesquelles se trouvent si étroitement appuyées sur les formes humaines qu'on ne sait plus dire si ce sont celles-ci qui se divinisent ou celles-là qui s'anthropomorphisent à outrance. Le fait est que la netteté du corps humain arrive à fonder une esthétique de celui-ci en tant que tel, sans parure et en sa nudité, chose ignorée de la plupart des cultures. A partir de là, la rayonnance de ces formes devient ambiguë dans la mesure où elle peut se percevoir dans le registre de l'éclat esthétique, de même que dans celui de l'éclat divin du *numen*. Avec

Le corps observé pour lui-même dans la *science médicale* des Grecs et depuis eux suppose la *séparabilité et la complétude organique interne de ce corps* par rapport à ses environnements. La physique du corps n'est pas reliée à celle du cosmos par des analogies ou des répliques des rapports macrocosmiques dans le microcosme corporel¹². La science du corps n'a pas à recourir elles, mais à produire une description du corps à partir d'un point d'observation caractérisé par des distinctions directrices d'un genre nouveau qui structurent l'espace de son apparition et le rendent perceptible « pour lui-même », en quelque sorte, à travers elles. Ces distinctions tendent, dans la science médicale grecque, à être de nature strictement anatomique et physiologique. Elles ne font pas référence à des fonds énigmatiques de la corporéité, principiellement inaccessibles à l'observation objective de la *iatrikè technè* (*ars medicinalis*), même si elles continuent de se coupler avec des schématismes analogiques et sympathiques de l'opération des forces actives dans le corps. Dans le cours de son évolution, la *science médicale* antique et hellénistique, qui est au départ une *ars medendi* (un art de soigner et de guérir), se *dégage de son intentionnalité première*. Si elle ne cesse nullement de vouloir guérir les corps d'hommes malades, elle prétend à plus que cela, notamment à *connaître l'ensemble des déterminismes* qui les régissent. L'histoire de la médecine montre bien qu'en s'en tenant à sa finalité première, la médecine serait restée – comme elle l'a été de fait dans certaines cultures ou à certaines époques de son histoire occidentale – si étroitement adhérente à la nosologie qu'elle aurait ignoré des pans entiers de ce que la médecine moderne sait de la physiologie, la chimie, la biologie et la génétique des organismes humains. Il y a tout un *savoir non médical du corps*, indifférent à la finalité de guérir – ainsi d'ailleurs qu'à la finalité anti-médicale, « pharmakotique » pour ainsi dire, d'infliger la maladie et la mort¹³ – mais qui avec l'évolution de la médecine comme

la récession de la vivacité de l'expérience religieuse chez les Grecs, récession initiée dès la première sophistique ou la première *Aufklärung* grecque, l'esthétique tend de son côté à suppléer et progressivement supplanter l'émotion religieuse tout en gardant d'elle des intensités et des ouvertures qui contribuent à l'absolutiser avec le temps – le processus n'arrivant à terme qu'avec Hegel et sa théorie de l'art comme manifestation de l'esprit absolu (là-dessus : Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in Hegel, G. W. F., *Werke*, vol. 13, Frankfurt Suhrkamp 1970, p. 127ss). Sur l'*Aufklärung* grecque et le rôle qu'y joue la *Sophistik* voir Lesky, Albin, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern Franke 1957, p. 320ss, ainsi que Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart Kröner 1975 (reprint de la 2^e éd. 1941).

12 Comme dans la médecine chinoise.

13 Le *mediciner-man*, qui est très souvent sorcier maléfique, s'appelle ainsi de la même ambiguïté sans doute qui fait du serpent enlacé autour du thyrsos hippocratique un symbole de la vie et de sa restauration à partir des sources de sa santé; le *pharmakon* de la pharmacéutique est autant poison violent que médicament guérisseur. Claude Bernard de son côté attire l'attention sur le fait que la médecine prémoderne, collant à sa finalité médicante, ne pouvait réaliser la figure d'une science expérimentale et qu'elle en était au fond aussi éloignée qu'une science anti-médicale qui se donnerait pour but de développer des moyens de destruction de la santé au lieu de ceux de son maintien et de sa restauration. Elle n'est pas, de ce fait, très éloignée de l'art ou la « science » des empoisonneurs, laquelle est allée très loin dans certaines cultures ou à certaines époques de l'histoire, sans cependant embrasser dans toute sa largeur l'ensemble des phénomènes de la non-santé, comme la médecine pré-expérimentale le faisait pour la santé. Il y allait plus de trouver des moyens de donner la non-santé d'une

science expérimentale a été intégré à elle de plein droit. Aussi est-ce vers ce savoir que l'on se tourne si l'on veut connaître quelque chose du corps humain.

L'idée d'une physiologie phénoménologique du corps. La « viande » comme intérieur-réel du corps. Fantômes et savoirs de dedans enviandé du corps

Toute réflexion sur le corps rencontre aujourd'hui le fait de ce savoir médical-expérimental qui rassemble tout la science du corps comme organisme. C'est pourquoi il est important d'introduire une distinction entre le corps biologique qui est l'objet construit dans ce savoir, et un autre corps, que nous pourrions appeler le corps phénoménologique, et qui se construit dans un tout autre type d'expérience que le premier. Cette expérience ne s'épuise pas dans ce que la philosophie phénoménologique a tenté de mettre en évidence depuis les tentatives de Husserl de décrire la constitution de la corporéité dans les visées de la conscience ou celle de Merleau-Ponty de donner une phénoménologie de la conscience percevante en général comme conscience incarnée dans un corps et forme primordiale de la présence d'un existant au monde. Ce que cette philosophie phénoménologique de la corporéité et de la perception a apporté est tout à fait fondateur et forme un socle dont aucune réflexion sur le corps ne peut se passer. Aussi la direction de recherche que je suggère ici s'appuie-t-elle fortement sur ce socle. Elle n'est pas dès lors parfaitement neuve, mais certains aspects de l'expérience de la corporéité qu'elle met en évidence sont restés jusque-là insoupçonnés. Tant Husserl que Merleau-Ponty ou Sartre n'ont cessé d'insister sur le démarquage de l'*en-soi du corps* comme corps-chose, corps physique, corps anatomique et physiologique, du *pour-soi du corps* qui est le site énigmatique de la conscience dans le monde. Cependant, chez aucun de ces phénoménologues du corps on ne trouve le projet d'une *physiologie phénoménologique* qui, faisant abstraction de toute la connaissance objective disponible sur le corps, tente de *rentrer dans la « viande » et la non « viande » du corps* et de restituer la *métaphore de ses états ressentis intérieurement*.

Nous disons « viande » et non pas chair, et nous accommodons d'une ambiguïté qui a, cependant, dans notre contexte une valeur heuristique. En effet, en un premier sens, viande veut dire précisément cette chose *sanguinolente*, agglomérant plusieurs types de tissus, vascularisée à outrance, enchevêtrant toutes sortes de fibres et de vaisseaux, gluante au toucher quand, des doigts, on entre en elle et qu'on essaie d'écarter l'un de l'autre ses composants, saignant sur ses muscles, ses graisses, ses muqueuses et ses cartilages à chaque fois que le corps est écorché et la laisse apparaître. Cette chose se pose comme l'*envers structurel* d'une

manière contrôlée que d'étudier tous les moyens possibles de la donner – le contrôle se rapportant ici aux apparences que prendra la non-santé lors de son introduction ou de sa déclaration dans le corps, le but étant souvent que les effets de l'empoisonnement ne soient pas reconnus comme tels, mais puissent être attribués à des maladies typiques ou des accidents foudroyants. C'est cet art qui a connu une efflorescence sous les premiers Césars à Rome, rendant l'élimination de rivaux par l'empoisonnement chose courante dès lors que la preuve de l'empoisonnement ne pouvait plus être faite, semant les doutes même chez les historiens – je renvoie à l'empoisonnement de Germanicus sous Tibère tel que le relate Tacite dans ses Annales (II, LXIXss).

apparence constituée par son *enveloppe dermique*, aux contours lisses, aux formes claires, au tact fin et quasi sec, non sanguinolente, innervée partout, fort sensible, mais non douloureuse tant que ce qui la touche n'excède pas les bornes de sa bonne sensibilité. Le corps a dès lors cette particularité de se différencier en un extérieur, qui est surface enveloppante, et un intérieur, soustrait à toute perception, mais qui n'en demeure pas moins très réel.

La *viande du corps comme intérieur du corps* en quoi a lieu la *vie organique* de ce corps, s'oppose donc à la *surface du corps*, qui est une enveloppe dermique hébergeant très peu d'organes et contrastant avec la fuzziess, la gluance et la viscosité de l'intérieur. La propreté ou la netteté de la peau en sa structure d'objet ressortent d'autant plus fortement que le corps ouvert, donnant à voir son intérieur, est toujours demandé dans toute volonté de savoir dirigée sur le corps. De la plus naïve ou infantile à celle de la science anatomique et physiologique, il s'agit partout d'un mode d'observation ayant une sorte d'unité prospective interne: il faut saisir le corps, le tourner, le couper, l'ouvrir, ouvrir encore plus avant son intérieur, et là regarder et éventuellement apprendre¹⁴. *Aucune imagination du corps ne peut se passer de poser un intérieur du corps* qui, de par sa *composition carnée*, est un objet confus dont les représentations anatomiques, dans l'homme écorché, par exemple, – portant éventuellement sa peau, repliée comme un manteau, sur son bras – sont des stylisations qui lui donnent une rigueur, un éclat et une netteté qu'il n'a pas de lui-même. Les *représentations stylisantes* prédominent tellement aujourd'hui qu'elles *obscurcissent le donné phénoménologique* et qu'il faut expressément retrouver, par un désapprentissage du regard stylisant qui doit réduire sa familiarité avec ces représentations, un mode d'observation de l'intérieur du corps qui se fait sans médiations techniques particulières et sans simplifications ou colorations graphiques. Celles-ci accommodent l'objet à une *résolution imaginaire* qui *le nettoie fibre à fibre*, désenglue ses matières des mélanges où elles sont prises, le montre dans un détail d'une absolue netteté¹⁵.

La « réalité » de la viande comme « intérieur » du corps n'est pas supposée ou imaginée, comme on suppose des envers imaginaires aux choses inaccessibles à la saisie et qui, du coup, sont soustraites à l'appréhension directe résultant d'une simple ouverture accidentelle ou interrogative-investigative de cet intérieur. Certes, les représentations de cet intérieur ne manquent pas, dans bien des cultures, de la « phantaisie », de l'imaginativité qui anime toutes les représentations du vivant et de l'agissant à partir de ressorts inconnus sis en lui. Cependant,

14 La « curiosité » infantile qui ouvre un objet dense et cherche à mettre ses entrailles à l'air pour voir ce qu'il a en lui qui le fait tel ou lui donne les « pouvoirs » qu'il a, se suffit, devant l'objet ouvert, de regarder – sans apprendre. C'est l'ouverture du corps qui est l'opération jouissive et haletante, laquelle arrive à une sorte de fatigue fascinée au moment où l'objet est retroussé et détruit. Apprendre serait une démarche reconstructive, fort pénible en soi, et qui n'attire pas l'enfant. C'est la recherche destructive de son objet par arrachement de l'intérieur à son secret qui est jouissive. C'est une forme de savoir qui s'épuise dans l'« aversion » de l'envers intérieur en endroit apparent, mais qui, ce faisant, désorganise irrémédiablement l'intérieur et marque peut-être par là son emprise et sa victoire sur son secret.

15 On pourrait réfléchir sur la problématique de l'enviandement de la sentience en tentant de penser une incorporation de celle-ci dans un organisme non enviandé, mais à consistance et netteté minérales – sorte de machine de complexité quelconque.

il reste que le corps a une double réalité qui est celle de son apparence, d'une part, et celle de sa viande comme son intérieur / envers, de l'autre, avec un écart d'intensité qui fait de la réalité de ce qui est *derrière la peau la réalité la plus dure*, en quelque sorte. En effet, la superficie apparente du corps, la peau et ce qui se dessine dessus de changements éphémères ou durables, n'est pas ce qui « endure » – pour jouer d'un anglicisme – et demeure le plus longtemps (et physiquement) par rapport à l'intérieur réel du corps. La viande, les organes internes, les parties osseuses du corps sont très réellement là dans la permanence post-vitale du corps, sous la forme de son cadavre. La *mort* et la *cadavérisation* de l'organisme rendent son intérieur accessible, l'*offrent à la saisie perceptive* dans une sorte de lente ouverture spontanée qui donne, dans toutes les cultures, une connaissance quasi commune de l'existence d'un réel-intérieur ou d'un *intérieur-réel du corps*, à la différence de beaucoup d'objets dont le phénomène ne donne jamais vraiment accès à un réel perceptible et « enduring ». Le fond des mers, l'*infèrnum* comme le règne des choses sous-terraines, les antipodes de corps célestes, l'intérieur d'éléments actifs comme l'air ou le feu sont des *phainomena* qui, parmi d'autres, se prêtent à des imaginarisations parfois vivides ou fantastiques de leurs dedans¹⁶. L'étoffe, la doublure, l'envers, l'intérieur, le fond de ces phénomènes n'est jamais « réel », parce qu'il n'est jamais « réellement » donné. C'est pourquoi ces *phénomènes ne peuvent s'étoffer que de « phantaisie »*, à la différence du corps humain dont l'intérieur est accessible à la perception, la pénétration, le dépliement, la défoliation interrogante ou investigative, révélant ses composants, ses couches, ses compactations, ses densités intérieures-réelles. Cela n'empêche pas bien sûr l'imagination de supposer des entités et des rapports agissants à l'intérieur de ce réel et derrière ces apparences qui « endurent » la perception directe et robuste ; cela ne l'empêche pas d'« animer » ce réel de narrations qui racontent ce qu'il y a derrière ce que nous voyons et rendent raison de son être-tel, comme elle le fait dans toutes les cultures qui n'ont pas encore versé dans l'objectivation scientifique du réel mondain¹⁷.

La *donation phénoménale de la viande du corps* demeure cependant improbable. En effet, elle ne se fait que dans des *événements non quotidiens* : blessures profondes, surtout su tronc, montrant les entrailles ; manipulations anatomiques qui, elles, représentent des entrées méthodiques et des explorations systématiques de l'intérieur-réel corporel comme envers du « phénomène » du corps apparent à la vue et au tact¹⁸. Le réel de la viande du

16 Ce genre d'imaginarisations sont une ressource heuristique de l'histoire naturelle ancienne de Dioscoride à Pline l'Ancien, en passant par Posidonios et Sénèque.

17 Je n'entre pas ici dans la discussion épistémologique du rendre raison objectivant de la science elle-même, lequel n'est pas moins narratif et étiologiquement mythologisant ou « bricolant » que celui du mythe – lorsqu'on l'observe à partir d'une certaine latitude théorique. De même, je laisse de côté la question de l'« imagination scientifique » et de ses modes de fiction d'entités agissantes et de leur action dans l'invisible ou l'irreprésentable de très grandes ou de très petites grandeurs. Une seule référence suffirait ici pour donner la latitude nécessaire de l'observation, celle à *La formation de l'esprit scientifique* de Bachelard (Paris Vrin 1972) avec sa prise en compte de tous les schèmes et noyaux inconscients de la pensée préscientifique et scientifique.

18 Ce genre de manipulations se fait en général, dans la tradition médicale occidentale et, là, aux époques où elles ne furent pas purement et simplement interdites, sur des corps d'humains morts – très

corps est d'abord l'*aphanes* (le non apparent, le latent) ou l'*aphantos* (l'invisible, l'obscur) du corps, une latence doublement inapparente, car elle ne motive, dans les conditions de la rencontre ordinaire du corps, aucune question insistante : il y a une *satisfaction fondamentale avec l'apparence du corps* tel qu'il se montre dans son dehors, dérmé, beau et brillant, dans beaucoup de cultures amplement vêtu et jouant de ce deuxième attirail qu'est pour lui le vêtement. *Aucun regard n'insiste à percer à travers les peaux du corps pour rentrer dans sa viande* et la voir, démarche tellement contre-intuitive qu'elle nécessite un très grand effort mental et une motivation spécifique pour advenir. Ainsi, un des topoi de l'homilétique et de la méditation chrétiennes dirigées contre la concupiscence des corps est celui de l'écorchement et de la mise à nu de l'intérieur sanguinolent du corps, avec ses chairs ouvertes et hypersensibles, sa vulnérabilité à la moindre injure physique, sa putréfaction toujours déjà en cours en quelque sorte, le double registre de déficience et d'algésie de sa détresse. La *vision construite du corps écorché* dans le corps apparent est saisissante et se veut, complétée par celle du cadavre pourrissant comme devenir inéluctable de la viande corporelle, « *dégoûtante* » au sens propre du terme, comme ce qui fait perdre le goût, l'envie, le désir d'une chose. Ce dégoût, si pénible à provoquer, fait pièce au goût spécifique et si fortement ancré de la chair comme de l'apparence « agalmatique » du corps humain, celle qui le porte au-devant du désir comme sa « cause », celle qui le fait rayonnant et indéfectible pour lui¹⁹. Le latin tardif de St Jérôme et des premiers Pères a désigné ce goût d'un vocable particulier : *concupiscentia*, entendue toujours comme *concupiscentia carnis*. Le corps attire et excite par ses formes vues, ses surfaces lisses ; il dégoûte et horrifie par son dedans sanglant.

L'*aphanes* du corps est donc un réel très robuste qui ne peut cependant être donné dans les apparences « naturelles » du corps. Comme intérieur et envers physiques du corps, il se donne, tant dans les cultures non scientifiques que dans la science spéciale du corps elle-même, comme *corps interne*. En ce corps sont logés la multitude des *organes internes*, ceux qui n'affleurent jamais et n'ont aucune fonction liée au contact avec le monde extérieur comme la perception ou l'attention. Le corps interne est l'objet de l'« interniste » dont les diagnostics différentiels doivent être particulièrement pointus, à cause de ce que les organes que ce corps « recèle » ne peuvent être observés directement ni durablement²⁰. Or, en toute évidence et

souvent d'ailleurs de manière non systématique, mais plutôt en quelque sorte anatomo-pathologique, dans le but de voir directement (*autopsie*) dans le corps la cause organique du décès. La vivisection de corps humains est une pratique qui est restée minoritaire – et romaine. Quant à la vivisection d'animaux, elle a été magistralement pratiquée par Galien – cf. là-dessus Daremberg, Charles, *Œuvres médicales et philosophiques de Galien*, Paris 1854 (qui s'est appliqué à refaire par lui-même toutes les dissections décrites par Galien et arrive à la conclusion que ce dernier n'a très probablement jamais pratiqué la dissection sur l'homme).

- 19 J'emprunte ici à Lacan, bien sûr, et l'« agalma » et la « cause » du désir – il suffit ici d'en référer à un texte fort connu : Lacan, Jacques, *Séminaire VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil 1986.
- 20 Je ne tiens pas compte ici des progrès de l'imagerie médicale qui font voir cet intérieur-réel du corps tout comme on voit son extérieur. Ultimement, cependant, la fonction de cette imagerie, dotée aujourd'hui des capacités calculatoires de grands ordinateurs, est de défolier le corps à niveau n, c'est-à-dire de le faire voir non seulement comme on le verrait si on l'écorchait, mais à un niveau arbitraire de profondeur

rigueur phénoménologiques, ce corps est un *construct physicien* qui objective le corps et n'a rien à voir avec le corps « vécu » dont il s'agit ici exclusivement. Tout ce qu'il y a à prendre en compte phénoménologiquement de ce premier sens de la viande corporelle comme intérieur charnel-sanguinolent du corps, c'est une sorte de notion / connaissance commune du corps, circulant dans toutes les cultures, qui le met en rapport avec le corps de l'animal mammifère à sang chaud ainsi qu'avec ce qui s'en voit quand on le dépèce ou quand il meurt. Ainsi, il y a comme une *connaissance anthropologiquement généralisée de la dépeçabilité du corps comme corps enviandé; de même* qu'il y a une connaissance anthropologiquement généralisée *du corps comme pourrissant après sa mort*²¹. La généralisation de ces connaissances est complexe, dans la mesure où elle se fait moins par expérience quotidienne et directe de tous les sujets que par un *aller-retour du schéma corporel et des fantasmes innés du corps à un savoir du corps puisé dans l'expérience* par les personnes adultes du groupe qui ont accès aux corps malades et aux corps morts, et transmis d'eux, en un discours généralisé sur ce qu'est physiquement le corps, à l'ensemble du groupe. Il en résulte un savoir très intriqué en ses sources et ses remplissements imaginatifs, mais qui ne semble manquer nulle part où l'homme vit en des associations sociales de taille même minime²².

L'idée d'un « corps interne » et de son a-spatialité. Immanence de la métaphore de ce corps à l'opération de son articulation

Un *autre sens de l'intérieur du corps* le fait imaginer tout autre. Il ne s'agit plus ici de la dichotomie spatiale d'une entité physique volumique et dense dont l'extérieur est la surface et l'intérieur le dedans non vu, de nature contrastante avec lui; mais d'un intérieur insituable, senti et imaginé comme intérieur, mais *ne pouvant être indiqué nulle part*.

des épiluchements de ses téguments. L'imagerie à résonance magnétique est une « tomo »-graphie: elle effectue des dizaines ou des centaines de « découpes » transversales à travers les organes et les tissus, et reconstruit ainsi les volumes des organes et des constituants d'organes les plus cachés.

- 21 On pourrait considérer que la connaissance du pourrissement est seconde par rapport à celle du dépècement, car la dépeçabilité et l'enviandement du corps semblent être plus vividement représentés que le pourrissement cadavérique, surtout dans la première moitié de la vie des sujets à travers les cultures. On pourrait aller plus loin et arguer – avec Melanie Klein ou Lacan – d'un fantasme originnaire du corps morcelé apparaissant dès les premières heures de la vie et demeurant très intense durant plusieurs mois, alors qu'un fantasme de la raideur et de la pourriture cadavérique n'a pas été décrit dans le cadre de l'exploration psychanalytique de la fantasmatique infantile. La pulsion de retour à l'inorganique décrite par Freud comme pulsion de mort ne semble pas s'orienter sur un fantasme imaginativement prégnant comme celui du morcèlement, vivant dans des images immédiatement produites dans le corps par l'angoisse et le ressenti intense d'une imminence du dépècement. Celui-ci est vécu comme par anticipation dans le corps propre (qui se sent sur le point de partir en morceaux sous l'effet de forces qui le démembreront).
- 22 Pour constituer le corps « vécu » comme objet d'une description phénoménologique, il faut déterminer tous les savoirs qui entrent dans son donné à la conscience comme celle-ci le vise quand elle le vit dans ses différentes expériences. Or, ces savoirs sont multiples et très hétérogènes, allant comme nous le voyons ici d'un savoir fantasmatique archaïque quasi inné à un savoir scientifique extrêmement avancé et objectivant. Voir plus loin, dans le chapitre suivant sur la méthode d'approche du corps, la discussion de cette thématique.

Même la deixis évidente qui d'un doigt pourrait le pointer comme ce qui est au-dedans du tronc, de la tête ou même des membres, ne montrerait rien qui corresponde à l'intérieur en question. Ainsi, de manière quotidienne et régulière sont introduits dans cet intérieur, par des orifices déterminés, des substances de toute consistance, gazeuse, liquide et solide, qui y disparaissent – l'orifice se refermant sur elles et le corps les retenant en son intérieur, elles cessent d'être visibles ou tangibles. De plus, l'*intérieur* du corps n'est pas seulement un lieu d'introduction et d'*engloutissement* de substances concrètes, il est aussi le lieu d'*émission* de substances diverses, les plus massives étant celles qu'un orifice spécialisé dans la réjection (le sphincter) délivre à l'extérieur du corps. Il s'agit ainsi d'un intérieur dans lequel se fait l'introjection de toute matière dans le corps et duquel provient l'extraction de toute matière hors de lui. Car c'est un fait que le corps n'est pas clos sur lui-même sans échange matériel avec son dehors, mais qu'il est périodiquement en quête de matières qui le nourrissent et sont ainsi indispensables à sa subsistance. Tout ce qui traverse la paroi dermique est imaginé comme entrant dans un intérieur du corps.

Or, cet *intérieur ne s'imagine jamais comme un lieu*, le dedans d'un *contenant*: les aliments introjetés ne sont jamais sentis ni représentés comme se trouvant dans le corps comme dans quelque chose qui les contient ni comme se mouvant avec lui dans l'espace; de même, l'être des excréments à l'intérieur du corps, puisqu'ils en sont exprimés et en proviennent dès lors logiquement, ne correspond à aucune représentation ni à aucun vécu phénoménologique. Le *dedans du corps n'est jamais vécu comme creux, ni comme plein* non plus. Sa métaphore n'est jamais celle de la simple contenance, ni celle d'une contenance plus indirecte ou complexe. L'intérieur du corps n'est pas seulement pas spatial, mais il est *a-spatial* dans la mesure où il embrouille tout schématisme spatial dès qu'il est appliqué à lui, étant – si l'on veut rejoindre Husserl et Merleau-Ponty – le lieu même d'origination de la spatialité. Cette a-spatialité de l'intérieur fonctionne dès lors comme ce qui démonte et *ruine l'ensemble des catégorisations spatiales de la corporéité vécue*, mais qui par là *trouble aussi l'apparente spatialité du corps extérieur lui-même*, du corps vu et touché, qui a volume, densité et mobilité, occupant et traversant « réellement » des portions réelles de l'espace environnant.

Revenant au « *corps interne* », comme nous l'appellerons tout au long du travail, nous pouvons dire qu'il *n'est représentable qu'à partir de sa métaphore*, laquelle *ne se limite pas à l'enviandement*. Elle n'est donc pas exclusivement celle d'une viande pulsant d'une foule de processus dont elle est la masse-site, qui la font vivante dans la circulation de ses humeurs et la pression agie de ses vaisseaux. Elle inclut des composantes qui décollent de ce plan et rendent compte d'aspects fondamentaux de la corporéité vécue. La *viande du corps comme intérieur-réel* du corps est ambiguë dans la mesure où elle dit d'une part le contraste extrême des signifiants de l'intériorité et de l'extériorité corporelles, mais *ne suffit pas* pour indiquer la direction à suivre *pour approcher le corps vécu* et en gagner des vues pures, c'est-à-dire des vues où rien ne vient contaminer la pure construction du sens du corps dans les visées qui le constituent. Il nous faudra traverser le long travail de description et d'analyse qui suit pour cerner quelques uns des traits de la métaphore du corps qui est, comme ne le disions, l'unique entrée à son vécu pur. *L'idée d'une métaphore corporelle s'imposera à*

nous comme ce *qui se déduit des formes d'articulation du sens*, laquelle s'accomplit toujours dans *des appareils articulatoires carnés*²³. La métaphore du corps est la métaphore de l'opération de ces appareils dans la mesure où ceux-ci ne sont que la « forme », articulée-animée, du « corps interne » où l'opération, articulante-animante, s'effectue.

23 Dont uniquement certains sont enviandés. Il faut maintenir la distinction entre chair et viande, introduite au paragraphe précédent.

3. Méthode d'approche du corps

Recherche d'une méthode d'approche du corps. La démarche transcendentale et la variance orectique, désidériale et de poursuite du vécu du corps. Factualiser tant les savoirs que la question du corps

Nous avons dès lors *besoin d'une méthode d'approche du corps*. Particulièrement com- mode serait une méthode analogue à celle qui permet d'isoler une sphère coextensive à l'objet de l'approche et dans laquelle la recherche pourrait évoluer sans risquer de rencontrer ce qui a tendance à se mettre à la place de ses vrais objets et d'être pris pour eux. En effet, la situation est déterminée ici par une *élusivité* et une *inévidence de l'objet* dont la manifestation n'est pas primaire, mais nécessite des préparations particulières. Le 'corps' à approcher est l'ho- monyme d'un objet courant, de deisis extrêmement courte, de saisie particulièrement aisée; la variété de ses présentations donne à son phénomène une grande richesse dans laquelle descriptions et intellections peuvent facilement se prendre. Or, *le corps recherché n'est pas ce corps homonyme*, empirique ou objectif, et il nous faut trouver un moyen, peut-être de méthode, pour exclure que des fragments ou des facettes de ce corps homonyme ne viennent interférer avec les saisies du corps comme senti interne d'état.

La question d'une telle sélection se pose analogiquement pour toute philosophie trans- cendentale dont le souci est de se garantir de la contamination de ses visions (Einsichten) pures, premières, aprioriques, par l'autre primarité de la donation et de l'objectivation qui caractérise l'être toujours déjà épanché dans le monde des multiplicités empiriques comme ce qui s'y trouve dès sa première appréhension et qui le remplit. La *démarche transcendentale* a été celle du *frayage d'un sentier méthodique* qui ouvre accès à une *région objective neuve*, celle *d'intuitions et d'objets purs* où les explorations et les reconnaissances des *rappports aprioriques* peuvent avoir lieu sans qu'un examen et une vérification constants de la nature de leurs saisies soient nécessaires. L'ouverture de cette nouvelle sphère revient à la « *prépa- ration* » et la *purification* d'un domaine objectif complet, en somme à une entreprise très complexe où de grands efforts d'abstraction sont constamment demandés. C'est ainsi que la tendance dans ce genre de projets philosophiques va à un gros *investissement méthodologi- que* dont on attend la production d'une sphère où la recherche philosophique inscrite dans le projet peut évoluer sans risquer de croiser, fortuitement ou par inadvertance, des objets dont les saisies relèvent d'un autre niveau d'évidence et d'une autre nature cognitive. Le *savoir recherché* est un savoir qu'on pourrait dire, en pensant aux distinctions de la noétique aristotélicienne, « *séparé* » (*chôriston*¹). Ainsi, la méthode cartésienne avec sa « méditation »

1 En rappelant la figure aristotélicienne, discutée dans le chapitre précédent, d'une noétique déliée de toute attache matérielle.

(première ou fondatrice) et ses « règles » (de mise en œuvre de la recherche), la méthode kantienne d'une déduction des catégories de l'entendement, la méthode husserlienne d'une *epochè* neutralisant l'attitude naturelle suivie d'une intuition pure dans les modes de visée de la conscience conçus comme vécus purs; toutes ces méthodes sont autant d'exemples de la nécessité et de la commodité de *garantir au projet philosophique son rapport à son objet* véritable en lui garantissant une *sphère propre d'évolution*, celle de son domaine d'objets expressément « préparé » pour faire apparaître ses limites, pour le borner essentiellement et le démarquer de tout ce qui, à ses confins, pourrait induire en des confusions entre l'objet propre et des objets aliènes ressemblants. Une fois ce travail accompli, c'est avec une certaine positivité que la recherche évolue dans un espace d'intellection assuré de sa nature, son extension, sa validité et la densité-pureté de ses actes et de ses objets.

Quelque chose de semblable est-il possible dans le cadre de notre entreprise? Ne serait-il pas intéressant de prolonger tout simplement l'enquête husserlienne sur la corporéité telle qu'elle prend forme dans les descriptions que Husserl donne de la visée du corps propre et du corps de l'autre? La réponse est non, pour la simple raison que *l'enquête husserlienne ignore la variance orectique, désidériale et de poursuite du vécu du corps, pour ne retenir que des intentionnalités schématiques* de vécus « adultes » et objectivants, maximale-ment appauvries dans leur signifiante: vision d'un objet (Ding) dans l'espace, tact de la table de travail devant soi, construction de l'identité d'un objet à travers le temps – dans lequel il dure et ne cesse d'être donné dans des présentations partielles de soi. Les réseaux d'association de représentations qui produisent cette signifiante comme *effet* de sens, et non pas comme donné premier d'une visée consciente directe, sont les seuls en lesquels l'excitation circule pour motiver des liaisons de sensations et d'idées que la concentration sur l'activité purement cognitive ignore ou méconnaît ou mésinterprète. Ce sont qui font l'existence avec ses élans désirants, ses doutes, ses drames, ses poursuites². La variance orectique, désidériale et de poursuite est la source de ce qu'ailleurs l'on appelle la variance culturelle et psychologique; elle en est la formulation bien plus précise et plus riche. L'intérêt et l'originalité de l'approche est précisément ici de proposer une théorie qui permet d'aller plus loin dans la caractérisation de *l'émergence du sens* (dans la culture ou la psychè) et de révéler cette émergence *dans les articulations des premiers élans* (orectiques) du psychosome, pour les suivre, au-delà de cette émergence, à travers leurs *trajets désirants* jusqu'aux *schématiques de leurs poursuites*. Quelle serait dès lors la méthode qui permettrait de maintenir la recherche dans le domaine des phénomènes qui font cette variance et d'approcher le corps à partir des activations de son orexis, des différents modes de proprioception par lesquels il se donne à lui-même, une fois éveillé à soi par ces activations, dans ses drames désirants et ses poursuites?

La méthode recherchée intégrerait dans tous les cas une *composante « réductive »* ou « epochiste » dans la mesure où elle devrait viser à *maintenir hors du champ* objectif

2 Voir là-dessus la théorie exposée dans *Sciences du sens* où j'explicité les rapports entre représentation et excitation dans la production, c'est-à-dire l'articulation, du sens.

d'évolution de la description et de l'intellection *tous les savoirs empiriques et objectivants*, et cela d'une manière très analogue à la démarche qu'adoptent les projets philosophiques que nous venons d'évoquer. Non pas qu'il soit ici indispensable d'atteindre à une transcendance de la réflexion capable de purifier son domaine objectif et de produire des énoncés synthétiques qui ont une validité apriorique; mais il est *indispensable de fantomaliser les savoirs du corps* pour *n'en laisser subsister que* ce qui se vit et s'articule du corps dans le psychosome et résonne en celui-ci comme un état, *un se-trouver-se-sentir (sich befinden)* qui a ce que nous pourrions appeler une *référence corporelle prégnante*. Or, la question du corps telle qu'elle est posée le plus souvent va du donné du corps dans la perception que ce corps a de lui-même ou d'un autre corps, à ce qui produit ce donné dans le corps percevant lui-même, aux manières qu'a ce donné d'être produit et d'être conçu (*Auffassungsweise*) et traité. Il est nécessaire de fantomaliser le schéma même d'une telle question, précisément parce qu'elle passe à côté de l'*interrogation première*, la seule à partir de laquelle une évidence quelconque du corps peut être acquise, à savoir: *où est le corps?* Vers quoi dois-je regarder quand je me pose sa question? Et c'est parce que la réponse à une telle interrogation, telle qu'elle se fait ordinairement, n'a d'évidence qu'apparente et profondément trompeuse, qu'il faut la renouveler.

Le vécu psychique comme affection d'un corps propre ramassé dans son enveloppe dermique. Evidences phénoménologiques du premier donné du corps. Coextension du corps à sa sphère de présence comme tumulte corporel originaire. Les mondes premiers du corps

Qu'est-ce qui permet en effet d'attribuer un vécu psychique à un corps comme à un substrat mondain en lequel une affection a lieu qui constitue ce vécu psychique lui-même? *Qu'est-ce qui permet de construire un vécu psychique comme l'affection d'un corps propre*, c'est-à-dire spécialement relié, comme site mondain de l'affection, à la psychè ou la conscience où l'affection est visée et vécue? La *remise en question* de cette attribution et de cette construction doit se faire *sur deux plans*: celui, élémentaire, de la considération *thétique-empirique* de l'attitude naturelle dans laquelle le corps est un donné immédiat, produit dans une expérience parfaitement immédiate, familière, quotidienne, répétable et vérifiable à souhait et sans peine aucune – et qui consiste à baisser le regard vers ses mains, sa poitrine, ses jambes ou à se toucher, se pincer, par exemple; celui, plus complexe, de la considération *phénoménologique* de ce qu'emporte le complexe d'actes en lequel une telle appréhension se construit et qui permet de concevoir les présuppositions qu'elle fait pour être produite.

Toute la phénoménologie du corps que nous déployons ici montre, en chacune de ses descriptions et de ses analyses, à quel point il est *peu évident de réduire la corporéité vécue à un corps propre qui serait celui que j'habite*, selon la compréhension ordinaire, et avec lequel je me meus dans le monde. Un corps qui serait délimité dans le monde comme une portion matérielle de lui, circonscrite dans un volume, fort réduit par rapport à ce qui l'entoure, au repos ou en mouvement dans un espace qui le contient. Ramasser dans ce volume

de chair tout ce qui s'attribue au corps propre, s'il paraît évident à première vue, se révèle douteux dès que nous sortons de ce que l'on peut appeler la *proprioception* et de la *dolice ou nociception thématiques*, c'est-à-dire de ces gestes effectués à dessein, par lesquels nous tentons de nous convaincre, dans des situations typiques (comme au sortir d'un rêve, devant un événement étonnant, après avoir failli perdre connaissance), et souvent dans l'intention de communiquer à d'autres présents l'intensité de la surprise éprouvée, que nous sommes bien là avec notre corps, que nous sommes réveillés et que ce que nous percevons appartient tout autant que le corps propre au monde vigile et réel : pincement d'une main par l'autre, du visage par une main, claque donnée au visage par une main, etc. Ces gestes semblent signifier que *pour s'assurer de la réalité* de ce qui se présente à nous, nous allons au corps propre et nous assurons perceptivement (proprio- et doliceptivement) qu'il est bien là, d'une part comme la chose sensible la plus proche et, d'autre part, comme celle qui non seulement affecte notre sensibilité à partir de sa proximité irréductible et invariante, mais s'affecte de cette affection même dans la mesure où le corps n'est pas simplement senti, mais se sent lui-même sentir et senti. Nous reviendrons sur ces aspects de la proprioception, mais retenons pour le moment que très souvent la *représentation surévidente du recueil du corps propre dans les limites de ce corps circonscrit par l'enveloppe dermique* ne va pas plus loin que ce genre d'apport de l'*assurance que le corps propre est toujours là*, dans la réalité vigile, dans la *même proximité sensible-sentiente à lui-même*. La surévidence du donné matériellement et volumiquement défini du corps propre relève phénoménologiquement de la même « naïveté » que celle de la disponibilité du même corps pour l'épreuve de réalité indiquée.

Cela ne veut pas dire qu'il y a lieu de révoquer les évidences en question ou de considérer la « naïveté » dont nous parlons comme une déficience cognitive impliquée dans l'une et l'autre expérience. Les évidences sont tout à fait robustes et leur érosion dans la vie quotidienne aurait des conséquences tout à fait fâcheuses sur l'orientation du sujet incorporé dans ses contextes d'action et la pertinence de son rapport au monde en général. Nous qualifions de naïve, en effet, une *intentionnalité spécifique* qui est basale et *porteuse de la grande variété de l'agir et du sentir quotidiens*. La naïveté en question désigne une *manière primaire et fondamentale d'être dans le monde* qui n'a rien de trompeur ou d'erroné qui ressemblerait à l'« illusion des sens » produite par l'inadéquation de la lecture perceptuelle du monde (un coucher de soleil dans la mer) par rapport à sa « réalité » physique telle que la science physique nous la révèle. Il est très important de voir que les *évidences perceptuelles* sont *irréductibles dans la phénoménologie de la donation des apparences* mondaines, de même que l'est la « naïveté » de la *posture* ou de l'être-en-relation avec le monde. Tant les unes que l'autre sont des noyaux on ne peut plus robustes du donné phénoménologique, tout à l'inverse, par exemple, de toutes les visions corrigées par ce que la science connaît de la vérité physique du monde. C'est dans le *mode de visée intentionnelle qui donne le monde des apparences* que la phénoménologie a son sol et son plus sûr donné, et c'est dans le plan de ce mode de visée qu'il s'agit d'attaquer ici, non plus les vécus d'évidence dont la phénoménologie fait le donné de ses intuitions pures, mais ces dernières elles-mêmes. La thèse est, en effet, que l'approche phénoménologique classique (d'un Husserl) ne prend

pas en compte toute une masse d'évidences tout aussi premières que celles qu'elle prétend telles, mais dont il faudrait qu'elle reconnaisse la relativité. Si elles sont tout à fait robustes et fermes, elles ne sont pas les seules à l'être et n'en correspondent pas moins à une *classe* – tout à fait fondamentale – *de vécus* standard que nous avons pointés plus haut comme des vécus *appauvris et schématisés du fait de leur encyclage dans les homéostases à bas niveau d'intensité de la vie routinière de l'adulte humain* qui y a un séjour sans enchantement et sans alarmes.

Ainsi, dès que l'analyse s'ouvre sur d'autres classes de vécus plus représentatifs de la variance orectique, désidériale et de poursuite de tous les champs de l'expérience, *l'évidence de la finitude volumique du corps propre*, de sa localisabilité dans l'espace, de son être *site et centre de la vie sentiente en un point de cet espace commence à se relativiser*. En effet, il est souvent difficile de distinguer la proprioaffection de l'hétéroaffection du corps propre, surtout pour les sentirs du corps qui ne résultent pas d'une action matérielle de parties du corps propre sur ces mêmes ou d'autres parties, c'est-à-dire dans tous les cas où l'affection prend la forme d'un état ressenti intérieurement et prédomine sur toute construction de cette affection comme résultant d'une action faite à escient. Il est en effet difficile dans ces cas d'imputer clairement l'affection à un affectant sis dans le corps propre ou faisant partie de son environnement mondain. Le *corps*, considéré *dans son extension phénoménologique* et non physique-spatiale, est dans un certain sens *coextensif à la sphère de sa présence aperceptive et perceptive-sensuante* mondaine qui est la *sphère de l'exertion de son orexis, de son désir et de ses poursuites*. Son volume est celui de cette sphère qui est son véritable lieu phénoménologique, le *cercle de son actus essendi* ou de sa présence substantielle, de *son être la sentience des choses*, qu'on peut concevoir comme distribué en elles ou encore les voir, elles, distribuées en lui. La *circonscription spatiale du corps* qui le fait s'arrêter aux frontières de l'épiderme est une *construction seconde*, ayant des présupposés psychiques et culturels qui s'inscrivent dans la maturation du petit homme né au monde et dans son individualisation. Les représentations qui spatialisent le corps en ce qui s'en donne à percevoir dans le corps propre quand il commence à s'examiner lui-même et à s'assurer qu'il se termine là où sa peau se détache sur des fonds d'espace libre ou là où elle touche des choses qu'il discrimine comme autres; ces représentations sont toutes, en un sens, secondes et ont une très forte densité présuppositionnelle. Il faut insister sur la primauté et l'originarité du donné phénoménologique de la non-limitation ou la non-circonscription volumique du corps, c'est-à-dire de l'imprécision de son étendement ou du lieu auquel il est coextensif. Le rétablissement de l'ordre d'originarité des évidences permet de pressentir une thèse majeure de la phénoménologie du corps: que le *corps est originairement perdu dans un tumulte corporel quasi de même étendue que son entour spatial et social rapproché*. Il se situe toujours dans une agitation corporelle spatiale et sociale de laquelle il est résonant. Plus exactement, le corps *est* originairement la *résonance de ce tumulte* et de cette agitation et n'est rien d'autre en dehors d'elle.

Le *monde du corps* et de ses premières résonances est celui des *flux de présence et de radiançe* comme ouverture d'ouvertures, de fonds, d'éloignements, de spatialités en général.

Ce sont d'abord les spatialités du *monde des corps aliènes* – ceux d'autres humains – qui *pénètre de ses réfléchissements tous les autres mondes* et sème à travers eux ses points de croisement et de retour de présences spéculaires et co-résonantes – que sont les corps des autres. Ce sont ensuite les *spatialités d'en haut* qui creusent les profondeurs où le regard se perd, d'y entrer et de chavirer sans cesse, cavités claires dont il n'y a nul toucher sinon des yeux. Ce sont ensuite les spatialités *du lointain*, celles *des horizons*, où le sentir s'amortit ; puis celles *de la portée* et de la *proximité*, de ce à quoi la main peut aller sans effort et qui a présence multiple, grasse pour ainsi dire, dont les surfaces, mattes ou luisantes, les textures, âpres ou lisses, les matières, denses ou légères, parlent aux yeux, aux mains, à la bouche au nez. Le *monde* du corps en ses résonances premières est aussi celui *des choses*, sphère peuplée de *noyaux de présence concrète* qui s'épanchent dans le corps avec l'épanchement du corps en eux ; sphère en laquelle le corps a une orientation sur des moyens et des fins, qui s'agencent dans les chaînes de ses poursuites. Le monde premier du corps se différencie aussi en éléments, en régions, en qualités, en rythmes ; il entre dans le corps et trouve en lui toutes sortes de correspondances. Tous ces mondes sont des mondes premiers du corps, habités par lui, mais l'habitant tout aussi strictement.

Relance de la question du corps. La difficulté comparée de construire un moi et un corps transcendants à partir de réductions appliquées au moi et au corps empiriques. L'articulation corporelle comme unique médiation pour produire le corps transcendantal

Nous sommes en train d'essayer de cerner et d'intuitionner un sens de la corporéité qui est particulièrement difficile à saisir. Il ne s'agit pas simplement ici de se distancer de la position d'un en-soi de la corporéité comme physique, spatiale, de proportions finies, close sur ses terminaisons physiologiques et se comportant en tout comme un objet du monde, sauf à être doué de sentience ; mais de voir *comment phénoménologiquement du proprio corporel et de l'hétéro corporel se construisent*, c'est-à-dire dans quelles visées intentionnelles le sens d'un corps propre ou d'un corps autre se projette et se remplit d'évidence et de réalité. Et là nous partons de l'intuition directrice que *tout ce que nous avons tendance à imputer au corps* (propre ou aliène, mais celui-ci comme le corps propre d'un autre) comme y ayant son siège, comme lui appartenant, s'attribue à lui *comme quelque chose qu'il sent en lui comme venant de lui*. Dès lors, il nous faut poser la question : Comment le lien au corps se fait-il ? *Qu'est ce qui fait dire que ceci est un ressenti qui provient du corps et cet autre provient de quelque chose qui est hors le corps* ? Tous les ressentis étant cependant en dernière analyse corporels et passant tous par le corps propre, même s'ils se donnent à saisir intentionnellement comme ayant leurs sources en dehors de lui, il y aurait moyen de construire un solipsisme corporel en lequel le ressenti corporel, le *sensatum* au sens le plus large, c'est-à-dire comme *status (affectionis) corporalis*, serait le seul *esse*, de la même manière que dans l'idéalisme berkeleyen le *percipi* et l'*esse* étaient coextensifs-identiques. La version d'un idéalisme solcorporéiste rendrait le monde exactement coextensif-identique au corps et ne laisserait rien déborder de l'un sur l'autre. Rien du monde n'aurait de présence que

les états du corps propre comme corps se-sentant de telle ou telle manière. L'esquisse est ici bien plus large que celle du sensualisme classique, ce que nous entendons par états du corps étant bien autre chose que de simples sensations.

La difficulté de la question du corps se montre dans le fait que la question oscille toujours à nouveau entre deux formulations: *qu'est-ce que le corps?* d'une part, et: *où est le corps?* de l'autre. La clarté que la réflexion méthodologique veut y apporter se concentre dans une précaution dans la démarche et l'énoncé. Elle promet un énoncé du genre: *vers quoi dois-je regarder pour trouver du corps?* distinguant ainsi entre un trouver le corps à un endroit, tout entier rassemblé en lui, et se demander ce que cette chose si précisément délimitée dans l'espace et si peu ambiguë dans sa concrétion et sa délimitation volumique, fait, opère, et comment elle le fait – par exemple, qu'elle est vivante et perçoit, qu'elle est sensible à la douleur, qu'elle perçoit à la fois un monde en dehors d'elle, mais aussi elle-même comme un morceau de ce monde, qu'elle peut se faire du mal à elle-même et se percevoir et se sentir d'autant intensément.

Or, la pratique de la question nous permet de renouer avec une direction de recherche déployée par la phénoménologie qui a tendu à montrer que le corps ne peut se concevoir comme une chose intramondaine, une entité qui a occurrence dans le monde comme toute autre, placée dès lors à côté de lui, en un sens, et mise en relation avec lui en un deuxième temps. La *relation du corps au monde n'advient pas au corps* de par son in-existence dans l'espace du monde et ses capacités, étant à l'intérieur de celui-ci, d'en percevoir des parties. Le *corps* est en quelque sorte, comme toute entité transcendente, *co-originnaire au monde*, aussi originaire (*gleichursprünglich*) que lui, communiant avec lui dans la « transcendance », c'est-à-dire dans le fait qu'il est inaugural de l'être comme le monde lui-même, qui n'est rien d'autre que l'être advenant, s'originant avec l'advenir dans l'être d'un existant incorporé.

Dès lors, on peut tenter d'aller à un *corps phénoménologique qui n'est plus ni spatial ni empirique*, mais qui représente ce qui dans l'existant, de toute première origine, fait ouverture de l'espace et du monde des choses qui y a son extension. Ce genre de démarche n'est pas nouveau: celle-ci ne diffère pas, en effet, en son principe de la démarche de transformation de la visée et de l'intuition, transformation qui permet de produire la sphère transcendente en tant que telle et un penser spécifique, précisément le penser transcendantal, qui s'y exerce. La tradition philosophique transcendente depuis Kant est le lieu d'apprentissage de cette *production de la transcendance comme renversement de l'ordre de donation des choses du monde*, renversement qui fera sortir tout le monde advenu, empirique et tel qu'il se donne au moi dès son premier contact avec le monde, de l'*activité d'un moi pur qui le précède et le constitue*. Or, si la construction d'un *ego* pur ou phénoménologique par distinction d'un *ego* empirique est une opération que nous apprenons à pratiquer dans cette tradition – avec tout ce qu'elle exige de préparation mentale ardue, de potentialisation parfaitement contre-intuitive de l'abstraction –, celle d'un corps transcendantal ou phénoménologique, d'un corps « pur », reste inédite et s'annonce bien plus ardue encore.

En effet, la *régression transcendente du moi empirique au moi pur*, des représentations pensées comme des idées (*ideae*) ayant occurrence dans une *mens*, vers l'egoité pure

qui les produit dans un présent pur, se fait *d'une entité mentale à une autre*. Quelque intramondain que l'on imagine le moi empirique, nulle part nous ne pouvons le montrer du doigt, faire de lui quelque chose de direct comme un objet concret. Son lieu est non seulement tout aussi mental que celui du moi pur, mais il n'a pas la fermeté, la distinction, ni l'identité nette et réidentifiable d'entités mentales, telles un nombre ou une figure. Les *représentations* données dans le moi empirique et qu'on peut dire empiriques comme lui, telles des pensées (de tâches à faire, de préférences pour certains objets), des souvenirs (de l'enfance ou d'événements publics), des affects (d'ennui, d'aise, de honte, d'élation) etc., ne se réfléchissent pas dans d'autres représentations (tout aussi empiriques) avec la distinction et la clarté de certaines idéations très abstraites, mais précises. Leur *fuzziness* leur vient essentiellement de leur *être mental* même : toute pensée est « aérienne », a lieu dans l'esprit, ne se voit ni ne se touche, se perd facilement, se retrouve difficilement, elle est imagée partout d'une métaphore de l'air et du nuage, de ces formations extrêmement souples, non denses, se déformant sans cesse, se délitant ou s'effaçant par une *fugitivité* qui leur est *intrinsèque*. Du penseur à elles, les chemins ne sont pas univoques ; retrouvées, elles ne semblent pas toujours exactement les mêmes. Il y a dès lors une communauté dans la mentalité qui fait que *tant les représentations ou le moi empiriques que les vécus et le moi purifiés* partagent une certaine *difficulté de la fixation* qui rend les *opérations mentales* qui sont impliquées dans leur production et leur traitement elles-mêmes *malaisées*. La réduction et la purification phénoménologiques-transcendentes ne parviennent pas à leur donner la fermeté et la netteté d'entités idéelles précises telles les entités mathématiques, quelle que soit la prétention à la « rigueur » (*Strenge*³) des opérations d'intuition phénoménologique qui doivent les donner, selon la théorie husserlienne. La difficulté est redoublée par l'intensité des efforts à soutenir tout au long des opérations mentales en lesquelles la sphère des entités transcendentales est produite : tout relâchement de l'*effort de penser* de manière anti-phatique pour ainsi dire, contre la tendance la plus naturelle de l'esprit et *contre toute l'intuitivité* qui sature son être-naïf auprès des choses, mène à une rupture du sol transcendantal et une chute et rechute dans le repère empirique. Il y a dans la *conversion phénoménologique* de l'attitude, dans l'*entraînement et l'ascèse* nécessaires pour se l'approprier et la maîtriser, bien des traits qui rappellent l'effort et la discipline dépensés pour acquérir les capacités psychiques spéciales impliquées dans les cheminements mystiques. Ce sont des facultés psychiques, en règle générale à peine utilisées, qui doivent être ressaisies et entraînées journalièrement pour qu'elles atteignent un niveau d'exercice correspondant à celui de leur plein potentiel.

On peut difficilement s'empêcher d'imager la chose par l'*analogie* avec un *muscle* à peine utilisé qu'un exercice assidu fait venir à pleine puissance. On penserait, plus loin sur la même ligne analogique, volontiers au *cœur* qui est le muscle le plus discret, dont les mouvements sont les plus réflexes que l'on connaisse et qui se laisse le moins commander par la volonté ; le cœur qui est aussi bien le muscle central, ayant sa place au centre du corps, tout comme

3 Par opposition à l'exactitude (Exaktheit). L'opposition entre rigueur et exactitude est classiquement invoquée par Husserl et Heidegger, et imprègne le projet scientifique de la phénoménologie.

le moi est au centre de l'âme, et dont la *conversion, du mouvement réflexe au mouvement articulant*, serait une *image de la transformation de l'ego perdu dans le réel mondain en ego pur produisant à par soi* (dans un mouvement de « transcendance » qui l'identifie au monde en son origination comme « transcendance ») *et l'ego et le monde réels*. Il s'agirait dès lors, par une opération de réinvestissement organique, moteur et orectique de ses tissus, de faire battre le cœur, qui jusque-là battait à bas bruit et comme en troisième personne, de pleine force, volontairement, articulatoirement pour ainsi dire. Cela ressemblerait à une *respiration qui se ferait pleine et s'articulerait*, se formerait elle-même à son rythme, se ralentirait ou s'accélérait, se produirait activement et sciemment. Elle se sentirait dès lors, jouirait d'elle-même ou encore sentirait, parfois, son faiblissement même et le prendrait sur elle, se faisant « mouvement volontaire » en la plupart de ses régimes. Partout elle marquerait ceux-ci comme accomplissement d'une opération pleine, c'est-à-dire articulante. Pas besoin de préciser qu'une telle hypothèse est extrême et qu'elle ne se trouve nulle part évoquée, sinon dans les formes d'ascèse virtuose du bouddhisme où la maîtrise de la respiration et du rythme cardiaque peut aller jusqu'à la provocation d'un arrêt du cœur. *Faire du mouvement cardiaque un mouvement volontaire et articulant*, reviendrait à *épeler* pour ainsi dire *la vie en soi*; reviendrait à faire de la vie organique dans le corps en quelque sorte une vie transcendente. Se maintenir dans l'attitude antinaturelle transcendente et coller à la production de l'être par l'ego transcendant est de la même difficulté que d'émettre la vie en soi à partir de la pulsation qui l'actue dans le corps, c'est-à-dire d'*articuler l'inactuation corporelle de la vie animante*.

L'analogie avec le corps doit être laissée de côté, cependant, pour ne pas nous induire dans des confusions du plan mental (empirique ou transcendantal) avec le plan corporel empirique, dont il s'agit précisément à cet endroit de se détacher. Elle propose, néanmoins, une transition intéressante vers ce plan, la question qui nous occupe ici étant celle de la préparation réductive et transcendente d'un corps phénoménologique pur. La *difficulté* majeure, disions-nous, réside dans le fait, qu'à la différence de la *préparation réductive et transcendente* qui touche l'ensemble de la vie psychique empirique, celle *qui concerne le corps* ne va pas d'un plan mental à un autre, mais *d'une portion du monde « physique »* lui-même *au plan mental de l'activité constituante du sujet pur*. En effet, rien ne peut faire en sorte que le corps pur dont nous parlons soit en mesure de se désancrer de la référence au corps empirique, à moins de nous accommoder de ne plus nous entendre du tout quand nous en parlons. La représentation d'un corps « schématique » ou « skiatique »⁴ qui survit au corps mortel ou parfois le dédouble de son vivant (comme dans la croyance de beaucoup de religions); celle d'un corps « imaginal » (comme dans la mystique⁵); celle d'un corps astral (comme dans l'ésotérisme savant); celle d'un corps où deux chairs se fondent (comme dans

4 C'est-à-dire qui est littéralement l'« épure » ou l'« ombre » de lui-même

5 Le concept d'imaginal a été formé par Henri Corbin pour qualifier une forme d'idéation spéciale productrice d'un genre d'entités situées entre le sensible et le suprasensible. Ces entités ne se donnent à l'appréhension que dans une expérience spéciale, à savoir l'expérience mystique.

le mariage chrétien) ; celle d'un corps glorieux qui transfigure sa chair (comme dans le dogme chrétien de la résurrection), etc. ; *toute représentation d'un corps qui ne serait pas reliée de la manière la plus expresse au corps empirique ne peut être intégrée dans l'approche phénoménologique* que nous tentons ici. En effet, ces corps se représentent ou peuvent être représentés, dans leur entendement habituel, comme se trouvant à côté ou au-delà du corps « réel », ne faisant pas partie de son actuation constante comme vivant animé et sentient. Tant qu'ils sont ainsi représentés, ou encore tant que l'on n'a pas exclu la possibilité de les représenter ainsi, ils ne peuvent faire sens dans l'approche. Par contre, dans la mesure où ils réussissent, serait-ce le plus partiellement du monde, à se construire, dans l'effort de penser le corps phénoménologique, comme s'intégrant, par une partie d'eux-mêmes, à cette actuation ; dans cette mesure et uniquement cette mesure, ils deviennent relevants pour notre enquête ou, plus exactement, notre enquête devient relevante pour eux. Tout ce qui d'une corporéité quelconque fait intersection avec l'actuation concrète du corps animé et sentient, et déborde en même temps sa réalité empirique, peut se rattacher à notre enquête.

Une seule conception semble capable de faire le *lien entre une corporéité pure et le corps réel*, c'est celle du *corps articulé* dont l'*articulation* est acte de sa forme (l'âme), c'est-à-dire l'*acte de son animation*. Le corps réel se réintroduit dans la corporéité pure comme un fragment du même monde dont celle-ci ouvre les spatialités. La corporéité est captée par le corps réel, par le biais duquel elle se trouve prise dans le monde, située en lui, occupant une portion de son espace, s'originant au monde à cet endroit du monde et originant le monde au point-source absolu de sa sentience. En interprétant l'*actualité pure du corps*, c'est-à-dire les accomplissements qui font épeler le monde inauguralement par le corps – et qui font de ce corps dès lors une doublure apriorique du corps pur – comme des *processus articulatoires*, l'animation originaire du corps articulé peut être comprise comme l'actualité constitutive du donné du monde. L'articulation serait ainsi le terme médian entre les deux corporéités pure et mondaine-réelle, et il y aurait un *niveau transcendantal d'articulation* dans lequel les articulations peuvent être projetées et intuitionnées en elles-mêmes, de la même manière que les vécus purifiés dans l'intuition phénoménologique.

Il n'y a donc *pas moyen de maintenir le corps pur en dehors de la mondanité et de la spatialité* qu'il ouvre de première ouverture et étend de première extension. Il faut qu'il se trouve à une place en elles à laquelle il se situe comme le site-source de sa sentience et de ses articulations. Il faut pour ainsi dire qu'il fasse ré-occurrence en ce qu'il ouvre et qu'il se trouve parmi les choses du monde des choses qui s'inaugure de lui. Pour soutenir cette *ré-occurrence de l'ouvrant dans l'ouvert*, le premier ne peut que se méconnaître dans sa rencontre avec lui-même dans l'ouvert et ne pas voir ce qui se fait au point d'origine qu'il est : il lui faut se dépouiller, en cette méconnaissance nécessaire, de ses puissances inauguralement, *ne plus voir le déploiement originant et naturant* qu'il est en son centre, en son acte qui articule, dans l'orexis, ses articulations. Le moyen qui semble le plus adéquat ici pour rendre compte, à ce niveau de l'analyse, des *involutions complexes du corps*, semble être de supposer des dédoublements du corps qui le spatialisent par des densifications résultant de la superposition de ces dédoublements les uns sur les autres.

Doubles majorés du corps. Le corps-monde : coextension du corps à sa sphère de présence la plus étendue. Ré-occurrence du corps dans le corps-monde comme tumulte intercorporel. Épanchement et rapprochement originaires du monde par la sentience

Commençons par considérer une catégorie de *dédoulements* qui font entrer en jeu des *doubles majorés* du corps : ici le double corporel se présente comme plus grand ou plus vaste que le corps dédoublé. Trois dédoubléments peuvent être distingués dans ce champ : le *corps-monde*, le *corps-sphère-de sentience*, le *corps-auratique*. Par ailleurs, on pourrait décrire au moins un *dédoulement minorant*. Ce par rapport à quoi ces différents corps sont considérés comme majorants ou minorants n'est nullement un corps identique, sous-jacent, en lequel nous trouverions la réalité du corps, les différents dédoubléments en étant des distorsions motivées. Le corps par rapport auquel agrandissements et réductions sont faits sont des corps de « taille » pour ainsi dire différente et correspondant à chaque fois à un registre d'articulations corporelles distinct.

Le *corps-monde* est un double majoré du corps, rencontré fugitivement plus haut sous la forme d'un solipsisme corporéiste ou d'une réduction du monde à un corps unique (*solum corpus*) en lequel ont lieu, à la manière d'états corporels, toutes les affections pensables comprises comme des ressentis internes et allant des plus vagues altérations de la *Stimmung* aux sensations les plus vives d'une douleur aiguë, passant par tout ce qui se perçoit du monde. L'évidence de la coïncidence du corps avec le monde provient de la position d'une *coextensivité du corps à sa sphère de présence la plus étendue*. Elle provient ultimement d'une sorte de *loi de complémentarité exclusive* entre l'*absence du corps à soi* et sa *présence au monde*. Le corps est « perdu « au » monde » lorsqu'il est présent à lui, dans le sens où il se perd dans le monde sans pouvoir se présenter à soi de manière à se rencontrer lui-même dans son épanchement dans les choses du monde, qui est, comme nous le disions, un épanchement des choses du monde en lui par exacte coïncidence des deux processus. Nous verrons plus loin à quel point est difficile l'*imagination de l'insertion d'une proprioception dans l'hétéroception* d'entités mondaines et pourquoi elle est finalement *structurellement impossible*. Cela veut dire que le *corps réel*, tel que nous le représentons dans sa finitude volumique et sa clôture sur soi biologique et dermique, est une sorte de *mirage*, n'est presque jamais présent à lui-même, que ses modes de donation font de très fortes présuppositions et doivent être construits exprès dans des arrangements assez exceptionnels. Le corps, au sens de ce qui, dans notre culture, s'objective comme tel, est *le plus habituellement et le plus constamment « oublié », inoccurent*, au profit de ce à quoi il est présent et en quoi finalement il a sa seule présence dans une sorte de coextensivité de sa sphère de présence aux présences qui la peuplent – en particulier aux noyaux de présence choses.

Le *corps* se conçoit alors comme toujours *prolongé, amplifié, distribué auprès des choses qu'il « rapproche », par sa sentience* d'elles, *d'un lieu du monde* en lequel cette présence du corps aux choses semble nouée. C'est ce rapprochement de ce lieu, qui semble *central*, parce qu'il constitue une sorte de point-source de toutes les perspectives du sujet incorporé en ce corps sur le monde, qui est *trompeur*, alors même que son évidence est tout à fait imposante. En effet, si le corps est perdu « au » monde et épanché en lui le long des lignes de

déploiement de sa propre présence, il ne l'est pas à la manière d'un espace qui s'étend jusqu'à coïncider avec un espace qui le contient, non plus qu'à la manière d'une matière subtile et sans texture qui emplirait un contenant qui s'ouvrirait à elle ou qu'elle envahirait de force. Le corps dans sa présence « matérielle » aux choses ne se comporte pas comme de la lumière ou même un liquide qui empliraient parfaitement et uniment l'ensemble de l'espace où elles pénétreraient. Le *corps* n'est pas également diffus dans le monde pour coïncider avec lui de cette manière. Il est bien au contraire *très inégalement*, *très asymétriquement*, *très imprévisiblement*, *très insphériquement* pour ainsi dire *répandu* dans le monde auquel il est, par hypothèse ici, dans son actualité pure, coextensif. Les lignes d'épanchement du corps ne sont ni symétriques ni ne forment, quand on tente de les envelopper dans une figure qui en contienne tous les points, une sphère plus ou moins régulière. La forme arrondie se suggère certes, mais elle n'a rien de géométrique. La monade corporelle étendue sur le monde comme son espace de présence est très capricieuse dans son dessin. Si le *corps sentient* est toujours *représenté au centre-source d'émissions qui tâtent le monde* et accrochent ses noyaux cho-siques ; si le corps que nous considérons en ce moment est structurellement dans son geste sentient – mais aussi désirant et poursuivant – *toujours « rapprochant » d'étendues et de choses*, selon ses intérêts ou son impulsion de quête, il ne l'est nullement à la manière d'un aimant qui attire à soi, tout également dans toutes les directions et à partir de tous les points de l'horizon, des objets d'un champ qui se sphéricise du fait de l'existence en son centre de ce point d'attraction. Le corps en sa présence est *très rigidement orienté*, dans la direction de sa *face*, et ses sens rapprochent les objets qui se présentent à eux de manière très inégale, selon la différenciation (chirale, par exemple) et structuration de leurs appareils perceptifs ainsi que les différentiels d'acuité qu'ils peuvent montrer. Ses *taches aveugles* sont très conséquentes et structurent les entrées des objets de sa sentience dans le monde. Dès lors, il faut compter avec un *espace très complexe* aux modalités topologiques spéciales.

Surtout le *monde du corps* a peu à voir avec le monde physique tel qu'on se le représente. Ses *spatialités*, évoquées plus haut, ne sont nullement neutres, d'un mode d'extension unique et abstrait ; elles ne justifient en aucun cas la supposition d'un espace géométrique global qualitativement indifférencié, sans texture ni prégnance. Elles sont *plurielles*, *incoordonnées*, couplées avec des *gestes corporels de rapprochement* de leurs champs assez clairement *dissemblables*. Spatialités de l'en haut et du très lointain, spatialités de l'horizon, de la portée et proximité, des éléments et des régions, du corps propre et du corps de l'autre, sont visées chacune dans un mode corporel-sentient différent et sont rapprochées vers le lieu du corps d'une manière variable. Ces rapprochements étant si divers, le lieu vers lequel leur action s'exerce ressemble très peu à un centre, qu'on l'imagine abstrait sous la forme d'un point mathématique ou bien concret tel volume matériel de taille et de densité non négligeables, précisément celles du corps réel qui est au départ de ces rapprochements. Le *lieu de convergence* de ces derniers est d'une indéterminité intrinsèque, très *vaguement situé*, très régulièrement associant plusieurs corps se mouvant dans un cercle, partageant un monde de la vie. Chacun de ces corps sentients rapproche orectiquement et perceptivement sans cesse son monde, l'appelle comme à lui, s'en entoure, en accroche des noyaux, se fait

familier de ses confins, scrute l'en-haut, se le rend propice ou le laisse être indifférent à sa place ; les lieux de ces rapprochements forment un *cercle d'existence*, nullement circulaire, où sont prises et mêlées les sphères de sentience de chacun des existants humains qui y vivent. Ce lieu de convergence est un *lieu d'emmèlement*, le lieu d'un *tumulte intercorporel en lequel le corps propre fait réoccurrence dans le corps-monde*. Comme sphère de présence du corps et champ où son geste de rapprochement à soi de ce qui s'étend du monde devant lui se déploie, le corps-monde est *fortement densifié en ce lieu* de la portée et proximité, en lequel le corps propre, parmi d'autres présences corporelles, fait occurrence.

La pluralité des *corps aliènes* présents réellement ou persistant dans la présence au-delà de leur être-partis ou absents – au-delà du 'fort' qui a suivi leur être là ('da') – *dominant* souvent très clairement ce lieu de convergence et de densification des rapprochements sentients. Le corps propre paraît toujours secondaire dans sa relevance par rapport à eux ou ne sait se présenter que dans les agencements spéculaires que constituent autour de lui ces présences corporelles aliènes. Pour le sujet, la *réoccurrence de son corps* dans le cercle de résonance intercorporel où il baigne *lui vient de ces corps aliènes* eux-mêmes comme en provient aussi l'ensemble des liens de rapprochement les plus intenses et les plus stimulants de sa désirance du monde. L'importance de ces présences corporelles aliènes pour le sujet les fait durer (dans l'être-avec – *Mit-Sein* – du sujet) encore un temps au-delà de leur disparition du champ de la sentience. A cela s'ajoute une autre forme de durée ancrée dans le désir et les poursuites du sujet, en laquelle les corps aliènes – comme incorporations d'autres signifiants – demeurent très souvent dans le souci du sujet et forment l'épaisseur référentielle et présente de son monde.

Le corps-monde est un double majoré du corps en son indéterminité originale et il faut se résoudre à indexer spécialement ce corps indéterminé pour ne pas le confondre avec le corps physique ou biologique, celui que nous avons à maintes reprises identifié en sa finitude volumique et physiologique – le corps de la représentation courante. Il nous faut donc parler d'une majoration de ce que nous appelons le corps supposé, aux frontières brouillées, par le corps-monde qui s'étend aux sphères de rapprochement les plus étendues de ce corps. Bien des visions du monde, tant religieuses que philosophiques, ont fait de cette *mutualité de l'épanchement du corps dans le monde et du monde dans le corps* une *loi de correspondance symbolique* qui couple différentes parties, fonctions, qualités, singularités du corps avec différentes parties, régions, composantes, agencements du monde. On connaît, dans la tradition occidentale, le lieu philosophique d'une âme du monde, l'anthropomorphie de certaines figures de ce monde, mais surtout les représentations alchimiques des correspondances complexes entre un *microcosme* et *macrocosme*. Les médecines traditionnelles dans une pluralité de cultures y puisent leurs symbolismes et leurs étologies.

Phénoménologiquement, toutes ces représentations ne sont fondées que dans la mesure où le corps sentient est perdu « au » monde, épanché en lui et ne connaît son propre lieu en lui que comme un cercle rapproché et rapprochant du monde dans lequel sa sentience est établie comme en son séjour. Dans tous les cas, c'est le *geste du rapprochement* qui est *fondamental* et c'est en lui que se fondent *phénoménologiquement* et la proximité et l'éloignement

comme ressentis des distances, minimales ou immenses, qui séparent les choses du corps sentient. L'ouverture du monde, ressentie comme vertigineuse au départ chez le nourrisson et l'enfant, nourrie qu'elle est par l'impression très vive d'une aspiration par les profondeurs du monde qui s'ouvrent devant nos sens, n'est qu'un effet du *rapprochement originaire du monde par la perception* en ses qualités originaires: la perception *en sa première fraîcheur* et acuité donne le monde, ses plans et ses choses, dans une *vividité* telle que ceux-ci semblent « sauter à la figure » du sentient encore sans habitude et sans usage de ces objets; les plans et les choses sont donnés dans une netteté surintense qui donne le sentiment que de tout son corps le *sentient* est *aspiré* vers eux comme s'il tombait d'une hauteur et allait s'écraser en eux. Ces ressentis sont *l'envers du rapprochement premier du monde par la perception* comme présence surintense au monde. L'autre envers de ce phénomène, est que le *corps* est quasi complètement *insituable dans ce monde* même, qu'il ne se connaît ni comme site de convergence des rapprochements ni comme corps propre. Il n'est qu'une *présence brûlante* qui, à même les choses, ne peut constituer l'à-part-soi des propres surfaces de son exposition.

Le corps-sphère-de-sentience. Sa plus grande densité de rapprochement sentient. La sphère comme métaphore inadéquate d'un champ d'expansion de la corporalité

Une autre figure du corps majoré est donnée par le *corps-sphère-de sentience*. Il s'agit ici de la sphère de sentience rapprochée en laquelle s'organise la *spatialité de l'« habitat »*: le corps, en un sens fort, « habite », au sein de la première sphère du corps-monde, une *sphère plus restreinte* qui inclut le *lieu de convergence des rapprochements sentients et le cercle de présence intercorporelle* dont nous avons parlé, mais qui les structure en des *espaces densément signifiants* qui ont des noms et des attributions lourdes, qui s'agencent entre eux et dégagent les schémas d'orientation les plus stables du sujet. En effet, la sentience ne peut rapprocher le monde toujours à nouveau et l'approcher de toute l'orexis du sujet, sans qu'il ne s'organise pour elle selon les lignes de pénétration, d'emprise, de distanciation et de laisser-être que cette orexis porte en elle, doublées des variations qualitatives de la sentience autour de sa netteté basale et de l'érosion et l'abaissement de sa vividité première. Au sein du corps-monde, qui est perte pure « au » monde et oubli de l'à-part-soi de la sentience comme originée à un sujet et à un emplacement de ce sujet dans le corps-monde lui-même, des *corps-espaces* plus denses, plus orientés, *moins vaguement épanchés, plus structurants*, se contourant et s'approfondissant avec de la signifiante orectique, se constituent. La sentience ici et son corps sont épanchés, mais contenus, dans le jardin, les vignes, la cour, l'appartement, la chambre, la terrasse, la voiture, l'école, la rue, les bords de fleuve, la promenade, les boulevards, la ville, etc. Surtout, la sphère qui s'ouvre et s'organise de ces lieux, nous l'appelons sphère de sentience parce que nous y voyons d'abord une *sphère de la présence percevante au monde*, d'orexis principalement *basale*, celle de l'ouverture première à la sentience.

La chose est un peu compliquée ici, parce que ces espaces en question prennent leurs noms, leurs sens, leurs orientations, leurs schématismes, d'une redondance des trajets des poursuites que le sujet y a. Il faut donc insister pour n'y voir d'abord que des sphères de sentience comme présence percevante à *ce qui s'est organisé et épaissi par ailleurs comme espace*

de poursuite. Car ce qui nous intéresse ici n'est rien d'autre que la mesure dans laquelle un corps sentient y est épanché et peut s'appréhender comme agrandi, poussant les frontières de sa sphère au-delà de celles du corps supposé. *Le corps comme présence épanchée-contentue dans ces lieux* est senti ici de manière prégnante, quasi sensible, comme présence du corps vibrant encore en eux après qu'il les a quittés, comme une trace qu'y a laissée son odeur, son toucher, sa manière de se mouvoir en eux, de les marquer et les faire vieillir de son usage. Mais c'est surtout *l'aura de sa sentience* qui est première et fondamentale, c'est le fait senti que l'espace s'est ouvert à un sens primairement percevant, allant orrectivement à la ouverture de cet espace et l'occupant à la manière d'une sentience qui se déploie dans les activations physiologiques de ses organes. Il faut donc insister sur la limitation de notre perspective ici à l'orexis et la sentience qui y est ancrée. *La spatialité du corps dédoublé et majoré est strictement celle du vivant animé sentient* ouvrant le monde de l'élan de son orexis et des mouvements articulants du corps (articulé) qu'elle émeut.

On pourrait construire le corps-monde d'un corps sphère-de-poursuite qui dépasserait en son épanchement l'extension du corps-sphère-de-sentience-habitée. Il faut cependant insister sur le fait que si les *ouvertures thématiques les plus prégnantes du monde* sont celles qu'y font les poursuites du sujet, l'épanchement du corps que l'on considère est strictement l'épanchement de sa sentience. Il ne s'agit pas de l'épanchement de ce que nous appellerons plus loin le corps interne qui n'est plus la présence d'une sentience au monde, mais pur épanchement d'une vie imaginaire qui se déroule à sentience nulle – telle celle qui a lieu dans le corps du rêveur. Dans le cas du corps interne, il n'y a même pas coextension du corps et du monde dans un corps-monde, mais identité des deux dans un troisième plan qui n'est pas celui de la sentience. De plus, c'est un embarras très fâcheux que de devoir parler de *sphères* à chaque fois pour indiquer des *extensions spécifiques du corps* à cause de ce que suggère le mot d'un espace arrondi et complet, en soi symétrique et très densément organisé intérieurement. *Aucune* des sphères dont nous parlons *n'est sphérique* en ce sens. Il s'agit partout de la *métaphore d'un champ d'expansion* dont l'organisation et l'autonomie sont toutes relatives. De plus, la différenciation et le nombre de ces « sphères » ne sont pas exhaustifs. Une *phénoménologie du corps sentient* et de la spatialisation du monde qu'il accomplit ainsi que de la spatialisation de sa propre réoccurrence dans le monde comme portion spatialisée de celui-ci, est un champ de recherche à peine exploré. Husserl n'en a touché que quelques fondements, Bachelard a poussé bien plus loin la reconstruction de ses spatialisations – dans une phénoménologie de l'espace et de la matière en ses différenciations élémentaires. On pourrait s'intéresser à toute une *palette de spatialisations* du corps sentient qui seraient intermédiaires par rapport à celles que nous décrivons. Ainsi, nous ne disons rien ici de la sphère de sentience la plus rapprochée qui correspond sans doute également à un seuil d'épanchement-contention du corps sentient, car notre intention n'est précisément pas de faire l'inventaire de ces corporéités et de leurs majorations du corps supposé. Il s'agit ici uniquement de montrer des directions de description et d'enquête qui peuvent et doivent être démultipliées et saisies. Elles constituent un programme d'exploration du corps dont la recherche actuelle dans les différentes disciplines concernées ne donne pas idée.

Le corps-auratique comme fantasme du corps aliène vivant. La présence et les contours vibrants (d'orexis) du corps animé le grandissent. Alimentation du corps en aura

Indiquons une dernière figure majorante du corps supposé, celle que j'ai annoncée plus haut sous le titre de *corps-auratique*. Le phénomène que j'ai en vue est un phénomène d'aperception accompli principalement dans l'appréhension de corps aliènes et qui, secondairement, se transmet au corps propre pour être accompli et ressenti sur lui⁶. Le corps auratique est un corps « vu » ou « senti » avec une enveloppe qui le grandit et qui est faite d'une sorte de *rayonnement présentiel qui intensifie et majore légèrement ses volumes*, fait vibrer ses contours et les pousse pour ainsi dire au-delà du dessin des limites dermiques et volumiques du corps. La doublure auratique est comme le devenir visible de la présence par une sorte d'accentuation de la forme visible elle-même, comme si un *corps vivant* (c'est-à-dire animé d'orexis) *ne pouvait être perçu sans* que ne se figurent en lui un « schéma » ou un « fantasme » qui sont les cadres, les « patrons », le dessin grossier qui se dessinent tout premièrement comme la forme ou la catégorie dans laquelle le perçu rentre. C'est le « phantasma » au sens premier d'esquisse imaginaire, de schéma vide d'une figure d'homme, de cheval, de maison, d'arbre, de côte, ... Or, le « fantasme » d'un corps aliène vivant, l'esquisse de sa forme en laquelle rentre la projection de son percept et qui en permet l'identification ou la « reconnaissance » comme un tel corps, *le grandit toujours*, lui fait une enveloppe qui est l'épaississement de tout ce qui en lui est *présence animée* au sens des activations constantes de préparations ou d'inchoations au mouvement. Même si le corps aliène en question garde le repos, il vibre, comme nous l'avons vu, de toutes les dispositions actives à l'émotion, même non motile, par l'orexis.

Concrètement, dans les espaces de présence intercorporelle, avec une interperception thématique des corps les uns par les autres, les corps apparaissent toujours dans des schématisations qui les grandissent d'une enveloppe spatiale imputée au corps perçu comme en faisant partie. Dès lors, *l'interaction corporelle est régie par des prises en compte de ces contours accentués du corps* que supplée l'aperception de leur animation. Dans l'approche physique, dans l'appréhension visuelle des distances et des grandeurs, dans la grande proximité – du presque toucher –, dans le toucher lui-même, ce sont *toujours ces contours du corps-auratique sur lesquels on s'oriente*, et non pas les contours réels, non vibrants et non grandissants, non schématisants de l'épaisseur de la présence. L'aura donc qui donne le mot pour qualifier ce corps, n'est pas l'aura symbolique, le rayonnement ou l'éclat des apparitions particulièrement resplendissantes de corps égrèges ou glorieux. Il s'agit de l'*aura* qui *enveloppe tout vivant sentient et animé*, mais en particulier le corps aliène, et donne expression au fait que ce corps, outre qu'il *vibre de toutes les activations internes* de ses tissus par l'orexis comme poussée au mouvement, respire, sue, sent, *imprègne l'espace proxime* qui se coule sur sa forme de ces traces infimes de sa vie physiologique. La présence d'un corps embue toujours l'espace de sa présence respirante, par tous les pores de sa peau,

6 Ce n'est que dans cette mesure qu'il touche le corps propre supposé, celui qui est sous-jacent à tous les dédoublements du corps et qui est de ce fait plus « petit » que toutes ses figures majorantes.

des sécrétions qu'il exsude, en même temps que ces rejets et ces dépôts matériels sont une *métaphore de ce deuxième contour du corps* en lequel se matérialise son être toujours « plus grand que nature », son être toujours plus présent que comme simple corps, par le marquage d'un contour expresse de présence animée et grosse des activations intracorporelles de son apprêt au mouvement. Dans le plan des phénomènes, ce fait est illustré par la manière que l'homme a, dans toutes les cultures, d'approcher tactilement le corps de l'autre : on a l'impression, à examiner la variété des gestes de cette approche, que la main sent, sans le toucher, à très petite distance⁷ déjà de son enveloppe dermique, le corps vivant et respirant, comme si elle entrait en contact avec son aura et pouvait passer dessus, comme sur une deuxième peau, la sentir intensément et la longer.

Le corps est toujours plus que le corps supposé, dès lors que placé sous une cloche, à la différence d'un minéral, il consomme l'une après l'autre les enveloppes que l'espace lui accorde et, sans pouvoir alimenter le grandissement, certes différentiel et quasi négligeable, mais constant, de sa forme, il finit par se dégrader et s'étouffer. Comprenons l'image de la cloche métaphoriquement, dans le sens où il ne s'agit nullement avec elle de souligner le fait que le corps a besoin d'air, qu'il respire de sa peau et de sa bouche, et que privé de l'afflux d'air, il s'asphyxie et meurt. Voyons dans la cloche l'image d'un *arrêt de l'alimentation du corps en aura, en espace de grandissement de sa figure nue* ; l'image de la *coupure d'une ressource* qui est celle certes spatiale au sens phénoménologique, mais « schématique » ou « *fantasmatique* » au sens phénoménologiquement plus précis. Arrêter d'accorder au corps ce surplus d'espace ou de taille où se schématise son augment de présence sentiente et orectique, c'est le réduire à un *corps mort*. C'est nier l'existence de cette sphère auratique de la présence corporelle et l'anéantissement de la présence vivante du corps sans elle. L'expérience de pensée peut être poursuivie dans l'imagination d'une privation du corps-monde et du corps-sphère-de-sentience-habitée de leurs ressources spatialisantes. Une telle privation ne peut avoir d'autre conséquence que la désintégration de ces corps sous la cloche qui les en isole.

Corporations du corps. Corporéité corporante et corporéité corporée. Variations de la perceptibilité des corps incorporés – allant jusqu'à sa négation. Déborder méthodologiquement la limitation aux corps perceptibles vers les états corporels

Il faut se représenter toutes ces *figures majorantes* du corps comme autant de *brouillages quantiques* qui hachurent ou grisaillent des bandes de largeur variables sur le corps et autour de ses frontières. Ces bandes ressemblent à des nuages stochastiques faits de points de présence probable de particules du corps à des endroits qui dessinent autour de lui une zone de possible traçage de ses frontières. Elles constituent une *représentation intuitive de l'espace de possible expansion de l'actualité du corps*. Si l'on songe à la visée perceptive – visuelle ou tactile – en laquelle se constitue le corps aliène comme corps apparaissant dans le champ de ma perception, seul le *corps-auratique* est concerné par elle. Seul ce corps apparaît comme

7 Un ou deux ou quelques centimètres. La sensibilité de ce genre de tact varie, dans son intensité, selon les cultures.

corporéité incorporée, thématiquement close pour ainsi dire sur un corps constitué et donné à la perception dans le monde extérieur ; alors même qu'il est tout autant que les autres figures majorantes du corps une *corporéité incorporante*, un acte d'articulation de la corporéité qui actue du corps et le fait être, sans pour autant lui donner de ce fait même une forme incorporée concrète immédiatement perceptible. Toutes les incorporations ne font pas advenir des corps incorporés qui ont la consistance, la clôture et le caractère spatialement défini du corps « objectif » – qui n'est pas le corps-auratique, puisqu'il serait ce corps précisément minoré de son agrandissement auratique. Ce que nous appellerons plus loin le corps interne ou le corps du rêveur, ne sont eux-mêmes nullement incorporés dans un phénomène perceptif. *Religions et savoirs traditionnels du corps* n'ont pas de difficulté à poser et traiter avec des *corps non incorporés dans des apparences sensibles* aussi fermes et closes que le corps de chair de la perception intercorporelle – dans laquelle, en chacun des corps en présence, se réalise la perception des corps aliènes comme corps volumiquement définis et clos sur leur frontières dermiques. Des *corporations* sont à l'œuvre partout qui produisent des doubles, des schémas, des ombres, des répliques, des extensions, des dispersions, des formes bi- ou plurilocales du corps incorporé. Les produits de ces incorporations ne sont pas des corps incorporés à la manière du corps-phénomène, au sens du phénomène cardinal de la corporéité dont partent toutes les philosophies et les phénoménologies du corps. Ils correspondent à des *articulations de la corporéité* qui traversent des régions hétérogènes du monde, sont dispersées sur elles, sont parfois coextensives à elles, les ouvrent dans les articulations mêmes qu'elles sont. Dans tous les cas, même là où les incorporations articulantes produisent des corps incorporés qui ont la consistance nécessaire pour se rassembler en un phénomène perceptif, comme dans le cas du corps-auratique, le *phénomène du corps* est toujours intentionnellement visé selon un « schéma » ou un « fantasme », un « patron » imaginaire qui l'a toujours déjà agrandi d'intensités de la présence, d'attributions d'animation et de sentience sans lesquels le corps ne peut émerger dans l'espace de son émergence qui est celui du tumulte intercorporel tant des origines que de toute interaction entre les corps. *L'interspatialité des corps* est une *interspatialité de corps majorés* où les figures et les spatialités corporelles surétendues s'intersectent. Nulle part un corps ne peut croiser un autre corps sans que toutes sortes de incorporations ne s'évoquent et ne dessinent de ces corps et de la scène de leur rencontre des figures qui fragmentent et renversent leur clôture et leur univocité phénoménales.

Tels sont quelques frayages faits dans le phénomène du corps, qui s'en révèle si pauvrement exploré ou, pour le dire autrement, en attente d'entreprises descriptives et phénoménologiques extrêmement vastes. Une *phénoménologie du corps* doit poser les questions premières de son approche et commencer par mettre en évidence les difficultés intrinsèques à une telle approche. Il est clair que nous pouvons toujours partir de l'« évidence » du donné phénoménal du corps, le concevoir comme la « chose même » du corps, réduire en sa matière toutes les thèses empiriques d'existence et d'accès, revenir aux visées intentionnelles dans lesquelles il est donné, les préparer pour en faire des vécus purs et reconstruire à partir d'elles la *grammaire pure de la donation de la corporéité*. Telle serait, portée à la plus grande conformité avec ses prétentions méthodologiques, la procédure phénoménologique d'une

approche du corps. Or, notre tentative de suivre cette approche pour aller vers la description et la théorisation de phénomènes corporels qui nous intéressent particulièrement, a vite montré qu'elle était hypothéquée par des limitations diverses, provenant cependant principalement des « *évidences* » *supposées du phénomène corporel*. L'approche pluriangulaire que nous avons suivie en revenant au corps par des questions simples, c'est-à-dire puisant dans des évidences à chaque fois autres, demandait une levée de ces limitations. L'évidence d'un donné du corps *orientée quasi exclusivement sur la perception du corps de l'autre quand il se présente dans le champ perceptif* du corps propre a été *débordée par l'évidence de « corporations »*, c'est-à-dire de visées intentionnelles dans lesquelles se constitue le sens ou l'intension: 'corps', *qui ne débouchaient pas sur ce genre de corps corporés* exclusivement comme masses physiques closes du monde, auxquelles s'imputent analogiquement et empathiquement des propriétés et des facultés dont le senti et la connaissance sont donnés dans le corps propre.

Les corporations ou articulations produisant le sens du corps dans le sujet articulant, c'est-à-dire entre autres dans le corps articulé et concrètement percevant du sujet, mais aussi dans son corps articulé interne, non percevant, mais imaginant ou rêvant; ces *corporations produisent une variété de corps* du fait que ce qui est décisif en elles, que ce qui à chaque fois produit le *sens du corps*, c'est un *état corporel*, c'est-à-dire un état ou un être-affecté, *qui s'attribue à un corps*. Il n'y a *pas d'autre critère de la donation phénoménologique d'un corps* que celui-ci. A vouloir s'orienter sur l'évidence d'un corps objectivement spatialisé, des donnés qui sont au centre du phénomène de la corporéité s'ocultent. Il faut donc reprendre la *question du corps* sous un angle élargi qui *embrasse* toutes les projections de sens d'un corps, *toutes les corporations connues et pensables*. Ce n'est que comme cela qu'une phénoménologie du corps peut s'accomplir, en satisfaisant aux exigences de son propre projet.

Elargir l'angle d'appréhension du donné corporel, c'est permettre que rentre *dans le domaine d'évidence* de celui-ci, à côté de ce que nous avons appelés les vécus appauvris et schématiques d'une expérience standard du corps, *toute la variance des états corporels*. Or, il faut résister à la tentation de ramener toujours à nouveau une telle variance vers le noyau des vécus schématiques et, pour cela, laisser valoir tout simplement la variance en tant que telle, c'est-à-dire reconnaître qu'en tant que *variance phénoménale*, elle *n'a d'autre mesure qu'elle-même*. La tendance est naturellement très forte d'entrer dans la matière et la question du corps à partir d'un *point de non variance relative*, le *corps adulte*, par exemple, situé au-delà des croissances physiologiques, sur le *plateau de la plus longue stabilisation climactérique*⁸ de ses états et de ses comportements. La variance se laisse en effet lire et expliquer par des ajouts ou des retranchements à faire sur le standard du repère choisi. Le phénomène de ce corps standard devient la mesure, au sens fort du terme, de tout autre donné phénoménal du corps. Disposer d'une telle mesure est méthodologiquement très problématique. Car il est nécessaire, quand on fait de telles suppositions, de le faire explicitement et de s'expliquer sur le statut et la pertinence de la mesure supposée. Il faut donc reconnaître que l'approche

8 C'est-à-dire liée à l'âge (*klimaktër*), à l'échelon de développement du corps.

travaille avec un *étalon du corps* sur lequel tout autre corps donné dans l'expérience s'explique comme corps par sa projection sur cet étalon et la mensuration de ses caractéristiques sur celles, constitutives du sens du donné corporel en général, de l'étalon.

Le concept phénoménologique de « corporation » comme intention actuelle du sens 'corps'. L'état corporel comme noyau noématique d'une telle intention

L'objet de l'approche phénoménologique ne peut être qu'une visée intentionnelle dans laquelle un sens, ici celui du corps, se constitue. Nous appelons cette visée une *visée ou une sensation « corporante »* ou une « *corporation* », c'est-à-dire un complexe d'actes en lequel advient le sens du corps, c'est-à-dire un corrélat (objet) « corporé ». *Toute sensation*, c'est-à-dire production d'un sens, *au bout de laquelle* quelque chose que l'articulant actuel de cette sensation entend, comprend sans détour comme *'corps' se retrouve dans la somme du sens produit*, est une telle visée corporante, valant en soi. Elle vaut indépendamment de ce qu'un autre observateur, placé à un tout autre site historique ou culturel, pourrait penser de sa pertinence; elle vaut surtout indépendamment de ce qu'un observateur particulièrement bien, c'est-à-dire en général : scientifiquement, informé prétendrait connaître de ce que 'corps' veut dire dans l'absolu. *Beaucoup de visées corporantes* articulées dans des cultures du passé ou du présent ne nous sont *pas compréhensibles* et nous ne serions aucunement enclins, par exemple, à appeler 'corps' certaines expansions auratiques du corps accomplies dans un cadre d'imagination et de pensée manaique. C'est pourquoi il est important de presser dans des formes verbales comme 'corporer' ou 'corporant' ou 'corporation' (ce dernier entendu précisément verbalement comme un nom d'action actuellement accomplie) la visée intentionnelle d'un corps quelle que soit sa compréhension. Comment cependant exclure, dans ces conditions, que ne se subsume sous une telle intention « corporante » une variété arbitraire et éclatée de sens, allant du corps volumique de l'autre vu dans l'espace au corps comme densification d'un double manaique et de là à toute sorte d'intentions qui ne se laissent plus unifier en aucun noyau noématique? Notre thèse est que les différenciations qui se font dans le sens de la variété des visées « corporantes » ne sont ni contingentes ni extensives. Elles s'originent à une *visée et un sens uniques produisant une variété de corps « corporés »* différemment, mais dont le *centre* demeure, comme nous le disions plus haut, la visée de ce que nous appelons un « *état corporel* » – notion dont la mise en évidence nécessitera tout le parcours théorique qui suit.

Il y a dès lors fondamentalement une *articulation corporante*, un « corporer » qui s'effectue *en tout sujet qui se donne à soi-même son corps propre ou à l'autre un corps aliène*. De ce corporer relève tout ce qui me fait éprouver moi-même comme corps ou me fait éprouver l'autre en son donné corporel comme corps. La *perception sensible n'est pas le mode unique* de ces expériences. Tant la proprioception que l'hétéroception doivent être comprises comme incluant bien d'autres modes de la donation de la corporité, c'est-à-dire bien d'autres modes de corporation que la « ception » par les « sens ». Au-delà de toutes les appréhensions du corps dans la doli-, la noci- ou l'hédoception, il y a un très vaste éventail de formes de corporations. Notre thèse est qu'à *chaque fois que nous appréhendons* ou

éprouvons un état corporel, c'est-à-dire *un état du monde* tel que nous ne pouvons pas en projeter un sens sans que nous le mettions *en relation avec un* « corps », qui en est le « sujet » (actif ou passif), *nous avons affaire à* (l'ébauche d') *une* « corporation » (dont l'intention se remplit dans des actes intuitifs qui la suivent et laaturent).

Variances corporelles : âges, états quotidiens rythmiques, états communs, états intensifiés, homéostases, tendances inertiales du corps. Sommeil et éveil du corps. Corporations à basse et haute intensité. Sthénie et asthénie de l'articulation corporelle

Il y a d'abord une *variance corporelle* qui vient au corps de son *changement dans la durée*. On pourrait alors dire que le corps a un cycle de vie rythmé périodiquement et s'étalant sur une trajectoire développementale et maturationnelle typique, assez clairement différenciée : le corps du nourrisson est très différent de tous les corps qui suivront sur cette trajectoire, comme ceux de l'enfant, de l'adolescent, du jeune adulte, de l'adulte sur sa longue homéostase climactérique, de l'adulte vieillissant, puis vieilli. Le corps, comme un son qui dure ou une maladie, est un « objet temporel » (un *Zeitgegenstand*) qui traverse la durée et en subit, en l'occurrence, des changements marquants. La *vie du corps* a un décours varié, avec des *changements de phase* faisant transition vers des *stases* plus ou moins longues correspondant aux *climactères* de son devenir tant biologique que culturel et social.

Il y a ensuite une *variance* qui vient au corps de par la succession en lui *d'états quotidiens*, le changement ayant ici aussi une certaine rythmicité, celle selon laquelle se déroule la vie physiologique du corps en tant qu'elle est marquée par l'alternance basale des rythmes diurne et nocturne. Si le corps peut vivre une vie très variée quant aux contenus de ses activités et de ses passivités, il ne peut cependant soutenir longtemps des changements fréquents du rythme où ces activités et passivités s'insèrent dans leur succession. Fondcièrement, la *vie concrète et journalière du corps*, quelle que soit la période de vie où on l'observe, est *redondante* et *rythmiquement répétitive*. Les rythmes en question ont une grande constance et ne sont pas climactériquement spécifiques. La *vie diurne* du corps est scandée par le ressenti et la satisfaction des besoins corporels. Des marqueurs majeurs de la périodicité du jour sont les *prises alimentaires* – ou pour le dire avec les mots de la culture, les repas. La vie diurne est, en dehors de ces moments, occupée, en règle générale, par de l'*activité* corporelle ou mentale – toutes deux extrêmement variées – ainsi que par des temps d'arrêt de l'activité ou de *repos* (restaurateur des forces). La *période nocturne* ralentit l'activité ou la fait cesser, contenant toujours un temps de *sommeil*, avec l'activité onirique qui l'accompagne. Le sommeil varie dans sa durée d'un climactère et d'une culture à l'autre, mais demeure dans des bandes moyennes tout à fait constantes et incompressibles. L'*activité sexuelle*, quant à elle, ne s'inscrit pas, dans l'espèce humaine, dans une rythmicité donnée et tend à s'accomplir de nuit. Ces quelques indications suffisent ici. Une description détaillée des rythmes corporels, allant du *réveil*, aux *soins du corps* (hygiéniques et esthétiques), à la *digestion*, la *défécation*, et la variété des fonctions physiologiques qui s'inscrivent dans ces rythmes, sera donnée plus loin dans différents chapitres du travail. La question de la *périodicisation* des deux moitiés du jour, avec la distribution des activités de la journée sur deux versants

(et différents sous-versants), alors que la nuit semble moins différenciée périodiquement, demanderait des descriptions spéciales que nous ne donnerons pas, mais qui pourraient être projetées à partir du modèle de description que nous développerons ici.

En dehors de ces rythmes et des états qui s'inscrivent en eux, il existe une *typologie*, universelle ou transculturelle, d'*états corporels* qu'on peut dire *communs*. Ces états, sans s'inscrire dans l'un des rythmes du jour ou de la vie que nous indiquons, *ne manquent*, de fait, à l'*expérience d'aucun corps*. Une description des états du corps ne peut les négliger. Ainsi, à côté du corps mangeant, digérant, travaillant, chassant, il y a le corps malade, le corps convalescent, le corps souffrant d'une blessure, le corps mourant. D'autres états sont difficiles à classer parce qu'ils sont presque *trop communs*, sans être pour autant périodiques, tels les états du corps jouant ou du corps riant. Certains états sont spécifiques au corps *féminin*, tel le corps gestant ou le corps lactant – le corps menstruant devant, lui, être placé sans doute du côté des états périodiques. Il nous faut aussi mentionner des états qu'on pourrait être tenté de regrouper dans la catégorie des états corporels communs, alors qu'ils sont en soi *extraquotidiens* – et particulièrement prégnants – tels que le corps dansant, le corps extatique ou en transe, le corps recueilli (adorant ou priant), le corps luttant.

Enfin, une approche phénoménologique du corps doit avoir un sens pour ce qui dans toutes ces appréhensions d'états corporels relève de *moments d'accentuation ou d'intensification* de ces états. Un même état corporel peut être éprouvé dans une relative passivité ou sans susciter un intérêt ou une attention particulière, et passer finalement inaperçu, d'une part; il peut subir des accentuations tellement fortes de son accomplissement qu'il en vient à remplir toute la conscience du sujet, tout son sentir et toutes ses capacités d'en faire deïxis. Cela attire l'attention sur ce qu'on pourrait appeler la *modalité de l'appréhension de ces états* en laquelle les « incorporations » s'effectuent. Les états corporels sont « modalisés » par leur insertion dans des *homéostases corporelles*, lesquelles jouent le rôle d'un macro-état qui régule l'apparition des états singuliers en satisfaisant aux exigences d'un équilibre des flux d'intensité ayant leurs voies dans les corps. Le ressenti des états corporels est immédiatement déterminé par leur plus ou moins grande insertion dans le macro-état homéostatique : quand ils sont parfaitement « enlisés » en un macro-état de bas niveau d'intensité, c'est-à-dire quand ils n'arrivent pas à ressortir du fond du temps de la vie et à s'inscrire en une trace qui empêche leur simple écoulement avec ce temps, ces états relèvent d'une corporéité « sommeillante » pour ainsi dire, épaissie par le manque de pointes d'ignition de la présence à soi. Ainsi, il ne suffit pas d'avoir un corps pour se trouver dans la lumière de l'être. Le *corps est intrinsèquement lourd d'une tendance inertielle à l'« ensommeillement »* de sa présence à soi qui empêche que les tassements homéostatiques ne soient percés par des pointes d'intensité qui déchirent leur calme et leur épaisseur. Tout un pan des incorporations du corps propre ont une tendance « kateudontique » (sommeillante, pour le dire avec Héraclite⁹), c'est-à-dire

9 Le sommeil est un motif insistant de la pensée héraclitéenne pour laquelle il cristallise une figure de l'absence-présence dont n'arrive pas à se détacher la veille (*egrégorsis*), qui n'est, projetée sur son fond, qu'une présence (à soi) apparente. Voir les fragments 1, 21, 75, 88 et 89 de l'éd. Diels, Hermann, Kranz, Walther, edd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., (6^e éd.) Zürich Wiedemann 1974.

une tendance à *produire un corps corporé épaissi d'absence* par le maintien des intensités de ses états en-dessous d'un certain seuil de vivacité. Dans l'ennui, la dépression, la grande passivité de situations saturantes, sans l'aiguillon d'un manque physiologique fort, les états corporels sont vécus dans un mode hésychique ou ataraxique, c'est-à-dire de calme ou de non trouble qui empêche que le corps ne s'éveille à ses propres états.

C'est à cet endroit qu'apparaît une *ambiguïté majeure dans les états corporels* de basse intensité. Elle naît des efforts que font certaines philosophies ou pratiques religieuses et ascétiques de porter ces états à l'extrême, tout en demandant l'exact opposé de l'émoussement et de l'ensommeillement de la présence corporelle, à savoir l'éveil. Il s'agit de l'ambiguïté de deux « *corporations* » produisant deux corps corporés diamétralement opposés l'un à l'autre. Ainsi, dans l'*hésuchia* et l'*ataraxia* que la philosophie morale antique tentait de produire, comme une sorte d'impassibilité de l'âme, par des exercices de vie très exigeants, l'état de calme est un état second, atteint par la pratique systématique d'une désintensification courante de l'affect¹⁰. Elles ne résultent pas de l'ensommeillement ni de l'émoussement du vivre dans l'inattention, l'ennui ou la satiété, mais d'une vigilance extrême de l'âme quant à ce qu'elle peut admettre, et surtout à ce qu'elle doit réprimer, des états corporels et de leurs intensités. La *maîtrise que l'âme acquiert de sa propre affectibilité* ou passibilité est activité psychique suprême; elle correspond à un (macro-)état corporel d'éveil aigu, c'est-à-dire nécessairement de clarté intense. Le corps corporé qui est produit par les corporations ascétiques d'une telle maîtrise des états corporels devrait se situer à un sommet de densité corporelle. En effet, nous disions que plus l'état corporel était intense et se démarquait des homéostases de basse intensité, plus le corps corporé était présent à soi, inscrivant son vivre sur la surface de sa passibilité; en somme, plus il était densément présent. Or, nous nous rendons compte que l'*extrême de la présence corporelle dédensifie paradoxalement le corps*, pour en faire une sorte de corps lumineux, ne donnant plus de prise à l'affect sur lui. L'intensité de l'*affection* ou du ressenti de l'état corporel est *dédoublée par l'intensité du sentir de la maîtrise du sentir* dans le corps. Prédomine alors cette pointe insurpassable du sentir en laquelle la corporéité se renverse pour incorporer un corps vibrant, aux confins de la matérialité, de l'éveil dernier à sa présence.

Contrastant avec cet éveil, l'*ensommeillement ramollit la matière charnelle* du corps. Le corps corporé dans les homéostases invivaces devient ouatteux. L'émoussement des états se comprend, encore dans la médecine et la psychopathologie du 19^e siècle, comme un « *énervement* », une maladie qui détruit la sensibilité des nerfs, anéantit la morsure nerveuse, provoque l'asthénie, la perte d'énergie vitale – arrivant parfois après une hypersensibilisation nerveuse. Le concept de l'« *énervement* » a été utilisé par les historiens classiques, les moralistes, les philosophes de la culture, qui voyaient en lui un symptôme de décadence, de perte, par une culture, de ses forces vives, de sa sève, de l'essor et de l'expression de ses énergies. C'est dire que certaines corporations produisent des *corps très peu sthéniques*,

10 En particulier des affects anxieux, c'est-à-dire des affects les plus affectants, l'angoisse étant à la racine de la passibilité humaine en général, pour ces philosophies.

d'*intensité irectique basse*, tissés d'états corporels sans acuité, des « ombres » (*skia*) de corps. Or, beaucoup de cultures connaissent des *formes « skiatiques » du corps*, le plus souvent représentant une sorte de continuation, pour une certaine durée, de la vie du corps après la mort¹¹. Elles correspondent à des imaginations d'un corps dont les états sont extrêmement émoussés, ce qui le fait flotter dans sa chair pour ainsi dire. La densité du corps a à voir avec une certaine vivacité de ses états. En dessous d'un certain niveau d'intensité de ces états, il a tendance à s'éprouver comme « morne ». Les basses homéostases correspondent toujours à l'*érosion des intensités articulatoires*, ici en particulier des articulations de la corporéité dans un corps qui se corpore. Elles s'opposent à une variété de phénomènes de vivacité du sentir qui font la plénitude colorée et le chatolement de la « vie »: c'est là que fluent de forts courants libidinaux qui énergétisent et élèvent la tension irectique générale du corps et le corporent charnellement et sthéniquement.

La « chose elle-même » du corps et la régression de son approche phénoménologique jusqu'au plan de sa production dans les complexes d'actes sensuants. Le questionnement constitutionnel et son inversion de la projection du monde

Une phénoménologie du corps butte donc sur une illusion qui l'envoie sur de fausses pistes. Il s'agit de l'*illusion de ce que l'on pourrait appeler « l'univocité intensive de l'être (corporel) »*. Admettre que le corps est corps, quelle que soit l'intensité de ses états, est une des multiples présuppositions d'évidences de l'approche phénoménologique courante. Ces « évidences » occultent ce qui doit être au centre d'une telle approche, à savoir l'affirmation (méthodologique) de principe qu'*un corps ne peut être que le corrélat d'une « corpora-tion »* (comme projection du sens 'corps' dans un phénomène de 'corps'). Pour *aller à la « chose elle-même » du corps* et en donner une phénoménologie, des voies semblent exister qui donnent un accès direct et simple à elle. La phénoménologie husserlienne supposait un « phénomène » du corps tel qu'il se donne à appréhender dans toutes ses évidences, à savoir le corps de l'autre tel qu'il se présente à moi dans le champ de ma vision. Une fois le phénomène ou la chose identifiés, c'est-à-dire la *matière évidentielle* qui constitue ce qui s'appréhende pleinement d'un objet, il ne reste plus qu'à purifier son regard de tout ce qui vient s'adjoindre à cette matière d'un savoir autre de la chose, et de regarder profondément et précisément en soi pour saisir les visées intentionnelles par lesquelles la chose est intentionnée, c'est-à-dire la manière de la projeter au-devant de soi comme ce qu'elle est pour nous, avec le sens qu'elle a pour nous. *A tout phénomène et à toute évidence d'un donné (noème) correspond un complexe d'actes de conscience (noèse) dans lequel ce donné se constitue très purement en son sens* comme ce qu'il est visé. Le donné est le complexe d'actes qui le constitue et n'est rien en dehors de lui. Ainsi, on peut en principe considérer tout donné en ce qu'il est et dans la pureté la plus grande par simple *retournement de la vue du donné vers soi*. Ce soi n'est que *l'agent transcendantal pur* qui agit la visée ou

11 Là-dessus voir Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, (reprint 2^e éd. Freiburg Leipzig Tübingen 1898) Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.

encore c'est la *visée elle-même dans son acte*. Viser intentionnellement un corps – que ce soit dans le mode perceptif ou imaginaire ou tout autre mode – c'est produire l'acte complexe de son intention / intension en soi. Pour Husserl, le corps visé n'est rien d'autre que cette visée pure avec le simple ajout d'une « thèse », à savoir, qu'au-delà de sa pure intension, il est visé comme réellement là, dans le monde dehors et dans les contextes de désir et de poursuite qui sont les siens et les miens. Le tout du *monde*, avec tout ce qui peut faire occurrence en lui, se retrouve, au plan de sa constitution pure, comme *inversé dedans la conscience transcendentale*.

Précisons ce que veut dire cette *régression du sens à la sensation*, de ce en quoi l'activité a cessé avec son advenir à l'être inerte et clos comme chose du monde, vers l'activité de production de cette chose en la première vivacité de sa visée vive. Précisons comment il se fait que la sensation réserve à l'introspection et l'analyse phénoménologiques la reconnaissance des véritables et derniers composants de toute projection de sens. En effet, la grande thèse sous-jacente à l'approche phénoménologique, et à la nôtre qui tente de la prolonger avec une théorie de l'articulation, est que le *retour à l'acte sensuant permet de reconnaître le sens sensué en sa constitution* et sa vérité dernières. Or, c'est supposer que ce qui se révèle du sens sensué quand on le considère en lui-même n'est pas suffisant ou adéquat pour l'éclairer de manière décisive. Il nous faut considérer le sens sensué dans sa genèse, dans son advenir, sa constitution en ce qu'il est, le considérer véritablement à l'*état naissant* (*in statu nascendi*), dans le déploiement de son venir à faire stase en un « objet objectivé », un « étant été ». La métaphysique classique a, dans certains contextes, fait des distinctions similaires basées sur l'*inversion du constitué dans le constituant*, du créé dans le créant, de la nature naturée dans la nature naturante.

La question est alors : qu'est-ce qui fait que la considération du naturé, sensué, corporé, etc. s'effectue dans un plan coupé des fonds de la naturation, sensation, corporation ? Comment se fait-il que le questionnement humain comme volonté de comprendre comment et pourquoi les choses sont telles qu'elles sont ; *comment se fait-il que ce questionnement sur le sens*, la cause, l'origine, etc. *ne va pas tout naturellement vers les fonds constituants* pour y identifier et reconstruire les véritables articulations-sensations-actuations de tout ce qui s'articule, se sensue et s'actue dans les choses articulées, sensuées, actées ? On dira que les fonds constituants sont *les premiers à s'occulter*, parce que l'exister de l'existant qui est seul à faire sens avec le sensué, s'édifie pour ainsi dire sur l'« oubli » ou le non-éveil permanent à la constitution de l'être dans un acte d'être ; cet exister veut habiter un « être été », fait et donné comme tel, dans lequel ne s'éprouve pas la montée des choses d'un fond d'absolue contingence. Ceci est certain et clair, mais il y a plus, car la position de la question phénoménologique de la sensation ne se réduit pas à la question de la constitution du sens de l'être dans les choses « étées » – faut-il dire ici, plutôt qu'étantes –, mais concerne *tout sens sensué* : que ce soit celui du corps, d'une partie du corps, telle la main, les viscères ou la bouche, par exemple ; d'un artefact, tel un vélo ; d'un être naturel, tel une chauve-souris ou un frêne ; d'un incorporel, comme les notions et les relations juridiques ; d'un état psychique, tel un souvenir, etc. Cela voudrait dire que le *biais de questionnement constitutionnel*

dans lequel la démarche s'engage, va à *poser une actualité constituante* de tout constitué et à tenter d'y entrer et de *la dérouler comme vision de la genèse véritable et dernière du constitué*. La *constitution « vivante »*, « présente » *dans le constitué n'est pas perçue*, dans l'attitude quotidienne, qui pose la multiplicité du constitué comme toujours déjà là dans le monde, faisant partie de ses multiplicités concrètement et constamment données. La régression qui ramène la reconnaissance des choses du monde du plan du monde à celui de la subjectivité constituante, absorbe les multiplicités mondaines comme en un tourbillon qui met en mouvement l'étendue plate et indéfinie du monde, la fait tourner sur elle, l'aspire en son « œil », la renverse au site de cet œil pour la reprojeter, à l'intérieur de la subjectivité constituante pure et la ré-étaler dans ses profondeurs. C'est, dès lors, un *cône qui se renverse sur son sommet*: sa base est en haut comme surface du monde, son sommet est en bas, à l'entrée de la subjectivité pure, le mouvement d'inversion qu'il accomplit ressemble à celui d'un sablier dont le point d'étranglement reste au même endroit, mais dont la base et le sommet échangent leurs positions inférieure / supérieure.

Phénoménologie génétique de la sensation. Conception des complexes d'actes constituants comme décours d'articulations en lesquelles le sens émerge récognitivement. Divergence d'avec la conception husserlienne. L'articulation est principalement corporelle-orectique

Mais *que trouvons-nous dans une sensation* quand nous entrons dans les actes de sa constitution, à travers l'œil de son cône renversé? Il faut supposer une « différence » ou une multiplicité minimale sans laquelle l'analyse de l'acte constituant ne montrerait qu'un acte unique en lequel on ne pourrait rien distinguer. Un tel acte serait une sorte d'intuition absolument instantanée, car un étalement de l'acte constituant dans le temps fonderait déjà la possibilité de la distinction d'une succession. Un tel acte serait, en outre, une intuition sans faille, qu'aucune ligne de membrement ne traverse. Or, de fait, toute sensation est composée de *plusieurs actes* et ne s'effectue pas de manière fulgurante en un instant indivis. Qu'il s'agisse de la production du sens attaché à un mot ou à l'évocation d'une chose dans le souvenir ou la représentation d'une entité abstraite – telle qu'un nombre –, toutes ces sensations s'étalent déjà sur une *succession d'instant*s. Ainsi, pour prendre l'exemple le plus simple, il faut que le mot prononcé (en soi ou entendu) ait fait résonner tous ces sons pour qu'il soit « entendu ». Même s'il se réduit à une syllabe, les consonnes et les voyelles qui la composent phonétiquement doivent être articulées de manière phonatoire ; dans le cas d'un mot composé d'une voyelle et d'un son uniques, il faut qu'il s'articule de manière à être reconnu comme un son signifiant, à la différence d'un cri. Dans tous ces cas, la compréhension du mot qui est ici à la base de la sensation, nécessite des *actes de rétention perceptive et cognitive*, ainsi que des actes *de reconnaissance, d'imagination et d'idéation*.

On peut légitimement et facilement généraliser l'analyse de cet exemple à toute sensation, et cela tant dans une direction d'accroissement que dans une direction d'abaissement de la complexité du sens produit. Cela veut dire que le sens produit par un mot composé, un mot réitéré, une phrase, une narration faite de plusieurs phrases, un argument

couplant plusieurs énoncés, est produit dans des complexes d'actes de plus en plus larges et de construction plus enchevêtrée. De même, le sens produit sans mot, comme dans la perception sensible non thématique, l'articulation gestuelle expressive – comme la danse – ou non expressive, l'est pareillement dans des complexes d'actes. Toutes les *catégories de la sensation relèvent de cette approche constitutionnelle dans laquelle un sens sensué est produit dans une articulation sensuante* dont l'analyse phénoménologique identifie toutes les visées intentionnelles qui se fondent en elle.

La *fallacie* qui guette ici consiste à penser que les *éléments qui composent l'articulation sensuante correspondent à des composants réels* provenant de différents domaines de la réalité: tels les processus biologiques et physiologiques de la perception comme ils s'effectuent dans les appareils anatomiques adéquats; les conceptions neurologiques avec les événements cérébraux qui peuvent s'en écrire; les instants du temps empiriques nécessaires pour l'advenue du processus dans ses parties et son ensemble; les différents actes empiriques de perception, d'imagination ou d'abstraction qu'une observation cognitiviste pourraient distinguer ici. Tout ce qui entre dans l'analyse phénoménologique de *l'articulation sensuante est hors du temps* empirique et ne se situe pas dans le plan du réel des états et des processus qui sont les objets de la psychologie de « l'homme cognitif ». L'analyse se place dans le *plan transcendantal d'une subjectivité pure* dont les actes sont des actes de visée du sens et ne peuvent rien produire ni ne peuvent se relier à quelque chose qui soit en dessous de ce plan, c'est-à-dire de quelque chose d'infra-sémantique. C'est pourquoi le point de vue analytique invoqué ici pour exprimer le fait que toute sensation est articulante reste un point de vue pur, n'engageant que des actes intentionnels et du « sens » qui se constitue en eux. Le *point de vue de la constitution du sens ne fait pas émerger le sens à partir d'un fond infra-sémantique*, comme si par des synthèses favorables ou habiles, le sens pouvait émerger d'éléments non sensés en eux-mêmes, mais qui seraient les composants d'une entité de qualité différente, inauguratrice d'une dimension autre, celle du sens précisément.

Il faut donc insister sur le fait que le point de vue de la *constitution* ne peut aller d'un élémentaire infra-sémantique à de l'unitaire sémantique, mais du sens au sens, *d'un sens recherché à du sens trouvé*, si l'on veut. L'articulation sensuante est toujours guidée par son propre pressentiment d'elle-même ou par ce qu'elle devine d'elle-même selon une architecture de la pénétration du sens qui monte de la *Stimmung* pour aller vers tous ses embranchements possibles (dans l'articulation verbale ou corporelle). Comme les descriptions et les analyses de *Sciences du sens* l'ont démontré, *l'articulation est structurellement récognitive*: le sens est toujours reconnu, mais n'advient pas de multiplicités non sémantiques, sorte de tourbillons atomiques dont un *clinamen* ferait, dans certaines de leurs constellations, sens. Le point de vue de la constitution a dès lors affaire à des unités ou des actualités *émergentes* de sensation. Le *sens est toujours émergent dans une articulation* qui le produit et la multiplicité des moments ou des composants qui y est nouée, ne se laisse pas diffracter en lui, comme si on pouvait les isoler en lui. Le sens a l'*unité d'un acte*, mais d'un acte *d'articulation*, c'est-à-dire d'un acte *structurellement déroulant*, qui a son unité de la *coïncidence de son effectuation avec l'émergence du sens produit en lui*. Cela veut dire que

l'articulation du sens n'est nullement le processus de temporalisation (*Verzeitlichung*) d'un sens idéal conçu pour ainsi dire au-devant de l'acte, mais dont l'actuation dans l'articulation s'étale dans la durée, comme si l'articulation l'avait devant les yeux et devait le produire pas à pas dans la réalisation successive de ses éléments et la synthèse pluridimensionnelle de leur différentes contributions dans l'unité de sens finale. *Le sens ne précède pas l'articulation, mais émerge réognitivement en elle*, à mesure qu'elle se déroule, se noue et se clôt.

Il faut donc penser toutes les *contributions* « élémentaires » à l'articulation comme autant d'actes de projection, chacun s'effectuant dans sa dimension, de schèmes de la signification au-devant de la matière du monde qui est faite de tout ce qu'accrochent la sentience, le désir et les poursuites du sujet. Cela veut dire, par exemple, que l'orexis respirante et sentiente ouvre le monde en une recherche de ce qui nourrit ses activations : air, lumière et objets de la sentience que le corps reconnaît, dans ses activations orectiques, comme objets recherchés et leur donne ainsi le sens d'objets de la sentience. Ces objets sont émergents dans la perception sensible comme du sens qui émerge dans les articulations sentientes du sujet. Ils sont objets sensibles sensués et circulent comme tels dans le monde du sujet. L'analyse phénoménologique de leur constitution identifie les éléments de leur articulation. Chez Husserl, ce sont les différentes *perceptions partielles*, synthétisées dans leurs *Abschattungen*, confirmées ou infirmées selon les progrès du processus perceptif ; ce sont aussi les *matières sensorielles* qui donnent chair aux perceptions, provenant des différents sens impliqués dans la perception en question, se fondant selon leurs schèmes propres de *fusion intermodale*¹² dans un percept. D'une perception à l'autre, la matière sensorielle est enrichie ou appauvrie, des couleurs, des sons, des odeurs, des impressions gustatives ou tactiles affluent ou défluent. Elles ne se juxtaposent pas les unes aux autres, mais entrent dans des synthèses tant inter-sensorielles que perceptuelles plus ou moins complexes – pensons au fondu sensoriel d'une table mise devant soi, avec une variété de mets, aux multiples couleurs et consistances vues, aux odeurs senties et pressenties, aux saveurs anticipées, etc. L'analyse husserlienne de phénomènes de ce genre est toujours fondamentalement, comme nous l'avons déjà relevé, une analyse de synthèses perceptives de choses dans l'espace (d'un *Ding* dans son *Raum*¹³) et reste trop orientée du coup sur un modèle qui objective tant le corps propre, que les choses qu'il rencontre dans l'espace où il se meut, que cet espace même.

Pour nous, ce qui est à l'œuvre dans un processus perceptif de ce genre, projeté dans le plan de l'actualité transcendente, ce sont des excitations, c'est-à-dire des tensions et actes d'orexis sentiente qui font émerger au-devant d'eux le monde sensible et ses objets, pour ensuite les laisser être « étés », c'est-à-dire les laisser s'objectiver dans le monde du fait du retrait de la vivacité de la présence en dehors d'eux. Si Husserl souligne très fortement le caractère intentionnel de toutes les visées sensibles comme un être-tendu, un être- »intendant », un

12 Rappelons-le, il s'agit des modalités de la sensibilité qui correspondent chacune à un sens : le sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, etc. constituent les modalités visuelle, auditive, olfactive, etc. de la sensibilité.

13 Cf. là-dessus Petitot, Jean, « Géométrie et vision dans *Ding und Raum* de Husserl », *Intellectica* 2004/2, 39, pp. 139-167.

intendere de la subjectivité vers ses objets, il faut attendre Merleau-Ponty pour que l'intentionnalité perceptive reçoive le sens d'une transcendance, au sens heideggérien du terme et de sa synonymie avec le « monde » et son ouverture. Dans notre concept, c'est le *caractère corporel-orectique primaire* qui est souligné et qui est soigneusement purifié: nous avons vu comment l'orexis pouvait se définir et se lire dans le plan de l'actualité transcendente d'une subjectivité pure; nous avons vu aussi comment elle ne peut l'être que dans son *articulation sur du désir et des poursuites*, en même temps qu'on doit insister sur le fait que l'orexis ne peut être transcendentalisée que si, à l'ensemble du vecteur tripartite de la désirance (orexis-désir-poursuite), on suppose un *rapport premier à une compréhension* originaire, un rapport premier à l'intention d'un sens « commun » *de l'être*.

Introduction de la dimension existentielle: souci, angoisse, et mort du vivant humain. Sa compréhension d'un sens de l'être à partir de la béance de l'être en lui. Le monde-des-« choses » et l'apaisement homéostatique de l'être-au-monde

Arrivé à ce point de nos réflexions, il nous faut faire une manœuvre que nous avons déjà accomplie lors de la description de l'orexis du vivant à partir des textes zoologiques et psychologiques d'Aristote. Il nous faut notamment *introduire la dimension qui transforme* de manière décisive la *désirance humaine* par rapport à l'orexis du vivant en général. Il s'agit de cette dimension en laquelle le vivre humain se noue, en sa désirance, dans une mise en jeu constante et radicale de son opération: c'est en effet sur le fond d'un *mourir actif et agonial* qu'il s'effectue¹⁴. C'est cette dimension qui fait du vivre un exister et lui donne de toutes nouvelles lignes de structuration. Nous déploierons ici la problématique sous un autre angle que celui qui a servi à l'insérer dans le chapitre sur l'orexis et l'animation, à savoir à partir de la question de la *pré-compréhension du sens de l'être*, laquelle est pré-supposée en tout acte de projection d'un sens quelconque dans le monde. Toute visée de sens réfère à cette compréhension préalable à tout encontre (Begegnung) d'une chose quelconque du monde.

L'*existant* comprend, de sa toute première venue à l'existence, ce que c'est qu'être, puisqu'il « se trouve » là, irréductiblement, *sent qu'il est* (là), *du même sentiment d'angoisse* qu'il a de cesser d'être, de l'angoisse *que quelque chose vienne l'« ex-animer »* et le sortir de l'actualité respirante et sentiente – qu'être est pour lui. L'existant est pris dans l'être irrémédiablement, et il n'y a rien qui puisse faire en sorte qu'il ne le soit plus, que cesse ce fait d'être-là, sans que cela prenne la forme d'une « mort ». Il est *toujours trop tard pour se dégager de l'existence*. Elle est *facticité absolue*, car elle n'est là que comme ne pouvant plus ne pas être-là. Pour pouvoir être imaginée ou pensée comme n'ayant jamais été ou n'étant pas ou plus, il faut qu'elle soit déjà pour qu'à partir d'elle puisse s'imaginer et se penser son non être. La cruauté est, qu'une fois là, une fois né au monde, *l'existant ne peut plus* le quitter,

14 Voir mon « Welt und Begehren als Nicht-Objekte sozialer Konstruktion », In: *Die Natur der Gesellschaft, Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2006*, Frankfurt Campus 2008.

son exister ne peut cesser et le laisser *sortir de l'être que par cette porte unique qu'est l'ex-animation*, c'est-à-dire une mort par extraction du souffle du corps. Cette expiration et l'extinction de l'orexis en soi par étouffement des activations du soufflet qui alimente le corps d'air sont l'expérience nécessaire de tout arrêt de l'existence. *L'arrêt de l'existence* est un des *actes* les plus prégnants, les plus intenses, *les plus agités de l'exister*¹⁵ Tout dans l'existant et dans sa constitution orectique serait différent s'il pouvait s'arrêter d'exister comme un son cesse. L'existence finirait sans l'agonie, le combat et la crise anxieux de la sortie de la vie en un mourir actif et plénier, un *ersterben*, comme on dit en allemand – un « émourir », pourrait-on traduire¹⁶ ou un « emmourir »¹⁷. Or un son, sans doute, ne cesse si simplement, l'acte de sa fin n'est si uniment indifférent que parce que les actes continués de son être avant sa fin l'étaient aussi. En ce sens, le son n'existe pas, l'exister étant précisément un « se trouver » et un être pris dans une facticité absolue qui polarise tous les instants de l'existence d'une « différence » de l'être à soi. Disons-le dans les termes d'un théorème d'ontologie fondamentale heideggerienne : pour l'existant, il y va toujours, dans son existence, de son existence, ce qui fait que ce dont il s'agit le plus décisivement pour l'existant, c'est la « conservation » de son exister. L'existence est chargée de cette « différence »-à-elle-même qui tend tous ses états. Là où cette « différence » cesse, nous ne tombons pas seulement dans l'indifférence de l'être inerte, mais dans le néant, inimaginable en soi. L'être inerte ne peut exister ni en soi ni pour lui-même, mais uniquement pour un être-là, un existant dont l'être est tendu par le « différer à soi-même » qui définit *l'exister comme souci et comme angoisse* devant la fin de l'exister imminente en chacun de ses actes. L'existence est dans son effectuation la plus quotidienne et la plus quiète toujours parcourue du courant d'angoisse de son asphyxie. Tout respir, *toute traversée* concomitante des tissus *du corps par l'orexis* sont porteurs de cette *polarisation anxieuse*, qui électrise l'exister en chacun de ses vécus. La dépolarisation que représente la mise en place d'homéostases qui installent l'existence dans une quiétude

15 Nous avons déjà mis en évidence la dimension agonale de l'ex-animation dans plusieurs développements du chap. « Kinésis, orexis, animation ».

16 Comme on émoud ou émonde bien plus activement et actuellement que l'on ne moud ou monde ; comme s'éperdre est se perdre absolument ; comme écreu marque une particulière rêcheté du cru. On dirait alors : il s'émeurt, pour dire qu'il lutte avec la mort et meurt activement. La préfixation du é- (primitivement : es-) dans écreu (prim. : escru) est assimilée par Littré à une épenthèse (le é étant qualifié dès lors d'épenthétique), alors qu'à proprement parler elle n'est qu'une « épithèse » – l'épenthèse étant un procédé phonétique d'*intercalation* d'une syllabe à l'intérieur d'un mot et non pas uniquement de la simple préfixation d'une telle syllabe. La raison de cette assimilation réside sans doute en ce que Littré veut indiquer que nous n'avons pas à faire ici à la préfixation d'une syllabe signifiante comme ex- ou é- dans expatrier, extirper, éviscérer, étripper ; mais à l'adjonction en soi purement phonétique d'une syllabe non signifiante en elle-même, mais qui s'impose en quelque sorte – de même que la syllabe épenthétique s'impose phonétiquement – pour exprimer l'intensification, parfois extrême, du devenir que le mot désigne.

17 Qui, tout en expressivité, internaliserait la cause du mourir si intimement au mourir que ne serait plus sensible que le mourir même de sa cause, comme on dirait : j'encrève pour dire : je crève vraiment, fortement, éperdument (car j'ai de quoi crever ou n'en est que trop) – j'emmeurs dirait quelque chose de semblable.

assez large ne change rien au fait que, fondamentalement, l'accomplissement de l'existence se fait sur le fond constant d'un potentiel de charge anxieux.

De cette *prise dans l'être et dans l'angoisse de son manque*, l'existant a de toute origine et de la manière la moins spécifiante, mais la plus irrelativisable, un « sens » de l'être dans sa généralité (de l'être que les scholastiques latins ont appelé l'*ens commune*). L'anxiété du se trouver dans ce fait sans choix et sans retour qu'est le fait d'exister comme fait absolument factice, c'est le sentiment et le sens de l'être qui a lieu dans la *secousse récognitive* en laquelle il y a aperception, prise de conscience, se rendre compte qu'on est; en laquelle il y a ce que Heidegger a appelé *compréhension de l'être*. Or, l'affleurement de ce sens comme *co-actuel à tout exister transforme le sens de l'orexis humaine* et lui donne une tout autre portée que celle qu'elle a en tout autre vivant non humain. La question se pose alors s'il faut adjoindre aux trois dimensions de l'être-«intendant» (i.e. de l'être en tension de désirance), une quatrième qui serait une telle « intention » de l'être, fondée en une compréhension originare de son « sens ». Je dirais qu'il n'est pas nécessaire de le faire, la *dimension de l'être trouvant* très bien sa place dans celle du désir lequel est tension de manque sur le fond d'une *béance de l'être du sujet*. Cela veut dire que la différenciation de la désirance en dimensions peut aller aussi loin qu'elle veut – je pense que les trois dimensions de l'orexis, du désir et des poursuites sont les plus marquantes et suffisent pour rendre compte de tous les configurations de cette désirance –, ce qui est décisif est uniquement *ce qui rend l'impulsion appétitive-conative dans sa généralité*¹⁸ aussi *paniquement chercheuse* et lui donne l'inquiétude spécifique qui fait ses pointes aussi anxieusement fouillantes.

Nous sommes ainsi toujours ramenés, dans nos descriptions et nos essais de théoriser l'orexis comme dimension basale de la désirance, vers sa transformation par l'instance-dans-l'être du vivant qui en est le sujet : en effet, l'orexis est l'*émotion de tout vivant animal* vers le mouvement et se couple structurellement avec l'animation et la sentience – une phénoménologie de l'orexis du vivant est une phénoménologie de la sentience, pour une bonne part. L'orexis *n'est pas spécifique au vivant humain*, à la différence du désir et des poursuites. Ainsi une description de l'orexis du vivant humain demandait une inflexion des constats faits sur l'orexis du vivant non humain. Une phénoménologie du corps humain doit porter plus loin cette inflexion : elle doit placer le *manque d'être* au fondement de sa désirance et le comprendre comme béance d'un manque qui *ne peut s'encycler dans aucun rythme ni se guérir en aucune habitude de la satisfaction* périodique – comme le besoin le fait chez les vivants non humains.

La *sensation derrière le sens* (sensué), c'est pour ainsi dire la *vie de l'inquiétude fondamentale* qui est à la racine multidimensionnelle *de la désirance* – orectique-désirante-poursuivante – avec la recherche fébrile de noyaux où stabiliser du sens, ou encore plus exactement avec la *recherche de noyaux sémantiques où l'inquiétude fondamentale peut être* « liée » ou stabilisée dans des homéostases qui tassent ses élancements originaires surintenses. Les noyaux en question sont généralement des *noyaux chosiques* : la forme-

18 Précisons, s'il en est besoin, que cette impulsion est exactement ce que nous appelons orexis.

monde la plus commune, celle qui se retrouve dans toutes les cultures humaines, est celle d'un monde de choses où les étants mondains peuvent laisser derrière eux les sensations orectiquement vives et inquiètes desquelles ils ont émerger pour devenir des « étants étés », refroidis, qui ont une place dans le monde, à laquelle ils se trouvent et se retrouvent sans grande surprise. Les « choses » y demeurent relativement dociles aux poursuites des sujets, dépouillées des énergies magiques qui leur donnaient des auras perturbantes et leur laissaient un « mouvement » qui ne pouvait s'imaginer que comme orectique, signifiant, possiblement capricieux ou hostile. La *forme-monde 'monde-de-choses'* désigne une *formule de stabilisation et d'homéostatisation orectiques* dont le résultat est une *ontologie apaisée* en laquelle le monde, en perdant l'aura kinétique qui supposait activation et promptitude au mouvement des pré-choses qui le peuplent encore, gagne en densité et inertie, chosifie les noyaux mondains où l'orexis sentiente articulée sur le désir et les poursuites du sujet s'accroche et fait perdre à celui-ci l'alerte en laquelle il se maintient tant qu'il s'attend à toutes sortes d'animations dans ses environnements.

Relance de l'approche phénoménologique au point de vue eidétique. Schèmes généraux d'appréhension : grammaires pures et eidétiques de très grande généralité. Dédoublement des vérités phénoménologiques : universaux et formations singulières de la sensation

Reprenons ici la *discussion de la méthode* d'approche du corps et de la contribution phénoménologique à elle. Le monde de choses – c'est-à-dire le monde peuplé de choses, d'items chosiques – est un exemple de ces évidences qui paraissent absolument non problématiques et se présentent à nous comme des « phénomènes » qu'une phénoménologie peut immédiatement saisir comme les donnés premiers recherchés, les « choses elles-mêmes » auxquelles il nous faut revenir pour reconstituer les complexes d'actes purs en lesquels une subjectivité pure se donne son monde. Ainsi, je pars de l'*évidence la plus élémentaire* qui soit : *je me trouve quelque part dans le monde et il y a des choses autour de moi* – ces choses je les vois, les touche, etc. m'oriente en elles, sans panique, le monde des choses étant un monde où celles-ci sont apaisées et ne m'assaillent plus sensoriellement ni ne m'angoissent du même coup existentiellement. De ce « phénomène », la phénoménologie fera l'analyse constitutionnelle qui remontera de ces choses et de leur donné perceptif aux complexes d'actes intentionnels en lesquels elles adviennent dans la conscience – nous disons dans notre cadre théorique : l'analyse remontera de ces sens sensués aux sensations en lesquelles ils émergent.

Dans cette démarche, le « choix » d'un « phénomène » n'a pas de sens : *tous les donnés du monde sont des « phénomènes » et des « choses »*, même les moins « évidents », les plus « trompeurs », etc., tant que leur donation est inébranlable dans sa fermeté et sa simplicité. Ainsi, une illusion des sens, telle celle d'un bâton droit qui apparaît courbe dans l'eau, est tout aussi « phénoménale » que n'importe quel autre donné « correct » de la perception. De même, certains phénomènes abstraits, telle la représentation d'un « triangle » ou du « nombre 3 » ou du « nombre π » peuvent se donner, à différentes étapes d'avancement dans l'apprentissage

de la géométrie ou l'arithmétique, de manière plus ou moins grevée d'associations avec des représentations superflues ou contaminantes, mais participant centralement et avec la plus grande évidence à la construction du sens des phénomènes concernés. Ce que l'*analyse phénoménologique* fait à *partir de ces phénomènes*, c'est *dégager les intentions pures qui se nouent en la noèse qui les produit*, c'est-à-dire toutes les manières qu'a la conscience de se mettre en rapport à ces objets et de les viser en y projetant le sens qui sera le leur, c'est-à-dire les fera apparaître comme ils apparaissent. Là aussi la démarche ne peut errer : car *ce qu'il y a dans l'intention du phénomène est là*, il est tout simplement là *dans les actes intentionnels*, qui ne sauraient ne pas être là (car dans ce cas, il n'y aurait aucun vécu), sur lesquels la conscience peut revenir comme elle revient sur elle-même et comme elle peut le faire sans être en empêchée par aucune opacité, la conscience étant précisément cela, cette ouverture du monde par le sens au sens, toujours transparente et accessible à elle-même. Les contenus de la conscience sont donc principalement *accessibles* à la visée réflexive, sans toutefois l'être tous de la même manière. La visée de ces contenus nécessite des *techniques d'introspection pure* qui permettent de saisir, par exemple, tant les actes effectués activement par elle que les processus qui ont lieu en elle sans qu'elle y prenne part autrement que de manière passive. Ces techniques, si elles sont nécessaires, ne réduisent pas la supposition de constante disponibilité de l'évidence et de la rigueur de l'intuition dans la démarche.

Les difficultés apparaissent lorsque l'analyse phénoménologique dégage, à partir de « phénomènes » dont l'évidence est non seulement large, mais déborde les phénomènes singuliers pour embrasser des *schèmes d'appréhension généraux des phénomènes*, des rapports purs qui seraient ceux d'une *grammaire pure* de la perception, de la cognition, de l'affection, de l'imagination, de l'obligation, ... Les schèmes dont il est le plus souvent question dans la phénoménologie sont ceux de la perception sensible, de la colligation (le décompte arithmétique), de la temporalité (d'objets dont la durée est constitutive du sens, telle une mélodie) – paradigmatique d'une telle grammaire pure serait un énoncé de phénoménologie de la perception qui indique le rapport eidétique entre la donation d'une couleur et la donation toujours aprioriquement, purement, régional-ontologiquement présupposée en elle d'un fond matériel sur lequel elle apparaît, aucune couleur n'étant pensable comme donnée à la perception sans qu'elle ne se présente comme adhérent à un tel fond. Dès lors, si l'*analyse phénoménologique de la constitution des intentions* ne saurait dégager que des *rappports purs*, puisque la constitution intentionnelle du phénomène est le donné de fait de rapports de sens en eux-mêmes et pour eux-mêmes valables, ces rapports *ne relèvent pas toujours d'une grammaire pure de la région ontologique* qui est celles des phénomènes intuitionnés. La question rappelle celle du rapport entre grammaires singulières de langages singuliers et grammaire pure qui serait grammaire de l'énonciation langagière en général conçue comme grammaire pure de la prédication ; ou encore celle entre l'anatomie d'un tout organique et une grammaire générale des tous et parties. D'ailleurs ces deux grammaires pures, celle de l'énonciation et celle des tous et parties, ont été esquissées dans les *Recherches logiques* husserliennes à la manière d'*eidétiques de généralité maximale* qui ne font qu'explicitier ce qui est fondé dans le sens même des choses qui forment le soubassement dernier de certains

domaines d'objets. A ce niveau de profondeur fondamentale, nous touchons les traits fondationnels de ce que Husserl appelle les ontologies régionales.

Dès lors, ce qui appartient au domaine de ces grammaires pures semble former une couche d'intuitions et de vérités universelles, indépendantes des variations qui s'en embranchent dans les grammaires singulières des différentes cultures, de subcultures ou d'idiocultures données révélant des consistances encore plus spécifiantes du sens. Il nous faut donc introduire une distinction pour rendre compte de ce *double niveau d'inscription des vérités phénoménologiques*: le *niveau des universaux* (de la projection intentionnelle) du sens qui sont les constituants de la *forme-monde*; et le *niveaux des formations singulières* (de la projection intentionnelle) du sens qui constituent le plan d'émergence de toutes les *visées concrètes du sens*. Cette distinction, on doit le rappeler, se fait au point de vue de l'analyse phénoménologique elle-même, c'est-à-dire d'un retour réflexif et introspectif sur les données de la conscience, et non pas au point de vue de ces données eux-mêmes. Il s'agit d'une *distinction concernant les intuitions phénoménologiques* dans la constitution et la *structure des intentionnalités* vécues et non pas ces *intentionnalités* elles-mêmes. En effet, on aurait du mal à isoler des intentions de sens qui seraient de type « universel », par exemple une intention de perception visuelle d'une chose en général qui correspondrait au schème « universel » de toute perception visuelle, ou une intention du sens 'corps' qui aurait pour corrélat le schème le plus général du corps lequel se retrouve dans toutes les visées d'un corps quelconque. Ce sont toujours des perceptions visuelles particulières de choses ou intentions particulières du sens 'corps' qui sont réalisées dans la vie de la conscience. Cela veut dire que *nous avons toujours à faire*, dans toute intention concrète accomplie dans un présent vivant de la conscience, *à une intention d'un type spécifique, relevant d'une grammaire singulière* d'une culture particulière. *L'intention « universale » n'est pas donnée d'abord*, pour être ensuite spécifiée par des manières particulières de viser et de se mettre en rapport à son objet. L'intention « universale » correspond à un *schéma d'intention commun à toutes les manières particulières possibles de projeter le sens*. Ce schéma peut être représenté comme sous-jacent à toutes ses spécifications possibles, mais ne peut être posé comme subsistant en dehors ou à côté d'elles. Par analogie, nous pourrions dire que nulle part n'est donné le schème de prédication le plus général sans que la langue dans laquelle il apparaît ne lui donne le tour particulier de sa manière singulière de prédiquer selon les spécificités de sa syntaxe et de ses manières de fléchir morphologiquement ses sujets et ses prédicats.

Evidence phénoménale et suspend de tous les savoirs. Strates évidentielles du donné du monde. Une lecture élémentaire, une strate basale du monde est-elle isolable? La strate des poursuites élémentaires l'est, mais ne peut être désolidarisée des inflexions symboliques

Une *difficulté* naît dans l'approche phénoménologique et sa systématisation méthodique du fait d'une *confusion entre les niveaux d'une grammaire pure des universaux et des grammaires pures singulières* de la constitution du sens, sur fond d'un même statut pareillement eidétique des intuitions-descriptions-énoncés-vérités accomplis sur l'un

et l'autre niveau, cette identité ne faisant pas de difficulté en elle-même. L'insistance de la phénoménologie husserlienne sur l'eidéticité, l'aprioricité, la pureté des intuitions phénoménologiques faites par l'appréhension la plus simple et la plus directe du « phénomène », c'est-à-dire par retour à la « chose même » comme à ce donné premier, ferme, sans détour, de tout ce dont il peut être question, a alimenté cette confusion et consolidé les *mécompréhensions* qui ont résulté de la variance des phénomènes et de leurs grammaires singulières.

La *garantie de l'évidence « phénoménale »* d'abord permettait de trouver, en relation à toute question qui pouvait se poser à la réflexion philosophique, un accès sûr, ne faisant aucun détour ni aucun emprunt à des savoirs empiriques quelconques ni à des positions de la question qui pouvaient être faussement problématiques, bien que consacrées par une longue tradition et d'intenses efforts de précision et d'éclaircissement qui y ont apporté une pléthore de vues subtiles et de distinctions très fines. La *démarche* est, dans son premier geste, *cartésienne*, dans la mesure où elle fait *table rase de tout le connu et le pseudo-connu* et revient volontairement à un état d'ignorance premier pour *se placer, avec des visions simples qui n'admettent que des évidences plénières, devant la chose dont il s'agit*. La première présomption est dès lors qu'il existe quelque chose comme la chose ou le phénomène auxquels retourner, c'est-à-dire que quelque chose demeure une fois « érasée » de tout ce qui s'y était inscrit la table (ou l'ardoise)¹⁹. J'oublie tout, *je ne veux rien présupposer*, je ne veux plus rien savoir de ce que je sais de ce qui est en question et je reviens dépouillé de tout cela à ce qui questionne; et *je retrouve ce qui questionne sous la forme d'un « phénomène »* ou d'une « chose » non évanescence, non chatoyante, non changeante au gré des approches, retrouvée toujours pareille à elle-même à chaque fois que j'y reviens.

Le rejet de tout savoir doit englober même les savoirs les plus sûrs, non pas en une démarche de doute touchant leur validité, mais en un suspend de leur manière d'être reçus par les consciences qui les produisent. Le savoir géométrique lui-même qui sub-struit pour ainsi dire de manière constante les visées intentionnelles de la perception visuelle, révèle, sous ce qui se constitue en elles comme leur objet-sens, comme le noème « entendu » par elles, les surfaces « réellement » perçues à partir d'une position de la tête et des yeux. Le *savoir objectif* de la géométrie *ne peut cependant entrer en ligne de compte* dans une phénoménologie de la vision (en particulier du corps) – pour nous enseigner par exemple, dans des mesures très fines, la surface très partielle sur laquelle l'intention visuelle se fonde, dans sa perspective, pour produire l'intention 'mon corps' ou 'partie inférieure de mon corps' ou encore 'mes

19 La table rase dont il s'agit n'est pas la table, pièce d'ameublement sur laquelle on sert des mets et l'on dîne, non plus que celle à laquelle on travaille en posant dessus livres, cahiers, plumes, etc. « Raser » ces tables, ce serait les débarrasser, balayer tout ce qu'il y a dessus de manière à les laisser nues. La *tabula rasa* est la tablette enduite de cire sur laquelle on écrivait et qu'on pouvait effacer en faisant fondre la cire ou en la grattant. Il faut insister sur cette finesse, pour bien mettre en avant que ce dont il s'agit ici ce ne sont pas des phénomènes de débarrassement – qui libèrent une surface –, mais des phénomènes d'inscription et de désinscription, d'imprégnation et de désimprégnation engageant une problématique d'intensité de l'affection de la surface sensible. Dans son entrée *tabula*, Calépin montre que l'usage du mot devient de plus en plus indifférent aux matières dont est fait l'objet faisant fonction tabulaire.

mains', etc. Au fond, la perspectivité de la perception visuelle tant du corps propre que du corps aliène que de n'importe quel objet n'est pas un donné aussi significatif qu'il le semble dans les descriptions husserliennes de la constitution du « « Ding ». Elle ne peut être celle de la géométrie ni de n'importe quelle autre savoir objectif, mais uniquement celle, phénoménologique ou existentielle, *interne de la perception* elle-même – laquelle précède toute perspectivité objective et même la fonde, c'est-à-dire lui donne le sens qu'elle peut avoir. L'objet de la perception est intérieurement perspectif dans le sens où il participe de la *structure duale de la manifestation*, de l'apparition des choses dans le monde, laquelle les fait *sortir d'un fond de latence vers un plan d'apparence*. La métaphore de l'ouverture du monde et de l'ouverture interne des objets au devant du sens est première par rapport à tout ce qu'on pourrait savoir d'une stéréoscopie des objets matériels visibles et de leurs présentations partielles dans des perspectives géométriques exactes. La perspectivité géométrique est elle-même incompréhensible sans la *métaphore du déploiement interne du monde* fondée dans le *suspendu du souffle et du temps en l'inquiétude orectique du vivant sentient, désirant et poursuivant*. Elle n'est pas à situer comme partant du point-source de la vision et allant vers ses objets à travers un espace qui s'interpose entre deux objets du monde et les pose dans une certaine extériorité l'un par rapport à l'autre. Entre le percevant et le monde nul trait ne se trace qui aille de l'un à l'autre, il n'y a aucune extension qui régisse cet entre-deux. Tous les angles de vue sont internes à l'objet, toutes leurs lignes imaginaires ne sont qu'une « allégorie » du mouvement de déploiement interne du monde.

En suivant cette manière de concevoir les choses, affine aux grands renversements heideggerien et merleau-pontyen des visions de l'être-dans-le-monde comme être d'un corps percevant dans son espace en une présence-au-monde ouvrante de l'espace lui-même et de sa manifestation, nous mettons en évidence la nécessité de revenir toujours au tout premier donné du monde, aux intentions dans lesquelles il se constitue « naturellement » avant l'intervention de la moindre médiation scientifique ou technique. Cela soulève la *question de la possibilité de l'existence et de l'heurésis d'une telle intention* ou « *attitude naturelle* » – comme Husserl l'appelle et qu'il prétend pouvoir supposer toujours à l'origine de tout rapport au monde ainsi que la reconstituer dans le retour phénoménologique sur elle. Les *médiations culturelles* n'ont-elles pas *toujours déjà eu lieu* et ne contiennent-elles pas en elles de manière implicite des parties ou des aspects des médiations objectivantes de la science et de la technique? Même là où nous pourrions réussir à neutraliser ces dernières médiations ou à nous transporter dans les univers culturels d'avant ces médiations, à savoir les mondes naissant des clartés virginales du mythe, ne faudrait-il pas nous assurer de l'unité de cette *couche mythique*, de sa cohérence, de son caractère non-objectivant, de sa solidarité avec la *couche primordiale* de la donation du monde? Comment éplucher pour ainsi dire toutes sortes de médiations pour retrouver cette couche primordiale? Pourquoi celle-ci se teinte-t-elle de manière si variée dans les premières médiations culturelles déjà – qui sont celles du mythe? Le donné du corps propre et du corps aliène est, en particulier, on ne peut plus étroitement lié à ces médiations et toujours déjà traversé par elles.

La *relation au monde d'avant le savoir*, d'avant l'apprentissage individuel de l'« image du monde » construite dans une culture donnée; celle que nous tendons de retrouver en

nous transportant en imagination vers les *toutes premières intentions* ou les *poursuites élémentaires* qui dominent la présence au monde et sa pratique quotidienne; celle de l'*orientation naturelle* et toute première *sur des « choses » (Dinge)* du monde, sur le sens qui leur est toujours déjà supposé et qui les constitue comme matérielles et concrètes, ayant une *durities*²⁰ qui les fait être dans une certaine permanence au-dehors et les expose ou les offre à l'emprise du sujet dans ses poursuites; cette relation peut-elle être dégagée comme une couche de la constitution transcendente du monde par le sujet au moyen d'une « archéologie » phénoménologique qui enlève ce qui se sédimente sur elle en termes de médiations symboliques, scientifiques, techniques, en somme de la médiation culturelle au sens le plus large? La phénoménologie husserlienne pense au fond pouvoir le faire et *isoler un donné perceptif du monde* extérieur qui constitue pour ainsi dire le *substrat de toutes les inflexions culturelles*, qu'elles soient symboliques-mythiques (comme dans les aperceptions et les interprétations pré-modernes) ou symboliques-objectivantes²¹ (comme dans les lectures scientifiques du monde), qui s'y appliquent. En un sens, il y aurait dans l'« attitude naturelle » non seulement cette tendance native à poser le monde extérieur tel qu'il nous apparaît, avec la croyance naïve à son existence ainsi qu'à toutes les illusions natives des sens que ne corrige pas le « meilleur-savoir » d'une science quelconque; mais une *lecture* pour ainsi dire *élémentaire*, très large et fort consistante *du monde*. Cette lecture est *orientée sur l'évidence du contexte quotidien des poursuites* courantes qui place le sujet devant un monde de choses où il s'agit pour lui de se mouvoir, de se préoccuper de la satisfaction de ses besoins, en usant de ces choses ainsi que d'ententes basales avec les autres sujets qui peuplent le cercle de son existence.

20 Il s'agit de la dureté, solidité, impénétrabilité des corps physiques qui, phénoménologiquement, génèrent l'idée d'extension, c'est-à-dire l'idée que la matière dont est fait le monde est constituée de parties incapables de s'interpénétrer arbitrairement. Les rapports physiques sont dès lors déterminés par le fait que nous avons à faire dans leur domaine à de l'extension irréductible, les corps étant formés de parties qui se tiennent toujours en dehors les unes des autres (*partes extra partes*) sans possibilité de se fondre en des portions de matière arbitrairement moindres ou disparaissantes. La dureté de l'élément (*stoicheion*) terre chez Aristote reflète ce rapport phénoménologique existant entre la dureté et l'extension. Toutefois, il faut se rendre compte que ce rapport ne vaut que dans certaines limites et dessine ainsi l'aire d'une phénoménalité circonscrite. Car à côté d'elle est donnée une phénoménalité du mou, du fondant et de l'interpénétrant, comme de ce qui n'oppose pas de résistance à la compression et peut, sous sa forme ultime qu'est la forme aérienne-pneumatique, être le lieu d'échanges maniaques ou « magiques » se faisant sans conservation d'une commensurabilité entre l'énergie et les matières investies, d'une part, et les effets d'absorption, d'annihilation ou, au contraire, de multiplication des volumes et des potentiels qui en résultent, de l'autre. C'est pourquoi on voit Descartes très judicieusement laisser la *durities* hors jeu dans ses déductions de l'extension, conçue par lui comme un attribut essentiellement géométrique ou intelligible, et cela en dépit de son affirmation du plein physique et de l'incompressibilité dernière de la matière particulière qui « remplit » ce plein. Cf. Descartes, René, *Principia philosophiae*, In: *Ceuvres complètes*, éd. Adam / Tannery, vol. 8, Paris Vrin 1996, en part. II, 4 où il a recours à une expérience de pensée assez improbable pour isoler l'extension de la dureté (*Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem [durorum corporum] moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate...*).

21 Il faut sans doute souligner le fait que les constructions scientifiques du sens sont elles-mêmes des constructions symboliques(-culturelles)

Il me semble important de fixer conceptuellement ce plan de lecture du monde comme un *cadre cognitif et pratique de validité transculturelle et de très forte consistance interne*. On pourrait l'appeler le *cadre « réel » de poursuite élémentaire*, désignant le monde de choses où ont lieu les poursuites de toute première orientation et utilisation. La relation au monde y est *libre* de toute inflexion spéciale, de toute hésitation, de toute réticence, c'est-à-dire *de tous les moments d'ambiguïté* qui s'introduisent régulièrement dans toute existence dans le monde. C'est le cadre de l'être au monde qui précède l'émergence du plan même d'une incertitude de l'apparence, qui offre à ce plan son socle et délivre un donné mondain basal et élémentaire où tout s'entend de soi, sans nécessiter de retour spécial sur lui, destiné à s'assurer de sa pertinence ou de sa fermeté. Dans ce cadre, le monde est toujours là, dehors, et l'existant est en lui. Il n'y a pas moyen de « douter » de son existence, de ne pas accomplir sa « thèse ». Il s'agit d'un *monde de choses* non fugitives, *significatives* pour l'existant humain qui se situe dans leur voisinage, car en rapport avec sa taille et ses propres mouvements – alors que les objets cosmiques, par exemple, sont hors portée et hors signifiante pratique. Par rapport aux choses de ce cadre « réel », l'existant est toujours en poursuite de fins pratiques, toutes élémentaires, c'est-à-dire indispensables. Sans ces fins, l'existant « n'aurait rien à faire », serait sans visée, et finalement sans impulsion à aucun mouvement dirigé, se structurant comme un agir autour d'enchaînements de moyens-fins lui donnant sens.

Ma thèse serait ici que l'évidence du monde « réel » (i.e. le monde des « choses » matérielles et concrètes dehors), qui serait une sorte de *monde commun, sous-jacent* à tous les autres comme une *couche première* et toujours dénudable pour ainsi dire d'un noyau fixe qu'exprimerait au mieux la physique aristotélicienne²², ne peut être autonome par rapport aux inflexions symboliques qui viennent constituer l'exister (du vivant sentient, désirant et poursuivant) comme une interprétation en acte du monde. La couche réelle *n'est pas désolidarisable*, à la manière d'une couche primaire, universelle et autonome, du vécu actuel du monde s'articulant à chaque fois dans les *symbolisations constitutives* de son sens²³.

22 L'affinité entre la perception naturelle du monde et la physique aristotélicienne a été soulignée par Koyré dans ses *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris Gallimard 1973, p. 173-179.

23 La seule couche désolidarisable et autonome semble être celle des vécus totaux de la première période de la vie – des premières semaines ou des premiers mois de l'existence post-partum –, quand l'impressionnabilité des sens et l'insécurité psychique sont encore hyperboliques. Les nouveau-nés de toutes les cultures semblent communier dans une vie corporelle et psychique partout pareille. La vie puerpérale semble précéder toute symbolisation et former ainsi le sol véritablement universel de la seule phénoménologie générale du corps possible. Toute autre phénoménologie présuppose des médiations symboliques qui doivent être neutralisées pour que leur substrat corporel commun puisse être atteint et cerné. L'analogie des états puerpéraux avec les vécus totaux du délire dans la psychose pourrait faire comprendre le fait, énigmatique en soi, de l'unité transculturelle de la folie dans ses manifestations et son décours.

Confusion des deux niveaux, universal et singulier, d'eidéticité des grammaires pures du sens. Les grammaires singulières ne sont pas anhypothétiques: ne valent que dans leur propre repère, tout en étant traductibles d'un repère à l'autre, fondant une compréhensibilité principielle de tout sens

Quoiqu'il en soit d'une légitimation philosophique de l'approche cartésienne-phénoménologique, nous ne nous intéressons à ces questions ici que pour construire la question du corps et n'avancions en celle-ci que par une traversée très soigneuse de l'option méthodologique associée à la position d'un « phénomène » du corps. C'est pourquoi il est indispensable de faire la clarté sur cette option en la traversant de bout en bout, par des reprises de ses motifs les plus marquants. Ainsi, nous disions, que l'*approche husserlienne* commettait une *confusion entre les deux niveaux d'eidéticité* que nous avons différenciés et qu'elle y était induite par sa position de l'évidence « phénoménale ». En effet, cette position a déterminé une certaine inclination à généraliser l'« anhypothétie » (pourrions-nous dire au sens de la *Voraussetzungslosigkeit* ou absence de présuppositions) de l'approche. Le « phénomène » *valant pour soi* dans son évidence invincible tendait à être *compris comme une chose intemporelle*, non conditionnée par des présupposés historiques ou herméneutiques de la compréhension. Et cela d'autant plus que les « phénomènes » *exemplaires* de la phénoménologie husserlienne appartenaient le plus souvent à un registre d'*expériences élémentaires*, comme la perception d'une chose, telle une table, un lit, dans l'espace, qui semblaient trop schématiques pour intégrer en elles des interprétations quelconques qui iraient au-delà de la constitution de la chose, dans la perception, comme un item chosique dans l'espace ou encore dans le monde de la vie – celui-ci, cependant, pouvant se prêter à l'historisation. D'un autre côté, la *confusion* a été *renforcée* par le fait qu'à certaines jonctions de la méthode de préparation des vécus purs de l'analyse, la question d'un dédoublement de la chose se posait, dans la mesure où nous avions d'un côté la « chose » auprès de laquelle l'approche prend son *départ* – et qui est le « phénomène » avec son évidence et sa fermeté – et, d'un autre, ces entités qui peuvent également s'appeler les « choses », qui se situent pour ainsi dire à l'*arrivée* de la démarche méthodique de préparation et de purification, et sont les *vécus eidétiques* ou encore le *dedans de la conscience transcendente* où se reconnaissent les rapports constitutionnels purs régissant l'édification (*Aufbau*) des complexes d'actes des intentions de sens. Les deux sortes de « choses », celles du départ et celles de l'arrivée, « phénomènes » et vécus purs comme rapports purs de constitution, se placent, de plus, sur un *continuum d'intuitions-descriptions-énoncés-vérités* à évidence et statut *eidétiques*. Cela renforce la proclivité à les confondre.

Or, la confusion dont il s'agit pour nous ici, est au fond une autre que celle que nous venons de mettre en lumière. Cependant, celle-ci peut aider à éclairer le chemin qui mène à l'autre. En effet, la confusion dont nous sommes partis, nous l'avons formulée comme touchant deux niveaux de « pureté » et de « vérité » phénoménologiques, à savoir celle des grammaires pures universales et celles des grammaires pures singulières. Or, le *problème* posé par la pureté et vérité de ces dernières, c'est que l'*évidence des grammaires singulières n'est pas anhypothétique* et que si l'*eidéticité de leurs intuitions est garantie*, elle ne l'est qu'à l'*intérieur de leur repère propre*, c'est-à-dire celui qu'elles constituent pour elles-mêmes.

Toute *variance singulière* à l'intérieur du champ des universaux est *valable en elle-même*, comme nous le disions plus haut, et *constitue pour elle-même un repère* quasi-complet, en tout cas tournant sur lui-même et se donnant à lui-même sa propre consistance. Les sphères d'évidence eidétique que constituent les grammaires singulières ressemblent à ce que Max Weber a appelé des « *ordres du sens* » (*Sinnordnungen*) qui sont des ordres axiologiques régis par des rationalités immanentes, c'est-à-dire ayant des consistances fortes qui font tenir leur évidence et permettent de se mouvoir en elles le long de rapports d'évidence quasi-eidétique.

Cela veut dire qu'il *faut s'élever très haut pour atteindre au niveau des vraies grammaires pures universales* et qu'il n'est pas facile de le faire *a priori*. En effet, *ne sont données toujours que les intentions concrètes de sens* lesquelles ne peuvent émerger que *sur le fond des ordres culturels* du sens qui en sont les *matrices*²⁴. Cependant, ces matrices ne sont pas incommunicables et elles *se reflètent les unes dans les autres*, faisant apparaître une très *grande similarité* entre elles et, dès lors, la conscience de la *communauté* d'un grand nombre de leurs contenus, qui est aussi conscience de la *traductibilité* de ces contenus dans d'autres ordres. Cependant, la clôture et l'autonomie sémantiques de ces ordres ne sont que relatives à cause de la stimulabilité intrinsèque du sens et de sa mouvance constante vers de nouveaux styles de sa propre production²⁵.

Une phénoménologie du droit, par *exemple*, aurait ainsi deux niveaux d'effectuation : en reconnaissant les rapports purs d'évidence qui font tenir une intention comme celle de l'*'obligation' (juridique)*, elle ne peut partir que d'intentions concrètes de ce sens accomplies à l'intérieur d'une culture donnée et de son système ou son ordre juridique ou juridico-religieux – dans le cas où, dans cette culture, le juridique n'est pas encore différencié du religieux. L'évidence ne peut ressortir que pour un sujet qui la reconnaît à partir d'une très grande familiarité avec la culture et l'ordre du sens en question. *L'introspection phénoménologique ne peut se diriger que sur une intention qui a réussi* à acquérir ce sens de l'*'obligation'* dans la *saturation évidentielle* de son intention, ce *dont serait incapable un sujet étranger à cette culture* juridique. D'un autre côté, un tel sujet serait, *par contre, capable de reconnaître la typique générale du rapport* qui fonde une obligation de droit dans une intention de sens d'une telle obligation, même s'il demeure incapable de saisir

24 Dans la mesure où le sens n'est qu'un effet de résonance dans un élément qui est fait de différences dont le jeu produit ces effets et leur résonance. Je renvoie ici à la théorie du sens comme effet et comme résonance, telle qu'elle a été développée dans mon *Sciences du sens*.

25 Les affirmations énoncées ici semblent relativement simples. En réalité, elles font référence à des constructions théoriques complexes, poussées de plus en plus loin dans la théorisation luhmannienne et sa continuation dans la sociologie systémiste par exemple. Il s'agit en particulier de la question de la clôture des ordres du sens que Luhmann a postulée comme parfaite au point de vue des opérations des différents systèmes opérant ces ordres du sens. J'ai développé la thèse de la non clôture sémantique de ces ordres et d'une relativisation, qui en résulte, de la clôture opérative des systèmes concernés. Voir là-dessus mon : « The Specific Autopoiesis of Law: between Derivative Autonomy and Generalised Paradox », in Priban, Jiri, Nelken, David, (edd.), *Law's New Boundaries: The Consequences of Legal Autopoiesis*, Aldershot 2001 Ashgate Publishers, p. 45-79.

comment se construit, dans la culture juridique en question, l'idée d'obligation et comment elle s'alimente et se sature d'évidence. N'ayant pas d'accès aux sources de cette évidence dans les manières de projeter l'idée et les pratiques obligatoires valant sémantiquement et formellement dans cette culture – qui sont toujours en lien et en résonance avec ses autres ordres du sens (religieux, politique, économique, esthétique...) ainsi qu'avec la logique du sensible sédimentée dans ses narrations et ses usages matériels du monde – ; sans accès à ces sources, le sujet ne pourrait retrouver par introspection de ses propres vécus d'obligation les rapports purs qui constituent, au sein de cette sphère du sens que sont la culture en question dans son ensemble et sa culture juridique en particulier, l'eidétique de ce sens. Par contre, l'obligation, comme toutes les idées structurantes d'un ordre du sens – et bien d'autres qui s'en embranchent –, est *intuitionnable à partir de n'importe quelle culture juridique particulière* comme un terme (universal) de sa grammaire la plus générale. Ainsi, même là où le regard phénoménologique butte sur une étrangeté / incompréhensibilité de certaines intentions particulières relevant d'une grammaire singulière, une certaine *compréhensibilité principielle* est toujours donnée, faisant communiquer le sens tant dans les plans universaux sous-jacents à toutes les spécifications particulières que par des similarités ou des affinités transversales aux ordres du sens concernés.

Limitation de l'évidence accessible dans le présent vivant d'un sujet et d'une culture. Le projet comparatiste et universaliste des sciences du sens amène des relativisations radicales qui font reculer les « phénomènes » derrière des relationnements herméneutiques qui en déconstruisent l'évidence

Le projet philosophique de la phénoménologie est lui-même logé dans une culture particulière et doit prendre en compte le fait qu'il n'a qu'une *accessibilité limitée aux sources évidentielles des intentions de sens produites dans le présent vivant d'un sujet et d'une culture*. S'il peut, certes, se rapprocher de ces sources grâce à ses *intuitions dans les universaux* du domaine du sens ou à la *compréhension intuitive* qu'il peut avoir de tout ce qui est *différent-et-semblable* dans le sens projeté, il ne peut cependant ignorer que ses approches des phénomènes demeurent exposées à un risque assez important de manquer leurs objets. Un tel manquement tient en effet à plusieurs facteurs : d'abord à l'universalisation prématurée d'un niveau d'évidence et d'intuition, certes robuste, mais intransférable à tous les niveaux de l'analyse ; ensuite, à l'illusion d'une similarité et affinité entre les phénomènes provenant d'une insuffisante herméneutisation de l'approche de sensations non familières au sujet ; enfin, à l'universalisation induite de traits évidentiels qui renvoient à des savoirs empiriques-objectifs très suggestifs, appartenant à ce qui semble le plus indubitable dans les sciences modernes. Les trois facteurs sont très intimement liés et semblent se renforcer mutuellement dans leurs effets.

A reprendre dans leur ordre les facteurs indiqués, nous pouvons dire que l'*universalisation prématurée d'un niveau d'évidence* et d'intuition est la *tentation la plus courante des sciences du sens* quelles qu'elles soient. Cela est bien visible tout au long de l'histoire des sciences de l'esprit ou de l'histoire, des sciences humaines ou sociales, telles que furent

nommées successivement les sciences qui, depuis Vico, tentent de s'établir à côté des sciences de la nature comme sciences de l'autre objectivité ou région de l'être (à savoir, l'esprit). En effet, on peut facilement observer combien ces sciences ont été hâtives à *donner valeur de donné dernier ou de loi universelle à des contenus ou des rapports qui n'avaient d'évidence que dans les cultures productrices de ces sciences* et en rapport avec leurs langues, leurs histoires, leurs mœurs, leurs droits, leurs techniques et leurs savoirs. La réaction à cette première universalisation a été un *relativisme* qui est demeuré purement critique et n'a acquis de consistance scientifique qu'en s'instrumentant d'un *comparatisme* qui ne pouvait être, dès le 19^e s., que planétaire. Cela veut dire que toute projection de sens (religieux, politique, juridique, scientifique, etc.) dont on pouvait avoir connaissance à mesure que de nouveaux cercles culturels humains étaient découverts avec l'avancement de l'ouverture du globe à la conquête et à l'échange, devait d'abord être répertoriée comme telle et trouver sa place dans le *grand inventaire unique de toutes les formes culturelles*. Cet inventaire n'a cessé de s'enrichir et son projet classifiant et comparatiste ne se clôt qu'avec l'étude systématique de toutes les cultures quant à l'ensemble des formes culturelles qu'elles ont produites. Disposant d'un état assez vaste de cet inventaire, la sociologie wébérienne a proposé une « grammaire » de l'action sociale qui, au lieu de livrer des généralisations de ce qui vaut dans la culture d'origine de son projet scientifique et comparatiste lui-même, s'est attaché à lire le religieux, le politique, le juridique, ... – parmi d'autres ordres du sens – de manière beaucoup plus large que ne l'auraient permis la connaissance des formes religieuses et politiques de la culture occidentale à l'exclusion d'autres formes valant dans d'autres cultures. Le comparatisme sociologique, mais aussi le comparatisme linguistique des grammaires comparées de toutes les familles de langues qu'on commençait à connaître de manière quasi exhaustive dès le début du 20^e s. ; l'ensemble des *sciences du sens* comme sciences de la culture en leur moment comparatiste, morphologiste, grammairien ou enfin structuraliste ont *livré une relativisation de la culture d'origine du propre projet scientifique en même temps* qu'elles ont *reconnu l'existence d'un niveau* où les formes comparées se rejoignaient pour constituer des grammaires ou des structures qui rendaient plausible la thèse *de matrices universelles de production du sens* à partir desquelles les formes singulières pouvaient être générées.

La *démarche comparatiste et morphologiste* relativise, déconstruit et délégitime les universalisations prématurées, mais finit par loger en elle-même, sans s'en rendre compte d'abord, une problématique épistémologique d'un *potentiel disruptif extrême*. En effet, relativisation et ré-universalisation au niveau (universal) adéquat sont l'œuvre d'une entreprise scientifique qui a son ancrage dans une culture parmi d'autres dont la science, entre autres formes culturelles, ne vaut que dans le repère des consistances des réseaux et des effets de sens de cette culture. Toute « science », *tout savoir du monde est opéré dans une culture particulière* et constitue une partie de sa « vision du monde » – au sens actif d'un voir qui ouvre le monde et le rend visible. Il possède ainsi une *légitimité relative-et-plénière à l'intérieur du repère de cette culture*. Sans entrer dans le débat autour des épistémologies anarchistes ou du relativisme / culturalisme postmoderne radical, le point à faire ici est qu'il existe, dans ces directions scientifiques et épistémologiques des dernières décennies du

20^e s., un potentiel important de critique et de « reprise » de positions universalistes qui nous permet de *reculer le plan de l'universal derrière des lignes qui paraissent*, à un moment du développement des grammaires pures de ces formes, comme évidentes et *véritablement dernières*. Ainsi, pour nous en tenir à un exemple, reculer derrière la ligne d'universalisation représentée par la forme-monde 'monde-de-choses' ne peut se faire qu'à l'aide de ce potentiel. Les vrais universaux ne s'atteignent souvent qu'en laissant venir à expression les motifs de ce potentiel, lesquels peuvent aller, dans la *radicalité de la relativisation* de toutes les formes d'organisation du sens (telles les formes « molaire » ou « moléculaire », selon la conceptualisation de Deleuze / Guattari), jusqu'à atteindre un « *plan d'immanence* » (toujours selon ces auteurs) où l'on ne retrouve plus que les énergies productrices des formes, sans retrouver celles-ci²⁶.

Le deuxième facteur qui induit l'« illusion phénoménologique » d'une « chose elle-même » qui n'est pas vraiment celle-ci, est ce que nous avons appelé *l'illusion de similarité et d'affinité* des sensations non familières avec les familières. Elle provient, disions-nous, de ce que *l'approche phénoménologique est insuffisamment herméneutique* et suppose la communauté d'un sol qui porte tant le repère des intentions de sens familières de la culture propre que le repère des intentions de sens non familières de cultures aliènes. Pour reprendre l'exemple d'une phénoménologie juridique de l'obligation, la considération d'un phénomène d'obligation provenant d'un droit certes étranger et non familier (par exemple, le droit islamique), mais qui paraît assez compréhensible quand on commence à entrer dans son geste, peut induire, dans une approche phénoménologique à la manière husserlienne *l'assomption hâtive d'une « chose », d'un « phénomène » comme donné ultime et ferme permettant la reconnaissance des rapports purs de construction du sens*. Une approche plus sociologisante, plus herméneutique, plus consciente des consistances réticulaires du sens qui font qu'un sens n'est qu'un effet produit par la résonance d'un événement ou d'une excitation à un endroit de ces réseaux ou fonds de sens, introduirait plus de précaution dans ce genre d'intuition. Elle *reporterait la supposition d'une « chose » jusqu'après l'accomplissement d'une mise en relation herméneutique* et comparatiste des intentions de sens, laquelle délivrerait les termes « morphologiques » de grammaire pour ainsi dire historique de ces formations. Elle reculerait l'intervention de l'intuition phénoménologique de la « chose » au-delà de ce préalable herméneutique.

Enfin, le troisième risque de la supposition d'une possibilité de *saisie phénoménologique* directe de la « chose » tient à une trop forte *impressionnabilité* de cette saisie *par des traits évidentiels* qui semblent au-delà de tout doute. Ces traits sont souvent *liés à des savoirs empiriques-objectifs* que le sujet a intégré à sa vision primaire et spontanée du monde. Ces savoirs, correspondant souvent aux étologies les mieux éprouvées des *sciences* de la nature *modernes*, finissent par recouvrir toute l'intuitivité des rapports orctiques et perceptifs premiers qui donnent au sujet sa sphère de sentience immédiate. Ce qui est décisif ici, et décisivement trompeur, c'est *l'entrée de ces évidences dans le donné de « phénomènes »*,

26 Il faut renvoyer là-dessus aux chapitres centraux de *Mille Plateaux*.

au sens de la phénoménologie, et leur intégration inquestionnée au corps d'évidence « phénoménal » dans son entier. C'est *ce contre quoi la phénoménologie husserlienne a développé* des pièces théoriques expresses qui sont au centre de son projet. La *critique du « physicalisme »* et la tentative de *reconstruction d'un « monde de la vie »* (Lebenswelt) comme le monde natif de la sphère de sentience première constituent les pièces majeures du projet théorique mûrissant de Husserl, celui de la *Krisis*. C'est là que sont mis en œuvre l'identification, la désédimentation et le déport de la superstructure de savoir scientifique qui a tendance à venir se superposer sur la strate originaire de donation du monde, se mêler à elle et en recouvrir ou masquer des composantes essentielles.

La garantie phénoménologique de l'accès au phénomène comme gisement d'évidence. Peut-on constituer le phénomène de la phénoménologie en dehors de sa question?

Si donc la première évidence est celle du « phénomène », la phénoménologie n'est cependant pas aussi naïve pour supposer qu'un tel « *phénomène* » soit une trouvaille, que quelque chose dans le monde se laisse trouver comme un *gisement d'évidence*, à la manière de l'entrée d'une grotte où gît un trésor. Elle ne veut pas dire *non* plus que le phénomène devrait être « *préparé* » pour, en partant de choses contiguës, mais confuses dans leur premier donné par exemple, on aboutisse au « phénomène » qui puisse devenir le premier donné de l'enquête phénoménologique. Le phénomène est *bien plus ce qui précisément est « en question », ce dont il y a conflit des opinions*, ce qui ne fait pas l'unanimité autour de lui ; et la démarche consiste précisément à aller à cela même, à se placer devant ce dont on ne convient pas et de laisser choir dans l'insavoir et l'invalidité provisoire tout ce que je sais de l'objet et du conflit des opinions autour de lui. Mais à nouveau se pose la question : peut-on différencier entre l'objet et sa controverse pour ainsi dire ? *L'objet est-il encore quelque chose en dehors de l'ensemble des vues en conflit autour de lui ?* De même qu'un nominalisme est toujours plus puissant qu'un substantialisme qui suppose, derrière ou à côté de la multiplicité liée des qualités de l'objet, un objet qui les supporterait ; de même, un constructivisme des discours et des différences directrices serait plus puissant qu'un substantialisme du phénomène qui placerait le phénomène en dehors des questions et des conflits dont il se tisse. La chose n'est rien en dehors de sa construction dans les discours, controversiels en l'occurrence, qui se sont, dans une tradition du savoir ou, plus généralement, dans une culture, diachroniquement sédimentés en elle.

La réponse phénoménologique se laisse complexifier à ce stade de la manière suivante : elle pourrait admettre que l'objet n'est rien en dehors de l'enchevêtrement de ses questions et prétendre aller à lui tel qu'il se présente en son statut présent. Or, elle peut prétendre, que ce *statut présent de la chose la clive précisément en un savoir et un insavoir qui est l'enchevêtrement de ce savoir même* et justifier ainsi qu'elle aille à autre chose qu'à la masse de textes et de documents de ses visions, intuitions, etc. à chaque fois posées différemment ou controversiellement les unes par rapport aux autres. Ainsi aller à la chose par la question : de quoi parle-t-on (dans cette tour de Babel – du babillage philosophique) ? peut se légitimer quand on *laisse tomber la prétention de trouver un sol objectif*

ou réal dernier derrière ce qui s'est accumulé dessus en termes de deixis renouvelées de ce sol, comme si ce sol lui-même était le garant de la légitimité d'un commencement à neuf de la question. Pour légitimer le retour aux phénomènes et aux choses, il faut cesser de croire que les uns et les autres en leur objectivité, leur être-là à côté et en-dehors de leur tissage dans les deixis qui en ont été faites seraient les légitimants de ce retour. Le *retour aux choses est l'aller au présent de la question*, il n'est rien d'autre que le *status iste* de la question elle-même et *non l'apparition virginale de son objet* d'on ne sait où. Le phénomène ou la chose, c'est l'*insoutenabilité de la question en son enchevêtrement et son choir* par un clivage interne qui scinde le tout de la question, d'un côté, du rien du phénomène, de l'autre. La légitimation de l'approche, en corrélation avec la position de la chose sur une table rase de toute inscription, par l'évidence quasi neuve, comme d'une autre qualité, des intuitions qui s'y offrent est également ambiguë et relève de la même confusion à laquelle nous venons d'obvier.

Les plausibilisations indues de « phénomènes » du corps. Maintenir en dehors d'elles une variance qui permet d'aller à toutes les incorporations incorporantes et à l'intersection de leurs intentions fondamentales dans une figure première de projection de la corporéité

Le problème de l'*approche husserlienne*, c'est qu'elle *s'arrête trop tôt dans sa déconstruction de cette superstructure* et laisse un savoir empirique natif, qui lui est assez affine, se contaminer (évidentiellement, pour ainsi dire) par elle. L'antiphysicalisme husserlien se concentrera sur les savoirs scientifiques dont l'instruction dans les visions natives font naître une inadéquation des représentations censées se recouvrir, c'est-à-dire sur les cas de divergence entre vision scientifique et vision naturelle – comme dans l'exemple cité plus haut du coucher de soleil et de l'entrée de sa représentation « physique » dans sa représentation naïve sous la forme d'une intégration partielle de motifs physicalistes à son appréhension spontanée. Par contre, il est des endroits où, dans le projet phénoménologique, l'institution théorique d'un « monde de la vie » manque de vigilance par rapport à ce genre de contamination. C'est là où *le savoir scientifique lui-même se recouvre avec les intuitions et les évidences naturelles les plus simples et les plus fortes*. Tel est le cas pour le corps qui est un exemple particulièrement prégnant de ces confusions. En effet, le *corps* du savoir *objectif* scientifique se recouvre très souvent avec le *corps empirique* de l'expérience quotidienne. Le corps de la médecine et le corps empirique tendent à ne former, dans la représentation commune, qu'une seule chose (du monde des choses). Il faut mener une enquête aussi minutieuse que la nôtre pour se rendre compte qu'il y a une variété de corps incorporés qui ne correspondent pas à ce corps.

Il *se plausibilise* ainsi un « *phénomène* » *du corps* qui va tendre à se présenter comme le plus originaire et le plus évident, capable de délivrer un sens du corps parfaitement indépendant de toute la variance culturelle et historique de ses intentions concrètes, sorte de donné universel sous-jacent à tous les donnés particuliers du corps. Ce « *phénomène* » se

situé à la confluence du corps chosique du monde-de-choses²⁷, du corps « objectif » de la médecine comme science du corps et du corps empirique qui est à la fois le corps senti de soi et le corps vu de l'autre, en une unité qui se construit d'une manière très complexe et s'oriente toujours sur le percept d'un corps contenu à l'intérieur de frontières dermiques et volumiques. Or, pour aller à un « phénomène » moins contaminé par des évidences solidaires d'états du monde résultant d'homéostatizations de la présence corporelle qui lissent toute une amplitude d'intensités de l'affection et de la passibilité, il faut laisser parler une multiplicité de « corporations » autres que celles que nous avons citées. Les « corporations » sont, rappelons-le, dans notre entendement, les intentions de sens du corps qui produisent les sens sensués de corps incorporés auxquels nous avons affaire dans les contextes d'interperception et d'interaction de corps. Il faut donc revenir à la variété la plus large d'esquisses du sens du corps, plutôt que d'aller directement à une évidence massive qui semble donner le donné originaire et intemporel de la corporité. C'est en apprésentant une multiplicité de corporations que nous pourrions trouver des accès au phénomène le plus pur et le plus originaire du corps, en même temps que nous nous rendrions compte que l'exigence de reculer à ces niveaux de plus en plus profonds de donation ne peut être que relative et qu'aucun étalon d'appréhension et de sensation n'existe qui puisse constituer le « phénomène » unique, d'originarité dernière, du corps.

Ce qui est en question méthodologiquement est dès lors le dédoublement même de la « chose » ou du « phénomène » de la phénoménologie et le chemin qui va de l'un à l'autre terme de ce dédoublement. Allons-nous à la « chose » du corps par la « chose » ou « phénomène » du corps comme du même au même ou existe-t-il une différence entre le « phénomène » de départ (de l'approche phénoménologique) du corps et la « chose » d'arrivée du corps qui serait alors le terme commun où aboutissent tous les « phénomènes » de corps concevables? Du corps est visé dans une intention de ma conscience qui se dirige sur lui comme son objet; y a-t-il une certitude que le corps ainsi visé épuise le phénomène corporel? Comment être sûr que toutes les intentions possibles du corps soient incluses en la matière évidentielle du « phénomène » dont je pars et qu'une part de matière évidentielle ne soit pas disponible en sus ailleurs? Pour ne pas s'exposer à ce que des évidences viennent faire écran devant d'autres évidences et les occultent, en se plaçant tout simplement devant elles, il faut tenter de poser la question du « phénomène » autrement. Il faut se dire que le corps « phénomène » doit être toujours vu comme un corps incorporé et que le complexe d'actes en lequel il se constitue est la corporation incorporante qui le produit. Dès lors, il ne faut pas se laisser impressionner par la surévidence de certains corps incorporés qui semblent offrir le corps tel qu'en lui-même à l'appréhension, par exemple la surévidence du corps de l'autre, qui se présente à moi dans sa finitude spatiale, sa clôture sur ses chairs, ses fonctions et ses organes, ainsi que dans sa mobilité spécifique. On pourrait se dire que c'est l'articulation ou l'acte incorporants qui doivent être interrogés en premier. Or, si le corrélat

27 Rappelons encore une fois que le monde des Dinge n'a rien à voir avec le domaine des Sachen comme « choses elles-mêmes » de la phénoménologie.

(noème, sens sensé) n'est rien sans le complexe d'acte qui le produit (noèse, sensations sensuante), inversement, il n'y a pas de saisie d'un complexe d'actes sans accomplissement de la saisie sur le corrélat actué. Cela veut dire : nous ne pouvons pas considérer, intuitionner des corporations, i.e. des complexes d'actes corporants, à l'état pur, sans que cela ne se fasse sur le corps corporé qui en est le corrélat. L'argument tournerait en rond ici et nous ramènerait dès lors à la question : si prendre son départ des intentions actuées pour aller vers les intentions actantes est l'idée même d'un retour aux « choses » ; si donc la « chose » à laquelle il nous faut faire retour pour y prendre le vrai départ de l'interrogation phénoménologique est claire, mais peut être débordée par les clartés d'autres présentations d'elle-même, *comment s'assurer que cette « chose », le « phénomène », va pouvoir nous amener à la « chose » de la « chose » ?* Le « phénomène » est certes ce à quoi je retourne, mais il peut ne me donner que des saisies phénoménologiques d'intentions singulières du complexe (d'actes) de sens en question. Il y a donc encore un chemin à accomplir qui va de la « chose elle-même » d'une intention actante à la « chose elle-même » de toutes les intentions actantes de cette « chose » prise dans l'identité de son schéma et de ses composants universaux. C'est toute la palette de cette variance qu'une phénoménologie *doit* embrasser.

Pour *remonter aux universaux du corps*, il faut donc *appréhender les variances* tant culturelles historiques que biographiques et psychologiques des corporations et *les laisser jouer* devant nous. Nous l'avons vu plus haut, les états du corps sont très nombreux, et les catégories que nous avons grossièrement distinguées pour les typologiser (stases, états communs, quotidiens, extraquotidiens, rythmiques, non rythmiques) ne sont qu'une aide relative pour se faire une idée de ces variances. On pourrait être tenté de poser les universaux du corps comme ce qui s'obtient par une sorte de *sommation de toutes les corporations* connues et pensables : on obtiendrait une sommation du « phénomène » sans reste, l'*universal du corps* étant ce qui se retrouve partout en ces projections du sens du corps. L'idée n'est pas aberrante, mais elle suppose, pour être praticable, de trouver un moyen de délimiter l'aire d'*intersection de toutes ces corporations*. Cette délimitation ne me semble pas pouvoir se faire de manière méthodique, mais uniquement intuitive. Au bout de notre réflexion méthodologique et de l'explication qu'elle fut avec l'approche phénoménologique, nous pouvons grossièrement cerner cette intersection comme le *schéma intentionnel induit dans toute représentation d'un corps*. Ce schéma ou encore le sens du corps immanquablement projeté dans les visées dirigées sur du donné corporel se laisse décrire comme l'agencement de trois intentions fondamentales : un *corps s'intentionne toujours comme articulé, animé d'orexis et de sentience* ; il s'intentionne toujours *comme site* ou *sujet d'un état d'affection* se produisant *dans une matière corporelle, sensible*, qui peut s'engager dans une *interaction intercorporelle* ; les *différentiels des modes et de l'intensité d'articulation* de la corporéité sont à l'*origine de corporations différentes* de différents corps corporés.



4. Spécularité du corps

La vue d'un corps. L'aperception du schéma du corps et de son in-quiétude motrice orrective. Résonance de l'orexis dans l'orexis. Réciprocation – exclue, ouverte ou dissimulante – de l'aperception. Intrication des structures spéculaires de cette réciprocité

Notre manière de procéder n'est pas familière parce qu'elle ne se retrouve pas, quoique phénoménologique dans son intention de description du donné comme évidence de la « chose » à penser, dans l'approche des philosophies phénoménologiques. Elle ne se retrouve pas non plus dans les autres types de réflexion (anthropologiques, sociologiques, psychanalytiques) sur le corps qui sont motivées par l'arrivée à cristallisation d'un sens et d'une présence emphatiques du corps dans les sociétés avancées de l'œcumène d'aujourd'hui. Ce qui fait sa spécificité, ce sont *deux idées* centrales : celle d'*état du corps* comme ressenti interne et celle de *métaphore corporelle* comme d'un repère où toute deixis de la corporéité est prise. Ces deux idées ne seront introduites que progressivement, la construction conceptuelle ne se faisant qu'après qu'elles auront pris une certaine consistance intuitive.

Tentons d'approcher l'expérience que nous avons du corps et introduisons, en un premier temps, quelques *distinctions analytiques* particulièrement utiles pour isoler les phénomènes les plus à même de motiver la conception d'un état et d'une métaphore corporels. Ainsi distinguons d'abord cette expérience d'après ses modes : perceptif, qualiceptif, ressenti d'état et, en ce dernier mode, le sous-mode (dont la différenciation est tout à fait décisive) du ressenti articulaire interne. Commençons par la thématization du mode perceptif.

Ainsi, on peut se dire que l'expérience d'un corps est d'abord et le plus quotidiennement celle que nous faisons *quand nous* « voyons » *un corps*, celui d'un autre d'abord, puis celui que nous appelons le nôtre ensuite. Ici le corps est objet visible appréhendé d'un coup, occupant un certain *volume* dans le champ de vision et le plus souvent *mobile*, son mouvement ayant, en règle générale, un « sens », celui de *poursuites* (de fins) que l'on attribue au sujet dont il est le corps¹. Surtout, c'est une *pluralité de corps* que l'on voit, ayant beaucoup de choses en commun, dans l'apparence et le comportement. Ces corps sont très similaires quant à leur taille, leurs traits, leur organisation, leurs manières d'être dans l'espace, leurs manières de se mouvoir et d'interagir entre eux. Ils peuvent en outre être touchés et sentis, quand ils sont à portée. Lorsque les sens diastatiques (qui permettent la perception à distance, comme la vision et l'ouïe) ne peuvent opérer, seul le tact peut les donner, en les reconnaissant dans ses propres synthèses comme tels.

1 Dire : qu'il habite, présupposerait une métaphysique trop massive de l'animation du corps par un principe recteur qui serait à l'origine de tout mouvement intentionnel du corps.

Par rapport à la perception d'un objet quelconque dans l'espace devant soi, celle d'un corps humain, qui est toujours le corps d'un autre, implique des *synthèses* très semblables d'*aperception* et d'identification : sur la base d'une série de perceptions donnant l'objet-corps dans certaines perspectives, avec ce qu'elles montrent et ce qu'elles voilent (leurs *Abschattungen*) de lui, les *visées intentionnelles* qui vont au-devant de l'objet et projettent de lui une prénotion de ce qu'il est, se trouvent *soit substantiées* et densifiées en des confirmations de cette prénotion, *soit appauvries* jusqu'à la vacuité, le visée projetée demeurant schématique, puis devenant de plus en plus mince et fugitive. Les *reconnaisances exploratrices* et interrogantes qui balaient le voisinage de l'espace que le corps propre occupe se trouvent confirmées ou infirmées par les *retours perceptifs* qui ont lieu tant que la perception dure, celle-ci n'étant rien d'autre que la synthèse de ces projections questionnantes et de leurs retours remplissants ou désemplissant (de matière intuitive) des profils d'identification produits par la visée intentionnelle. Un corps – au sens de corps humain d'un autre – se densifie dans la perception à partir d'une *aperception première* qui y reconnaît non seulement le *schéma d'un corps d'homme*, mais surtout des *moments moteurs spécifiques* du phénomène de l'autre humain qui sont des moments orectiques de poursuite de fins. Sont ainsi reconnues des particularités de la *porea*, de l'*incessus* humain, même là où le corps est au repos : en ce dernier cas, sont reconnues en lui les privations très spécifiques de cet élan moteur. L'aperception d'un corps s'oriente donc toujours sur son animation comme son *être vibrant d'un élan basal et d'une in-quiétude spécifique*. C'est l'impulsion à une certaine figure du bouger qui est primairement aperçue en lui.

L'autre moment d'aperception qui ouvre et organise le processus perceptif d'un corps (de l'autre humain) autour de confirmations / infirmations d'une pré-intention identificatoire est celui de l'arriver du corps vu en une position qui le tourne vers moi et le met en position de « retourner » les intentions partant de sa perception par moi par une perception réciproque de moi par lui. La « *réciprocabilité* » de l'*intention perceptive* est en fait ce qui, dans mon aperception, est *toujours ce qui est le plus spécifiquement visé* par ma propre intention. En effet, l'*in-quiétude spécifique* qui est *aperçue dans le moment « incessif »* (d'élan moteur de la démarche) de l'autre à partir de la perception de son corps est celle qui résonne le plus en le percevant.

Nous sommes partis, tout au début de ce travail, d'une disposition ou d'un agencement quasi expérimentaux qui posaient un observateur à un point de vue à partir duquel un *mouvement* pouvait être *perçu à distance*, « *de dos* », comme accompli par un objet-en-mouvement. Cet objet, nous l'avons vu, ne pouvait être perçu en son mouvement qu'à travers des imaginations qui donnaient à celui-ci, dans la *visée perceptive* dirigée sur lui, une *qualité orectique* de même qualité que celle qui anime la visée perceptive et l'ensemble de la vie perceptive et désirante de l'observateur. La *résonance de l'orexis « vue » en l'orexis « voyante »* se fait toujours, lorsqu'est supposée une aperception unilatérale, dans la dimension de cette dernière comme si celle-ci l'englobait².

2 C'est dans tous les cas de figure, y inclus les cas de perception réciproque ou interperception, le niveau d'englobance des dimensions inférieures de l'orexis-objet (d'*alter*) dans l'orexis-sujet (d'*ego*) qui est

Le corps en mouvement vu de loin et de dos figure, dans la mesure où c'est le corps d'un vivant, celui d'un être-mis-en-mouvement de l'intérieur de lui-même par une orexis qui use de ses articulations (*kampai*) pour produire le mouvement par le biais d'innervations qui prennent appui sur elles, se relancent en chacune d'elles et traversent ainsi le corps de ses centres vers ses membres et ses périphéries, déterminant en ceux-ci un passage à la motilité visible. Dans le dispositif que nous imaginions, *l'observateur* se trouve dans le dos du corps perçu et *ne compte pas avec un « retournement » du regard* qui se dirigerait, dans notre exemple, de la rue vers la fenêtre où se tient l'observateur. On pourrait même accuser ce trait d'asymétrie de la situation expérimentale en posant la fenêtre transparente d'un côté – celle de l'observateur, qui peut regarder à travers elle et voir tout ce qui peut être vu à partir d'elle – et opaque de l'autre, de manière à ce qu'une « *réciprocation* » du regard soit *exclue*. L'observateur peut ainsi se savoir et se sentir à l'abri d'un regard en retour qui verrait le sien et le *dénicherait de son unilatéralité*. Or, ce que l'on peut constater encore plus fermement avec la configuration plus rigoureuse du dispositif de vue qui exclut la rupture de l'asymétrie, c'est que toute *l'aperception d'un corps* (humain d'un autre) par un vivant humain qui le perçoit à partir de son site corporel propre est *orientée sur la projection* (pré-intentionnante et interrogeante) et la reconnaissance (confirmante et identifiante) *d'un profil d'in-quiétude orectique spécifique* dont la résonance dans l'orexis propre de l'observateur est immédiate et marquée surtout par une in-quiétude redoublée qui serait celle précisément d'un retournement symétrisant, dans l'œil de l'observé, de toute la visée perceptive dirigée sur son corps. En ce sens, même là où un tel retournement est exclu, *l'aperception du corps de l'autre est co-aperception de l'in-quiétude redoublée en soi de sa réciprocation*, de telle manière que celle-ci est toujours co-visée dans la visée perceptive et en est un constituant essentiel. Là où un dispositif l'exclut de fait, une excitation particulière est présente qui jouit de l'unilatéralité cachée, en même temps qu'elle ne peut s'empêcher de l'imaginer rompue et de s'intensifier ainsi d'expectatives improbables qui amèneraient des situations de surprise ou d'embarras. *Tout dispositif de dissimulation est régi par une économie excitationnelle* qui sans cesse *ré-introduit imaginativement la réciprocité des « vues »* et qui restaure ainsi la dynamique d'escalade de l'englobance mutuelle des aperceptions d'*ego* et d'*alter*. Cette réciprocité des vues est une *réciprocité de l'affection* par des vues (de vues), les vues en question affectant le vivant en lequel elles adviennent : elles sont issues d'une orexis, d'un élan vigilant sensible à tout ce qui, dans la sphère de sentience du vivant-sujet, est en mouvement ou en activation intérieure des ressorts du mouvement. Le vivant est vivant de cette vigilance non seulement au mouvement manifeste, mais à l'apprêt ou l'affût du mouvement dans un corps lui-même animé (d'orexis). L'orexis est vigilance, sensibilité et affection d'orexis : elle est *résonance d'orexis dans l'orexis*.

décisif, dans la mesure où au tout dernier plan de l'escalade des complexifications de la réciprocité (vision de la vision de la vision, etc.) nous retrouvons toujours un être-englobé ultime des perspectives d'*alter* dans la dernière perspective d'*ego*.

En tout dispositif de dissimulation, la découverte inopinée, la « trahison » par des circonstances inattendues, la révélation après coup, même à un moment très éloigné dans le temps, de ses *latences* sont *toujours imaginativement et excitationnellement co-apprésentées* dans le déroulement de la dissimulation elle-même, quelque blindée factuellement contre tout possible dévoilement qu'elle soit. C'est dans une telle économie excitationnelle que se fondent le sens et l'efficacité de *contre-dispositifs senseurs de la dissimulation*, tel le détecteur de mensonges, qui ne fait que révéler la présence d'une excitation spécifique qui adhère à la mise en œuvre d'une dissimulation³ et permet ainsi de conclure à la présence de celle-ci. Dès lors, toute aperception du corps d'un autre humain est déjà co-aperception de sa réciprocation et de l'in-quiétude qui en naîtrait. Celle-ci ne vient pas s'enter sur une aperception basale qui se limiterait à percevoir le corps en mouvement comme poussé de l'intérieur par les pulsations de son orexis; elle est tout aussi première que l'*aperception basale* elle-même. D'ailleurs celle-ci n'existe pas en tant que telle, mais se conçoit comme l'aperception restante quand on déduit de l'aperception réelle et vivante les moments de vigilance orectique. Sans ces moments, l'aperception est un *être de raison*, une *abstraction*, l'entité qui reste après la privation d'une actualité des vrais motifs de son exertion. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'animation corporelle (*Kinésis, orexis, animation*), l'orexis aperçoit tout mouvement principalement comme mouvement animé. La désanimation des mouvements d'êtres inanimés est seconde. L'habituation de la désanimation baisse ou minimise la vigilance orectique jusqu'à produire des aperceptions de corps inanimés en mouvement sans aucune affection ni résonance dans l'orexis. Il *n'existe pas*, par contre, *d'aperception inaffectée d'un mouvement animé quelconque*, même s'il peut sembler que bien des mouvements d'êtres animés dans notre sphère de sentience nous laissent de fait indifférents. Il faut insister encore une fois sur le fait qu'il ne s'agit pas de mouvements visibles, mais d'essors de mouvement, c'est-à-dire de manifestations de l'orexis(-objet) en tant que telle, lesquelles tout aussi imperceptiblement éveillent, arment, activent la vigilance de l'orexis(-sujet) sentiente et font l'in-quiétude de son être-au-monde. L'aperception du corps de l'autre humain est un cas particulier et extrême de l'affection et la résonance de l'orexis dans l'orexis – qui définit l'orexis – : en effet, ce corps est celui qui est le plus à même de réciproquer non seulement l'orexis dirigée sur sa vicinité et sa masse même par une orexis dirigée sur la vicinité

3 De quel niveau est une telle dissimulation, ne peut être révélé par le senseur. Elle peut en effet être nécessaire pour le sujet soumis à la détection, dans la mesure où il ne verrait pas de moyen de ne pas dissimuler, le dire de la vérité sur les faits dissimulés étant trop coûteux pour lui. Il y aurait là un objet de la dissimulation (certains faits « objectifs » du monde) et un acte de dissimulation qui les recouvrirait de son silence, refuserait de les déclarer, ferait de fausses déclarations affirmant d'autres faits à la place. La dissimulation peut cependant être d'une autre nature, par exemple provoquée par la soumission à la détection elle-même qui met en jeu les motifs de la dissimulation et non plus les faits à dissimuler, la révélation de ces derniers ne faisant en soi pas de difficulté, mais bien celle des raisons pour lesquelles le sujet les dissimulerait. L'objet de la dissimulation serait l'inflexion dissimulatrice que le sujet doit donner à une déclaration vraie des faits en soi indifférents à la révélation. Ceci n'est qu'un départ de la complexification de la configuration du *Mitteilungssinn* de toute communication et ne donne idée que de ses premiers échelons.

et la masse même du corps émettant la première ; il est capable de faire se croiser les deux courants orectiques en un point où ils se rencontrent comme deux regards qui se reconnaissent comme tels. Il y a dès lors l'advenue d'un point de croisement en lequel deux angles de vues se touchent et s'inversent. *L'aperception dirigée sur le corps d'un vivant humain motriquement innervé par le triple courant orectique de la sentience, du désir et de la poursuite atteint un fond circonscrit et spéculaire capable de retourner, à partir d'un point-œil de son propre corps, les faisceaux de cette aperception elle-même.*

L'interperception de corps humains est toute frémissante de ce *jeu de miroir des aperceptions* et de leurs retournements dans des regards qui les dénichent à chaque fois dans leurs réfléchissements mutuels : le savoir que le regard a été aperçu par un regard en retour transforme le regard premier qui se fera souvent regard dissimulateur de la surprise que suscite en lui sa *réciprocation, dissimulation* qui peut être *dénichée* à son tour par un deuxième regard qui pourrait alors à son tour dissimuler l'aperception de la dissimulation, etc. Les *figures* qui sont ici produites peuvent être *d'une grande intrication* et leur analyse n'a pas sa place ici, mais relève des problématiques du désir au sens strict que lui donne notre différenciation des dimensions de la désirance – et devraient se retrouver dans le deuxième volume de ce travail. Ce qui nous importe ici, c'est la mise en évidence des structures de perception de corps (de vivants humains) par d'autres corps (de vivants humains). Tout en retenant ce qui se révèle ici des fondements orectiques de cette interperception, il nous faut nous concentrer d'abord sur les *faits de structure* qui lui donnent à chaque fois des configurations différentes. Il s'agit de *faits de pliage* topologique des objets qui apparaissent en elle.

L'interperception et son pliage structurel. Expériences de pensée pour lever les limitations de l'orientation et de l'ouverture esthésiques

Une première caractérisation de la perception d'un corps est donc la suivante : les corps perçus sont les *corps d'autres, vus à distance*, découpant leurs volumes dans un *espace de proximité*, in-quiets d'une orexis sentiente, désirante et de poursuite, capable de retourner factuellement la *perception* qui les prend pour objets, l'ayant structurellement *toujours déjà retournée*, créant une *interrésonance complexe* entre ces perceptions. Allons plus loin dans notre analyse et tentons d'approcher les caractéristiques perspectivistes de cette perception / interperception.

Les corps vus comme corps ne se donnent à voir que tant qu'ils nous sont donnés devant nous, tant qu'ils s'offrent à notre regard. Les corps qui se trouvent et se meuvent derrière nous, ne sont pas perçus, comme tous les objets matériels possibles, qui ont des corps physiques, mais qui ne peuvent être appréhendés visuellement que s'ils se présentent à nous comme traversant notre champ de vision. Il naît ainsi une *distinction entre corps vus et corps non vus*, qui sont des corps – supposés donnés dans l'espace derrière nous – que nous pourrions voir si nous nous retournions. De plus, ces corps peuvent être « sentis », par d'autres sens que la vue. Or, qu'est-ce que cette limitation du voir et que signifie-t-elle ?

La vue n'est pas panoramique et les autres sens ne semblent d'ailleurs pas être plus panesthésiques qu'elle. Un *corps, structurellement, doit-il avoir une orientation et une limitation de son ouverture esthétique* sur le monde, ou bien est-ce un fait contingent qu'il ne puisse percevoir tout autour de lui? Qu'est-ce qui empêche de *penser un corps qui serait voyant ou sensible sur tout ses bords*? Un corps avec une tête à quatre ou cinq yeux qui couvriraient tous les angles du champ de vision total? La peau ne recouvre-t-elle pas tout le corps et, étant sensible en toutes ses parties, ne donne-t-elle pas l'exemple d'un sens panesthésique? Que veut dire d'ailleurs embrasser tout le champ esthétique dans lequel le corps se trouve? Peut-on imaginer des coordinations de sens qui permettent de donner une perception panesthésique de tout l'alentour, mais dans différentes modalités esthétiques, c'est-à-dire dans différents sens?

Il faut se méfier ici de positions fallacieuses de la question. Par exemple, dans le cas de la *vision panoramique*, on imagine l'accolement de plusieurs caméras qui donnent la totalité d'un champ de vision qu'elles balaient, dans ses 360 degrés. Cet accolement de caméras, fréquent dans la télésurveillance – de parkings ou de grands magasins – qui synthétise, admettons, ce que nous pourrions voir si nous avions quatre ou cinq yeux, est, dans l'exemple, reprocessé par un sentier dont l'organisation sensible est biface, avec une tache noire qui l'aveugle sur sa face arrière. En un sens, le *champ de vision est esthétiquement élargi pour être à nouveau rétréci* afin de passer à travers le *détroit de la vision binoculaire antérieure* (c'est-à-dire à l'avant); en même temps que sa limitation première est rompue par la simultanéité de la présentation des aspects perspectifs du champ de vision lesquels, pris ensemble, couvrent l'entièreté du champ de vision possible.

Pour simplifier les choses au départ, on pourrait laisser de côté les caméras et ne faire intervenir que des *miroirs*. Un montage ingénieux permettrait, en effet, de projeter sur une surface les réflexions de plusieurs miroirs qui couvriraient le champ de vision panoramique à un point donné (X indice 0) de l'espace. Au fond, ce qui est tenté dans toutes ces manœuvres, c'est une *juxtaposition sur une surface qui peut se présenter en face d'un œil*, de la vision à la fois antérieure et postérieure, par rapport à lui, du champ de vision. Une *représentation simplifiée* de la chose serait la suivante : on admet que la vision antérieure couvre les 180 degrés de la moitié avant du champ de vision et la vision postérieure l'autre moitié avec ses 180 degrés; en collant l'une à l'autre les deux visions et les présentant aux yeux qui les avaient, dans les instants qui ont précédé, perçus séparément, on obtient sans difficulté la vision panoramique recherchée.

Admettant que, dans ces deux moitiés du champ, des *séquences de mouvement ou d'action* aient lieu en même temps, l'observateur, que définissent les yeux qui voient en face les représentations juxtaposées du devant et de l'arrière du champ de vision, pourrait *les observer comme si elles avaient lieu toutes deux dans son champ antérieur de vision*. Par une répartition ingénieuse de moyens d'action coordonnés et capables d'intervenir simultanément dans les deux moitiés, l'observateur mènerait son action comme il le ferait si elle se limitait à une moitié du champ. Dans cette hypothèse, la rupture de la limitation perspective se fait sans problème et sans perte.

Sphéricisation de la vision – ou de l’organisation sentiente – d’un vivant pour dépasser ses limitations d’angle. La métaphore oculaire et sa forme-acte articulatoire semblent constituer des limitations structurelles insurpassables

Cette rupture se fait-elle toujours aussi aisément si l’on intègre au montage de la vision circulaire les deux dimensions du haut et du bas, pour en faire une *vision sphérique*, dès lors *véritablement totale*? Il faudrait donc imaginer un cinquième et sixième œil sur le sommet de la tête qui regardent vers le haut et voient tout ce que nous ne pouvons voir si nous ne levons la tête au ciel – et perdons conséquemment de vue ce qui se passe autour de nous. Un septième et huitième œil seraient nécessaires pour voir ce qui se passe sous nous si nous nous déplaçons par une sorte de lévitation à une courte distance du sol. C’est dans le sens d’une telle vision sphérique qu’un pilote de chasse doit pouvoir projeter son monitoring des espaces qu’il parcourt. Les radars dont son avion dispose sont pensés pour y suppléer – la vision qu’on peut avoir du cockpit est certes la plus ouverte possible, mais encore dangereusement limitée sur plus de la moitié du champ de vision total, cette première moitié elle-même n’étant pas vue d’un coup, oculairement, par le pilote, mais pouvant être visible pour lui à partir de son siège s’il pouvait tourner la tête en arrière et vers le haut. Les radars scannent en permanence l’espace autour de lui, dans ses trois dimensions et sur les 360 degrés de deux plans géométriques qui se coupent à la perpendiculaire. Leur balayage forme l’intersection de deux cylindres tournant l’un sur l’autre et résulte en une sphère imaginaire entourant l’avion et se déplaçant avec lui. L’écran dont le pilote dispose pour représenter ce monitoring sphérique-total de l’espace de proximité qu’il déplace avec lui, lui montre, juxtaposés les uns à côté des autres, les vues de ces tranches spatiales distribuées sur les quatre dimensions du schème esthétique de la vision : devant, arrière, haut, bas (se totalisant en huit yeux, à supposer sur chacune de ces faces une vision binoculaire permettant la construction de la profondeur de l’espace). On se rend compte alors qu’un *vivant qui voudrait totaliser ses potentiels esthésiques devrait devenir sphérique sur tous ses bords*.

Que se passe-t-il au fond lorsque nous imaginons de tels élargissements du champ esthétique de la vision? La *facialité*, la *directionnalité*, l’*ancrage factice*, l’*aveuglement tergal* de la perception visuelle *peuvent-ils être dépassés* par ce genre d’*expansion* graduelle de l’amplitude *de l’ouverture appréhensive du sens*, *atteignant* enfin son *point extrême*? Les choses se compliquent en fait lorsque nous nous posons la question de la *continuité* ou de la *discontinuité des schémas de la cognition*, quand on travaille imaginativement avec de telles variations graduelles, qu’on importe des appareillages de la vision (caméras, miroirs ou autres) pour former des relais optiques de la vision « naturelle » oculaire. Y a-t-il quelque part une faille dans l’insertion de ces transformations / variations dans le processus esthétique considéré? La question que nous rencontrons ici est des plus complexes. Il faut l’approcher toujours autrement pour y apporter quelque clarté.

Nous pourrions formuler d’abord une *hypothèse phénoménologique* qui remet radicalement en question ce que nous tentions d’imaginer. En effet, on pourrait affirmer que le *repère perspectiviste de la vision ne peut être quitté* sans que celle-ci ne cesse d’être ce qu’elle est. L’hypothèse serait alors que les variations imaginatives du degré d’ouverture de

la vision ne peuvent jamais aller jusqu'à abolir un *reste irréductible de fermeture* corrélative de son angle. Avec tout ce qu'on peut concevoir en termes de médiations techniques ou même magiques de la production, dans un sujet doué de sensibilité, des phénomènes visuels, il reste que ces médiations semblent toujours s'accomplir d'une manière à être elles-mêmes *piégées dans la dimension dont elles devraient construire le dépassement*. Ainsi, on pourrait soutenir *l'on ne sort jamais de la métaphore oculaire* et que *tout ce qui médie de la vision* participe de cette métaphore et *se donne* à inventer, construire, appréhender et à *indiquer comme un « œil »*. Les caméras sont des sortes de petits yeux ouverts sur des tranches spatiales du monde qu'ils font voir. On les pense et on en parle comme d'yeux qui regardent, guettent, voient, enregistrent, fouillent, etc. Elles sont indétachables de la métaphore oculaire, et cela pour plusieurs raisons: d'abord parce que l'œil d'un vivant humain qui veut voir ces portions de l'espace les voit par l'intermédiaire de cette *médiation* et que les caméras, servant à cela, semblent être des *prolongements de l'œil*, adhérer à lui et en faire partie, de même que tout instrument dont un sens s'équipe pour se prolonger et dont on dit alors tout naturellement qu'il sent ou, dans l'exemple de la main qui userait d'un bâton pour chercher un objet dans une cavité, qu'il tâte; ensuite et *surtout* parce qu'elles ont la forme d'un œil, sont faites *à la semblance de l'œil*, sont petites, rondes, ont la même surface vitreuse, lisse et brillante, laissent passer à travers une fente, sorte de pupille, de la lumière, s'ouvrent et se ferment comme si elles avaient des paupières intérieures, la lumière qui les pénètre allant vers leur fond et y laissant des traces ou des images. C'est sur la base de cette semblance si étonnante qu'elles *se laissent* merveilleusement *schématiser*, dans un plan d'architecte, un relevé de sécurité ou dans la représentation géométrique d'une expérience d'optique, *comme un œil avec un cil*, triangle avec un côté courbe, imitant le bombé de l'œil, ouvert d'un angle déterminé de vision. Ce que nous disons ici de l'adhésion à la métaphore oculaire de tout ce qui participe à la production de (sensations de) la vision se laisse généraliser pour les autres modes de la perception, la métaphore oculaire étant une des quelques métaphores fondamentales de la sensibilité.

C'est sous ce deuxième aspect de la semblance entre l'organe et le *médium* que celui-ci est *piégé dans la métaphore de l'organe qui est forme et acte, articulation somatique d'une forme-acte psychique*, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur le corps animé. *Le fond de toute sensation est une articulation, une figure articulatoire* qui constitue le dessin de base, *l'épure d'une métaphore* dont tous les opérateurs des effets de sens produits en cette sensation participent nécessairement. Cette thèse qui lie les trois termes sensation, articulation et métaphore est une thèse fondamentale de l'ouvrage. Elle ouvre une perspective philosophique qui dépasse le cadre strict d'une théorie de l'orexis et qui sera développée plus loin.

Il semble dès lors plausible qu'une nécessité – sur laquelle il faudrait s'expliquer – fait qu'on *transfère structurellement et métaphoriquement à des moyens techniques de vision* (tels des caméras) *l'organisation et le pliage oculaires du voir*, c'est-à-dire une structure de *vision d'angle* indéfectible qui rive la vision à son ancrage dans un point-source de l'espace et la limite à un angle d'ouverture, à partir de ce point, d'un champ de vision toujours

inférieur à celui de la somme des champs produits par tous les angles d'ouverture possibles ancrés en ce point, en d'autres termes inférieur au champ de vision total produit par une vision non angulaire, mais circulaire, sans angle mort ou tache aveugle. La *vision d'angle n'est pas une affaire du plus ou du moins, c'est une affaire de limitation structurelle*, d'organisation et de pliage de la vision qui ne peut être démontée et surpassée qu'avec l'annulation de cette limitation, c'est-à-dire la disparition de tout angle qui se situerait dans le dos de l'angle d'ouverture de la vue et en constituerait comme la *rançon d'un aveuglement* corrélatif, structurellement *nécessaire*. Ainsi, on peut toujours imaginer agrandir d'un quantum de degrés un angle donné d'ouverture de la vision, demeurant ainsi dans le plan d'une variation quantitative. Cependant, tant qu'une limitation reste insurmontable qui aveugle la vision dans son dos, la structure est sauve et continue à déterminer l'ensemble du pliage du visible et de la visibilité en tant que tels.

Nous avons donc noté deux limitations et *deux ancrages* dont on ne peut se dé-river : d'une part, celui, tout à fait général, de la « prise » de toutes les descriptions possibles d'une médiation opérant à l'intérieur de la dimension d'un « sens » dans la *métaphore organique-articulatoire* de ce sens ; de l'autre, celui d'un sens, la vision, dans un point-source dont l'ouverture angulaire ne peut jamais être telle, qu'elle ne laisse aucune portion du champ de vision possible en ce point en dehors de sa contenance. Il nous faut à présent nous assurer de cette *deuxième limitation* que nous avons présenté comme une hypothèse phénoménologique. En effet, il semble que lever cette limitation transformerait la *nature même du corps articulé* et surtout transformerait les *structures de l'altérité* comme *capacité de projeter un autre-corps-semblable et de spéculariser le corps propre en lui* en laissant le corps autre-semblable se spéculariser en soi. La limitation en question serait essentielle à la génération de la forme d'altérité spécifique à la corporalité du vivant animé de sentience, d'orexis, de désir et de poursuite.

Le fait physiologique fondamental de l'aveuglement esthétique sur les flancs et dans le dos. Comparaison entre la vision et le toucher. Les autres limitations de la vision : portée et acuité

Pour approfondir quelque peu la thèse de cette limitation, prenons l'exemple d'un contexte d'action dans lequel l'ancrage perspectif et l'aveuglement structurel de toute une partie du champ esthétique est tout à fait décisive, et par là de nature à révéler certaines significations de la limitation. Il s'agit du *contexte de l'action de lutte ou de l'action guerrière* laquelle nous confronte avec un *fait physiologique fondamental* d'une *déficience esthétique* aux *conséquences structurantes* pour l'action agonale interhumaine en tant que telle – qu'elle soit individuelle dans la lutte ou collective dans la guerre. L'homme qui combat un autre homme est déterminé par une « organisation physiologique » particulière : « armé pour lancer ses bras en avant de toute l'étendue de son être, outillé pour enserrer par devant et pour briser ou pour étouffer, pouvant même combattre des pieds, toujours par devant, enfin ne pouvant voir que devant lui, l'attaque de front a toujours été pour l'homme une nécessité physiologique, et le danger qu'il a vu, ... ne l'a pas effrayé à partir du moment où il était décidé à le combattre.

Mais *armé pour l'attaque par-devant et d'un seul côté*, il a toujours eu *trois côtés vulnérables, le dos et les deux flancs*; côtés vers lesquels toute parade est malaisée, pour ne pas dire impossible... ». En somme, il s'agit d'une « *infirmité physiologique* de l'homme, que l'on peut caractériser ainsi : aptitude au combat face à face, infériorité sur les flancs, désarmement par derrière. »⁴ Une telle vision des choses a, dans l'art et la science militaires depuis l'antiquité jusqu'à la deuxième guerre mondiale, eut un corollaire autour duquel toute la théorie et la conduite de l'affrontement militaire qu'est la bataille se sont organisées, à savoir la *nécessité de la manœuvre* pour vaincre. La décision de la bataille n'est emportée qu'à partir du moment où l'on réussit à désorganiser les forces adverses de manière à les rendre vulnérables à l'attaque qui les met en fuite ou les anéantit. Or, pour cela il faut qu'à un moment il y ait du mouvement dans les concentrations des forces adverses, qu'elles cessent de s'offrir dans la bataille dans l'ordre qui les protège, c'est-à-dire qui protège leurs flancs et leurs derrières. Tant que cela n'est pas atteint, ces forces restent indemnes ou en tout cas en état de combattre et d'induire dans les forces qui leur sont opposées le mouvement de désorganisation qui fera prêter le flanc aux coups. Un adversaire armé ou cuirassé, de valeur et d'armement comparables à ceux de son attaquant ne peut être vaincu tant qu'une manœuvre ne l'a pas *obligé à exposer ses flancs* ou n'a pas rendu possible une *attaque dans le dos*. D'ailleurs être submergé et finalement vaincu par le nombre ne veut rien dire d'autre sinon qu'à un moment les combattants en déroute ont eu chacun au moins un adversaire dans l'angle mort de leur vision et de leur action manuelle qui les a neutralisés⁵.

4 Lafeuillade, Jean [Chef de bataillon d'infanterie], « L'organisation militaire et la guerre », in *L'évolution humaine des origines à nos jours*, Paris Quillet 1934, Tome III, p. 1-71, p. 3 (les soulignements sont de moi). Un peu plus loin dans le chapitre, l'auteur cite le Maréchal de Saxe: « car tout homme qui ne voit rien derrière lui pour le soutenir est à moitié battu; ce qui fait que souvent la seconde ligne lâche le pied pendant que la première combat » (p. 48).

5 Toujours dans l'hypothèse que force, valeur, armement des adversaires sont comparables. Sinon, l'attaque de front est parfaitement plausible et il n'est pas besoin de lui chercher des substituts : quand l'adversaire est très supérieur en nombre, que son armement est capable de détruire les forces ennemies avant même que la bataille ne s'engage, ou encore que l'armure ou la force physique de l'assaillant sont telles qu'il n'a pas à craindre ni d'être blessé ni que les assaillis lui opposent une résistance notable. Les faits de structure eussent été tout autres si, par exemple, l'espèce humaine avait connu des différentiels majeurs entre ses différentes races, ethnies, sociétés, engageant entre elles des luttes parfaitement inégales – comme celle qui opposerait des hommes à des titans ou des « aliens » dix fois plus intelligents et plus forts. Les différentiels interhumains et intersociaux ne sont jamais tels que les avantages acquis des uns (techniques de combat, technologies d'armement, efficacité de la mobilisation collective, ferveur convictionnelle et unité idéologique) ne puissent être compensés par les autres, soit par la réappropriation des mêmes moyens soit par le surdéveloppement de certains de ces moyens (qui permet de contrebalancer le sous-développement de certains autres). Toutefois, en dernière analyse, la grande égalisation de la lutte interhumaine est venue de l'intérieur de celle-ci : à partir du moment où la supériorité d'une forme civilisationnelle a commencé à devenir extrême, irratrappable par les autres et définitive; et que cette forme s'est vue installer au cœur de son repère idéal et de ses moyens d'exceller une règle morale d'universalisation de la maxime de l'agir qui empêchait tant l'asservissement que l'anéantissement des vaincus; à partir de là, la supériorité de la puissance d'un groupe humain ne pouvait plus être pensée comme moyen évident et légitime pour asseoir l'hégémonie de ce groupe sur les autres – comme cela a été la règle dans les empires historiques, en

Nous avons là encore à faire à un *fait* (physiologique) *du corps propre* et à l'*interprétation de sa facticité*, laquelle passe par une variation imaginative que nous faisons sur son donné pour voir ce qui y résiste à « être autrement pensable » et ce qui s'y prête sans difficulté ou sans que change la structure dans laquelle il est généré. Nous aurions pu poser la question de ce fait autrement, plus directement. Ainsi, nous aurions pu prendre l'*exemple* d'autres sens, comme le *toucher* et nous interroger sur ses *limitations*, nous rendre compte du fait qu'il est *projeté à l'avant* du corps étant donné que si l'on sent, certes, avec toutes les parties de la peau touchées par un corps quelconque, le *tact vif*, le tact chercheur, actif et projectif se fait essentiellement avec *les mains*. Or, ces mains sont anatomiquement attachées au corps et tournées vers le devant (de sa face) ; physiologiquement, elles représentent les organes du toucher en acte tant prospectif, tâtant et pressant, que préhensif et manipulateur, alors que la sensibilité tactile de la *peau* relève, elle, d'un *tact passif* qu'elle ne recherche pas⁶ et qu'elle ne pourrait rechercher que dans une finalité projective caractéristique de toute perception en tant que telle et qui consiste à ouvrir projectivement-activement l'environnement du corps en lequel elle s'accomplit à la présence au monde de l'existant incarné en lui. La question qui se poserait alors, analogiquement à celle posée en relation avec la vue comme sens ancré organiquement dans les yeux, serait celle de la *concevabilité* de mains, *d'organes du tact* ainsi constitués qu'ils *ne laisseraient rien de l'environnement perceptible* qui entoure le corps *en dehors de sa portée* : donc un plus grand nombre de mains, certaines sortant du dos, articulées en lui, etc. Ce qui semble a priori n'être ni structurellement ni logiquement impossible. La multiplication des bras et des mains est d'ailleurs courante dans l'*imagination mythologique*, celle-ci étant, comme nous l'avons vu plus haut, un excellent indicateur de ces variations imaginatives qui emmèlent les corps divisés en leurs parties pour créer des chimères par métamorphose.

particulier Rome qui a développé un droit des gens maniant des formules complexes d'anéantissement, d'asservissement et d'affranchissement progressif des vaincus aux fins d'une domination constante.

- 6 On trouve un curieux recoupement du phénomène indiqué ici dans une description zoologique de l'éléphant (du *Dictionnaire raisonné universel d'Histoire Naturelle*, 4^e éd., Lyon Bruyset 1791, entrée : Eléphant) où il est précisé que la peau de cet animal est « très-sensible partout où elle n'est pas calleuse, et la piqûre des mouches se fait si bien sentir » en elles, que l'éléphant doit employer toutes « les ressources de son intelligence pour se délivrer de l'insulte de ces vils insectes ; il fronce sa peau par-tout où elle peut se contracter, et les écrase entre ses rides ; il se sert de sa queue, de ses oreilles, de sa trompe pour les frapper ; ... il a soin de ramasser et de jeter avec sa trompe, de la poussière sur les parties sensibles de son corps ; ... » Une telle sensibilité de la peau n'empêche pas l'auteur de la description d'écrire : « A l'égard du sens du toucher, il ne l'a pour ainsi dire que dans la trompe ». Le sens du toucher n'est donc pas la simple sensibilité de parties du corps au tact de leur surfaces par des objets de l'environnement, mais un potentiel corporel de sensibilité active, discriminante et agissante, capable de poser le tangible devant soi pour ainsi dire et de le relier au sens de manière autonome, dans le plan des desseins « critiques », observateurs, appréciateurs, préhensifs ou manipulateurs du sens. D'ailleurs la physiologie et la psychologie expérimentales du début du 20^e s. distinguent une « sensibilité épiceritique » d'une « sensibilité primitive ou protopathique ». Cf. là-dessus Wallon, Henri, *Principes de psychologie appliquée*, Paris Armand Colin 1942, p. 23, ainsi que p. 26 où le tact est tout particulièrement caractérisé comme « sensibilité épiceritique ».

En reprenant ainsi la question, nous nous rendons compte que la limitation par l'ancrage perspectif peut être trompeuse, car l'exemple du *tact relance la question* dans une nouvelle direction, celle de la portée générale du sens. En ce qui concerne la vision, la levée de la limitation pouvait prendre la forme, tout adaptée au rapport d'appréhension diastatique de la vision à ses objets, d'une ouverture complète de l'angle de vue donnant à voir en principe la totalité sphérique du champ de vision. Cela induit à se satisfaire sans doute un peu trop vite de cette dé-limitation, sans faire attention au fait qu'il faudrait en toute logique se poser la *question des autres limitations possibles de la vision* qui sont celles de sa *portée* et de son *acuité*. Être limité par l'angle perspectif, en effet, n'est peut-être qu'une des limitations de la vision. D'*autres limites* de son opération peuvent être conçues comme l'aveuglant sur tout ce qui, dans sa médiation perceptive du monde, lui échappe du fait de son éloignement ou de sa petitesse. Il n'est pas difficile de concevoir ces limitations comme empêchant qu'une portion du monde perceptible soit donnée à la perception à cause du fait qu'une autre portion du monde perceptible emplit le sens et ne laisse pas de place à la première. Changer l'acuité et la portée de la vision, c'est faire apparaître en elle des perceptibles nouveaux, précisément ceux qui correspondent à la nouvelle résolution de la vision, les anciens perceptibles ne pouvant plus apparaître à ce degré de grossissement ou d'approche des objets. Alors que la *vision d'angle a sa tâche aveugle dans son dos*, la *vision à résolution donnée a sa tâche « devant » elle* dans la mesure où un accroissement de la résolution efface les objets apparaissant au niveau de l'ancienne résolution et en laisse apparaître de nouveaux qui semblent dès lors avoir toujours existé derrière ou dans le fond des objets apparaissant jusque-là.

La construction d'un concept structurel d'aveuglement. Portée et acuité ne diffèrent pas en nature de la limitation angulaire. L'hypothèse d'une sensibilité complète et adamante donnant ses objets dans une netteté basale qui est celle du lien de sentience de l'homme au monde

On peut tenter de *placer les deux limitations d'angle et d'acuité sous le concept théorique d'un aveuglement* qui serait une fois tergal, une autre fois « foncier » (d'un fond voilé derrière ou sous l'apparence), mais toujours produit en fait par l'occupation du champ de la perception par une potentialité perceptive exclusive de toute autre. Structurellement les deux potentialités ne peuvent s'adjoindre dans la même perception. La limitation est, dans les deux cas, une *limitation par saturation* qui incite à penser le champ du perceptible comme un champ magnétique dont la tension elle-même fait apparaître, à la manière d'un médium, un type d'objets constellés suivant les caractéristiques de cette tension – comme cela se fait dans la dimension auditive où un changement de longueurs d'onde ne permet plus au récepteur dont elles dépassent la bande de réception de les percevoir comme sons audibles. Chaque *sens*, c'est-à-dire chaque mode de perception esthétique peut se concevoir alors comme un *médium texturé dans lequel*, pour chaque texture, une *forme déterminée d'objets peut apparaître*. Une difficulté demeure cependant qui empêche l'assimilation de la limitation angulaire, dans la vision principalement, à celle de l'acuité qui, elle, touche tous les sens. C'est que précisément l'élargissement ou le changement de l'angle de vision ne s'accompagne pas d'un changement dans le médium de la perception qui laisse s'inscrire

celle-ci dans une autre texture, c'est-à-dire fait se consteller différemment le perceptible. Tourner la tête et voir ce qui jusque-là était dans le dos du regard se fait dans la continuité, sans aucune altération des propriétés du médium de la vision.

Tentons à présent de faire varier acuité et portée du sens / petitesse et éloignement de ses objets, et voyons si ces variations peuvent nous renseigner sur un *noyau structurel d'« aveuglement »* du sens, c'est-à-dire un noyau qui demeure irréductible même quand on porte l'acuité et la portée du sens à un degré extrême. Si l'homme avait été avec ses congénères le seul habitant de la planète, c'est-à-dire s'il n'avait jamais eu l'idée de la possibilité qu'une vision, celle par exemple d'autres espèces qu'il observe, pût être supérieure à la sienne; s'il n'était jamais venu à l'idée, d'autre part, d'accroître la portée et l'acuité de sa vision en plaçant entre son œil et les choses un moyen technique grossissant qui permette à ses propres yeux de voir comme s'ils étaient bien plus ou incomparablement plus perçants; alors on pourrait penser que cet homme eût conçu la *vision comme un donné invariant*, une mesure cardinale, essentielle, qui n'a à côté d'elle aucune autre mesure. Le monde eût été alors en son aspect visible un *corrélat hyperobjectif d'un sens admant et complet* qu'aucune variation ne pouvait affecter. Cela peut-il se penser ainsi ou y a-t-il quelque part dans nos constats une inconsistance logique ou phénoménologique?

Assurons-nous d'abord du sens des nombreuses questions qui convergent à ce point de la réflexion, et de l'inflexion qu'elles introduisent dans notre interrogation sur les limitations perceptives du corps considéré comme le site imaginaire d'états corporels. En tentant d'approcher le corps, nous nous sommes rendu compte de la nécessité d'introduire des distinctions analytiques concernant la donation perceptive du corps de l'autre au corps propre qui devait être considérée à part de la donation perceptive du corps à lui-même. L'interperception des corps a induit, elle, des reconnaissances tout à fait décisives quant à la réciprocation de la perception, essentiellement visuelle et sa spécularisation, sur lesquelles nous reviendrons bientôt. Ce qui est revenu sans cesse comme un fait central dans l'analyse du phénomène du corps, c'est-à-dire de sa donation à un autre corps (sentient, désirant et poursuivant des fins), c'est la limitation du sens, son incapacité à embrasser l'ensemble du champ esthétique. Approfondissant la description, nous l'avons soumis à des variations imaginatives qui devaient en révéler la structure. Nous nous sommes retrouvé alors avec une *hypothèse de limitation structurelle du champ* dans laquelle la perception ne fonctionne que sur le *fondement d'une tache noire* toujours sise « dans le dos » du sens considéré. Il a fallu ici élargir le questionnement à tous les sens pour sortir d'une dépendance toujours très naturelle, puis possiblement trompeuse par rapport à la vision dont la limitation spécifique est celle de son ancrage dans un point-source et un angle d'ouverture perspective. La relance de la question à partir des fondements hétérogènes du sens du toucher nous a amené à nous *interroger* sur la *pertinence d'une position analogique des limitations de l'acuité et de la portée* d'un sens *avec la limitation d'angle* de la vision, position qui induirait une « consolidation » pour ainsi dire des bilans de l'acuité et de la portée de la vision elle-même avec ceux de sa limitation angulaire. Si cela est certes théoriquement faisable, un problème apparaît à cet endroit qui est celui de l'*hypothèse d'une complétude et d'une adamance du sens* qui *pose des limites à la contingenciation de la sentience* telle que nous la pratiquions jusque-là

par le biais des variations imaginatives effectuées sur les formes possibles ou pensables de donation du phénomène. La discussion de cette hypothèse permet d'approfondir l'idée d'une métaphore du corps introduite plus haut. Or, il nous faut passer par un examen de cette idée de la complétude d'un sens pour pouvoir aller à celle d'une métaphore corporelle.

Poser un *sens complet et adamant* veut dire que le *monde sensible* est *donné dans une netteté cardinale* à l'organisation sentiente en laquelle il apparaît. Et c'est l'idée de netteté qui est à souligner ici, et qu'il faut prendre garde de ne pas confondre avec celle d'optimalité ou de netteté optimale. On peut imaginer des variations d'acuité de la sentience qui donnent les objets sensibles à différents degrés de netteté. Cependant, ce qui est déterminant ici, c'est qu'à l'intérieur d'une même organisation sentiente il y ait quelque chose qu'on puisse appeler *netteté* au sens d'une *donation forte, substantielle du sensible* en elle. Il doit y avoir ainsi une *in-stance du monde dans la sensibilité* qui n'est *pas touchée par les variations de ce* que nous pourrions appeler *la résolution* des représentations du sensible telles que les images, les sons, les saveurs, ... – résolution étant à comprendre ici au sens que le mot a dans les technologies de l'imagerie électronique. Il doit y avoir un lien substantiel et fort qui lie le sens au monde et qui fait que celui-ci n'est pas dans une sorte de flottement ou d'indécision, mais que son instance dans l'être est franche, que le *monde n'est pas entaché* d'une sorte de ténuité d'être, *d'une diminution de sa présence dans la sentience* comme le *sensatum* (le senti) qu'il est. La netteté du donné du monde dans la sentience, c'est cette cardinalité de la donation du monde comme donation indiminuable, alors même que dans le repère de ce donné du monde les variations de la netteté graduelle de la perception au sens de la qualité de sa résolution sont la règle et peuvent avoir une amplitude allant d'une finesse maximale du sens à sa privation totale. S'il y a certes aussi des *variations dans l'intensité de l'instance du monde dans le sens*, de son irruption en lui et de son imprégnation en lui par ses qualités sensibles; si, du coup, *la vivacité de l'être-sentient-au-monde peut varier* et aller des hyperesthésies de la bouffée délirante ou des premiers mois de la vie à l'érosion de toute saillance et de toute fraîcheur du sensible dans les dépressions graves, il faut *toujours partir d'une relation de netteté basale du sentient au monde* qui constitue le socle de ces variations graduelles.

Dès lors, le monde sensible qui a sa présence dans l'organisation sentiente de l'homme peut se présenter avec une « *netteté empirique* » *variable* en les différentes qualités sensibles que le sentient appréhende dans les objets de sa perception. Cependant, doter tous les hommes de la vision d'un lynx, du flair d'un chien, de l'ouïe d'une chauve-souris, etc.; ou même, quittant le domaine des mammifères et des macro-organisations sentientes dont les ordres de résolution restent cantonnés dans une bande de magnitude sans lien avec celle des discriminations dont sont capables les insectes, doter les hommes d'un sentir capable de telles discriminations; enfin, mais il est vrai que là nous quittons peut-être le domaine de la sentience elle-même⁷, doter l'homme en ses sens de capacités de résolution extrêmes

7 Au fond, on pourrait être tenté de dire que nous n'en savons rien. On peut, en effet, imaginer que, sautant le règne végétal, la sentience se retrouve dans les micro-organismes qui sont, à leur manière, plus mobiles et plus actifs que les plantes. Ils ne sont pas fixes et doivent souvent parcourir de longues distances – par rapport à leur taille. Certains mènent une vie quasi dramatique, avec une nécessité

comme celles des micro-organismes présents un peu partout sur notre planète ou même de capacités d'agrandissement de la résolution comparables à celle de grands télescopes ou de microscopes électroniques *ne transforme pas le lien de sentience de l'homme au monde* ni sa *netteté basale* – ou transcendente, si l'on veut – qui est tout simplement la qualité invariante d'une présentation cardinale du monde dans le sens.

Variation imaginative de la résolution et du grossissement. L'élaboration d'un concept de résolution corrélant avec celui de netteté comme mode basal de la présentation du monde à la sentience

Le procédé de variation imaginative dont nous usons ici doit être précisé, car cette question des variations graduelles de l'acuité et de la portée du sens ainsi que de leurs dé-limitations est décisive. *L'ambiguïté* du procédé tient à ce que la représentation flotte entre, d'une part, un *accroissement de la résolution* qui est *médié par l'intervention d'un moyen de vision étranger* tel que l'œil du lynx ou les opérations du microscope, par exemple, lesquels donnent à voir à l'œil, toujours humain en dernière instance, ce qu'ils voient, comme si on présentait à l'œil humain, fixés sur une photo ou un film par exemple, les résultats de la médiation de la vision par l'œil ou la lentille étrangers. L'autre représentation de ce flottement, c'est la *substitution à l'œil humain* en tant que tel *d'un œil autre* tel que l'œil du lynx ou le microscope. Or, de suite nous nous rendons compte ici qu'il ne peut y avoir substitution d'un médium technique non vivant-sentient à l'organe de la sentience lui-même – puisque, comme nous l'avons vu plus haut, une caméra (ici un microscope) n'est qu'un œil métaphorique sans sentience aucune et qui cependant ne peut s'imaginer que comme œil. Ceci dit, nous pouvons imaginer un animal sentient qui soit doté d'yeux aussi puissants dans leurs grossissements que ce microscope, et l'on peut imaginer, comme dans le cas de la substitution à l'œil humain d'un œil de lynx, ces yeux substitués aux yeux de l'homme. Dans les deux cas, il s'agit d'*imaginer un accroissement important dans les capacités de l'organe* humain lui-même. Et la *question* qui se pose ici est de savoir si quelque part la chose ne se dédouble pas ici aussi, dans le sens où la *nouvelle vision* serait au fond un *dédoublement de la vision accrue par la vision normale* qui est, théoriquement, le site d'observation de la prise en compte pure et simple de la nouvelle vision (agrandie).

d'organisation collective, de chasse ou de combat contre d'autres micro-organismes, etc. Mais alors cela voudrait dire que tant les végétaux que les animaux sont tissés de réseaux de cellules qui seraient elles-mêmes sentientes et engagées par là dans un certain plan d'animation. Cette thèse paraît spéculative. Cependant, l'animation sentiente n'est pas une question de taille ni de simple mouvement : elle est une question d'orexis, c'est-à-dire d'aperceptibilité et d'observabilité du mouvement comme animé et orectique. Une telle aperception / observation du mouvement micro-organismique est possible en soi, mais peut ne pas être nécessaire. De toutes les manières, c'est dans l'œil de l'observateur que ce mouvement se présente comme tel, l'observateur devant dès lors être lui-même au moins animé-sentient et doit, pour poser la question de sa propre observation, être plus que cela, à savoir joindre à la sentience les autres dimensions de la désirance que sont le désir et la poursuite et se-trouver-sentir comme un existant dans le monde.

Il faut attirer l'attention ici sur une *nuance* qui pourrait prêter à confusion. Nous avons parlé plus haut de *résolution* et parlons ici de *grossissement*, dans un sens où les deux semblent interchangeables. Or, *résolution* semble être une qualité de la netteté du rendu de l'objet représentationnel : une photo, la même, peut se présenter dans deux résolutions différentes, apparaître dans l'une parfaitement nette et dans l'autre très floue. Par ailleurs, nous pourrions parler de *résolution* ou qualité de la netteté de la présentation de l'objet lui-même, quand nous regardons par exemple l'objet représenté sur la photo directement et qu'il nous semble varier dans sa netteté d'un moment à l'autre – en raison du passage d'un léger brouillard par exemple –, ou encore d'un regardant à l'autre – en raison de la différence de finesse de la vue dans l'un et l'autre sujet. Les deux mesures de la *résolution* / qualité de la netteté peuvent s'additionner pour aboutir à des distorsions importantes de la représentation ou au contraire à l'optimiser. Or, dans l'usage que fait du mot la *technologie de l'image* digitale, la *résolution* est une *mesure objective quantifiée* (en pixels) qui donne le rapport du nombre de discriminants optiques qui se trouvent sur une surface donnée de l'image à une unité de cette surface. Ainsi, à partir d'une certaine intensité de la concentration de ces discriminants sur cette surface standard, l'œil humain n'est lui-même plus capable de tenir compte du plus ou du moins introduits dans la concentration. Les très grandes résolutions, et il doit y en avoir une infinité, n'intéressent plus l'œil humain – de même qu'une infinité de rayons infrarouges ne sont pas visibles pour lui ou une infinité de longueurs d'onde sonore se trouvent hors de l'amplitude perceptible par l'oreille humaine.

Il semble dès lors que la *résolution optimale* pour l'organisation sentiente humaine se laisse définir comme une relation entre les caractéristiques physiologiques du sens considéré et l'optimum de la présentation d'un objet en lui, cet optimum étant pensé comme une certaine concentration (éventuellement exactement quantifiable) de discriminants esthésiques sur une portion conventionnelle de l'objet. Elle serait une valeur absolue dans la mesure où l'on suppose connues les *caractéristiques physiologiques du sens* et que soit possible la détermination de la configuration de ces caractéristiques qui produise dans les organes et les processus neurologiques qui s'ensuivent les sensations / perceptions les plus fines. La chose serait alors claire : l'*étalon de la sentience humaine*, c'est celui qui est produit par l'équipement organique-physiologique d'un homme dont les *sens* sont parfaitement *bien-formés*, qui est dès lors capable de voir, d'entendre, de sentir, de goûter et de toucher au mieux de ce qu'un homme peut.

Or, il faut maintenir la *thèse* que la netteté de la perception n'est pas une question d'optimum qui pourrait s'indiquer à l'aide d'une mesure de *résolution*. *Toutes les variations de résolution reviennent à des dédoublements* qui font que l'une des résolutions est projetée ou lue dans l'autre. Ainsi, la plupart des résolutions digitales des images d'objets du monde surpassent les résolutions naturelles, mais ne sont au final vues qu'en elles : les objets apparaissent plus précis en quelque sorte que si on les voyait avec les yeux, sans la caméra et la reproduction de leur image sur un écran à haute résolution – les couleurs plus fraîches, les lignes plus fines détaillant ainsi les objets en profondeur, ... C'est dans le cas où l'*œil final* visionnant serait *d'une autre constitution* et apporterait un étalon de la sentience qui

correspondrait à cette autre résolution que les *choses se déplaceraient*, de manière très significative, dirais-je, comme par un effet de résonance qui démultiplierait les petits différentiels engagés ici pour en produire un effet transformateur. Ce dont il s'agit ici reste, cependant, le dédoublement et non son absence ou les effets de celle-ci – l'absence du dédoublement étant par ailleurs une hypothèse fort spéculative, extrêmement difficile à construire. Ce dont il s'agit ici, c'est le *concept de résolution* qu'il nous faut garder, tout en le détachant de ses contextes physicalistes ou optimalistes. La résolution sera pour nous un *gradient* qui nous permettra de faire varier la *netteté d'un donné du monde* pour analyser ce qui résiste à la variation ou lui fait place. Il sera un *indice* non pas uniquement des variations des caractéristiques constitutionnelles de l'image, mais *surtout des variations de l'acuité* et de la portée *des sens* eux-mêmes – c'est-à-dire de l'œil final lui-même, si l'on veut.

Notre démarche est très précautionneuse à cause des confusions qui peuvent naître des variations que nous entreprenons – et dont nous venons de pointer quelques unes. La thèse à laquelle nous aboutissons ici est que le dédoublement en question est immanent à toute variation des résolutions de la sentience, car *un homme, même pourvu de sens extrêmes, se suppose toujours une organisation sentiente* adamante et complète qui lui donne le monde dans un rapport de netteté fondamentalement invariant qui est celle de son rapport sentient au monde et rien de plus, car rien au-delà ni, d'ailleurs, en-deçà de ce rapport n'est possible. Il s'agit donc *toujours et uniquement* d'une *présentation du monde à la sentience dans une certaine netteté* laquelle *se vit et s'éprouve dans l'organisation-articulation de la sentience*. Cela veut dire qu'il s'agit toujours et uniquement d'une articulation en laquelle la sentience doit s'accomplir dans un déroulement somatique-organique structurant, détaillant, produisant dans son décours le ressenti interne d'un état et de ses résonances montantes de la thymie profonde et descendantes vers elle. La netteté, c'est la fermeté du donné sensible du monde et le fait que la présence articuloire du monde ne peut s'ignorer, c'est-à-dire que *l'articulation est le concept même d'une présence qui ne peut s'ignorer à cause de la résonance* que l'articulation emporte toujours en elle et qui la fait auto-sensible, *productrice de ressentis internes*.

Présence au monde, netteté-fermeté de la sentience et articulation dans le corps des ressentis qui font cette présence. Les articulations somatiques et psychiques coïncident dans la métaphore du corps. Variation des résolutions, constance de la netteté

La thèse énoncée ici au sujet de la *netteté-fermeté de la sentience* tend à pointer l'idée d'une *qualité* (basale) *de la présence au monde* et inciter à la cerner du mieux que l'on peut. Il n'y a pas d'autre moyen de saisir cette présence dans une appréhension théorique que de faire ce genre de détour par une théorie de la donation du sensible du monde dans une activation des potentiels orectiques de l'articulation et dans leurs décours à travers des parties du corps. Ces décours et ces parties ne sont pas ceux que décrivent les sciences physiologique et médicale du corps, mais ceux qui, phénoménologiquement, sont ancrés dans la « *métaphore* » *du corps*, c'est-à-dire dans cette image du corps qui se construit dès le

plus jeune âge dans le corps et son appréhension par lui-même et qui le fait dire et décrire à partir de ses *états* comme expression des *ressentis internes des articulations* en lesquelles il a sa présence à soi comme présence au monde.

Ces énoncés sont importants et il s'agit de les produire toujours à nouveau pour donner forme au *noyau d'intuitions* sur lequel repose l'ensemble de la théorie proposée. La difficulté étant ici de comprendre la *coïncidence des articulations somatiques et psychiques*, c'est-à-dire la coïncidence du corps articulé et du corps articulant dans une *métaphore corporelle* unique ; la difficulté est aussi de comprendre que cette métaphore ne coïncide pas, et il faut prendre toujours garde à cela, avec la constitution anatomique-physiologique du corps telle qu'elle est objectivée dans la médecine moderne, mais uniquement avec les *appareils articulaires* que toutes les sciences traditionnelles du corps placent dans certaines parties du corps, sans que leurs représentations de la position et de la composition de ces appareils soient pour autant identiques ou similaires, alors même que leurs intuitions de l'articulation et de ses appareils sont fondamentalement congéniales. L'ensemble du travail tourne autour de ce noyau d'intuitions phénoménologiques et théoriques et exige leur explicitation aux endroits où elles arrivent à une certaine prégnance.

Dès lors, la majoration modérée ou extrême de l'acuité et de la portée d'un sens ne touche pas la netteté basale dans laquelle le monde est donné au *vivant sentient*: celui-ci *forme avec son organisation sentiente une sphère de présence au monde* en laquelle le monde, dans son déroulement, a son occurrence et la variété de ses contenus. Cette sphère peut connaître des extensions dans tous les sens, elle reste la sphère d'une organisation sentiente, c'est-à-dire un *repère fini*, une *mesure cardinale de netteté* par rapport à laquelle les variations du plus et du moins sont toujours d'ordre interne, c'est-à-dire qu'elles sont sans effet sur elle, puisqu'elles ne font qu'osciller à l'intérieur de la forme-monde qui s'ouvre avec elle. Quand nous disons sphère ou repère finis, nous voulons dire, assez indigemment au fond, une structure close à consistance interne qui « *rentre* », en quelque sens, *toutes les variations* qui l'affectent en son intérieur *pour se reconstituer toujours autour d'elles* en une mesure finie et unique dont les alternatives sont soit complètement sans relation à elle, lui étant ainsi incommensurables, soit introductibles en elle, ne pouvant dès lors affecter que sa netteté relative. *Il se fait toujours* une sorte de re-projection des résolutions accrues dans le plan de la résolution de base et *une reconfiguration courante des résolutions (accrues) introduites dans la sphère* de l'organisation sentiente et dans l'économie intermodale⁸ de la perception qui la caractérise. Cela veut dire que là où la résolution est accrue à un moment du temps où intervient, par l'interposition d'un médium ou la transplantation d'un organe, un changement du degré d'acuité et de portée de la perception, il se fait une reconfiguration qui adapte les extensions introduites dans la sphère et restaure l'état basal antérieur à l'apparente atteinte à sa sphéricité. Ainsi, dans l'hypothèse fictive de la transplantation d'un organe aux résolutions très fortes, l'organisation sentiente du vivant tente d'intégrer la

8 C'est-à-dire intégrant entre eux les modes perceptifs (visuel, auditif, gustatif, olfactif, tactile) dont l'individu dispose.

nouvelle résolution à l'agencement qu'elle est. Là où elle ne le peut pas, elle tend à découpler le nouvel organe du reste de l'organisation et de fonctionner comme si elle en était privée. Ainsi, dans le cas d'un accroissement de l'acuité de la vue qui serait d'un ordre de grandeur excessif, correspondant, par exemple, à un grossissement de 200x, la vue serait, mesurée à la taille des objets pertinents pour l'homme, pour sa conservation et son action dans son environnement, complètement hors échelle. Elle ouvrirait dans le monde une sorte de « trou optique » en lequel s'abîmerait le macromonde d'échelle « humaine » produit par le reste de l'organisation sentiente. Si le grossissement, par contre, est très modéré, comme dans le cas de lunettes de myopie portées par un non myope, une adaptation se fait qui est comparable à celle qu'effectue, en sens inverse, un myope qui devrait se passer de tout moyen correcteur de sa vision. *Dans les deux cas, celui d'un accroissement modéré ou extrême de l'acuité, le lien au monde reste celui d'une netteté basale* qui, quelles que soient ses disparités ou les déficiences des coordinations entre ses différents modes esthétiques – c'est-à-dire ses différents sens –, fait la *fermeté* et la *vivacité d'une présence au monde*.

Ainsi, la question de la reconfiguration des résolutions est à situer dans plusieurs plans : le premier est celui d'une variation d'acuité modérée à l'intérieur d'un mode esthétique unique ; le deuxième celui de la coordination intermodale de variations importantes d'un mode qui le désaccordent d'avec le reste de l'organisation sentiente ; le troisième celui de la coordination intermodale de variations simultanées importantes de plusieurs modes qui désaccorderaient complètement toute l'organisation sentiente. Ce sont les cas qui se situent dans ce troisième plan qui seraient de nature à *remettre en doute la thèse de la reconfiguration du donné du monde dans une netteté basale*. Car dans ce plan ce sont des *variations excessivement grossissantes* de la vue – telles celles que nous venons d'évoquer – qui sont en jeu, mais cette fois-ci comme ayant lieu simultanément avec des accroissements – ou des réductions – tout aussi vertigineux de la résolution dans les autres sens. *Simultanéisées dans la même organisation*, elles sont *de nature à désorganiser la sentience* du vivant concerné et peut-être de ruiner notre thèse de la netteté basale. Or, à l'objection que constitue ce cas construit de variations disruptives de la résolution, on pourrait répondre qu'un vivant qui serait à tel point esthétiquement désorganisé ne pourrait ni survivre ni se reproduire. Son « edge » évolutionnaire serait non seulement nul, mais très clairement négatif et conduirait à la rapide extinction de l'espèce. Dès lors, il serait facile d'arguer que la réalité biologique ne peut de fait contenir que des organismes un tant soit peu adaptés à leurs environnements, c'est-à-dire qu'elle exclut l'advenir et la conservation d'un vivant esthétiquement aberrant. L'argument ne peut cependant être recevable ici. D'une part, nous excluons de nos descriptions et de nos analyses tout savoir non phénoménologique de la corporéité comme ressenti d'états ; de l'autre, la question de la *netteté basale du donné du monde* n'est pas une question de fait, mais une question de structure dans la mesure où cette netteté ne peut manquer – là où elle semble le faire – que par des *ébranlements factuels* de son cadre structurel produisant des cas ou des formes de présence comme éclatée ou désunifiée, lesquelles *présupposent cependant toujours la présence articuloire-substantielle et la netteté basale du donné mondain* qui va de pair avec elle – au fond, cette présence et cette netteté désignent toutes

deux la même « chose » dont la pensée est malaisée qui ne peut se faire sans les détours que nous prenons et marquons. Ainsi, un de ces cas d'éclatement de la présence et du donné est celui des esthésies modifiées par la prise de *substances hallucinogènes*. Là des grossissements esthésiques discordants d'un sens à l'autre semblent avoir lieu. Ils mettent en jeu le sens de l'équilibre d'un corps axialement présent au monde, faisant flotter et onduler celui-ci. Il faudrait décrire de près ces phénomènes et montrer en quel sens une netteté y est présupposée et comment interpréter les déformations de la sentience qui y sont produites.

L'exemple de l'armement. Grammaire pure et physiologie phénoménologique de l'affrontement guerrier entre deux organisations sentientes semblables

On peut d'ores et déjà le constater : la question de la reconfiguration des résolutions à l'intérieur de l'organisation sentiente n'est pas aisée à décider. Elle ne peut l'être tant que reste inélucidé le lien entre la complétude de la sphère de netteté basale, d'une part, et de l'opération corporante de l'orexis et de l'articulation, de l'autre. Pour avancer notre propos, nous nous proposons de revenir à un *exemple* effleuré plus haut, celui de la dotation de l'organisme pour la lutte interindividuelle ou le combat collectif guerrier. L'auteur cité parle à un moment des innovations techniques qui ont changé, dans la deuxième moitié du 19^e s., la structure de la bataille en changeant la répartition des fonctions du combat sur ses trois armes (infanterie, artillerie, cavalerie)⁹. Il s'agit du développement du Dreyse et du Chassepot, *fusils* prussien et français, qui apportent des améliorations décisives aux performances de l'arme désormais unique de l'infanterie, qui devient avec eux une infanterie de tirailleurs¹⁰: chargement par la culasse, âme rayée, emploi sûr non affecté par les intempéries, tir précis et rapide¹¹, mais surtout puissance qui s'exprime par un accroissement de la *portée*: 1 600 m. Cela veut dire que « les possibilités matérielles de l'arme dépassent dès ce moment-là les possibilités physiques de l'homme. Quel homme peut se vanter d'apercevoir, à 1 600 mètres, même à un km, couché par terre, et ne faisant pas de mouvements, son adversaire. » La conclusion qui en est tirée, sur le plan le plus général, est la suivante: « Dès lors, on pourrait considérer l'évolution de l'arme à feu comme terminée, puisque ses propriétés dépassent le parti que l'homme peut en tirer¹². »

En lisant ce texte, la première pensée du lecteur contemporain va bien sûr à nos armements « modernes » et au facile démenti qu'ils donnent de cette assertion. Rien n'est plus faux en effet qu'une clôture de l'évolution. Il suffit de songer à ce qui peut encore et tout le

9 Voir Lafeuillade, *ibid.*, p. 55-56.

10 Ce que n'était nullement l'infanterie du 18^e s. qui comptait encore dans ses formations des lanciers. De plus, l'infanterie de cette époque n'était pas conçue pour ne soutenir qu'un combat de tirailleurs. Une fois assaillie ou assaillante et engagée dans le corps à corps, le fusil pouvait lui devenir embarrassant ou ne plus s'utiliser pour tirer, mais pour donner l'estoc de sa baïonnette.

11 Certes pas invisible, le tir invisible sans dégagement d'un nuage de fumée de poudre ne sera réalisé qu'avec les améliorations faites sur ces fusils au cours de la Première guerre mondiale.

12 *Op. cit.*, p. 55s.

temps intervenir dans le *couplage entre portée et vision* pour que se démente l'arrêt net que constitue, pour l'évolution technique de la maîtrise de portées accrues, la non disponibilité de possibilités de vision qui la suivent. Il suffit donc qu'une évolution parallèle ait lieu dans le domaine des techniques de vision pour que le couplage entre l'œil (du viseur-tireur) et le doigt (du viseur-tireur) soit rétabli au sein d'une sphère d'organisation sentiente qui est celle du soldat qui s'incorpore cette instrumentation complexe que serait, par exemple, un fusil de tireur d'élite, c'est-à-dire d'un fusil équipé d'une lunette de tir, lui-même éventuellement équipé d'un mire laser. Plus loin sur cette trajectoire se trouve une configuration, qui aurait paru complètement science-fictionnelle à l'auteur cité, dans laquelle une *arme à guidage éloigné* emporte son propre œil, au lieu d'être dépendante et ainsi fixée à l'œil du tireur qui la sert¹³: elle se dirige vers son but distant parfois de milliers de km – telles sont les portées actuelles des *drones* développés en particulier par l'armée américaine. L'« œil » embarqué sur le drone, métaphore d'un nombre de caméras captant différentes tranches de l'espace parcouru, communique avec un autre œil, celui de l'opérateur qui le suit sur son écran dans la base de contrôle de l'intervention. Cette base peut théoriquement être elle-même en mouvement – par exemple dans un avion AWACS –, la *fixité n'étant ici demandée nulle part*, sinon celle, de dernière instance, qui lie l'œil de l'opérateur à son écran de direction.

Une *série de défixations* sont donc à l'origine d'une telle variation de la situation technologique et polémologique de départ: d'une part, l'*arme* (le fusil, dans notre exemple) ne se sépare plus de son *projectile*, mais s'incorpore à lui et devient ainsi elle-même projectile¹⁴; l'*œil* est lui-même embarqué sur l'arme, comme nous l'avons dit; l'identification et

13 Il est intéressant de noter un détail sémantique. Dans le vocabulaire militaire classique, l'artillerie, en ses différentes armes, est « servie » par des « servants » d'artillerie. La densité des fixations, le caractère très strict des couplages sont tels que l'arme a une sorte d'autonomie massive par rapport à l'homme, lequel se met à son service pour l'alimenter et la mettre en activité. Elle lui demande des séries de gestes très précis pour arriver à la disposition de tir et être prête à l'exécuter. Les armes intelligentes et téléguidées modernes n'ont besoin que d'un opérateur à distance qui a par rapport à elles l'autonomie de simulation, la légèreté de quelqu'un qui joue à un jeu vidéo. Il peut se détacher toujours à nouveau de sa manipulation, peut la monitorer de manière intermittente ou purement vérificatrice sur des trajets assez importants de son déroulement. Enfin, dans les tranches décisives de l'opération, il est très attentif à ce qui se passe sur son écran, mais ne peut s'abstraire de l'abstraction qu'est l'ensemble de la manipulation pour se dire et s'inculquer que ce qu'il fait est une action de guerre où il s'agit de détruire hommes et matériels hostiles.

14 Pour être précis, il faudrait dire qu'une arme de lancement doit quand même être présumée ici, qui serait la base de lancement du drone. Pour certains modèles, cette base peut être réduite à très peu de chose, telle une petite rampe mobile. Cette donnée va au-devant d'une objection possible qui toucherait le fait que nous assimilons le drone à un fusil, arme d'infanterie, et non pas au canon, arme d'artillerie. L'objection vaut, mais le fait est qu'au niveau d'innovation technologique qui est celui de l'industrie militaire d'aujourd'hui, les frontières entre les armes s'effacent de plus en plus. On peut imaginer, par exemple, de très petits drones, tirés à partir de l'épaule, qui s'assimileraient aux armes portés par des fantassins, mais dont la puissance explosive est plus proche de celle de chars ou de canons (de petits calibres certes) que celle de fusils d'assaut par exemple – un genre d'armes entretemps très courant qui constitue, dans les *phula* de l'évolution des objets techniques que sont les armements, un embranchement inauguré par le bazooka comme arme anti-char de fantassin,

le marquage de la cible est défixée tant de l'arme et de son œil que de l'opérateur de l'arme lui-même, étant prise en charge par un *satellite* ou un avion d'observation qui la désigne au drone et l'aide à s'en approcher en partageant avec lui le flux de données de sa trajectoire; une défixation très importante est celle de l'*effort* qui n'est plus attaché à l'homme, ni même à son matériel qui souvent ne s'utilise qu'une fois, mais est reporté sur des médiations technologiques complexes, renforçant l'impression de virtualité, d'aisance et de ludicité entourant l'ensemble de l'opération.

L'exemple nous montre d'abord que là où un *accroissement de l'acuité et de la portée d'une intervention dans le monde* n'est pas suivi de l'*accroissement de l'acuité et de la portée des dimensions de la sentience*, une *limite est atteinte qui arrête le premier accroissement*. Inversement, nous pourrions dire que là où le deuxième accroissement a lieu et qu'il ne peut être suivi par quelque chose qui le fait œuvrer dans le monde dans le sens qu'il y a de lui-même – par exemple un accroissement de l'acuité de la vision qui permettrait de pénétrer profond dans la matière, mais ne serait pas accompagné de la possibilité de faire quelque chose avec cette nouvelle pénétration –, cet accroissement n'a en lui-même pas de portée et annule ses propres effets. Le cas ressemble à celui d'une technologie qui plafonne et qui ne peut plus déployer de force d'entrain, laquelle est à la base de la rétroaction qui maintient la dynamique d'invention. L'*évolution de la technologie* est alors purement conjoncturelle, quasi fortuite et n'a plus la *consistance véritablement évolutionnaire* qu'ont les filons technologiques qui évoluent de manière analogue aux embranchements majeurs d'espèces du vivant¹⁵.

Les rapports de coévolution auxquels nous faisons allusion ici, sont parfaitement illustrés par la *science militaire* qui se développe dans le courant du 19^e s., en particulier en France après la défaite de 1870, laquelle motive une véritable *refonte* de cette science. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'en cette refonte, entreprise comme telle, le point de départ est pris dans une *réflexion sur les principes* (de la science militaire) qui *recule jusqu'aux données premières de la physiologie et la phénoménologie de la perception et de la motricité* humaines, et tente de déduire à partir de là les maximes d'organisation de la force armée. L'approche rappelle la recherche des principes et les formulations si étonnamment innovantes, à cause précisément de ce genre de remontée aux points de vue les plus élevés sur l'objet, de l'art de penser de Port-Royal. L'approche rappelle aussi la démarche eidétisante des théorisations phénoménologiques des *Recherches logiques* husserliennes – auxquelles nous nous

prolongé par les RPG ou les Stinger, ces derniers constituant des armes anti-aériennes tirant des missiles à partir de tubes de lancement légers portés sur l'épaule. Je vais dans le détail des choses ici parce que la description vise à révéler ce qui change exactement dans la reconfiguration physiologique de la sentience et de la motricité d'une configuration d'armement à l'autre. Il s'agit toujours de faire apparaître les lignes de pliage des structures de perception et d'action en spécifiant assez exactement le schéma structurel de chaque cas décrit.

15 Il est clair que je fais référence aux thèses de Simondon sur l'évolution des objets techniques. Cf. là-dessus : Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris Aubier-Montaigne 1969.

sommes fréquemment référé dans le chapitre de méthode –, tel le projet théorique d'une grammaire pure, laquelle produirait ses énoncés à partir d'*intuitions pures des rapports de fondation existant entre les objets* considérés. Démarche qui produit ici une sorte de *grammaire pure de la guerre* au sens d'une grammaire pure de la formation armée comme organe de la bataille. L'âme du corps armé articulé est sa fonction ou sa forme : comme ce corps n'est pas naturel – on aurait pu cependant imaginer les hommes se mettre d'instinct, comme un essaim d'abeille, en formation d'attaque ou de défense lors de l'apparition d'un danger localisé –, il faut le penser au plus proche de ce qu'il est, c'est-à-dire poser le plus clairement du monde la question de sa « forme » qui est celle de son « acte ». C'est en procédant ainsi que le « manipule » armé apparaîtra, comme la main aristotélicienne, articulé en son acte même. Ainsi, on pourrait placer épistémologiquement la nouvelle science militaire au confluent de deux manières de faire de la science pure : la logique de Port-Royal et la grammaire apriorique husserlienne. L'aspect qui nous intéresse le plus ici est la convocation d'une phénoménologie physiologique qui met en évidence des rapports de détermination et de dépendance semblables à ceux qui apparaissent à cet endroit de notre enquête.

Cette nouvelle science traite de l'action collective engageant des hommes dont l'organisation sentiente, motrice et cognitive est la matière avec laquelle cette action se fait, c'est-à-dire ce qui lui donne ses limitations et ses pliages structurels. Les manières de percevoir, de se mouvoir, les capacités d'attention, d'aperception, de calcul et de compréhension des hommes organisés collectivement pour accomplir des figures d'action coordonnée déterminent ces coordinations comme ce qui peut se faire avec leur « matière ». La nouvelle science a une allure déductive à cause de ce *rapport de détermination primordial de l'organisation de la formation armée par sa matière physiologique humaine* qui reste l'*ultime ancrage de toutes les médiations techniques de l'armement*. Ce rapport va dicter, très en amont de tout le reste, la taille elle-même des formations armées et leur nature. Le niveau d'évolution technologique de l'armée à penser et à réaliser dans le dernier quart du 19^e siècle est tel que certaines continuités sont encore fortes qui relieront cette armée à celle des empires antiques. En d'autres termes, elle ne connaît pas les techniques qui permettent les couplages virtuels que nous évoquions plus haut, lesquels vont transformer l'idée même d'armée en sa taille et sa masse. Nous sommes donc, avec la polémologie phénoménologique d'un Lewal dans un repère que nous pourrions dire aristotélicien au sens où Koyré aurait employé ce terme : il y a peu de médiations techniques ici, le couplage de la perception à la coordination de l'action est encore tout « naturel », privé encore de toutes les virtualisations techniques des transmissions et de la communication qui émergeront à la fin de la Première guerre.

Une armée trouve ainsi sa limite – celle de sa taille – dans la « maniabilité de l'homme » : il faut que celui-ci soit « dans la main et sous l'œil de son chef au combat »¹⁶. Le front de combat, quant à lui, ne doit pas dépasser « ce que le regard aidé d'une bonne lorgnette peut embrasser ». Son étendue ne peut dépasser dès lors 17 à 18 km, en fonction également des

16 Je cite Lafeuillade (*ibid.*, p. 62 et 63) et m'appuie sur son exposé, donné au même endroit, des raisonnements lewaliens.

capacités de communication par ordonnance qui font circuler « opportunément » ordres et réponses. La « possibilité matérielle de la vision » par un seul homme détermine ainsi « l'étendue matérielle du commandement » qui n'est rien d'autre que la « possibilité matérielle de son intervention ». La *matérialité toute phénoménologique des déterminations* inclut également celle du temps de l'action de l'armée : une « notion intime de la durée du combat » se dégage à partir de ce que ces formations collectives humaines peuvent prester en termes de perception de soi, de leur perception par leur commandement, lui-même humain et limité par sa physiologie perceptive, en fonction de la nature et de la durée des communications qui peuvent s'établir en elles, de leur « échelonnement en profondeur », de l'emplacement des réserves et du délai nécessaire à leur intervention. « Le chef ne peut faire sentir son intervention que s'il tient en mains les deux cinquièmes des forces. [Il s'en déduit que] La largeur du front équivaut donc aux trois cinquièmes d'une armée ». La *déduction* mène à une organisation divisionnaire d'armées quasi autonomes regroupées en corps d'armée ainsi qu'à l'organisation divisionnaire de l'artillerie et de la cavalerie. Des chiffres assez précis résultent de ces raisonnements rigoureux à partir des principes et de la connaissance des limitations matérielles de l'action collective : 90 à 95 000 hommes sur un front de 17 km, un effectif total de 150 000 hommes pour une armée, un fractionnement de l'armée en 5 corps d'armée, soit 30 à 35 000 hommes pour chacun (le corps étant fractionné à son tour en deux divisions, la division en deux brigades, la brigade en deux régiments, le régiment en trois bataillons).

Atteindre à la complétude d'une organisation sentiente. La problématique des armements modernes et de l'éliminabilité de l'aveuglement. C'est l'altérité qui détermine le pliage structurel de l'aveuglement. Elle est intrinsèque au vivant et le désinfinetise

Les exemples que nous prenons dans la formation et l'organisation de macro-corporations militaires devaient nous aider à approfondir la problématique de la reconfiguration nécessaire de la sentience autour d'une netteté basale du donné du monde. Ils nous conduisent au *point de convergence* des *questions majeures* de notre enquête dans ce chapitre : peut-on concevoir une *levée de l'aveuglement tergal* d'un sens, d'une organisation sentiente ? Qu'est-ce qui fait la *complétude d'une organisation sentiente* distribuée sur différents modes esthétiques ayant chacun une résolution spécifique ? La *netteté basale* du monde ne serait-elle pas en quelque sorte le produit d'un *rapport entre la sentience et certains processus articulatoires* du corps en lesquels la métaphore du corps est toute condensée ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous avons imaginé des expériences de pensée dans lesquelles une perception pourrait être déperspectivée et totalisée par la juxtaposition, dans un plan, de toutes ses « perspectives » partielles. Dans le cas de la vision, nous avons conçu un montage qui permettrait de sommer toutes les vues possibles à partir d'un point-source de l'espace en une vue panoramique-sphérique. Nous avons alors rencontré le problème des résolutions esthétiques comme pendant au problème de la facticité limitante de la vision d'angle. L'assimilation des deux limitations, d'angle et d'acuité, à une forme de saturation de la « contenance » du sens ne s'est pas révélée concluante. Nous sommes retombés alors sur l'idée de netteté basale et de son ancrage dans une métaphore du corps laquelle relativise les résolutions, mais les rapporte toutes à un repère

fini et complet qui est celui d'une présence au monde qui ne se laisse pas gradualiser. Il nous faut à cet endroit, où nous considérons les efforts de l'organisation guerrière de dépasser les limitations esthétiques, tenter de formuler quelques thèses.

Les armées en marche ressemblent aux manipules d'un Léviathan, d'un macro-corps fait de petits corps semblables, espèce de grand homéomère dont la constitution est matériellement déterminée par celle de ses constituants, mais dont l'agrégation crée de nouvelles configurations : ce sont de nouveaux potentiels ainsi que de nouveaux « aveuglements » qui émergent ; le nouvel organisme, tout en élargissant sa saisie perceptive et son potentiel d'action, voit renaître en lui des limitations matérielles-structurelles qui différencient en lui des faces et des expositions, notamment latérales et tergaes. Ce qui est curieux en effet, c'est que la démultiplication du constituant individuel de *l'agrégat* et son organisation la plus adéquate possible *ne réussit pas à dépasser les limitations individuelles* des composants, alors même que nous imaginons la coopération de plusieurs individus, car c'est là son dessein, comme devant leur permettre de *parer aux déficiences de leurs organisations sentientes* par une mise en complémentarité de celles des uns avec celles des autres : les angles de vision des uns peuvent compléter ceux des autres, les uns et les autres pouvant alors former une conjonction panoramique de vue ; les uns peuvent dormir, alors que les autres veillent ; le travail, bien mieux que la vigilance, peut être réparti de manière à non seulement à ne cesser jamais, mais à accroître considérablement son efficacité, etc. L'agrégat forme alors un *macro-corps* qui serait comme *sphérisé* et devrait, du fait de ces conjonctions intentionnelles, être en mesure d'*éliminer* sinon toutes, du moins une partie de ses *limitations*. Or, aucune formation guerrière connue n'a pu guérir un tant soit peu les aveuglements qui se transposent du plan individuel au plan collectif.

Les *armements modernes* nous ont fourni des *exemples de percée à travers les sphères complètes de la sentience* représentées par les couplages « naturels » stables de l'ouverture, l'acuité et la portée d'un sens avec celles des autres. Ils nous ont permis d'étoffer nos expériences de pensée par des cas de reconfiguration esthétique où étaient réalisées des dé-limitations qui totalisaient la vue en fondant bout à bout les portions du champ de vision qui s'ouvrent à son point-source et en écrasant la sphère (vue de l'intérieur) qui s'en construit sur un plan, juxtaposant ainsi, pour une vision frontale, l'ensemble de ces vues. Dans le domaine de l'acuité, ces armements réalisent des variations très fortes de la résolution du donné esthétique de tous les sens, traversant les limites de ce qui est, à organe nu, visible, audible ou sensible (au tact), pour en donner des représentations elles-mêmes sensibles, permettant ainsi la *déconstruction des grandeurs natives de la sensibilité*. Dans les deux dimensions, celle des limitations d'angle et celle des limitations d'acuité, des *élargissements* importants ou *quasi totalisants* sont *pensables* – certains en ayant été réalisés – qui tendraient à la « *sphérisation* » des *organisations sentientes* concernées, c'est-à-dire à la réduction en elles des angles morts à des proportions modestes, négligeables ou infimes. En effet, nous avons vu plus haut que le cas-limite d'un vivant qui totaliserait ses potentiels esthétiques serait celui d'un vivant sphérique sentient sur tous ses bords. Or, et c'est à cela qu'aboutit l'ensemble de la réflexion sur la limitation structurelle de l'organisation sentiente

de tout vivant, une telle sphéricité *ne peut jamais éliminer l'aveuglement intrinsèque du sens*. La tache aveugle ne se trouve plus sur une surface du vivant, telle le « dos » (métaphorique) comme cette portion du vivant qui, par définition, n'est pas munie d'organes de sensation active. Elle se trouve dans le fait que la sensation et la perception, telles qu'elles se comprennent dans la perspective d'une phénoménologie de la perception, sont plus que des rapports d'affection (Affiziertheit) du sujet par le monde sensible qui l'entoure; que la *perception* est à concevoir comme *ouverture originnaire du monde à l'être-là* qui a sa présence en lui; que la perception est, en outre, à *placer dans l'univers de la sentience* tel que nous le déployons à partir de l'orexis qui le fonde et des activations au mouvement qui lui donnent sa poussée, son style de promptitude et de vigilance, ses manières de s'étendre au-devant du monde et de ses objets.

Ce qui caractérise la sentience du vivant animé, ce sont ses aperceptions de tout mouvement comme mouvement orectique ou encore son impossibilité d'imaginer et de percevoir un mouvement autrement que comme tel. C'est comme si le vivant animé n'avait pas de possibilité d'imaginer la motion de n'importe quel « corps » (au sens d'une masse physique) autrement que comme l'émotion du corps d'un vivant-sentient comme lui-même. Nous avons vu au premier chapitre comment, même le plus « pur » des mouvements d'objets (minéraux) inertes, le mouvement le plus dépouillé d'affection et de finalité, ne pouvait se construire cognitivement et mentalement comme tel que dans des reprises systématiques des aperceptions premières. La *limitation structurelle qui aveugle centralement l'organisation sentiente du vivant*, alors même que celui-ci se construit comme sphérique et doué de sens sur tous ses bords, a ici son fondement: tout ce qui bouge dans son champ esthétique est pour lui orectiquement animé, en somme un « autre » vivant, toujours déjà en disposition de mouvement, gardien de ses bords, qui peuvent être tout aussi « sphériques » que ceux du vivant qui le perçoit, et apercepteur, à son tour, de tout mouvement comme animé d'orexis; cela veut dire qu'une *organisation sentiente fait dès le départ intrinsèquement face à une autre organisation sentiente qui la spécularise* et lui donne, ainsi qu'à soi-même, une structure hypercomplexe; une organisation sentiente est toujours « brisée », du fait qu'elle réfléchit toujours déjà en elle une autre organisation sentiente semblable qui lui fait face et qui, de ce fait, crée en elle un « aveuglement »: celui qui naît du fait que l'*altérité* est le *pliage d'une figure où émerge la distinction d'une « face »* et d'un « dos », alors même que les entités qui s'apparaissent dans les situations générées par ce pliage peuvent être ce qu'il y a de plus (esthésiquement) « sphériques ». L'*altérité* est une *déhiscence centrale de l'organisation sentiente* d'un vivant: elle déchire ses bords les plus « ronds » et lui donne ses limitations structurelles.

Penser un *vivant sans altérité interne*, c'est penser un monde où rien ne bouge, pas même le vivant qui, unique, le peuplerait, et qui dès lors, par contradiction avec notre définition même de la vie-animée, ne serait *pas du tout un vivant*. Penser un monde où ce vivant se mouvrait lui-même et serait entouré d'objets inertes au repos ou inanimés en mouvement, ramènerait à la configuration de l'aperception du mouvement aliène comme mouvement d'orexis, c'est-à-dire, dans ce contexte, à un rudiment d'altérité, et au fond toujours à l'impossibilité de se maintenir en dehors de son pliage. L'*altérité* est une forme d'involution et

de limitation de la présence du vivant en son corps et au monde. La *spécularité du corps* lui est immanente : elle est engagée dans le corps par les déhiscences de sa surface et le plie le long de lignes très enchevêtrées. Elle *le clive en faces, bords, orifices, dédouble son plan de composition et donne des valences différentielles* à ce qui des *deux côtés* de son axe de symétrie se dédouble : le corps a une face avant et une face arrière (dos) et deux flancs qui sont, quoique symétriques, inégaux, répliques chiralement différenciées l'une de l'autre. A la différenciation de la facialité (avant / arrière) fait pendant une différenciation chirale (droite / gauche) du corps. Ces différenciations ne sont pas simplement, malgré les apparences, anatomiques-physiologiques. Elles n'ont de sens et de concrétion que parce que l'organisation sentiente du corps est spéculairement structurée par le fait que le *corps ne s'aperçoit comme corps avec un volume fini, entouré d'espace, ayant des faces et des flancs, que* parce qu'il aperçoit tout corps en mouvement *comme un corps aliène mu d'orexis*¹⁷.

Le *corps à part soi n'a aucune intuition de sa finitude* et de sa délimitation. Il semble être d'*extension indéfinie*, car il ne rencontre en son présent rien qui lui pose des frontières et qu'il puisse reconnaître comme sa propre cessation, c'est-à-dire la propre cessation des états qu'il est. Désinfinetisation et désphéricisation du corps se font donc par sa spécularisation, laquelle est une opération enclenchée dès l'advenue du corps au monde et qui a son cours dans un processus de structuration-(sexuation)-spécularisation. Elle relaie la toute première animation du corps comme articulation articulante du corps, c'est-à-dire la constitution des lignes d'innervation de la matière originairement infinie du corps, avec leurs relais de tension de l'orexis (dans les articulations), l'introduction d'intermittences dans les allumages de l'excitation, l'installation de régimes d'homéostasie qui inertialisent la vivacité excitationnelle originaire de la corporéité. Ce *premier temps de l'animation* est celui de la *production*, dans une *netteté basale*, d'un donné du monde correspondant à un *être au monde en retrait* par rapport à un *être-monde* immédiat et sans coupure d'un corps originaire qui n'a encore reçu aucun retranchement désinfinetisant. Le *deuxième temps* est celui de la *rencontre de deux appréhensions corporelles* mutuelles qui se diffractent en une multiplicité d'englobances réciproques ressemblant à des angles perspectifs qui s'ouvrent sous l'impact de l'un dans l'autre et se contiennent mutuellement dans une escalade allant jusqu'au niveau ultime d'une dernière perspective d'*ego* sur celle d'*alter*.

Le mode de sentience hyperbolique du corps à son entrée dans le monde. Le sujet émerge, avec l'aide et le soin d'un autre sujet, d'un rester à distance de l'excitation, rythmé physiologiquement et sous-jacent à elle

Donnons-nous une idée du moment de première animation et de sa manière de livrer le monde au corps dans une netteté basale sur fond de laquelle le donné spécularisant du corps aliène va apparaître. Explicitons également en quelle mesure ce moment correspond également à une première spécularisation.

17 Je n'entre pas dans le détail des analogies, qui s'évoquent ici, avec les thèses lacaniennes d'un « stade du miroir » comme étape fondatrice de la spécularité psychique.

L'expérience originare de la corporéité peut s'observer comme doublement illimitée ou illimitante. D'une part, l'advenue du vivant sentient humain au monde fait « naître » son corps à une présence physique au monde centrée d'abord autour de vécus hyperesthésiques qui constituent un *mode de présence* où *corps et monde* sont mêlés, où ils sont un même état, un même *ressenti* « hyperbolique »¹⁸, un même excès du sentir. Un tel mode de présence empêche toute soustraction d'un fond du sujet à l'affect qui le secoue. Le sujet (*subjectum, hupokeimenon*) est ce qui se différencie de ce qui lui arrive, est ce qui lui reste sous-jacent, ce que l'accident qui advient en lui n'anéantit pas, mais laisse subsister en dehors de lui comme ce qui le subit et l'éprouve. C'est ce *reste de sous-jacence qu'est le sujet* qui fait alors fond en lequel résonne l'affect qui a lieu : il est un reste de résonance qui fait que ce qui advient se survit en lui sous la forme d'une trace par rapport à laquelle le sujet, à partir d'une distance qui le constitue comme fond derrière l'évènement, a ses propres modes d'observer et de prolonger l'affection. Une telle *différenciation d'un fond* en lequel a lieu une *survivance*, à l'évènement, *d'une trace*, ne peut s'accomplir lorsque l'advenant dans le sujet est d'une telle intensité que la distance de la secousse au fond où elle aurait pu résonner est anéantie, ne laissant naître d'elle aucun effet résonant. La vie psychique se définit d'un tel dédoublement de l'évènement *psychique* en un affect / effet qui est son *prolongement en un fond* qu'est le sujet psychique, celui-ci formant une sous-jacence en retrait par rapport à l'évènement psychique tel qu'il se présente dans l'immédiateté de son advenir¹⁹.

Dès lors, la *baisse de l'intensité des secousses affectives* et l'étalement de l'affect sur un cours articulant et rythmé physiologiquement sont, dans une telle conception, nécessaires à la constitution de la sous-jacence passible / affectible d'un « sujet » psychique. De même, une *auto-régulation de l'organisation sentiente* qui *pare* aux sensations et *excitations* les plus intenses en se protégeant sur ses bords par des dispositifs d'interception et d'amortissement des stimuli sensibles, est également condition de la constitution et de la préservation de la sous-jacence du sujet. Dans l'ensemble, c'est d'une stabilisation homéostatique qu'il s'agit, laquelle reprend toute excitation advenant dans le double plan du système nerveux et de l'appareil psychique et l'encycle dans l'économie excitationnelle d'une *vie psychique*

18 Au sens de l'*hyperballon* aristotélicien. Les *hyperballonta* sont, pour Aristote, des affections excessives qui surpassent le seuil de réceptibilité de l'affection par l'organe corporel de la sensation. L'organe n'est plus capable de produire la sensation et subit le plus souvent une lésion accompagnée d'une douleur, qui est une pure stridence excitationnelle et ne doit pas être confondue avec la sensation – qui, elle, aurait renseigné, dans les conditions normales, sur les qualités de l'objet affectant et aurait permis l'émergence d'une représentation de cet objet et de ses qualités.

19 Niklas Luhmann a défini la conscience comme l'observation des opérations psychiques par des opérations psychiques qui, dans ma terminologie ici, les dédoublent. Autour de cette conception de la conscience et de la distinction entre opération et observation, voir les deux contributions : Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung 6*, Opladen Westdeutscher Verlag 1995 : « Die Autopoiesis des Bewußtseins » (p. 55-112) et « Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt? » (p. 37-54) ainsi que les deux premiers chapitres de *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (« Bewußtsein und Kommunikation » ; « Beobachten »), Frankfurt Suhrkamp 1990. J'ai personnellement livré une critique de la distinction luhmannienne entre opération et observation dans mon : « Das Problem der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünnung », In : *Soziale Systeme*, 7 / 2001-2 / p. 222- 240.

rythmée. Celle-ci aura perdu l'*hyperbolisme des vécus totaux* de la chair-cri et l'impatience d'un affect qui ne se délaye pas dans des séquences de moindre intensité. Le raptus des extases douloureuses, anxieuses ou orgasmiques qui caractérise l'expérience originaire de la corporéité doit céder la place à des résonances longues de l'excitation. Or, dans cette transition, les excitations ne changent pas de nature, mais uniquement de « quantité ». Elles ne sont, en effet, dans la conception freudienne, que des quantas d'énergie nerveuse / psychique²⁰ dont les montants sont tout simplement fonction de leur écoulement ou de leur frayage à travers les conduits du réseaux : moins ce transport de l'énergie psychique est inhibé, moins il y a accumulation de quantas de cette énergie dans les nœuds du système. La *régulation homéostatique* consiste précisément en une *maîtrise progressive de ces frayages* qui accompagne l'*installation de la rythmicité physiologique en des cycles* qui vont désaccélérer les cadences paniques des commencements. Avec la baisse par désaccumulation des énergies d'excitation, les états psychiques perdent leur stridence première. Telle est la condition de la différenciation et de la prédominance d'un mode de la vie psychique en lequel toute excitation-affection se dédouble dans des résonances qui font site ou fond d'une sous-jacence qui perdure à travers les séquences excitationnelles.

Sortie de l'hyperesthésie et régulation homéostatique des tensions ne peuvent se faire sans l'intervention d'objets qui donnent au corps-monde advenu ses premières satisfactions et ses premiers soins. Ce sont des « corps » *aliènes*, de grands Autres, qui *émettent des prolongements* d'eux-mêmes et les offrent *au corps-monde primordial* : autant d'*objets partiels* qui entrent dans le corps absolu, remplissent ses ouvertures, comblent périodiquement ses manques et engagent avec lui l'échange de dons et de dénis qui le sortent des immédiatetés de son unité spastique : regard, voix, sein. Ils *transforment* les manques absolus ou bruts *en manques symboliques* et transposent ainsi l'ensemble de la problématique de la satisfaction et de l'apaisement, comme distanciation par rapport au vivre dans la pure secousse violente du manque et de la satisfaction, dans le *plan du désir* et de ses réponses à la demande du sujet en formation. Consentir et dénier des satisfactions devient l'objet d'une question et d'une volonté, d'envies et de non envies, de pouvoirs et d'impouvoirs, de devoir et de non obligation, de dette et de ses réclamations – avec la nécessité d'infliger des « castrations » subjectivantes, comme le dirait Dolto²¹. Il est vrai que ce type d'échange et

20 Sur la double nature nerveuse et psychique de l'excitation, il y aurait bien des choses à dire. Cependant, l'*Entwurf* freudien, dans lequel la théorie est présentée, reste assez convaincant quant au modelage de l'appareil psychique sur ce que j'appellerais la métaphore neurologique construite autour d'une image de l'infrastructure nerveuse du corps comme un réseau de conduction de l'excitation fait de trois composants : le neurone, l'axone et la synapse, un composant-point ou corps rond de cellule, un composant-ligne ou fibre reliant les points / nœuds du système entre eux, et un composant qui fait la jonction entre les deux. Sur la ligne, il y a frayage fluide de l'excitation, sur les jonctions il peut y avoir arrêt et dans le corps rond accumulation de ses quantas – qui pourraient théoriquement refluer sur la ligne lorsque la capacité de ce corps est dépassée.

21 Nous avons fait allusion plus haut, dans le chapitre « Kinésis, orexis, animation », à la théorie de la castration de Dolto – avec le renvoi à son texte le plus instructif là-dessus. Un rapport et un commentaire de son idée centrale se trouvent dans mon : *Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte*. Turia und Kant Verlag, Vienne Berlin 2011, p. 34s.

de spécularisation relève plus d'une problématique désidériologique qu'orectologique, selon les distinctions de notre esquisse d'une théorie de la désirance. Toutefois, une *dimension orectologique* est clairement impliquée dans le corps à corps très intense et, dans beaucoup de cultures, quasi constant des corps propres et aliènes du nourrisson et de la mère. C'est celle de ce que nous appelons le *tumulte intercorporel*, si centrale à l'ensemble de notre conception de l'émergence spéculaire des différentes corporéités que nous identifions. Il est préférable, cependant pour le moment, de laisser ces émergences s'offrir à nous aux différentes sections du travail où elles ont leur lieu théorique, plutôt que d'approfondir ici un thème qui risque de nous attirer simultanément dans une multitude de directions et nous contraindre à des anticipations indues.

Finitude spéculaire du corps sentient et limitations proprioceptives du corps. Rigidités, ambiguïtés et fugitivité de la proprioception (visuelle). Inégalités de ses prégnances. Les schémas articulatoires de l'orexis dans le corps interne sont ultimement les producteurs tant du corps propre que du corps aliène dans la perception et l'imagination

La finitude du vivant animé et sentient a beau être primordialement corporelle, le corps ne sait pas la traduire à lui-même ou l'articuler en lui-même, dans ses états courants, corporellement. Il ne peut en aucun moment se trouver en dehors de la durée propre de ses états comme états perdurants, car la cessation de ces états ne peut être projetée par lui que comme un état de lui-même, ramenant ainsi cette cessation à l'intérieur de la sphère indéfinie de son immanence. La netteté basale du donné du monde en lui réduit la portée de toutes les limitations angulaires et intensives de son appréhension du monde à peu de chose ; inversement toutes les expériences de pensée qui agrandissent, même jusqu'au dernier point imaginable, ses ouvertures angulaires et ses résolutions perceptuelles ramènent toujours à cette netteté basale et à son *unique finitude dans l'émergence en son champ d'une organisation sentiente aliène semblable*. En dépit de l'apparente finitude de ses volumes vus et touchés par lui-même et par un autre, de l'apparente circonscription de son étendue dans la reliure dermique en laquelle il est ramassé comme organisme, il ne butte nulle part sur une chose autre et limitrophe, au commencement de laquelle il finirait. *Le corps ne se délimite que par un détour, celui de l'expérience extrêmement complexe d'un autre corps en face*. Il ne se désinfinetise et se désphéricise que par la rencontre d'un tel corps. Cette rencontre, il la porte en lui-même dès l'origine, mais doit la dégager et l'articuler de plus en plus substantiellement et vigoureusement à mesure qu'il émerge du tumulte intercorporel primordial et commence à *s'éprouver dans sa dualité de dedans total et d'enveloppe factice*, destinée – comme il le ressent dans ses expériences tardives de soi et du corps aliène – à choir de lui et à l'entraîner, dedans dehors, dans sa chute. C'est un éveil à sa facticité qui s'accomplit en lui dans cette désinfinetisation / désphéricisation qui est toujours ultimement une spécularisation : la buttée de l'aperception propre du corps aliène comme tel, comme aperception du moment de mouvementement orectique en la tension qui ramasse ce corps et l'émeut, sur l'aperception en retour du corps d'*ego*, également comme corps orectiquement

mouvementé, par le corps d'*alter*, est ce qui révèle à *ego* la limitation du donné du monde à lui, en dépit de la netteté basale de ce donné et de l'impossibilité de son corps de sortir de l'immanence de ses états. C'est parce qu'il y a *rupture de l'épanchement indéfini de l'identité du corps-monde* dans l'apparition d'un corps autre en face que des *morceaux du corps propre* commencent à revenir à celui-ci comme marqués d'une facticité qui les rend *étrangers à ce corps* même.

Il est donc nécessaire d'explorer les structures de la corporéité sentiente, puis de s'intéresser à l'*imagination de l'extension et des limites d'un corps* à partir de sa propre perception de lui-même. L'exploration des structures a tenté de dessiner un *profil* pour ainsi dire *eidétique de la finitude du corps* sentient et n'a pu le trouver finalement nulle part : une *grammaire pure de la corporéité* ne peut exclure des variations élargissantes des limitations du corps – c'est-à-dire des réalisations possibles de la corporéité – qui éliminent en grande partie les aveuglements angulaires et d'acuité de ses sens ; par contre, quels que soient les élargissements de la sentience, *l'aveuglement des corps sentients est un donné structurel* et primordial qui n'a d'autre raison que la *spécularisation de toute pluralité de corps* mis en présence les uns des autres. Or, les corps sont toujours déjà spécularisés, indépendamment de leur mise en présence factuelle : il faut supposer de graves désordres dans le devenir du corps animé et de son articulation qui empêchent l'émergence du sujet en sa première animation ainsi que sa spécularisation courante dans les corps aliènes pour voir se configurer des corps autistiques, non spécularisés orectivement²². *L'illimitation première du corps* est, d'une part, couchée dans les premiers temps de la régulation de la sentience, d'autre part, dans les particularités de la proprioception du corps ainsi que du flottement des états corporels quasi hors du corps. Spécularisés, les corps rompent leur illimitation première et s'introduisent, avec leur orexis, leur sentience, leur désir et leurs poursuites, dans des structures aux *pliages hypercomplexes*. Nous avons vu comment la spécularisation de la co-présence de corps devait se construire ainsi que celle, délimitante, du corps du petit homme. Il nous faut à présent préciser quelques aspects structurels de la *proprioception* pour revenir aux pliages que nous voulons explorer.

Posons la question simple : *comment un vivant animé sentient se perçoit-il en son corps*²³ ? Pour y répondre, il faut partir des évidences du donné élémentaire et quotidien du corps. *Le corps du vivant se rencontre lui-même dans le monde*, c'est-à-dire qu'il tombe

22 Je ne parle pas de la spécularisation désidéologique, dont la problématique est autre, ce qui veut dire finalement que je suppose la cristallisation d'un « autisme » (clinique) dans une dimension purement orective. Si la distinction entre les deux plans de l'orexis et du désir devait faire sens en psychopathologie, il me semble que c'est là, à l'endroit de l'autisme, qu'elle en ferait un tout à fait éclairant.

23 Il faut distinguer la question posée, de la suivante, qui est d'un niveau réflexif plus élevé : Y a-t-il un *rapport réflexif de sentience* dans lequel une organisation sentiente se perçoit elle-même non seulement comme un corps entre autres corps, mais s'appréhende et se sent sentir en son corps ? Peut-on voir l'entendre en soi ou entendre l'entendre ; peut-on toucher le goûter ou goûter le goûter... ? Je renvoie ici, pour une ébauche de traitement de la question, au commencement du chap. « Articulation corporelle ».

sur soi et se trouve dans le monde comme il y trouve les parties du monde qui ne sont pas lui. C'est avec la même *organisation sentiente* qu'il *se voit*, se touche, se sent,... et qu'il voit, touche, sent, etc. les objets qu'il rencontre dans le cercle de sa présence au monde. Examinons de près la manière dont cela se fait.

Dès le départ apparaissent des *particularités de la perception de soi du corps* par rapport à la perception par le corps d'autres corps (similaires, de vivants sentients de la même espèce) d'abord, ainsi que des corps d'autres vivants (d'une autre espèce) ou des masses inertes d'objets inanimés. La plus remarquable est ce qui paraît être la plus grande opacité du corps propre par comparaison aux autres corps et objets. Nous en tenant pour commencer à la vision, nous constatons que les *portions* du corps propre qui peuvent être *perçues* visuellement sont, d'une part, *plus petites* et ont, d'autre part, bien *moins* de latitude pour *varier* dans leur présentation à la perception que celles des autres corps et objets que nous pouvons percevoir.

Ainsi, le corps qui se voit, ne se voit jamais véritablement de face, mais toujours d'un regard plongeant du site du regard dans la tête. Ce qu'il peut voir dès lors est une portion de la face antérieure du corps, qui exclut le visage et le cou. De plus, cette portion ne peut être vue qu'à une distance très peu variable finalement. En effet, la *variation du point de vue* qui est le point-source de la vision oculaire est *contraint par la capacité très limitée de pivotement de la tête et du recourbement* tant du cou que *du tronc vers l'avant*. Cela fait que la distance de l'organe de la perception aux parties perceptibles du corps propre n'est pas continument et indistinctement variable comme dans le cas de la perception par le corps propre de corps aliènes ou d'objets inertes de son environnement qui sont en-dehors de lui et par rapport auxquels il peut varier tant sa position (en s'avançant ou s'éloignant d'eux) que son angle de vue sur eux. Dans les deux dimensions, la variation, si rien ne vient l'empêcher, peut être complète : rapprochement et éloignement peuvent être gradués, faisant l'effet d'une vision passant par le téléobjectif d'un appareil photo qui peut rapprocher, à point de vue identique, de manière parfaitement graduelle son objet ou son plan-cible ; le corps propre peut, avec ses organes de perception – qui en est sont tous physiquement solidaires – faire le tour complet de son objet, prenant ainsi tous les angles de vue possibles sur lui.

Pour que la *vision des parties visibles du corps* propre puisse *accroître son rapprochement* – être une vision plus rapprochée d'elles –, il faut que le corps réduise la distance de l'œil par rapport à ces parties. Or, il y a deux moyens pour le faire : étirer le cou et baisser davantage la tête en direction du corps ; baisser la poitrine vers le corps lui faisant quitter sa posture verticale naturelle et la rapprochant (avec la tête) du sol, abaissement et repli qui peuvent aller, chez les personnes suffisamment souples pour cela, à faire se toucher la partie supérieure du corps avec sa partie inférieure. Ces *deux mouvements*, celui du *cou* et de la *tête* ainsi que celui de la *poitrine*, peuvent s'agencer et s'additionner – et doivent dans bien des positions le faire –, les articulations anatomiques de la tête humaine étant relativement rigides quand on les compare à celles d'autres vertébrés (comme les oiseaux, par exemple), celles du tronc humain étant bien plus contraintes que celles d'animaux plus finement vertébrés (comme les serpents). Une *modélisation géométrique* dans l'espace est *pensable* qui

donnerait schématiquement les aires de position possible du point-source de la vision ainsi que les champs de vision qui corrélerent avec chaque point de ces aires ou avec ces aires prises dans leur ensemble, pour placer dans ces champs les surfaces du corps qui à chaque fois y sont visibles. La *perception visuelle du corps propre* est donc *limitée* de manière très particulière *dans ses ouvertures angulaires, sa capacité de changer son point de vue* ainsi que de *se distancer ou se rapprocher du corps*. Des descriptions analogues des limitations de la perception du corps propre dans les autres modes esthétiques – toucher, ouïe, goût, odorat – sont pensables qui donneraient, prises ensemble, un relevé global de la donation perceptive du corps à sa propre organisation sentiente.

A ces limitations de la vision proprioceptive s'ajoute une *hétérogénéité du visible* en elle. Ainsi, suivant le même regard plongeant que nous considérons, nous nous rendons compte que celui-ci glisse pour ainsi dire sur la partie du tronc qui s'offre à lui pour tomber sur les mains et s'y arrêter comme en un point d'ancrage. Il y a ainsi une *surprégnance des mains dans la proprioception visuelle*: elles semblent être les parties du corps les plus remarquables – littéralement – « aux yeux » du corps propre. Les membres inférieurs sont aperçus dans une vue simultanée, alors que les bras ne peuvent l'être vraiment, dans leurs parties supérieures, qu'alternativement. Toutes ces *vues* sont ainsi loin d'être homogènes: elles sont très diversement, très richement et très significativement accentuées qui font que ce qui apparaît du corps propre à sa propre vue a des *prégnances très inégales*, allant d'un couplage quasi constant entre la vue et les mains²⁴; à l'extrême de l'inattention et de l'imperception courante de la poitrine, du ventre ou des flancs; en passant par des pointes attentionnelles thématiques qui feront ressortir visuellement l'une ou l'autre partie du corps antérieur visible, dans des contextes particuliers où des coordinations particulières du mouvement, des inspections motivées par la douleur, l'inquiétude ou la curiosité l'exigent.

Le *recourbement du regard qui*, au lieu d'aller devant soi, « *revient* » vers le corps a souvent une valeur fonctionnelle évidente: il y va de la coordination de l'action qui, plus elle est manuelle et fine par exemple, plus elle demandera une concentration du regard sur les mains qui l'exécutent. La *coordination fonctionnelle* est un bon exemple pour mettre en évidence l'*ambiguïté de la proprioception*. En effet, celle-ci s'accuse à partir de ses schémas

24 La proprioception du corps n'est pas une expérience basale et quasi symboliquement-neutre du corps propre, formant un soubassement pour toutes les proprioceptions hautement marquées culturellement. Il ne peut s'agir dès lors d'une sorte de perception pure du corps par ses propres organes, mais toujours d'une relation perceptive-réflexive d'un corps à soi impliquant toutes sortes de pré-suppositions de sens qui articulent le corps en lui-même et lui font signifier à chaque fois un rapport singulièrement infléchi à lui-même. Le chapitre « Méthode d'approche du corps » a approfondi la problématique analogue des grammaires pures universales en leur rapport aux grammaires pures singulières de la corporéité, et l'a explicitée dans un sens qui peut être reproduit ici et résoudre la difficulté qui apparaît dans notre contexte. A titre de stimulation pour une réflexion plus poussée sur le sujet, on peut s'intéresser à la question de la surprégnance des mains dans le couplage du regard à elles: les inflexions culturelles de cette surprégnance sont multiples et on peut les pressentir en imaginant la galerie de regards fixés sur les mains dans des gestes de remords, d'horreur, de stupeur, d'action de grâces, de recueillement pour la prière, etc.

fonctionnels comme *perdue au corps propre* et toute *acquise à ce qui se fait avec lui d'action* et d'efficace dans le monde des poursuites : si la vue s'attache aux mains pour enfiler une aiguille ou manipuler précisément ou délicatement des instruments, ce ne sont pas les mains du corps propre qui y sont thématiques, mais l'action qui s'y produit. D'ailleurs, la *tendance* va ici à une *passivisation* de la vue qui n'aura plus qu'à monitorer à moyenne vigilance une action complexe, mais que les organes du corps maîtrisent de manière de plus en plus inhabituée, quasi réflexe. Ainsi des mains expertes enfilent des aiguilles, piquent des points très compliquées sans que le regard les guident vraiment : elles sont guidées par leur propre tact. La *proprioception* est ainsi le plus souvent inhabituée et dirigée plutôt vers les choses au contact desquelles le corps se trouve que vers les différentes parties du corps qui sont impliquées dans ce contact. Elle est par ailleurs, dans ses occurrences les plus nombreuses, *fugitive et accidentelle*, balayant – en parlant de la vision – occasionnellement des surfaces du corps quand l'aire optique du regard se rapproche du corps, lors d'éclairages de proximités significatives orectiquement, désidérialement ou dans le plan des poursuites du sujet. De manière plus générale on peut dire que dans la sensation fondamentale de la corporéité comme corporéité perçue, le corps propre est toujours inapparent et se perçoit à partir d'une corporéité aliène qui constitue, par un réfléchissement, la corporéité propre dans son propre ancrage en soi.

La proprioception que nous considérons ici doit *se limiter au plan orectique*. Il ne s'agit donc pas d'entrer dans les complexités de la relation à soi, de l'image corporelle de soi, des schémas corporels désirants, de la fantasmatique en laquelle apparaissent certaines parties du corps, en particulier les zones érogènes et les parties génitales. Tout cela renvoie à des *thématiques désidériologiques* centrales telles la narcissisation et le narcissisme, les distorsions structurelles de la perception de soi, l'envie génitale, etc. Ce qui nous intéresse ici est d'une portée très limitée : c'est un passage rapide par l'orectique de la proprioception destiné à faire ressortir les pliages structurels de l'interperception. L'orectique de la proprioception demanderait un chapitre pour soi que l'ouvrage ne donnera pas comme tel, mais dont les éclairages essentiels seront distribués à travers ses thématiques – avec une concentration de ces éclairages dans le chapitre sur l'articulation corporelle.

Nonobstant les ambiguïtés et les limitations de la proprioception, le corps donné en elle n'est nullement aussi morcelé ou opaque que l'analyse de l'objectivement perceptible en lui suggérerait. La visée intentionnelle qui anime la proprioception et effectue la sensation porteuse de l'idée *du corps propre* projette le corps *comme tout aussi complet que le corps de l'autre, alors même que celui-ci est donné sur une base perceptive beaucoup plus large*. En effet, le tour qu'un homme peut faire du corps de l'autre est en principe complet qui permet de le contempler de face, de flanc, de dos, ainsi que de changer à volonté le point de vue de cette contemplation en faisant littéralement le tour de ce corps. Cela, d'évidence, n'est pas possible en rapport avec le propre corps. De telles descriptions *ne font sens que si elles adhèrent à des appréhensions articulantes du corps propre*, c'est-à-dire des appréhensions qui « signifient » quelque chose de lui par le moyen de déploiement d'une sensation le long d'un trajet et de points d'inflexion (*kampai*) que ces limitations proposent. Un constat assez surprenant est alors celui de la *quasi indifférence de ces limitations*, puisque la visée qui

projette le sens *du corps propre* comme corps ne semble pas influencée par elles, mais être très similaire à celle qui s'appuie sur un donné perceptif plus complet qui est régulièrement celui du corps de l'autre.

Cependant, ce qui apparaît comme le donné le plus complet du corps de l'autre n'a, de son côté, pas sa complétude du fait que le corps aliène se présente comme volumiquement fini à une perception qui peut l'embrasser, en faire le tour comme tel. Ce sont *dans les deux cas* du *corps propre* et du *corps aliène* les *schémas orectiques du corps interne* qui sont *décisifs dans la production de l'image perceptive du corps* : car ce sont eux qui dessinent les lignes d'imagination du corps et le font, dans le cas de la « corporation » (production de l'intention 'corps') qui s'appuie le plus lourdement et unilatéralement sur le donné perceptif du corps, de manière à faire émerger à partir des trajets et des sentis de la tension orectique interne au corps – qui épousent ses lignes articuloires – l'image du corps volumique qui nous est la plus familière et dont l'expérience est donnée paradigmatiquement par la vue ou le toucher du corps aliène. Ce sont toujours les *tensions d'activation de l'orexis* qui *dessinent* en nous la *figure du corps* comme *promptitude du corps à se mouvoir dans une sphère de sentience* qui est la sienne, croisant et englobant des parties d'une sphère de sentience corporelle aliène. Lorsque cette image se couple à des visées unilatéralement orientées sur des objets mondains et des poursuites transitives²⁵, elle performe la « corporation » du corps « physique » que beaucoup prennent, même parmi les phénoménologues, pour la seule connue ou la seule qui norme en quelque sorte les intentions dirigées sur le corps en leur proposant la figure téléologique du corps à laquelle toutes les intentions partielles doivent concourir. C'est dans une telle figure que ces intentions vont se synthétiser et se fondre. Sans elle, elles ne réussiraient pas à faire faisceau et certaines quitteraient le courant de concordances fortes et contribueraient à fragmenter l'intention totale du corps. Or, cette figure du corps, si elle est dans beaucoup de contextes et en particulier dans les cultures dé-manaisées et désenchantées phénoménalement la plus robuste, occulte de fait une variété de « corporations » qui n'ont pas à voir avec ces cultures, mais s'effectuent tout aussi couramment dans la nôtre. Nous en indiquerons et décrirons de manière détaillée un certain nombre dans la suite de l'ouvrage.

A ce point de l'analyse, des thèses s'annoncent qui peuvent être formulées de la manière suivante. La corporéité tant du corps propre que du corps de l'autre n'est rien qui se fonde strictement sur ce qui s'en perçoit, mais sur un *schéma de corporéité tracé par les trajets de l'articulation corporelle à travers le corps*. Tant le corps propre que le corps de l'autre se construisent en leur complétude sur la base de *sentis internes* d'une telle articulation comme ce qui tend le corps d'orexis et l'active au mouvement orectique, c'est-à-dire à la présence sentiente au monde, elle-même articulée (rythmiquement) en une *vie* (impulsant

25 Il faudrait en dire plus ici pour circonscrire le genre de contextes dans lesquels prédomine la « corporation » familière du corps volumique. Comme nous l'avons déjà remarqué, l'éloignement d'une culture de toutes les formes « magiques » ou « poétiques » de la perception et de la sensation du monde favorise le cantonnement dans ce genre de « corporations » objectivantes. Le corps est d'ailleurs l'objet mondain dont les formes enchantées de sensation se retirent le plus tardivement.

la vie désirante et poursuivante) *du corps qui s'accomplit dans les doublures vives de ses appareils articulatoires.*

Le face à face de deux organisations sentientes. La thèse de la spécularité originare et de la densité des corps. Analyse d'une situation de vis-à-vis facial. Pliage structurel de la vision du corps de l'autre. Variations imaginatives pour briser cette limitation

Ce à quoi visaient les développements des paragraphes précédents est une description des pliages structurels de l'hétéroperception au sens de la perception de corps aliènes. Une telle description a dû faire le détour par la reconstruction très sommaire de quelques pliages de la proprioception. Ceux-ci diffèrent profondément des premiers et une présentation contrastante est de fait très éclairante.

Observons donc un voir de l'autre qui me fait face. Nous avons mis en évidence, plus haut, les *structures spéculaires du faire face à l'autre*, fondées dans le fait que, ayant l'autre devant moi, exposé à mon regard qui « tombe » sur lui (c'est-à-dire sur son corps), ce regard mien « croise » le regard de l'autre, dirigé de son côté, quasi symétriquement, sur mon corps²⁶. A chaque fois que deux corps sentients se font face, leur *saisie* l'un de l'autre se « brise » dans la saisie de l'un par l'autre, comme une ligne droite se brise et se diffracte quand elle rencontre un point qui arrête sa progression simple, la « réfléchit » en la renvoyant, mais démultipliée, dans la direction de sa source – d'où elle revient par un jeu complexe d'un voir du voir de l'autre et d'un tenir compte, dans le regard qui revient encore une fois vers le regard de l'autre, de ce qui se voit de celui-ci. La différence entre la saisie simple et la saisie réciproque est radicale et absolument transformatrice.

Pour comprendre ce qui se passe dans cet *agencement en miroir* d'une saisie, il nous faut en un premier temps, comme nous l'avons tenté parfois jusque-là, nous tenir à une exposition très abstraite des rapports ou rejoindre ce niveau très abstrait dès que cela se peut. Cela veut dire : avoir en tête que la concrétion, la quotidienneté, l'*aisance du processement courant des rapports spéculaires ne veut rien dire quant à leur complexité et la portée* de leurs structures ; il faut aussi avoir en tête que si la vue est bien ici le sens exemplaire et qu'il est impossible de se passer de son paradigme pour décrire des phénomènes et des rapports spéculaires, elle n'est pas suffisante pour comprendre l'agencement structurel en question. Il faut dès lors que la constance des rapports scopiques dans lesquels baigne la vie perceptive, affective et communicationnelle n'induisse pas en l'erreur de les considérer comme garantis ou robustes. Il faut, d'autre part, faire toujours un effort pour *ne pas rester cantonné dans l'espace intuitif et la structuralité scopiques*, et tenter toujours de déborder cet espace et ces structures vers ceux d'autres sens, pour de là rejoindre les points de vue véritablement abstraits d'une grammaire pure de la perception.

26 Pas n'est besoin de préciser qu'il faut garder à l'esprit que ce regard de l'autre que le mien croise se « brise » lui aussi, tout aussi immédiatement, dans le mien qu'il rencontre dans le même instant que le mien le rencontre. La mutualité ici est instantanée et le renversement des perspectives qui se fait quand on quitte le point de vue d'*ego* pour prendre celui d'*alter* ne change rien aux figures décrites.

A ce point de vue des rapports purs, notre exploration imaginative des possibles d'une perception totalisée – qui écrase ses angles morts – nous a déjà appris que *ce ne sont pas les aveuglements contingents de la perception*, ceux qui sont dus à ses limitations angulaires ou organiques, *qui la détotaient, mais le fait spéculaire* de l'existence et de la rencontre *d'un autre sentient en face* – dont l'organisation sentiente dédouble en principe la mienne. Pour le formuler de manière programmatique, nous dirions : Les corps ne sont nullement premiers, ni dans l'activité de leurs organisations sentientes ni dans la passivité de leur saisie par celles d'autres corps ; *ce qui est premier, c'est la pluralité de corps d'une corporéité qui naît de ses rapports spéculaires*. En d'autres termes : les corps propres, i.e. la pluralité d'unités 'un corps à chaque fois propre à un sujet (incorporé en lui)' ne sont *corps*, c'est-à-dire principalement *denses* pour eux-mêmes et pour les autres corps, que parce qu'ils sont des *épaississements* formés *par ce qui s'amasse dans* les angles que la *spécularité des saisies mutuelles des corps*, à chaque fois propres, ne pénètre pas. Il y a dans la construction de toute spécularité des fragments de ce qui se réfléchit mutuellement qui restent en dehors du jour de la vue, en dépit de la multiplicité des réfléchissements et de leurs angles. *Le corps est un reste et sa densification, ou encore un dense en tant que reste*.

Ces propositions ne feront sens qu'au terme d'une exploration de possibles purs et de l'approfondissement de leur terme explicatif central, à savoir 'spéculaire'. Pour mettre en œuvre cette exploration et cet approfondissement nous partons de l'analyse d'une situation concrète.

Deux corps se font face des deux côtés d'une table, mettons un homme et une femme dans un restaurant. Le choix de deux corps de sexe différent et d'un contexte associé plutôt à la communication intime est au départ peut-être surdéterminant. Cependant, il faut éviter l'exploration de *situations* purement *schématiques* et intentionnellement vides, celle par exemple où deux corps sont mis en présence, tournés l'un vers l'autre d'une certaine manière, comme deux effigies, pour voir comment, en les supposant douées d'une certaine organisation sentiente, elles s'interpercevraient. Une telle *démarche* serait *anti-phénoménologique* et, de surcroît, objectivante d'une corporéité que nous cherchons à comprendre avant son objectivation. Il est préférable de partir d'une situation très concrète, de l'explorer et de questionner par la suite ce qui pourrait relever de déterminations superflues et tenter de les retrancher imaginativement. Quant au point de vue de l'observation du face à face, il ne sera pas fixe, mais mobile, comme au cinéma : il sera tantôt celui de l'une des personnes en présence tantôt celui de l'autre, tantôt un lieu tiers qui embrasse latéralement les deux points de vue. En un premier temps, toute l'observation sera scopique : elle privilégiera le sens de la vue et ce qui se passe dans sa dimension. La contribution des autres sens à la construction de la situation sera décrite en un deuxième temps.

La première chose à noter dans la situation, c'est le fait que *ce qui échappe à la perception de soi* (proprioception) *est ce qui, assez exactement, de l'autre, remplit la perception*, nommément le *visage* et la *poitrine*. Le fait est curieux, car il semble accuser une sorte d'inversion très symétrique : ce que je ne vois pas de moi, je le vois de l'autre. A cela près que ne demeurent *en dehors de cette symétrie* d'inversion que les *maines*, avec leur *surprégnance dans la proprioception* – que nous avons mise en évidence plus haut.

Tentons d'*imaginer* à présent, pour voir si cela se peut, la chose autrement. Pourquoi, dans la même situation, l'un des *regardants* ne pourrait-il pas *voir la partie du corps propre qu'il voit de l'autre*? Cela serait-il absurde ou impossible? Précisons d'abord la situation. Il s'agit, dans cette première approche, de la vue du visage. Il est clair que le regardant peut voir en même temps, dans un même regard, ses propres mains et celles de la personne en face – par exemple proches les unes des autres, sur la même petite table, ou encore enlacées. De même, tout aussi possible est la vision ensemble, dans un même regard, des jambes d'*ego* et celle d'*alter* par *ego*: il faut pour cela que les deux corps concernés soient assez proches l'un de l'autre, que la table placée entre eux soit ôtée (par un serveur, par exemple, qui doit changer l'agencement des tables) et que le regard de l'un ou de l'autre se fasse plongeant. Par contre, *il ne se peut pas que le regard aille, en même temps, au visage de l'autre, s'y fixe thématiquement ou attentionnellement* (par opposition à une vague co-perception du visage à l'horizon d'autres parties du corps), *et perçoive des parties du corps propre*. C'est ce rapport qui semble s'imposer à nous et que nous voulons considérer de plus près.

Tentons d'aller à l'encontre de l'énoncé et imaginons les yeux logés assez profond dans le visage pour voir une plus grande partie de celui-ci, par exemple le nez, que l'on voit d'ailleurs lorsqu'on louche, tout en voyant ce qui lui fait face. L'on se rend compte que ce dont il s'agit dans cette manœuvre, c'est de *changer le point-source du regard pour qu'il ne soit pas à fleur de visage* et « donne » très directement sur ce qu'il y a en face. Loger le point d'issue du regard plus profond dans le visage, c'est approfondir ou *excaver* celui-ci de manière à ce que *les yeux soient entourés du visage* tout en laissant une ouverture pour que l'espace au-delà du visage (où l'autre se trouve) fasse partie du champ de vision du point-source dans un tel montage optique.

On aura tôt fait d'objecter que l'*hypothèse est biologiquement absurde* et qu'aucun organisme ne peut être « intéressé » à s'obstruer la vue par une vision, superflue ou d'avantage minime, de lui-même, qui le dépriverait très réellement d'une grande partie de la vision de son environnement. Un tel organisme ne serait pas capable de survivre et il ne peut jamais avoir fait partie d'un état du vivant sur terre dans son histoire. *L'objection n'est pas recevable* pour les mêmes raisons qui servent à invalider toute objection de ce genre. La question de la vue-de-soi-avec-vue-de-l'autre fait partie d'une exploration théorique de grammaire pure de la perception et se justifie comme telle. La *reconnaissance des rapports purs de la perception comme interperception* passe par toute sorte de fictions, de variations imaginatives grâce auxquelles des différenciations entre faits contingents, rapports aprioriques de nécessité eidétique, possibles motivés ou probabilisés dans certaines configurations ou certains plans peuvent être introduites.

Le *Mitteilungssinn* comme moment essentiel de l'articulation du sens, représentant l'intensité articuloire et le « transfert » d'attributions. Le corps propre comme fond de production et surface d'exponance du *Mitteilungssinn*. Les textures corporelles (peau et voix) d'imprégnation de ce sens

Et cependant la question du 'se voir en voyant l'autre' n'est pas de pure fiction et entièrement gratuite. Elle est ancrée dans les *structures aprioriques de la communication* dans la mesure où celle-ci n'est pas une simple émission d'un message, c'est-à-dire d'un contenu ou d'une information d'un communicant à l'autre, mais que le message est confié pour ainsi dire à un médium ou « instruit » en lui et que le médium de la communication est le fond de résonance qui produit l'effet de sens à partir de ses propres textures. Seul un sens texturé dans la texture du médium peut être produit en celui-ci. Or, le *médium de la communication* n'est pas simplement le canal que celle-ci emprunte, mais tout ce qui peut s'assimiler tant à l'entredeux qu'à l'horizon de la communication. Luhmann a, comme on le sait, distingué trois moments constituants de la communication qui sont l'information (Information), la communication (Mitteilung) et la compréhension (Verstehen). Je propose ici²⁷ d'appeler, en m'appuyant sur la distinction luhmannienne, *Mitteilungssinn* une forme de signifiante qui accroît aux signifiants texturants par le biais de *moments d'intensité et de transfert* qui sont *au cœur de l'articulation du sens*. Des articulations qui disent apparemment « la même chose », « communiquent » (mitteilen) le même sens dans des messages, c'est-à-dire des « informations » identiques, peuvent être d'une *intensité articuloire très variée*. Or, entre une « parole vide » et une « parole pleine » – pour emprunter cette distinction à Lacan – la seule différence est celle de cette intensité. Cela veut dire que *d'une intensité à l'autre*, le sens du contenu ou de l'information de la communication *change du tout au tout*. De même, à intensité articuloire donnée, l'articulation du sens communiqué dans une communication donnée change du tout au tout dans le sens qu'elle produit et la compréhension qu'elle en induit, dès le moment où, par des *phénomènes de transfert* qu'il faut comprendre comme des phénomènes de *supposition de potentiels d'intensification articuloire*, celle-ci est projetée ou comprise à un niveau différent de celui effectif dans le présent articuloire en question.

Le *Mitteilungssinn*, comme sens de la communication du sens, *emporte*, dans cette dimension du transfert ou de l'imputation de potentiels articuloires ou communicationnels au sens large (qui souvent seront confondus avec des imputations de compétences ou d'un savoir-pouvoir à l'agent de l'articulation), toujours des attentes, des anticipations, des *prises en compte* plus ou moins *complexes des attentes* et des anticipations d'attentes d'*alter*. Il

27 Sur cette proposition d'extension de la conception luhmannienne de la Mitteilung je renvoie à des développements que j'ai donnés ailleurs, par exemple dans : *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK 2004, p. 77ss; ou encore : *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Ganse Arts et Lettres, Paris 2010, p. 158ss. Je reviens sur le concept et lui donne une élaboration détaillée dans l'avant-dernier chapitre de cet ouvrage : « L'âme encolonnée ».

sera déterminé par la représentation qu'*ego* se fait de la réception de sa communication par *alter* et surtout par la représentation qu'*ego* se fera de ce qu'il pourra convoquer de *Mitteilungssinn* dans sa communication avec *alter*. Pour faire vite, nous dirons que le *corps* propre est un *médium primordial de la communication*, et cela en raison de ce que les qualités de son apparence et les inflexions que sa présentation peut y apporter constituent les textures essentielles de ce *Mitteilungssinn*. L'expression dont le corps peut se charger pour dire, en sus des articulations verbales, ce qui veut se dire par *ego*, fait partie de cette apparence et de ses inflexions. Le communicant a ainsi, dans la dimension de l'actuation du *Mitteilungssinn* de son communiquer, tout l'intérêt pensable à disposer d'un certain *contrôle sur son apparence corporelle*.

L'*articulation verbale* est en elle-même, au fond, une *articulation corporelle* et la présence sensée au monde et à l'autre n'est produite que dans le jeu de ces deux articulations, toutes deux actées dans des traversées du corps par des trains d'onde qui produisent du sens en infléchissant de la corporéité articulée. L'apparence du corps propre est dès lors un enjeu central du *Mitteilungssinn* de la communication dans la mesure où l'articulation du sens est *produite dans et par le corps articulé*. Or, cette production de l'articulation²⁸ *infléchit l'apparence du corps* et se lit plus ou moins clairement sur elle lorsque l'articulation se produit sans contrainte, c'est-à-dire sans prise en compte particulière de sa compréhension (Verstehen) par *alter*. L'ensemble de la sensation²⁹ s'effectue comme librement, naïvement, sans que n'affleure à la conscience l'idée, qu'ainsi donnée, la communication a un défaut et doit être partiellement reprise et « corrigée », non pas en son contenu, mais en son *Mitteilungssinn*, dans la mesure où le contenu restant intact, l'articulation verbo-corporelle apportera des inflexions déterminantes à sa substance expressive, intensive et transférentielle. Une telle reprise-correction-réinflexion, lorsque la nécessité en est ressentie et que l'adhésion du communicant à son *premier mouvement articulatoire* naïf et libre est *remise en cause par une prise en compte* quelconque, tend à être discrète et à dissimuler sa propre advenue et son intervention dans le processus communicationnel. Elle ne suit souvent l' inception de l'articulation que d'une fraction de temps infime, la prise de conscience de sa nécessité se faisant très souvent avec le démarrage même de l'articulation – parfois aussi, cependant, dans son décours. La reprise *se devine* parfois, lorsqu'elle est dissimulée, par l'*aperception* d'une sorte *d'impropriété de notes articulatoires* (intensités, transferts) infléchissant la communication à certains endroits. En effet, la dissimulation s'effectue elle-même dans le corps, plus exactement dans l'infra-mince de ses activations infra-motiles et s'aperçoit sur son apparence, à qui elle donne une certaine dissonance³⁰. Elle est parfois très difficile à appréhender,

28 Je rappelle, pour asseoir l'usage de la terminologie qui est celui du présent travail, que la production de l'articulation c'est l'actuation du sens dans et par l'articulation, ce que dit, d'un seul vocable, le mot : sensation.

29 Je renvoie à la note précédente pour les variations des termes et des concepts.

30 Il y a des formes de dissimulations bruyantes, surexpressives qui mettent en jeu des manifestations très voyantes d'affects ou de reconnaissances qui tentent de brouiller le comprendre de la communication.

alors même qu'elle est pressentie, lorsqu'elle reste larvée, purement incipiente, simplement conçue, non encore déroulée en tous ses moments dans l'apparence du corps.

La complexité du *Mitteilungssinn* est extrême et nous reviendrons plus loin sur elle. Ce qu'il s'agit de noter à cet endroit c'est qu'une analyse de la sensation nous montre à quel point le corps en ses articulations (verbale et plus strictement corporelle) est lui-même primordial et agissant dans la médiation de la signifiante. Le *corps propre* articulé est à la fois le *fond invisible de production*, en ses appareils articulatoires internes, de l'articulation du sens, en même temps qu'il est une sorte de *surface appréhensible* (essentiellement par la vue) d'*inflexion et d'exponance* de ce même sens. Etant, dans sa visibilité constitutive, le médium central de la production et de la communication du sens, il est pris en compte par le communicant dont il est le corps et qui le met en jeu, *dans tout ce qui arrive à visibilité sur ses surfaces*. Le communicant configure le sens articulé en agissant sur son *Mitteilungssinn*, c'est-à-dire sur le sens de la communication du sens articulé. Le corps articulant a ainsi un ressenti interne non seulement de l'articulation qui traverse ses appareils et ses tissus – l'articulation étant intrinsèquement un processus actuel, jamais passif ou effectué en troisième personne –, mais aussi un sentiment de ce qui s'en accompagne comme effets dans l'apparence du corps. Il a, par exemple, un sentiment de la figure qu'il fait lorsque telle ou telle visée de sens se déroule en lui dans une articulation qui le traverse. Le *communicant a un sens de ce qui s'esquisse et se défait sur ses surfaces visibles*, en ses gestes et son allure, *de moments indiciels des articulations qui ont lieu en lui*. Rougissement, palissement, assombrissement, mouvements nerveux des yeux qui font le regard incertain ou fuyant, pincement des lèvres, moue de la bouche, nervosité, tremblement ou moiteur des mains, etc., de tout cela le corps est averti dans le moment même où ces activations des tissus de ses surfaces accumulent leur moment, montent en lui et s'effectuent. Il en a un sens interne et immédiat, même précurseur – il sent, par exemple, le rougissement sur le point de percer, la décomposition du visage devenir imminente, ce qui lance les tentatives de répression de la montée de l'inflexion de l'apparence. Le *Mitteilungssinn est intrinsèquement texturé dans ce qui se donne à voir*, dans le corps, *de l'articulation corporelle* et s'effectue en lui comme en son médium. Qu'il advienne, sans retenue, en première intention, dans l'absence de toute prise en compte particulière de ses résonances dans l'apparence, ou qu'il advienne dans des reprises plus ou moins complexes en seconde, troisième ou énième intention, dans les deux cas, ce sont toujours les textures de l'apparence corporelle qui lui fournissent la substance de sa signifiante.

On pourrait poser la *question* de ces textures et vouloir les cerner de plus près : Comment le corps articulant se rend-il visible en tant que tel ou encore *en quoi la visibilité, sur l'apparence corporelle, des inflexions articulatoires se texture-t-elle*? En quels agencements de points saillants ses images se constituent-elles? Il n'est pas encore possible répondre à ces questions et il faudrait le faire dans le chapitre qui traitera spécialement de l'articulation. Ce qu'il est possible de questionner, par contre, dès à présent, c'est à quel point la visibilité des articulations est restreinte à ce qui se « voit » du corps au sens propre, et si le *corps articulant a un sentiment d'être appréhensible par un autre sens que la vue*. Il semble évident que

tant le goût que l'odorat ne renseignent pas sur ce que le corps montre ou cache des effets des sensations qui ont lieu en lui : il faudrait pour cela que les inflexions dissimulatrices d'une articulation ayant son cours dans le corps propre aient, par exemple, une odeur qui soit « flâtrable » pour l'odorat de l'autre ou que sa langue la goûte – on sentirait ainsi, à un changement déterminé de son odeur, une impulsion dissimulatrice dans le corps en face. L'audition, elle, a un statut singulier par rapport au goût et à l'odorat, étant donné que la voix, pour une ouïe suffisamment intuitive ou expérimentée, peut être particulièrement révélatrice de ces jeux du dévoiler / voiler dans le dire audible. Le *sentiment qu'a le corps articulant* d'un glissement, parfois infime, *de sa voix* qui transpire des reprises et des surcharges du *Mitteilungssinn est très aigu*. Il est évident que la *voix trahit* quasi immédiatement ce genre de surcharge, tant au point d'aperception du corps de l'entendeur que de celui du corps phonant. C'est surtout celui-ci qui « tremble » du sentiment extrêmement précis du moindre tremblement de sa voix – s'engageant ainsi dans des cercles d'auto-renforcement de l'insécurité de l'articulation en son *Mitteilungssinn*. Quant au toucher, le *corps articulant* a également le sentiment d'une « visibilité » de ses articulations sur son corps tangible. Cela veut dire qu'il *sent ses articulations comme pouvant être perçues par le contact tactile du corps de l'autre*. Un attouchement, par l'organe du toucher actif qu'est la main ou par une autre partie de la peau³¹, peut révéler sur le corps articulant des surcharges inflexives des visées de sens qui le traversent, cela ayant pour corrélat la sensibilité du corps propre pour ce qui se passe en ses parties tangibles lors du passage en elles des trains d'onde de l'articulation.

Souignons, enfin, que l'usage du schéma, de la métaphorique et de la *sémantique de la surcharge* prête fortement à confusion. Il fait du *Mitteilungssinn* quelque chose de surajouté à un sens basal convoyé dans la communication, qui serait de l'ordre de l'information et aurait la nature d'un contenu de sens, alors que le *Mitteilungssinn* n'en serait qu'une inflexion. Les « surcharges » *inflexives sont ce dont il s'agit le plus centralement dans la communication* et le sens le plus riche et le plus complexe qui y soit engagé. Ce sont elles qui sont *grosses des plus lourds et denses renvois du sens*, car ce sont elles qui demandent le déploiement des plus longues chaînes interprétatives. Ce sont aussi elles qui, de fait, relancent sans cesse la communication et l'entente sur le sens comme sens de la *Meinung*, i.e. du « vouloir dire », de l'*intentio* – pour le dire avec les philosophes. Ce sont elles qui « insistent » et exigent les drames humains où le sens de ces surcharges est intensément en jeu, où il est éprouvé jusqu'à advenir, relançant de nouvelles « surcharges » qui ouvrent de nouvelles tensions sémantiques.

31 Il n'est pas nécessaire que la main intervienne ici. L'attouchement, par exemple de deux corps assis l'un à côté de l'autre, par la cuisse est souvent extrêmement sensible à toute dissonance entre ce que le tact est supposé dire et ce qui en naît de trouble, d'aise ou de malaise. Je renvoie ici aux premiers développements du chap. « Articulation corporelle », plus bas, où il est question des sentirs actif et passif, réflexif et non réflexif.

Variance culturelle du souci de l'apparence. Sexualisation de l'apparence et spéculation de ses environnements. Dureté du vis-à-vis facial quand le désir scopique se libère. Naïveté et désespérance du désir

Les *intertissages de la production articulatoire du sens avec celle de son Mitteilungssinn* sont en réalité *indémêlables*. Ce qu'il nous faut retenir ici – avant de revenir à ces questions plus loin – c'est qu'un sentiment de ce qui se passe dans cet intertissage fait partie des déroulements articulatoires eux-mêmes. Il n'est dès lors pas étonnant qu'il semble accompagner la vie articulatoire et qu'il fournisse le fondement sur lequel va se dessiner *l'intérêt que prend tout communicant pour tous les aspects visibles de ses articulations*. Cela veut dire : pour tout ce qu'il en donne à voir à l'autre, d'un être à fleur de peau des sensations qui le traversent, ou d'une inquiétude quant à ce qui en transparait ou s'en trahit qui suscitera retenue particulière et intervention dans l'intertissage du *Mitteilungssinn* avec l'articulation basale. Il peut en naître un intérêt spécifique au *contrôle de l'apparence* au sens d'un ascertainment de ce qu'elle transporte de soi dans les différentes situations, d'une part, et de sa modification lorsque ce qu'elle transporte de *Mitteilungssinn* ne convient pas au communicant, de l'autre. Le contrôle cumule ainsi deux dimensions : monitoring courant de l'apparence – par le moyen d'une d'aperception constante de ses inflexions –, et intervention spéciale sur elle, quand il le faut.

Un tel *contrôle varie* selon les situations, mais aussi *selon les cultures*. Ses configurations culturellement déterminées sont très riches, certaines tendant à une surveillance très étroite de l'apparence et à une production très complexe du *Mitteilungssinn*, alors que d'autres montreront, tout au contraire, une grande laxité en ce domaine. Le *souci de l'apparence* dans le monde d'*aujourd'hui*, dans lequel *l'attractivité des corps* joue un rôle essentiel dans le devenir social du sujet incorporé, est très prégnant. L'apparence du corps a besoin, en permanence, de s'assurer de sa validité, laquelle réside essentiellement dans son éroticité, c'est-à-dire dans une forme d'attractivité qui suppose une capacité de mettre en valeur ses parties les plus sexualisées – fesses, cuisses et bouche pour le corps féminin, ensemble de la musculature chez l'homme avec une prégnance du tronc (pectoraux et abdominaux). Cela doit s'accompagner d'une *sexualisation de la présentation de soi* dans son ensemble, signalisant l'openness au sexuel (la *sexyness*) dans le regard, le sourire, la démarche, le geste libre³²... L'ensemble corréle avec le *recul*, dans cette validation de l'apparence, *des moments de pure expanance de la personnalité* qui sont primairement, dans la tradition de la modernité occidentale, la *sen-*

32 Cette « ouverture » au sexuel ne veut pas dire une disposition à s'engager à toute occasion dans un échange sexuel. La *sexyness*, surtout exhibée dans des contextes quotidiens, au travail, en ville, ne porte pas à conséquence. Elle est une sorte d'énergétisation de l'apparence qui la rajeunit, la montre fluide et heureuse d'être telle. Elle est une forme d'affirmation de la stimulance du vivre dans un monde très mobile, dans lequel les corps sont tout le temps sur des trajectoires qui les font se croiser et s'accrocher scopiquement. L'apparence corporelle est régulièrement « passante » dans des environnements urbains qui allument dans leurs décors consommationnels mille et mille accroches scopiques du désir. Sur le fonctionnement de ces contextes et du désir en eux, voir mon *Aperceptions du présent* (*op. cit.*), le chap. « Western cities ».

sibilité et l'*intelligence*, privilégiant, pour représenter l'apparence de l'individu en ce qu'elle a de plus signifiant et d'individuante, le *visage*, ce qui se traduit par le privilégium, dans l'art moderne, de la forme majeure du *portrait*³³. L'apparence se validant de plus en plus par ses attributs « physiques », son contrôle s'étend à l'ensemble du corps. Ses environnements, tant privés que sociaux, se peuplent, à cette fin, d'une pléthore de miroirs. Assises face à face dans un cadre privé, les deux personnes en présence s'excusent parfois, chacune à son tour, quittent la table et vont aux toilettes se réarranger la coiffure ou rajuster leur habillement. Il arrive aussi, chose fréquente aujourd'hui, que le lieu de la rencontre, un restaurant par exemple, soit plein de miroirs, parfois même que l'une ou l'autre des personnes en présence ait un miroir en face d'elle, derrière ou à côté de la personne avec laquelle elle est. On peut parler dans ces conditions d'une « *mirorisation* » ou « *spéculisation* » très avancée des environnements urbains. Aucune offre de consommation ne peut se concevoir aujourd'hui sans qu'elle soit logée dans un « carré » mirorisé qui renvoie l'individu à la vérification et la validation de son apparence.

L'*agencement structurel* qui brise le regard issant des yeux d'*ego* et le renvoie vers sa source en fait un *regard absolument perdu pour ego et entièrement perdu* « à » (ou sur les surfaces de l'apparence de) *l'autre*. Nous l'avons vu, il ne peut rien percevoir ni reconnaître du regardant dont il est le regard, en même temps qu'il est pour ainsi dire voué à être complètement fixé par les parties du corps de l'autre qui sont, dans le regard issant, exactement celles qui sont exclues de sa perspective angulaire. Or, cet agencement amène dans certaines configurations, en particulier culturelles, une *extraordinaire dureté*. En effet, s'il est permis même à un chat de regarder le roi (a cat may look at a king), et que cela lui soit volontiers accordé, la chose ne tirant pas à grande conséquence, le regard inventé et libéré dans les villes modernes a le droit de se poser sur tous les objets du désir, parce que la ville est le lieu de la scopie du désir dans sa plus large exposition. Or, ces objets se trouvent modelés sur un corps-objet, le corps féminin lequel est dès lors évocable partout en eux³⁴. De plus, les objets modelants eux-mêmes sont en tant que tels présents dans ce champ de la scopie libre-désirante et attirent plus expressément que tout le reste regards et désirs. Ils prennent la forme de corps féminins, mais aussi masculins aspirés par un devenir-femme – au sens d'un devenir-objet-du-désir – de toute corporéité, comme je l'ai développé ailleurs³⁵. C'est là qu'une *dureté* spécifique s'origine à une telle *libération du désir scopique* qui met en

-
- 33 Le portrait tend à essentialiser le visage et en faire le site d'une spiritualisation de l'ensemble de la personne et de son apparence. Il s'agit ici du portrait peint, à la différence du « portrait » sculpté du buste antique, qui a une autre texture de signification et qui, en outre, est solidaire, dans la dimension de la représentation glyptique de l'individu, de la figure sculptée en pied qui donne au buste un pendant, à savoir un corps d'athlète-guerrier sans faille.
- 34 Voir là-dessus mon *L'intime* (Paris Ganse Arts et Lettres 2007), où la thèse du modellement sur le corps-objet féminin est longuement explicitée.
- 35 Je ne reviens pas ici sur l'interprétation (empruntant à Deleuze / Guattari le concept de 'devenir') de ces phénomènes – donnée par exemple dans l'étude « Körper-Körper », de mon *Die Gegenwart des Sexuellen* (*op. cit.*). Je me concentre ici sur la problématique du regard et de la cruauté qui lui est faite.

présence regardants et regardés. C'est là que la *distribution du désir dans les yeux va faire mal*, puisque le regard n'a devant soi que le corps-objet du désir, en est plein, ne voit que lui et se trouve ainsi naïvement animé d'un élan désirant vers lui, oublieux du « fonds »³⁶ du regard ou de son auteur / porteur. L'élan (ou l'isser, devrions-nous dire) naturel du regard prend la forme d'une accroche du regard de l'autre; d'une sorte d'approche incipiente ou d'activation à approcher cet autre; d'une communication naturelle à lui du plaisir dans le regard; d'une attente d'échange; d'un vœu de filer ou flirter (fleureter³⁷) l'accroche; d'une peine au cœur de vouloir le faire; d'une sorte de supplication de le faire; d'un renoncement toujours douloureux à le faire; du maintien des corps sur leurs trajectoires d'éloignement l'un de l'autre au-delà du croisement de leurs regards.

En tout cela est structurellement *dure la naïveté du désir ne sachant rien de soi et tout perdu* « à » l'autre, car la libération du désir scopique est loin de signifier la libération (licéisation, loisibilisation) de sa satisfaction. Pour que du croisement des corps naisse un début de contentement du désir, il faut que le regard en face y réponde, c'est-à-dire que de lui à *ego* parvienne, en un regard qui en revient, un signe d'intérêt réciproque. *L'absence de ce retour* renvoie le désir à lui-même, le fait retomber sur sa propre base et le rejette sur ce que la naïveté initiale, dans son élan irréflecti, a fait innocemment skipper: la vérification et la validation de l'attractivité de l'apparence du corps propre. C'est ainsi que le regard revient sur lui-même, sur sa source et son support, son auteur et son fonds dans le corps. C'est là que le sujet se rend compte de la cruauté du jeu du désir courant sur tout le visible. C'est là qu'il entame parfois un *travail de désespérance* qui *invalide* à ses propres yeux, jamais cependant voyants du visage dont ils partent, sa *propre apparence* et qu'il tente d'inhiber ou de « *briser* » *par avance toute désirance* qui flue naturellement et librement de ses yeux. Le travail consiste alors à construire une certitude et de se la répéter sans cesse, de l'inculquer au regard sur toutes ses trajectoires. A savoir que ce regard ne mérite pas d'accrocher le désir de l'autre, que, pourrait-il transporter avec soi un fragment de sa propre image, qu'il en serait immédiatement conscient et arriverait à exercer par avance le renoncement qui s'en impose. Dans les cas où la vérification de l'attractivité de l'apparence du corps propre ne conclut pas à invalider celle-ci dans son ensemble, mais au contraire la valide sur beaucoup de ses parties, le travail de désespérance n'est pas à faire. En son lieu, l'*examen de l'apparence* reste à mener dans des formes précisées pour ainsi dire. En tous les cas, l'*incertitude tend à dominer* dans ce champ. Les corps les plus fermes et les plus sûrs dans leur éroticité tendent souvent à se sous-estimer et se laisser tourmenter par l'incertitude.

36 *Fundus* veut dire également, dans le latin classique, l'auteur, la cause, le Urheber, dirions-nous en allemand.

37 Flirter dérive pour Littré de fleureter, raconter de douces fleurettes. Le TLF le fait provenir d'un verbe anglais ancien (16^e s.) qui a le sens de jeter brusquement, voleter, folâtrer.

La généralisation du visage et de la personne. Insécurisation de l'apparence et le vœu d'interposition, en tout regard, d'une image du regardant. Le monitoring du visage propre dans la communication « à face perdue »

Telle est une des sources de la prégnance, de nos jours, du vœu du se-voir-en-voyant-l'autre. Elle est nécessairement liée à l'*évolution culturelle et politique* qui « envisage » ou « impersonalise », donne un *prosôpon* (visage, personnalité juridique) une *persona* (visage, masque, personnalité juridique) à chacun, faisant de tous des sujets de droit aux capacités et aux prérogatives égales. C'est une évolution qui non seulement *n'exclut plus personne de la personnalité* ou de la « prosopie »³⁸, mais de ce fait abolit les statuts intermédiaires entre la pleine personnalité de l'*ingenuus* et le néant de personnalité de l'*aprosôpon* ou du *servus*, c'est-à-dire entre le *status liberalis* et le *status servilis*. Dès lors, le *visage* (corporel) *n'est plus indifférent pour personne*, alors qu'il l'était auparavant en tous ceux qui subissaient son annulation ou sa diminution (juridiques et politiques). Ainsi *chacun devient « porteur » de son visage* et en est en quelque sorte responsable. Il doit d'ores et déjà répondre de ses nouveaux « titres » (entitlements), de ce à quoi ils l'autorisent, en particulier le loisir de regarder d'autres visages d'une autre manière que celle qu'a un chat de regarder le plein-visage de son maître. Une manière qui tire à conséquence puisque, si l'autre peut l'ignorer s'il en a envie, elle n'est plus, comme manière de diriger un regard sur lui, celle d'un *instrumentum vocale*³⁹, celle d'un non-autre, tout aussi indifférente et vide que celle d'une chose inerte qui ne peut accrocher, croiser le regard en face. *A partir de là, tout regard répond à un autre regard et ne peut rester en-dehors de son accroche*. Dès lors, *tout le monde doit répondre de son apparence*, celle qu'il se fait et se donne : aucune apparence n'est plus native, mais toute apparence est apprêtée, même si elle ne se cultive ni ne s'accorde les soins nécessaires. Elle est toujours censée répondre de soi, faisant toujours la différence que fait un plein-visage en présence d'une autre plénitude visagée. Dans l'ancien ordre qui connaissait les différences de statuts et la privation complète de la personne, le serf n'a pas de souci propre de son apparence, qui ne lui appartient pas, mais doit uniquement faire sien le souci, s'il existe, de son maître pour elle : il doit présenter à celui-ci l'apparence que celui-ci souhaite lui voir présenter et doit, par exemple, s'habiller au gré du maître et être docile à son caprice. A partir de la généralisation des « titres » de la personnalité à tous les individus, le soin de l'apparence devient un devoir de « civilité » de tous envers tous. Le miroir cesse d'être un « accessoire » des classes supérieures pour faire partie de l'environnement instrumental de base de chacun. Avec l'*émergence et l'érotisation d'une culture* globale et indésertable *de la consommation, la mirorisation* (l'équipement avec des miroirs) de tous les environnements et la *spéculisation* (le passage obligé par le miroir) de l'apparence se généralisent

38 Là-dessus voir le chap. 2 de mon *L'intime* (*op. cit.*) où je me suis permis de former ce terme pour dire l'association de l'avoir-visage et de la personnalité. L'on trouvera à cet endroit les références à la littérature juridique classique. Pour une récollection rapide des statuts personnels, il suffit ici de renvoyer à la *minutio capitis* des *Institutiones* (1, 16), ainsi qu'au *Digeste* (1, 6 – *De his qui sui vel alieni iuris sunt*).

39 C'est-à-dire d'un instrument qui a voix – seule différence par rapport aux (bêtes) brutes muettes utilisées aux différents travaux.

rigoureusement. Chacun doit dès lors avoir à portée, pour la consulter à tout moment, une image de son apparence sur laquelle il puisse vérifier, sur le fond d'une insécurité elle-même généralisée, la validité de celle-ci.

On devrait, idéalement, pouvoir emporter, avec le regard qui va à la face de l'autre, une image de la propre face qui permettrait de vérifier imaginativement le « matching » des deux apparences et de voir si leur accroche peut se légitimer et se prolonger ou pas. Les très fortes *insécurisations de l'apparence* que la clinique voit se répandre depuis deux ou trois décennies et qui se lient avec des *tableaux pathologiques* comme ceux de l'anorexie ou des troubles des conduites alimentaires en général, semblent *interposer* entre soi et le monde, *en tout regard où du désir pourrait éclore, une image et un sentiment de difformité de soi*. Le regard emporte alors un morceau d'image douloureuse, quasi dysmorphophobique, de soi, comme quand un orgelet cause inconfort, gêne la vue et fait sentir pour ainsi dire qu'il rend ainsi visible pour l'œil (indemne) de l'autre la vue de la défiguration subie. Un autre exemple serait celui d'un loucher accidentel qui donne à voir, dans toutes les images du monde, une partie de la paroi du nez propre. Une telle co-perception est perturbante elle aussi et *projette avec l'hétéroperception du visage de l'autre* comme un *indice de désordre du visage propre*, ressenti comme tel et incitant à la délégitimation de toute désirance qui pourrait investir le regard. Toujours dans le même sens d'une vision de l'autre emportant une co-vision (vérificatrice et validante) de soi, on peut penser aux *montages* courants dans les *médias* audiovisuels où la personne qui se tient devant la caméra (journaliste, homme politique, star ou personne familière de ces montages) a devant lui, hors du champ saisi par la caméra, un *écran* qui lui *renvoie sa propre image telle* qu'elle est en train d'être diffusée et lui en permet un *monitoring en temps réel*. De tels dispositifs sont pensés pour des environnements où l'autre à qui l'on s'adresse n'est qu'imaginativement présent, c'est-à-dire hors du studio, et ne peut s'imaginer que de manière abstraite comme un « public » n'ayant les traits ni la personnalité concrets d'aucun autre réel⁴⁰. Ils restent cependant structurellement imaginables pour des situations où un ou des autres sont présents en face de soi, alors que dans un coin un écran-moniteur renvoie une image de soi tel que l'on se présente à ces autres et que l'on est vu par eux. Tous les exemples pris ici sont destinés à montrer comment et dans quelle amplitude la *communication face à face* mettant en présence des corps se regardant l'un l'autre *se pourvoit d'un indice de co-perception de soi*, le tout dernier exemple allant le plus loin dans la prestation d'un tel voir-de-soi-voyant-l'autre.

Le *communicant face à face* n'a pas de face pour lui-même et *communique nativement et corpo-constitutivement* « à face perdue » pour ainsi dire. Il doit concevoir des montages spéciaux qui lui permettent de sortir sa face de l'angle mort dans laquelle elle se trouve. La réciprocité des postures, c'est-à-dire l'identité de la posture de l'autre communiquant

40 Il faut noter cependant que si, dans une telle posture, les machines auxquelles on fait face sont passives et ne font que capter l'image telle qu'elle se fait hors d'elles et indépendamment d'elles, elles n'en sont pas moins « oculées » et sont nécessairement appréhendées comme un œil en face – celui précisément du « public », toujours anonyme, qu'on ne voit pas.

également « à face perdue » en face, complexifie les choses. Or, même dans les environnements où le souci de l'apparence « physique » propre est extrême en raison de ses enjeux communicationnels, la tendance va toujours à un « *oubli de la face propre* » dans toute communication. Il faut que l'agencement de l'environnement communicationnel devienne véritablement pathologisant avant que cet oubli ne se déconstruise. En effet, si le *soin de l'apparence* est tout à fait naturel et « civil », s'il est un devoir de politesse, généralisé dans les cultures avancées, il *reste à l'arrière de la communication*, dans le sens où il est pris en amont de celle-ci, chez soi, à sa toilette, devant toute sorte de miroirs et peut aller dans un détail et un raffinement extrêmes. Cependant, une fois le face à face communicationnel en cours, l'interperception des deux corps ne tend jamais à se réfléchir et à apprécier l'image composée devant le miroir, laquelle est désormais derrière soi. A aucun moment nous n'avons devant nous l'image de la face propre que nous avons mis des heures à composer. A aucun moment il n'y a un effort de faire remonter mnésiquement une telle image comme pour nous rappeler à quoi nous ressemblons, la projeter devant les yeux de l'esprit et nous demander quel effet elle pourrait faire⁴¹. *On ne garde d'elle qu'un sentiment de la brillance et de la libidinalité de l'apparence propres*: on se sent beau, frais, pimpant, fringant, ... Dans le cas où l'apprêt antérieur n'a pu mener à un tel sentiment de soi et, demeuré insatisfaisant, a laissé *ego* avec un sentiment de non brillance, l'insécurité va rarement jusqu'à l'appréhension de l'image de soi au-delà de l'apprêt. *Nous ne transportons jamais une image de notre face en nous, mais transportons très intensément en nous ce que cette image « nous fait nous sentir comme »*, et sommes alors foudroyés de l'élan ou du non-élan qu'elle inspire, c'est-à-dire de l'investissement ou non-investissement du corps propre et de sa communication par de la libido (narcissique). Phénoménologiquement, il est difficile de garder en soi une image spéculaire de soi, de même qu'il est difficile de la produire dans le souvenir. Il y a, phénoménologiquement et psychanalytiquement, une *tendance à laisser non enregistrée l'image de soi*

41 On m'objectera la Galerie des glaces versaillaise. Il faut sentir intuitivement la différence d'avec nos glaces d'aujourd'hui et d'avec nos dispositifs d'ascertainment de l'apparence sur le fond de son insécurité. Les salles de glaces curiales constituent des dispositifs de démultiplication de l'éclat des apparences extrêmement fastueuses qui journallement s'y mettent en scène. Il s'agit d'un rehaussement et d'une célébration de la brillance de l'apparat, c'est-à-dire une célébration du soin mis à montrer gloire et magnificence ainsi que du résultat de ce soin. Intéressante est la remarque stylistique que Littré fait, à la fin de son entrée 'apparat', sur la difficulté de langue qui naît de la confusion des deux termes 'apparat' et 'appareil' – confusion due à la proximité du sens ainsi qu'à la supposition d'une même étymologie pour les deux (alors qu'apparat vient de *parare* et appareil de *pareil* - mise ensemble de choses pareilles). « Apparat, signifiant préparation, indique le soin qu'on a pris, la recherche, et un certain excès qu'on est disposé à blâmer. Rien de semblable n'est dans appareil. Un festin d'apparat, c'est un festin où l'on déploie sa magnificence. L'appareil d'un festin, c'est la disposition d'un grand festin ». Le soin mis à splendidement paraître est rétribué et rehaussé par sa répercussion dans les glaces devant lesquelles on ne s'assure pas de la validité de l'apparence du corps comme ce qui permet de prétendre à une réciprocation du regard et du plaisir par un corps en face, mais où l'on prend plaisir à voir le résultat de la préparation au grand paraître cérémoniel. Les corps dans ce contexte sont complètement voilés en tant que corps – on ne peut nullement imaginer ce qu'ils seraient, dévêtus. Ils sont de simples porteurs mobiles, croulant sous les étoffes, les perruques et les arrangements, de représentations de leur grandeur.

en soi, de ne pas indiquer *soi d'une image visuelle de soi*, alors que nous faisons cela avec tous les autres. Quand je pense à moi-même, il ne s'évoque pas de moi une image visuelle de moi, mais uniquement un sentiment de moi ni imagé ni imageant; alors que les autres sont le plus souvent évoqués avec une plus ou moins vague image d'eux-mêmes.

Se voir et voir tout autour de soi. Placement de l'œil dans le visage et rupture de la vision « à face perdue ». Rapport de l'organe à la partie corporelle qui le loge. Phénoménologie de la face: « visage voit ». Ambiguïté de ce qui regarde et est regardé: « nacre voit »

Nous retrouvons ici un arrangement semblable à celui que nous avons évoqué au moment où nous tentions de rompre la limitation angulaire de la perception (visuelle) et où il s'agissait de voir, avec une organisation esthétique oculaire, tant devant soi que derrière soi qu'en haut de soi, etc. Là aussi nous avons considéré une variation de l'organisation esthétique elle-même pour obtenir des visions panoramiques, variation qui a tendu à sphériciser cette organisation, mais nous a ramenés finalement à une vision oculaire de face d'une juxtaposition d'images qui « font le tour » du champ de vision au point-source de l'organisation percevante. Et cependant *se voir ne revient pas à la même chose que voir tout autour de soi*. La figure est en quelque sorte inversée: au lieu de sphériciser l'œil de manière à ce qu'il fasse équation avec le corps qui serait parfaitement rond et aurait des yeux sur toute sa surface, il faudrait placer l'œil à un endroit d'où il puisse voir tout ce que le corps dont il est l'œil donne à voir de soi à un autre corps oculé en face. Or, cela voudrait dire: (a) placer devant l'œil la face du corps ou encore (b) reculer l'œil dans le corps pour qu'il puisse co-percevoir le visage qu'il donne à voir à un autre œil.

Dans le premier cas de figure, il faudrait extraire l'œil du corps, l'exorbiter de son siège dans la tête de ce corps, le mettre à une distance qui permette la perception de la face du corps propre. Cela ferait soit disparaître la vision de la face du corps de l'autre, soit ne donner des deux corps que des vues latérales, l'œil se plaçant, comme celui d'un troisième observateur entre les deux, avec la différence par rapport à ce dernier que le visage de l'un des corps, celui précisément du voyant au milieu, se montrerait comme énucléé d'un œil.

Dans le deuxième, il faudrait comme nous l'avons évoqué dans notre toute première variation, excaver le corps (ou le visage plus une partie de la poitrine) et placer l'œil en son centre. Mais ici le désavantage est que le champ de vision ouvert sur l'autre va se trouver creusé en son milieu, encafé et occupé sur ses côtés des vues du corps ou du visage regardants, ce qui occultera d'autant la vision de l'autre en face. D'autant plus qu'un tel encaèvement donnerait au visage deux aspects: un aspect intérieur qui se voit à partir de l'œil se trouvant en son fond et un aspect extérieur qui se voit de l'œil du percevant en face et qui échapperait justement à la vision – alors que le but de la manœuvre était précisément de voir de soi ce que l'autre voit.

Dans les deux cas, il semble que l'hypothèse mène à des configurations impossibles ou stériles, ne produisant pas ce qu'elle devait produire.

Notre expérience de pensée nous amène à différencier deux choses d'abord, l'organe de la vue en son emplacement, d'une part, et la région ou la partie du corps dont il est

solidaire, de l'autre. L'organisation sentiente d'un vivant n'est pas tout son corps. Elle est située et produite dans des organes qui sont des parties internes (non visibles) ou des parties apparentes du corps⁴². Cela fait qu'en fonction de la situation de ces organes dans les parties du corps où elles sont logées, ces *organes* pourront, à chaque fois, être *percepteurs de parties du corps lui-même qui les loge*. L'œil, si nous en restons à l'exemple de la vue et comme nous l'avons déjà mis en évidence, est « propriocepteur » d'une aire corporelle qui peut varier suivant les capacités du corps individuel de se plier et se replier sur lui-même, lesquelles ne sont cependant pas illimitées. L'expérience de pensée que nous effectuons en ce moment consiste à voir *jusqu'à quel point l'organe d'un sens est capable de lever les limitations* posées sur lui par le fait qu'il est solidaire d'une partie du corps qui le rive à ses propres restrictions anatomiques-articulatoires – qui sont celles de l'organisation d'un corps membré qui est loin d'avoir la malléabilité d'un organisme invertébré ou protoplasmique, par exemple. Ces restrictions limitent les aires de perception possible du corps propre par l'organe, et en particulier celle de la partie du corps où l'organe lui-même est logé.

Ce problème est posé de manière spéciale par *la vue* dont l'organe est très clairement et très précisément logé dans une partie corporelle, la tête, qui reste la partie la moins accessible à la vue elle-même. *Ce rapport de stricte exclusion de la perception de la partie logeante de l'organe par l'organe lui-même* se retrouve dans le langage qui dit en quelque sorte l'« extraversion » du sens (de la vue) – qu'il faudrait écrire, en explicitation de sa structure, 'extr-a-version', d'un double mouvement d'aversion au sens de retournement de l'envers en endroit, d'abord, et de la direction de ce mouvement vers le dehors, ensuite. Comme nous le verrons, le regard est issant des yeux et ne peut en aucun cas y retourner. Il y a une sorte d'a-version première dans le regard qui n'est pas réversible. Le serait-elle, que la face se serait vue en même temps qu'elle verrait. Or, cela ne se peut pas à cause de la construction organique et topologique du sens de la vision dans le corps : il différencie, dans l'excroissance

42 A quoi ressemblerait un « corps tout sensible », c'est-à-dire sensible en chacune de ses parties ? La question est de grammaire pure de la corporité et demanderait la construction imaginative d'un corps qui, enviandé de l'intérieur, devrait sentir de tous ses organes internes. L'hypothèse sera contradictoire tant que l'enviandement est conçu comme le corrélat topologique inversé de l'endroit d'un corps biface, orienté en sa face externe vers un extérieur qui l'affecte et produit en lui une matière perceptuelle ; et en sa face interne vers un intérieur où ses organes internes seraient logés à l'abri de toute affection environnementale. L'hypothèse ne le serait plus si on pouvait imaginer un corps non seulement sentient de son environnement sur sa face externe, mais de tout ce qui se passe en lui intérieurement, comme la circulation sanguine, la dilatation de toute fibre de sa viande interne, les secousses nerveuses de tous ses tissus, etc. Nous aurons l'occasion dans la suite de construire le modèle d'un corps interne sur la base de ressentis internes, mais dont la sensibilité se révélera très éloignée de la pansensibilité évoquée. Quant à concevoir un corps sans épaisseur, c'est-à-dire sans intérieur, qui serait pure surface sensible, non enviandée, sans organes internes non sentients, c'est une gageure qu'il faudrait tenter – mais qui s'annonce difficile à soutenir pour la raison que tout corps s' imagine toujours avec un minimum d'organicité, c'est-à-dire d'enviandement organique et non d'agencements mécaniques faits de rouages, ou de circuits électroniques faits de fibres et microfibrilles (de silicium, par exemple). Un « corps » fait de matière « lisse » minérale non vivante demande à être construit idéellement pour voir si son concept est plausible.

corporelle qu'est la tête, expressément la sous-partie où les yeux, double organe d'une même vue, sont logés, et l'appelle « visage » ou « face »; l'autre sous-partie, sa moitié postérieure, est moins marquée dans le langage qui manque d'un mot ou d'une lexis simple pour la désigner. La dichotomie face « voyante » / non-face « non voyante » et son logement dans une partie du corps qui restreint considérablement la vision des non faces du corps est une donnée structurelle qui doit être éclairée.

Le visage emporte, étymologiquement et sémantiquement – en son sens actuel –, l'idée de vue, au sens d'abord du *voir actif*: le *visage voit*. Mais c'est aussi la chose dans l'apparence corporelle de l'homme que l'on voit le plus: la langue classique (d'un Molière) connaissait la locution « visage mettable » pour dire une apparence agréable, et non pas évidemment une quelconque qualité du voir, de même que l'expression: « il y paraît comme le nez au visage », laquelle désigne le visage comme la chose la plus apparente, puisque le nez est cette chose qui là, en plein milieu d'elle, y fait en quelque sorte ultime surenchère comme ce qui la surpasse en visibilité, étant le plus apparent du plus apparent. Littre d'ailleurs accorde une remarque à la *synonymie* de '*visage*' et de '*face*' en laquelle il attire l'attention sur le fait que visage a fini par remplacer face au sens du visage qu'on voit, alors qu'il dénotait au départ l'idée de vue (ou '*vis*' dans l'ancienne langue) comme ce qui en est l'organe ou la partie corporelle de laquelle elle part. C'est donc par un *glissement* que s'est faite cette *substitution* qui ne fait que mettre en évidence l'*ambiguïté phénoménologique de toute face* qui est à la fois ce qui « regarde »⁴³ dans une direction – celle devant elle, à chaque fois – et ce qui est regardé, l'endroit où le regard arrive, sur lequel il se pose, l'endroit qui lui est toujours quasi intrinsèquement tourné. Les mots allemands *Antlitz* ou *Angesicht* tendent à souligner le sens passif de face, sans pouvoir sortir de l'ambiguïté en question. Le Grimm divise l'entrée '*angesicht*' implicitement en trois parties – seules les deux premières étant formellement marquées: le sens actif, le sens passif et un sens ambigu où les deux premiers sont confondus. Au premier chef, on dit « er meidet mein angesicht », au sens, dit Grimm, de: il évite mon regard ou ne veut pas être vu de moi; ou encore: « im angesicht einer hohen mauer » où c'est le mur, dit Grimm, qui de sa hauteur regarde les arrivants, citant le français: « en face du mur ». Ces deux exemples du sens actif donnés par Grimm ne vont pas de soi, et c'est pour cela qu'ils sont intéressants. Car, dans le premier, il peut s'agir d'une réticence de ma part de regarder le visage de la personne concernée, qui certes alors m'aurait « regardé ». « il évite mon regard » demeure ainsi doublement dénotant: il évite de me regarder / il évite que je le regarde. En tout cas, une oreille allemande moderne doit se faire légèrement violence pour entendre: '*er meidet mein angesicht*' dans le sens de: il évite mon regard (actif), c'est-à-dire que je le regarde ou le voie. Il faut pour une telle appréhension mettre un spin verbal dans le mot '*angesicht*' qu'il n'a plus de lui-même aujourd'hui⁴⁴. Quant au

43 Le grec dit, pour situer géographiquement un pays, une contrée, etc. qu'il / elle regarde (*blepei*) un pays, une mer, une région limitrophes.

44 C'est un spin dont Grimm est amateur. En effet, la théorie du langage grimmienne suppose à l'origine du sens des mots et de leur évolution un sémantème verbal pour ainsi dire qui tendra à se déverbaliser sous l'effet d'une substantivisation du sens qui est omniprésente dans le langage. Voir là-dessus

deuxième sens, passif, et l'exemple pris, celui d'un mur en face duquel on se retrouve, on rencontre une difficulté analogue à lire activement : en face du mur, dans le sens de : le mur me regardant ou (moi) faisant face à un mur qui m'« envisage » pour ainsi dire, me prend dans le 'vis' (visus) de son 'visage' (visagium ou visance, de son *aspicere*). La signification qui naît au confluent des deux voix, active et passive, est intéressante en soi. Grimm donne l'exemple : « gönn ihm dein angesicht », qui veut dire : accorde-lui ta vue, au double sens de : regarde-le / laisse-le te regarder.

Ce qui est remarquable dans les mots allemands qui disent le visage, c'est le préfixe 'an' qui exprime le *rayonnement* en quelque sorte, la *luminosité de la face*, ce fait qu'une face est le rayonnement d'une présence tournée vers ce qu'elle regarde et qui, du coup, la regarde. 'An' dit le fait que ce qui est tourné vers le regard et marque expressément une de ses faces comme celle qui, adéquatement, est destinée à être présentée à ce regard – par opposition au dos qui en est « l'autre face », c'est-à-dire la non-face – commence de lui-même à rayonner sa présence en direction de ce qui le regarde. L'association avec « anstrahlen » (rayonner vers, toucher quelque chose de son rayonnement) ou « anwehen » (souffler vers, toucher quelque chose de son souffle) est quasi irrésistible⁴⁵.

Toute luminosité « regarde » aussi, en quelque sens. « *Nacre voit* », écrivait Bachelard. C'est en fonction de ce rapport structurel que toute représentation d'une automobile montre les phares comme des « yeux » : aucun dessin anthropomorphisant d'une voiture qui ne stylise les *phares* en *yeux* (qui clignent) et la *calandre* en *bouche* (qui sourit ou croque). Alors que les phares sont des torches qui émettent des rayons lumineux et n'ont rien d'ambigu, puisqu'à aucun moment ils ne reçoivent de tels rayons ni n'y sont sensibles, ils sont figurés comme des organes de la vue par un double biais. D'abord celui de l'*association moyens de vision / organes de vision*, dans le sens où une « *torche voit* » – fouille, inspecte le noir –, comme tous ces instruments de vision qui, en émettant un faisceau lumineux bien ramassé scrutent le noir à la manière d'yeux qui voit là où le rayon tombe, la vision suivant au plus près le rayon, puis s'identifiant tout simplement à lui. Une telle association commande sans doute les théories de la vision antiques et médiévales – qui suivent l'opinion de Platon –, selon lesquelles *l'œil émet des rayons* vers les objets visibles qui les saisissent, les reconnaissent et renvoient vers l'œil leur *eidola* (simulacres)⁴⁶.

Grimm, Jacob, *Über den Ursprung der Sprache*, Aus den Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften vom Jahr 1851, Berlin Dümmler 1858.

45 L'usage très fréquent que Luther fait, dans sa traduction de la Bible, de ce mot connote fortement l'idée de rayonnement, qui se fait explicite quand il s'agit de la face de Dieu : « er lass uns sein andlitz leuchten » (qu'il fasse rayonner sa face sur nous). Notons que dans ces contextes l'usage, par Luther, d'andlitz est tout à fait équivalent à celui d'angesicht.

46 Sur ces théories, voir la synthèse très instructive de Lindberg, David C., *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago University of Chicago Press 1976.

Métaphore et articulation de la présence comme face. La présence voyante et son inversion, chez Bataille, dans l'œil-anus. Le trou dans son apparaître : concrétion de la non-émergence. Il crève tout œil lumineux

Un sondage montrerait, je pense, que la plupart des langues tendent à former par dédoublement des expressions comme 'vis-à-vis', vis voulant dire dans l'ancienne langue visage, l'expression voulant donc dire à l'origine visage-à-visage, face-à-face, l'allemand disant de manière très prégnante, du fait de la répétition du 'an', *von Angesicht zu Angesicht*, invitant à voir deux rayonnements de présence allant sans détour l'un vers l'autre. La *présence*⁴⁷ est un *phénomène facial* ou si l'on veut la *facialité* ou la *visagété* est un *phénomène de présence*, dans la mesure où une *présence ne peut s'intuitionner ni se construire métaphoriquement ni articulatoirement que comme ayant un avant et une direction, une face*; et son « envers » au sens d'une non-face, un dos non destiné à être vu, dépourvu de tout rayonnement présentiel, densifiant les moments de retraits ou de *Gebirg*⁴⁸ de la présence. C'est par ce biais qu'une présence « regarde ».

La *présence* est d'autant plus « voyante » que son rayonnement s'assimile à la métaphore oculaire dans le sens où il se relie, imaginativement, à une source qui l'émet et voit par ses rayons – comme dans l'exemple précédent des torches. La fin du rayonnement peut être complètement diffus, tant il lui est naturel de se déverser dans la largeur et la profondeur de l'espace; cela importe peu, ce sont ses sources qui comptent en lesquelles il doit se resserrer pour former le départ d'un faisceau. La *métaphore de la vision oculaire active* fonctionne dès lors d'autant plus aisément que le *rayonnement se figure comme issant* d'une ou deux ou *de plusieurs sources rondes* qui en sont les « points » de départ – pertuis non pas d'écoulement, mais de jaillissement. Ces sources, alors même que leur épanchement est quasi cosmique, comme dans le cas du soleil, ont, dans l'œil de l'observateur, toujours « la taille d'un pied » – pour renvoyer à un dit héraclitéen⁴⁹. « Nacre voit » d'autant plus évidemment et poétiquement – de cette poésie des choses qui entourent l'enfance et la fascinent – qu'il s'associe fortement aux rondeurs de boutons d'habits qui ont la taille de l'œil.

L'inversion, d'ailleurs, la plus massive, la plus violente de la figure, chez Bataille, ne fait qu'en souligner, par l'advenue d'une image à couper le souffle, l'écrasante évidence: *Bataille* parle d'« *anus solaire* »⁵⁰ et invente par là la *noirceur-cruauté absolues d'un voir rayon-*

47 L'allemand a encore une fois ici l'avantage d'une grande clarté de l'image constitutive du sens, dans la mesure où cette image est déployée spatialement et emprunte à l'intuition spatiale sa manière de signifier: présence se dit Anwesen – comme ad-présence, apprésence –, être présent en face et laisser sa présence ad-être (an-wesen), transitivement, quelque chose, le toucher de son rayonnement.

48 Il s'agit du *Gebirg* heideggerien qui veut dire le cèlement (sous une masse terrienne, dans l'image), *Gebirg* étant le mot qui dit la montagne, les monts d'un massif.

49 Il s'agit du Fragment 3 « (*peri megethous héliou*) *euros podos anthrôpeiou* » ((au sujet de la grandeur du soleil:) large d'un pied humain).

50 Bataille, Georges, *Anus solaire & Sacrifices*, Paris Lignes 2011. Voir aussi les illustrations par Hans Bellmer et André Masson d'*Histoire de l'œil*, dans Bataille, Georges, *Romans et récits*, Paris Gallimard (Pléiade) 2004. La tendance de ces illustrations est de faire ressortir l'orifice vaginal et non anal des

*nant le non-voir pur. L'anus a, comme orifice, une profonde semblance avec l'œil: il a l'air d'avoir la forme légèrement allongée, en amande, que les paupières dessinent sur – la rondeur anatomique – du globe oculaire, cet effet étant surtout généré par sa situation en profondeur et le plissement qui se fait des chairs qui l'entourent quand celles-ci s'écartent et le montrent⁵¹. Il est placé au plus profond de la non-face tergale, dans le repli le plus interne et le plus caché du dos, ce qui le rend *doublement inapparent*: il faut tourner la face du corps et se placer assez exactement derrière celui-ci pour apercevoir, quand le tronc se baisse et que muscles et peaux se tendent, le trou, à hauteur et en face duquel il faut placer l'œil propre pour le voir de près ou l'examiner. Dans le cours de la visibilisation de l'orifice, tout subit une tension-attraction à gauche et à droite de la colonne vertébrale, faisant de celle-ci (et de l'axe de symétrie du corps) la ligne où la tension des téguments (la peau du dos essentiellement) et des chairs qu'ils recouvrent est la plus forte. C'est dans cet *effort de pliage du corps* et d'écartement, au bas du dos et de la colonne qui en est l'axe exactement central et porteur, des muscles des fesses, que se *découvre l'anus*, comme dans un *affleurement tant à la visibilité qu'au voir*. Car ce qui affleure du fond des chairs tient, comme tout émergeant d'un fond, le sujet qui en suit le mouvement, en haleine⁵². Le mouvement questionnant-expectant-captivant qui se creuse dans le sujet en même temps que l'objet se creuse pour révéler son intime, c'est-à-dire le toujours plus intérieur en lui⁵³, aboutit ici à*

corps féminins qui sont à leur centre – et cela chez les deux artistes, aux manières si différentes cependant. Elle y est aussi (surtout chez Masson) de placer l'œil dans le premier orifice et non pas dans l'autre; de même qu'elle va à souligner la forme oblongue, amandine pour ainsi dire de cet orifice, alors que l'anus est représenté régulièrement rond, à peine esquissé et tout petit par comparaison avec la fente hypertrophiée et sautant aux yeux – comme un œil à l'œil – du premier. La description que je propose « ocularise » l'anus, mais en s'appuyant sur le phénomène corporel lui-même et non pas sur des fantaisies artistiques ou psychanalytiques.

- 51 Le plissement est en fait double: il se fait, d'une part, avec les chairs qui entourent et cachent l'anus; mais aussi, de l'autre, avec l'anus lui-même. Celui-ci est, en effet, un orifice à la fois de contention et d'expression, fermant-ouvrant, à la différence de l'oreille, toujours ouverte, et de la bouche qui est un orifice d'ingestion relativement libre, ne se doublant que très à l'arrière d'elle-même d'un deuxième orifice, bien moins libre, plus charnu, ne laissant passer les matières ingérées qu'au rythme d'une déglutition prudente et lente, faisant constriction par rapport aux mouvements premiers de l'ingestion. L'anus, lui, ouvre immédiatement sur une doublure de lui-même, réjectrice et exprimante (des matières fécales), dès lors ouvrante sous pression et, du coup, défroissante de l'organe, lequel montre, dans son état régulier, qui est celui de sa fonction contentienne, un aspect froissé. Le passage par cette phénoménologie anale est nécessaire pour comprendre la semblance oculaire de cette « ouverture du corps » – l'allemand, qui n'a pas naturalisé le mot 'Orifizium', dit 'Körperöffnung'. Nous reviendrons à ces descriptions dans le cadre d'une phénoménologie orificiale du corps articulé, que nous présenterons plus loin.
- 52 Je renvoie à mes descriptions plus haut de ce phénomène de l'arriver au paraître de ce qui se tient tout juste en-dessous des seuils de la manifestation.
- 53 Dans le chapitre introductoire de mon *L'intime* (*op. cit.*), j'ai explicité, à partir de l'étymologie du mot, en quel sens l'intime (*intimus*), à l'origine comparatif du qualificatif 'intérieur' (*interior*), devait se comprendre comme un concept d'intensité. L'intime est ce qui est encore plus à l'intérieur de... et la signification du mot se développe dans la dimension d'un mouvement, de l'actualité d'un avancer toujours plus loin à l'intérieur (d'un intérieur) de quelque chose.

un pertuis non lumineux, dont ne sort aucun rayonnement éclairant ou regardant. Au dernier terme du processus d'émergence qui nous occupe, quand celui-ci arrive, au bout de son déroulement, à ce qui était son dernier fond sortant de lui à mesure, c'est *la plus expressive concrétion de la non-émergence*, du non-fond, à savoir *le trou*, qui apparaît.

Dans ces conditions, il n'y a pas moyen de ne pas ressentir l'advenue d'une question qui provient à présent du fond apparaissant en face, et non plus, comme jusque-là, du sujet regardant en lequel la question se cantonne normalement et guide l'avancée de l'émergence elle-même. Le processus d'émergence *aboutit* ainsi à *une contre-question totale* ou absurde et à *l'inverse exact et absolu de l'œil*. L'exactitude de l'inversion permet de retrouver tous les moments de la métaphore oculaire que nous avons identifiés jusque-là : l'anus est un *œil noir* au *rayonnement aveugle* qui croise le regard lumineux et lui renvoie une image spéculaire qui le « brise » et le diffracte. Cependant, l'effet de l'inversion roule comme un tonnerre et se répercute d'un pan des choses à l'autre. L'œil noir « crève » *tout œil lumineux*, en la simple présentation de sa figure exactement-cruellement inversée. Il rend imaginable, figurable le voir aveugle. C'est un anti-monde qui est conjuré, où les choses ne s'espacent pas à la lumière d'un paraître en lequel elles ont leur épiphanie et où un vivant sentient a son respir mangeur d'air et de lumière. Cet *anti-monde crève le monde* d'un trou noir où le monde disparaît complètement, aspiré en des profondeurs d'involution et d'épaississement anéantissant⁵⁴. En l'appelant solaire, Bataille balance contre *l'œil-torche cosmique* un pieu semblable à celui avec lequel Ulysse crève l'œil unique du cyclope. Il en crève l'œil *solaire focal* et transmue le monde : il ouvre et fait descendre d'un coup le monde de la mort, comme un vrai monde, exact et complet, rayonnant d'un œil anal unique le noir fécal de la non-face et de son bouton inapparent du fond du dos. Il est difficile de se faire une représentation plus forte et précise, moins abstraite, plus substantielle, moins « néant » de la mort.

Négation du regard comme négation de la présence. L'infigurable absence absolue d'un œil en face. Le néant est une absence de l'absence qu'il faut péniblement construire

L'inversion bataillienne nous apprend beaucoup sur la structure de l'ocularité et de sa spécularité. Elle nous apprend *l'œil et le voir lumineux* par leur *envers de cendre*. Elle permet l'interrogation sur le terme de la *présence* qui s'est imposé à nous en sa *conjonction indéfectible avec le regard*, la facialité et la luminosité. Ce terme aide-t-il à comprendre la spécularité du voir ? A l'endroit où nous nous trouvons ici dans l'exploration des structures du voir réciproque, la présence met en évidence cette double figure du voir comme voir d'un regard partant de points-sources et voir d'une face rayonnant de toute sa surface une ap-présence, un ad-être à ce qu'elle regarde. Cette distinction est très instructive en soi, mais il faudrait approfondir les descriptions pour savoir si l'aspect présentiel peut livrer un fil conducteur pour pénétrer dans les complexités de la spécularité de la vision. Un tel

54 Comme au voisinage de trous noirs la matière est aspirée en des espaces tournants qui la compressent et la font entrer, par involutions de plus en plus réflexives, dans ces trous où elle s'anéantit.

approfondissement peut être atteint par une *via negativa* (et *dolorosa*), celle qui va au plus direct et au plus près de la présence et de son œil, de son soleil, qui traverse pour ainsi dire ses membranes, entre en lui, le crève⁵⁵. Dès que nous tentons de *crever la luminosité d'une présence qui « voit »* de toute sa face, baignée des épanchements issants de torches solaires ayant la taille d'un pied, nous conjurons immédiatement l'œil aveugle, le trou sans rayonnement, la *tuphlôsis*. Le grec *tuphlos*, l'aveugle, dérive étymologiquement de *tuphô* – peut-être lui-même affine du latin *fumus* –, qui veut dire faire fumer, remplir de fumée, consumer. *Tuphloô*, déverbatif factitif, veut dire certes aveugler, ôter la vue, mais par extension tarir (le sein), rendre inerte, éteindre (la voix), obstruer (un passage). Les *négations de la présence* sont des *négations de la face émettrice d'un ad-être*, c'est-à-dire médiatement du regard voyant, émetteur des faisceaux de sa luminosité propre. Or, éteindre ce regard ou le crever est, certes, possible, mais *ne fait pas basculer dans une absence de néant* où il n'y a rien. Il n'y a *pas de sortie du regard*, pour ainsi dire, dans le sens où tout ce qui peut s'imaginer de négation d'un autre vers quoi regarder, c'est un œil noir ou mort, mais jamais aucun œil du tout. Pour *figurer une absolue absence d'œil en face*, il faut se donner beaucoup de *peine constructive*: les philosophies antiques (épicurisme, stoïcisme) qui le tentaient ont dû se convertir en disciplines de vie pour pouvoir l'ancrer⁵⁶. La difficulté rejoint celle que nous pointions plus haut au sujet de l'imagination d'un mouvement pur lequel ne peut se construire sans passer par la fin du mouvement dans l'« exanimation » de la mort. La *mort-néant*, la non-présence pure, l'absence absolue d'ad-être me regardant ou se laissant regarder par moi, le non-être d'un œil en face ne peut se penser que par le travail d'une *négativité redoublée* qui doit *éteindre l'extinction* de l'œil-trou, passer sur les formes enfumées du voir inversé pour les renoircir à tel point que plus rien n'y paraisse, ni soleil noir ni clarté tarie, mais la fiction constructive, en soi inimaginable, du pur néant.

Il y a dès lors quelque chose d'irréductible dans la spécularité de la présence et du regard qui fait que *l'on ne peut imaginer le regard propre sans brisure dans un regard en face*, fût-il le regard des bêtes, d'un astre, d'une paroi rocheuse, d'un tableau, du fond d'une énigme, l'ultime, qui fait trou quand, au terme de son émergence, j'y touche et qui me fixe. Entre tous ces regards qui me reviennent d'en face il y a des différences notoires d'agencement et de structure. De fait, quand le regard tombe sur quelque chose qui renvoie un regard, il marque comme un arrêt, très court, de surprise, tout en ne pouvant pas concevoir l'absence de tout regard en général. C'est, plus exactement, le *scintillement du croisement de deux regards* qui allume la surprise ou le *sursaut caractéristique* de l'aperception d'un regard en face. C'est le sentiment non pas seulement de l'ap-présence (an-wesen) de quelque chose qui fait face, mais celui de l'éclair de la rencontre factuelle du point-source du regard issant en

55 Telle est l'impulsion de toute recherche cognitive, surtout de ce que Freud appelle la *Sexualforschung* infantile : de rentrer dans les organismes et de les dépecer pour voir ce qu'il y a derrière. Nous avons commenté plus haut (au début du chap. sur « La question du corps ») ces rapports.

56 Le motif se retrouve dans bien des écoles philosophiques et devient un topos commun de la *sapientia* romaine inspirée par la nouvelle Académie, tel qu'en témoigne Cicéron chez qui le motif est central.

face qui constitue le croisement de regards en général et c'est l'issue du regard d'un point-source qui fait le regard et lui permet d'en croiser un autre. Il y a ici un phénomène d'*instantanéité aperceptive* où une *récognition* se fait qui *identifie le regard en tant que tel*⁵⁷. Il faudrait dès lors introduire des distinctions dans le phénomène spéculaire et différencier la spécularité d'un miroir où je regarde mon corps ou des parties de mon corps; la spécularité d'un miroir où je rencontre mon regard; la spécularité du regard de l'autre comme un point de rencontre et de renvoi d'un regard qui n'est plus mien. Ces distinctions accusent la montée vers des structures spéculaires de plus en plus complexes, s'aiguissant dans des concentrations qui vont du regard étalé au regard issant d'un point de plus en plus troublant et difficile à soutenir. Mais elles peuvent se lire différemment, la gradation se faisant dans le sens inverse, allant du regard spécularisé dans les points-sources d'un regard aliène aux choses sans yeux qui regardent de leur simple étendue, de la simple étendue verticale en face de leur *anwesen* rayonnant l'apprésence et sa question. On pourrait articuler l'une sur l'autre les deux gradations et les faire se retourner en un point à leur sommet commun, qui serait celui de l'œil noir crevé. Ce point dirait fortement l'*indéconstructible spécularité* du *corps* envisagé et envisageant, mais tout autant, que tout aussi strictement envisagés et envisageants sont l'*être* et le *néant* en face.

57 C'est cette instantanéité-simultanéité de la reconnaissance de deux regards se rencontrant mutuellement qui ne peut être rendue comme telle au cinéma, mais doit être construite dans la séquence: il faut substituer à la *récognition* qui se fait simultanément chez les deux regardants deux plans immédiatement successifs qui montrent d'abord le visage de l'un puis le visage de l'autre des regardants. A chaque fois, ce qui est montré est l'advenue de l'éclair de la reconnaissance, sur l'un puis l'autre visage, du regard en face. L'expression spécifique de la surprise *récognitive* du regard n'est pas un item difficile du jeu d'acteur: il est facile pour n'importe qui de la mimer et elle se laisse très bien rendre – par un léger suspend écarquillant, pour ainsi dire, et agrandissant du visage – dans tous les genres de bandes dessinées – dont elle est un moyen narratif essentiel, l'action dans la BD étant le plus souvent racontée par le croquis d'instantanés d'expression du visage et du corps. L'acteur professionnel – de cinéma ou de théâtre – ajoute au mime basal de ce visage de la « reconnaissance » les tonalités émotionnelles et expressives qui doivent y être fondues. En lui-même cependant le rendu peut se passer de ce supplément de virtuosité comédienne et être offert dans son expression nue, qui donne par elle-même parfaitement le change.



5. Corps du rêveur

Entrée

L'âme dans le sommeil grince comme une porte sur ses vieux gonds. Les rêves sont comme des entrouvertures lourdes, faites avec l'âme-même, son béant. Cette chose comme une bouche vue de l'intérieur, comme l'intérieur d'un gosier, sur quoi ouvrent des parois tendues comme des feuilles de chair, dessinant des lunules dans deux sens inversés, ciseaux courbes et rouges...

Il y a ainsi d'autres versants de la vie où l'on est comme dans une mine de chair, dans des cavités rouges, des gorges, des masses montantes comme de muscle ou de muqueuse.

Il y a un autre plan de l'être qui est comme un kyste dans son fond, noir et rouge – et l'on peut aimer à penser à toute la série des adjectifs grecs qui disent le noir et rouge : *melan, eruthros, purros, miltinos*, puis au qualificatif latin *amarus*, qui dit l'amertume.

On a l'impression d'entrer dans la matière de livres qu'on a ouvert jadis, mais qu'on n'a jamais senti pénétrer dans leur substance et la tenir.

Il y a l'autre plan des choses où la vie et sa planète, et tous les hommes dessus et le rire qui s'en entend, partent en arrière, et s'évanouissent.

Tout mourant sans doute le sait, cela, d'être malade du même flottement de l'autre plan du rêve. Mais c'est comme si personne n'était mort jusque là. A partir de son versant la mort sonnée de rêve ne parle pas. Tout veut revenir au grand feu de fête, au brouhaha des voix, au cliquetis des verres, des assiettes.

S'exige une expérience intérieure pour s'enfoncer dans les gorges de l'envers de tout...

Quant à l'écriture de cette expérience, instantanément, au mot près, elle change d'espèce, dès que lui réussit qu'elle entre en son versant. Or, ce grand bonheur est si rare que seuls quelques mots sortent de l'antimonde.

Le corps du rêveur. Moments constitutifs de cet état de la corporalité. Isolement, immobilité et affectibilité. Paradigme d'une « vie intérieure » comme vie d'excitationnelle rentrée avec micro-agitation motile. La notion d'akrokinèse

Pour entrer de plein pied dans la problématique, intéressons-nous à un phénomène en lui-même extrêmement prégnant et particulièrement instructif quant à l'exploration des aspects articulatoires de la vie physiologique. Il s'agit du *rêve* comme il s'accomplit dans le *corps du rêveur*.

Le rêve est une séquence de vivre et d'éprouver intense, vécue sans que les représentations qui apparaissent dans la conscience durant le rêve proviennent d'une action quelconque d'objets du monde extérieur sur le corps. Aucune réalité¹ ne cause, motive, suggère de telles représentations en présentant à la sentience du corps ces objets ou des substituts, des simulacres d'eux². Le *corps* réel du rêveur est *immobile, retiré* dans un cubicule qui l'abrite de presque toute influence du réel sur lui. Les *entrées de son sensorium*, si elles ne sont pas toutes formellement closes, physiquement obstruées, sont *inertes*³ du fait du retrait de l'attention et de la vigilance d'eux. Les interfaces sensibles du corps capables de

-
- 1 Je parle ici de « monde extérieur », de « réalité », dans le sens courant et sans questionner le bien-fondé philosophique de l'énoncé. Il est clair que ce que nous appelons « réel » ou « réalité » n'est, pour le dire précisément dans la conceptualité phénoménologique, qu'un corrélat noématique de noèses projetant intentionnellement ce sens précis de ce qui est visé ou intentionné en elles comme réalité au-dehors, monde thétiqument supposé extérieur à la sphère d'affectibilité du sujet – car les contenus noématiques, quand ce sont ceux de choses du monde et non d'entités abstraites, d'incorporels, d'êtres de raison, co-contiennent, en leur sens premier lui-même, la thèse inquestionnée de l'existence au dehors. Il est dès lors clair qu'un tel monde n'est rien de tel de lui-même et ne peut être supposé comme étant là, ce qu'il est, en dehors de l'intentionnalité qui le projette en ce sens même.
 - 2 Toutes les onirologies – y inclus les onirocritiques de l'antiquité classique – se mettent toujours en peine d'examiner si le rêve peut avoir été motivé par des impressions indirectes provenant de la vie vigile. Toutes reconnaissent que de telles incidences sont possibles, y compris Freud dont la théorie accorde au rêve une capacité tout à fait endogène et créative de configuration et d'exposition (la fameuse *exponabilité* – *Darstellbarkeit* – devrait-on dire avec Freud) de ses contenus. Les « restes diurnes » correspondent, toujours pour Freud, à de telles incidences. L'éventail des options théoriques montre une corrélation entre la reconnaissance d'une détermination significative des contenus du rêve par la vie consciente et le « rationalisme » de telles options. Le rêve ne ferait que distordre, à cause de la mise hors fonction des facultés cognitives de la psychè, les contenus conscients, les rendant quasi méconnaissables et les faisant entrer dans des combinaisons bizarres. Surtout, on nie l'existence, dans la vie onirique, d'un principe de configuration endogène des contenus du rêve. Ce qui nous intéresse ici, c'est moins l'intrusion de contenus et de motifs conscients dans la sphère du rêve que la manière dont le corps du rêveur suspend son activité perceptive et minimalise l'exposition à sa sensorialité. En termes de références : voir pour l'onirologie antique l'œuvre déterminante d'Artémidore (Artemidorus, *Oneirocritica*, ed. I. G. Reiff, Lipsiae 1805) laquelle commence par la distinction entre *enbupnion* et *oneiros* (*insomnium* et *somnium*), le premier hébergeant les contenus du rêve reliés au présent (et dès lors de signifiante et d'interprétabilité moindres), le second ceux reliés à l'avenir (de signifiante et d'interprétabilité majeures). La dichotomie entre l'herméneutiquement relevant du rêve et ce qui ne l'est pas, parce qu'il n'est qu'un résidu de la vie vigile qui n'a pas subi le « travail du rêve », se retrouve encore dans la littérature tardive (comme par exemple : Kemper, Werner, *Der Traum und seine Be-deutung*, Reinbeck Rowohlt 1955). C'est d'ailleurs Freud qui introduit la distinction entre « sources du rêve » (*Traumquellen*) et « travail du rêve » (*Traumarbeit*) et refonde la différenciation antique (cf. Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung*, in vol. II *Studienausgabe*, Frankfurt Fischer 1972). Intéressante est également l'onirologie arabe qui multiplie les distinctions. Cf. Fahd, Toufic, *La divination arabe*, Paris Sinbad 1987, en particulier p. 269ss.
 - 3 J'introduirai plus loin une distinction importante entre deux genres d'ouvertures du corps : les ouvertures vives et non vives. Ces dernières correspondent à des orifices inertes, c'est-à-dire qui ne « travaillent » pas l'appréhension et l'introduction de la matière sensorielle ou simplement physique qui les pénètrent. Les orifices vifs qui, eux, sont actifs et font ce travail, tendent dès lors à être plus densément innervés, vascularisés et muscularisés.

recevoir des stimuli par l'action d'objets réels sur eux, s'ils sont matériellement intacts, ne sont pas intentionnellement activées de manière à pouvoir aller au-devant de ce qui, dans les conditions de vigilance normales, se serait inscrit en eux. *Sans* cet aller au-devant des choses, sans cette *pré-projectivité de la perception* humaine⁴, il n'y a pas d'affection ou plus exactement d'affectibilité au sens d'un pouvoir être affecté (une possibilité de l'*Affiziertheit*⁵) en la texture duquel quelque chose d'affectant puisse faire incidence. Sans l'incidence et l'inscription d'une affection en cette texture, rien ne pourrait être saisi par elle comme ce qu'il est pour elle dans le cadre des rapports courants du sujet au monde. En ce sens, il n'y a pas d'*affection brute du sensorium* qui se ferait sans que ne vienne au-devant du *sensatum* affectant et de son affecter une projection qui texture sa saisie et lui donne des profils d'identification, de reconnaissance de ce qu'il est. Une intention, une visée de sens doit aller au-devant de l'affectant pour l'objectiver et lui donner le contenu noématique, la quiddité en tant que quoi il est visé.

L'incidence que peuvent avoir des objets réels quand ils traversent l'abri fait au *corps du rêveur* manque de cette pré-saisie (*Vorgriff*) texturante et conditionnante de la reconnaissance de l'objet en tant que le contenu (de sens) qu'il est. Elle recule vers l'*affectibilité brute*, sans précurrence d'une intentionnalité qui profile et donne ses cadres catégoriels, perceptuels à la matière sensorielle. Elle prend dès lors une allure curieuse : *molle, cotonneuse, brouillée* comme celle de bruits arrivant à l'oreille du dormeur, faisant l'effet de sons méconnaissables, vagues, venant de très loin et manquant d'un profil qui permette de les identifier et de les attribuer à tel ou tel phénomène sonore familier ou connu. Toute *impression sensible sur le corps endormi* est nécessairement déformée, plus exactement *informe* ou a-morphe, du fait qu'elle n'arrive pas à se préciser comme telle ou telle « forme » sensible correspondant au profil de reconnaissance perceptive de tel ou tel objet : le corps ne peut la reconstruire ni la reconnaître, car il n'est *pas* en état d'*activation*, d'armement, de préprojection orectique *de sa vigilance perceptive* ; il n'est pas dans l'attitude vigile d'exploration balayante, chercheuse, tâtant l'au-devant du corps pour y ré-identifier des percepts, des objets, des séquences d'événements, des cadences ou des rythmes de déroulements unifiés.

Telle est donc la situation du corps du rêveur : retiré du mouvement et de l'agitation au-dehors, il est dans la position du *decubitus hypnotique*, recouvert d'une « couverture » sous laquelle il se blottit comme dans un écrin ; ses sens sont éteints, quittés de toute vigilance, ne délivrant qu'un contact amorphe et brouillé au monde réel – qui le touche encore occasionnellement lorsqu'il se découvre, lorsqu'arrivent à lui des sensations de refroidissement, de réchauffement, de contact avec des textures plus ou moins rugueuses ou lisses, sèches ou humides ; lorsque des lumières ne se laissent plus amortir dans le voile des paupières, que des sons percent jusqu'à l'ouïe.

4 Sur la perception projective, voir *Sciences du sens*, p. 200ss avec les références à Fichte (mais aussi à Aristote et Schelling).

5 Au sens de l'esthétique transcendentale kantienne.

Regardons ce corps de l'extérieur. C'est celui d'un dormant, que le sommeil plombe, mais dont l'immobilité apparente est loin d'être dénuée de toute excitation. A travers les différents degrés de profondeur du sommeil, le *corps* reste *parcouru de petites agitations*. Il faut lui supposer une *vie « intérieure »*, plus ou moins intense, mais assurément vivace, à en juger par tout ce qui se passe en ce corps et sur lui, quelque fuyantes que paraissent être les petites excitations observées. Le rêve advenant dans le corps endormi semble ajouter à la vie hypnotique une certaine intensité. Mais si l'on conçoit que du rêve ou de son absence nous n'avons d'indice, comme observateurs extérieurs du corps du rêveur ou du dormant non rêvant, que ce que nous pouvons y observer de cette *micro-agitation*, demeurant toute *en-deçà des seuils d'une vraie motilité* qui ferait faire au corps des mouvements caractérisés ou des déplacements dans l'espace; il est clair alors que l'énoncé: « il rêve »⁶ fait durant cette observation: ne se justifie que de la constatation d'un plus d'agitation, d'une occurrence plus remarquable de l'excitation erratique dans le corps. Dès lors, on ne peut, dans les phases de moindre agitation, exclure que le corps « rêve » aussi, mais peut-être moins intensément ou avec des décharges moins vigoureuses dans la motilité inchoative en laquelle les courants et les allumages excitationnels deviennent visibles. Quoiqu'il en soit, que nous ayons un critère pour différencier la *vie hypnotique onirique* de la vie hypnotique *anonirique* ou non, ce qu'il faut ici retenir comme l'objet même de nos descriptions, c'est cette vie hypnotique telle nous l'assumons *parcourue d'excitations et de motilités acrokinétiques*, c'est-à-dire de *mouvementements* qui restent *ébauchés*, superficiels, ne vont pas au-delà de leurs inchoations et ont le trait phénoménologique caractéristique de « *courir sur la surface* » du corps comme de légers courants électriques, partant d'allumages subits et s'interrompant tout aussi soudainement. Nous parlerons d'acrokinèses à leurs sujets pour exprimer le caractère superficiellement courant de ces allumages⁷.

L'assomption n'est donc pas ici que ce que nous prenons pour un corps rêveur, ne soit en fait que dormeur, mais au contraire que le corps dormeur est toujours d'une certaine manière un corps rêveur. Cela veut dire que tant que nous observons dans le corps dormeur / rêveur une animation respiratoire et cardiaque variant fortement dans ses intensités, avec des phases d'accélération et de d'agitation prononcées; ainsi qu'une agitation subtile, mais très intense parfois, prenant la forme d'acrokinèses comme celles que nous avons décrites,

6 Voulant dire: le sujet observé rêve, mais pouvant s'entendre plus justement: « il rêve en lui (en ce corps) » – l'allemand disant: es träumt (ihn / mich), avec cependant une flexion accusative.

7 *Akros* veut dire, en effet, en grec: le plus haut, extrême, le plus en surface. Le mot 'acrokinèse' veut donc dire: mouvement en surface, mais aussi pointe du mouvement, sa partie la plus fine, son extrémité, dans le sens de sa partie la plus ténue. Pour exprimer pleinement cette association de la surface, la finesse et la ténuité, il aurait fallu dire 'acroleptokinèse' – un mot « acro- »pédantesque qu'on ne peut considérer. Ce qu'il faut souligner cependant, c'est que la ténuité doit ici toujours être pensée avec la superficialité pour marquer que les mouvements en question ne sont pas des macro-mouvements motiles du corps, mais des micro-mouvements d'activation sub-motile du corps, produisant des frémissements superficiels du corps et occasionnellement des mouvements brusques et courts qui restent sans suite, n'ayant rien de rythmique ni d'orienté et ne s'inscrivant dans la performance d'aucun besoin organique ni d'aucune poursuite de l'action.

l'assomption d'une *vie « intérieure » au corps* s'accomplissant durant cette phase de son isolement et de l'interruption de son contact perceptif avec le monde doit être faite. Cette vie peut être onirique ou ne pas l'être; elle peut apparaître, pour la recherche onirologique, comme ne possédant pas les caractéristiques physiologiques critérielles de l'activité onirique que sont par exemple les mouvements accélérés des yeux – qui définissent les phases de sommeil paradoxal où l'activité onirique du cerveau est assumée; la chose est secondaire, car ce qui nous intéresse ici, c'est de projeter un *modèle de vie physiologique* du vivant animé et sentient qui fasse apparaître la nature articulatoire de cette vie. Pour construire ce modèle, nous nous sommes orientés vers la vie hypnotique, la vie d'un corps en sommeil, laquelle se révèle héberger des *intensités excitationnelles importantes*, ainsi qu'une *motilité spécifique*, toute inchoative et structurellement « courante » et « superficielle ». Au centre de l'intérêt se trouve donc non pas le rêve en tant que tel, mais *toutes les formes de vie excitationnelle rentrée*. La construction d'un modèle de la vie hypnotique-onirique permettra de comprendre bien d'autres phénomènes apparentés, comme la vie excitationnelle intérieure qui se déploie durant la *lecture* dans le corps du lecteur – je veux dire la lecture captivante, quasi hypnotique de narrations romanesques très profondément et subtilement affectantes –, ou encore durant la prise de *drogues*, deux situations qui isolent perceptivement le corps et remplissent l'imagination de représentations qui agissent intensément sur l'affect et le désir. Même la *pensée* – la réflexion philosophique – se rapproche de ce modèle lorsqu'on la place dans la continuité de ces phénomènes et qu'on y voit la vie intense que son incidence dans l'affect produit – et la fait ressembler parfois au déroulement d'un rêve agité. En général, toute période de la *vie vigile* où le corps est *au repos* abritant une vie affectuelle forte correspond à l'enclôture en lui d'une agitation acrokinétique qui est comme l'autre plan d'une vie qui s'effectue dans un recès spécial du corps, que nous appelons le « corps interne ». Il arrive, en outre, assez souvent que le *corps actif et motile*, tout à l'opération d'ingressions (*poroiaï, ingressus*, marches et démarches comme transports du corps dans l'espace), de mouvements corporels aux finalités diverses, des poursuites générales de l'action; il arrive que ce corps, dis-je, qui se projette en ces opérations, les accomplit sans y être véritablement présent et se trouve, par contre, tout à fait absorbé dans une vie du corps interne comme celle que nous venons de décrire pour le corps au repos d'un sujet abritant une agitation affectuelle forte. En ce sens, la *vie hypnotique-onirique* livre le *paradigme d'une affectibilité spéciale et de son enclôture dans le corps*, lequel devient le médium de sa pulsation et de sa résonance.

Incubation du corps par le rêve. Encaissement et résonance du pâtre en lui. Surintensité des objets et des drames sur sa scène. L'affect extrême crève le rêve. Les dédoublements du rêveur

Revenons encore à ce corps dans l'état hypnotique-onirique et tentons de pousser plus avant nos descriptions. La vue sur le corps couché et absent au monde de la veille par l'interruption de toute direction de l'attention qui va au-devant des objets du monde qui l'entourent; la vue, sur ce corps, d'agitations subtiles induit l'idée et la métaphore de l'*incubation*.

Aucun corps se donnant à voir ainsi n'est loin de suggérer l'image de quelque chose qui se pose sur sa poitrine, prend comme racine dans sa cage thoracique, lui insuffle à travers la bouche et le nez toutes sortes d'inspirations. L'incubation est une *métaphore de l'exposition et de la prodition du corps du rêveur* à quelque chose qui peut se mettre et se coucher sur lui, de tout son long, pour entrer en lui à travers ses *orifices non gardés*. L'incubation est une action qui s'imagine lente et pénétrante et qui suggère une ouverture du corps du rêveur invitant l'immiscion : le corps ne peut défendre ses propres entrées et dénier à l'incube l'insinuation en lui. Ce qu'il est cependant intéressant de noter, c'est que si le corps est ainsi ouvert à la pénétration, il n'est pas inerte en lui-même. Il réagit fortement à ce qui lui est insufflé : travaillé par ces influx, il *vibre, bouge et résonne de toutes les représentations qu'il reçoit*. Sa cage thoracique se soulève convulsivement, son souffle s'accélère, ses angoisses s'expectorent. Partout s'esquissent alertes et esquives sur ce corps étendu, à l'extrême de sa passivité⁸.

Le *corps du rêveur* est avant tout la *masse articulée à moitié inerte où toute une affectibilité s'encaisse et résonne*. C'est une vie d'une très haute intensité d'affection : les rêves, à la différence de la vie de veille courante, sont presque toujours dramatiques, engageant de forts investissements affectifs et pulsionnels, suscitent surtout et font circuler appréhensions, peurs, angoisses, mettent en acte des situations où des surprises interviennent, des renversements étonnants, dangereux, honteux, humiliants, ... Il y a dans le rêve des *pâtirs extrêmes*, transports quasi magiques à travers l'espace, des survols planants, des chutes libres, des lésions incroyables du corps, des métamorphoses de certaines de ses parties, le transpercement par un fer, l'amputation de bout d'organes, l'attaque par des bêtes, leurs morsures, etc. Il y a aussi élation dans le rêve, *jouissances* sexuelles fortes – allant jusqu'à l'orgasme ou l'éjaculation –, épanchements affectifs, tendresses à faire fondre le cœur, joies de jeu, de réussite, de conquête, de retrouvaille, intuitions de découverte qui grisent, ... Le *rêve* est, à la différence de la vie ordinaire, un *concentré d'action et d'intense affection*. Comme un film ou un roman, il est en tant que tel, par son format, son cadrage même, son être-fenêtre découpant un plan ou une membrane et ouvrant sur une autre réalité, en lui-même *hypernarratif, hyperdramatique*, jouant avec la mort qui, même donnée ou reçue, ne s'accomplit ni ne s'éprouve jamais, mais se dilue dans un après prolongeant l'avant. Pressés en lui, condensés sur sa courte période, ils en font un trajet ou un fragment d'existence particulièrement riche. Il ressemble à un mythe ou un film qui serait joués par le rêveur, c'est-à-dire que le rêveur éprouverait en même temps qu'il les « verrait » – il serait à la fois acteur et spectateur de leurs séquences dramatiques fortes.

Le point essentiel ici, c'est que tout cela a lieu *dans et sur* le corps du rêveur comme dans un contenant, encaissé en lui, dans ses limites et ses bords. Il faut alors dire que ce *corps* est le *théâtre, la scène charnelle, la surface-chair éprouvante de ce qui se passe dans le rêve, en même temps* que quelque chose *se place à côté de cet objet du pâtir*, de

8 La marque de cette passivité est l'usage des deux seuls orifices « actifs », la bouche et le nez, pour l'insufflation, et leur transformation dès lors en orifices de pénétration. Par ailleurs, la boîte pectorale concentre en elle toute l'énergie anxieuse.

ce lieu de la passibilité intrinsèque *et la voit* y avoir lieu. C'est par ce *dédoublement* que le rêve peut rester sans effets réels, que son épreuve ne se transforme pas en une *exposition « pathique »* totale, une expérience d'affection extrême, traumatique et destructrice de la forme, des chairs et des téguments du corps. C'est parce qu'au moment où, dans le rêve, l'opération drastique arrive sur le corps du corps, pour ainsi dire, c'est-à-dire au moment où le coup par exemple est parti et qu'il atteint presque le corps, celui-ci semble sortir de lui-même et plutôt « voir » que sentir ce qui lui arrive. Au moment où le corps du rêveur doit logiquement pâtir de lésions graves qui lui feraient éprouver des douleurs excessives le pâtir onirique se transforme et *bascule vers un mode non douloureux*, « apathique »: un ongle s'arrache sans faire mal, on s'ôte des dents sans souffrir, des morsures d'animaux lacèrent une chair comme engourdie, gélatineuse, justement chair de rêve et corps au sentir étrange.

Pendant, les sensations et les *affects qui restent*, en ce théâtre du pâtir hyperintense, *très proches des sensations et affects réels*, ce sont ceux de l'*expectation et de l'appréhension* d'un pâtir arrivant droit sur soi. Ce sont de *vraies angoisses* qui sont vécues, presque aussi fortes que celles que nous éprouverions dans des situations réelles semblables. Elles sont produites dans le corps du rêveur et déclenchent en lui les *mêmes effets* et suivent les *mêmes circuits physiologiques* que l'affect réel: palpitations cardiaques, sueurs, tremblements, dilatation des pupilles, montée de l'*agitation anxieuse à l'extrême*, jusqu'au (réveil dans le) cri. Là où l'opération suscitant de telles angoisses se rapproche drastiquement du corps et va dans l'instant suivant le toucher, le rêve, au lieu de transformer le senti de la douleur elle-même, crève souvent de lui-même comme un ballon trop gonflé et le corps en sort indemne, mais avec des marques de son angoisse – haletant et en nage. Aussi est-ce possible qu'inversement, dans les situations de danger réel et d'arrivée de la menace à quasi-réalisation sur le corps, le cri fonctionne comme la conjuration d'un réveil qui nous sorte de ce « mauvais rêve » et nous ramène à une réalité qui finalement le dissipe. Le *cri* est clairement cette pointe qui *crève le rêve*, le fait éclater, disperse ses morceaux. Il le prévient de toucher à l'excès de la douleur et de l'angoisse; il prévient en un sens qu'elles ne deviennent réelles, dans de vraies lésions du corps et de vrais évanouissements. Il crève la « fenêtre » fantasmatique du rêve par laquelle celui-ci faisait plonger le pâtir aux limites de ce qui, dans la dimension de la douleur et de l'angoisse, est tolérable.

Il y a donc dans le rêve des *dédoulements du corps* comme « scène » ou site du pâtir, dédoulements assez complexes et centraux pour mériter qu'on les décrive et les démêle. On a souvent distingué, dans la littérature phénoménologique, entre un *moi du rêveur* et un *moi rêvé*, c'est-à-dire pointé le dédoulement de la synthèse psychique qui est strictement une dans le sujet vigile et conscient. Nous ne nous intéressons pas ici à la distinction entre le sujet qui rêve et le sujet dans le rêve: ce que le premier fait est manifestement rêver, alors que l'autre est « situé » dans les situations du rêve, s'y projette d'une certaine manière, montre intentions, dispositions, etc. éprouve sensations, sentiments, affects qui sont les siens dans cette situation. Car cette distinction est trop limitée et ne prend pas en compte que tous les rêves sont loin d'être rêvés au point de vue du sujet rêvant lui-même, c'est-à-dire dans une identité entre la conscience rêvante et la conscience qui dans le rêve occupe le centre agissant et éprouvant.

Cette dernière peut correspondre à un autre personnage que le « moi » qui rêve; d'un autre côté, l'agir et l'éprouver sont dans certains rêves distribués sur plusieurs personnages, sans centrement en un seul. Au-delà, c'est une distinction entre profondeur et surface du corps du rêveur qui doit être introduite et qui se révèle de toute première importance.

Le concept d'un corps interne (incubable par du rêve): membré, articulé, innervé, vascularisé, muscularisé, dermé, orificié. Corps-médium d'articulations-sensuations

La question qui nous intéresse et nous mène à la distinction de ces plans du pâtir livre le fil conducteur pour leur description: si le corps du rêveur est ce corps où s'encaisse la passibilité d'affects très intenses, comment faut-il se représenter cette affection du corps? On pourrait faire l'expérience de pensée suivante pour tenter d'isoler un tel corps et son affection. Imaginons un *corps interne incarné dans l'enveloppe d'un corps externe*: le premier correspondrait au corps du rêveur dont nous tentons la description, corps scène ou *site de passibilité*, chair où a lieu un pâtir et rien que cela. Ce corps interne serait ainsi sans motilité aucune, mais resterait *capable de toutes les formes d'activation* et d'armement des appareils physiologiques du mouvement. Seul le *corps externe* existerait au jour, entreprenant, en mouvement. Il aurait une *vie au-dehors*, alors que l'autre n'aurait qu'une vie purement rentrée. Ne nous intéressons pas pour le moment à la manière dont les deux corps s'agenceraient l'un en l'autre pour former un tout articulé, mais uniquement à leur clivage.

Le premier constat à faire, c'est qu'apparemment une *vie* psychique et corporelle purement *rentrée est concevable* en son unité – sans l'être pour autant comme autonome ou autarcique. La *vie onirique est pleinement vie* dans le sens où le sujet rêvant vit dans son corps (de rêveur) tout ce qui se vit dans le rêve lui-même. Toutes les séquences d'action et de passion, toutes les dispositions, les humeurs, tous les sentiments, toutes les sensations et les excitations de la vie de veille se vivent et s'éprouvent dans la vie onirique; ils le sont, comme nous l'avons vu, dans une intensité et une dramaticité majorées, pour des raisons qui tiennent à leur nature imaginaire et fantasmagique. Cela voudrait dire qu'il *suffit d'avoir un corps incubable par du rêve* pour que cette vie onirique, en sa coulée unitaire et clivée de l'autre forme de vie, à savoir la vie vigile, soit possible et puisse se déployer. Il suffit donc d'avoir un corps *physiologiquement formé* en ses profondeurs et ses surfaces, c'est-à-dire *membré et articulé par des appareils* le long desquels une *sensation* se fait d'un *mouvement qui les traverse et y conduit ses excitations*. Ce mouvement est ascendant dans l'*articulation verbale* qui prend son départ du tronc splanchnique pour monter vers la barrière du diaphragme et traverser, au-delà, le soufflet des poumons; de là elle est conduite à travers les modelages de l'ouverture du larynx, première bouche sifflante de cordes qui font la voix, pour ensuite passer les différents jalons placés sur le dernier segment de ce parcours, c'est-à-dire traverser les obstacles et les retenues mobiles d'un détroit aux parois flexibles formant la deuxième bouche, machine à modeler le flux phonique pour produire, aux delà des lèvres, les sons différenciés⁹. Le mouvement de sensation est plus divers en sa direction dans l'*articulation corporelle* non

9 J'ai retracé de manière très détaillée ces frayages de l'articulation dans *Sciences du sens*, p. 204ss.

verbale où il est mouvement exprès, se coulant dans les parties du corps et y conduisant ses tensions¹⁰. Enfin, ce mouvement est apparemment erratique quand il ne fait que transporter des *affècts bruts* de leur points d'allumage aux sites du corps où ils convergent pour former des agrégats d'affect. Partout ces mouvements présupposent un *corps articulé, innervé, vascularisé, muscularisé, dermé et orificié* qui se fasse le médium de l'actuation d'une articulation-sensation prenant toujours la forme d'une conduction d'excitation à travers les textures de ce médium¹¹. Le *corps interne* dont nous construisons l'hypothèse aurait ainsi tout de ce *corps-médium* et permettrait l'advenue *de telles articulations-sensations*.

Comment naît l'affection dans le corps interne? Présentation spontanée d'images affectantes par l'imagination, présupposant une expérience réelle du monde. Or, c'est l'agitation orectique du corps interne qui produit les représentations affectantes

Considérons comment il pourrait fonctionner comme le médium, le lieu d'accomplissement et de passage de telles opérations. Dans notre hypothèse, il est un doublet du corps du rêveur et dès lors ne dispose pas d'ouvertures sensorielles sur le monde : ses *interfaces de sensation* sont *désactivés* et les stimuli externes, comme nous le décrivions plus haut, semblent très largement amortis quand ils les atteignent ; ils sont cotonneux et brouillés quand ils forcent cette désactivation et font incidence malgré tout sur ces interfaces. Par contre, une *activité imaginative* est en cours dans ce corps qui présente à ses facultés psychiques des *représentations* hyperdramatiques et surintenses qui agissent sur elles. *L'incidence* de ces représentations est tout à fait comparable à celle qu'elles auraient si elles avaient été réelles, c'est-à-dire si elles avaient été produites par une appréhension perceptive issue de la mise en présence de leurs contenus avec les interfaces sensibles du corps. Dès lors, les choses se passent *comme dans l'hallucination* où la vivacité de la présentation des contenus à l'imagination est telle que le sujet n'arrive plus à se distancer d'eux et qu'elles produisent en lui les affections ou le pàtir affectif qui font l'incidence de ces contenus en lui. Le corps-médium

10 La question se pose de savoir si ce déploiement corporel articulant non verbal se fait vraiment sans aucun accompagnement articulatoire verbal non audible. Le corps peut se vider de toute pensée, mais le mouvement lui-même charrie toute sorte de métaphores où des sons et des mots (émis et prononcés en soi) contribuent à lui donner ses figures. A l'inverse, certaines articulations corporelles, en particulier de l'action violente, ne peuvent être accomplies sans articulation verbale invective, sans un déchaînement de jurons, d'insultes, qui jette à la face de l'autre les attributions, assimilations les plus humiliantes – à la merde, la fange, le chien, les organes les plus obscènes, les orifices les plus honteux..., les variations culturelles dans le choix des objets rabaisants étant tout à fait sensibles. Voir sur ce sujet, plus bas, les descriptions données p. 477s, ainsi que la note 59, p. 478.

11 Il est clair que sont introduites ici des distinctions tout à fait centrales qui devront être reprises en tant que telles. C'est d'une théorie de la corporéité articulée et articulante qu'il s'agit et c'est sur une telle théorie que les descriptions du corps du rêveur et la construction du modèle du corps interne doivent déboucher. Il faut donc retenir toutes les distinctions qui s'esquissent ici : mouvement articulant et non articulant, en l'espèce du premier la distinction entre articulations verbale, corporelle et affectuelle. Il faut, enfin, garder à l'esprit et approfondir l'intuition de la corporéité comme texturée et variant, en sa passibilité aux conductions de la sensation-articulation, selon le genre de ses textures.

est alors en pleine effervescence : les *séquences imaginatives-hallucinatoires* qui lui sont présentées *l'émeuvent fortement* et c'est cette émotion dont le corps est alors le médium de production.

La difficulté ici est la suivante : une *dichotomie* se suggère instamment ici qui laisse les faits s'organiser en deux temps et deux sphères séparés. Il y a comme un point de vue de la production de la *représentation* et un point de vue de *l'affection* qu'elle produit dans le corps du sujet, ces deux points de vue se relayant dans la mesure où celui de la production (ou de la présentation) de la représentation (au sujet) précède celui de l'affection, cette succession étant nécessaire, puisque *logiquement l'affection présuppose la présentation des contenus* affectants dans une représentation. De plus, alors que le complexe de la *production de la représentation* semble avoir lieu *hors des circuits corporels*, dans une faculté psychique qu'est l'imagination – et il nous faut entendre par imagination ici la faculté psychique qui dédouble la perception comme l'autre source de la production de représentations de contenus primairement sensibles –, celui de *l'affection*, lui, est fait, *dans* tout son détail dans le *corps-médium*. Le corps du rêveur, comme nous l'avons vu, est le théâtre de cette vie de l'émotion. Il lui livre ses profondeurs et ses surfaces pour qu'y prenne place le drame onirique dans toutes les variations de ce qui s'éprouve en lui.

Il nous faut approfondir la réflexion qui ne se laisse plus mener sans questionner cette dichotomie de la représentation et de l'affection que l'on rencontre lorsque l'on suit, sans trop s'en soucier, certains schématismes de pensée. On a en effet l'impression que *l'imagination* peut produire, quand elle le veut et sans dépendre pour cela d'une contribution quelconque qui lui viendrait du réel agissant sur le sujet, des représentations. Cette production serait *spontanée* au sens où elle serait en quelque sorte *arbitraire* et ne présupposerait *aucune affection physiologique*, alors que les synthèses de la perception livrent le modèle de l'être-affecté (Affiziertheit) comme antithèse de la spontanéité. En tout cas, au point de vue qui nous intéresse qui est celui d'une physiologie de l'articulation-sensation, *l'imagination semble pouvoir opérer sans conductions excitationnelles dans les textures du corps* formant le médium de l'articulation. Une fois la représentation formée par l'imagination, son effet affectant est immédiat qui déclenche aussitôt les processus corporels d'affection et de sensation.

L'intérêt de traiter ces questions dans le cadre de l'hypothèse d'un corps interne semblable à celui du rêveur se révèle ici : en effet, le rêveur semble fabriquer de lui-même, de son site psychique hors corps, les représentations qui apparaissent dans sa conscience, c'est-à-dire *produire les contenus du rêve de manière spontanée*. Telle serait précisément la *tache de l'imagination* que de produire ce genre de représentations et de les présenter à la *conscience*, laquelle *en un deuxième temps s'en affecte*. Le donné de la vie psychique onirique est une preuve empirique pour ainsi dire qu'une vie psychique rentrée, c'est-à-dire sans influx du réel du monde, est possible. Une telle vie serait dès lors nourrie par la production spontanée de toutes sortes de représentations : au lieu de se faire donner ses contenus par le contact de ses interfaces sensibles avec le monde, elle serait capable d'« halluciner » son monde à elle et de vivre les drames affectuels qui s'en déclenchent. Il suffirait donc de disposer d'un corps

articulé, quasi complètement détourné du monde, et de l'incuber par du rêve, pour ainsi dire, pour obtenir le corps-médium qui est ici au centre de nos préoccupations théoriques¹².

Supposer une sorte de vie imaginative qui serait absolument spontanée semble se heurter, dès l'abord, à des objections évidentes. L'expérience de pensée que nous faisons pour construire l'idée d'un corps interne se calque sur l'expérience du rêve dans le corps du rêveur, mais semble ici oublier, quand elle suppose une telle spontanéité à l'imagination qui donne les représentations à la psyché du corps interne, que, dans le cas du rêve, une vie de veille a déjà précédé la vie imaginante et lui a fourni, comme sa source, la majorité de ses contenus. Ainsi, il semble qu'on ne puisse jamais supposer une *vie imaginative spontanée sans présupposer une expérience « réelle » du monde* avec ce que celle-ci livre non seulement de contenus de la perception sensible (la vision, le tact de la chaise réelle précédant, de nécessité, l'imagination de cette chaise dans le rêve ou le souvenir, etc.); mais aussi de ce qu'une telle expérience fait connaître de l'usage du monde. Il s'agit tout d'abord de ce qui s'acquiert et s'habitualise des schèmes d'attribution de l'agence à ce qui paraît être à l'origine d'effets; des logiques narratives et dramatiques de la poursuite des fins; de l'identité et de la place d'*ego* dans le monde; de son style propre d'approche orrective et perceptive du monde; de son style particulier de s'engager dans ses poursuites; enfin des répétitions de ses trajets désirants qui lui font un destin d'une manière de manquer les objets de son désir. En ce sens, *le monde doit être connu du sujet et avoir été pratiqué par lui dans la réalité d'un rapport perceptif, désirant et agissant avant que l'imagination de ce sujet ne puisse opérer ses rejections* et les recombinaisons de ses éléments en des ensembles plus ou moins proches ou plus ou moins éloignés de la réalité mondaine, plus ou moins cohérents et vraisemblables ou fragmentaires et bizarres. Sans imprégnation première du réel dans l'expérience du sujet, celui-ci ne pourrait disposer de la « matière » sensible, dramatique et désirante qui sert à l'imagination de réservoir d'éléments matériels où elle puise les composants avec lesquels elle fabrique d'autres objets, d'autres situations, d'autres rapports, d'autres personnages, ... et en particulier, les drames surintenses du rêve qui semblent s'inventer spontanément et s'effectuer dans le rêveur comme sa vie elle-même¹³.

C'est à cet endroit de notre réflexion que les *évidences* les plus fortes qui dichotomisent le champ de l'expérience et y établissent des rapports de présupposition apparemment inquestionnables vont se renverser. *Ce renversement se fait en deux temps*: il touche d'abord

-
- 12 Les questions qui se posent à ce stade sont donc celles de la provenance et de l'effectuation des représentations qui semblent constituer un pan autonome de la vie interne (que nous identifions ici par commodité à la vie onirique), à savoir celui de la production spontanée par l'imagination d'images, de narrations, de drames, qui se présentent au sujet et suscitent en lui toutes sortes d'affections. A ces questions s'ajoute celle de ce qui advient de ces affections, le corps restant à travers toute son expérience de vie interne ou onirique en apparence inchangé et quasi-immobile, formant toujours la même scène respirante et soufflante, agité de légers soubresauts, d'inchoations ou d'esquisses du dire et du faire.
- 13 La notion d'imagination que nous supposons ici est bien sûr celle de l'imagination reproductive, c'est-à-dire de l'imagination dans son entendement courant – la seule que Descartes connaisse. Nous en avons distingué plus haut, p. 49, une « imagination productive » au sens kantien.

les rapports de la représentation et de l'affection ainsi que ceux de la réalité et de l'imagination ; il touche ensuite la corporéité en sa contingence et les rapports de ses constituants à ses appareils articulatoires et à la miniature cérébrale de ceux-ci. Pour le dire plus clairement et énoncer les deux thèses dont l'explicitation va suivre : (a) *la représentation ne précède pas plus l'affection que la réalité ne précède l'imagination* ; (b) l'observation de la *vie psychique rentrée du corps interne* peut dégager une *morphé non contingente de ce corps* et le montrer réduit à sa *métaphore essentielle*. Les deux thèses étant fortement contre-intuitives, leur explicitation exige un effort particulier.

La première thèse rejette dos à dos pour ainsi dire deux affirmations qui se sont présentées à nous comme des relais naturels de la construction théorique que nous tentions. La représentation, disions-nous, doit être présentée à la conscience pour que celle-ci s'en affecte ; l'imagination ne peut produire ses fragments de monde imaginaires si un monde réel n'a pas été au préalable donné au sujet pour qu'il en fasse l'expérience. Or, cette double affirmation ne tient pas lorsqu'on serre d'un peu plus près l'*expérience* que nous faisons *avec ce corps interne* du rêveur, isolé de tout influx mondain, mais animé d'une vie affectuellement intense. En effet, nous pouvons nous rendre compte en radicalisant l'expérience en question que les *objets ne sont pas d'abord donnés* comme des choses du monde dans la perception – et secondairement dans l'imagination qui se fournit matériellement auprès d'elle –, pour *ensuite constituer les pôles de projections orectiques*, désirantes ou de poursuites finales qui se rapportent dès lors à eux. Il faut se convaincre plutôt que l'*agitation orectique* au sens le plus large (incluant les in-quiétudes désirante et finale) *en ses articulations-sensations dans le corps interne est primairement donatrice des objets* et des fragments du monde où ils apparaissent.

De même que l'*air* est donné dès le départ comme cet objet élémentaire dont il faut qu'il y ait prise dès le premier moment de l'advenue au monde ; de même qu'il ne peut être que nourriture aspirée à même les orifices du corps et espace d'évolution de tout ce qui s'active en lui d'une impulsion au mouvement ; de même donc qu'il est *originellement l'ouvert d'un monde qui ne peut être monde qu'en s'actuant comme l'englobant ouvert d'une orexis* ; de même cette orexis le verrait s'anéantir s'il devait, en son ouvert aérien, être d'abord un espace, pour devenir ensuite ouverture-et-lumière¹⁴. Dans l'instant logique pour ainsi dire qui séparerait l'un de l'autre l'espace et l'ouvert, – à supposer que temporellement cet intervalle soit si petit qu'il n'eût jamais été remarqué comme tel par le vivant humain, lequel se sentirait introduit de tout commencement dans l'ouvert englobant de son orexis ; dans cet instant infime, dis-je, le vivant s'anéantirait d'un devenir absolument irrespirable du monde.

De même les *choses du monde* « sortent » de la *tension orectique du corps interne* comme si elles en naissaient. Elles *en sont produites*, en toutes leurs couleurs et leurs saveurs, comme les visions du rêve sont produites *par l'agitation intense* qui saisit les *circuits*

14 Ce motif de l'objet général environnant et du rapport primordial nourricier du vivant à lui a été développé plus haut, à la fin du chap. « Kinésis, orexis, animation ».

orectiques du corps du rêveur. Le « travail » du rêve¹⁵, cette manière qu'a le rêve d'incuber le corps onirique et d'y insuffler des inquiétudes surintenses qui mettent le corps en excitation, ne vient pas à la suite de la présentation de représentations qui affectent la conscience du rêveur ; il est *producteur de ces représentations* elles-mêmes comme des objets intenses qui ont dès le départ en eux la tension et l'insistance, la fraîcheur d'une apparition où l'orexis trouve son lien au monde qui est élémentairement (en son ouvert) et singulièrement (en ses objets) son aliment. Le *rapport nourricier au monde*, qu'il faut comprendre comme un se nourrir du monde dont le vivant est, de sa prime conception et sans délai possible, l'inquiet et suffocant « nourrisson », fait du monde une *nourriture primaire* qui n'a rien d'un objet qui se trouve quelque part en lui, préexistant à sa recherche surintense par celui qui en manque, mais bien créé, halluciné par lui d'un mouvement originaire. Et il faut dire : *toujours halluciné*¹⁶, toujours si impérieusement requis qu'il en est tout obéissant à cette conjuration magique de sa présence. Les objets du monde naissent ou éclosent de la tension orectique et adviennent à la conscience comme s'ils étaient imaginés en toute spontanéité par une faculté imaginative qui jouerait de les produire et de les présenter ainsi à elle.

Le corps interne est traversé dans ses textures par des flux orectiques « articulants ». Il est ouvert au « travail » des images en lui et en produit un monde surintense dans ses cadrages fantasmatiques. Partout c'est la progressivité articuloire qui produit images et affects

L'hypothèse du corps interne regagne dès lors une certaine plausibilité. Le montage paraît d'une certaine manière science-fictionnel. Prenons un corps couché, dormant, inerte, coupé du monde comme dans un tube expérimental, animons-le de rêve et observons sur lui les flux d'affection qui parcourent ses surfaces et ses profondeurs. Ces flux, nous nous les rendons visibles, comme par un scanner, à l'aide d'une *procédure* qui est d'abord *cartographiante* : le *corps dormant* est vu comme animé, c'est-à-dire comme parcouru par des *flux d'orexis* qui suivent des *circuits* donnés ; nous suivons les quantas d'orexis en les « colorant » pour les distinguer d'autres flux, cette coloration se faisant à l'aide d'une mesure de la *tension dans les textures du corps* et de la *concomitance d'un ressenti* différencié (agréable, désagréable, ...) du passage de la tension à travers elles ; pour discriminer les mesures de tension orectique des mesures de tension infra-orectique nous observons de près le *seuil homéostatique* qui sépare le socle des *homéostases végétatives / comateuses* – qui sont celles d'un sommeil profond sans activité onirique ou sans incubation inspirant des représentations affectantes –, des autres *homéostases de l'animation sentiente* ; tout dépassement de ce

15 C'est une autre conception, bien sûr, de la *Traumarbeit* freudienne que je propose ici. Il s'agit du travail que fait le rêve dans le corps quand il le parcourt de toutes sortes d'activations de ses tissus et de ses appareils articuloires.

16 Je fais clairement allusion à la doctrine freudienne de la capacité du nourrisson, durant les premiers mois de la vie, d'halluciner l'objet manquant de son besoin et de se donner ainsi pleine satisfaction, sans qu'aucune consommation effective de nutriments quelconques – car il s'agit ici du sein et de sa bolée – n'ait lieu.

seuil vaut comme un allumage de l'orexis et de ses tensions d'activation ; nous figurons les homéostases de l'animation sentiente comme des bandes de régulation moyennes à l'intérieur desquelles les potentiels orectiques tendent à osciller et qui fonctionnent comme des attracteurs piégeant l'énergie orectique dont la tendance première est toujours celle de la dépense excessive et de la formation de pics qui transgressent ces bandes ; nous observons, enfin, le progrès du *passage de la tension à travers les textures* du corps, lequel se fait par un portionnement de cette tension en fonction des obstacles, des courbures inflexibles (*kampai*, articulations¹⁷) qui empêchent que le frayage ne se fasse d'un coup et l'obligent à s'émietter pour ainsi dire *par articules*, pour se poursuivre. Au bout de cette démarche de transvisibilisation des flux orectiques, apparaissent sur nos moniteurs de transvision du corps dormant comme corps interne certains *circuits préférentiels* qui dessinent par itération des trajets consistants, profils de véritables *appareils d'articulation*. Apparaissent aussi les activations d'*appareils de réponse* plus strictement *motrice* à l'affection psychique, sans que ces activations débouchent – en dehors de quelques situations exceptionnelles – sur de vraies décharges motiles.

Un « *travail* » de l'imagination, semblable au « *travail* » du rêve tel que nous l'avons décrit, travaille le corps interne et y *engendre les objets et les fragments de monde* où ils font leur apparition. Le corps couché, isolé, immobile, animé par ce travail, est un corps qui vit une vie rentrée dans un monde certes fragmenté, mais peuplé d'objets et de drames surintenses. Pour les produire en lui, il n'a pas besoin de plus que de sa propre disponibilité pour que prennent place en lui les articulations-sensations correspondantes. Tant que le *corps interne est ouvert aux conductions de l'excitation à travers ses appareils articulaires, le sens et la présence des objets sont produits*, leur présentation et leurs incidences dans l'affect adviennent. Le travail de l'appréhension (de fragments) d'un monde dans le corps interne ou dans la vie psychique rentrée en elle-même est d'ailleurs si exclusivement affaire des tensions d'orexis que ces fragments et leurs objets sortent directement d'elles sans que les effets de retombée de la tension se fassent significativement remarquer, alors que dans l'unité d'un corps interne-externe les tensions ont le temps de s'éroder, ce qui permet aux objets de perdre leur surintensité et aux séquences dramatiques de ne plus aller à l'extrême, défiant les lois de la conservation du corps. *L'agitation orectique au sens large est suffisante pour conjurer la présence d'objets, de drames et de fragments de monde. Un corps articulé, innervé, vascularisé, muscliculé, dermé et orificié, incubé par une vie de l'orexis*, qui est la vie pour laquelle il est fait ou dont il est le médium expresse, *produit immédiatement le monde où il se loge nourricièrement* et où auront lieu ses activations orectiques, ses quêtes désirantes et ses poursuites finales.

C'est d'une espèce de pression du dedans désirant du vivant que le monde naît, pressé comme dans l'enfantement, sortant d'appels surinsistants et de cette poussée qu'ils font, qui fait advenir l'objet élémentaire au-devant de l'être animé et à même ses ouvertures aspirantes.

17 Voir dans le chapitre précédent l'interprétation donnée de la notion aristotélicienne de *kampê* telle qu'elle est exposée dans le *De progressu*.

Ceci inverse la *schématique de l'imagination* (reproductive) à l'œuvre dans notre pensée du rêve et contaminant notre expérience de pensée avec le corps interne, qui veut que des *images* soient *produites* – d'une manière ou d'une autre, avec la spontanéité qu'on veut – et, présentées à la conscience, *émeuvent* en elle toutes sortes d'affects. Ainsi, l'on parle du rêve comme d'une « vision » – et c'est par ce mot d'ailleurs qu'il est désigné dans nombre de langues¹⁸: on « voit » en rêve tel ou tel paysage, telle ou telle personne, telle ou telle scène, on se « voit » impliqué en elle ou simplement spectateur de ses événements, et ces vues suscitent en soi des sentiments variés, parfois des envies ou des angoisses fortes. *Inverser la schématique* de l'imagination, c'est-à-dire de cette faculté psychique qui produit spontanément les images mentales dont l'âme s'affecte, c'est dire que les *images produites sont ce qui « sort » des poussées orectiques* opérant dans le corps interne et conduisant les excitations à travers ses tissus et ses appareils articulaires. C'est dire que *l'orexis enfante le monde* en son donné originaire, tel qu'il se trouve structuré par les lignes de force orectiques qui en ordonnent les volumes, les objets et les drames. L'orexis en place certains à l'avant-plan de tous les autres, certains sont mis à distance d'autres. Elle les met tous en relation les uns avec les autres, ce qui fait que *toute présence au monde est activité de relationnements orectiques* et passage à travers paysages et fragments du monde ordonnés par eux. L'ordre orectique consiste en de complexes combinaisons de préférences et de dépréférences mouvantes, se colorant l'une de l'autre et faisant passer le courant orectique selon des associations imprévues d'une représentation, d'un objet, d'un fait, d'une suite de faits à d'autres – alors même que les principales articulations de ce courant, la structure de ses trajets, l'allure de ses frayages restent inchangées.

C'est donc un courant générateur et ordonnant qui déverse la plénitude des *objets et des drames* du monde dans des *lueurs surintenses*, qui représentent l'effet des investissements orectiques que le sujet accomplit sur eux. Ces lueurs peuvent s'affaiblir après, le monde se vider des *énergies* psychiques, *orectiques et désirantes*, qui lui donnaient sa *magie* et ses enchantements. Mais ces lueurs ne peuvent s'éteindre. Les objets et les histoires ne peuvent subsister en dehors de tout cadrage, de toute « *fenestration* », de toute ouverture d'une fenêtre *fantasmatique* qui les encadre et les fait rayonner, sans laquelle ils ne pourraient être contenus par rien, se dilueraient et glisseraient sans incidence sur la surface du monde. Les objets ne peuvent subsister en-dehors de cette fenêtre, pour la simple raison qu'ils en naissent. En ce sens, le monde « sort » de ces ouvertures comme ce qui se déverse hors d'elles dès qu'elles s'ouvrent et sur quoi alors elles donnent vue.

Par ailleurs, la schématique de l'imagination s'inverse lorsqu'on considère de plus près le rapport entre les représentations imaginées et leurs incidences dans l'affect. On a en effet

18 Entre autres: *ru'yâ* en arabe, *mar'a l ha-layla* en hébreu (cf. Fahd, *ibid.*, p. 269ss.). *Ru'yâ* (le rêve plein et prémonitoire par opposition aux songes incohérents et confus (*adghâth*)) est la désignation prévalente dans la langue classique – alors que *hilm* et *manâm* ont des significations spécifiques – et celle qui est adoptée dans l'onirocritique arabe tant savante que religieuse. La dimension « visionnaire » du rêve a un fondement phénoménologique absolu et toutes les langues disent: « j'ai vu en rêve » – à côté d'une pluralité de tournures qui varient la recton du verbe.

l'impression ici que la représentation est une image apparaissant spontanément et comme d'un coup et qu'elle déclenche une suite de faits du pâtre qui, quant à eux, se déploient dans le temps, consomment du temps, ont leurs lenteurs et leurs accélérations, une contingence de leur décours, des événements pouvant intervenir qui influent sur lui. Il faut voir qu'*ici aussi les choses vont de l'orexis à l'image et non inversement*, et surtout que *l'orexis se suffit d'esquisses de son mouvement pour produire et l'image et l'affect* qu'elle produit. L'orexis encaissée dans le corps interne n'a pas besoin, comme nous l'avons souligné, de s'effectuer jusqu'en ses accomplissements motiles pour conjurer la présence de ses objets et vivre ses affects. Les activations premières, inchoatives, des tissus et des appareils articulaires du corps produisent de manière progressive, articulante, aussi bien l'image que son affect. Dès lors, *l'activation motrice dessine articule par articule les images* et esquisse, en *traversant progressivement les tissus du corps interne en des trains d'onde d'excitations*, les affects qu'elles conjurent. Dans les deux cas, c'est la *lenteur essentielle de la progressivité articulaire* qui fait se constituer images et affects, lesquels d'ailleurs n'ont plus à être distingués finalement. *L'image n'a aucune instantanéité* et n'est elle-même que la figuration d'une poussée irectique; ni l'affect n'est sans figuration imagée. Tous deux sont des mouvementements du corps qui figurent de véritables scènes d'un drame qui se jouerait dans le monde sous sa forme macro-motrice s'il pouvait et voulait quitter le corps interne et impliquer le corps externe en une chorégraphie faite de poursuites et de fuites, d'une gestulation expressive qui peignerait et raconterait la vie intérieure de l'âme en ses passions et ses émotions.

La question de la contingence du corps comme lieu de production de la vie psychique. Variations du corps (diminution et expansion extrêmes) sans effet sur elle, hors le cerveau qui est comme le corps interne du corps interne. L'idée d'une physiologie pure du corps interne

Entrée

Penser le corps ne peut se faire sans doute qu'en fixant un corps comme un Abbé de Rancé fixait un crâne de mort pour méditer et écrire. Ce n'est cependant pas regarder simplement un corps ou son image. C'est avoir devant soi les images de grandes affections du monde, d'étoiles qui explosent, de bactéries qui réparent les parois d'un colon, d'organismes vivants à six mille mètres sous l'eau, dans l'irrespirable.

Du corps tout doit se concevoir à partir de ce point de la respirabilité-irrespirabilité. Et puis du voir du corps ouvert, chirurgicalement simple, lorsqu'on en enlève un caillot de sang – ou un « gâteau de sang », comme on dit en allemand – coincé entre la calotte crânienne et le cerveau, un gros caillot bien épais et bien frais. Une fois enlevé, comme on le voit sur une vidéo de la faculté de médecine, quelle sensation de délivrance chez qui l'observe, quelle aise que ce ré-épanchement guérisseur des volumes du cerveau! Ils se remettent à leur place, sortent de l'étroitesse et de la constriction, se redéplient dans l'espace creux où elles ont leur bonne contenance.

Le corps animé, ce substrat si contingent de trois ou quatre fonctions qui font la présence : un respir, un pouls, des saccades de l'œil, une vibration dans un cil très profond de l'oreille interne, un différentiel de tension de la peau. Peut-être est-ce tout. En deçà, le coma, qui amoindrit la présence à l'extrême, et la mort, qui l'éteint.

Le deuxième temps du renversement des schématismes familiers de pensée qui ont, un temps, rendu malaisé l'avancement de notre construction théorique, concerne la conception de la corporéité de ce corps interne et de sa vie psychique. Nous nous sommes rendu compte que ce *corps* était la *surface-chair*, le *théâtre carné*, innervé, vascularisé, muscularisé, dermé et orificié où *tous les « mouvements »* avaient lieu : ceux de l'émotion des images, de leur « sortie » à la conscience imageante sous l'action des poussées de l'orexis ; ceux où se font les affections en retour de l'émergence des images – ce double mouvement pouvant finalement être réduit à un seul ; ceux qui auraient pu causer des effets motiles dans le corps externe qui représente la doublure du corps interne si on levait de lui la limitation de l'encaissement de toute la vie psychique en lui – c'est-à-dire si on arrêta de le poser comme détourné de la sentience et amotile. Or, la question qui se pose à cette joncture de l'analyse est la suivante : la *vie psychique rentrée* que nous décrivons, qui a toute entière son siège dans ce corps interne et qui ne semble pas pouvoir avoir lieu si ce *corps* n'était *ouvert à l'incubation par l'orexis* et ne lui prêtait ses *tissus et ses appareils articulatoires* pour qu'elle les traverse de ses *trains d'onde excitationnels* ; cette vie psychique, que lui arriverait-il *si ce corps devait défaillir* en certaines de ses parties, s'il devait être déficient ici où là, manquer de tel ou tel membre, connaître un arrêt de fonctionnement de tel ou tel organe, par un accident quelconque être privé des capacités motrices de sa doublure (en un corps) externe, en être réduit à quelques fonctions vitales – sans pour autant déchoir de toute orexis et atteindre l'anéantissement de la sentience dans les homéostases végétatives / comateuses ? Il s'agit en somme de la *question de la contingence du corps* que nous considérons : en faisant varier sa constitution factuelle, comme elle varie d'ailleurs dans les corps réels que l'on peut rencontrer, doit-on s'attendre à des effets sur la vie psychique qui y loge ? L'interrogation est tout à fait décisive, car nous avons vu cette *vie psychique* être *liée de si près aux tissus et aux appareils articulatoires* de ce corps qu'elle ne pouvait se définir autrement que comme ce qui *en « sortait »* ; elle n'était rien d'autre que ce qui advenait, dans ces tissus et ces appareils, comme mouvements de l'excitation orectique.

En effet, nous le savons de l'expérience quotidienne, le *corps* peut être dit d'une *contingence extrême*, tellement peu de lui suffit pour soutenir la quasi-entière présence au monde du sujet – la présence que soutient régulièrement un corps indemne. Le corps peut souffrir la perte de presque tous ses sens, par la lésion, l'atrophie ou la destruction de leurs organes, il peut perdre des parties parfois importantes de ses appareils organiques internes, sans que la vie psychique qui a en lui son « siège » en soit proportionnellement amoindrie. Cela mettrait en cause des thèses tout à fait centrales de la théorie de la corporéité que nous tentons. En effet, notre approche a été à un moment cartographiante et il a pu sembler que s'établissait ainsi une relation pour ainsi dire biunivoque entre des parties du corps – des tissus et des

appareils articulaires – et des pans de la vie psychique, la lésion ou l'ablation des unes ne pouvant laisser intacte les autres. Il s'agit de voir à présent comment le *corps interne peut se contingencier en ses concrétions organiques, sans arrêter d'être ce qu'il est*. Au bout du passage à travers la contingence pourrait se dessiner la figure d'une *métaphore corporelle* dont le concept serait tout à fait fondamental pour une pensée du corps.

Il ne s'agit pas de faire, en un premier temps, des expériences de pensée pour tenter de voir ce qui résulterait d'une variation de la dotation corporelle d'un homme normal. La réalité, les *hasards du réel*, ont donné de cette *variation* les *configurations* les plus légères, de même que les plus étranges et les plus extrêmes. Les progrès faits dans la médecine des soins intensifs, les thérapies de fin de vie, la maîtrise des états comateux post-traumatiques, ont amenés les cas les plus bizarres à la connaissance du public. Tel celui d'un jeune homme dont la vie, apparemment pleinement consciente, s'était retirée de l'ensemble du corps et retranchée dans les derniers recoins du cortex¹⁹. Un tel cas propose au fond un raccourci à l'ensemble de la discussion sur la contingence de l'incorporation. En effet, perdre une phalangine ou un orteil semble ne rien changer du tout à la vie psychique du sujet concerné; l'ablation d'un rein ou d'un poumon amène un affaiblissement de la fonction dont il est le siège ou le contributeur, il n'affecte pas l'intégrité de la vie psychique du sujet – hormis indirectement par le biais des effets d'un tel affaiblissement sur la vigueur et le bien-être général de la personne; l'amputation d'une jambe pose le problème d'une survivance de la sensation dans un « membre-fantôme » et prouve par là plutôt le maintien d'un schéma corporel (sensoriel et éventuellement moteur) au-delà de la perte de parties du corps; l'ablation de parties d'un appareil articulaire, comme l'appareil vocal-verbal, telle l'ablation de la glotte ou du larynx, pose le problème des latéralisations de la fonction – c'est-à-dire des contournements des portions lésées de son appareil –, mais ne semble pas invalider décidément la parole psychique intérieure; par contre, les *lésions du cerveau*, elles, *semblent anéantir*, cette fois-ci *dans une bi-univocité assez stricte des correspondances entre aires cérébrales et fonctions psychiques, des parties de celles-ci*. Dès lors, on pourrait être tenter de ne plus s'intéresser qu'au *cerveau* et y voir au fond ce *corps interne lui-même* ou le corps interne du corps interne que nous voulions isoler dans une expérience de pensée et qui se propose à nous ici isolé, de manière très concrète, dans une expérience presque clinique ou de laboratoire.

Avant d'accepter ce raccourci, il faudrait plutôt *approfondir* cette *variation de la corporéité*, introduire des distinctions et une typologie des différents amoindrissements qu'elle peut subir; il faudrait surtout aller dans le sens contraire et *imaginer une variation* non seulement diminutive, mais *agrandissante et intensifiante* des dotations anatomiques, organiques et fonctionnelles du corps; il faudrait à chaque fois se poser la question des effets de la variation sur le vécu corporel et la vie psychique, et tenter là aussi des distinctions qui classent et typologisent. Il y aurait grand gain à développer une *véritable physiologie*

19 Justifiant, de la part de ses parents, une intervention qui mette fin à sa vie. Dans le cas cité, les parents ont eu recours à une grâce présidentielle qui permet l'intervention.

théorique, apriorique, pourrions-nous dire, ou pure, qui s'intéresserait très peu aux derniers développements de la science physiologique et de la biochimie organique pour demeurer strictement phénoménologique dans ses approches. Pour le moment, il semble plus important de se concentrer sur la question globale du corps interne et d'en proposer une solution, ne serait-elle que provisoire. Des morceaux de physiologie pure, telle que nous l'entrevoions, pourront suivre ce premier essai de solution et aider à l'éclairer et le substantier.

Revenons donc à ce qui semblait faire la conclusion d'une première réflexion sur la contingence du corps : le *corps interne*, tel que nous voulons le concevoir, *pourrait se réduire au cerveau* comme au siège de l'ensemble rentré de la vie psychique. Interjetons ici une remarque qui sera d'importance tout au long : une telle réduction du corps interne au cerveau *suppose une certaine science du corps* ; elle n'est pas tout à fait plausible dans les termes de la science médicale classique – entendons par là celle pour qui le corpus hippocratique-galénien fait fonds scripturaire et autorité –, mais l'est par contre pour la *science neurologique contemporaine*. L'extraordinaire habileté de Galien dans la dissection anatomique lui a permis de comprendre bien des rapports de dépendance neurologique dans l'organisme : il a réussi à isoler des faits physiologiques et montrer qu'ils ne pouvaient avoir lieu dans le corps qu'à la condition que soient indemnes les cordons (*neura*) qui les relient au cerveau en même temps que le cerveau lui-même : en coupant ces cordons on rendait impossibles les réactions physiologiques à observer, de même qu'en découpant les parties du cerveau où ils aboutissaient, tout en laissant les cordons indemnes, les réactions ne pouvaient plus se faire. La *science galénienne* ne pouvait aller au-delà de quelques dispositifs expérimentaux qui permettaient de reconnaître les corrélations les plus massives : la vivisection du cerveau (sur l'animal) était des plus difficiles à opérer et, sans elle, on *ne pouvait reconnaître* avec certitude la *fonction et l'importance de l'organe cérébral*. Le fait anatomique que les cordons nerveux allaient tous au cerveau n'était pas définitivement probant. En effet, on ne connaissait pas très bien, d'une part, la *nature de l'influx nerveux*, le nerf étant plutôt compris comme une sorte de fibre de traction qui agissait par un effet quasi mécanique ; d'autre part, le *cœur* était anatomiquement connu comme un organe d'afférence de tous les conduits sanguins, ce qui le mettait en *concurrence* avec le cerveau quant au statut d'*organe central*. Ainsi, en l'absence d'une connaissance fondée de la valeur fonctionnelle des différents systèmes dont ces deux organes étaient la source ou l'aboutissement, le simple fait de la centralité de l'organe n'était plus suffisant pour avoir notion de son rôle physiologique exact.

Si je mentionne ici ces quelques faits d'histoire de la médecine, c'est pour relancer une réflexion introduite plus haut (dans les chapitres de méthode) sur la *possibilité d'une physiologie théorique sans présupposition d'une science anatomique ou physiologique* particulière du corps. Une *phénoménologie du corps* a affaire à des *ressentis internes* du corps, à des *états corporels* comme à des *sentis* qui font référence à quelque chose que tout le monde appelle un corps, en même temps qu'aux images et aux mentalisations de ce qui se représente de ses états dans l'esprit : une douleur d'élançement se figure imaginativement de manière nécessaire, pour ainsi dire apriorique, comme une pression exercée à l'intérieur

d'un vaisseau par un liquide qui y est trop à l'étroit, qui le dilate et veut s'en échapper. Toute la médecine ancienne travaille avec ces métaphoriques et se trouve de fait édifiée sur leurs imaginaires. Il faut attendre les *démétaphorisations radicales* introduites par la *médecine expérimentale* avec la reconnaissance exclusive d'un unique genre de causalités efficaces, à savoir les causalités physico-bio-chimiques, pour que le corps biologique fasse *scission des ressentis corporels* et des imaginarisations physiologiques qu'ils motivaient.

Les identités de structure entre le cerveau et le corps interne. La différence décisive : le cerveau est non sentient. Le monde-corps peut se penser sans corps, mais non sans l'engramme d'un corps interne

On pourrait reprendre pour le cerveau la construction qui nous a permis d'isoler le corps interne et de voir si l'analogie du cerveau avec celui-ci se confirme au-delà de la capacité commune au cerveau et au corps interne d'être le site d'une vie qui se qualifie d'interne par rapport à celle d'un corps externe en lequel elle peut déboucher, sans le faire nécessairement. Le montage est très semblable au départ : *comme* pour le premier *corps interne*, le *cerveau se figure comme un substrat physique*, un complexe organique *dans les profondeurs et sur les surfaces duquel des allumages et des flux ont lieu*, une circulation de potentiels énergétiques. Ces flux *corrèlent avec une vie psychique* qui est la même que celle qui était produite dans la poussée irectique du corps interne et les traversées de ses textures par des flux excitationnels articulants. En effet, le cerveau peut être vu comme une excroissance qui n'est qu'un prolongement du corps interne et qui lui est annexée. Elle se rattache à lui par les faisceaux nerveux qui sortent d'elle et se prolongent et s'embranchent en lui jusqu'en ses terminaisons les plus fines. La *vie intérieure* que nous avons observée *dans le corps interne* était une sorte de *monde absorbé, rentré, dans une psychè qui toute entière est ce qui se vit dans ce corps* et rien d'autre. Comme le monde du rêve, le monde de la vie intérieure est un monde dehors, visé intentionnellement comme tel et qui ne peut avoir d'autre sens en lui-même que celui-ci. Pour l'observateur que nous avons construit cependant, et dont l'observation était quasi embarquée dans les flux excitationnels et les tensions de leurs passages à travers les textures corporelles – son repère ne dépassant jamais celui de la vie du corps interne –, ce *monde* ne pouvait apparaître que comme le *corrélat objectif de la vie du corps*. La situation, projetée sur le cerveau, est identique au point de vue de la structure.

Une différence décisive cependant existe et met fin abruptement à l'analogie. Elle consiste en ce que les *passages de la tension d'excitation sont sentis dans le corps*, qu'ils rencontrent des résistances dans les textures, que leur ex-pression articule par articule à travers elles est en elle-même la vie irectique du corps, laquelle est sentience du corps et du monde dans le corps. L'activation irectique de tissus du corps n'est pas un processus en troisième personne, sorte de chaînes de tensions et de mouvements qui s'effectuent dans le corps, mais dont le (sujet incorporé dans ce) corps n'a aucune conscience, qu'il ne ressent pas et ne pourrait pas, même s'il le voulait, ressentir. *Il y a une multitude d'activations non irectiques* de tissus du corps qui sont tout aussi *irremarquables et imperceptibles* que les mouvements d'organes internes s'accomplissant au-dedans du corps sans que celui-ci, en sa sentience de

soi, en sache rien – tels que les mouvements qui ont lieu dans les reins, le pancréas, le foie, etc.²⁰ Les activations orectiques, elles, si elles ne sont pas nécessairement ressenties lors de leur l'accomplissement, peuvent toujours l'être dès lors que l'on dirige l'attention sur elles.

Par contre, à aucun moment il n'y a un ressenti de la circulation des quantas énergétiques dans le cerveau. Ces quantas, à la différence de ceux qui circulent dans l'autre corps interne, sont des différences de potentiel électrique et non pas excitationnel-orectique. Freud a logé les flux excitationnels dans le système nerveux. J'ai proposé une vision de ces flux qui en fait des tensions qui traversent des tissus et qui activent inchoativement des dispositions motrices. Le corps interne est « travaillé » par l'orexis qui l'incube, fait frémir ses organes, accélère ou ralentit sa respiration, son battement cardiaque, fait courir à travers ses bras et ses mains des inchoations d'emprise, fait monter à travers son appareil verbal des articulations de mots, fait se tendre ses lèvres et sa langue vers une eau très fraîche, etc. Tout cela est senti dans le corps, comme des états du corps. Le corps interne a en lui-même une image de lui-même comme sentient, et sentient de soi, comme s'il était de lui-même la source de sa sentience. Il y a une sorte de congruence absolue entre le corps et la sentience de ses états, celle précisément qui nous a fait nous rendre compte de la suppléance du monde: le corps interne résonant de son orexis produit le monde en soi, il a en soi tout ce qu'il faut pour « halluciner » tout ce qui peut se donner d'un monde qui serait réel et dehors. Il est le macrocosme où se réfléchit le macrocosme, il est le macrocosme qui se dédouble en un macrocosme mondain, lequel demeure toujours dans sa doublure et ne peut jamais s'en détacher. Il est sphérique et a un centre en lui où il se réfléchit en lui-même, il a une image de lui-même qui fait que les états corporels qui sont sentis en lui, sont immédiatement identifiés, localisés sur lui-même.

Rien de cela ne s'applique au cerveau. Le cerveau n'est pas une sphère de la sentience, n'a pas de lui-même une image sentie de soi où son activité est réfléchie, où ses tensions sont senties et situées dans certains de ses tissus. Le mal de tête, la migraine, les douleurs temporales ne sont pas des affections du cerveau. Il n'y a pas de relais du corps interne au cerveau, comme il y en a un du corps externe au corps interne pour la raison que le corps interne a en lui toute la métaphore du corps et toute la métaphore du corps est dans le corps interne. Il n'y a rien d'elle qui le déborde ni rien de lui qui la déborde en retour. Tout autre est la relation entre le cerveau et cette métaphore.

20 On trouvera l'énumération d'une série de mouvements physiologiques de ce type dans: Béclard, J., *Traité élémentaire de physiologie humaine*, 4^e éd., Paris Asselin 1862, p. 604s. Le *Traité* distingue trois types de mouvements: ceux qu'il appelle « étendus » et qu'il entend comme impliquant toujours la locomotion; ceux qu'il qualifie de « partiels », lesquels sont remarquables, mais se font sans locomotion, sur place, impliquant uniquement un « changement de rapports respectifs des divers segments mobiles qui composent le squelette »; enfin, les mouvements que nous appelons ici physiologiques et pour lesquels le *Traité* n'a pas de qualification spéciale, mais qu'il décrit comme non remarquables, sans les limiter pour autant aux mouvements des organes internes qui s'effectuent sans que rien n'en apparaisse sur le corps – du moment qu'il compte parmi eux le mouvement du thorax dans la respiration ou le mouvement des différents organes impliqués dans la manducation.

Avant d'expliciter ces énoncés, tentons de radicaliser quelques hypothèses et de voir ce qu'une variation théorique peut nous enseigner sur la place du cerveau dans le corps tel qu'il se donne à penser à une physiologie première. Il y a en effet encore une possibilité de réintroduire le cerveau dans le corps interne par le biais d'une figure qui radicalise la contingence du corps et tente de mettre en rapport direct le cerveau et la vie psychique jusque-là pensée comme s'accomplissant dans le corps interne. En effet, rien n'empêche de considérer, d'une part, la vie corporelle réduite à son minimum végétatif et les restes de la conscience repoussés dans le cerveau dans le sens où plus rien n'est transmis du corps au cerveau en termes d'inputs sentients, mais où celui-ci garde pleine conscience de son présent. Le cerveau n'est nullement dans un état comateux ; seules les liaisons nerveuses entre l'excroissance cérébrale et le reste du corps sont interrompues. Dans cette configuration, la vie consciente qui a encore lieu dans le cerveau y a son effet de la même manière que cette même vie avait lieu dans le corps interne, c'est-à-dire comme vie de l'orexis activant les textures du corps interne et produisant en lui le monde en ses objets élémentaires et singuliers. La vie de l'orexis activerait ici, par des conceptions électriques non sentientes, les textures nerveuses du cerveau uniquement et produirait, sans l'intermédiaire du corps interne, ce même monde. Au lieu donc d'avoir le rapport explicité plus haut d'un dédoublement macrocosmique dans lequel le corps interne doit être posé non pas comme microcosme, mais bien comme macrocosme, car ayant la taille exacte du monde qui naît de lui et en lui ; nous aurions ici un rapport de correspondance entre un microcosme cérébral et un macrocosme mondain, non pas à cause de la petite taille du cerveau – laquelle d'ailleurs dans sa relation au monde est tout aussi minime que celle du corps interne –, mais bien à cause de l'hétérogénéité des deux dimensions dans le cas du cerveau. En effet, tant que le corps interne est concerné, nous pouvons partir d'une stricte coextensivité entre lui et le monde : le monde en ses objets élémentaires et singuliers, en tout ce qu'il contient de sens, c'est-à-dire en tout ce qu'il peut loger en lui de corrélats de la visée intentionnelle d'un sujet incorporé, est, comme nous l'avons vu, ce qui est produit dans le corps interne par la vie d'orexis qui le travaille. Il est cette vie orectique elle-même²¹. Par contre, ce qui se fait dans les profondeurs et les surfaces du cerveau n'est pas de la même nature (excitationnelle).

Il y aurait ainsi une sorte de mutation de repère quand on passe du corps interne au cerveau, alors même, et il faut insister là-dessus, que la vie psychique rentrée que nous considérons est la même quand il y a intermédiation du corps interne et quand il n'y en a pas. Cela veut dire au fond que le monde du vivant humain peut se faire sans son corps (interne, et par conséquent aussi externe), avec un autre corps non sentient qui, cependant, doit contenir un engramme en lui du corps interne lequel demeure le seul constituant et interprétant du monde que produit en lui la vie de l'orexis. Les réseaux neurologiques, leur distribution aïrale, la circulation des flux énergétiques et chimiques entre eux et à l'intérieur

21 Rappelons-le : la visée intentionnelle de tout objet du monde le projette comme objet précisément de celui-ci, c'est-à-dire comme faisant partie de ce monde au-dehors. Le sens de la visée intègre le sens de l'être-dehors, dans le monde, de l'objet. La visée de l'intension du sens s'accompagne toujours de la visée de l'existence dans le monde de l'objet en question.

d'eux doivent au fond constituer une sorte de *carte du corps interne dans un repère* qui a cessé d'être excitacionnel, c'est-à-dire membré, articulé, innervé, vascularisé, muscularisé, dermé et orificié, pour devenir *purement processeur*, une espèce d'unité centrale compuatrice qui pilote le corps interne selon la logique, l'économie tensionnelle, les rythmes et les figures de celui-ci. Le cerveau doit contenir en soi une image engrammée du corps interne qui lui donne le programme qui met en œuvre ses processements.

Le concept du corps interne: site et articulation de la sentience, engramme et matrice du sens, métaphore du corps du vivant, variant en sa complexion (i.e. non entéléchique)

A partir de là, des radicalisations de la variation imaginative et théorique deviennent pensables, ne serait-ce que sous la forme d'interrogations sur ce qui est encore eidétiquement possible en termes de physiologie phénoménologique du corps. Ainsi, on peut se demander

- s'il est pensable que la vie psychique puisse avoir lieu sans aucune intermédiation, sans corps interne et sans cerveau ;
- si on peut imaginer des corps internes et externes bien différents des nôtres :
 - avec beaucoup plus et beaucoup moins d'articulations ;
 - sans articulations du tout ;
 - des corps non carnés (donc non innervés, vascularisés, etc.) ;
- si on peut imaginer des cerveaux très différents des cerveaux connus, par exemple
- non plus organiques-carnés,
- mais inorganiques-minéraux.

La *palette des variations* et des possibilités de la construction d'une vie d'affection rentrée dans le corps interne d'un vivant va donc d'une vie psychique non seulement non incarnée, mais non matérialisée du tout, ne s'effectuant dans aucun corps matériel (carné ou non carné) à une vie psychique travaillant un corps interne carné, mais à cerveau non carné ou encore une vie psychique ne s'effectuant dans aucun corps, mais uniquement dans un cerveau non carné. Les questions ne doivent pas être développées de suite ici. Elles n'ont été formulées que pour qu'une idée soit prise de la manière dont il faut poursuivre l'analyse. Ce dont il s'agit ici, c'est d'abord d'une thèse: celle qui dit que quelle que soit la combinaison choisie, *aucune vie d'un vivant sentient n'est concevable sans qu'un corps interne* quelconque ne soit posé comme *site et articulation-accomplissement de la sentience*. Ce corps peut n'être, si l'on veut, posé nulle part, dans aucun corps physique; un relais cérébral peut même être imaginé inexistant, ce corps interne pouvant se trouver dans des esprits purs – des anges, des intellects non incarnés; dans tous les cas, *tout vivant sentient*, même complètement incorporel, *vit d'orexis* et celle-ci ne peut s'actuer que dans un corps interne qui est son acte articulatoire même. En rappelant qu'orexis, dans certains contextes, peut prendre un sens plus large que celui qui la spécialise et englober ainsi les deux autres termes de toute activation d'une recherche quelconque, à savoir désir et poursuite, il faut dire, en conclusion de cette première analyse, que si le *monde du vivant humain peut se faire*

sans corps externe, il ne peut se déployer que dans le triangle des articulations que nous appelons : orexis, désir, poursuite.

Dès le moment où le corps interne cesse d'être l'engramme à travers lequel la présence au monde s'accomplit ainsi que la matrice de sens qui génère tous ses contenus, le monde subit une transformation radicale. Tout ce qui subsiste cesse d'être dans le rapport de respir-nourricier inquiet à lui. L'objet élémentaire et le respir ne font plus qu'un ici et le respir perd son anxiété et sa suffocance. Plus aucune ligne ne passe entre le respirant et le respiré pour y ouvrir un jour. Une seule syllabe est articulée partout, plus exactement l'articulation cesse à cause de l'anéantissement de toutes les autres syllabes et des détroits où elles devaient être formées. Sans restriction aucune sur son chemin, l'unique syllabe ne se prononce pas articulatoirement, elle sort sans qu'aucune barrière ne freine son flux, sans qu'elle ne se heurte à aucun point d'inflexion. On se trouve dans une sorte de plan d'immanence spinoziste où les différences deviennent indifférentes et n'arrivent plus à se constituer comme telles. C'est la forme monde elle-même qui s'efface et avec elle la forme sujet. Un sens n'affleure plus dans les choses pour les goûter et les raconter. Ni objets ni drames ni leurs narrations ne naissent plus, avec le monde, du travail de l'orexis.

Ainsi le corps interne se révèle être la métaphore du corps du vivant lui-même derrière toutes les variations qui peuvent le toucher. Cette métaphore n'implique pas nécessairement une complétude intrinsèque de ce corps. Elle n'en est pas l'essence. Telle est, cependant, la direction que prend toute philosophie du corps qui lui donne un statut microcosmique qui fait symboliser chacun de ses composants avec les régions et la facture du monde. Une telle approche nie radicalement toute facticité dans le corps humain et l'extrait de la continuité qu'il forme avec les corps d'autres espèces animales (mammifères, en particulier) – à moins d'être prête à des symbolisations panthéistiques. L'ésotérisme savant – dans l'alchimie et l'astrologie – a développé de telles grandes formules symboliques du corps humain. Mais même en dehors de lui, la philosophie la plus sobre, comme celle d'Aristote, a toujours posé un corps entéléchique, c'est-à-dire possédant plénitude essentielle et complétude. Tout dans un corps entéléchique a une fonction et un sens ; mais tout y a aussi une rigueur de construction parfaite. Le corps interne, dont le concept se précise ici à mesure que nos analyses avancent, n'est pas entéléchique en ce sens. Et cela non pas simplement à cause de sa contingence qui désintègre sa complétude en montrant qu'un grand nombre de ses parties ne lui sont pas nécessaires et qu'il peut non seulement être pensé autre qu'il n'est, mais que les vicissitudes de la vie corporelle confrontent avec des figures morcelées et pour ainsi dire « aneidétiques » du corps ; mais aussi parce que le corps interne en lui-même n'est pas également sentient partout et qu'en rapport à la vie intérieure de l'orexis, il subit, dans sa figure originaire indemne et sans intervention d'aucune variation réelle ou imaginative de sa composition, de profondes différenciations entre des parties et des appareils, en particulier articulatoires, qui sont tout à fait essentiels à sa figure engrammatique elle-même, c'est-à-dire la figure irréductible qui se retrouve dans tout substrat de la vie orectique, et les parties et appareils qui ne le sont pas.

Le *corps interne sous sa figure engrammatique n'est pas exactement le corps interne* tel que nous l'avons jusqu'ici imaginé. Ou encore, le corps interne, tant que nous l'imaginons à la manière du corps du rêveur comme un corps-doublure du corps externe est plus que l'engramme du corps interne, c'est-à-dire plus que l'expression la plus rigoureuse de celui-ci. En effet, si l'on ne prend pas garde à ces différences, on peut être induit à co-poser dans le corps interne des parties qui peuvent s'en scinder, à savoir celles qui nous sont particulièrement familières de notre complexion humaine, mais qui ne se retrouvent pas avec leurs traits spécifiques dans *l'engramme général du corps interne*. A cette correction près, le corps interne se dégage comme la *métaphore même de la corporalité sentiente*. Il est la figure qui *supporte la forme monde / la forme sujet / la forme sens* qui structure le donné des mondes et fragments de monde *de tous les « avatars » que nous pouvons imaginer*. Toutes les variations pensables dans ces « avatars », aboutissant aux apparences corporelles les plus fantastiques, n'adviennent qu'en présupposant le plan de la vie orectique en tant que telle, c'est-à-dire le *triple frayage dans les textures d'un vivant d'une orexis-désir-poursuite*. Ce triple frayage n'est que l'engramme du corps interne et la métaphore d'une corporalité membrée, articulée, innervée, vascularisée, musclée, dermée et orificiée. Cette *métaphore* est *immanente même à une corporalité non carnée*, celle d'esprits purs pensés sans corps et même sans cerveau(-sans-corps), du moment qu'une telle spiritualité doit être pensée comme travaillée par de l'orexis.

Hypothèses de radicalisation dernière : une vie sans orexis ; une vie simplement orectique ; tous les niveaux d'orexis plongés dans un plan d'immanence. Le repère absolu de l'orexis

Ici à nouveau nous pourrions nous poser des *questions de pure analyse* concernant des pensables issus de variations purement imaginatives. Telle par exemple

(a) la question de la pensabilité de la non-corporalité radicale d'une spiritualité qui serait non seulement pas incorporée dans un corps carné ni dans un corps non carné, mais qui ne serait surtout pas impulsée par aucune orexis. *Peut-on concevoir un vivant sans orexis*, en l'occurrence un vivant sans chair et sans corps aucun – la forclusion de toute incorporation devant en faciliter la conception ?

(b) Une autre question serait celle concernant la *concevabilité d'un vivant sans désir et sans poursuite, uniquement mu par une orexis basale*, celle de la sentience « animale » dont n'émerge que le vivant humain avec ses deux autres dimensions de la désirance que sont le désir et la poursuite.

(c) Une troisième question naît d'une hypothèse qui se suggère ici et qui irait dans un sens contraire aux deux hypothèses précédentes : qu'est-ce qui empêche d'*écraser l'ensemble des niveaux de l'orexis dans un plan d'immanence* spinoziste – mentionné un plus haut – qui effacerait les différenciations entre les structures orectiques (végétatives, sentientes, désirantes) par projection dans un plan *basal-matériel*, infra-végétatif, pour ainsi dire « physique », dans lequel se retrouverait à l'œuvre, comme à son niveau le plus bas, une unique loi

« orectique » de l'être. L'acte d'être commun à toutes les configurations de l'étant ne serait rien d'autre qu'une sorte d'*orexis constituant l'élan et la force (conatus) d'être de chaque étant*; il serait de nature unique dans tous les étants qui seraient des modalités d'une unique substance (Dieu). Cette hypothèse revient ainsi à une universalisation de l'orexis qui serait à l'origine de tout étant, ce qui la pose comme synonyme de l'être et comme l'*expression de sa nature actuante et conative*.

Ces trois questions reçoivent en fait, à l'endroit où nous nous trouvons de nos réflexions, des réponses assez claires. On ne peut, d'une part, que *nier la pensabilité d'une entité anorectique*, parce qu'une telle entité ne peut se penser, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, que par retranchement de l'animation d'elle. La réponse se radicalise après le passage par la théorisation de l'orexis et du corps interne, car cette théorisation a permis d'approfondir le sens de l'animation et de voir en quel sens elle était la manifestation la plus insistante et la plus originaire de ce que nous entendons par orexis.

Quant à la deuxième question, elle doit être niée aussi, car pour l'examiner il faudrait procéder comme nous l'avons fait lors de la construction du *concept de l'imagination*, qui est la *formulation phénoménologique de la question de la pensabilité de faits d'animation* quelconques. Nous avons vu que l'imagination du mouvement le plus pur et le plus neutre, celui des translations purement spatiales de corps inertes ne pouvait s'imaginer que comme mouvement d'orexis et qu'il présupposait de ce fait un vivant animé d'orexis pour se concevoir. En un deuxième temps, nous avons vu que le mouvement végétal s'imaginait lui aussi comme mouvement orectique et à partir d'un vivant sentient. Ici nous pouvons aller un pas plus loin et dire que le *mouvement orectique lui-même ne s' imagine qu'à partir d'une orexis intégrant en elle désir et poursuite*, c'est-à-dire que le vivant sentient ne pouvait s'observer et s'imaginer dans sa sentience qu'à partir du vivant humain.

Enfin, la troisième question ne peut recevoir de réponse affirmative qu'à condition de concevoir l'orexis basale – pensée ici comme puissance et actuation d'être – de manière à y intégrer l'élément dramatique de l'orexis sentiente-et-désirante. En un sens, le *plan d'immanence* serait ici *de facture plutôt teilhardienne* que spinoziste: dès l'origine de la matière ou encore de l'univers comme tout matériel de l'être, le drame du devenir homme de dieu est au fond le *drame de la coextension (salvatrice) de dieu à l'ensemble de la matière*; c'est un *drame de la sentience-et-désirance* par excellence qui se trouve inscrit dans la « vie » ou le mouvement les plus élémentaires de la matière et qui lui donne son impulsion et son sens. La *direction* de pensée *spinoziste* est *opposée* à une telle conception de l'immanence: il s'agit de se rendre compte, par une sorte d'exercice philosophique, de l'inanité du drame orectique général, et d'éprouver en soi comme pensée s'effectuant dans l'être de désir qu'est l'homme, le retour, l'absorption et l'anéantissement de tous les drames désirants dans l'unicité et l'auto-identité, l'in-différence de la substance unique. La *difficulté* de la position spinoziste²² est celle de toutes les philosophies, les spiritualités ou les pratiques méditatives de l'extinction du désir dans l'unité, l'indivision (nir-dvanda) du non-désir:

22 Interprétée, je le concède, avec un biais nirvaniste, et non béatitudinal, comme elle le devrait.

l'anéantissement lui-même n'est concevable ici que comme anéantissement d'un désir, ce qui ramène toujours à la co-position, dans une *co-originarité*²³ indéfectible, de l'être et du désir, de l'être et d'un drame d'être, de l'être et d'une sentience qui nécessairement s'involve dans les passibilités (dramatiques) du manque et des béances de cet être même. Il semble ainsi impossible de poser de l'être uniment impassible, sorte d'extension finie ou infinie d'un être inerte, non mouvementé par rien. L'anéantissement ne pourrait être alors que l'auto-résorption de l'être dans le non-être: l'être en anéantissant en soi toute in-quiétude orectique, met fin à lui-même, ferme l'ouverture qu'il fut dans le néant et rétablit celui-ci sur la clôture auto-anéantissante de ce qu'il fut. Clore le drame et replonger dans le néant nirvanique n'est pas la même chose que la simple inexistence « de tout temps », le n'avoiron-jamais-été du drame. Poser et penser le drame comme jamais advenu est paradoxal en soi, car c'est déjà le poser quelque part pour le nier ensuite; l'imaginer comme n'ayant jamais percé hors du néant, c'est le poser en quelque sorte en dessous de celui-ci et nier ensuite son avènement. Par contre, penser la continuation indéfinie d'un être originaire impassible, au sens d'anorectique, à travers sa propre totalité in-différente ne se distingue pas de la continuation d'un néant originaire continué à travers l'illimitation de sa propre inexistence. La non position d'un drame quelconque évitant sa position-et-négation engage la dissolution de toute différence, notionnelle et réelle, entre être et non être. Elle induit par là dans de nouvelles *difficultés logiques et métaphysiques*.

Au fond, le *procédé fondamental* d'une théorisation de l'orexis comme celle que nous menons amène nécessairement la *position d'ancrages ultimes*, insurpassables en leur auto-réflexion, qui sont comme la clé de voûte, le nœud au fond, le point-source d'une structure d'existence et de donation du monde: ces ancrages sont toujours situés dans les dimensions dernières, les plus englobantes dont ait connaissance la pensée théorisante et qui sont de fait les siennes propres. Le repère de l'entité actuellement pensante, celle dont le penser s'accomplit au présent (de lui-même), est de fait le repère ultime à partir duquel tout ce qui s' imagine comme relevant de structures à moindre pliage, à nombre inférieur de dimensions d'expérience, se conçoit. L'advenue d'une dimension plus riche, d'un pliage plus complexe, invalide toute autoréférence des dimensions inférieures et contraint à transporter les nouages ultimes vers la dimension de réflexion ultime. De toutes les manières, les *autoréférences de dimension inférieure* ne sont jamais données, mais uniquement imaginées par *soustraction imaginative de la dimension supérieure*. Du coup, elles sont de fait toujours pensées du point ultime et jamais d'aucun autre. Il n'y a aucun moyen de sortir du repère absolu dans lequel la pensée actuelle s'accomplit dans une facticité absolue. Ceci soit dit à ce point de nos analyses qui ne sont pas dirigées à l'origine sur ces questions protothéoriques fondamentales.

23 J'utilise ce terme dans le sens heideggerien de la Gleichursprünglichkeit.

L'incubation imaginative et ses gratifications. Réduction du monde au mode de présence du corps interne

Pour en revenir au *corps interne* et à la *vie en lui rentrée*, le setting choisi pour sa description était en quelque sorte expérimental. Le dispositif consistait en la construction d'une analogie au corps dormant du rêveur. Nous avons évoqué des *phénomènes apparentés* qui amenaient des replis du corps externe et une plongée dans la vie intérieure s'accomplissant dans le corps interne, telle la lecture, la prise de drogue, la pensée très concentrée. D'une certaine manière, ce genre d'absence au monde réel et de d'immersion dans le monde qui naît du travail de l'orexis dans le corps interne est parfois recherché. Il est *produit volontairement* pour les *gratifications*, les *jouissances* psychiques qu'il procure.

Sous cet aspect, le *rêve*, lui, a un *statut ambigu*. Car si le sommeil est un profond repos auquel on s'adonne jouissivement; si l'on aime ses postures déliées, couvertes, ce recueillement du corps du dormeur dans un écrin où il s'adonne aux détentes de ses gardes et des contentions de ses bords; il semble que la production de ses postures dans l'endormissement, comme invite du sommeil par le corps qui veut qu'il entre en lui, soit aussi et surtout une invite pour que le rêve vienne l'incuber, une présentation et une ouverture du corps au travail du rêve comme travail de l'orexis dans le corps interne. En même temps, on ne peut savoir ce que le rêve donnera à « voir » et à sentir: si l'on entre en sommeil comme on s'installe chaudement dans son fauteuil au cinéma, on ne peut savoir de quels rêves ce sommeil est gros. Dans tous les cas, l'exemple du rêve et de son ambiguïté, de sa forte analogie avec le cinéma, montre qu'au fond l'*adonnement du corps à une absence au monde* réel et à l'*ouverture à l'incubation imaginative* qui suscitera en lui une *émergence du corps interne* et le *retirement de toute de la vie en lui*, est vécu comme une *vraie gratification* et recherché périodiquement comme le sont les jouissances corporelles rythmiques, telles celles des repas avec leurs tensions d'appétit, de prise nourricière et leurs détentes postprandiales.

Pour quelle raison l'absorption dans la *vie imaginative*, qui fonctionne comme une plongée dans le corps interne où toute la vie va être rentrée et se réduire, paraît-elle aussi délectable? Nous avons souligné dans nos descriptions de la vie imaginative comme travail incubant de l'orexis dans le corps interne que cette vie donne les objets, les faits, les qualités sensibles, l'agir, les drames en un *mode surintense* et comme encadrés par une *lueur fantasmatique*. Les fragments de monde qui sont produits par l'absorption de la vie dans le corps interne sont tout entiers marqués comme d'une *tonalité intrinsèque* par cette surintensité et cette lueur. C'est cette tonalité qui fait qu'une aperception courante qui suit les séquences où ces fragments sont vécus les distingue du réel du monde. Si l'on devait constater que les plongées dans la vie imaginative sont recherchées pour elles-mêmes, cette recherche aura nécessairement à voir avec cette tonalité et quelque chose qui la rendrait jouissive en soi. Il doit donc y avoir dans la *réduction de la présence au monde à l'unique mode de présence du corps interne*, aux fragments de monde que produit en lui le travail incubant d'une imagination quelconque; il doit y avoir dans la *réduction de la vie du mouvement dehors* dans le monde *au mouvementement de la vie dedans*, aux activations purement inchoatives de mouvements non réalisés, mais uniquement goûtés dans la fraîcheur de leur

projet; il doit y avoir dans les effets de *surintensification des vécus* et des contenus qui naissent de ces réductions, c'est-à-dire dans le simple basculement dans les vies imaginatives *quelque chose d'intrinsèquement gratifiant*.

Il ne s'agit pas de donner ici une théorie de l'imaginaire²⁴, mais uniquement de clore de manière consistante ce chapitre sur le *corps interne* par une considération des variations historiques et culturelles dans lesquelles il entre et qui le font apparaître, au-delà de sa formule engrammatique, comme un *opérateur primordial dans l'économie pulsionnelle de la culture*. Il s'agit donc d'observer le corps interne de manière à révéler les variations en question, pour ensuite aller à une interprétation de leur rôle fonctionnel.

La deixis narrative du monde: ouverture fantasmatique sur l'avenir et fascination par l'émergence de fragments du monde venant de lui. Expansion de la narrativité-fictionnalité du donné du monde. Les nouveaux médias et le rentrement de la vie dans le corps interne

Une des inventions fondatrices de la culture consiste en un usage particulièrement prégnant de la fonction symbolique du langage: il s'agit de constructions langagières du *mutholegein*, c'est-à-dire de *séquences de paroles qui font récit*, content des histoires. Le conter, le narrer est une *deixis du monde* qui a une *relation originale au fantasme* par le biais de l'activité imaginative qu'il déploie. Dès qu'une histoire commence à se conter, il y a une translation de la relation aux choses vers un *repère flou* où celles-ci s'imaginent et flottent dans une mollesse des formes, une ouverture des premiers plans de leur présentation imagée à la conscience sur des fonds vagues, changeants, des horizons à peine esquissés. Les *images* sont *ouvertes pour des remplissements très variants*, qui peuvent s'éluder longtemps ou toujours, peuvent se faire fortuitement au détour d'une phrase du récit, être entrepris sciemment sur un trajet thématique du conte ou se faire incidemment par sauts associatifs. Ces associations accrochent des représentations et les tressent les unes avec les autres pour former des agrégats de sens qui s'alourdissent ou s'allègent selon l'adjonction ou la défection de représentations à eux, selon leur investissement par des affects plus ou moins intenses. Surtout, les remplissements dont nous parlons ne sont pas ceux des arrière-plans de choses représentées dans l'espace – comme la phénoménologie husserlienne les pense –, mais ceux des situations et des actions dans lesquelles ils se font.

La variance, le flou, l'indécision, le *flottement* des choses dans le récit sont donc moins ceux de leur représentation imagée, très faiblement esquissée comme objets dans l'espace, que ceux des *séquences d'évènements* dans lesquelles elles sont impliquées. C'est pourquoi

24 Il n'y a pas de doute que nos analyses apporteraient un grand nombre d'intuitions phénoménologiques et théoriques à une théorie de l'imaginaire comme Sartre l'avait projetée (dans son : *L'imaginaire*, Paris Gallimard 1940). Cependant, cela demanderait d'abord l'élaboration dans notre repère, qui est celui d'une théorie du corps interne, d'un concept d'imaginaire et sa mise en liaison avec le concept sartrien – orienté essentiellement sur la projection intentionnelle de modalités ou de compréhensions de l'être (en situation). La chose ne serait pas difficile en soi et promet même d'être très stimulante. Cependant, elle ne s'insère pas suffisamment dans la marche du travail.

la *tension expectative* est bien plus élevée ici que lors de présentations d'objets simplement spatiaux à la perception. Tout conter a une *structure* éminemment *protentionnelle*, faite d'une *expectative* non seulement questionnante ou inquiète – de ce qui va arriver –, mais *fascinée* par la simple ouverture des horizons par où les choses neuves entrent. Ces choses en elles-mêmes et singulièrement n'étaient jamais arrivées jusque-là dans le réel du monde à partir de ses fonds virtuels futurs. Leur *nouveauté structurelle* ne leur vient *pas de leurs contenus*, mais de leur advenir actuel dans l'entrée qu'elles font ici et maintenant. Cela veut dire qu'elle peuvent être parfaitement banales, qu'une très grande multitude de choses qui font l'effet d'être identiques à elles peuvent arriver quotidiennement, sans que rien ne change au fait de leur nouveauté. Leur répétition dans les cadres constants des concrétions du temps et de l'espace dans lesquels l'existence du sujet s'effectue – tels les rythmes du jour, les localités et vicinités du vivre –, ne peut empêcher que *ce qui entre dans le monde*, quelle que soit sa régularité et sa familiarité, n'a, *dans l'instant de son avènement*, qu'une *prime entrée dans l'être* – et nullement une enième. La cent-millième heure d'un emprisonnement est dans son advenir même une nouveauté absolue provenant d'une béance toujours ouverte au-devant de l'être qui rend le sujet devant lui questionnant jusqu'en ses profondeurs et expectant avec tension et fascination²⁵: il questionne précisément avec angoisse l'entrée neuve, et toujours à nouveau neuve, de choses non neuves. C'est ce qui fait la douleur et la souffrance de toute privation de liberté, laquelle est précisément conçue pour empêcher la coloration de ce qui entre dans la vie par la nouveauté et la fraîcheur de son advenir même.

Le conter a un rapport intrinsèque à la fascination par le biais de cette translation qu'induit toute *évocation narrative d'une suite d'événements* dans un *repère imaginaire où les choses flottent en attente de remplissements par de l'à-venir*, par une continuation de l'être-là du monde se faisant par des arrivées, du fond du monde, de choses qui se tiennent d'un coup en lui. Dès lors, tout *legein* (dire) narratif (*mutholegein*) est un conter d'histoires (*muthoi*) qui apprésentent imaginairement des décours mondains, caractérisés toujours par un moment de fascination qui coule dans toutes les ramifications de l'attente et de l'attention et les remplit. C'est dire que *toute histoire racontée est un « mythe »* au sens d'une histoire fascinante, une histoire qui met son entendeur dans une *posture attentive-fascinée*, induisant un *repos spécifique du corps* dans l'écoute. La fascination est en elle-même une posture d'attente s'ouvrant avec une profonde tension expectative à ce qui va s'ouvrir devant elle, devant ses yeux que le suspend des choses dilate à mesure qu'il croît, avec l'entrée lente, articule par articule, du nouveau dans le monde. C'est une *double béance* qui se répond, d'entre-répond dans un processus d'ouverture réciproque, comme en miroir, le sens (du sujet) s'ouvrant au sens (du conte).

Or, cet *usage « mythologique »* de la parole – du langage dans sa primeur, encore tout oral, tout souffle et tout *phônê* – est multiple et disséminant. C'est son économie

25 Sur la fascination et ses modes d'expectative, de découverte articulante et d'arrêt, voir *Sciences du sens* p. 326-345 – où il s'agit cependant d'une fascination suscitée par d'autres phénomènes que ceux de la béance de l'à-venir devant soi.

excitationnelle – celle de la fascination d’audience (ou audiante) – qui va le destiner à un usage à *fonction culturelle centrale*: en connaissant des expansions extraordinaires de ses séquences, en se conjuguant au rythme, à la rime et à la musique, il développera une puissance d’envoûtement particulière et acquerra la fonction d’un « *stupéfiant* » symbolique: la récitation de « mythes » se met en scène comme infinie, le public en redemande jusqu’à l’épuisement, l’histoire se relance sans cesse en d’autres et nouvelles histoires. On se remplit, on s’enivre de contes qui donnent des *jouissances de suspens et de détente*, épanchant jouissivement des énergies accumulées en des tensions très élevées: l’écoute est parfois hale-tante, trépidante intérieurement, elle est, en dépit de l’apparence de repos du corps, extrêmement mouvementée, pleine d’ébauches de mouvement allant dans le sens de l’action ou contre lui, de torsions et contorsions du corps propre, animées de frayeurs, ponctuées de plaisirs. L’écouter est dans l’Autre qui est au centre du récit et qui le fait vibrer, plus cher et plus parlant à lui que lui-même. Au fond, on l’aura reconnu, nous sommes dans une configuration toute semblable où un corps interne s’isole et se détourne de tout ce qui n’est pas le travail d’une imagination en lui. Le conter, même d’histoires profanes et anodines, emporte cette *disposition d’isolement du corps interne et de rentrement de la vie en lui* sous l’effet du *travail* de l’orexis en lui, travail stimulé ici *par les séquences imaginatives* où un événement sort de l’autre par la magie de la fécondité du monde, sphère grosse d’un avenir qu’elle enfante infatigablement par articules, par soubresauts, l’advenant formant des chaînes de figures et de noms, de destins, de pertes, de retours du même, puis de dérives qui relancent l’action et ses drames.

Le *conter* est un *usage* (un trope, ou un macro trope) *jouissif, enivrant* du langage, comparable à des drogues qui font voir des ouvertures, des épanouissements, des poussées, des pénétrations dans du translucide ou du capillaire²⁶. Le *mutholegein* est le spectacle, la littérature, l’opium, le cinéma²⁷ des cultures qui ne connaissent pas ces opérateurs, au fond

26 Drogues et *mutholegein* ne sont comparables que comme des phénomènes de fascination par l’ouverture accusée à l’avant du sujet de quelque chose qui creuse en son corps (interne) expectant une ouverture pendante, toute entière tendue vers l’émergeant en face. La différence fondamentale entre les deux est cependant l’absence d’une véritable structure narrative dans l’ivresse toxique. La remarque mérite d’être développée en une véritable pièce théorique centrée autour de l’annulation, avec la structure narrative, de la logique transitive des poursuites dans l’état de déréalisation toxique. Cette pièce ne saurait manquer dans la troisième partie du travail (sur la dimension de poursuite de la désirance). Qu’il suffise ici de renvoyer aux écritures d’Henri Michaux faites sous l’effet de drogues et qui documentent d’une manière extrêmement sensible et précise les vécus du corps interne dans ces états. Cf. Michaux, Henri, *Connaissance par les gouffres*, In: *Œuvres complètes*, vol. 3, Paris Gallimard (Pléiade) 2004.

27 On pourrait prolonger cette énumération et basculer vers du réel imaginarisant, en disant que le boulevard ou la ville dans son ensemble, lorsqu’on entre en eux comme dans un spectacle et que cette entrée est portée et nourrie scopiquement, représentent une sorte de grand objet scopique sur lequel le regard peut errer, dont il peut suivre les détails et se laisser ainsi fasciner par les surprises qu’il lui réserve. Il reste que le parallèle n’est pas probant à cause du non isolement du corps et du non rentrement de la vie psychique en lui. Les flâneries urbaines n’assourdissent pas suffisamment le corps externe pour créer une situation de réduction de la vie consciente à la vie s’accomplissant dans

équifonctionnels, de l'imaginaire. Il produit ses contenus par des *cadres fantasmatiques* qui les présentent dans une *surintensité* et une *lueur* spécifiques. Au point de vue anthropologique et médiologique, les équifonctionnalités se vérifient facilement, mais ne doivent pas nous occuper ici prioritairement. Ce qui, par contre, est capital ici, c'est de voir que cette *variété de formes de travail du corps interne par des œuvres imaginatives* font varier les postures du corps externe ainsi que les configurations du corps interne à chaque fois impliquées – sans cependant toucher à sa figure engrammatique. En effet, il ne peut y avoir de *lecture* sans le *médium* du livre, sans l'isolement du lecteur dans un espace confiné, sans le développement d'une *culture* de la lecture qui l'habitualise comme loisir et comme plaisir pris à part soi. Il faut inventer et admettre sa pratique habituelle, lui donner ses conditions de déclenchement, légitimer et favoriser le recours à elle, en tolérer et même favoriser l'excès qui en devient une forme spécifique. Le *monde imaginaire* de la lecture est à son tour caractérisé par la manière dont les *images mentales* sont produites par la lecture des séquences de mots du livre; la manière qu'elles ont de rester floues au point de vue pictural pour ainsi dire – les traits de héros, ou plus généralement de personnages de roman par exemple, restent souvent indécis jusqu'à la fin du livre, et même au-delà, dans le souvenir ou dans l'effort d'en produire une représentation pour la réflexion. Il est caractérisé par des *vécus affectifs intenses* qui n'ont pas besoin, pour advenir, de l'intermédiaire d'une visualisation de l'action – en ses agents, ses choses agies – par des images mentales.

La même chose vaut pour les médias de production d'images mouvantes, accompagnées de sons synchrones, qui, dans le plan d'un écran couleur et de ses périphériques de sonorisation, font voir et entendre le monde tel qu'il se voit et s'entend dans la réalité: dans les mêmes couleurs, les mêmes sons, les mêmes déroulements de l'action,... La culture de notre présent a connu une *révolution médiologique* qui a installé ces médias dans tous les environnements imaginables de l'homme et a équipé celui-ci de machines portables faites essentiellement de ces écrans auxquels s'incorporent les miniatures audiotechniques qui les rendent sonores. L'expansion de ce genre de médiation induit un *déplacement* très marquant *du foyer excitationnel de la vie de l'individu vers un site très proche de la sphère de résonance du corps interne*. La vie a tendance à être « rentrée », à s'accomplir, sur des trajets importants, par une *exposition du corps interne au travail d'une imagination*²⁸

le corps interne. Il est clair cependant, que certaines errances urbaines – décrites parfois dans la littérature – ont un caractère hallucinatoire qui est la marque même de la réduction au corps interne. Certaines virées champêtres, comme celles du Grand Meaulnes ou du narrateur des *Filles du feu*, ont, elles aussi, une tonalité semblable.

- 28 Il s'agit ici d'une imagination culturelle, celle collectivisée et unifiée dans l'ensemble de la culture. On pourrait périodiser historiquement l'imagination comme on a périodisé historiquement, depuis Hegel, l'esprit et ses figures. Il nous faut partir d'une certaine compréhension de l'histoire, pour insérer ensuite l'imagination et son économie en elle. L'histoire est ce qui texture le temps collectif et fait que le temps collectif n'est pas un simple écoulement de présents dans un flux amorphe, mais connaît des plans de liaison dans lesquels ce qui se conjoint en lui se forme d'après une loi de structuration qui organise tout ce qui émerge de l'activité des consciences existant dans ce temps selon les lignes d'une figure. On pourrait tenter de reconstruire, dans l'élément de cette temporalité, une succession

fabriquant à profusion toutes sortes de *séquences d'images*. Comme dans le rêve ou au cinéma, toute la vie excitationnelle est encaissée dans le corps interne dans lequel images et sons, actions et drames, produits par le rêve ou la narration cinématographique, défilent dans la conscience et font leurs effets en activant les textures du corps interne. Tout se passe, comme nous l'avons souvent souligné, au-dessous des seuils de la motilité, mais en plein dans les bandes (infra-motiles) d'activation inchoative qui caractérise la vie du corps interne et la fait être une vraie vie.

La question posée par la transformation médiologique est celle de ce déplacement du vivre dans la dimension du corps interne : elle mène, d'une part, à une *expansion de la narrativité-fictionnalité du donné du monde* par le biais de l'*envahissement de la conscience par le format de la narration filmique* utilisée à toute fin communicationnelle et ne se cantonnant plus au domaine des divertissements fictionnels, mais les débordant vers la communication professionnelle ou la publicité ; elle mène, de l'autre, à une *miniaturisation du format de l'action* qui est *de moins en moins engagée au-dehors*, impliquant la macro-motricité d'un agir accompli pleinement dans et par le corps externe : par la voix (dans la parole sonnante, le cri, l'exhortation, le commandement, la supplication), par l'extinction de la voix comme gesticulation corporelle, par l'effort musculaire (soutenu, brusque, intense, aux limites, couplé au travail physique et à la peine), la mobilité rapide (du courir, du sauter), l'expression exubérante (de l'effort, de la joie, la tristesse, parfois liée aux différentes phases d'un faire et de son succès), la tension de la volonté (se faisant elle-même geste explicite, ébauche d'un geste externe d'emprise). Ce format de l'action se trouve minimisé quand il passe par les nouvelles *médiations technologiques* qui se font sur écran et se dirigent par des atouchements minimes de tapis ultrasensibles. On n'y est actif que d'un doigt rendu extrêmement léger par l'exercice et maintenu net et propre en dépit de l'usage. *L'action ou le travail laissent l'ensemble du corps au repos* et ne demandent que l'activation du regard et d'une main ou de doigts des deux mains²⁹. Ils excluent la fatigue corporelle et l'engrassement du corps qui y est lié : exsudation, collage des matériaux aux mains actives, etc. La minimisation de l'action ici est *analogique* à ce qui se passe dans le *rentrement de la vie dans le corps interne* et la *réduction de la motilité* du corps externe à l'*activation inchoative*, à l'esquisse de ses gestes dans les textures du corps interne qui suffisent à la mimer et la ressentir comme si elle avait été accomplie pour de bon. Le corps interne déploie un double, surintense et fantasmatiquement ajouré, de la vie du corps externe qui en produit une sorte de complète *représentance dans un repère imaginaire* spécifique. La lecture de la transformation médiologique en question à partir de ses analogies avec les faits psychiques et physiologiques du retrait de la vie dans le corps interne nous apprend à voir

de figures de l'imagination culturelle-historique comme facteur de récession de la vie dans le corps interne et de son encaissement en lui selon une économie excitationnelle précise – à la révélation de laquelle nous travaillons ici.

29 Il est question de développer des ordinateurs qui substitueraient aux procédés de direction tactile des procédés de direction visuelle couplés au mouvement des yeux devant l'écran. Celui-ci serait équipé de senseurs capables de les tracer.

cette transformation se faire, anthropologiquement, comme l'entrée dans une condition ou un âge de l'homme où une *extension de la vie par représentance de l'action* est possible jusqu'à la superfluité de la plupart des engagements corporels externes³⁰. Or, cela ne peut se faire sans un privilégium de la corporéité interne dont ce chapitre a tenté d'explicitier, à partir de sa figure la plus prégnante qu'est le corps du rêveur, le phénomène et le sens.

30 Leroi-Gourhan a, sans pouvoir pressentir les transformations médiologiques en question, projeté une idée de « l'homme futur » qui aurait laissé derrière lui et la station droite et la dentition – il serait couché et anodonte – pour être réduit organiquement-fonctionnellement à une main. Cf. Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole I. Technique et langage*, Paris Albin Michel 1964, p. 182ss.

6. Etats du corps

La présence du corps à lui-même dans le ressenti de ses états. Rôle primordial de la douleur dans la corporalisation des états corporels. Les états algésiques localisent les sentis dans le corps

Intéressons-nous à présent pour une idée, généralement partagée, selon laquelle le *corps se fait le plus sentir, quand il va mal*. Il faudrait dire, sans doute plus précisément, *quand il a mal*. Car tant qu'un corps va mal, sans qu'il ait mal, sans qu'une douleur vienne, insise en lui, empêcher que sa vie ne se poursuive sans question, il semble pouvoir demeurer dans le mode d'existence homéostatique de présence émoussée à soi. Un corps peut aller mal « objectivement », non seulement sans qu'aucun mal ne soit senti en lui, mais aussi sans que rien n'en soit remarqué ni par le sujet incorporé ni par un autre qui l'observerait. Il n'y a, dans ce cas, aucune manifestation du mal, ni dans l'apparence ni dans le senti. Le cas ressemblerait à celui de ces maladies non seulement analgésiques, mais également asymptomatiques qui ne sont constatées qu'*a posteriori*. Un corps qui irait mal et dont la dégradation se manifesterait sans douleur, mais avec des signes visibles, fait une impression étrange sur lui-même et sur les autres. Il est difficile d'imaginer une maladie qui n'aurait aucun effet douloureux, mais qui amoindrirait ou dégraderait le corps de manière tout à fait remarquable. On connaît, certes, le vieillissement simple, dans lequel le corps « voit » clairement, mais très progressivement, son apparence changer, dans un sens dégénéré, alors même que cela ne s'accompagne pour lui d'aucune douleur physique. Cependant, *imaginer des désintégrations complètement indolores du corps*:

- (a) qui seraient abruptes et marquantes comme un vieillissement instantané;
- (b) qui feraient une grave atteinte à l'intégrité dermique du corps, déchireraient son enveloppe et avulseraient ses chairs, comme dans les blessures ouvertes;
- (c) qui seraient létales et rendraient le mourir lui-même algésiquement remarquable;

c'est imaginer une sorte de désincarnation du corps, comme si celui-ci se trouvait à côté de lui-même et avait cessé d'adhérer à son propre sentir. La construction de la figure hypothétique pourrait se raffiner de manière à *isoler les sentis algésiques* des autres : il faudrait alors imaginer le corps en question comme conservant intactes ses facultés perceptives, tout en étant dépouillé de toute sensibilité à la douleur. Un tel corps ne pourrait s'assurer de sa présence par une épreuve douloureuse de sa sensibilité : en se pinçant les joues il ne percevrait que ce que révèle le tact de cette partie du corps par la main et cesserait de sentir les intensifications du tact qui produirait un sentiment de douleur. Il réaliserait en lui-même un *découplage de la perception d'avec la nociception*.

Nous reviendrons sur ces différenciations plus bas. Ce qui nous importe ici, c'est d'approcher la problématique de ce qui fait attribuer un état senti à un corps, en partant des phénomènes algésiques. Point de départ presque incontournable, du moment que l'idée même d'une rencontre du corps qui en représente comme l'ascertainment par excellence, est cette épreuve de sa présence par un mal qu'on lui fait. En effet, le corps semble particulièrement présent lorsqu'une douleur y a lieu, lui faisant sentir son inconfort. Cela veut dire qu'*inversement*, quand le *corps* ne sent *aucun inconfort*, il *s'oublie*. Il se trouve alors dans ces états homéostatiques de faible intensité, de relative neutralité, si l'on veut. D'un autre côté, l'idée d'états neutres, qui sont peu remarqués dans le corps et par le corps, nous rappelle que les *intensités remarquables* peuvent se situer aussi dans un autre domaine que celui de la douleur et de l'inconfort, à savoir celui du *confort senti*, de la grande joie, du rire, du sentiment (tendre, amoureux), du bonheur de vaincre un mal, d'être délivré d'une menace ou d'une servitude, des plaisirs (de la bouche, du sexe...). A regarder rapidement cette dernière énumération d'intensités, on peut conjecturer déjà une sorte d'*asymétrie* qui reflète le fait que la *relation de l'inconfort au corps* en lequel il se manifeste et se sent, est *plus forte que celle des états* marqués par son *mode opposé*.

Il s'agit pour nous de considérer ces états dans leur corporalité et non pas en soi, mais uniquement dans leur rapport à un corps où ils ont tendance à se situer et qu'ils amènent à une sorte de sentiment de soi. La *corporalité de ces états* ne doit pas se confondre avec leur intensité présente en générale. Celle-ci diffère de la corporalité en tant que telle et doit être *différenciée* en une *intensité de la présence du corps à lui-même* dans un senti du corps et une *intensité du senti de la présence*, pas nécessairement corporelle, *du sujet passible à lui-même*. Ces distinctions doivent être gardées en tête dans la description et l'analyse de ces états.

La corporalité prononcée des états d'inconfort veut donc dire que ces états font une référence directe et marquée au corps. En effet, l'état d'inconfort le plus prégnant, la *douleur*, semble être *l'état corporel le plus clairement et fortement localisé dans le corps*. Et c'est très conséquemment que l'*exemple* le plus courant d'une douleur vive qu'est le *mal de dents* se révèle, quand on en tente des descriptions précises, particulièrement intéressant pour éclairer la question du site ou de l'instance locale de la douleur dans le corps. En effet, ce type de douleur est on ne peut plus clairement local, dans la mesure où les sensations douloureuses ont leur épicode dans une partie à la fois interne du corps, mais non absconde, au sens de cachée dans les parties profondes du corps – et qui relèvent de la spécialité « interniste » de la médecine. Dans un mouvement de *réfléchissement du corps sur lui-même*, celui-ci peut porter sur cette partie du corps où la douleur se fait sentir une pointe de lui-même, la plus fine, celle qu'il utilise pour précisément pointer, l'index, sur la dent douloureuse et la toucher. Du doigt, le corps *va à son foyer algésique et le montre*, comme pour le localiser d'abord. Du doigt, il l'interroge aussi, en quelque sorte: il passe dessus, le masse, tente de faire bouger la dent, a l'impression d'y réussir, d'y introduire un changement qui, peut-être, soulagera.

Le mal de dents est une douleur qui a cela de particulier qu'elle se laisse non seulement localiser, mais aussi décrire comme si elle était susceptible d'être observée avec précision et

d'être différenciée en des types très marqués, tels l'élanement ou le battement pongitif. L'ancienne médecine distinguait une variété de types de douleurs, lesquels avaient souvent une grande valeur diagnostique et pronostique. La *douleur dentaire* fait partie des douleurs dont la *descriptibilité* et la *différentialité* semblent être les plus fines. Cela étant, elle ne contribue pas seulement à une connaissance plus précise de ce qu'elle est, mais elle se suggère des représentations difficilement résistantes de la constitution interne du corps, de sa manière d'être fait de chairs et de conduits, des « mécaniques » qui y ont lieu et qui y produisent tensions, distensions, amenuisements, rongements, ruptures, etc. C'est d'ailleurs ce que font *toutes les douleurs* que de se coupler *irrésistiblement* à des *représentations internistes du corps*, de sa facture et des processus qui y ont lieu.

Tel sera grossièrement le fil conducteur de notre discussion d'états corporels particuliers que sont ceux de la douleur et de l'inconfort. Nous nous intéresserons en premier aux descriptions de la douleur, pour passer ensuite à une réflexion sur sa corporalité. Nous nous poserons la question si la corporité comme telle ne se constitue pas au fond par une sorte de densification et de retour aux limites dermiques d'un organisme enviandé à l'intérieur d'elles, et cela par le biais des affections extra-homéostatiques douloureuses.

La douleur comme le descripteur majeur de l'intérieur du corps dans l'ancienne médecine. Descriptivisme et conjecturalisme de celle-ci. Richesse des matières sensibles de ses descriptions. Unidimensionnalité et corporalité de la douleur par opposition au sentiment

Comme nous y faisons allusion, l'intérêt de la médecine ancienne et classique pour la douleur peut paraître primordialement diagnostique et pronostique. En y regardant de plus près, on se rend compte que la *douleur* est au fond le *descripteur interniste et mécanique le plus important du corps* : elle est la *pointe heuristique qui ouvre et déploie la métaphore basale du corps* tel qu'il a été représenté par tous les savoirs thérapeutiques et somatiques qui ont dominé la tradition médicale tant orientale (arabe) qu'occidentale jusqu'à l'émergence de la médecine moderne. Il s'agit des savoirs qui ont été réceptifs à l'influence du système et du style de pensée des *doctrines hippocratiques*, lesquelles se laissent caractériser le mieux par leur *ancrage dans cette métaphore*. Celle-ci crée un repère épistémique de forte consistance. L'appartenance d'un savoir donné à ce repère se laisse assez facilement décider par l'examen de la dominance de cette métaphore en lui.

Comme de règle dans la *médecine ancienne* pour tous les phénomènes dont subsiste le moindre doute qu'ils puissent être somatiquement et médicalement significatifs, c'est avec un énorme *luxé de précision et de détail* que les phénomènes algésiques sont décrits et différenciés. En effet, cette médecine ne néglige aucun fait observable, quelque partiel qu'il soit, car tout peut ici avoir valeur d'indice et instruire sur les causes, les effets, le décours, les intensités, les parties corporelles, les agents impliqués, les remèdes, etc. d'une maladie. Ne pouvant se constituer une doctrine fondée sur une connaissance exacte de la matière du vivant et des lois chimiques et biologiques (en particulier, génétiques) qui régissent son devenir, elle s'en tient à *l'observation la plus minutieuse de ce qu'elle peut voir, ausculter, sentir, goûter, dans les*

phénomènes morbides. Cette observation se dote d'une doctrine explicative et thérapeutique par une démarche qui va au-delà de la simple induction empirique, en se faisant une image du corps et de son fonctionnement qui permet de discriminer ce qui lui est favorable (*quid iuvat*) de ce qui lui est nocif. La richesse sensible de la phénoménalité corporelle et naturelle (botanique, surtout) qui entre en jeu autour de la santé du corps est telle qu'une *surcharge empirique énorme* se constitue *en face du savoir doctrinaire du fonctionnement et des causes*. Une telle médecine, du coup, bascule de l'avant, elle a toujours la tête dans l'infinie richesse du sensible des matières, des signes et des états. Par rapport à ce foison, ses *tentatives théoriques* les plus subtiles – et elles n'ont pas manqué – restent très indigentes et, surtout, *incapables de réduire le poids et la signification des données descriptives*: celles-ci ont dans chaque nouveau contexte des capacités de significances nouvelles, alors même que la métaphore corporelle et les représentations du fonctionnement physiologique du corps restent simples et inchangés. C'est que *métaphore et physiologie*, manquant du savoir causal exact, ne sont *nullement explicatives*, mais uniquement et *totalement conjecturales*¹. A chaque fois, en chaque phénomène morbide, la multiplicité des signifiants sensibles est telle qu'elle peut se combiner de manière parfois quasi arbitraire dans les matrices d'explication de cette médecine et signifier dans une multiplicité (inordonnable) de directions.

Cela pour dire que cette médecine est d'une manière générale du plus grand intérêt pour toute recherche sur les états du corps décrits à partir d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leur senti et non pas de ce qui les cause par interaction des chaînes de causes secondes qui sont d'ordre physique ou bio-chimique. Car on ne trouve nulle part ailleurs une telle attention ni une telle *acuité d'observation des qualia qui font l'état corporel*. Or, ce sont ces états corporels qui sont au centre de notre intérêt phénoménologique et nous ne pouvons que tirer profit de ce savoir. Le traitement doctrinal de l'item de la douleur dans la tradition médicale donnera un échantillon de la virtuosité descriptive de l'*ars medicinalis* ainsi que de transposabilité phénoménologique de la plupart de ses résultats.

Il y a une hésitation dans les doctrines anciennes – des *physiologoi* grecs – à compter la *douleur* parmi les sens canoniques, en faire un *sixième sens* dont l'organe serait intérieur et qui sentirait pour ainsi dire des objets intérieurs, comme les autres sens sont corrélés avec des objets extérieurs². En tout cas, la conscience est forte que la douleur est un « sens », une source de la sensibilité qui renseigne sur un état, en particulier un désordre et un « mal » dans le corps. Si elle n'a *pas la spécificité des sens de la perception* externe, si elle ne révèle pas une multitude d'objets, mais garde une monotonie et une *généralité* caractéristique de

-
- 1 Claude Bernard qualifie la médecine préscientifique de « science conjecturale » fondée sur un empirisme foisonnant et la statistique. Cf. Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 4^e éd., Paris Delagrave 1920, p. 222. Notons que Lacan reprend cette même qualification pour décrire le statut scientifique de la psychanalyse, sans y voir cependant une hypothèque quelconque sur la prétention de cette science à dire le vrai – qu'elle ne peut dire structurellement qu'à demi.
 - 2 Voir l'inventaire lexical et sémantique de la douleur dans la littérature en général, et la littérature médicale en particulier, de l'Antiquité classique, que donne Roselyne Rey dans son : *Histoire de la douleur*, Paris Découverte 1993, p. 14ss.

sa corrélation à un « *sentiment* » désagréable, elle n'en est pas moins *riche en espèces et en nuances*. Galien³ distingue ainsi plusieurs sortes de douleurs : la *pulsative* qui s'accompagne d'un sentiment de pulsation, la *pesante* ou *gravative* (sentiment de pesanteur), la *distendante* (ou *tensive*, *divulsive*, sentiment de dilatation), l'*aiguë* (sentiment d'érosion, de ponction, de perforation), la *pongitive*⁴ qui poigne (sentiment d'un corps dur qui pénètre), la *prurigineuse*, l'*âcre* ou la *mordicante* ou *corrosive* (sentiment d'érosion ou de démangeaison), la douleur d'*engourdissement*. A ces distinctions s'en ajoutent d'autres qui touchent moins la qualité du sentiment algésique que son mode d'occurrence, sa périodicité, sa localisation, son intensité – telles les douleurs fixes qui s'opposent aux douleurs errantes ou vagues, les continues, lancinantes ou intermittentes, à cessation subite ou progressive, celles qui tombent dans les jours critiques, celles qui touchent les parties nobles ou viles, extérieures ou intérieures du corps, celles qui sont fortes ou faibles, légères ou afflictives, fausses ou vraies, symptomatiques ou non symptomatiques⁵...

Ce riche nuancier de la douleur décline les variations d'un sentiment intérieur, et sa richesse n'est frappante que parce que, à la différence de la richesse-et-variété du monde extérieur tel qu'il s'offre à nos sens, il n'y a *aucune multiplicité objectale derrière l'efflorescence des formes algésiques*. Elles correspondent toutes à des *différenciations d'un unique sentiment* ou *état intérieur*. Cette intériorité semble rendre difficile les différenciations en question : en effet, on a du mal à extensiviser pour ainsi dire les différentes espèces du sentiment, à les tenir les unes hors des autres. L'élément du sentiment est d'un flou, d'un vague intrinsèque qui en fait une sorte d'insaisissable tout à fait impropre à la distinction qui sort précisément les choses de leur indivision et les pose pour ainsi dire les unes hors et à côté des autres, comme dans une série développée. Les *différenciations* qu'on entreprend sur lui sont *intensives*, laissant émerger des grandeurs qu'on ne peut facilement isoler les unes des autres et qui ont toujours tendance à se fondre dans l'état général et son « *intériorité* ». Celle-ci semble être une dimension « noire », voilante, où il faut des efforts d'attention et d'observation soutenus pour différencier les nuances d'un sentiment. Une telle différenciation requiert des conditions particulières et ne peut se faire que par un retrait de l'attention du monde extérieur, sa concentration complète sur l'état intérieur et l'évocation, dans la mémoire, d'autres variétés

3 Au premier livre de ses *Eléments*. Voir aussi *De locis affectis* II, 3, Comm. sur Hippocrate *Aph.* 6 Lib. 5.

4 Qui se spécifie en « *térébrante* », lorsque la surface de la partie souffrante est plus étendue qu'une pointe.

5 N'entrent pas en ligne de compte ici les maladies distinguées selon leur siège dans un membre, un organe, une partie en général du corps, telles les douleurs de la tête (*capitis*), de la poitrine (*pectoris*), abdominales (*abdominales*) et de leurs sous-catégories. Non plus que celles que la nomenclature classique appelle *dolores vagi* qui ne s'attachent pas à une partie du corps, mais sont diffuses en lui (et dont on distingue dix genres, tels l'*arthritus*, le *rheumatismus*, le *catarrhus*, l'*anxietas*, la *lassitudo*, la *stupor*, l'*algor*, l'*ardor*). La nosologie de Linné distingue entre les maladies douloureuses (*morbi dolorosi*) en général et celles qui ne le sont pas. Parmi les premières sont distinguées celles qui sont intrinsèquement douloureuses de celles qui ne le sont qu'extrinsèquement (*dolorosi intrinseci, extrinseci*). Ceci étant une illustration de l'attention descriptive et classificatrice que l'ancienne médecine portait à la douleur et à ses différenciations qualitatives.

de cet état. A la différence du sentiment de la *sphère affective-sentimentale*, le sentiment intérieur de la douleur est un donné sur lequel ne peut s'appliquer la subtilité de la *réognition intellectuelle* qui fait la *culture du sentiment* et sa richesse. Un roman est tissé de telles réognitions et le héros de l'aventure ou de l'« éducation sentimentale »⁶ – dont le roman n'est rien d'autre que le déploiement – avance dans son intériorité à la manière d'un explorateur qui ne cesse de découvrir des nuances et des rapports entre ses sentiments, et s'en émerveille. Il est formellement fasciné par cette manière qu'a son intériorité de s'ouvrir devant lui et de lui révéler les vrais rapports qui tiennent ensemble ce qu'il ressent. Ces compréhensions de soi (et de l'autre intérieurs) alimentent l'impulsion introspective et lui donnent ses joies, ses enthousiasmes, en tout cas une gratification constante de son être tournée intellectuellement vers ce qui fait les riches tournures et l'enchevêtrement incessant de cette vie intérieure, en ses merveilleux dé-roulements. Rien de toute cela dans le vécu et l'*introspection de la douleur*. Nous avons ici à faire à un *état corporel, quasi strictement organique* et à son intériorité.

Perception et doliception : référence objective externe de l'une et interne de l'autre. Proactivation de l'une, inactivation de l'autre. Emmantèlement protecteur par l'une de l'autre

La corporalité des états est, rappelons-le, la question dont nous suivons le fil conducteur. La douleur semble être plus « dans le corps » que le sentiment. Comment un état comme la douleur se comprend-il en son intériorité spécifiquement corporelle? Commençons, pour cerner le sens de cette intériorité, par exclure l'extériorité qu'elle n'est pas. « Personne ne pense lorsqu'il souffre qu'il y ait quelque chose hors de lui qui soit semblable au sentiment qu'il a de la douleur » – écrit l'auteur de l'entrée 'Douleur' d'une encyclopédie médicale du début du 19^e s⁷. Cela veut dire, en termes phénoménologiques, que la douleur n'est vécue comme telle et n'est reconnue, en la visée intentionnelle qui lui donne le sens de douleur, que comme un *état intérieur* du corps, *sans corrélat objectif dans le monde au dehors*. Certes, toutes les douleurs n'ont pas des causes intérieures, dans la mesure où une brûlure qui résulte de l'application d'un fer chauffé sur la peau, ou une contusion produite par un coup reçu sur une partie du corps, sont toutes les deux des douleurs provenant de l'action de deux objets extérieurs sur le corps; cependant, à la différence des autres affections du corps qui sont régulièrement attribuées à des objets extérieurs, le *corps ne confond jamais la perception* de ces objets *avec son effet nociceptif*. Il y a là une distinction très robuste dans la construction du sens des objets et des événements dans lesquels ils se présentent qui fait corréler la perception avec l'objet dehors et la nociception avec un état intérieur au corps.

Ces deux corrélations montrent des *différences de structure*: la première est spatialisante et place ses objets dans l'entour du monde-de-choses qui fait sa sphère d'orexis et de sentience;

6 Le latin aurait dit tout aussi bien : *evocatio* comme ce qui fait sortir vers des reconnaissances de choses qui restent vagues et mêlées tant que cette *educatio / evocatio* n'a pas été faite.

7 *Encyclopédie méthodique, médecine*, par une société de médecins, Vicq-d'Azyr, Félix (éd.), Paris Panckoucke 1792, vol. 3, p. 516.

la deuxième situe certes fort bien le point d'impact corporel de la lésion douloureuse – dans les exemples dont nous partons –, mais n'arrive pas à pointer les surfaces de contact et d'entrée dans le « *sensorium commune* »⁸ de la douleur lui-même. Celui-ci semble bien plus étendu que n'importe quel autre sensorium d'un sens quelconque de notre sensibilité perceptive. Il est, en son intention même, tel qu'il se construit et construit ses objets, beaucoup plus vague que chacun d'eux. Si certaines douleurs sont assez bien localisables dans le corps – tel le mal de dents, dont nous parlions plus haut, ou le mal de ventre ou encore la brûlure et la contusion de notre exemple –, l'organe de la douleur lui-même n'a *pas de contours clairs, à la différence des organes des sens esthésiques* qui font toujours référence, dans leur localisation corporelle, à une région du corps située autour et débordant un peu ces organes proprement dits: on voit avec le visage, on entend avec les côtés de la tête, on goûte avec la bouche au sens large, on sent avec le nez et ses prolongements intérieurs dans des cavités où l'on imagine les senteurs monter sous la forme de langues odoriférantes se tordant et s'aminçant à mesure de leur ascension vers la région antérieure de l'intérieur de la tête.

De plus, alors que l'état naturel des sensoria des *sens esthésiques durant la vie vigile* est d'être *proactivés* (aroused) pour passer éventuellement à l'acte perceptif plénier selon un mode qui assure au corps la perdurance de ses régimes homéostatiques courants, *l'état naturel du sensorium doliceptif est de ne pas être affecté* du tout. Dès qu'il l'est – par l'intervention d'une action dolorifique –, il met en branle toutes les ressources corporelles existantes capables de faire cesser l'état douloureux, essentiellement par un éloignement de sa source ou, si celle-ci est intérieure, par des ajustements posturaux qui vont avec la douleur et la font du coup moins sentir (tronc plié, dos courbé dans les coliques⁹) ou encore par de l'agitation expresse pour lui surimposer des sensations et la faire un peu oublier¹⁰. On pourrait même dire que, de son côté, la *proactivation perceptive est toute entière dirigée sur une finalité majeure* qui est celle d'assurer l'inaffection ou *l'inactivation du sensorium doliceptif*¹¹. Fuir la douleur est dans toutes les descriptions et les théories de la sensibilité humaine depuis les anciens *physiologoi* jusqu'au Freud de l'*Entwurf*, en passant par Condillac

8 Qui peut, chez certaines personnes, être bien plus facilement affecté que chez d'autres, et dès lors causer chez elles l'apparition de « maladies dolorifiques » (*ibid.*, p. 516).

9 Exemple donné dans l'entrée citée plus haut.

10 Il est noté dans l'entrée citée (p. 518) que les affections hystériques, le délire, la fureur, l'érythisme sont souvent les effets de grandes douleurs. L'agitation prend des noms spéciaux, dans la symptomatique psychiatrique par exemple, où l'on parle d'« inquiétudes » ou d'« impatiences » pour décrire les mouvements oscillatoires des membres – des cuisses, essentiellement – résultant de ce qu'il faudrait alors appeler, pour rester dans la même hypothèse indiquée ici, des « douleurs d'angoisse » – concept que j'ai introduit dans un tout autre contexte (*Aperceptions du présent*, p. 136ss), mais dont le rappel ici peut être intéressant.

11 La vie « normale » est, dans toutes les cultures, codée comme une vie s'accomplissant dans les « conditions de non souffrance ». La maladie est une « souffrance de la vie ou une vie dans d'autres conditions... que les conditions normales » que Claude Bernard, que nous citons ici, définit précisément comme « les conditions de non souffrance ». Cf. Bernard, Claude, *Principes de médecine expérimentale*, Paris PUF 1947, p. 7.

et son sensualisme, le premier réflexe du vivant doué de sentience¹². Si, en dépit de l'évitement systématique mis en œuvre par le système perceptif, une douleur se produit par l'action d'un objet extérieur – relevant dès lors de la compétence perceptive – sur le corps, c'est une *hyperactivation* de toutes les *gardes esthésiques* qui se déclenche *pour parer à* la continuation de *l'action dolorifique*: au-delà du réflexe primaire de retrait instantané des parties du corps touchées par l'affection douloureuse hors du rayon d'action de l'objet nocif, toute la sphère de sentience est balayée perceptivement pour s'assurer que le retrait réflexe suffit et qu'aucun autre danger d'affection algésique ne demeure. De sorte que ces *deux systèmes, perceptif et doliceptif*, semblent se trouver dans une *relation fonctionnelle complexe*, où l'un se place devant l'autre comme pour le protéger, payant de son activité le maintien de l'autre au repos.

Dans cette sorte d'*emmanèlement de la doliception par la perception*, la fonction protégée a une référence toute intérieure, alors que la perception projette ses objets, en leur sens même d'objets de la perception, comme se trouvant en dehors du corps. L'extériorité des objets corrélats de la perception est fondée dans le sens même de celle-ci. La *particularité de la doliception* est que le sens qui se construit en elle de sa *référence objective* est *toujours interne*, alors même qu'on aurait pu l'imaginer produire un sens mixte de cette référence – demeurant dans les deux cas bien distinguée de la perception dont la référence est, comme nous ne cessons de le souligner, univoquement extérieure. En effet, les *douleurs* sont très clairement *différenciées en internes et externes*, telles un mal de ventre et une contusion, *mais gardent* dans les deux cas une *stricte intériorité de leur référence*. Cela veut dire qu'à aucun moment nous ne sommes tentés d'attribuer à la douleur, comme l'énonçait la citation donnée plus haut, un objet hors du corps, comme si elle apprésentait, donnait connaissance d'une chose, telle un livre vu dans les mains de quelqu'un, un passant dans la rue, une voix entendue dans le couloir, ... La *douleur donne connaissance uniquement d'elle-même comme état d'inconfort intérieur* au corps.

Le senti interne comme descripteur de l'intérieur du corps. Elimination du senti du paradigme médical moderne. Renoncement à sa contribution descriptive

Les questions qui se posent tout au long de notre travail au sujet de l'intériorité des états corporels se précisent considérablement avec l'observation des phénomènes douloureux. En effet, il faut d'abord se demander quels sont les modes de sentiment et de *connaissance intuitive de l'intérieur du corps autres que la douleur*; quel genre de connaissance de l'intériorité celle-ci est précisément; s'il est concevable que l'un de ces modes soit perceptif ou quasi-perceptif; s'il ne faudrait pas introduire une différenciation entre un intérieur réel du corps et *ce qui s'attribue au corps comme son intérieur à partir d'un vécu du corps qui*

12 La recherche du plaisir comme recherche de gratification sensible des organismes sentients est le pendant symétrique de la fuite du déplaisir dans tout sensualisme. Les deux pulsions sont complémentaires et forment tout le champ de la détermination au mouvement du vivant, c'est-à-dire sont les déterminants complets de son comportement.

ne peut se construire que comme interne – à l’instar de la douleur. Ces questions forment un écheveau de motifs inélucidés et il sera difficile de les traiter dans l’ordre. C’est pourquoi nous procéderons par discussion de ces motifs avant de proposer une série d’énoncés qui répondent à l’interrogation générale concernant l’intériorité corporelle.

La douleur se révèle ainsi être un fil conducteur tout à fait intéressant de l’enquête. La thèse annoncée est que la *douleur* est un *descripteur capital du corps interne*. A la lumière des quelques éclairages donnés sur la référence intrinsèquement interne de la douleur, nous pouvons dire que celle-ci « décrit » le corps interne dans la mesure où, quand elle prend place en lui, elle *suscite des représentations de ce qui arrive avec elle au corps*, de ce qui se passe en celui-ci, de la manière dont celui-ci doit être fait au-dedans pour donner lieu à ce genre d’états et de sensations. La chose est très simple à comprendre lorsqu’on se place dans le repère de la *médecine descriptive et qualitative* qui est celui de la *médecine savante pré-moderne* que nous évoquons ici depuis le départ de la réflexion. En effet, dans ce repère subsiste, comme nous le disions, une *congruence entre le senti des états corporels et la construction du modèle objectif du corps*; de même que subsiste un ancrage tant du senti que du modèle dans une métaphore du corps et un imaginaire de son fonctionnement – qui ne sont pas ceux de la médecine moderne. La description de la douleur, dans la différenciation des types et des nuances de son senti, est, du fait de cette congruence, quasi immédiatement une description du corps interne et des processus qui ont lieu en lui, alors qu’en l’absence d’une telle congruence et de la métaphore qui la soutient, *états et qualités du sentir* n’ont presque plus de *valeur descriptive des substrats charnels-corporels*, c’est-à-dire de l’intérieur enviandé du corps. Ils perdent également toute capacité de renseigner sur les processus physiologiques qui y ont lieu. Ainsi, dans le repère de la *science médicale expérimentale et objectiviste moderne*, le senti ne peut plus fournir de fil conducteur pour la reconnaissance de la réalité cérébro-neuro-biologique du corps. Seule une « imagerie » du réel du dedans du corps renseigne sur ce qui se passe en lui. Le *senti* est tout aussi étranger à ce réel qu’une toux est peu congruente avec les processus intracellulaires qui cancérisent un tissu et vont parfois atteindre la finesse d’un échange d’information génétique porté par une chimie des acides contenus dans le noyau ou le cytoplasme d’une cellule. Le senti en *perd toute descriptivité du réel* des processus corporels et *rend nécessaire une « imagerie »*, c’est-à-dire tout simplement une vue, directe, par le moyen de microscopes et de colorations contrastives des objets à voir (tissus, canaux, cellules, membranes, etc.), de ce réel. Il est vrai que les échelles des grossissements et la surtetterie des résolutions sont parfois telles que le sens d’une « réalité » sous-jacente se perd, au profit d’une constructibilité difficilement bridable du réel imagé. L’« imagerie » perd l’adhésion non pas au réel, mais à son « sens » et la possibilité de produire celui-ci dans une intuitivité quelconque. Il est clair qu’alors, aucun savoir ne pouvant se soutenir sans s’alimenter à une intuitivité quelconque, des métaphores sont réintroduites qui métaphorisent les images produites et les intuitivisent. En même temps, ces *métaphorisations ne rejoignent plus le senti* et scellent, au sein de la science et de la pratique médicales, une sorte de *renoncement définitif à sa contribution descriptive* du dedans du corps comme de ce en quoi ces sentis ont lieu.

La douleur comme descripteur de l'affection des nerfs. Les états affectifs ne pourraient être produits sans leur articulation physiologique corporelle. Senti affectif-psychique et senti corporel interne de l'articulation ne font qu'un

Dans le *repère hyperintuitif du savoir médical classique*, la douleur a lieu dans un site organique parfaitement clair, les nerfs, et dans la conduction qu'ils font de leur affection au cerveau¹³. Aucune partie du corps n'est accessible à la douleur si elle est dépouillée de ses conduits nerveux ; aucune douleur ne peut être ressentie si, ces conduits nerveux étant bien en place, leurs prolongements au cerveau sont coupés. Cette connaissance de la « neurologie » pour ainsi dire de la douleur n'était pas très compliquée à obtenir dans sa généralité : sections et vivisections anatomiques d'un état moyen de l'art y suffisaient. Dès lors, la *douleur*, dans toutes ses différenciations qualitatives, sera *descriptive d'affections nerveuses* qui sont représentées comme des *attaques physiques du « nerf »* au sens de fibre, corde, courroie, c'est-à-dire toujours comme des actions sur lui qui y induisent de la tension ou de l'usure¹⁴, la limite de l'action nocive – et douloureuse – étant ce que la médecine a appelé jusqu'au 19^e s. la « solution de continuité » du conduit nerveux, avec la sommation de la douleur à un maximum qui dépasse le tolérable¹⁵. Ainsi, toute l'intuition imaginative de la douleur comme état organique va se concentrer sur cette *métaphore du conduit sensible* et de tout ce qui peut amenuiser son intégrité. La *douleur s'imagine* comme « *passion* » de cette fibre exposée au risque de tensions excessives et de corrosions qui attaquent sa substance. Tout est alors question des frayages et des passages du conduit nerveux, de ce qui peut les congestionner, les restreindre, les tendre, ronger leurs enveloppes ou leurs fibres elles-mêmes¹⁶. Le corps humain étant très densément et finement innervé tant au-dedans

13 Parmi les anciens, Hippocrate, Hérophile, Erasistrate et Galien admettaient que le siège de l'âme est le cerveau. Cette hypothèse ne s'établit définitivement dans la science qu'avec les modernes. Ce que nous appelons ici le savoir médical classique ne se réduit pas au savoir ancien et prend en compte le déplacement progressif, à l'intérieur de ce repère, du siège de l'organe « hégémonique » du cœur ou du diaphragme ou des viscères au cerveau. Cf. Leibbrand / Wettley, *op. cit.*, p. 625.

14 « L'idée de la douleur est attachée à l'état de la fibre nerveuse, qui est en disposition de se rompre » (Entrée citée, p. 516).

15 Ce maximum est atteint aux derniers stades précédant la rupture. En toute logique, cette rupture devrait signifier une fin définitive de la douleur avec l'arrêt de la transmission de la tension nerveuse au cerveau. Ce point est une difficulté de la doctrine classique : « plus la rupture sera prête à se faire, plus il y aura de douleur, pourvu que la rupture ne soit pas entièrement faite : car alors, la communication avec le cerveau ne subsistant plus..., il ne serait plus susceptible de transmettre aucune sensation à l'âme ; elle n'en recevrait même pas, le nerf restant libre, si l'organe commun des sensations dans le cerveau n'était pas susceptible, par quelque cause que ce soit, de recevoir les impressions qui lui seraient transmises » (Entrée citée, p. 516). On peut se référer directement aux textes de Galien sur la douleur dont Roselyne Rey (*ibid.*, p. 40ss) donne un bon aperçu et dont l'opinion centrale est que la douleur est causée par la tension de la corde neurale – laquelle se rompt quand elle est trop tendue.

16 Les nerfs sont, pour l'anatomie ancienne, composés, comme les tendons, de faisceaux de fibres contiguës lesquelles peuvent donc céder l'une après l'autre à la tension et se rompre. C'est ce qui explique la gradualité de la solution de continuité du nerf dans son ensemble, et par là l'intensité progressive de la douleur – allant crescendo à mesure que le faisceau s'amenuise.

(en tous ses organes, ses muscles, ses os, ses téguments) que sur sa surface dermique, les douleurs ressenties sont liées aux meurtrissures des nerfs. Ces meurtrissures sont manifestes dans les actions dolorifiques provenant de l'extérieur et touchant la surface du corps, non manifestes dans les douleurs internes. La *différenciation qualitative des sentiments douloureux* elle-même est, cependant, la source qui *renseigne sur les processus en cours dans « les cavités du corps »*¹⁷. Elle permet d'imaginer ce qui se passe dans ces organes, ces muscles, ces tissus, etc. et mène aux tensions des nerfs : effort du sang qui dilate les vaisseaux outre mesure, en distend les fibres jusqu'à les rompre (dans les inflammations, la stupeur gravative (ou l'engourdissement d'un membre)); trop grande quantité de liquide renfermé dans une cavité (rétention d'urine, tympanite, colique venteuse); distension des tissus cellulaires (foetus trop grand, calcul dans les reins, viscères enflammés, obstrués). Inversement, les remèdes sont imaginés comme des « résolutifs », selon la terminologie de la médecine en question, essentiellement. L'ancienne médecine, n'étant pas capable d'ouvrir chirurgicalement à loisir le corps pour l'inspecter et disposant encore moins de moyens d'imagerie radiale – qui permet de voir en lui sans l'ouvrir –, est ainsi très attentive à la description des nuances des phénomènes douloureux par le malade.

Or, la *douleur n'est pas l'unique source de ressentis corporels internes*, puisque nous sentons, d'un sens intérieur, les battements du cœur, la distension post-prandiale, le travail du ventre avant, durant et après la digestion, le travail de pression des boyaux de l'intestin dans la défécation, l'orgasme sexuel qui déborde les organes impliqués en lui et fait sentir ses trains d'ondes à travers l'intérieur du corps, la respiration, les premières phases de l'endormissement, la légèreté du cœur dans les circonstances heureuses, etc. Tout le reste de la vie corporelle interne reste inaudible tant qu'elle demeure en dessous des seuils algésiques.

Il faudrait dès lors *tenter un inventaire de tous les états affectifs* pour les examiner *quant à leur référence corporelle*. Au fond, nous ne sommes plus très loin, après cette préparation descriptive, de pouvoir le faire avec une certaine justesse. En effet, nous avons vu d'abord que la *perception* a une *référence corporelle complexe*, puisqu'elle est orientée, en son sens intentionnel même, sur le monde extérieur et que sa tendance va plutôt à *projeter le corps dans le monde* et d'étirer celui-ci, jusqu'à la coextension, aux dimensions de la sphère-de-sentience du corps concerné. Le corps se disperse et s'oublie dans la perception, tant que rien de doliceptif n'y est imminent, plus exactement tant qu'elle réussit à se mettre devant la doliception et à fonctionner autour d'elle comme un système de protection et d'alerte qui pilote le corps à travers le monde sensible de manière à éviter tout ce qui pourrait y causer de la douleur.

Nous avons vu ensuite que les *sentis intérieurs du corps* ont une *référence intracorporelle* plus ou moins *intense*. La plus forte référence de ce genre se retrouve clairement du côté des *phénomènes algésiques*, alors que les *autres affections corporelles* à référence interne révèlent, qu'elles soient neutres ou hédoniques, un *enracinement moins pénétrant de l'intériorité corporelle*. Ainsi, parmi les exemples cités plus haut, seul l'*orgasme sexuel*

17 Comme la médecine classique appelle cet intérieur du corps (voir, *ibid.* p. 517).

semble s'accomplir pleinement dans l'intériorité sensible du corps et se vivre à même les trains d'ondes qui font son déroulement dans les innervations du corps. A la différence de la douleur cependant, il demeure un phénomène fugitif, *n'insistant guère* et ne donnant pas occasion à l'efflorescence de différenciations de sa matière qualitative: ces *qualia* ne reviennent pas sans cesse se faire sentir et re-sentir et n'induisent pas l'approfondissement de leur nuances ni la reconnaissance de la *vis* ou énergie substantielle qui est à l'œuvre dans leur actuation. Quant aux sentis intérieurs de ce genre, tels le battement de cœur, la respiration ou la digestion, ils donnent au corps une *référence interne* comme quelque chose qui vibre et « stalte »¹⁸ en lui-même sans changer de place et sans devenir remarquable, même immobile. Cependant cette *vibration est passive*, rarement expressément effectuée, c'est-à-dire accomplie avec le senti, *articulus per articulum*, de son déroulement.

Une *place intermédiaire entre la douleur et les états de référence intracorporelle moins intense* est occupée par les *passions canoniques* que l'anthropologie ou la morale philosophiques, ainsi que l'esthétique et l'art dramatique ont inventoriées et consacrées. Colère, pitié, avarice, envie, désir sexuel ou amoureux, orgueil, clémence, ... ont un ancrage corporel très visible et très accusé, et cela non seulement à cause de leur expressivité qui en fait l'objet d'études descriptives de tout genre: littéraires, graphiques, glyptiques, théâtrales. Ces *passions* sont *corporelles non pas parce qu'on les voit sur les corps* de ceux qui en sont saisis, *mais primairement* parce qu'elles sont des *affections du corps interne* qui renvoient à celui-ci comme à leur référence¹⁹. La colère est l'exemple paradigmatique d'une affection très fortement sentie comme intérieure au corps, comme un bouillonnement qu'on sent dans la région du cœur et de la poitrine, avec des décharges corporelles tellement violentes qu'elles peuvent en devenir intolérables, menant à la suffocation ou au contraire à l'agir aveugle, etc.

Plus bas sur l'échelle d'intensité des états corporels, nous trouvons un grand nombre de *sentis affectifs* qui correspondent à ce qu'on appelle communément des « *états d'âme* » dont la référence corporelle n'est plus intrinsèque, mais semble à première vue purement dérivative, comme expressive ou d'accompagnement. Tels sont les « *sentiments* », d'abord vagues, tels la tristesse, l'enjouement, la rêverie, le contentement, la nostalgie, qui ne vont jamais sans une attitude corporelle en laquelle ils ont une sorte d'expression visible. En réalité, ils ne vont pas non plus sans les *tensions et détensions intérieures des tissus du corps qui constituent physiologiquement l'attitude*, ou toute autre expression corporelle, et qui *la font sentir de l'intérieur* du corps, et non seulement la font voir de l'extérieur. Cela veut dire que *sans ces activations et désactivations infra-motiles ou micro-motiles* des innervations concernées, ces sentiments ou *états psychiques ne pourraient être ressentis*: sans une détension des muscles du visage qui en relâchent la peau, rendent comme inertes ou perplexes les lèvres, faisant tomber quasi imperceptiblement leurs commissures, sans baisse du tonus du cœur, retrait du sang du visage, ralentissements des activations motrices, etc.,

18 Pensons aux mouvements péristaltiques de l'estomac qui se font pour ainsi dire sur place, sans que l'estomac ne se décroche de son ancrage interorganique.

19 Car on ne peut exclure qu'il y ait des affections du corps interne dont la référence soit autre.

de la tristesse ne peut être éprouvée ou produite. Que cette tristesse soit *de surcroît visible*, dès lors que ces micro-motions intérieures du corps ont des effets sur l'apparence de celui-ci, n'a rien de décisif. En effet, si l'on s'en tenait à ces effets eux-mêmes, ils sont pour beaucoup de sentiments de très petite amplitude objective, et devraient rester en soi très souvent imperçus. Ce qui les rend remarquables, c'est précisément le fait de leur *senti intracorporel* qui est un *différentiel de changement vivement senti*, par le sujet incorporé, de l'état corporel interne. La coïncidence est parfaite tant que l'on considère un sujet unique et son intériorité corporelle. Le *senti affectif-psychique* de la tristesse corrèle, en effet, parfaitement avec le *senti corporel des trains d'onde* qui traversent le corps interne, relâchant certaines de ses parties et en tendant d'autres. L'affect ne se produit pas sans l'affection des tissus à l'intérieur du corps et l'on peut aller jusqu'à soutenir que les deux sentis *se confondent en un seul* – sans former numériquement un unique senti.

Aperceptions intercorporelles : devinement du senti intracorporel de l'un par l'autre. Adéquation originare du geste corporel et de son senti : fondement de la spéculariation et de l'intercorporelité des états du corps

Or, l'aspect le plus intéressant de ce différentiel vivement senti comme émergence d'un état psychique se dédoublant en un état du corps interne, c'est sa répercussion dans le plan intercorporel. En effet, on pourrait soutenir que les *changements souvent infimes* ou inexplicites ou encore non dramatiques *de l'apparence corporelle* causés par le changement d'état psychique²⁰ ne suscitent, dans un sujet qui les perçoit en l'autre, l'aperception de ce qu'ils sont que parce que le percevant est pris, à leur vue, d'une *secousse qui éveille* en lui une *proactivation du même geste corporel* lié à ces changements. Les états corporels internes qui ont un régime expressif propre, tels ceux de nos derniers exemples (tristesse, enjouement, ...), ont cette particularité de susciter des *aperceptions intercorporelles immédiates* par le biais de ce *devinement quasi instantané des sentis intracorporels* du sujet sur lequel apparaissent les signes extérieurs du nouvel état. Tensions et relâchements intérieurs liés au geste intracorporel de la tristesse, pour nous en tenir à cet exemple, sont devinés et ressentis de suite, par le sujet qui les observe sur l'autre, dans l'aperception du changement de l'apparence. Sans cette faculté d'aperception fondée dans la proactivation spéculaire (en miroir) des mêmes zones et tissus intracorporels qui font sentir le geste corporel de l'autre en soi, sans pour autant l'accomplir complètement ou même en ses prémisses, la *communication intercorporelle*, si dense en significations et surtout en supports du *Mitteilungssinn*, ne serait pas possible. Surtout, il ne faut pas confondre ce qui est en jeu ici avec un phénomène d'empathie où un sentiment serait reproduit par un sujet à la vue de son expression en un autre sur le fondement d'une volonté de compréhension ou d'une disposition d'ouverture sensible à ce qui se passe en l'autre. L'*aperception d'un geste intracorporel à partir d'une trace expressive* – souvent minime – *dans l'apparence*, qui a dès lors tout aussi souvent un double dans un

20 Changements qui peuvent tous d'ailleurs avoir en principe bien d'autres causes que l'advenue d'une affection psychique.

geste corporel expressif, fonctionne *sans aucune empathie* et même, parfois, en dépit du blocage résolu de celle-ci. Elle est, avant toute empathie, devinement et reconnaissance des gestes intracorporel et corporel en lesquels se produit et se montre – mais uniquement pour une telle aperception – l'état psychique dont il peut dès lors y avoir empathie ou pas.

A admettre qu'il puisse y avoir une *déficience organique ou psychique* quelconque qui rendrait inopérative une telle aperception, le sujet concerné serait atteint d'une sorte de syndrome d'Asperger (ou d'un autisme restreint) qui empêcherait l'émergence non seulement d'une empathie en lui, alors que les ressources en sont tout à fait présentes, mais rendrait la *lecture des corps des autres, comme site d'un sentir interne et d'états corporels vivement différenciés, impossible*. Le tragique d'une telle posture d'« impairment » – tragique peu différent peut-être de celui de l'autisme extrême – est que *tout dans le corps est donné pour que les gestes intracorporels et corporels soient accomplis avec le senti idoine* des états correspondants, mais que ces gestes ne fonctionnent pas à escient ni dès lors à propos, car ils *ne peuvent se spéculariser* et se synchroniser avec les gestes corporels de l'autre. L'idée que tout autiste vit avec une « mauvaise théorie de l'esprit » (theory of mind) qui l'empêche de comprendre ce qui se passe en l'autre est une mauvaise représentation des choses, car elle suggère des sortes de déductions ou d'interprétations qui seraient entreprises par le sujet, mais demeureraient erronées en raison d'une incapacité d'apprendre et de les corriger. Une théorie ou, disons plus simplement, une représentation de l'esprit de l'autre dans le sujet autiste n'est pas du tout en cause ici. La cause est à situer bien plus en amont, au plan où des activités cognitives de projection, comparaison, correction, reprojction, confirmation, etc. ne sont pas en jeu ni ne peuvent encore germer. Le *plan* évoqué est celui *des proactivations et activations intracorporelles* où les *sentis des états corporels* s'ébauchent, se devinent, s'accomplissent, déclinent, font intermittence, puis à nouveau ignition, etc. et cela *en interaction spéculaire des corps*.

La mise hors fonction – ou l'« impairment » – de l'aperception spéculaire, sans que soit touché le potentiel d'activations corporelles qu'elle aurait mis en branle, plus exactement : alors même que ce potentiel est actué toujours à nouveau, donne l'impression qu'il l'est parfois fébrilement, de manière incoordonnée, dans tous les sens. Cependant, il n'est pas nécessaire que ces actuations soient pour le moins du monde chercheuses, comme si elles balayaient, tâtaient un champ pour y trouver issue, animées par une insistance, une rage ou une angoisse (d'étouffement dans le noir de l'isolement absolu). Les *activations faites « au hasard » ne peuvent être chercheuses d'une conjonction spéculaire effective que si elles pouvaient l'anticiper ou la pressentir*. Or, l'absence de la faculté d'aperception des gestes corporels peut être si radicale que la posture autiste ne peut plus loger l'idée ou le pressenti de cette conjonction, et ne peut dès lors la chercher. Cela veut dire qu'elle tomberait sur elle, qu'elle ne la reconnaîtrait pas. C'est ce qui rend le travail avec l'autisme extrême si frustrant tant il est rare d'arriver à consolider des réussites, à acquérir ces conjonctions et à construire sur elles, du moment que la faculté de discriminer un retour spéculaire d'un retour qui ne l'est pas semble forclosée²¹.

21 Je n'ai aucune prétention de contribuer à la théorie de l'autisme – que j'ai à peine croisé durant ma formation psychopathologique. Les hypothèses que je propose et les déductions que j'en tire sont toutes de nature purement « logique » ou « théorique ». L'autisme offre dès lors un simple modèle de

La discussion de l'*intercorporalité des états corporels* n'a ici d'autre fonction que d'apporter un *éclairage supplémentaire à la question des sentis corporels internes et de leur gradation selon l'intensité*. L'exemple de la tristesse et de l'aperception spéculaire de son double geste corporel (tant interne qu'externe) nous montre l'interjeu complexe des sentis corporels et psychiques, surtout en leur redondance intersubjective. Un *découplage* relatif *des gestes corporels propres de ceux de l'autre*, comme dans l'Asperger, mène souvent à une *érosion de la vie affective* et de ses sentis corporels, ainsi qu'à un *surdéveloppement de certains segments* de cette vie qui tendent cependant à prendre une allure stéréotypée. Certains découplages extrêmes semblent livrer la vie psychique à l'*anarchie dans la gestion même de ses intensités*, c'est-à-dire à empêcher l'installation d'homéostases régulatrices des variations de l'intensité des états et des sentis.

Résonances de l'affection corporelle hors du corps matériel. Leur encaissement dans un thumos. Les affections humorales et leur corporalité atténuée

Revenons à notre déclinaison des états corporels selon leur intensité et intéressons nous aux états psychiques dont la référence au corps interne – c'est-à-dire ici aux changements d'activation et de désactivation de ses innervations – est le moins accusée²². Il est vrai qu'ici, remonter la trace corporelle du sentiment nous mène à des activations intracorporelles certaines, comme celles que nous avons décrites pour la tristesse. Et cependant ce *senti corporel interne n'est pas tout le sentiment*. On sent le sentiment aussi ailleurs, et cela de manière forte et indubitable. La tristesse épouse un senti corporel sans lequel elle ne pourrait être produite, mais elle est sentie *comme un état de l'âme* que l'âme sent en elle-même. *L'affection corporelle fait résonance ailleurs que dans le corps*, et cette résonance est un phénomène d'encaissement, d'accumulation, d'enflément, d'autosensibilité et de relance des effets vagants de l'évènement résonant. Le sentiment *s'encaisse et enfle* dans une sorte de contenant, de « capacité » ou faculté de sentir et de résonner, où les trains d'affection redondent et s'entrechoquent, maintenant en agitation le médium qui les contient. L'intuition de ce *lieu extracorporel* où ces affections et ces résonances s'effectuent est irrésistible. Partout, dans toutes les cultures et les langues, un site s'est dénommé où a lieu ce sentir, sorte de faculté ou d'organe de la passibilité psychique, *un cœur ou un foie immatériels*, qui dédoublent en quelque sorte ces viscères corporels. Il se caractérise comme *siège de l'affectivité et de l'émotion*, et se différencie, dans les figures qu'il prend d'une culture à l'autre, selon une échelle de gravité allant de l'alacrité du courage ou de la colère aux lourdes tonalités de la mélancolie. Ainsi, cultures et époques voient dans le *thumos* – nous l'appellerons, de son

déficience fonctionnelle dont l'étiologie passe par une très fine ventilation d'hypothèses couvrant tous les possibles. Dépendances, exclusions, complémentations, etc. logiques de ces hypothèses purement théoriques peuvent être reconnues par le raisonnement.

22 Nous ne considérons pas les effets médiats de ces sentiments sur le corps, tels des changements réactionnels subséquents dans le rythme de la respiration, du pouls ou dans le déroulement de la digestion. Ces changements ne sont pas de même nature que ceux qui « sont » le senti interne de l'état psychique. Ils font partie de sa « traîne » temporelle.

nom grec, ainsi – le siège de l'affectivité et des états de l'âme en général, contenant en lui toute la variété de ces états et se teignant à chaque fois de leurs nuances claires ou sombres, univoques ou mêlées, durables ou instables.

En même temps, la tendance est structurelle pour chacune de ces projections du *thumos* de le connoter dans sa généralité de l'une ou l'autre « couleur » de la *Befindlichkeit* (manière de se « trouver », se sentir). Elles constituent ainsi une *Grundstimmung* ou une *Grundgestimmtheit*²³ « culturelle » du *thumos* « collectif » pour ainsi dire²⁴. Sur le fond de cette *Grundstimmung* a lieu la variété des *Stimmungen* possibles comme *humeurs*, *dispositions intérieures senties comme des tonalités du sentir même*. Ainsi, en nous éloignant de plus en plus du corps avec des états psychiques ou des sentiments aux références corporelles de moins en moins explicites, nous accomplissons une transition vers des sentis qui semblent eux-mêmes vagues ou généraux, les *Stimmungen*. L'humeur triste ou l'humeur teintée – tonalement – de tristesse est bien plus large que la tristesse ou le deuil ou l'abattement. Elle forme comme une *nappe thymique* qui parfois les porte, mais qui peut porter de tout autres sentiments aussi. Alors que les *sentiments* au sens strict – par opposition aux *Stimmungen* – sont des *figures de l'affect aux profils* relativement *bien dessinés* qui tendent à occuper *thématiquement* pour ainsi dire le *thumos* et à en être réfléchis comme tels, les *Stimmungen* se situent à un niveau plus profond, plus diffusant ou plus immiscent du *thumos*. C'est dans ces régions de la « *thymie profonde* »²⁵ que les *Stimmungen* sont à situer et qu'elles ont leurs résonances. Elles ouvrent la *dimension « splanchnique »*²⁶ du corps qui est la *plus profonde* de l'intracorporalité en général. Cependant, comme référence corporelle elle est la moins expresse. Les *Stimmungen* ne sont donc pas sans lien avec le corps, ne peuvent se sentir sans le corps, ne peuvent se désincarner sans devenir insensibles ou de pure idée. Leur situation dans les *splanchna* (les viscères, le foie) est, en un premier sens, métaphorique ou spéculative. Elle est aussi parlante théoriquement, dans la mesure où ces organes ne peuvent être le siège d'activations orectiques, au sens où nous l'entendons. A la différence d'autres tissus et d'autres appareils corporels, ils *ne connaissent pas l'arousal* ou la mise en disposition active²⁷. Ils semblent être de *pures profondeurs de l'être-affecté*, masse luisante

23 *Grundstimmung* est la *Stimmung* (humeur, disposition) de fond ou fondamentale, celle qui se trouve derrière les *Stimmungen* changeantes. (*Grund*)*gestimmtheit* insiste sur le fait que la *Stimmung* est un état d'être *gestimmt*, d'être déterminé (dans la qualité du sentir), pénétré intérieurement par une *Stimmung*, d'être tonalement à son diapason, d'être vibrant d'elle, pour ainsi dire.

24 Notons cependant expressément que ce passage par la *Grundstimmung* comme tonalité d'un *thumos* collectif n'est pas nécessaire. On peut d'autant plus facilement s'en passer qu'elle n'est nullement indispensable à notre reconstruction théorique de l'affectivité. Elle peut même induire en erreur dans la mesure où elle peut rappeler des concepts comme celui de « personnalité collective » (de Kardiner) ou les dichotomies d'une certaine anthropologie culturelle, comme celle de Ruth Benedict. Il s'agissait ici de marquer les gradations des sentiments et de la *Stimmung*, l'introduction d'un terme supplémentaire rendant ces gradations plus explicites.

25 C'est ainsi que je les ai désignées dans *Sciences du sens* (p. 196ss), qui en donne la théorie.

26 Il faut également renvoyer à *Sciences du sens* (p. 214ss) pour l'élaboration de ce concept dans le cadre de la théorie de l'articulation.

27 Ce que l'allemand appellerait le *Anschlag*.

et miroir noir brillant des rares et longs feux qui s'y réfléchissent – images qui appartiennent à la métaphore universelle du foie²⁸.

Le sensible de l'intériorité corporelle et sa propre logique. La représentation des cavités du corps. Différences d'intensité de l'expérience du corps. Ses intensifications articulatoires et algésiques; ses tassements homéostatiques

Tels seraient donc les gradients d'intensité corporelle des états affectifs tels qu'ils se laissent rapidement saisir aux fins de notre analyse. Tous ces états sont descripteurs de l'intérieur du corps, au même titre que la douleur qui est le senti dont la référence corporelle est la plus forte. *A chaque fois que quelque chose est senti de l'intérieur du corps*, dans la douleur, les passions, les sentiments ou la *Stimmung*, *c'est une représentation de cet intérieur qui s'en induit*. Nous avons vu comment la *médecine classique faisait fonds de ces ressentis* pour tenter de se représenter ce qui se passait dans l'intérieur du corps, inaccessible à sa vue directe. Couplant ces ressentis au savoir anatomique, physiologique, nosologique qui est le sien, elle se donnait une idée qui se voulait la plus précise des processus intracorporels. Ce savoir objectif considérable qui se couple à des sentis qui ont la primarité d'un savoir « phénoménologique » où rien ne se suppose hors l'évidence du senti lui-même, se révèle ambivalent dans la perspective d'une phénoménologie du corps. En effet, l'interférence de ce savoir objectivant dénature la pureté de cette perspective, qui n'est cependant nullement celle de cette médecine, mais uniquement celle qui naît de l'intérêt que peut avoir pour une approche phénoménologique le travail de description qualitative intense auquel elle s'astreint. C'est dans ses *descriptions extrêmement différenciées du senti* qu'elle est précieuse, à l'endroit donc où elle n'a aucun autre accès à ses objets que l'intuition plénière d'états du corps.

Dans son approche de la douleur, elle ne peut qu'intensifier ce type de construction intuitive et développer à partir de là toute une « *logique du sensible (interne)* » de *l'intériorité corporelle*. Le senti intérieur a sa « logique » à lui, *bien différente de celle du*

28 Le foie est associé à la mélancolie par le liquide qu'il sécrète, la bile (*cholê*), le *melaina-cholê* étant la bile noire – l'ancienne médecine associait diversement la rate au rire, la bile à la colère, le foie à l'amour (*splene ridemus, felle irascimur, ... iecore amamus* – d'après Isidore, *Etymologiae*, XI, 127). Sur la métaphore de l'organe, sa sécrétion et la maladie, voir Leibbrand, Werner / Wettley, Annemarie, *Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie*, (reprint) Berlin Area 2005; ainsi que Klibansky, R. / Panofsky, E. / Saxl, F., *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt Suhrkamp 1990, qui donne dans le plus grand détail les sources antiques, des textes pré-empédocléens jusqu'à Galien, en passant par les *Problemata* aristotéliens (XXX, 1) qui sont le texte majeur de la tradition. Voir aussi, au sujet du rapport de la mélancolie aux viscères, Legrand du Saulle, Henri, Berryer, Georges, Pouchet, Gabriel, *Traité de médecine légale, de jurisprudence médicale et de toxicologie*, Paris Delahaye Lecrosnier 1886, p. 852, où il est question, dans la symptomatique de la mélancolie ou lypémanie comme pathologie psychiatrique avec idée délirantes, d'« illusions viscérales » compliquées telles que l'obstruction d'organes internes ou leur absence (celle de l'estomac, par exemple, selon la notice du *Traité*) – alors que la tradition antique (synthétisée par Rufus, cité par Klibansky et al., p. 104) relève des idées fixes d'identification à un pot de terre ou de manque de la tête.

sensible du monde dehors avec ses plénitudes sensorielles, la richesse de ses combinaisons, les associations et les évocations qu'il suscite à travers les différents registres de la sensibilité²⁹. Les *représentations que les enfants ou les primitifs se font de l'intérieur du corps* découlent de ce qu'ils sentent de cet intérieur, des sentiments d'alerte anxieuse, d'angoisse franche, de douleur, etc. qui montent en eux comme des fonds d'affection corporelle les plus intenses. Associations et symboliques de ces états, qui parlent de toutes leurs nuances et de leurs combinaisons les plus imprévues, construisent des images du corps internes qu'on peut estimer *parfois délirantes*. Il en va de même dans la *psychose* paranoïaque où les ressentis internes du corps donneront le matériel d'interprétations hallucinatoires, dans lesquelles l'intérieur du corps devient le théâtre d'un travail que font des êtres imaginaires de toute nature, le plus souvent dans le sens d'une désintégration du corps ou de sa pénétration sournoise. Le corps, en se peuplant de ces êtres, s'élargit aux dimensions de l'activité qu'il loge en lui, devenant un paysage caverneux, parfois assez varié. De manière générale, nous pouvons dire que *toute attention portée aux affections intracorporelles contient en elle le germe d'un déploiement imaginatif de représentations des « cavités du corps »*. Plus cette attention est intense, plus elle est différenciante des qualités des sentis internes; plus les représentations de l'intérieur du corps sont complexes et vivaces.

La *question* se pose alors de savoir s'il est possible de retrouver un *plan d'expérience originnaire des sentis intérieurs*, corrélant avec des représentations surévidentes et quasi-universales du dedans du corps. En rejetant les images de ce dedans élaborées dans la médecine classique, en même temps qu'en retenant les fragments descriptifs des qualités du senti, nous tentons de nous rapprocher de ce plan d'expérience originnaire. Toutefois, notre démarche elle-même de recherche de ce plan, comme étant celui des vrais « phénomènes », nous a toujours à nouveau montré, que même les « phénomènes » qui semblaient *les plus « purs »* étaient déjà construits d'une manière ou d'une autre, l'*intensité de leur présuppositionnalité constructive*, pour ainsi dire, variant selon l'intégration de différents savoirs ou fragments de savoirs en eux. Nous avons déjà traité ces questions dans le chapitre méthodologique, auquel il faut renvoyer ici. Ce qu'il faut retenir de la réouverture de la question à cet endroit, c'est que s'y répète ici, en relation au dedans du corps, ce qui s'est déroulé ailleurs, en termes de réflexion théorique, au sujet du corps dans son ensemble. Les conclusions à tirer de ces constats sont également analogues : les *différences d'intensité de l'expérience du corps*, ou pour le dire dans la conceptualité phénoménologique, les différences d'intensité tendant les visées intentionnelles du corps en lesquelles le sens, à chaque fois différemment infléchi, du corps est constitué, sont l'*élément décisif* de toute considération du corps. Les sentis ou les états corporels intenses acquièrent, de par les *intensifications* de pointes de leur déroulement, une *structure et une valeur articulatoires*. Là où ces intensifications *dépassent* un certain niveau de *tassement homéostatique*, elles dé-fixent et débrident le vécu, le rendent vagant, erratique, auto-contenu dans des représentations, imaginations, narrations aux résonances très fortes. Les sollicitations de ces résonances *empêchent le corps et le monde de retomber*,

29 Sur le recadrage théorique que j'entreprends de ce concept de « logique du sensible », voir *Sciences du sens* (p. 350ss) et *Aperceptions du présent* (p. 15s).

pour ainsi dire, *sur eux-mêmes*, chacun de son côté. Là où, par contre, elles se maintiennent *en dessous d'un certain niveau de vivacité*, elles deviennent *articulatoirement inertes* et ne peuvent plus produire les qualités de présence corporelle nécessaires à l'épanchement d'un sens fort dans les élans de l'orexis, du désir et des poursuites. La corporéité qui a pour nous *aujourd'hui* évidence et surévidence se situe dans des *bandes homéostatiques de basse intensité*, averses aux intensifications qui dé-bornent le corps et maintiennent certaines de ses coextensions avec le monde, faisant tenir en lui des morceaux entiers de ce monde et les lui rendant sensibles de sa sensibilité quasi intérieure à lui-même. Ces bandes ont tendance à aller vers les zones d'inertie articuloire, mais rencontrent une résistance qui prend diverses formes – sur lesquelles il faudra revenir dans le deuxième volume de ce travail³⁰.

Le corps ne peut donc se trouver dans le monde et prendre une place intramondaine en lui qui en fait un *objet mondain circonscrit* parmi d'autres qu'à partir du moment où son intérieur « parle » moins (intensément), où il se tasse sur des intensités moyennes et stabilisées du sentir. On peut penser à Artaud et à l'*inquiétude corporelle* qui l'habitait et empêchait que son corps ne retombe sur lui-même du côté opposé au monde – pour le dire avec la conceptualité élaborée ici. Artaud décrit cette inquiétude comme douleur extrême et souffrance intolérable. La projection d'un type de « corps sans organes » (« CsO ») et d'une personnalité incorporée « schizo » vont, chez Deleuze / Guattari³¹, dans le même sens, sans prise en compte suffisante de cette dimension de la douleur et de son excès. Nos analyses nous montrent l'*importance centrale de la douleur* comme intensité pure d'un senti spécifique qui seule est capable, quand elle excède toute reprise et tout lissage par les régulations et les dé-présentialisations homéostatiques du corps, de lézarder et de fendre les constructs « molaires » du sens. Les formations mondaines d'objets retombés sur eux-mêmes dans la complétude d'un donné capable de demeurer en dehors du corps, sans l'inquiéter de leur élan contre lui ; ces formations ne sont possibles que sur le fond de l'extinction de la douleur excessive et de ses allumages soudains.

La douleur est l'affection qui enracine le corps dans le monde. Seuls les sentis algésiques sont corporants d'un corps intramondain. Imagination d'un corps non doliceptif: sa dé-contraction, distension de sa co-présence à d'autres corps, latence (« quantique ») du corps « en personne »

D'un autre côté, et ceci est la thèse qui a lentement mûri dans les derniers développements et qu'il nous faut à présent énoncer, *seule la référence corporelle de la douleur est capable d'enraciner le corps dans le monde* et de *la faire revenir sur lui-même comme sur sa masse organismique* réisentielle et dolisentielle – corrélant avec ses facultés perceptives et doliceptives. A l'opposé de ce qui se passe avec la retombée du corps sur lui-même de l'autre côté du monde, laquelle décrit une sortie du corps du champ des secousses hyperintenses du

30 Une de ces formes est la consommation courante de stimulants à la fois sensoriels et imaginatifs de la sentience, c'est-à-dire aussi bien celle de substances que d'images et de narrations.

31 Dans *Mille plateaux* (Paris Minuit 1980) où un chapitre est consacré au CsO.

sentir qui l'empêchent de constituer la double quiétude du corps abrité (qu'il est à présent, hors du champ de l'hyperintense) et de son monde; à l'opposé de cette retombée, il y a ici une sorte de retour de la *douleur* qui *ne peut être* ni anéantie ni *tassée au dessous d'un certain niveau sans que ne se perde l'ancrage du corps en un site* volumique et organismique mondain ramassé au centre de ses quiétudes, ses abris et ses durées. Cela veut dire que parmi tous les sentis intérieurs que nous avons passés en revue – et qui correspondent au fond à l'inventaire de tous les genres de sentis connus – *seuls les sentis algésiques sont incorporants d'un corps intramondain* avec une épaisseur de présence enorganismique qui forme une sorte d'espace très densément hachuré d'intersection de toutes les incorporations de corps incorporés produites par un sujet. En effet, l'ensemble des autres sentis intracorporels, qu'ils soient du genre des ressentis de détente, de plaisir, de jouissance forte ou même tout à fait aiguë; ou du genre des passions violentes ou moins heurtées; ou encore du genre des sentiments agréables ou désagréables; ne sont pas capables de livrer cet *accrochage du corps à son propre dedans* sur le fondement d'une référence corporelle aussi vive que celle de la douleur. Seule celle-ci se révèle véritablement enracinante. Sans elle le corps se désincarne, s'éloigne de lui-même, pourrait-on dire quasi littéralement.

Nous avons déjà vu plus haut comment la douleur s'offrait tout spontanément pour situer le corps dans le monde par ce que nous avons appelé l'épreuve d'ascertainment algésique (se pincer les joues, se donner des claques sur le visage...). Celle-ci n'est qu'un indice et demande à être questionnée quant à sa cause. Inversant la perspective de l'épreuve de fait, nous pouvons nous demander *comment se ferait la situation du corps dans le monde, si celui-ci devait manquer de doliceptivité*. La thèse est ici que tous les autres sentis internes, sans la douleur, *rapprocheraient du corps, mais ne le contracteraient pas sur lui-même*. Le corps flotterait en un sens quelque peu autour de sa densité organismique, sans véritablement la constituer – au sens phénoménologique du terme. Une vérification expérimentale serait même pensable en laquelle toute conduction nerveuse doliceptive au cerveau serait interrompue. Seules des « douleurs-fantôme » (comme dans les membres amputés) survivraient et seraient capables de délivrer un tel retour du corps sur sa « base ». De plus, *si le corps ne devait craindre aucune douleur forte*, mais uniquement des douleurs modérées, s'il devait cesser de se sentir constamment vulnérable à la vraie algésie, il *perdrait un grand nombre de ses mécanismes de sauvegarde de ses bords* et ne constituerait plus ses enveloppes dermiques comme la surface de sa plus grande sensibilité et de sa plus grande alerte. Cela *réduirait l'adhérence stricte du sens à la peau* et ferait flotter celle-ci autour de la masse de l'organisme. C'est l'effet que produiraient en principe les homéostases lissantes et abritantes particulièrement bien ancrées dans notre présent, s'il n'était contrecarré par un effet d'accroissement de la sensibilité à l'algésie, qui va parfois jusqu'à atteindre une véritable phobie de la douleur et une intolérance à ses formes encore modérées. Cette relance d'une sensibilité renouvelée à la douleur accompagne souvent l'installation durable de telles homéostases³².

32 J'ai traité de la problématique de l'analgésie dans *Aperceptions du présent* (p. 136ss) et des effets de couplage de la baisse de la présence et de la menace algésiques avec la montée de la douleur d'angoisse et de son hypersensibilité intrinsèque.

La *douleur*, donc, « *contracte* » le *corps*, tant au sens propre – comme nous l'avons souligné dans une de nos descriptions, plus haut – qu'au sens phénoménologique de la constitution de la corporéité en un corps corporé. Or, elle ne peut ramener le corps à la « base » multiplement hachurée de la plus grande probabilité de sa présence que *si elle accomplit son double détournement*, d'une part, *de l'hypervivacité de son donné*, et d'autre part, *de son déclin vers de trop basses intensités*, homéostatiquement hyperlissées. Là où elle garde des traits de son hypervivacité, ses sentis rouvrent dans le sujet, par l'imagination qu'ils suggèrent des cavités du corps, des drames étranges où des morceaux du monde seront pris et emprisonnés, qui ne pourront s'en démettre, se poser en face du corps et retomber sur eux-mêmes. Là où elle ne fait pas retour pour aiguïser des pointes d'intensité anxieuse et douloureuse dans le courant d'une existence où des « paquets du vivre »³³ sans inconfort ont de très fortes consistances homéostatiques, elle fait flotter le corps sur ses frontières. Ces deux configurations limites de la douleur ne correspondent pas à des constitutions corporelles valant en soi, mais à des états du corps et des incorporations spéciales de corps incorporés parmi d'autres. Elles sont cependant particulièrement instructives, car elles posent des *points angulaires dans le champ de constitution de la corporéité* qui permettent de mieux comprendre ce qui est en jeu dans ce genre de constitution.

Avant de conclure ce chapitre, tentons de ramasser la réflexion précédente en une expérience de pensée. Tentons d'imaginer un corps, au sens d'un organisme dense dans ses limites dermiques, qui serait situé quelque part dans le monde, mais qui ne se « contracterait » pas sur lui-même par l'effet de sentis internes qui le ramèneraient sans cesse sur une zone de présence qui épouse de très près celle de son volume spatial. C'est *imaginer un corps qui déroge* à ce qui fait évidence originaire pour la phénoménologie (husserlienne et merleau-pontyenne), à savoir *au fait premier que le corps sentient d'un sujet incorporé est lui-même un objet intramondain qui occupe dans l'espace du monde un lieu circonscrit et mobile*; un lieu qui coïncide avec le point focal d'un repère spatial que ce corps transporte avec lui, presque de la même manière qu'il transporte avec lui son centre de gravité. *L'in-essence du point-source de la sentience au corps organismique* et volumique se révèle, dans notre analyse, comme requérant des *conditions particulières* et ne pouvant valoir absolument, à la manière d'un universal d'une grammaire pure de la sentience. En effet, il suffit d'*affaiblir l'intensité des sentis internes*, essentiellement *algésiques*, pour obtenir un *dé-contraction du corps* et un *flottement de ses bords*: le corps organismique peut rester en arrière de sa vie sentiente, ne pas se mouvoir avec elle en quelque sorte, se laisser en quelque sorte le temps de la rejoindre, laisser s'accumuler un *écart de la co-présence spatiale* d'elle à lui, une *latence du corps* « *en personne* » dans l'activité sentiente qui a lieu bien sûr toujours en lui, mais comme à distance de lui, par la force de coextensions corps-monde que ne réduisent plus les contractions du corps sur lui-même effectuées par les sentis internes algésiques.

C'est un peu ce que nous observons dans le rêve sur le *corps du rêveur* qui est souvent *distendu*, restant comme en arrière des scènes de sa sentience, comme une « *base* » *en veille*

33 Le concept a été développé dans *Aperceptions du présent* (p. 53ss)

reliée en permanence à ses relais et ses terminaisons, mais non couplée à eux de manière vraiment rigide. Une telle base serait naturellement mobile, mais accuserait constamment un retard de phase, *laissant le corps grandir et se majorer*, comme nous le disions, aux dimensions de sa sphère de sentience. Telle est la mobilité du corps du rêveur qui est celle d'un *corps quasi quantique*, capable de multilocalité, qui court, par exemple, après quelque chose ou quelqu'un, le rattrape sans pouvoir le saisir, alors qu'il est « sur lui »; ou qui, poursuivi et rattrapé, est saisi sans l'être, puisque coups de poing ou de couteau, transpercements par balles ne produisent pas le senti algésique « réel », celui qui induit la vraie contraction du corps. Le corps distendu du rêveur, base en veille, mobile, vagant dans sa sphère de sentience, n'est *pas capable d'émettre les signaux clairs-vivants de la douleur* qui pendent le corps au crochet des moindres déchirements de son enveloppe et des lésions de ses organes. Le *corps douloureux* qui est *émission pure de tels signaux* et, du coup, *corps adhérent sans défaut et sans retard à l'épaississement présentiel de sa forme* la moins étendue, *la moins majorée* qui est celle, comme nous l'avons vu, qui recouvre sa masse organismique en sus d'un contour auratique minimal.

Intensités de la manifestation du « phénomène » du corps. Différenciations grammaticales et ontologie de la plénitude d'un monde-de-choses

Pour *trouver le corps dans le monde* comme il se donne à voir dans sa plus grande évidence, comme corps objet intramondain, circonscrit et mobile, une *série de conditions* doivent donc être réunies. Il faut ainsi introduire des distinctions qui clivent le phénomène en sous-phénomènes qui, réunis, le constituent – tout en gardant à l'esprit qu'aucun de ces sous-phénomènes eux-mêmes n'est natif, de constructivité culturelle ou herméneutique nulle. Pour aider à cette approche déconstructive qui cherche à *identifier les composants « phénoménaux » du « phénomène »*, j'introduirais une distinction que les grammairiens antiques faisaient dans le cadre de leur considération des parties du discours³⁴. Quintilien³⁵ définit, en suivant la tradition, les choses concrètes dont on parle comme relevant de la catégorie d'un *corpus visu tactuque manifestum* (corps révélé ou manifesté par la vue et le toucher). Dans le discours, il est question non seulement de choses corporelles, mais aussi d'incorporels – qui peuvent représenter toute sorte d'êtres de raison, de niveau d'abstraction très variable. Or, la deixis langagière des uns et des autres est soumise à des modalités différentes. C'est pourquoi la grammaire distingue entre le mot qui est un *uocabulum* et qui désigne des *choses qu'on peut à la fois toucher et voir* (comme *domus* ou *lectus* – la maison ou le lit), et le mot qui est une *appellatio* lequel désigne des *choses qu'on peut exclusivement soit toucher, soit voir ou encore qu'on ne peut ni toucher ni voir* (tels *uentus*, *coelum*, *Deus*, *uirtus* – le vent, le ciel, Dieu, la vertu). Ce qui est curieux dans cette distinction, c'est qu'elle n'est pas strictement

34 Il est vrai que dans ce champ de l'ancienne *grammatiké* les différenciations fourmillent et deviennent vite un sport abstrus. Celle que nous discutons peut faire une impression de trop grande subtilité, mais la manière de la relever peut faire beaucoup de sens avec elle.

35 *Institutio oratoria*, I, 4.

celle attendue entre la deixis lexicale (c'est-à-dire faite par un mot) d'un corporel et celle d'un incorporel. Le partage des choses qu'elle fait n'est pas symétrique, mais assez curieusement asymétrique. En effet, elle pose d'un côté les corps doublement corps³⁶, ou corps à tout point de vue, à la fois denses et colorés, à la fois visibles et touchables, pour leur opposer les corps auxquels manqueraient une des deux ou encore toutes les deux dimensions (vue et tact) de la manifestation de la corporalité. Elle insiste en quelque sorte sur une *différence de degré dans* ce qu'il faut appeler la *manifesteté des corps*: un corps est d'autant plus manifeste qu'il est couvert pour ainsi dire par plus de dimensions de la sensibilité ou de modalités de la perception, une ligne de partage passant, cependant, là où la vue et le toucher, qui font alors figure de sens axiaux³⁷, ne sont plus couplés ni ne se recouvrent dans le perçu. L'*appellatio* apparaît comme un mode déficient ou en quelque sorte médiat de la deixis et doit être distinguée de son mode plein qui, d'un *uocabulum*, est capable de dire toute la chose dans sa pleine concrétion. S'il faut donc se rappeler qu'il ne s'agit certes pas ici des choses désignées elles-mêmes, mais de leurs désignations lexicales, l'*appellatio* étant comme un nom qui sera en relation de nomination, de renvoi ou même d'évocation avec son objet, alors que le *uocabulum* a lui-même, de l'épaisseur sensible de sa référence chosique et uniquement d'elle, une concrétion, une fermeté-et-clôture quasi de chose³⁸; il ne faut pas méconnaître que la grammaire ne fait que refléter ici d'une manière massive l'établissement d'une *ontologie de la plénitude et de l'univocité réelle d'un monde-de-choses*, dessinant une sorte de *ligne d'évanescence de la densité d'être* allant des choses les plus substantiées perceptivement à celle qui le sont moins.

36 Que je serais tenté d'appeler corps-corps, si je n'avais élaboré ce concept dans un autre contexte et ne lui avais donné un tout autre sens lié à l'érotisation du corps. Voir là-dessus le chapitre « Körper-Körper » de mon : *Die Gegenwart des Sexuellen* (Vienne Berlin Turia und Kant 2011).

37 On pourrait se demander pourquoi la grammaire ne va pas au bout de ce sentier de différenciation en distinguant des corporels partiels qui ne seraient que goûtés ou sentis (olfactivement) ou entendus – mais ni vus ni touchés. Il faut à ce propos rappeler la doctrine aristotélicienne transmise dans la tradition de sa théorie de la sensation, selon laquelle le goût est en quelque sorte une forme du toucher (*De Anima* 422 a 8ss) – rappelons aussi que cette opinion d'Aristote sur le goût n'est pas constante et qu'il se contredit là-dessus dans la même œuvre citée (*ibid.*, 419 a 32).

38 Le *uocabulum* est un « vocable », non pas au sens de *uocabilis*. La terminaison *-able* n'est d'ailleurs pas celle de *uocabulum* et ne doit pas induire la confusion avec un adjectif de la capacité au sens d'un son qu'on peut pousser de la voix, un son émettable. La terminaison *-bulum* désigne le moyen ou l'instrument (parfois abstrait). *Uocabulum* est donc ici synonyme de *uocamen* qui, lui-même, est forgé comme un abstrait (utilisé par Lucrèce) en tant qu'*operatum* du *uocare*, comme son émis par la voix pour « appeler », nommer quelque chose. Une citation connue de Cicéron (*De Oratore* 3, 57, 216) parle de ces sons vocaux (les *voces*) comme de cordes (*nerui*) qui résonnent parce qu'ils sont mis en mouvement par l'âme elle-même émue (*a motu animi quoque sunt pulsae*). Le compacité du *uocabulum* lui viendrait alors du fait qu'il est plus directement mis en branle par un mouvement de l'âme qui est plus facilement émue par des choses qu'elle peut voir-et-toucher que par celles qui, d'un certain côté, sont plus élusives. C'est une telle conception que l'on devine derrière ces distinctions de la grammaire. Inutile de dire que les théories du langage à partir desquelles nous construisons à chaque fois nos hypothèses, en particulier le différentialisme saussurien, sont bien éloignées de travailler avec ce genre de correspondances sensualistes. Voir en commentaire de la compacité de *uocabulum* les développements de *Sciences du sens* (p. 207) sur le dire drastique ou « bolique ».

Les composants du « phénomène » du corps tel qu'il se donne à l'intuition phénoménologique d'un Husserl sont, à l'encontre précisément des assomptions d'évidence que Husserl fait, bien divers. Ils ne suivent pas des lignes de distinction analogues à celles que la grammaire ancienne a faites pour hiérarchiser la prégnance de la deïxis selon les gradations de la fermeté et de la concrétion sensibles, mais renvoient à des *partages* similaires de pans « phénoménaux » qui concourent à la constitution de l'intention du corps dans les complexes d'actes intentionnels accomplis par le sujet sentient. C'est de l'idée de tels pans que les subtilités grammairiennes évoquées ici sont inspirantes : de l'idée qu'un « phénomène » peut puiser à différentes sources de substantiation de ce qu'il est ; que ces sources sont d'évidence variable et qu'à l'encontre de l'échelle d'évidence supposée par la grammaire classique – qui s'établit comme l'envers apophaïstique de l'ontologie d'un monde-de-choses³⁹ –, elles sont loin de s'ordonner toujours selon la densité perceptive ; surtout que le *couplage des différentes contributions substantiantes* en l'intuition une du « phénomène » peut se faire à degrés divers de consistance ou encore que leur « fondu » peut exiger bien des conditions pour se faire avec tant de spontanéité apparente. Nous avons relevé le fait que l'évidence du *donné perceptif du corps de l'autre* était loin de constituer le tout du phénomène corporel et pourrions montrer à quel point le *recours au corps propre* pour complétion d'une telle esquisse du corps est compliquée et pauvre en évidence. Par ailleurs, les *synthèses du manifestum* du corps propre ou aliène donné par la vue et le toucher ou d'autres sens encore sont très loin de donner le « phénomène » corporel en tous ses pans.

Le corps mort. Hypothèse de sa présentation régulière. Le corps est composite et constitué de pans phénoménaux substantiés à différentes sources

Tentons une dernière variation imaginative autour du phénomène corporel avant de clore. La contribution d'une *présentation régulière* ou coutumière *du corps mort* ou exanimé de l'autre, par exemple, serait, à la supposer donnée à la vue et au toucher de tous, *profondément transformatrice* de cette synthèse. Certes, on ne connaît pas de culture qui intègre thématiquement et consciemment une telle contribution à la constitution de l'intention du corps : une culture qui montrerait un peu partout dans l'espace public des cadavres humains et s'imprènerait de leur vision, constituerait une *intention de la corporéité* (animée) assez différente de celle qui nous est familière et dans laquelle nous tendons à puiser l'hyperévidence des « phénomènes » de nos descriptions et de nos analyses phénoménologiques. Cela permet de se rendre compte que pour la projection d'une intention de la corporéité *ne sont déterminantes que* les intentions supposées générales et non pas celles de spécialistes d'un certain contact ou d'un certain traitement du corps, tels les médecins, les masseurs ou les croque-morts. Ces spécialistes eux-mêmes ont recours à la fermeté basale des *intentions*

39 L'apophaïstique est l'énoncé langagier ou la proposition – la *Aussage* dans la reconstruction heideggerienne de l'ontologie et des objectivations de sa deïxis typique. Au point de vue structurel, grammaire, logique et ontologie sont strictement solidaires – de même qu'elles sont contemporaines dans leur émergence « épocale » à un moment de l'histoire de la pensée ou de l'être.

généralisées pour quitter leurs intentions spécifiques, se délester d'elles et les « oublier », revenant ainsi communier dans le rapport familial au corps. Si le corps mort n'est partout présentifié que pour une courte durée après son exanimation, pour être ensuite retiré définitivement de la perception publique, un grand nombre de cultures connaissent des *présentifications fortes et régulières*, dans des cadres certes rituels stricts, de *mises à mort du corps*, telles celles, les plus fameuses, de la sacrifice de prisonniers de guerre chez les aztèques – par ouverture de la poitrine et extraction du cœur sanglant. Le cirque romain, de son côté, s'est libéré peu à peu de tout encadrement rituel ou juridique de la mise à mort massive de corps pour la rendre toute profane et toute ludique et jusqu'à un certain degré quasi quotidienne⁴⁰. Ces exemples sont destinés à montrer comment les processus basals de la corporation sont infléchis par des pratiques qui s'accompagnent de présentations particulières du corps et de la stimulation de sentis spécifiques autour d'elles. Lorsque ces présentations ont une place fondamentale ou massive dans l'herméneutique du corps que nous considérons, nous pouvons parler d'un pan « phénoménal » qui, en tant que tel, peut être tout à fait absent d'autres corporations.

Quant aux *variations de l'accentuation des présentations courantes du corps animé*, elles relèvent d'une *herméneutique de la corporéité*. Ainsi certaines présentations peuvent privilégier le corps viril et guerrier, d'autres un retrait constant du corps derrière des vêtements qui voilent assez strictement sa nudité, d'autres encore une mise en avant des attraits sexuels par un jeu de dévoilements variés. A l'intérieur de ces figures primantes du corps se retrouvent de multiples sous-accrémentations qui feront la différence entre, par exemple, la présentation du corps viril dans la Grèce archaïque et celle de la Grèce classique, avec des configurations particulières de l'expression corporelle de la force et de l'agilité qui se soutiendra de la mise en évidence (par grossissement, par exemple) de certains membres et de leurs agencements, produisant des corps expressifs de ces attributs ou de certaines de leurs nuances. Partout dans ces *variations* de la présentation sont à l'œuvre les *sentis internes* de l'orexis des *gestes corporels fondamentaux* de l'élan motile, l'attitude, la posture, la prévenance, etc., sentis qui, comme nous l'avons vu, font le « sens » de la tension dont le corps est l'articulation. Partout est à l'œuvre un *rapport senti des enveloppes dermiques au dedans* enviandé du corps⁴¹, de même qu'un *pressenti des douleurs* que toute lésion externe ou interne ferait subir au corps.

Décliner ainsi les variations du « phénomène » du corps dans leur *variété* à la fois *structurelle, culturelle et idiosyncrasique*, c'est montrer non seulement la richesse de son herméneutique, mais c'est surtout montrer à quel point il est composite dans le sens où il se partage en différents *pans « phénoménaux »*, qu'il se substantie à différentes sources intuitives et que

40 Durant les périodes où les jeux se célébraient. Sur le cirque romain et ses festivités, voir Veyne, Paul, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris Seuil 1976.

41 Nous ne prenons pas en compte tous les rapports sentis possibles, comme par exemple celui du corps organismique au corps auratique, mais uniquement quelques uns. Le concept du corps auratique a été présenté plus haut dans le chapitre de méthode.

son fondu en un « phénomène » est loin d'avoir la consistance d'une entité sans jointures. On peut dire, dès lors, en observant ces constructs et en tentant de voir comment les composants « phénoménaux » s'y agencent, que *toutes les corporations doivent, pour produire du corps corporé clos et chosique, produire les corps majorés* que nous avons décrits plus haut et qui, par leurs recouvrements multiples, dessinent un *épaississement de la présence autour* d'une zone de fréquence maximale de l'occurrence *du corps*; elles doivent aussi *intégrer la dimension algésique* de la sentience et la contraction du corps sur lui-même par la douleur qui accentuera l'épaississement au plus près du corps; enfin, elle doivent *contre-viser toute intention de la corporéité interne par l'intention* qui vise le *corps* dehors de *l'autre*, lui-même toujours si clairement externe, spatial, volumique et fini.

7. Articulation corporelle

Double plan de la perception : transitif, référé au monde, et réflexif, référé au corps lui-même. La réflexivité de la sentience qui densifie le corps est fondée dans l'algésie

Il nous faut revenir, pour préciser l'architecture de la constitution du corps évoquée à la fin du dernier chapitre, sur le socle qui s'est révélé central de la corporéité, à savoir les sentis internes, afin de montrer comment les *pans du phénomène du corps* peuvent s'organiser au sein de différents corps qui ne sont jamais incorporés séparément, mais entrent, d'une manière à chaque fois différente, selon des angles de pliage et de superposition variables, dans sa constitution. Pour cela, il faut remettre sur le tapis la question de ce socle des sentis internes, pour tenter, à partir de lui, de mettre en perspective l'agencement des différents corps incorporés au sein d'un corps à chaque fois singulier, qui les ramène vers la figure d'un attracteur où ils se recourent et se recouvrent pour multiples hachurer ses formes et y constituer ses densités les plus fortes.

D'abord, le senti, comme nous l'avons toujours souligné, est, par nature, interne, alors même que certains sentis ont, et cela est fondé dans le sens même de l'intention qui les constitue, des corrélats extérieurs, c'est-à-dire ayant le sens de ne pas être le corps (percevant lui-même), mais le monde (perçu). Les sentis impliqués dans cette constitution du monde extérieur peuvent être dit *transitifs*, car ils traversent les limites psychiques du corps et de sa référence à lui-même, pour constituer une référence spécifique « dehors », mondaine. Ces sentis ont des sensibles idoines « dehors », c'est-à-dire des *sensata* dont le sens-visé, le sens-«intendu», la *Meinung* inclut la référence à l'extériorité de leur site dans le monde. A ces sensibles s'attribue l'origine de l'affection qui a lieu dans le sujet percevant, lequel la situe dans son corps propre. Voir quelque chose, viser intentionnellement un objet en une perception visuelle sensible, c'est voir un objet qui a le profil général ou structurel de la surface colorée d'un fond matériel-chosique, et qui se trouve dehors. Seules des intensités particulières de la perception visuelle, quand les couleurs sont trop vives et heurtent ou la lumière éblouissante, renvoient à un senti interne comme à un excès de l'affection. C'est à partir de ces vécus de *sentis excessifs* que le renvoi structurel à l'affection interne s'actualise expressément ou se présente. La perception serait-elle principalement incapable d'atteindre ces intensités particulières, c'est-à-dire d'atteindre à une certaine stridence, sa construction comme senti interne, ou même comme vécu en général, serait bien plus difficile qu'on ne le penserait. Nous avons déjà rencontré cette problématique de la référence externe d'une « noèse » perceptive, de son dédoublement en senti interne et de la montée de ce dédoublement à l'actualité dans l'affection quand cette noèse s'approche de la limite d'émergence d'une doliception. Elle fait partie des difficultés centrales d'une phénoménologie de la perception

et de l'idée de l'intériorité d'un vécu. A *isoler* strictement la perception de la doliception et de l'affection affective par le sentiment et par l'humeur¹, affection qui a une structure de résonance dans un organe d'affection interne-incorporel-psychique, nous ne trouverions dans le sujet percevant qu'une *coextension sans limite au monde*.

Pour penser la corporation d'un tel sujet, il faut imaginer un corps qui ne se nouerait pas perceptivement sur et en lui-même. Cela n'est pas chose facile, car il faudrait concevoir un corps dont la proprioception ne connaîtrait pas d'affleurements doliceptifs constants – montant d'une immanence structurelle de la doliception à la corporation d'un corps mondain. L'absence d'un *reliement du corps à une doliception structurellement imminente* reviendrait à l'absence – du senti et, dès lors, de la réalité – de son exposition à la multiple et constante menace de sa détérioration et de sa destruction : car il n'a de celle-ci, comme nous l'avons vu, pressentiment et idée que par les signaux algésiques qui adviennent en son senti interne. Un *corps qui mourrait* comme un son cesse, *sans pressentiment* et dans une *analgésie parfaite, ne serait pas noué perceptivement en lui-même* et n'aurait pas la structure nodale qui fait la corporéité et l'intrication de ses *Selbstverhältnisse* (pour reprendre le terme de Hinrich) – de ses rapports réflexifs ou rapports constitutifs d'un soi. L'affaire de ce nouage est très complexe et demande à être explicitée pour elle-même. Elle engage la problématique de la neutralité / non neutralité de la proprioception, dans la mesure où un corps ne peut s'affecter sans être affecté par cette affection même et s'affecter du coup doublement – et triplement, etc. – par un *phénomène de résonance* extrêmement sensible – que nous avons déjà tenté de décrire et de théoriser². Le fond de la résonance est le même *fond thymique* dont la sensibilité est anobjectale et ontologique, c'est-à-dire qui ne s'affecte pas d'objets, mais du simple se-sentir-se-trouver dans le monde et l'existence comme compréhension première ou compréhension toujours déjà accomplie de l'être, avant la connaissance d'un étant quelconque. Cette *première affection* par l'objet universel ou élémentaire, par l'objet anobjectal qu'est l'être, est *originellement anxieuse* et enveloppe toute corporation de l'appréhension de sa détérioration, toujours algésiquement marquée. Sans ce marquage par l'inquiétude et l'intensité algésique, une telle affection ne serait rien et laisserait le corps, il faut le redire, dans une coextension sans conséquence au monde. Le corps n'aurait, dans ces conditions, aucune tendance à se contracter ni se densifier sous l'effet de l'appréhension algésique³.

C'est donc conformément à ces positions théoriques que nous réfléchissons la perception : la vision de surfaces colorées, le tact de volumes matériels denses, le flair d'odeurs, l'ouïe de sons, le goût de saveurs sont des sentis transitifs dont l'intériorité est fondamentale, nodale,

1 Nous avons décrit plus haut (dans les sous-chap. sur le *Mitteilungssinn* du chap. « Spécularité du corps ») l'affection par le sentiment dans son rapport immédiat à la constitution de la perception et de ses sentis, mais n'avons pas décrit dans le même contexte le rapport de l'affection par l'humeur à cette constitution, alors même que cette affection est primordiale et se caractérise par de très fortes intensités. Nous reviendrons là-dessus dans les développements à donner à notre théorie de l'humeur.

2 Essentiellement dans *Sciences du sens*, p. 154ss et 319ss.

3 Comme nous l'avons décrit plus haut dans le chapitre « Etats du corps ».

complexe et, dans l'ordre de l'apparence et du rapport du sujet aux choses, seconde. Plus clairement on aura posé cette structure transitive, d'autant mieux ressortiront les variations réflexives qui se font *autour de la sensation perceptive*. En effet, autour de celle-ci apparaissent des *sentis* que l'on pourrait appeler, à divers titres et plus ou moins légitimement, *réflexifs*, mais qui ne se confondent pas avec ceux que nous évoquons quand nous parlons de l'affection réverbérée dans les sentirs du sentir nodaux. Les premiers sont liés à des aspects de la proprioception qui se révèle être bien plus différenciée qu'on ne le suppose communément.

Cas de figure de retours de la perception sur elle-même. Différenciations de niveaux réflexifs: proprioception, perception de l'organe percevant, senti interne de l'acte perceptif. Basculement hors de la proprioception avec les sentirs du sentir de l'organe et de l'acte

Concentrons-nous ici sur la réflexivité du sentir interne perceptif et tentons d'y introduire les différenciations qui s'imposent. Commençons par éliminer les formes de réflexivité trompeuses comme celle d'une *perception de la perception* – et qui n'engagent pas d'ailleurs le sentir interne de la perception. En effet, il ne peut y avoir quelque chose de ce genre puisque le sens même de la perception est de constituer l'intention d'un objet extérieur. La perception en tant que telle, comme opération psychique et vécu empirique, ne peut se retrouver dans le « monde dehors » et se percevoir. Et cependant, il semble que des montages existent qui la réflexivisent et lui permettent de se placer devant elle-même.

Ainsi, percevoir, dans un miroir, l'œil qui perçoit semble induire un phénomène qu'on serait tenté d'appeler commodément, mais très abusivement une « perception de la perception ». Or, ce que la perception dans le miroir donne, c'est une *perception* visuelle *du percevant* visuel par lui-même, *médiée par un montage* certes simple, mais tout de même *appareillé* (d'une surface réfléchissante disposée à une distance donnée de l'œil).

Elle se distingue sous cet aspect d'une *perception* tactile *non médiée* de la cuisse par la main, par exemple. La médiation par un montage technique rompt-elle la logique proprioceptive qui suppose percevoir une partie du corps lui-même et non pas une image d'elle? L'éventuelle « réquisition » *du corps propre lui-même dans la proprioception* peut faire sens dans la mesure où l'attouchement de la cuisse par la main est double: le corps se percevant s'affecte dans ses deux positions objective et subjective, la main active, exerçant la fonction tactile expresse, sent la cuisse qui, de son côté, ne peut ne pas sentir la main et s'affecte donc tactilement du projet perceptif de celle-ci – plus exactement du sujet qui s'en instrumente.

Les choses se compliquent lorsque *deux organes* du toucher actif et vif *se perçoivent et s'affectent mutuellement*, comme la main par la main, quand les doigts ou quand les deux mains se touchent mutuellement.

Elles se compliquent également lorsque l'*intention* du toucher, excluant la proprioception accidentelle, est spéciale: curative, hédonique, auscultatrice, rituelle, esthétique,... Dans la proprioception *hédonique* par la caresse par exemple, il devient malaisé de dire, dans le cas de la caresse d'une main par l'autre – de la paume, mais aussi du dos de la main

– ou d’une cuisse par une main, quel organe est affecté principalement et dans quel organe le plaisir est produit – alors qu’il l’est sans doute relationnellement par un *pliage interperceptionnel cantonné au corps propre*, lequel différerait du pliage impliqué dans la caresse d’une partie du corps de l’autre.

Les choses sont moins compliquées lorsqu’il y a *assignation claire des fonctions sensorielles et perceptives actives de l’un et l’autre organe*, de l’une ou l’autre partie du corps impliqués dans l’interaction. Ainsi, dans la masturbation, c’est dans l’organe génital que les sensations tactiles et hédoniques doivent être principalement produites, et non pas dans la main, dont les sensations demeurent secondaires, assujetties qu’elles sont aux profils de production des qualités et intensités sensorielles dans l’organe objet de la sollicitude tactile. Les *phénomènes d’assujettissement d’un ensemble organique à un autre dans la proprioception* non accidentelle – c’est-à-dire, comme nous l’explicitons plus haut, curative, hédonique, rituelle, etc. – sont courants et demanderaient d’être explorés systématiquement.

Ces quelques phénomènes, cas de figure d’une perception réflexive du corps par lui-même, donnent une idée des tout premiers enchevêtrements et nouages de la perception en elle-même. Ils servent de point de départ d’une analyse qui devra avancer vers les nouages réflexifs qui portent l’ensemble de la structure perceptive de la corporéité. Nous devons dès lors nous demander à partir de ces exemples : *où commence et où s’arrête la réflexivité de la perception*? Existe-t-il des points de vue structurels qui permettent de construire cette réflexivité de manière suffisamment instructive et complète? Ces questions ne peuvent être traitées sans l’introduction de différenciations dans les retours de la perception sur elle-même, distinguant principalement *trois retours réflexifs* de ce genre :

- *perception* par un organe de la perception, dans la modalité perceptive à chaque fois désignée par l’organe, *d’une partie du corps propre* qui se donne à percevoir par lui ;
- perception par un organe de la perception *de cet organe* lui-même ;
- senti interne dans un organe de la perception de ce qui s’accomplit en lui dans l’*acte perceptif* lui-même.

Nous nous sommes intéressés plus haut à l’orectique de la proprioception pour faire ressortir les pliages structurels et topologiques de l’interperception. Il s’agit ici de mettre en évidence d’autres pliages du corps sentient en lui-même, en particulier ceux qui sont liés à son orificialité. Il nous faudra donc développer une *théorie de l’orificialité du corps sentient comme structure de bord constitutive de l’économie de la présence du corps au monde*, sur le fond d’une réflexivisation du sentir interne de la perception.

Traversons rapidement les formes superficielles de réflexion perceptive pour aller à celles qui se nouent dans les structures de bord du corps. Ce qu’il est possible à une perception de *percevoir* en son propre champ, c’est d’abord le *corps propre comme une chose intramondaine*, ayant occurrence parmi les objets possibles de la perception. Cela correspond au *phénomène proprioceptif commun* dans sa version standard. Les yeux, en se baissant et produisant le regard plongeant spécifique de l’inspection de la face avant du corps propre, perçoivent visuellement une partie de celui-ci. La perception du visage propre dans le miroir

permet, comme nous l'avons vu, une visée proprioceptive (spéculo-)médiale non donnée originellement, par opposition à la vision de la face du corps dans le miroir, laquelle est possible par recourbement du regard sur elle, lequel la donne dans une version légèrement différente puisqu'il ne peut l'appréhender véritablement de face⁴. Une autre particularité, relevée plus haut, d'une telle réflexivisation du regard est celle qui le spécularise quand il tombe, comme regard, sur lui-même, ce qu'il ne peut faire que par le biais du miroir, alors qu'une spécularisation du regard propre dans le regard de l'autre renvoie à un autre pliage.

Sortant des réflexivités de la vision dont le rapport au corps propre adhère parfaitement à la figure spatiale-volumique de celui-ci, donnons-nous des cas de figure d'une perception non visuelle dirigée sur le corps, mais ne pouvant en saisir, dans son registre perceptif particulier, que des extensions ou des émissions. Un corps peut sentir par son propre organe de l'odorat sa propre odeur; entendre avec son propre organe de l'ouïe sa propre voix; goûter avec sa propre langue la sueur sur sa peau. Or, en dépit du décollage des limites exactes du corps – par rapport à l'adhérence à elles dans la vision et le toucher, cette figure du retour de la perception sur elle-même ne représente *pas une sortie de la simple proprioception*. Les phénomènes ne sont pas structurellement différents d'un voir ou d'un toucher son propre corps. Les *choses ne basculent de la proprioception vers le senti* réflexif de l'organe et, en particulier, vers le senti *interne réflexif* de l'acte, dans notre sens, qu'à partir du moment où il ne s'agit plus de voir son œil dans un miroir, de sentir sa propre odeur, d'entendre sa propre voix, de goûter sa propre peau, de sentir d'une main l'autre; mais d'*entendre le voisement de sa propre voix*, de *goûter le goût de sa bouche*, de toucher le toucher de sa propre main, de voir le voir de son propre œil, de flairer le flair de son propre nez. *Ce sentir du sentir* va d'ailleurs se révéler double et nous imposera d'introduire de nouvelles distinctions.

En effet, les nuances dans le phénomène réflexif sont subtiles, mais importantes. Il y a ainsi un *sentir de l'organe corporel de la perception* lui-même et un *sentir du sentir propre* qui s'accomplit dans l'organe. Ces *deux réflexivités* correspondent à des nouages de la perception en une *topologie du retour en soi* qui n'est nullement circulaire, mais précisément, comme nous le disions, *nodale*, c'est-à-dire s'organisant dans trois dimensions avec une incurvabilité / pliability considérable des courants intentionnels, les uns pouvant se soulever, pour ainsi dire, pour se laisser passer de l'autre côté de leur premier frayage et se retrouver en quelque sorte dans leur propre dos. Ils reviennent former une ligne d'accomplissement de la fonction, dont il faudra prendre en compte, désormais, le nouage – qu'on tend le plus souvent à ne pas remarquer.

Nous distinguons donc le *sentir de l'organe* au plus près de l'acte et le *sentir de l'acte* lui-même qui s'accomplit d'une résonance supplémentaire plus profonde que le premier

4 La distorsion n'est pas négligeable en soi. Le regard plongeant ne donne pas vraiment idée de la manière dont on est perçu d'en face, au point de vue d'un autre devant lequel nous nous tiendrions. Un des plans de distorsion les plus importants – connus de la clinique – est celui de l'appréhension des attributs sexuels, en particulier des parties génitales (chez l'homme ici) dont la représentation proprioceptive tend à être réductrice (de la taille et du ressorti des formes), facilitant une fantasmatisation minimisante et dépréciatrice (des supports de l'attraction et de la puissance) du corps propre.

sentir. De l'un à l'autre sentir le passage n'est pas toujours très net, mais la différenciation doit être faite dans l'intérêt d'une bonne compréhension du deuxième sentir. Ainsi goûter avec la bouche sa propre bouche (goûter), sentir avec le nez son propre nez (sentir), sentir avec la peau sa propre peau (sentir), écouter avec l'oreille sa propre oreille (écouter), voir avec l'œil, hors miroir, son propre œil (voir) sont les premières *approximations* décisives de la dernière réflexivité possible du sentir perceptif. Se concentrer sur le goût de sa propre bouche, c'est s'isoler avec sa propre passibilité gustative et se rendre compte qu'elle n'est pas absolument neutre, qu'elle n'est pas un pur miroir sur lequel rien ne s'imprime, mais qui s'est toujours déjà imprégné, embué lui-même de son propre reflet comme d'une manière propre de résonance à soi, ancrée dans son propre organe, ici de chair. La concentration sur l'organe propre, le sentir de son propre goût(er) / son propre son(ner) / son propre tact (touchant),... est le début, la mise en disposition d'un accomplissement spécial de la perception; accomplissement conscient, affiné, non perdu à l'objet, présent à la gustation, l'audition, l'attouchement... Aucun goûteur, aucun chanteur, aucun mélomane, aucun « nez » de parfumeur qui ne s'astreigne à l'exercice de ce sentir réflexif de son organe perceptif même. Sans lui, l'organe ne peut s'ouvrir dans toute sa largeur, s'écarter pour monter et descendre, en s'étirant le plus possible, vers ses gammes les plus hautes et les plus basses.

Orificialité et articulation. Le schéma de membrement articulante de la matière sensible dans son passage à travers les poches orificiaires. Comment décrire phénoménologiquement les structures de bord du vivant?

Il y aurait de très fines descriptions à donner ici de ces phénomènes. Si l'on trouve trace de ces descriptions dans les métiers que nous mentionnions, elles sont loin d'être aussi détaillées et pénétrantes qu'on le souhaiterait. Surtout, une *ambiguïté* fait du tort au dessein de telles descriptions: celle du lieu, interne, externe, et de la nature, objective, subjective, de l'organe en question. La situation des organes impliqués relève de cette ambiguïté, dans la mesure où ils sont certes à l'intérieur du corps, mais pas à la manière d'organes internes comme le foie ou la rate; ils sont quasi affleurants, tout en étant dans un recès à la fois protecteur et comme de résonance. Tel est le site interne-externe de la bouche⁵, du nez et de l'oreille, tous trois représentant des orifices du corps, donc nécessairement situés sur ses

5 Pour Thucydide (*Historiae* II, 49), le pharynx et la langue (*hê te pharugx kai hê glôssa*) sont des organes internes: ils appartiennent aux *ta entos*. Le passage cité est extrait de la description que donne Thucydide de la peste qui, au premier été de la guerre du Péloponnèse, envahit Athènes, et qu'il a, d'après sa propre assertion, éprouvée lui-même, mais aussi pu observer chez d'autres. Il est intéressant de voir comment la médecine ancienne et médiévale « place » sur le corps les symptômes et les causes prochaines des maladies et à quelle région corporelle elle les attribue pour ainsi dire topologiquement: l'intérieur ou l'extérieur du corps ou la région liminaire entre les deux. Dans un traité médical du Moyen Âge traitant de la peste (édité par: Bos, Gerrit, Mensching, Guido, « The Black Death in Hebrew Literature: Abraham Ben Solomon Hen's *Tractatulus de pestilentia* », In: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 18/2011/1, p. 32-63), le lieu d'affleurement de la maladie est situé « in one of the three places where the major organs expel [superfluities], called « MWNTWRWŠ » (emunctories) », qui sont les « cervical, axillary and inguinal cavities », plus précisément, selon le Dictionnaire

bords, mais formant *en même temps* des sortes de *poches en arrière* de ces ouvertures, où une première retenue des choses entrantes par l'orifice sensible se fait, qui les soumet à un traitement appropriateur, similaire à une interception qui accumule une portion de matière influente, la retourne et la séquentialise pour la laisser entrer plus profond dans le corps. Le processus de sensation qui produit le senti perceptif s'effectue avec ce retournement et cette séquentialisation. Il a donc la *schématique générale d'une « articulation »*, c'est-à-dire d'un *acte suivi qui fait passer un cumul ou un recueil de matière* quelconque à travers un *détroit qui brise l'indivision et l'informativité* de cet élément matériel. Il y *marque des pointes* qui seront autant de points d'accroche et d'inflexion au passage de l'élément à travers les parois membrantes du détroit, qui sont les parois de la poche officiaire du sens. Cela veut dire que ces *parois* sont *sensibles-et-articulantes*, les points de contact de la matière avec elles étant des *points vifs et agissants*, déterminant des mouvements d'inflexion de la paroi charnelle. Celle-ci plante ses pointes à des endroits de la matière recueillie pour former les *césures de membrement des articuli* en lesquels la matière sera articulée. L'ensemble est donc un processus agissant de membrement et d'articulation, puis d'absorption au-delà du passage séquentialisant à travers les parois intérieures de l'orifice. Des *tensions et détensions* qui font ce processus d'articulation se produisent les *vibrations et les résonances* qui font la *sensation et le senti*. L'être en état de tension des fibres des parois articulantes est le son ou la saveur ou l'odeur sentis⁶.

Il est difficile de passer de ces descriptions du sentir de l'organe au sentir du sentir sans approfondir encore quelque peu la *question de l'organe*, de sa *nature orificiaire*, de la *généralisabilité* de celle-ci à l'ensemble des sens – donc aussi à la vision et au tact – et de sa *fonction articulatoire* dans son rapport à d'autres articulations qui peuvent paraître de nature plus idéale. On voudrait *aller directement à l'organe* du sens pour en connaître les spécificités et l'on voudrait consulter ce que les *savoirs savants* nous enseignent sur cet objet, que l'on apprendrait qu'un tel organe se caractérise anatomiquement et physiologiquement par une *innervation sensitive* particulière et une *transmission* particulièrement différenciée des stimuli agissant sur elle *au cerveau*. Les tissus terminaux qui font interface avec le monde extérieur et son action sur le corps se laissent observer comme de véritables multiplicités de récepteurs ordonnés en rangs serrés et saturant les tissus en question. Quant aux conceptions nerveuses qui transmettent les stimuli aux aires cérébrales correspondantes, on est en mal de comprendre l'architecture de ses mécanismes tellement ils sont complexes et fins. Les descriptions neurologiques et physiologiques en sont perfectibles à loisir.

de Nicot (entrée: Emonctoire), « l'émonctoire du cerveau sous les oreilles: du cueur aux aisselles: du foye aux eînes ». Ce sont, dans notre cadre théorique, des quasi-orifices.

6 Et non pas encore perçus, car il s'agit d'abord de la formation de la matière sensorielle du perçu. Toutefois est-ce celle de ce perçu et non pas une matière sensorielle quelconque ou se tenant pour soi. La formation sensorielle serait quasi tout le perçu, n'étaient les synthèses d'interprétations perceptives qui cadrent les sentis dans des environnements mondains un tant soit peu univocisés. Là où ces environnements ne le sont pas (encore) comme chez le nourrisson, c'est encore la sensorialité qui prévaut sur la perceptivité. Ceci dit, la formule demeure un peu rapide, car il y aurait un traité à écrire sur la relation de l'une à l'autre, surtout dans les conditions particulières du premier âge.

Quelque instructives que soient ces descriptions et quelque inéliminable que soit le savoir acquis en eux pour le sujet qui veut aller à l'objet en question, il y a un *autre plan de description* qui ne décrit pas des faits et des rapports objectifs subsistant dans le monde en face, mais tous les actes intentionnels, toutes les noèses ou les manières de concevoir et de penser qui permettent de voir ces rapports et d'appréhender le réel qu'ils sont en ces termes. La description *phénoménologique* à laquelle nous nous imposons méthodologiquement de toujours revenir comme au plan où l'ensemble de notre intellection se meut, va à l'objet non pas en l'état où il est, c'est-à-dire en l'état où il semble être de fait, dans l'évidence de ce que nous en percevons et nous en savons ; notre description doit tenter d'*aller à l'objet à l'état naissant*, à l'actualité de sa construction, au *chantier où toutes sortes d'actes s'ajointent les uns sur les autres pour produire son sens et son évidence*. Dès lors le « phénomène » de l'organe du sens – au sens courant de la bouche, le nez, l'oreille, ... – apparaît d'abord comme cet organe mi-interne mi-externe, affleurant à une structure de bord orificiaire et dont l'action n'est pas simplement réceptrice à la manière d'une surface sensible sur laquelle ont incidence des stimuli, mais véritablement articulante. Il faut dès lors s'intéresser à *ce qu'est, phénoménologiquement, un orifice corporel* et de quelle manière il vient à moduler en soi une activité d'articulation.

Nous avons déjà mis en évidence la *distinction directrice* majeure qui configure décisivement le « phénomène » *corporel* et qui est celle d'un *intérieur non visible* du corps qui s'oppose à son *extérieur visible*, occupant un volume toujours bien repérable dans l'espace et limité par une enveloppe dermique. Entre le dehors et le dedans du corps, c'est la différence entre deux domaines contrastant en tout, entre deux ontologies, pourrait-on dire, nullement simplement complémentaires, mais opposées avec tension, et vivant et signifiant de cette opposition. Il faudrait sans doute approfondir la description pour elle-même de ce clivage, ce que nous ne pouvons pas faire ici. Ce qui demande à être traité à cet endroit, c'est la *question des orifices comme structure spécifique de bord d'un vivant* particulier qui est une sorte d'*ouverture pratiquée dans son enveloppe permettant l'entrée ou la sortie de substances* à l'intérieur ou de l'intérieur du corps⁷. On peut donc d'ores et déjà distinguer des orifices d'*ingestion* et des orifices d'*éjection* (de substances) : les trois organes cités (bouche, nez, oreille) seraient du premier genre, le sphincter et l'orifice urétral seraient du deuxième. Certains, comme le nez, assurent en même temps les deux fonctions orificiaires. La *variation morphologique* est ici impressionnante, comme nous le montre l'anatomie

7 Il nous faut ici renvoyer aux travaux d'anatomie comparée de Geoffroy Saint Hilaire et de D'Arcy Thompson. Le principe d'une telle anatomie est au fond, tant qu'elle continue à se vouloir morphologiste et topologiste, celui d'une « unité de composition » qui permet d'observer tous les animaux vertébrés comme construits selon le même modèle, avec des structures de bord, par exemple, d'une certaine morphologie et sous lesquelles une variété de pièces ou d'organes anatomiques se laissent rassembler, alors même que leur similitude extérieure est on ne peut plus ténue. C'est pourquoi il faut récuser l'idée même de « ressemblance » ici, pour ne retenir que celle « d'analogie, de rapports, de répétition d'organes quant à leur essence » (Geoffroy Saint Hilaire, *Histoire naturelle des mammifères*, Paris Rouvier 1834, p. 24). On consultera aussi Thompson, D'Arcy Wentworth, *On Growth and Form*, Cambridge 1959.

comparée: parfois la différenciation d'orifices selon les fonctions est très peu développée menant à des cumuls cloacaux, comme dans le cas de beaucoup d'animaux qui n'ont qu'un orifice unique, précisément ce qu'on appelle techniquement un cloaque, par lequel ils évacuent sperme, urine et excréments; ailleurs c'est une bouche-anus unique qui sert d'orifice unique de tout le corps.

Distinction entre orifices vifs et orifices non vifs. Emonctoires et quasi-orifices. Construction du phénomène orificiaire: fantasmatique et physiologie sentie des bords du sous-corps articulant. Le paradigme buccal: prise, rétention, élaboration, transit ralenti, articulation des matières

Quel que soit le degré de différenciation des orifices et le sens de leur ouverture, la distinction qui paraît la plus significative en est une qu'il faut expressément introduire, à savoir celle entre deux types d'orifices, que nous appellerons les *orifices vifs* et les *orifices non vifs*. Les premiers sont caractérisés par une *capacité de modulation de soi* de manière à *se tendre au-devant des choses* qui vont les traverser, soit pour entrer dans le corps ou en sortir, de les recueillir et de s'ajuster à elles. Ce que nous avons décrit de la bouche est parfaitement typique de cette *orificialité vive*. Cependant, le *sphincter*, l'*urètre*, le *nez* relèvent de ce même genre d'orificialité, même si des différences de degré de vivacité existent entre eux et la bouche. *Non vifs* semblent être les *oreilles*⁸ dont l'embouchure est rigide et laisse peu de marge pour une modulation quelconque de l'ingestion de substances. Quant aux *yeux*, ils ont une ouverture orificiaire qui connaît des dilatations et des contractions, mais la « substance » lumineuse introduite dans les globes oculaires ne semble pas y être retenue pour un traitement appropriateur et intégrateur par division, membrement, articulation et ingestion progressive dans des détroits séquentialisant l'influx. D'une part, la « substance » lumineuse est la plus *subtile* qu'on puisse imaginer. On la confond rarement avec l'air, qui n'en est, pour un théoricien antique de la vision comme Aristote, que le *medium* (l'entre-deux, *metaxu*) qui en permet la passage et le transport – l'air en effet demeure pareil à lui-même, identiquement sensible dans l'obscurité nocturne comme dans la clarté diurne. La « substance » lumineuse, conçue, en son « phénomène », sans recours aux savoirs savants, ne paraît pas suffisamment matérielle, ne paraît pas atteindre à une densité minimale pour être capable de subir l'action membrante et quasi pétrissante de l'organe. De plus, aucun senti interne n'est lié à la réception ou retenue de la lumière dans les globes oculaires, à la différence de ce qui se passe lors de l'ingestion de matières sensibles (aliments, odeurs, sons) par la bouche, le nez ou l'oreille. La *question de la nature de l'orifice* se pose, par ailleurs, avec insistance pour un type d'orifice que nous n'avons pas encore décrit, à savoir la peau. Là manque une certaine clarté quant à *savoir si la peau* qui est cette enveloppe poreuse

8 Aristote dans son *Histoire des Animaux* (I, 11) fait remarquer que l'homme, de tous les animaux à avoir des oreilles, est celui-ci qui les a immobiles (*Akinêton de to hous anthrôpos echei monos tôn echon-tôn touto to morion* – le traducteur de l'édition Budé, traduit *to hous*: par le pavillon de l'oreille, donc « Des animaux qui possèdent un pavillon de l'oreille... »).

qui recouvre l'ensemble de l'organisme est, en la multitude d'ouvertures (les pores) dont elle est quasi faite, une *surface orificiaire uniquement rejetante* (de substances venant du dedans de l'organisme) *ou également ingérante* (de substances provenant de l'environnement de l'organisme). Les représentations de la peau varient grandement selon les cultures et les savoirs du corps qui s'y élaborent et s'y sédimentent.

Il faudrait également parler des émonctoires de la médecine classique, et moderne, d'ailleurs, qui conserve leur caractéristique fonctionnelle, même si elle n'adhère plus à leur ancienne description anatomo-physiologique. Les *émonctoires* se définissent dès lors le plus clairement de leur *fonction*, qui est la *décharge hors du corps des humeurs* et autres substances *superflues*. C'est par le biais de la fonction que l'on peut assimiler des procédés d'induction de l'émonction (sécrétion et révulsion de substances hors du corps) à des émonctoires *artificiels*, tels les cautères ou les vésicatoires, alors que les émonctoires *naturels* varient quelque peu dans leur nombre du fait de la moindre évidence de la sécrétion hors corps. Ainsi, l'anus, les narines, les reins, les pores de la peau, l'urètre donnent, dans certains exposés de physiologie médicale, la liste complète de ces émonctoires naturels, alors que d'autres y ajoute le foie et sont tentés d'y adjoindre toutes les glandes sécrétrices de substances destinées à être retirées du circuit métabolique. Cela révèle l'*ambiguïté* des émonctoires quant à leur *nature orificiaire*. Ce sont, en effet, des organes qui *pressent* pour ainsi dire *liminairement de l'intérieur du corps vers son extérieur* des matières que le corps doit évacuer – et dont la non évacuation déclencherait des processus toxiques. Cependant à leur assimiler des organes situés trop à l'intérieur du corps, comme les organes internes que sont les « grands émonctoires »⁹, foie et reins, on perd de vue la *structure topologique d'orifices affleurants et articulants* qui devraient leur revenir s'ils devaient véritablement être

La peau dans son ensemble semble être un émonctoire que seule la médecine moderne traite comme tel à cause de la meilleure connaissance qu'elle a des mécanismes d'absorption et de rejet qui y ont lieu. Cependant, ce savoir mieux renseigné ne doit pas entrer en compte au point de vue phénoménologique qui est le nôtre. La question est dès lors de savoir *sur quelles représentations s'orienter pour dérouler les descriptions phénoménologiques et les analyses constitutionnelles des actes intentionnels* dans lesquelles l'intention ou le sens de la peau est projeté et constitué. La même question se pose pour d'autres organes et d'autres processus de la sensation et de la perception. La *question est méthodologique* et rejoint celles développées plus haut concernant l'approche à adopter pour identifier les « phénomènes » et déployer, par l'analyse des vécus purs, l'agencement des actes qui les constituent. *Faire abstraction des savoirs objectivants* de l'anatomie, la physiologie, la biologie et la chimie contemporaine *ne suffit pas* ici : si nous retombons certes sur le sol de l'attitude naturelle et des évidences de ses visées de contenus de sens clairement stabilisés dans les homéostases de l'adulte en son rapport quotidien au monde, nous *ne retrouvons qu'une primarité et une originarité apparentes* qui ne correspondent qu'à une *neutralisation superficielle des savoirs savants*. Ceux-ci ne sont plus pris en compte, sont tout

9 Comme les appelle Jean Delay, dans un passage cité dans le TLF à l'entrée 'Emonctoire'.

simplement ignorés et l'observation se place à l'endroit de celui qui ne saurait rien de tout ce que ces savoirs enseignent ; de plus, ce site de l'ignorant correspondrait à celui d'un sujet réel, un adulte qui n'aurait pas retenu grand-chose de son instruction scolaire et de la vulgarisation de l'image du monde constituée par les sciences modernes qu'elle véhicule. C'est « *notre* » site à « nous » lorsque nous « oublions » ce que nous devrions savoir par ailleurs et que nous nous décidons de nous en tenir aux apparences, parce que cela est plus opportun, commode ou parce que l'invocation du *par-ailleurs-su* et collectivement construit et gardé dans la mémoire scientifique collective n'apporte rien de pertinent dans les contextes de pensée et d'action présents.

La « *phénoménalité* » des orifices est particulièrement difficile à établir non seulement à cause de la différenciation des représentations d'un individu à l'autre au sein d'une même culture, mais surtout à cause du caractère *fantasmatique* de tout ce qui se représente du « phénomène » des ouvertures des bords du corps sentient. Rien de ce qui touche à ce « phénomène » qui ne se colore immédiatement d'une *multiplicité de sensibilités excitées*, qui ne suscite en le sujet toutes sortes d'images de ce qui s'opère en lui et sur lui, de la manière dont les choses trouvent entrée en lui ou sortie de lui, des différentes formes de contentions et de distensions qui se font en ces orifices et autour d'eux. Les orifices sont les voies de communication du corps avec l'extérieur mondain dont le corps se nourrit, contre lequel il est blotti comme contre le giron d'un vivant duquel il aspire et tête sa subsistance. Ils sont les sites sensibles de processus dont les mises en œuvre sont basalement vitales et dont l'intensité orectique est la plus grande. Ces processus réunissent l'essentiel de la vie physiologique sentie, par opposition à la vie physiologique non sentie qui a lieu dans les organes internes du corps et dont il n'y a le plus souvent aucune conscience ni aperception, telle la circulation sanguine, les tensions musculaires de la posture ou du repos¹⁰, tous les métabolismes et toutes les interactions nécessaires au maintien de la vie dans l'organisme. Ils sont donc tout à fait décisifs dans la détermination de la portion articulante du corps, en sa différenciation de sa portion non articulante. Nous verrons en effet plus loin que le corps n'est pas invariablement et en toutes ses parties articulant, mais uniquement en des appareils particuliers en lui qui s'étendent sur ses bords et en son dedans et qui forment une sorte de sous-corps non consistant, insulaire, fragmenté, mais résonant en un corps interne unique.

La question de l'orificialité, de ses différenciations selon l'orientation des influx et des efflux ou selon le caractère vif ou non vif de ses ouvertures, n'est donc pas facile à traiter en raison de l'ambiguïté de son « phénomène » et l'impossibilité de le projeter à partir de ses traits les plus constants ou, s'il en est, de ses traits structurels, ne serait-ce que de manière approximative. C'est pourquoi il faut se contenter de donner les descriptions partielles dont nous avons phénoménologiquement besoin, pour éclairer certains aspects du « phénomène », quitte à tenter des synthèses de sa globalité plus tard. C'est d'ailleurs dans cette direction que montraient les

10 Qui ne s'aperçoivent que lorsqu'elles impliquent des tensions supplémentaires ou douloureuses pour être effectuées.

conclusions de notre considération méthodologique : il faut *laisser se juxtaposer* les uns par rapport aux autres, de manière également légitime, *tous les « phénomènes » partiels possibles*, les laisser former la *variance générale et ouverte du « phénomène » global* et, s'il en est besoin, négocier la synthèse de celui-ci dans des tentatives de construction et d'articulation des intentions ou significations partielles du « phénomène » les unes avec les autres.

Nous avons vu, sur l'exemple de la *bouche*, comment un *organe du sens de site et de structure orificiaires*, faisait ouverture d'un bord du corps, poche de retenue, recès de première appropriation des matières influantes, détroit de leur élaboration, leur membrement et leur articulation, les convoyant plus loin vers de nouvelles conductions à travers le corps intérieur, se refermer sur lui-même après leur transit au-delà de la glotte vers l'œsophage. Nous avons choisi cet exemple parce qu'il est le plus clairement senti et le plus consciemment accompli. L'observation peut aller dans un grand détail, car l'attention peut être aiguïlée dans des mesures dont on ne se doute pas au départ. Nous avons insisté sur certains traits – ceux que nous venons de reprendre ici – et avons pu les mettre en évidence comme des *traits structurels qui explicitent l'orificialité dans son sens et sa construction*. Du coup, il suffirait pour examiner les autres organes-orifices comme le nez, l'oreille, l'œil ou la peau de les projeter sur le *paradigme* acquis avec l'organe du goût. Le *nez* est un *orifice vif* dont les tissus ont une certaine élasticité permettant une mise en disposition de l'organe pour recueillir, par élargissement et distension, le bol de substance aérée odorante qu'il veut pointer, flairer, humer ou déguster, sentir longuement et pleinement. Dans ce dernier cas, le *transit du bol odorant à travers l'orifice* se fait, comme dans la bouche, *de manière ralentie et articulante*. L'*oreille*, par contre, *rigide en ses bords* affleurants qui forment l'orifice corporel dont elle désigne la partie extérieure, semble être double, son premier recès et poche de retenue de la substance sonore influante n'est plus visible à l'œil : on n'en voit que l'entrée qui se prolonge et disparaît en un canal interne. L'anatomie et la physiologie nous apprennent bien des choses sur l'oreille interne et nous étonnent par les merveilles d'organisation et de sensibilité que constituent et la conque interne et le système vestibulaire qui y est logé. En faisant abstraction de ce savoir, il reste *au niveau du pur senti* qu'une *oreille interne est sentie* en laquelle, lors d'aiguïsements du sens semblables à ceux que nous avons décrits pour le goût et l'odorat, le son influant fait comme un arrêt. La *schématique articulante* peut alors s'appliquer à lui sans grande difficulté, surtout que l'imagination supplée en images à ce qui n'est pas visible.

Nos descriptions suivent une tendance qui s'affirme variablement, mais au fond constamment, d'un organe du sens à l'autre. En effet, dès que l'on commence à s'intéresser à l'orificialité tout en ayant à proximité, dans le même champ phénoménologique, un paradigme articulatoire comme celui que nous ne cessons d'invoquer et d'approfondir, il est difficile de ne pas être *tenté par la conception de toutes les structures de bord orificiaires comme vives et articulantes*. Cela veut dire que, dans le cas l'*ouïe* par exemple, nous serons tentés d'aller aussi loin que les faits « phénoménaux » le permettent dans une appréhension de l'oreille qui, *en dépit de la rigidité de ses bords*, la montrerait, comme le nez ou la bouche, *s'étirant au-devant des substances* porteuses des qualia sensibles dont elle est l'interceptrice

et l'intraceptrice, les *retenant* en un dedans qui s'arrondit pour s'emplir d'elles et les goûter en les *membrant* et les *articulant*. Ainsi, si les bords sont rigides, le pavillon l'est moins et se « tend » – quand on « tend l'oreille » – ou se « pointe » – quand on l'« aiguise » (comme on le dit en allemand : »die Ohren spitzen») pour écouter attentivement, finement. L'alerte corporelle est d'ailleurs inconcevable sans ce pointer des oreilles – tout à fait remarquable chez beaucoup d'animaux, dont en particulier les plus familiers. D'un autre côté, nous l'avons vu, même si nous n'avons pas connaissance de l'oreille interne et de son anatomie, une *structure ronde de rétention* – qu'on situerait au-dedans de la tête, peut-être un peu plus au centre de celle-ci que ne l'est l'oreille interne anatomique – est *toujours imaginée dans le suspens articuloire* du son lorsque l'écoute se fait concentrée ou goûtante.

La peau comme orifice phénoménologiquement non ingérant et cependant articulant. Le processus de transit excitacionnel demeure, en dépit de l'absence d'ingestion, articuloire. La sentience ne s'approprie pas des matières du monde, mais des troubles de sa radiance. Schéma articuloire unifiant l'ensemble de la sensorialité orificiaire

Quant à la *peau*, la science moderne la révèle, comme nous le disions, respirante de tous ses pores, donc *structure orificiaire ingérante, à l'encontre de l'apparence* purement réjective dominant, avec la transpiration et la prégnance de son schéma sécrétif, son « phénomène » et si fortement intégrée à sa représentation. Si les *savoirs intuitifs* et « naturels » de la peau, fondés sur son vécu courant et ne pouvant imaginer les mécanismes d'une respiration cutanée, ne la projettent pas ingérante, ils n'en connaissent pas moins les phénomènes de *tension cutanée* tout à fait centraux dans l'*alerte corporelle*. De même que les oreilles se dressent dans l'appréhension particulièrement attentive du son, de même la peau se dresse dans le qui-vive et se tend dans l'inconfort. Elle se révulse dans l'*horreur*, dressant son poil dans un geste de rejet, de mise à distance de soi de ce qui risque de l'approcher et de la blesser. Cependant, ce phénomène de la mise en disposition de la peau au-devant de ce qui risque de l'atteindre ne correspond pas aux processus articuloires dont nous parlons. S'il est vrai qu'il montre, en l'absence de toute connaissance des échanges respiratoires transcutanés, la peau moins unie, moins amorphe dans son rapport à son environnement ; s'il témoigne d'une *orificialité vive*, il ne suffit pas pour supposer l'existence de ce que nous avons reconnu comme la *schématique articuloire* dans son ensemble¹¹.

Or, une distinction peut ici aider pour comprendre cette *discrepance* entre la *peau comme enveloppe* corporelle totale densément orificiée et la *peau comme organe du toucher concentré dans les mains* comme organes de préhension – là où la discrepance s'efface, c'est là où la peau veut, autrement qu'avec les mains, activement toucher (comme le

11 L'approche du « Moi-peau » telle qu'elle est développée par Anzieu (*Le Moi-Peau*, Paris Dunod 1985) n'apporte presque pas d'éléments pour penser les problématiques de l'orificialité et du travail partiellement articuloire de la surface dermique. Cela est dû sans doute à une hâte extrême d'arriver à l'interprétation psychanalytique des phénomènes.

fait un organe du toucher) et où, pour ce faire, elle se fait le plus semblable à un organe de préhension¹². Le *tact manuel* montre la peau dans l'exertion la plus marquée de sa fonction sensorielle et perceptive avec une différence par rapport aux configurations que nous avons décrites pour les autres organes du sens. En effet, nos descriptions nous ont régulièrement présenté les processus du sentir dans ces organes comme ceux de l'ingestion par les structures orificiaires que ces organes représentent de substances parfois d'une extrême subtilité. Dans le cas du tact, une telle *ingestion* ne semble *pas donnée*, du moment que *nulle substance* ne semble pouvoir être identifiée qui *pénètre le corps*, fasse arrêt en une poche de rétention à l'arrière de l'orifice, pour trouver ensuite conduction en son dedans vers d'autres organes internes. Au fond, même si la *peau*, d'après ce que « nous-savons-par-ailleurs », *ingère de l'air et de la lumière*, elle ne le fait *pas articulatoirement*¹³. Par contre, le *tact dermique*, essentiellement manuel, a une *schématique articulatoire* tout à fait comparable à ce que nous avons reconnu des autres sens. Ainsi, dès lors qu'il se ralentit pour sentir attentivement et pour « goûter » son senti, comme dans la caresse, le massage ou l'imposition de la main (pour donner ou recevoir des flux énergétiques), nous retrouvons cette manière de traiter une matière sensible en la membrant, la séquentialisant, raréfiant son passage à travers des détroits et, en l'ensemble du processus, articulant sa « sensation ». Ici, il n'y a *pas ingestion* de substance, *mais tout le reste du processus du transit articulatoire*, tous les autres traits de la schématique en question. Quand la *main* passe sur un corps lisse ou rugueux, chaud ou froid, mouillé ou sec, qu'elle en *épelle les qualia sensoriels* en ralentissant les afflux sur elle (et non plus en elle), en les endiguant pour ainsi dire, les *faisant résonner* dans des *poches de rétention* qui semblent se situer *juste derrière sa surface*; quand elle les laisse, à partir de là, *remonter* en quelque sorte *vers le sensus communis* ou le corps interne non organique le long de *détroits aux parois sensibles* qui en segmentent les *articules* à des *pointes* d'inflexion et en font la conduction par *train d'ondes*, l'une se détachant de l'autre et la poussant, la dispersion ne se faisant pas hors des parois, mais par amortissement de la *résonance* dans le corps interne; quand ce processus a lieu il y a *articulation corporelle*

12 Il y a dans l'ébat érotique une invention de tacts très variés: tact avec les cuisses qui veut être une caresse fémorale ou avec la fesse etc. La peau, dans le cadre de cette invention, devient une surface sensuelle avec une topographie complexe. De l'une à l'autre de ses parties, il y a non seulement des différentiels de chaleur ou de rugosité (l'intérieur de la cuisse est plus chaud que son extérieur et il y a des endroits du derme qui sont lisses au-delà de toute imagination), mais surtout des différentiels de sensibilité qui donnent lieu à des jeux, comme celui de sentir les endroits les plus sensibles (par exemple les parties sexuelles) avec des endroits qui le sont beaucoup moins (par exemple la cuisse ou le haut du genou) etc.

13 On pense à la perspiration ainsi qu'à cette autre particularité de la peau qu'est la tension cutanée comme phénomène pansomatique. Perspiration et tension cutanée correspondent-elles à une schématique articulatoire? Les variations de la tension dans la peau, sa réduction dans le sommeil, ses fluctuations dans le déroulement des activités quotidiennes, ses maxima dans l'horreur ou la révolusion comme rétraction extrême, ses minima dans la relaxation générale – induite par exemple par le bercement endormissant; ces variations « articulent »-elles un senti, sub-liminal dans la majorité des cas, dont il serait possible d'imaginer un procès membré à travers les tissus cutanés? Je renvoie à la fin de ce chapitre pour une tentative de réponse.

sensible centrée autour d'un sentir de l'organe sentient – comme cela arrive, dans les cas de figure similaires, pour tous les autres organes sentients.

Cela démontre que le point de vue de l'ingestion est secondaire, alors que celui du transit est premier. Le corps sentient ne se nourrit pas sensoriellement du monde en absorbant des matières, mais en faisant transiter par certains de ses orifices une action, un émoi, un trouble qui met en branle, à partir du premier degré d'intériorité du corps, qui est celui des premiers recès derrière ses bords et ses orifices, un train d'excitations qui vont au sens commun interne. En somme, le cas de la peau comme organe orificiaire et du tact comme sens, permet d'affiner la conception de la schématique articulatoire en montrant que l'ingestion de substances est occasionnelle et non pas structurelle, dans la mesure où c'est bien à l'occasion de l'ingestion de ces substances que la sensation a lieu, mais que les conductions de ces substances venant de l'extérieur du corps vers le dedans du corps ne sont pas les conductions sensorielles elles-mêmes, mais ce qui fait qu'à l'occasion de ces conductions matérielles membrantes et articulantes viennent à se produire les conductions excitationnelles qui sont celles qui vont vers le sens interne, alors que les matières sont conduites vers les organes internes qui les traitent pour les digérer et les expulser, dans des conductions subséquentes, hors du corps organique.

La difficulté que nous avons rencontrée plus haut avec les *substances subtiles* de la lumière et du son se résout ici : la lumière comme le son sont portés par le *médium de l'air* avec lequel les organes-orifices des oreilles et des yeux sont en contact aux endroits de leurs affleurement à la surface tout à fait externe, nullement involuée, du corps ; l'air – nous l'avons vu avec les théories de la respiration d'Aristote et de Galien – est un milieu qui fait communiquer l'extérieur du monde et l'intérieur du corps et qui fait que quelque chose d'extérieur et de médiable par l'air peut pénétrer le corps, de manière analogue ce qui se passe dans la situation foetale où le corps, étant plongé dans l'eau et ayant en son intérieur de l'eau, est médiatement poreux à ce que l'eau transporte comme substances diluées en elle¹⁴, mais surtout comme troubles de son ondulation, nulle, dans le repos total, ou constante, dans l'émission invariable d'une excitation qui produit une onde unique et non variée ; dans l'ensemble donc, ce sont ces *troubles de l'excitation* qui sont *occasionnés par l'« ingestion »* d'air externe et qui sont conduits vers le sens commun interne où ils *produisent la sensation*.

Dès lors, l'ensemble de la sensorialité orificiaire peut être unifiée dans une même schématique dans laquelle l'ingestion substantielle, quand elle a lieu, est occasion de la production

14 L'analogie avec le corps plongé dans l'air du monde dehors est l'inhalation de miasmes par exemple ou de toute autre substance diluée dans l'air. Nos savoirs modernes nous apprennent que l'air pénètre aussi, dans des proportions bien moindres, par les oreilles et la peau – mais non pas les yeux. Certains gaz hypertoxiques se respirent par la peau. L'influx de l'air par ces différentes sortes d'orifices se fait en fonction des différences de pression comme dans des vases communicants : les poumons faisant effet de soufflet par sous-pression à l'intérieur du corps, créent un appel d'air et font entrer l'air en eux ; l'oreille interne et l'intérieur de la peau ne créent pas, eux, d'effet semblable, ce qui explique la très grande différence dans les mécanismes d'aspiration d'air observés.

des trains d'excitation, alors que là où il n'y a pas de substances ingérées, ce sont les accidents ayant lieu dans le médium de la sensation qui produisent les trains d'excitation relevants. Dans le cas de la peau, dont les processus de sensations n'impliquent aucune ingestion, ni de substance subtile ni de substance dense, le trouble excitationnel est produit par les différentiels du transit de la peau sur les matières tangibles, l'encaissement de ce trouble à l'arrière de la peau et ses conceptions ultérieures se faisant de la même manière que pour les autres sens.

Le moment d'exertion active de l'articulation. Son senti jouissif. Application du schéma orificiaire-articulatoire à la vision. Vision animale entre accommodement articulant dans la vigilance aiguisée et la détension des états homéostatiques. Pénétration et appropriation du visible

C'est à ce niveau d'élucidation théorique des phénomènes de la sensation que peut s'ouvrir de manière instructive la question de l'*intermodalité*. La sensation dans un mode sensible – dans le mode de l'ouïe ou de la vue – peut se « traduire » dans un autre – celui du goût ou du toucher par exemple. Leroi-Gourhan¹⁵ parle, à l'occasion d'un rappel de l'évolution physiologique de certaines espèces, des trigles (poissons) dont les pattes sont des palpes riches en papilles gustatives. Cette espèce de vivant sentient goûterait avec les mains. On pourrait dire tout aussi bien qu'elle appréhenderait avec la langue ou marcherait sur elle. Quelle est la différence alors entre sentir (tactile) et sentir (gustatif), tous deux étant des touchers, par des organes-orificiaires hyperinnervés, de matières plus ou moins riches en qualia sensibles. Le goût étant l'organe le plus proche de la fonction nutritive et se faisant chez l'homme à l'endroit d'un *orifice majeur*, l'*orifice oral*, par lequel s'aspire le plus explicitement, avec l'excitation la plus intense et la plus convulsive, tout ce qui est nourricier pour lui; le goût se faisant par cet organe-orifice le plus rond, le plus explicitement rétenteur, le plus lentement assimilateur et séquentialisateur; il est le sens qui réalise avec le plus de prégnance la schématique articulatoire et celui qui produit les « sensations » jouissives les plus fortes. Tout ce qui sent se modèle sur lui quand il s'agit de ralentir le sentir et de l'éprouver lui-même. C'est pourquoi c'est de goûter que nous avons été obligé de parler quand il s'agissait de dire cette manière particulièrement attentive, ralentie et consciente, d'éprouver une sensation. *Sentir son propre sentir* par une concentration sur ce qui se fait au plus proche de l'organe du sentir, de ses orifices et de ses conceptions, ramène toujours à un arrêt « gustatif ». D'ailleurs, toute théorie du sens (sémantique) est une théorie du *sapere*, du goûter, et toute sensation émerge de différenciations articulatoires qui sont à chaque fois autant de processus de distinctions senties ou « goûtées » et animant décisivement le *Mitteilungssinn* de la visée du sens.

Tel est le fondement aussi d'un *moment essentiel du processus d'articulation*, celui de l'*exertion active* et de ses *gratifications jouissives*. Ce moment a déjà été décrit ailleurs¹⁶

15 Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole I. Technique et langage*, Paris Albin Michel 1964, p. 50.

16 Dans mon *L'intime: Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007, p. 218ss. Je note à cette occasion le glissement de

et cela nous mènerait trop loin d'en reprendre l'exposition ici. Rappelons simplement qu'il s'agit du phénomène de la *prime de plaisir attachée à l'effectuation elle-même d'un geste articulant*, cette effectuation étant doublée chez le sujet d'un sentiment de sa puissance de performer l'articulation, laquelle est la source spéciale d'un plaisir qui vient aviver et envigorer le déploiement articuloire. Tel est le plaisir ressenti par *l'enfant* à articuler longuement et bruyamment des mots nouveaux¹⁷, à courir et sentir l'effort fait et l'élan produit en chaque geste; tel est le plaisir chez *l'adulte* d'être en bonne maîtrise de ses organes formés à un art ou une habileté et de sentir cette maîtrise lors d'un déploiement plénier et senti de ces potentiels. Le *sentiment de ce pouvoir de déployer un à un les articules d'un geste produisant dans le monde une deixis verbale* de l'étant qui, dès lors, s'attarde et accentue sa propre effectuation, comme dans l'exemple du « il pleut (!) / Es regnet! », commenté longuement dans *Sciences du sens*; ou produisant *toute autre deixis* purement corporelle d'un étant; ou toute autre *expression d'un état* de l'âme ou du corps propre; mais également toute forme d'*action* dont une *scansion articuloire* est possible, et là essentiellement l'action rituelle ou toute action accomplie avec une attention particulière à son déroulement ou ce qu'on pourrait appeler son geste effectuant, telle l'action théâtrale ou la gesticulation hystérique avec ses suraccentuations caractéristiques. Le sentiment de la puissance et de la maîtrise de l'exertion du procès articuloire donne au *senti interne de l'articulation* une *vigueur et une fraîcheur* toute *jouissives*. Le monde y est déployé dans un éclat nouveau, dans la fraîcheur de sa prime ouverture aux sens en une intensité et netteté sensorielles particulières.

Enfin, il y a quelques remarques à faire sur le sens de la vue qui en apparence ne reproduit pas la schématique articuloire, ainsi que sur la concevabilité d'autres sens qui pourraient la reproduire ou pas. Pour *imaginer une vision oculaire accentuée*, soutenant l'attention sur son déroulement, vécue avec un *senti jouissif de puissance d'exertion* et d'une appréhension du visible dans une fraîcheur et une intensité particulière, nous sommes renvoyés aux *vécus des visions de la première enfance* où couleurs et formes – des premières images peintes, des premiers motifs colorés du carrelage – sont comme virginales, toutes intenses et véritablement senties dans la vision elle-même. Elles se « sentent » comme se « goûtent » les qualia de toute sensation vive articuloirement ralentie. Or, il semble que la *vue* soit *aujourd'hui le sens dont la fraîcheur décline le plus vite* et dont les premières prégnances s'effacent jusqu'en leurs vestiges traditionnellement les mieux gardés dans le souvenir¹⁸.

sens qu'a subi le concept de l'exertion, introduit dans *Sciences du sens*, et qui, partant d'une désignation recherchée pour un phénomène d'exteriorisation spatiale d'un potentiel d'apparition, a servi progressivement à exprimer l'accomplissement actif et jouissance marqué d'un accomplissement articuloire.

17 Phénomène qui a été relevé par Jürgen Trabant dans ses *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt Suhrkamp 1998. J'ai pointé et commenté le passage relevant chez Trabant dans *Sciences du sens*, p. 209.

18 Cela est bien sûr lié à l'omniprésence de l'objet scopique et à la surintensité de ses qualia. Formes et surfaces colorées d'images productibles et reproductibles quasi sans coût se présentent partout à la vue tant dans les espaces publics dehors que dans les intérieurs privés. L'impression polychromatique massive dans tous les formats et surtout la disponibilité de techniques de coloration de surfaces d'écrans lumineux – d'ordinateurs, de télévision, etc. – capables de synthétiser des millions de couleurs dans

Pensons, en effet, à ce que serait, au sens bachelardien, l'*imaginaire de l'espace vu*, c'est-à-dire ouvert sensuellement par le regard qui ressent jouissivement sa propre pénétration en lui, regard qui en écarte, pour ainsi dire, les plis par une accommodation qui fait une plongée comme concentrique en ses matières et ses profondeurs. En cette pénétration il génère de tout autres sentis que ce qui se sent dans la perception de ses premiers plans. L'imaginaire d'un tel espace n'est pas celui d'une abstraction – qui serait vide – ni d'un vide – qui ne serait que vertigineux. L'*espace vu*, c'est-à-dire l'*espace senti des yeux*, est loin d'être tout l'espace, avec son imaginaire si fertile, comme espace bâti, ou espace habité, celui de la maison par exemple, avec les architectures de sa profondeur en sous-espaces du jeu, du séjour, du repas ou de la sieste. L'espace vu est aussi celui de la *couleur* et de la *luisance infantilement croquées* par les yeux, dont les chantiers d'exploration phénoménologiques sont encore à peine ouverts.

Allons un moment à l'imagination d'une *vision animale* pour retrouver les premières prégnances qui semblent dans notre sentir plus évanescences que celles de tous les autres sens. Levons les yeux vers un de ces grands peupliers en bordure du canal et regardons ces deux corneilles qui sont perchées à son sommet. Imaginons leur regard, entrons en lui et tentons de sentir son senti. Regard promené sur l'eau et les environs, d'une altitude de vingt mètres. Ce regard, il faut l'imaginer d'*acuité variable*, pouvant être accrue ou diminué selon les besoins. Ces variations sont guidées par l'alerte d'un *guet* de proies – ou de prédateurs – pouvant croiser à l'horizon, aussi font-elles tendre l'acuité vers ses minimas lorsque le guet est interrompu durant les périodes du jour où l'animal est quiescent et se maintient dans une homéostasie de satiété digérante ou de non vigilance rythmique. *Articulations et sentis de la vision oculaire apparaissent avec les accommodations fortes* ou perçantes *qui pénètrent quasi matériellement l'espace*, c'est-à-dire substantiellement, contre sa résistance, avec un *vécu de tension et d'exertion*. Lorsque la plongée visuelle s'accomplit avec succès, lorsqu'aucun empêchement physiologique n'est là pour inhiber l'accommodation, il y a un senti jouissif, le senti d'une acuité dans le sens et dans ses satisfactions intrinsèques. D'ailleurs les représentations de ce phénomène d'aiguïsement de la vue sont courantes dans le dessin animé disneyen qui montre, d'une part, dans les yeux de l'animal, l'émergence d'ondes concentriques qui figurent l'accommodation et l'*accroissement impressionnant*, menaçant *de la vigilance*; ainsi que de l'autre, la percée, également par ondes concentriques, de l'espace en face, amenant le *rapprochement drastique de l'objet vu*, éventuellement la proie ou le prédateur. Cette plongée vers l'objet est toujours ressentie, par le spectateur d'une telle représentation animée, avec *grande émotion*, dans un emballement du cœur – souvent

des nettetés et des résolutions sur-naturelles ont transformé tout simplement le sens visuel tant dans ses modalités physiologiques que dans ses schémas d'interprétation perceptuelle du visible. Une surstimulation du sens dès la plus tendre enfance et dans tous les contextes de la vie quotidienne a eu des conséquences qu'il faudrait étudier comme telles. Le sujet exigerait une monographie phénoménologique et devrait rester longtemps ouvert à l'enrichissement par des descriptions de toutes sortes de nuancements et de novations introduites journallement dans ce champ. On devrait surtout tenir compte dans son traitement du fait que le donné et le sens de l'image changent sur le fond que représente l'infinité mouvante de phénomènes de la présentation et de la pratique de l'image dans la société et la culture.

fortement marqué musicalement. La narration imagée fait participer son spectateur à l'imagination d'articulations de la vision dont il a perdu les traces.

On voudra objecter que de telles « articulations » sont purement instinctives, quasi automatiques et seraient du coup des non-articulations, étant, en un sens, amorphes. Cela nous amène à poser une thèse majeure : *entre l'articulation corporelle humaine et l'articulation corporelle animale* il y a bien sûr les différences essentielles qui séparent la vie sentiente qui n'a pas résonance dans la *Stimmung* d'un existant, de celle qui a une telle résonance et se trouve prise dans un tout autre repère – comme nous l'avons explicité jusqu'ici à plus d'un endroit du travail ; cependant, *au niveau des sentis jouissifs internes*, les *différences ne sont que d'intensité* – très réduites au début de la vie humaine, puis allant croissant avec les univocisations et les homéostatisations qui mettent de plus en plus d'éloignement et d'autonomie entre le monde et l'adulte humain. L'articulation corporelle se retrouve dans tous les *gestes physiologiques de ralentissement ou d'étirement* observables chez l'animal ; elle l'est dans tous les processus d'*intensification de la vigilance*, d'*aiguïsement* des sens, d'*exertion de la puissance* de potentiels énergétiques emmagasinés dans les appareils corporels voués à des fonctions vitales ; elle l'est, enfin, dans toutes les *intensifications convulsives du sentir*, c'est-à-dire dans les *états orgastiques* constituant les pointes jouissives de la vie physiologique animale, tels l'accouplement sexué ou la consommation vibrante de l'aliment végétal ou vorace de la proie sentiente. Il est évident que pour obtenir une clarté véritable sur ces questions, il est nécessaire de faire le catalogue des états physiologiques du corps tant animal qu'humain pour comprendre de quoi est orectivement tissée la vie de la sentience en général. Il faudra se limiter cependant ici à quelques explorations dans le repère général de cette orexis.

En dernier lieu, il nous faut introduire une réflexion sur une possible généralisation de l'idée de sens (esthétique) qui s'appuierait sur le concept de l'articulation que nous venons de développer. En effet, la perspective est stimulante qui a permis de *généraliser la schématique articuloire aux cinq sens*, l'*intégration du sens de la vue* posant une *difficulté relative*. Le retour vers l'imaginaire visuel de l'enfance, l'imagination empathique de l'accommodation visuelle animale ont permis de montrer la structure de *pénétration et d'appropriation progressives du visible* par le sens, de laisser soupçonner les membrements articulants qui se font dans les matières de l'espace, de la couleur et des formes visibles. L'asymétrie introduite entre le point de vue de l'ingestion (des substances) par rapport à celui du transit (producteur des trains d'excitation) a permis, de son côté, de *relativiser la problématique orificiaire* qui, transposée à l'œil, aurait fait difficulté. Dès lors, il suffirait de voir comment l'œil comme organe-orifice s'ouvre sur ses bords (très réguliers qui forment le cercle de la pupille) pour laisser entrer la substance lumineuse ; accommode en modifiant, dans un effort senti, son attention et ses tensions internes (qui assujettissent certaines de ses parties, à savoir, comme on-le-sait-par-ailleurs, mais qu'il n'est pas nécessaire de savoir, les courbures du cristallin) ; ressent en lui, dans une sorte de retenue qu'il fait de l'afflux sensible, la pénétration progressive, par train d'onde, des excitations qu'une *vision, réveillée à son actualité articulante*, produit à l'arrière, pour ainsi dire, de l'organe. Avec ces caractéristiques du processus esthétique de la vue, la schématique articuloire serait réalisée pour elle.

Généralisation de la schématique et de la « métaphore » articuloires au sentir sentient au-delà des sens canoniques – par exemple au sens génésique

Plus loin, sur la ligne de *généralisation de cette schématique*, il faudrait poser la question d'une possible déduction des modalités de l'*aisthêsis*. Les cinq sens sont-ils vraiment les seuls que notre organisation physiologique possède? Qu'en est-il du *sens* « *génésique* »¹⁹, tel qu'on a voulu nommer le sens qui donne les sensations sexuelles, qu'on pourrait soit limiter aux organes génitaux des deux sexes, soit étendre aux zones érogènes de l'ensemble du corps? Qu'en est-il du *sens de la situation spatiale et de l'équilibre* de l'organisme, situé pour la physiologie moderne, dans le *système vestibulaire* de l'oreille interne? Ne devrait-on pas dénombrer autant de sens qu'il existe d'espèces de sensations bien différenciées entre elles? Il y a des sensations particulières du mouvement, de la chute, du choc, de la douleur; ces mêmes sensations sont éprouvées, de manière considérablement infléchie, dans le rêve et le délire. Faudrait-il assumer pour ces sensations (tant les originales de la vie vigile que leurs analogues de la vie onirique et délirante) autant de sens spécifiques? Le *concept d'une schématique articuloire constitutive du sentir sentient* permettrait de laisser libre cours à toute sorte de différenciations capables de promouvoir l'intellection ici; en même temps qu'elles s'épancheraient à loisir, elles ne se perdraient cependant pas dans la largeur d'un plan, sans que rien ne les organise dans un repère de base.

Assumons le donné d'un sens génésique que nous posons par hypothèse tel un sens sur-numéraire aux cinq canoniques. Ses organes sont, en partie, orificiaires, en partie, protubérantiels, et ses sensations se distinguent de celles des cinq sens par une acuité particulière et une forte intensité de plaisir. Cela veut dire que des stimulations très légères, qui seraient sans incidence notable sur les autres sens, excitent fortement les bords corporels qui sont les sites de ce sens génésique et y causent la sensation. Toutefois, si les *tissus érogènes* des parties sexuelles sont d'évidence *constitutionnellement* bien *plus sensibles*²⁰ que ceux des autres parties du corps, c'est l'*état d'excitation* de ces tissus qui *accroît cette sensibilité* jusqu'à la rendre extrême. Ainsi, la caresse de zones érogènes, en particulier génitales du corps, non stimulées au préalable et excitées, fait l'effet d'un attouchement froid sur une portion de chair amorphe, alors que le même tact des mêmes zones activées ou érigées par l'aiguillon d'une stimulation sexuelle, place le sentir sur une crête du tolérable qui fait tout le plaisir. On a l'impression que le moindre accroissement de l'excitation casserait le fil de la tension dans la sensation. Dès lors, on peut dire que l'*intention érotique transforme le sentir dans les zones érogènes* du corps et fait basculer dans le registre de qualia qui n'ont plus grand-chose à voir avec ceux de la sensation ordinaire produite en ces zones. Les mêmes parties de l'épiderme peuvent, hors excitation, avoir une sensibilité ou une affectibilité semblable

19 C'est ainsi que Brillat-Savarin nomme ce sens dans sa *Physiologie du goût* (Paris Charpentier 1865, p. 17).

20 L'énoncé est phénoménologique. Il ne s'agit pas de la neuroconstitution des tissus telle que nous la connaissons de nos savoirs actuels, mais du senti interne de ces tissus comme doués d'une hypersensibilité intrinsèque éprouvée dès le plus jeune âge.

à celle du reste de la surface du corps. Ainsi, la disposition intentionnelle est déterminante dans le *codage érogène ou non érogène de l'affection*, lequel donne à celle-ci une portée très différente selon les valeurs qu'il enclenche. Presque tout le corps, tant en ses organes orificiaires que sur ses autres bords, peut être érogénéisé dans le sens où un *arousal* de nature sexuelle peut y être produit. Les *tissus* de ces organes et de ces bords sont poussés à se tendre par une onde qui les soulève et les érige, cette *érection physiologique* s'accompagnant d'une *sensation* très particulière *d'excitation* (proprement sexuelle). Le phénomène peut finalement être très bien décrit et spécifié, mais qu'est-ce qui le différencie d'autres phénomènes similaires, tel le frémissement quand on a la chair de poule ou le rougissement avec la montée de l'excitation avec son onde sanguine au visage? Qu'est-ce qui suggère ici d'aller dans le sens de la position d'un sens à part entière?

La *question* qui se pose ici concerne donc la *définition du sens esthétique* et des critères qui décident de la reconnaissance d'un sens spécifique ou de sa non reconnaissance, c'est-à-dire de sa conception comme sens autonome ou, au contraire, comme sens fondu dans un autre qui, lui, aurait autonomie, clarté des contours, spécificité, identifiabilité manifeste. La *goût* et l'*odorat* ne sont au fond que des *formes* dérivées ou spécifiantes *du tact*, l'un se faisant avec un organe particulièrement sensible qui serait précisément une sorte de petite main munie de papilles, alors que la main au bout du bras ne l'est pas; de même, l'odorat serait une sorte de main rigide n'ayant qu'un « geste », celui du recueil de filets d'air dans l'aspiration – l'expiration étant tout à fait contingente à la sensation olfactive et au geste de l'organe. Par contre, la *vue* et l'*ouïe* ne semble pas *réductibles au tact*, et ne pourraient l'être que *métaphoriquement*. Or, la « métaphore », au sens de *l'unité de la schématique dans laquelle toutes les modalités de la sensation communient*, ici est *très robuste*: partout où il y a sensation, c'est-à-dire actuation de la sentience chez le vivant sentient, il y a *articulation*; à quoi il faut ajouter que partout où il y a articulation chez le vivant sentient dont la sentience fait résonance dans la *Stimmung*, il y a possibilité d'une *résonance de l'articulation en elle-même*, c'est-à-dire une sorte de dédoublement de l'articulation dans un plan de ralentissement du ralentissement qu'elle est. Le processus de phase qui séquentialise l'échange avec le monde et en fait le déclencheur de trains d'excitations peut « ralentir » ces trains, c'est-à-dire brièvement les suspendre dans leur transit à travers le corps articulant. La résonance de l'articulation, c'est ce *dédoublement de l'articulation* qui fait l'effet d'un *retour sur la présence* (au monde) *en une présence seconde* qui fait fonds à la première et donne à l'être-au-monde son ek-sistence, sa capacité de se tenir légèrement en dehors de l'articulation première et de la laisser résonner en elle-même. Toutes les séquences de l'articulation corporelle animale dans la variété de leurs styles (étirement organique, vigilance intense, aiguïsement de la sensation, exertion de puissance, convulsion) se retrouvent dans l'articulation corporelle humaine avec leur résonance dans la *Stimmung* et les résonances spéciales produites par des *modes de suspend de l'articulation qui la rendent véritablement sensuante* ou « parlante ». Cela veut dire que la *schématique ou la « métaphore » articuloire et de sa résonance* est ce qui *fait le sentir de la sensation comme sentir d'un vivant sentient et existant*; que tout sens, quel qu'il soit et quels que soient ses qualia n'est sens que dans la mesure où il correspond dans son actuation à cette schématique.

Différenciation de la sentience. Englobance, dissémination et chevauchements des sens et du sensible. L'intégration de la sensibilité en une présence indivise et de netteté basale au monde

Ceci étant donc réaffirmé, il nous reste à tenter de comprendre comment se fait la catégorisation du sens comme numériquement multiple, c'est-à-dire par *quelles projections de l'intuition et de la cognition la présence corporelle sentiente au monde tend à différencier* des dimensions, des *modalités* de présentation et d'appréhension *du sensible*. Il est clair que l'évidence des cinq sens est tardive et que nulle part cette différenciation ni le « savoir » de cette différenciation ne font partie des visées intentionnelles du sensible par le sujet: la *présence au monde est indivise*, les présentations des parties du monde sensible constituant le monde-alentour (Umwelt) du sujet sont fondues en une *évidence sensible unique* qui est tout simplement celle du monde-alentour lui-même. Des efforts réflexifs importants et la prise en compte d'importantes portions de ce-qui-est-su-par-ailleurs sont nécessaires *pour différencier les sens* comme dimensions différentes du sensible et de ses qualia. Il faut en effet pour cela partir de l'intuition de canaux d'entrée du monde sensible dans le corps et *réduire la coextension du corps au monde* pour pouvoir établir, par delà la *disjonction* désormais acquise du corps et du monde, des *correspondances* entre *canaux d'entrée, qualia* du sens et *aspects de la présentation du monde sensible*. Or, parmi ces trois termes, celui qui est le plus proche du senti interne et a, de ce fait, la moindre densité présuppositionnelle en savoir autre que l'intuition de ce senti, c'est le second. Il nous faut donc revenir sur lui pour voir dans quelle mesure il peut agir comme un différenciant de modalités du sens.

Une évidence intuitive forte donne la *distinction* entre un *quale* de la sensibilité senti lors *du tact* d'une surface lisse ou rugueuse, chaude ou froide et un *quale* senti lors *de la dégustation* d'aliments salés ou sucrés, doux ou amers, ayant des saveurs de réglisse ou de fruits rouges. Il semble en effet évident qu'on ne puisse pas sentir du sucré avec la main. De même, tout aussi évidente semble la disjonction ou l'être-pour-soi du quale senti d'un rouge vif de celui d'un son aigu ou de l'amertume d'une boisson: on ne peut sentir la couleur rouge avec la main ou la langue, de même qu'on ne peut voir avec les yeux l'amer. Cependant, ces disjonctions sont assez rapidement *remises en cause* dans deux perspectives: d'une part, celle de l'apparente *englobance d'un sens par rapport à un autre*, de l'autre, celle des *correspondances métaphoriques* entre les qualia du sentir.

Ainsi, quant à l'*englobance*, c'est un fait que la langue (organe du goût) peut sentir tout autant que la main (organe du toucher) le lisse et le rugueux, le chaud et le froid. La main semble une « langue » bien moins finement sensible que la langue au sens propre. Notre langue, aurait-elle été aussi longue que nos bras, elle aurait pu se substituer à la main. Cependant, pour qu'une telle *substitution* soit *fonctionnelle* il faut, d'une part, que la langue se différencie à ses extrémités pour développer des organes de préhension et de manipulation aussi habiles que la main; il faut, d'autre part, qu'en ces extrémités elle soit beaucoup moins sensible qu'elle ne l'est, sans quoi elle serait incapable de toucher une très grande variété de matières et d'objets que la main, par son endurance relativement élevée

du chaud, du froid et de la rugosité, manipule sans ambages. Par ailleurs, il semble y avoir un avantage fonctionnel pour un sens de se différencier en deux sens dont l'un est moins sensible et plus robuste que l'autre. Mais le *point de vue de la fonction n'intéresse pas* ici – il ouvrirait d'ailleurs une problématique qui « ruinerait » l'ensemble de l'approche, celle de l'évolution des espèces et de son orientation sur l'adaptation fonctionnelle, problématique qui n'aurait aucune difficulté à absorber l'explication de toutes les facticités pensables du réel²¹. Une *englobance partielle* serait, par ailleurs, celle de certaines appréhensions du tact par la vue : ainsi l'œil est capable de percevoir la lissité ou la rugosité des surfaces – mais non leur chaleur ou leur froideur. Cependant, à la différence de la langue, sa vision du lisse est très approximative si on la compare à l'appréhension que la main en donne. De même, le nez est capable de sentir des odeurs sucrées anticipant en quelque sorte sur la sensation gustative de la matière qui les dégage.

Tout cela appellerait une théorie de la sensation qui étudierait systématiquement ces chevauchements pour livrer une image complète de la distribution de la sensation sur les différentes modalités esthésiques. Sans aller aussi loin, nous pouvons d'ores et déjà tirer les conclusions qui nous intéressent. Il y a, comme nous l'avons vu un peu plus haut dans ce chapitre, *intermodalité de la sensation*, mais cela à un niveau déjà très primaire qui précède celui, évoqué au même endroit, de la similarité des rythmes de la séquentialisation articulaire. Il s'agit d'une intermodalité *fondée dans les chevauchements réels de plusieurs sens* dans l'appréhension des mêmes qualia spécifiques. En un sens, *l'ensemble de la sensibilité est une sphère résultante ou émergente de contingence élevée*; elle a *moins d'ordre interne* qu'on le penserait, mais *s'organise comme elle peut* avec les ressources et les codes dont elle dispose. Cela veut dire que les modalités de la sensibilité ne sont pas déductibles *a priori*, mais sont des données de fait dont les intensités et les qualités elles-mêmes sont factuelles. Ainsi, bien d'autres modalités sont pensables, dont d'autres organisations animales nous donnent une idée, de même que toutes ces modalités peuvent varier dans leurs intensités et leurs qualités de manière à être très peu comparables en fin de compte.

Quant aux *chevauchements* de plusieurs sens, ils peuvent être conçus, au point de vue de la contingence de leur forme et de leur extension, comme *effets du hasard* de la distribution de la sentience au sein de l'organisme. Ils peuvent, au point de vue de leur *fonction*, être appréhendées théoriquement comme *nécessaires pour l'intégration de la sensibilité* comme la sphère une qu'elle est, dans le sens où sans ces chevauchements, les variétés des

21 Ceci est une très courte indication de l'inutilité de cette pièce de savoir savant en particulier : la théorie de l'évolution est très peu instructive pour toute phénoménologie du corps, car elle dispose d'une matrice de narrations étiologiques capable de tout expliquer du corps et de sa facticité. La question du corps que nous posons reste inaffectée par toute explication de ce genre. Cela veut dire que même si l'on disposait de toutes les connaissances explicatives des moindres circonstances qui ont donné au corps sa forme, son organisation et ses tendances factuelles en son état présent, cela n'apporterait aucun élément de réponse à la question que nous posons. Celle-ci commence pour ainsi dire là où l'approche évolutionniste finit. Je renvoie à une note précédente (note 64 du chap. 1) qui a déjà clarifié un aspect du rapport de notre approche à la lecture des phénomènes suggérée par la théorie évolutionniste.

affections esthétiques ne trouveraient pas de charnières d'articulation comme les bandes d'un tapis qu'aucun fil ne coudrait et qui flotteraient chacune dans sa direction, sans se toucher et du coup sans se soupçonner. La question de la fonction des chevauchements est une question de théorie de l'*aïsthêsis* qui a sa difficulté et son importance. Il ne s'agit pas d'y répondre ici, mais uniquement de prendre la mesure du fait que le type d'*organisation de la sentience* auquel nous avons affaire la donne *comme une ouverture du monde en laquelle le vivant sentient a les avenues de la présence qu'il a, et toujours dans un état d'intégration qui les unifie en une présence au monde*. Dès lors, quelles que soient les déficiences de cette organisation dans un individu donné (privations totales ou partielles d'un ou de plusieurs sens), le monde lui est donné dans une *netteté basale de la présence*, laquelle est émergente d'une intégration toujours effectuée des ressources sentientes du corps dont elle est l'*aïsthêsis*, quelque minimales et désordonnées qu'elles soient.

Correspondances et résonances intermodales des qualia du sensible. Hypothèse d'une multiplication des sens. La spécification des qualia et sa robustesse. Tentative de construction d'une sentience sexuelle autonome

Les *correspondances métaphoriques des qualia* désignent l'autre perspective en laquelle la distinction et l'autonomie des sens est remise en question. Les qualia entretiennent entre eux des correspondances dans la mesure où un rouge peut être chaud et vif, un vert acide et amer, un ton aigre ou doux, un toucher croustillant, etc. Dans cette perspective, l'œil voit bien l'amertume de l'absinthe, la douceur d'une peau, il les sent parfois plus que le goût ou le tact mêmes ne le font : certains verts sont plus mordants d'amertume que tout ce qu'on peut leur faire correspondre comme saveurs. Toute la *vie sensible est tissée de ces correspondances qui font sa résonance caractéristique* ; qui constituent ce qu'on pourrait appeler sa « métaphore vive », dans la mesure où *toute incidence du sensible sur le sens allume une étincelle qui « danse » sur la surface du sens*, dans un *tourbillon d'évocations*, d'associations, d'affections résonantes. Evitons d'entrer ici dans cette inépuisable phénoménologie du sensible, laquelle devrait déployer toutes les poétiques de la matière que nous puissions imaginer. Ce qui nous questionne ici, c'est la manière dont les qualia eux-mêmes arrivent à former des registres propres, quitte à se distribuer tels quels sur les différents sens. Cela veut dire : que les *correspondances intermodales* étant ce qu'elles sont, elles *désapproprient les sens idoïnes de leurs qualia* (la vue de ses couleurs, le goût de ses saveurs, etc.), mais *ne touchent pas aux qualia eux-mêmes* qui restent les entités ou les *valeurs sensibles dernières*. Tout en se distribuant sur plusieurs sens, ils peuvent laisser émerger, par cette distribution même, des patterns de regroupement qui peuvent suggérer l'idée d'un « sens » spécifique, surnuméraire, jusque-là non admis au nombre des sens canoniques. C'est ce que nous évoquons plus haut avec la possibilité d'un sens génésique ou d'un sens vestibulaire.

La *multiplication des sens* ou des modalités du sensible n'aurait aucun intérêt si elle ne devait référer qu'à une description de l'organisation sentiente plus fine ou plus rigoureuse que celle qui a été livrée par les philosophies et les phénoménologies de la sensibilité que nous connaissons. Tant la contingence que l'intermodalité, par englobance ou par

métaphore, des composantes de cette organisation relativisent parfaitement l'intérêt d'un tel dessein. D'ailleurs, cette multiplication ne peut aller très loin sans faire du sens (sentient) autre chose que ce que nous entendons quand nous l'intuitions. Une extension excessive de sa signification, qui guette ce genre de multiplication, ferait perdre les gains de celle-ci. Tant que nous entendons le *sens comme cette chose ancrée organiquement dans le corps*, c'est-à-dire comme ayant à voir avec un équipement, une dotation, une *infrastructure organique* du corps; tant que nous l'entendons comme une faculté, un potentiel d'ouvrir le monde sensible comme entour du corps et du sujet incorporé à l'expérience de celui-ci; tant que nous l'entendons comme ce qui est constitué à la *confluence des trois dimensions* énumérées plus haut et qui s'associent toujours dans l'intuition de sa signification, à savoir: les *canaux d'entrée corporels* de l'affection, les *qualia sentis*, les *portions* ou aspects *du monde découverts* par la sensation; tant que nous entendons ainsi le sens, dis-je, nous aurons grande peine à accroître ne serait-ce que d'un très petit nombre la série canonique des sens. Ainsi, faire *abstraction de la première et de la troisième dimension* transformerait le sens esthétique en sens interne total, sorte de *sensus communis* où auraient incidence toutes les stimulations ayant pour effet une affection sentie, c'est-à-dire une modification de l'état de l'âme au sens le plus général du terme. Ce serait faire *régression à la coextension corps-monde* et exclure toutes les minorations de ce corps qui se font dans le cours de l'homéostatisation de ses affections et de l'univocisation et la mise à distance corrélatives du monde. Si, en effet, la coextension corps-monde est toujours impliquée dans toute considération phénoménologique du corps, étant intrinsèque à la corporéité comme telle dans sa sous-jacence spéciale à toutes les minorations évoquées, on ne peut y réduire l'ensemble de l'approche du corps par une phénoménologie de sa donation dans les intentions qui le visent, même si ces intentions ont une proclivité forte et spontanée à le constituer comme ramassé ou densifié en une zone de recouvrements volumiques de plus en plus restreinte. Dès lors, il faut se concentrer sur les *qualia sentis* pour tenter de figurer la spécification d'un sens qui, nonobstant les correspondances métaphoriques du senti esthétique circulant si vivement d'une modalité à l'autre du sens, pourrait se consteller autour d'un senti spécifique constituant un genre de *qualia* propre.

Il y a en effet une sorte de *différenciation des qualia* qui tend à les agréger en des *groupes denses* parallèlement à leur dissémination métaphorique et leur résonance les uns dans les autres. Sur les axes les plus denses nous retrouvons les *qualia* au sortir de leur indivision et de la constitution d'une dimension propre, comme celle des *qualia* auditifs par exemple, qui seront rapportés, dans leur visée intentionnelle propre, au sens de l'ouïe. Il s'agit d'une véritable différenciation et *con-stitution*, en quelque sorte *par épaissement, d'une idoneité qui rapporte un qualia à un sens* dans une *bijection* qui a été admise par toutes les théories de la sensibilité, sans prise en compte du fait que les *qualia* ne se retrouvent pas nettement classés dans leurs aires spécifiques, mais se chevauchent, comme on l'a vu, d'une part, et se disséminent, de l'autre, dans des distributions qu'on ne se donne pas en général la peine de reconnaître ni de décrire avec l'exactitude nécessaire. Or, la question qui se pose à nous à présent concerne des *qualia* qu'on serait tenté de comprendre comme des *qualia*

de *qualia*, des spécifications qui qualifient des *qualia*, qu'on désignerait comme primaires, d'une qualité supplémentaire. Ainsi, on serait tenter de comprendre les *qualia sentis dans l'excitation sexuelle* ayant lieu dans des tissus érogènes du corps, comme étant des *qualia* qui viennent s'ajouter à ceux du sens « normal », par exemple ceux du tact « normal », non érogène, d'une partie de la surface du corps que sont les lèvres ou une main. En effet, l'exemple proposé met en jeu, dans la schématisation classique des processus de la sensation, une *même sensation* tactile qui, *une fois* donne lieu à une *excitation sexuelle* et *l'autre fois pas*. Nous avons parlé plus haut d'un codage spécial qui érogénéise la sensation en venant se surajouter à son effectuation non codée. En admettant un *sens génésique*, nous rejeterions une telle manière de se représenter les choses pour donner au *quale de l'excitation sexuelle* en tant que tel *autonomie et idonéité*, quitte à laisser, comme ailleurs, libre jeu aux correspondances métaphoriques entre ce *quale* et tous les autres.

Tentons donc de projeter un tel sens et assurons-nous que ces *qualia* sont *robustes dans leur spécificité*, c'est-à-dire qu'ils ne représentent pas une simple qualification supplémentaire d'un *quale* sensible de base. Contrastons leur présentation avec celle d'une qualification « esthétique » du senti – au sens d'une qualification référant au beau et à son agrément. Ici, le sentiment de la beauté vient se surajouter aux synthèses perceptives du senti qui constituent la présentation simple de l'objet comme tel. On pourrait certes parler d'un *codage* esthétique de la perception, mais on ne peut parler que *très improprement* d'un tel codage de la sensation. En effet, avec un *codage esthétique du senti*, nous quittons le plan du senti et de la sensation, et nous trouvons dans celui du jugement et de son traitement complexe de ses matières²². Un senti gustatif, oculaire, sexuel, etc. peut être intense ou gratifiant en lui-même comme senti, mais ne peut être beau. Quant à aller jusqu'à faire l'hypothèse d'un *codage de la sensation par* une qualification spéciale de *son intensité* ou de sa gratificatorité qui viendrait se surajouter au simple donné du senti, il est facile de se rendre compte qu'une telle hypothèse est trop radicale pour faire sens, puisque nous nous situons avec elle d'ores et déjà dans le plan du *quale senti* et que, dans ce plan, le *quale senti ne peut se distinguer de son intensité*, comme si celle-ci venait apporter quelque chose de nouveau à son « sens ». Le senti est en lui-même une intensité et ne peut être détaché d'elle. Une telle manière de concevoir les choses nous est imposée par nos *prémisses « articulationnistes »* – c'est-à-dire par notre théorie de l'articulation – : le senti étant structurellement et intrinsèquement articuloire, et l'*articulation* étant en elle-même une *intensification différentielle* d'un processus de membrement (du senti ici), une *distinctio formalis* des deux données primaires n'est pas recevable.

22 En même temps, il n'est pas *a priori* absurde de concevoir le senti du beau comme un senti spécifique qui ouvrirait une modalité autonome de donation d'un aspect du monde – à la manière dont un sens canonique le fait, telle l'ouïe qui ouvre la dimension auditive du monde sensible. S'essayer à une telle construction nous mènerait trop loin de ce qui nous intéresse ici. Je tends cependant à penser que l'hypothèse a peu de chances d'aboutir et m'en tiens ici à son rejet.

A la différence de toutes ces qualifications adventices, le *quale senti de l'excitation sexuelle* est *clairement idoine* et identifiable comme tel. Il ne se confond pas avec le senti des autres excitations de la sensation : le tact d'une main, la vue d'une partie du corps, le goût d'un aliment ou d'une sécrétion corporelle, le son d'une voix, le parfum d'une peau sont des sentis esthétiques pléniers qui se distinguent de manière tout à fait notable des qualia esthétiques de l'excitation sexuelle, qu'on pourrait être tenté de concevoir comme venant se surajouter aux premiers sentis lorsque ceux-ci « causent » pour ainsi dire l'excitation. De plus, à la différence des autres sens, le *sens génésique* à le supposer tel, est *incomparablement plus sensible aux stimulations imaginaires*, bien plus courantes dans son champ que dans celui des autres sens, où seules des suggestions hypnotiques ou hallucinatoires seraient à même de constituer le pendant analogique de sa stimulabilité. En effet, pour caractériser le sentir d'un senti sans présentation de l'objet idoine qui le suscite dans le sens, Freud a parlé, au sujet du nourrisson capable de ressentir des satisfactions purement imaginaires, d'une « identité de perception » (*Wahrnehmungsidentität* – entre le senti imaginaire et le senti réel) produite par une forme d'hallucination spécifique que le nourrisson peut performer dans les premières semaines ou mois de sa vie, mais dont il perd la ressource après. De manière analogue, *l'excitation sexuelle n'a pas besoin de la présentation d'un objet sensible externe pour advenir*; elle peut très facilement être induite par des imaginations, des rêves, des lectures, des associations. Par ailleurs, elle n'est pas toujours liée ou provoquée par la saisie esthétique d'un objet, saisie qu'elle viendrait coder – comme dans les exemples donnés quelques lignes plus haut. Elle est *souvent provoquée par la saisie d'une telle saisie*: ainsi elle résulte parfois de la vue de l'être-vu, quand mon regard croise le regard – subitement désirant, par exemple – d'un autre qui me voit, croisement qui déclenche ou ré-enflamme l'excitation en moi, le regardé²³. Une telle *intrication des rapports de la production de l'excitation sexuelle* n'est pas limitée au tact ou à la vue, mais peut être très justement généralisée pour tous les sens, puisque les rapports de la donation et de la réception de l'excitation sont, pour tous les sens, souvent indémêlables et que les renvois en miroir des sentis esthétiques sont les principaux producteurs de l'érogénéisation. Pour le dire avec un concept de la théorie freudienne de la pulsion, il y a un « *étayage* » (*Anlehnung*) de l'excitation sexuelle sur toutes les fonctions physiologiques (les besoins), mais aussi sur l'ensemble de l'activité esthétique ainsi que sur la proprioception²⁴. Un tel étayage n'a pas d'analogie dans les autres modalités de la sensation.

23 Il est clair que cet effet n'est ni automatique, ni particulièrement fréquent. En général, c'est-à-dire dans l'interaction sociale, la vue de la vue d'une partie intime dénudée de notre corps nous surprend et nous glace. Dans l'interaction érotique, la vue de la vue du partenaire ou encore la vue de la vue d'un tiers regardant l'interaction, agissent parfois comme des excitants sur le regardé.

24 Sur la notion d'étayage, voir l'éclairante entrée du Vocabulaire de Laplanche et Pontalis. Cette caractéristique des « pulsions sexuelles » les oppose aux pulsions du moi ou pulsions d'autoconservation (*Ichtriebe / Selbsterhaltungstriebe*): les premières sont inhibées quant à leur but (*zielgehemmt*). Cf. Freud, Sigmund, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933 [1932]), in *Studienausgabe*, Bd. I, Frankfurt Fischer 1969, p. 530s.

Implémentation théorique de la sentience sexuelle: reconstruction de l'organisation sexuelle comme sens et non plus comme pulsion. Les structures orificiaires de cette organisation et leurs interactions. La conjonction génitale et son produit sensible, singulier et restreint

La complexité de structure que nous venons de décrire ne permet pas de trancher quant à ce qui, dans le sens génésique, est quale sexuel originaire et quale sexuel étayé sur un quale de la sensation. Cependant, ceci n'entrave en rien l'idonéité des qualia de la sensation-excitation sexuelle, même s'il ne facilite pas la position du problème que nous entreprenons ici et qui est celui de la *construction de l'organisation physiologique sexuelle comme une organisation sentiente et non seulement pulsionnelle*. Une telle construction implique la conception des *structures de bord* (orificiaires et non orificiaires) spécifiquement *sexuelles comme des organes de la sensibilité esthétique*. Cela veut dire que le sujet incorporé sentirait avec ses organes sexuels, comme il le fait avec ses autres organes des sens, des qualia sexuels idoines, la difficulté résidant ici plus dans la conception des organes sexuels comme sentients que dans celles des qualia comme spécifiques et idoines. Il faut se concentrer dès lors sur les organes orificiels du sens – pour revenir ensuite, pour une rapide mise au point, sur la saillance du quale sexuel. Ce centrément de la question interroge la *transposabilité à la sentience sexuelle* – c'est ainsi que nous devrions nous exprimer – de ce que nous avons reconnu *du couplage physiologique du sens esthétique à une structure de bord organique orificiaire correspondante*. Or, en tentant la transposition, nous nous rendons compte de la particularité du sens sexuel: une *organisation orificiaire spéciale* limitée à une constellation partielle, à savoir génitale, très circonscrite par rapport à l'extension de l'érogénéisation à presque toutes les parties de la surface du corps. Il y a là deux singularités principales: d'abord, le fait que l'organisation orificiaire soit anatomiquement et physiologiquement différente, quasi *inversée d'un sexe à l'autre*, ce que nous ne pouvons constater pour aucun autre sens, aucune différenciation sexuelle n'étant connue pour la vue, l'ouïe, l'odorat, etc.; ensuite, le fait que cette *organisation* ne soit *pas corrélée avec un sensible du monde alentour, mais uniquement à l'organisation génitale correspondante dans l'individu de l'autre sexe*, c'est-à-dire que les organes génitaux orificiaires ou protubérantiels de l'un et de l'autre sexe ne sont pas des canaux d'ouverture et d'entrée de stimuli mondains d'une modalité du sensible, mais des canaux d'ouverture et d'entrée de l'organisation orificiaire de l'un pour l'organisation orificiaire-protubérantielle de l'autre, selon une *coaptation* quasi rigoureuse *des pièces anatomiques* impliquées. Ainsi, le sens génésique au sens le plus strict du terme qui le limite à l'organisation génitale dans les deux sexes, n'ouvre pas sur le monde, mais sur une partie fort circonscrite du corps de l'autre qui apparaît comme une partie très intime de ce corps.

Il semble donc que la *sentience du sens sexuel* soit limitée au sentir des organes génitaux de l'un des sexes par ceux de l'autre. Elle n'est capable d'aucune saisie sensible ni à distance ni par simple attouchement, non plus que par l'ingestion d'une substance quelconque prélevée quelque part dans le monde, mais *uniquement par une conjonction physique des organisations génitales complémentaires* d'individus de l'un et l'autre sexe nécessitant une

très forte activation érigeante des tissus corporels concernés. Ce que le sens fait sentir lors de son actuation dans cette conjonction sont des *sentis spécifiques*, les qualia spécifiquement sexuels, qui font son *exclusive* et qu'aucun autre sens ne donne dans un chevauchement du genre de ceux décrits plus haut : on ne peut ressentir avec le doigt ou la langue ou le nez ce que donne à sentir l'organe sexuel génital lors de sa conjonction avec l'organe complémentaire de l'autre sexe. Les *organes génitaux se goûtent mutuellement* comme une langue qui ne peut goûter une variété d'aliments, mais uniquement un organe que désigne une coaptation spéciale à la conjonction. Du coup, le *registre du sensible ouvert par une telle sentience* semble *extrêmement restreint*, si on le compare à celui ouvert par chacun des sens : confiné à une toute petite partie du monde, donnant un senti qui varie certes durant la durée de l'interaction, mais dans des nuances du même ; permettant souvent la distinction et l'individuation de différents objets qui sont différents organes génitaux appartenant à des individus différents, mais là aussi dans des amplitudes assez limitées²⁵. Ainsi, la *variété du senti* décline une gamme de *nuances* (du même registre du senti de l'organe) dans ce qui se présente comme des relances de l'excitation permettant à la conjonction de durer et de se consommer dans un climax orgasmique qui y met fin.

Sans ces *renouvellements du senti* qui se donnent à goûter comme des découvertes de nouvelles profondeurs ou de plans plus reculés de l'organe, l'*excitation* aurait du mal à se soutenir. Elle a d'ailleurs de ce fait une rythmique spécifique : le senti est relancé dans des pénétrations rythmiquement répétées, chacune se présentant comme allant plus loin que la précédente ou au moins comme renouvelant, dans une nouvelle fraîcheur et une sorte d'approfondissement des découvertes du senti, ce que celle qui l'a précédée avait donné avant de faiblir, se retirer et de rendre ainsi possible un revenir à la charge pénétrative de la conjonction. L'excitation est comme portée par des émerveillements face à l'intensité du senti qui est régulièrement décrit, à travers les cultures et les pratiques, comme « inondant » (overwhelming) ; elle est portée par les charges de plaisir qui sont relâchées avec lui. A la différence des autres sens, l'excitation ne peut se maintenir sans ces émerveillements, c'est-à-dire sans le senti de la nouveauté du senti et de la surprise de sa fraîcheur. Pour mesurer la *singularité d'une telle structure de la sentience*, il faut tenter une analogie avec les autres sens : c'est

25 L'organe génital de l'un et l'autre sexe pourrait ainsi différencier, par des nuances du senti qu'il en a, les organes avec lesquels il entre en conjonction, comme une langue et un palais distingueraient différents crus – les yeux étant bandés. On voilerait ou anonymiserait les corps et laisserait aux organes sexuels le loisir d'attribuer à ces corps les organes qu'ils goûtent lors de leur interpénétration avec eux, qu'on reconstruirait un analogon assez strict des épreuves d'identification gustative que nous évoquons. Il est rare cependant qu'une érotique se limite à ce genre d'enrichissements purement génitaux de ses excitations. Cela tient au fait qu'il est très rare qu'une érotique soit purement génitale, alors même que l'érotique « traditionnelle », dans toute la largeur de son extension à un très grand nombre de cultures et dans la constance de son motif central, peut tromper là-dessus : en effet, du *Witz* sexuel des sociétés primitives aux inventions des *Mille et une nuits* et aux narrations élémentaires du *Décameron*, en passant par les représentations de la puissance sexuelle virile (des Noirs, en particulier) chez les Romains, l'accent est mis presque uniquement, quand il s'agit de la jouissance sexuelle brute, sur la taille du pénis et sur la (capacité de) répétition de la conjonction.

comme si la vision oculaire ne pouvait avoir lieu et produire son senti spécifique que si le vu était capable de surprendre par une intensité, acuité et une fraîcheur renouvelée dans des répétitions de plus ou moins courte période allant soit vers un point culminant orgasmique, après lequel l'ensemble du sentir s'affaïsse, ou vers des affaiblissements progressifs au bout desquels le sentir s'aplatit complètement et disparaît. On peut ainsi imaginer pour tous les sens une schématique de ce type qui transformerait la vie sentiente en des *allumages de tels processus rythmiques de courte durée prenant place sur le fond d'une vie végétative à très longues ondes, sans sentience*. C'est ainsi qu'on peut imaginer la vie de certaines espèces animales, surtout marines, qui sont comme toujours dormantes, ne vivant que d'un battement extrêmement faible du cœur faisant vibrer en lui une onde métabolique unique et minimale, jusqu'au moment où elles se réveillent plus ou moins subitement à la sentience vive, attrapant une proie qui croissait à proximité et l'ingérant dans des soubresauts qui sont des rythmiques (articulatoires) de sensation et d'excitation surintenses.

La sentience sexuelle nous confronte ainsi avec un type et une structure de sentience assez particuliers. *Diversité et singularité des types et structures de la sentience* ne sont cependant rien de nouveau pour nous : notre exploration des différents sens nous a appris à quel point ils diffèrent à bien des points de vue, comment ils se chevauchent parfois et, surtout, comment ils forment une *sphère de sentience radicalement contingente, alors même qu'elle donne le monde dans une netteté basale* (de la présence au monde) *invariable*. Nos descriptions et nos analyses n'ont donné à chaque fois qu'une idée des structures et des variations dans une sorte d'esquisse fugitive d'une théorie de l'*aïsthésis* comme sentience radicalement orectique d'un vivant.

Le sens vestibulaire : découverte neurologique et teneur phénoménologique d'un sens sans objet mondain, inaccessible à la conscience, non isolable comme tel. Ainsi décrit, il induirait une multiplication arbitraire des sens

Il nous reste à mentionner l'hypothèse d'un autre sens – lui aussi surnuméraire aux canoniques – de l'organisation esthétique de tout un genre du vivant (incluant le vivant humain) : il s'agit du « *sens vestibulaire* » comme le désigne la recherche neurologique contemporaine. Le senti de ce sens est celui de la *graviception* comme sensation de la gravité du corps propre. L'orientation sur ce senti et son traitement courant par le « système vestibulaire » est responsable du maintien de l'organisme qui en est doué à l'équilibre dans ses impulsions motrices sur les aires de son habitat terrestre²⁶. Il faut, cependant, insister sur le fait que parler, terminologiquement, d'un « sens vestibulaire », est problématique et ne peut se justifier que par la commodité que l'expression offre entretemps dans sa référence à un complexe assez consistant de phénomènes. En effet, le « sens vestibulaire » est une *construction assez tardive*

26 Nous ne considérerons ici que la graviception chez les humains. Elle ne diffère certes pas beaucoup de la graviception chez les mammifères supérieurs, mais exigerait sans doute, pour être mise en relation avec celle des espèces amphibiennes ou des oiseaux, des approfondissements qui débordent l'angle de vue phénoménologique qui est le nôtre ici.

de la recherche neurophysiologique et psychologique. L'organe de ce « sens » (supposé sans senti) étant entièrement interne et bien à l'arrière de la structure de bord orificiaire du sens le plus proche (et structurellement le plus apparenté, l'ouïe), il n'a jamais été mis en relation avec des sentis quelconques ni avec l'unité d'une fonctionnalité qui ait pu être identifiée et décrite en tant que telle. Cela vaut tant pour les savoirs intuitifs des différentes cultures que pour le savoir médical savant de la nôtre jusqu'à une époque très récente. Ce n'est qu'une fois que l'appareil physiologique de l'oreille interne a pu être reconnu comme responsable d'un faisceau de coordinations multiples et complexes par la recherche neurologique que l'idée de concevoir cet appareil comme un « système » est apparue. Rien ne permettait, en effet, de supposer un lien d'unité systémique entre les différentes fonctions qui se présentaient à l'observation comme parfaitement séparées et autonomes. Sans cet apport de la neurophysiologie récente, une *phénoménologie de la graviception* aurait eu beaucoup de mal à se constituer : c'est la première en effet qui a donné l'idée d'un possible rapport entre des fonctions aussi différentes, mais qui, une fois mises en regard, ont pu allumer, dans l'intuition du corps, l'éclair d'une sorte de *heurésis*. Non pas qu'il faille recourir au savoir neuro-physiologique pour déployer les descriptions phénoménologiques de ces fonctions et de ces sentirs. Notre perspective théorique nous interdit, assurément, de prendre en compte ce genre de savoir : elle *se limite volontairement au senti interne* et approche celui-ci par les moyens d'une phénoménologie des actes dans lesquels il se construit. Or, de fait, le *savoir neuro-physiologique* se cantonne, dans l'usage que nous en faisons, dans un rôle de *déclencheur heuristique de l'intuition phénoménologique*. Une fois qu'il eut présenté à celle-ci l'idée de ces rapports insoupçonnés entre des fonctions aux vécus intuitifs forts, mais séparés, une phénoménologie de la graviception s'est trouvée mise sur sa voie. La philosophie moderne, depuis Kant, s'est intéressée à l'espace en tant que forme *a priori* de la sensibilité, mais n'a pu entrevoir des *sentis matériels de la spatialité liés à l'équilibre postural*. En couplant la spatialité à toute une série de phénomènes graviceptifs, la neuro-physiologie du sens vestibulaire permet de lire phénoménologiquement la *spatialité* de manière neuve et très instructive : elle apparaît *produite dans le corps lui-même par les tensions et contentions continues circulant dans le schéma corporel et produisant le sens et le senti de l'espace mondain au-dehors*.

Nous nous retrouvons avec le sens vestibulaire à l'*extrême de la trajectoire esthésiologique* qui se dessinait pour nous et qui allait vers des objets de plus en plus restreints et de moins en moins réels pour ainsi dire : si les sens de la vue et de l'ouïe sont des sens « diastatiques » dont les objets sont à une certaine distance du corps et peuvent du coup avoir une taille ou une étendue mondaines fort importantes ; si les autres sens sont des sens pour ainsi dire du toucher et que leurs objets sont, de ce fait, limités à ce que le corps par contact direct peut en « concevoir » ; si le sens sexuel s'est révélé être un sens extrêmement restreint à tout ces points de vue, ayant un objet unique de grandeur mondaine infime, et n'ayant que très peu de variation dans son senti (comme si l'œil ne pouvait voir qu'une seule couleur d'une partie d'un objet mondain qui n'apparaîtrait que dans un recès du corps propre) ; le *sens vestibulaire ne sent rien qui puisse être localisé dans un objet du monde*, il n'est en lien avec *aucune substance* à ingérer dans le corps et son *senti* semble unique ou *uniforme*. Ce

sont ces traits qu'il nous faut rapidement passer en revue pour éprouver l'hypothèse formulée tout au long de notre recherche et qui fait de la *schématique articulatoire du sentir du sentir le critère central de la détermination de la sentience*. Il nous faudrait donc, pour concevoir le sens vestibulaire comme un sens esthétique parmi les autres, retrouver en lui cette schématique – ou faire état de raisons qui le ferait déroger à elle, battant cependant alors une brèche dans la consistance théorique de l'approche.

Le *sens vestibulaire* ne se retrouve pas en tant que tel dans aucune liste traditionnelle des sens. La raison en est, pour les physiologistes et les psychologues qui aujourd'hui le conçoivent comme tel et lui donnent cette dénomination, qu'il est « *inaccessible à la conscience*, ce qui n'est le cas d'aucun autre système sensoriel »²⁷. Il est donc supposé œuvrer pour ainsi dire à l'arrière de la conscience, d'effectuer sa fonction sans que le sujet en remarque rien : il processe ses stimuli, donne au corps orientation spatiale, équilibre postural, guidage moteur et alerte attentionnelle sans « *awareness* » centrale aucune²⁸. Il est, surtout, *impossible à isoler* pour une thématization expresse de sa constitution physiologique et de sa performance fonctionnelle esthétique. On ne peut donc le considérer pour lui-même comme on le fait pour un autre sens, comme l'ouïe par exemple, qui peut être isolée de manière assez stable, c'est-à-dire sur une période de temps non instantanée, sans chevauchement avec des sentis d'autres sens, par simple bouchage des voies d'entrée des stimuli idoines : bandage des yeux, pincement du nez, fermeture de la bouche, évitement du contact du corps avec tout objet environnant. L'option chirurgicale d'une *désafférentation neurologique* des organes du sens vestibulaire sensée donner « en creux » ou dessiner pour ainsi dire le *profil d'absence* du sens – comme la cécité le ferait pour la vue ou la surdité pour l'ouïe – ne le fait que d'une manière extrêmement confuse à cause du *trouble excessif* qu'elle cause dans l'ensemble des autres fonctions esthétiques.

La question se pose, cependant, de savoir si la *position d'un sens sans senti* est théoriquement possible et quel intérêt elle présente. Une telle position peut-elle être admise sans ouvrir la voie d'une *multiplication des sens* qu'aucun critère raisonnable ne permettrait plus de limiter ? On pourrait en effet être tenté d'imaginer une série de fonctions physiologiques sans senti ou avec un senti subliminal, susceptibles d'être interprétées comme « sens ». On pourrait pour cela partir du cerveau et de ses unités fonctionnelles et aïrales de processement qui travaillent à l'arrière de la conscience, effectuant un très grand nombre d'allumages des circuits neuronaux, c'est-à-dire autant d'opérations de computation synthétisant le matériau neurologique-subjectif d'un corrélat objectif (en principe situé dans le « monde

27 Je renvoie, pour l'ensemble des développements sur le sens vestibulaire, à la thèse extrêmement instructive de Georges Rabbath (*Approche neurocognitive des bases de l'expression psychologique de la graviception*, Beyrouth, Université Saint Joseph). Cette thèse fait le tour, avec grand détail et une grande clarté de l'exposition, des questions physiopsychologiques et psychopathologiques liées à ce sens.

28 Nous verrons un peu plus bas que ce sens est loin d'être sans senti ; que son senti est relativement robuste et que, dès lors, il ne peut être complètement voilé à la conscience. Quant à ses processements à l'arrière de la conscience, ils ne peuvent, dans leur latence, aller jusqu'à rendre impossible un retour conscient sur le senti lui-même, puisque celui-ci est bel et bien donné.

au-dehors »), mais non identifié comme tel et dont elles seraient le « sens ». En y réfléchissant plus à fond, on se rend compte que le *nombre de ces fonctions ou de ces « sens » ne saurait être élevé*, voire qu'on serait bien empêché d'en identifier plus d'un ou de deux. La plupart des « sens » qu'on pourrait imaginer iront soit rejoindre la sphère de l'affect en général et se rapprocher ainsi des sentiments et des *Stimmungen*; ou bien auront tendance à corrélérer avec des objets tenus généralement pour soustraits à l'appréhension des sens normaux et relevant dès lors d'une dotation esthétique spéciale. Là où on cherchera à pousser au-delà des régions matérielles des sentis canoniques (visuels, auditifs, tactiles, etc.), on tombera le plus souvent sur les grands « contenants » de la sensibilité que sont l'espace et le temps. Or, *tout le registre de la sensation et de la sensation spatiales*, c'est-à-dire celui en lequel il semble qu'il y ait un « sens » de l'espace, de son ouverture et sa profondeur, de l'altitude, la chute, le déplacement, la vitesse du mouvement du corps propre, ainsi que des corps aliènes et des objets inanimés en lui; tout ce registre correspond précisément au sens vestibulaire dont il est à présent pour nous question. Quant à ce qu'on pourrait imaginer d'un « sens » du temps, il semble impraticable de ne pas subir l'attraction du questionnement kantien sur le « sens interne » dont l'intégration à la série des « sens externes » poserait les plus grandes difficultés. Enfin, un « sens » *de la coordination spatio-temporelle* qui, *au-delà de l'orientation spatiale stricte d'ego* dans le monde et des ordonnements des objets par rapport à lui – fonction assurée, comme nous venons de le dire, par le sens vestibulaire lui-même – couplerait cette orientation à une structure de déroulement et d'ordonnement temporel permettant de « molariser » les stabilités élémentaires du donné du monde²⁹; un tel sens serait une subtilité phénoménologique et théorique dont l'essentiel de la teneur esthétique se laisserait loger dans le sens vestibulaire et nous ramènerait ainsi à lui. Dès lors, si nous considérons que toutes ces tentatives de déborder les sens primaires et d'accroître leur nombre nous ramènent vers ce dernier sens de la spatialité en nous, le nombre des unités fonctionnelles neurophysiologiques susceptibles d'être conçues de manière à produire des sens sans senti se réduit à presque rien.

L'hypothèse d'un genre de possibles sixièmes sens. L'occulte et le latent du monde. Sentis robustes et objets voilés de tels sens. Le senti du sens vestibulaire est un senti prégnant de l'espace en tant que tel, d'une spatialité produite dans la sentience du corps lui-même

La dernière hypothèse à examiner quant à une possible multiplication des sens est celle, identifiée plus haut, d'un *sens spécial*, réservé à des *consciences élues* ou ne s'exerçant que dans des *circonstances extraordinaires*. Ce sens livrerait précisément ce que les sens ordinaires ne donnent pas à éprouver, c'est-à-dire ce qu'ils laissent dans la latence « derrière » l'épaisseur patente du monde arrivant à sa manifestation irrésistible par eux. Ce genre de sens est loin d'être une lubie: toutes les cultures historiques connues ont imaginé ainsi d'« autres »

29 Je fais référence, bien sûr, à la caractérisation des agencements « molaires » dans *Mille Plateaux* de Deleuze / Guattari.

sens référés régulièrement à ce qui serait un « *occulte* », un aspect du monde qui se trouve à *l'arrière du monde des sens prégnants* visé intentionnellement comme « le » monde extérieur dans sa matérialité, sa stabilité et sa densité. L'occulte est, cependant, tout aussi généralement conçu comme pouvant être accessible à la conscience, alors même qu'il se dérobe à son emprise primaire. On imagine donc *tout un genre de « sixièmes sens »*: un sixième sens qui voit dans *l'avenir*, un autre dans *le passé* non remémoré ou même immémorial, un autre dans *l'au-delà* du monde ou tout simplement dans *l'ailleurs spatial*, le lointain qui se dérobe à la vue normale, que cache tout simplement la distance (comme ce qui se passe au-delà de l'horizon, derrière les montagnes, le fleuve, etc.); on imagine un sixième sens qui lit dans les *pensées* des autres, qui flaire le *danger*, la mort prochaine, les séparations imminentes; un sixième sens qui guide à travers *l'inconnu* d'une contrée ou dans l'errance. Ce genre de sens lève le voile de sur des pans du monde cachés aux sens primaires et les donne à perception dans des *présentations spéciales*, toujours connotées par une *étrangeté* qui, serait-elle levée, annulerait toute limite et toute distinction entre le monde patent et le monde latent, et qui, du coup, ruinerait la spécialité d'un « sixième » sens comme tel.

A explorer rapidement ces représentations l'on se rend compte que ce qui est visé dans la signification d'un *sixième sens ne corrèle nullement avec un sens sans senti*. Bien au contraire, le senti de ces sens spéciaux, même s'il est étrange ou brouillé, n'en est pas moins fort et matériellement « lourd »; même là où il est fait de pressentiments, il fait rupture avec le monde des sens primaires et expose le sujet à un *senti qui ne se laisse pas fugitiver* – là où le senti se laisserait diluer, le sens serait amorphe et ne compterait plus pour ainsi dire comme tel. Un sixième sens est, dans sa visée signifiante même, un sens voilant et brouillant de sentis cependant robustes: ses *sentis ne sont inaccessibles qu'à la conscience de ceux qui ne possèdent pas ce sens*. Là où ils sont accessibles, ils le sont à des consciences douées de ce sens et appréhendant les objets appréhendés dans ces sentis d'une manière voilée, car le « sens » même de ces objets est justement de demeurer partiellement voilés à l'appréhension spéciale – et de l'être complètement à l'appréhension commune. Il faut dès lors souligner la différence du donné des sentis de ces sens de celui de leurs objets. En effet, en même temps que les sentis de ces sens sont forts et irrésistibles, leurs objets sont à demi manifestes et étranges. Enfin, on pourrait pousser l'argument bien plus loin en imaginant une *option théorique* qui permettrait de construire ces *sentis* comme étant *à la fois universels et inconscients*, c'est-à-dire supposer en toute conscience une sorte de sens occulte qui tout le temps produit des appréhensions des objets de tous les sixièmes sens possibles, sans pour autant que cela soit « senti » par la plus grande partie des consciences. Nous aurions en nous, dans cette hypothèse, une âme coextensive à toutes les profondeurs du monde latentes à nos sens, et qui sentirait ainsi tout l'occulte du monde. *Tout psychisme* serait, en tant que tel, principalement *sentient de tout ce qui a absolument présence dans le monde*, de toute haecceité qui, *sub specie aeternitatis*, a incidence dans son plan d'immanence, *sans qu'il en ait* pour autant *un senti*. Les profondeurs latentes ne se révéleraient qu'exceptionnellement dans des consciences singulières en lesquelles des sentis spéciaux et étranges s'allumeraient et feraient « voir », feraient « pressentir » un fragment de l'occulte.

Quel est l'intérêt d'une telle spéculation métaphysique dans notre contexte ? Elle est destinée à nous aider à concevoir avec rigueur ce que serait un *sens* « *inconscient* » d'une part ; de l'autre, elle doit nous aider à préciser le *concept* tout aussi rigoureux d'un *sens esthétique en général*, concept autour duquel notre réflexion tourne depuis le début de ce chapitre. En effet, dans une réflexion qui irait du concept d'un sens en général à celui d'un sens inconscient, ce qui est décisif et entre constitutivement dans la compréhension d'un sens en général, c'est le fait qu'il est toujours le sens de quelque chose, le sentir d'un senti qui ouvre du monde devant le sens. C'est pourquoi le sentir esthétique se comprend phénoménologiquement comme un flairer, un sentir allant au-devant d'un senti qui s'annonce à lui. *Avoir un sens* (esthétique), *c'est pouvoir sentir la trace d'une chose*, pouvoir l'appréhender en la sentant. La vue, l'ouïe, l'odorat, etc. sont, comme nous l'avons vu, des sortes de vigilances qui s'alertent de toute trace d'un senti de leur sens. Un sixième sens, c'est aussi cela, *l'être éveillé d'un sentir actué par la présentation du moindre signe de la présence de son senti*. C'est pourquoi il est *trompeur et incorrect* de poser le *sens vestibulaire* comme un *sens inconscient ou sans senti*. Que les synthèses esthétiques qu'il effectue ne soient pas toujours présentes de manière prégnante à la conscience, qu'elles se fassent à bas bruit à l'arrière de son attention thématique, cela ne veut pas dire qu'elles soient dépourvues d'un senti. Husserl a mis en évidence le décours d'une multitude de synthèses passives de la perception. Les synthèses du sens vestibulaire sont en grande partie passives, sans l'être exclusivement. Tant leur passivité que leur activité ne sont pas toujours du même style que celles des autres sens et mériteraient des élucidations phénoménologiques spéciales. Sans pouvoir donner de telles élucidations ici, il nous faut nous intéresser un tant soit peu au possible senti du sens de l'équilibre et de la gravité corporelles.

Tentons d'aborder la question par l'affirmation d'une thèse forte : qu'il existe des *sentis spécifiques*, distincts et robustes, d'un sens *de la spatialité et de l'équilibre* corporel en elle ; que ces sentis ne sont ni fugitifs ni de faible intensité et corrént, à la différence de simples sentiments ou sentis de l'état général du sujet (*Befindlichkeiten*), avec une *extériorité mondaine* qui leur donne leur qualité proprement esthétique³⁰. En effet, nous sentons bien l'espace en tant que tel et non pas seulement des profondeurs du champ visuel ou du champ auditif. Certes, quand nous parlons d'*espace*, nous pensons d'abord à ce qui s'ouvre devant nous pour former ces cavités sans bornes dans lesquelles tout ce qui se voit, s'entend et se touche a sa place, et à un ordre qui organise ses multiplicités dans des *plans distincts* : le premier et le plus relevant est celui de l'*espace rapproché*, du premier champ de la perception et de l'action en lequel sont concentrés les intérêts du sujet et sur lequel est dirigée sa première vigilance ; à l'arrière de ce plan, des *champs secondaires*, non thématiques, qui forment les « *horizons* » du premier, reculant toujours à mesure qu'on s'en approche et ne pouvant être clos ou bouchés par aucun objet mondain. Cependant, *l'espace en tant que tel n'est ni vu ni entendu ni touché, mais senti comme ancrage du corps dans de la spatialité*.

30 Ils ne peuvent dès lors pas non plus relever d'un « sens interne » comme celui du temps qui opère la synthèse du moi transcendantal lui-même.

Cela veut dire que quand nous ouvrons les yeux et percevons des étendues ou des volumes spatiaux – que ce soit le ciel dehors ou les vacuités de la pièce dans laquelle nous nous trouvons – l'*espace non occupé* par des objets est bien sûr *co-senti et co-perçu* avec les objets qui le peuplent; que, quand nous fermons les yeux, tendons l'oreille et entendons toutes sortes de sons autour de nous qui nous viennent de sites et de plans de l'espace plus ou moins rapprochés ou lointains, ces *profondeurs de l'entour* et ce *senti de la distance* en lui sont clairement des *co-perceptions de l'espace*; cela veut dire cependant qu'une perception thématique de l'espace en tant que tel ne s'obtient pas en imaginant les objets ou les sons donnés dans cet espace comme ayant disparu de lui, le laissant seul objet du champ perceptif de la vision ou de l'audition; elle ne s'obtient pas non plus en concentrant le rayon thématique de la perception visuelle ou auditive sur les entredeux des objets, dans une espèce de perception en négatif des vides et des pleins. Le senti de l'espace, et soulignons-le bien, le senti esthésique et perceptif de l'espace serait-il de cet ordre, que *l'espace serait dans le plan des choses qui sont en lui et apparaîtrait comme l'une d'elle*, même si à cause de sa diffusion à l'arrière de toute présentation perceptive de ces choses il donne l'impression d'être leur contenant global, n'ayant lui-même aucune enveloppe chosique. Même un contenant total ainsi constitué peut faire partie esthésiquement et perceptivement du plan des objets perçus en lui. Tel pourrait être le cas de l'espace d'un vivant sentient dont le mouvement orectique serait très limité et qui n'aurait qu'une vigilance de veille, étant dans un état dormant en ses rythmes biologiques les plus longs – comme ces espèces marines, que nous citons plus haut, dont les « sorties » spatiales prédatrices seraient occasionnelles. Et même dans le cas de ce vivant, il faut supposer un analogon de notre sens vestibulaire qui l'ancre dans une spatialité où il s'oriente et dont la perte ne rendrait pas seulement ses sorties spatiales impossibles, mais rendrait également le vivant incapable de vérifier sa propre adhésion au sol et la correction ou l'effectivité de sa posture à l'intersection d'une verticale gravitaire (universelle et passant par lui) et de toutes les horizontales possibles de sa fixation, ses inclinaisons ou ses déplacements.

L'*espace n'est donc pas simplement co-senti et co-perçu* avec les objets sensibles qu'il contient. Il est *senti pour lui-même par le sens vestibulaire*, lequel est substantié de sentis matériellement denses. Il nous faut à présent parcourir ces sentis pour expliciter ce que nous voulons dire par un sens de la *spatialité* « *produite dans le corps lui-même par les tensions et contentions* continues circulant *dans le schéma corporel* et produisant le sens et le senti de l'espace mondain au-dehors » – comme nous le formulons un peu plus haut.

La spatialité relève d'un sens esthésique aux sentis graviceptifs. La question de la nature articuloire du sentir spatial-graviceptif. Le sens vestibulaire est un sens des tensions internes du corps luttant contre la force gravitaire qui écrase son déploiement spatial-respirant

Nous connaissons les *sensations de chute* ou d'*élévation*, rapide ou lente; les sensations de l'*altitude* et du *vertige*; les sensations du *déplacement* du corps propre et de son *accélération*; la sensation de la verticalité de la *posture* et du *poids* du corps propre comme ce qui,

dans l'axe d'un barycentre, rive ce corps à une place terrestre et l'empêche de flotter. Ces sentis ne sont pas secondaires. Si certains ne sont éprouvés que dans des situations exceptionnelles, tel le senti de l'équilibre qui n'est donné que lorsqu'il s'agit de le rétablir, après avoir trébuché par exemple ou lorsque les membres sont très affaiblis et n'arrivent plus à porter le corps dans sa posture droite ; les autres sont clairement éprouvés dans des situations ordinaires. Courir, sprinter, galoper à cheval, rouler en voiture ou à moto, voler en avion, voyager en bateau, monter un escalier ou une pente, prendre l'ascenseur ou un télésiège, regarder vers le bas du haut d'une tour ou d'une falaise, sont des vécus du mouvement qui mettent à l'épreuve le sens de l'équilibre, portent une exigence en eux que cet équilibre soit tenu par un complexe de tensions et de contre-tensions musculaires, toutes pilotées à partir de ce sens. Celui-ci *perçoit la spatialité dans le corps propre* comme s'il était un *senseur de la verticalité* de ce corps et des horizontales du mouvement qui se tracent et se retracent à la perpendiculaire de son axe, se calculent et se recalculent avec toute inflexion de sa gravité – inflexion qui est fonction de toute inclinaison de cette verticale³¹. Les *sentis graviceptifs* peuvent varier en intensité, atteindre des *extrêmes* improbables ainsi qu'une *qualité* expressément *jouissive* comme dans la voltige, l'acrobatie, le vol en parapente, le base jump.

Les *phénoménologies de l'espace* proposées par Bachelard et Durand n'ont pas été jusqu'à isoler expressément un « sens » de l'espace. Le premier s'est concentré sur le geste constitutif de la spatialité qui est celui que le sujet produit de son corps pour se loger dans l'espace et l'habiter comme un abri. Le second a tenté, en se fondant sur des théorèmes réflexologiques, une phénoménologie des mouvements primaires cardinaux dans l'espace que sont la chute et l'élévation, avec une primauté de la première. Ce sont des *mises en évidence de la matérialité de l'espace comme imaginaire inaugural* où des gestes premiers et des réflexes, des réponses corporelles premières, sont à l'œuvre avec des sentis originaires puissants et des intuitions saturantes qui puisent leurs matières dans ces sentis. Le *sens de la spatialité* que nous concevons à partir du faisceau fonctionnel du système vestibulaire correspond bien à notre concept de *sens esthétique*: un tel sens, en délivrant son senti spécifique, fait le *corps*

31 Le système vestibulaire est responsable de la détection de la verticale gravitaire sans laquelle le vivant concerné n'est pas capable de « tenir » l'horizontale tant au repos, en collant au sol, que dans ses déplacements. La perte de l'équilibre qui suit d'une telle incapacité est dévastatrice. Nous n'entrons pas, en cette courte discussion du sens vestibulaire, dans le détail des fonctions intégratives de ce sens qui rassemble et synthétise des données provenant de tous les systèmes sensoriels aux fins de la coordination de la posture et de l'attention – impliquant le plus souvent une coordination des mouvements de la tête, des yeux et du corps. Le « biais attentionnel » est une composante fonctionnelle tout à fait fondamentale du sens vestibulaire : c'est sur lui que se concentrent, avec des résultats impressionnants, les études psychologiques et psychopathologiques de ce sens. Des troubles de l'attention à l'hyperactivité infantile en passant par les troubles anxieux et les défauts d'intégration sensorielle, la plupart des pathologies de la cognition et de l'affect sont reliées à des déficiences du système vestibulaire. Je renvoie encore une fois ici à la monographie de G. Rabbath citée plus haut qui passe en revue de manière méthodique tous ces aspects. Le travail de Rabbath propose en conclusion une réflexion fondamentale sur une phénoménologie de la perception et du langage qui tient compte de la fonction intégrative du système vestibulaire et de son caractère inaugural de la spatialité et de l'orientation en elle. Nous reviendrons sur cette proposition théorique un peu plus loin.

résonant d'une profondeur du monde qui se représente toujours comme étant en dehors du corps, *se produisant en lui, par son senti*, à partir de ce dehors même; un tel sens, surtout, s'effectue en son sentir selon une *schématique articulatoire* sur laquelle se concentre dès le début tout notre effort de théorisation. Nous avons vu comment les sens canoniques opéraient structurellement selon cette schématique, comment la gustation, la vision, l'audition, l'olfaction, le tact actif des mains ouvraient leurs organes orificiaires sur les bordures du corps et appréhendaient le monde en en ingérant articulatoirement la substance et en en déployant le sens dans les trains d'onde de ces articulations montant à travers les tissus du corps. Peut-on en dire autant du « sens » graviceptif? Il ne semble pas, à première vue. En effet, alors que le caractère articulant des autres sens se retrouve dans une sorte de non repos d'une onde excitationnelle sur laquelle leur vigilance est suspendue, vibrant de ce tremblement basal pour ainsi dire, le *sens graviceptif* semble parfaitement *inerte, opérant sur une onde plate*, n'ayant rien en commun avec la structure vibratoire et articulatoirement processive des autres sens³². Il nous faut dès lors approfondir cette question d'une possible schématique articulatoire du sens graviceptif pour mettre en évidence: la nature esthésique à part entière de ce sens, d'une part; le *lien* qui existe *entre* la *matérialité de ce sens* – qui donne des sentis concrets, ni supposés ni fugitifs – et *sa nature articulatoire*, de l'autre; enfin, le lien qui découle de ce dernier et associe à la matérialité-articulatorité l'*extériorité mondaine* de ce qui est posé comme perçu dans l'appréhension esthésique. Or, la structure articulatoire du sens vestibulaire ne peut apparaître qu'une fois que nous aurons pénétré à l'intérieur des *tensions et contentions du corps* dont nous avons parlé jusque là – et qui sont la spatialité dans le corps –, pour tenter de comprendre comment elles émergent et prennent la forme de *grandeurs irréductibles de la constitution corporelle* d'un vivant en tant que telle. Quelles que soient l'étroitesse ou l'intermittence des projections actives de la spatialité dans un vivant sentient, celui-ci ne peut *se rassembler, se former en sa corporéité, se donner une stance* ou une station, de quelque nature qu'elle soit (droite ou rampante, quadrupède agile ou arrondie au repos), sans produire en soi ces tensions et sentir ainsi de l'espace autour de lui ou encore percevoir son monde comme spatial. La perte de cette tension spatiale est perte de la sentience en ce vivant et son retour à un état végétatif ou protoplasmique indifférencié.

Nous l'avons déjà souligné: sans organe visible en contact avec un élément sensible idoine – comme l'œil avec l'air-lumière ou le diaphane, l'oreille avec l'air-sonore, etc. – le *sens vestibulaire* est comme un « *sens interne* » *donnant le monde externe* à partir de ce qui se modèle en lui de tensions et de gestes du corps: ce qu'il touche et sent, ce sont ces *tensions internes du corps qui sont le monde agi dans le corps comme monde externe perçu*. Aussi ces tensions sont-elles pleinement couplées avec la posture et les motions externes du corps dans le monde perçu. Elles les modèlent de l'intérieur. A la différence de la motilité rentrée que nous rencontrons dans les phénomènes du rêve ou de la lecture, les *stimulations du*

32 Il faut renvoyer, dans ce passage qui anticipe un peu sur les développements théoriques de la thèse en cours, aux précisions données plus bas, à l'occasion de la description phénoménologique des sentis de la digestion, sur le lien entre onde et articulation, entre la nature vibratoire et la nature articulatoire d'un processus.

*sens vestibulaire sont « branchées », sans médiation aucune, sur le monde réel; elles sont les stimulations mêmes de ce dernier dans le corps. Or, comment entendre plus précisément cette corrélation? Comment s'interprète l'intériorité particulièrement accusée du sens? Curieusement, la dernière structure esthétique que nous considérons sur la trajectoire qui va des sens organiquement les plus obviés et perceptivement les plus larges à ceux qui sont le plus cachés et qui ont l'amplitude perceptive la plus étroite; la structure qui suit le sens génésique sur cette trajectoire ne présente plus aucun organe visible, mais ouvre la *spatialité comme le champ d'ancrage d'un corps non flottant* qui a l'espace comme espace-de-sa-gravité et de son équilibre ou encore comme espace-force et espace-tension de fixité et d'élan. C'est à l'intérieur de la tête, des deux côtés de son axe, dans le prolongement de ses ouïes, que le corps est appareillé d'un senseur, fort simple, quelques tiges de cartilage retournant sur elles-mêmes, qui l'exposent à des vibrations, non pas de l'air – car celles-là sont captées par l'ouïe dans la répercussion qu'elles ont en ses osselets –, mais d'un *champ de forces verticales et gravitaires*. Ces forces ne diffusent pas dans l'air comme si elles devaient l'agiter d'ondes qui seraient senties par un organe constitué pour leur réception – le feraient-elles que le sens vestibulaire serait un dédoublement de l'ouïe. Ces forces font l'air lui-même, en sa densité et sa gravité, le fixent contre la surface terrestre et en font l'élément ou le médium de transport de toutes sortes de stimulations / vibrations sensibles. Le vide total d'air n'annule, dans le repère terrestre, la gravité que parce qu'il annule l'existence de tout *médium dense*, c'est-à-dire d'un corps capable de se densifier sous l'*action de la gravité* et d'*opposer* ainsi une *résistance à la masse du corps* plongé en lui.*

Cette résistance-masse d'ailleurs n'est rien de statique, même s'il elle peut être considérée comme constante et opérant de manière uniforme sur toute la surface du globe terrestre. Elle est en réalité une *force gravitaire*, une force-poids, constituée d'un *produit de la masse par l'accélération g* de sa chute vers le centre du champ de gravité: ce qui empêche le corps de tomber, i.e. de poursuivre sa chute vers le centre de ce champ, c'est une force qui s'oppose à cette attraction et qui annule son moment, c'est-à-dire ce qui serait l'accélération de la vitesse d'attraction appliquée à lui en son centre de gravité. Cette *vitesse* serait-elle *constante*, c'est-à-dire une accélération de l'attraction ne viendrait-elle pas à se constituer, la force-poids (i.e. la masse ou le poids, dit vulgairement) serait nulle. En effet, l'ensemble du monde physique qui formerait le repère de cette hypothèse flotterait dans une *translation uniforme* à travers un espace où toutes les résistances seraient uniformes et dès lors sans effet. Une *gravité*, c'est une *vitesse de vitesse*, c'est un *procès allant vers des cata-strophes*, c'est-à-dire des changements d'équilibre et des ruptures de constance.

Or, le corps dans son repère vital terrestre a un sens de cette « *catastrophe* » de sa *gravité*, c'est-à-dire d'une attraction croissante qui le déséquilibre continuellement et contre laquelle il doit se maintenir, en sa stance et son mouvement, par la *dépense d'une force qui empêche son decubitus* – son abaissement à la position couchée-allongée par terre. Cette force le dresse dans des tensions et des contentions corporelles *contre le moment toujours* en lui-même *renforcé de sa chute* et de sa déjection. La spatialité du corps a sa genèse dans ces rapports et se sent par un sens semi-interne, proche de l'ouïe, mais indépendant d'elle. L'espace résonne dans le corps par ce sens dont le senti se révèle dès que nous le mettons

en relation avec une compréhension de l'espace non géométrique-abstraite. La spatialité du monde est une *spatialité du monde dans le corps sentie dans le corps à partir d'un moment d'écrasement incessant*, pouvant partir à tout instant et s'accélérer indéfiniment, auquel le *corps s'oppose d'une tension d'ouverture de l'espace et de déploiement de son respir, son sentir, son agir et de son jouir en lui* de ce déploiement même. Tel est, pourrait-on dire, le fond de la matérialité esthésique de l'espace et de son sens.

L'espace vécu est l'effort contre-vertigineux d'une stance du corps. L'articulation de l'espace est le déploiement processif d'un travail intracorporel de ressaisie du corps. Les deux plans, proxime et lointain, de la spatialité. Le double codage des maîtrises, naissantes et habituelles, de l'espace

L'espace de la spatialité que nous décrivons est assurément l'*espace vécu*, par opposition à toutes les formes dérivées de l'espace construit au-delà des intuitions originaires qui l'ouvrent inauguralement. Or, en partant de l'espace vécu tel que la phénoménologie husserlienne, heideggerienne ou merleau-pontyenne nous apprend à l'amener au jour par une archéologie de ses visées donatrices, nous ne retrouvons pas la spatialité que nous révèle la considération du système vestibulaire. C'est pourquoi nous pouvons réaffirmer la valeur heuristique de la théorie neurologique qui le décrit. *L'espace est d'abord l'effort contre-vertigineux d'une stance du corps*: il naît dans le corps avec le *rassemblement de la forme corporelle* en une figure coordonnée, arrachée au sommeil, au vertige, à l'agitation et la dispersion primaires. *Le vertige est la défection de l'espace*: il est ce qui reste quand l'espace n'arrive plus à consistance, qu'il ne s'en trouve plus que des fragments qui n'admettent plus d'entrer dans des ensembles plus larges; on peut aussi dire qu'il est la *vérité de l'espace* dans la mesure où il le révèle par ce qu'il en fait quand il s'y loge et ce que l'espace devient lorsque le sujet qui le sent (de son sens idoine) commence à surmonter son tournoiement et borner les dislocations de sa propre figure. *C'est sur le vertige que porte tout l'effort du sens spatial* pour acquérir son objet et c'est de là que doit prendre son départ toute considération des aspects articulatoires de ce sens.

Nous pouvons, à cet endroit de l'exposition, poser l'énoncé qui fait le lien entre les différents aspects que nous avons décrits de ce sens: il y a une *articulation de l'espace* qui est *faite d'un déploiement processif de l'espace dans le corps s'effectuant comme déploiement du corps lui-même pour gagner sa stance*. Dans cette mesure, elle est co-originale avec un élan orectique fondamental du vivant sentient, tel que nous le décrivions dans le chapitre « Kinésis, orexis, animation ». Le sentir de l'espace l'articule en l'ouvrant dans les tensions et contentions du corps. Or, cette ouverture n'est pas uniforme, mais s'accomplit selon des modalités différentes variant avec les degrés de maturation physiologique et psychologique des corps animés. L'articulation de l'espace chez le nourrisson et le très jeune enfant se fait pied à pied, main à main, de l'œil, de la langue, de tous les *étirements contre-vertigineux en lesquels la forme du corps* se découvre, s'explore, se déploie, se rassemble et se maîtrise. Ce sont des cavités qui s'ouvrent devant les pointes du corps, dans lesquels le corps entre inauguralement, les découvrant dans toute leur nouveauté. L'espace est en quelque sorte structurellement cave, profondeur et aspiration vertigineuse de la profondeur. Alors que le

mouvement articuloire des autres sens est, en son geste fondamental, ingérant, procédant par fraction et membrement, faisant émerger la matière sensible au « sens » en plantant en elle ses pointes articulantes, le *mouvement du sens de la spatialité est déterminé par le mouvement aspirant de l'espace comme cavité et profondeur* ouverte toujours comme soudainement devant soi. L'espace est originairement *appel à choir, aspiration vertigineuse* et s'articule dans les tensions et contentions du corps qui relèvent le corps, l'empêchent de basculer, de tomber et de s'écraser. L'*articulation vestibulaire* serait donc d'abord un *travail de ressaisie*, de ramassement et de redressement *du corps propre par* toutes sortes de *tensions* comme *défensives* dont le geste primaire est celui du débattement – comme dans la noyade – et de l'extirpation de soi (hors d'un élément engloutissant). L'articulation semble ici correspondre à un *ordonnement de ces béances en des plans du monde agi par le corps*, dont les plus proches sont ceux des engagements corporels les plus fréquents où le corps, s'y étant fortement familiarisé, arrive à un contrôle quasi parfait de sa stance. Derrière ces plans, des horizons et des profondeurs resteront à moitié béants, mais seront subordonnés à l'*hypermaîtrise des plans proximes*. Il est clair qu'il n'y a plus que la béance de ces horizons et ces profondeurs dont puisse venir une attraction vertigineuse. Cependant, en les « éloignant », le corps se soustrait à leur attraction : car ils ne sont véritablement lointains que de cet *éloignement actif*, effectué dans le corps par un geste spatialisant interne qui les met à distance et laisse l'espace être complètement *suroccupé, encombré, aveuglé, bouché par ses plans proximes*. Dès que le moindre trouble anxieux apparaît, les plans proximes se creusent à nouveau de béances jusque là tenues dans le lointain. L'*aplatissement de l'espace et sa dévertiginisation* doivent être dès lors reconnus comme des processus déclenchés dès la naissance et demeurant longtemps en cours. L'espace statique et inerte, non tournoyant, non aspirant est produit progressivement, pour être acquis, apparemment définitivement, à l'âge où toutes les angoisses archaïques se sont résorbées. Cela veut dire à l'âge où la *stance du corps* semble aussi sûrement *maîtrisée et disponible* que n'importe quelle autre fonction physiologique majeure s'effectuant sans accident. C'est au niveau de cette acquisition que le sens de la spatialité apparaît comme non vibrant, non articulant.

Une autre modalité de l'articulation spatiale s'enclenche sur celle que nous venons décrire. On peut même considérer qu'elle en constitue l'envers. Il s'agit de l'élévation née des *maîtrises naissantes de l'espace*, de ses premières conquêtes, de l'embarquement sur ses profondeurs, défiant ses angoisses et les vainquant. Le *surmontement du vertige le recode* qui se fait lui-même vertigineux, produisant un vertige non nauséux ni anxieux, mais enivrant et jouissif. Ce sont les *jouissances de la stance conquise*, du corps rassemblé, unifié, dressé, orectiquement mû d'une *poussée d'articulations corporelles sans but*, gratuites, courant, le pied ferme et léger, à travers l'espace, dans l'assurance de ses plans, cherchant ses ouvertures aériennes et lumineuses³³. L'envers du corps décombant, défait et désarticulé par le

33 Il est clair que nous nous rapprochons ici, sans le vouloir, d'une figure lacanienne qui est celle du « stade du miroir » en lequel Lacan situe unification du corps qui cesse de se morceler, maîtrise de la stance et reconnaissance de soi dans le miroir (comme différent d'un autre). Les critiques (hâtives et faciles) de ce fragment théorique lacanien ont insisté sur le non disponibilité factuelle d'un quelconque

vertige de l'espace cave-et-noir, aspirant vers des profondeurs aveugles et engloutissantes, est ce corps élané, sûr de ses articulations mûrissantes, poussant ses membres au-devant des bonnes béances d'un espace comble-et-clair, aspirant vers des hauteurs lumineuses où le respir est libre et les jouissances du mouvement très fortes. Ici *s'inverse* également la *valence des préstructurations rassurantes de l'espace proche* qui obstruent les béances des espaces lointains pour bannir des environnements du sujet l'ouvert-incertain qui le menace. La densité et la prédominance des plans proximes devient un bouchage de l'ouvert de l'horizon par un souci, par des poursuites qui emplissent sans reste la sphère du monde humain. Cette manière d'observer les faits esthésiologiques – c'est-à-dire appartenant au domaine d'objet d'une théorie des sens et du senti – n'a rien à voir avec une préférence de goût ou de morale pour l'ouvert contre le fermé d'une sphère pragmatique retranchée en elle-même et non réceptive aux visions qui la dépassent. Il s'agit bien plus d'une véritable *particularité de la structure articulaire du sens de l'espace* qui fait que ce sens articule dans *deux directions*: l'une assurant des *clôtures qui préviennent l'aspiration* dans les cavités de l'espace et l'affaîssement désarticulant du corps; l'autre cherchant toute ouverture où puisse se déployer l'orexis du vivant sentient comme élan et mouvement et où puisse se maintenir un *potentiel articulaire* que la première direction d'articulation risque d'appauvrir extrêmement en aplatissant et dévertiginisant l'espace. Par contre, la singularité du sens vestibulaire cesse là où, comme toute articulation esthésique, celle de l'espace est exposée à l'érosion et à la perte de ses intensités. La jubilation, née de l'intensité articulaire et causée par une revertiginisation maîtrisée de l'espace peut, elle aussi, décliner avec l'accroissement de la maîtrise et le rapprochement excessif des plans spatiaux où s'accomplissent les mouvements corporels et les sensations qui la provoquent. La singularité du sens, par contre, se maintient dans le fait que *l'érosion et l'aplatissement de ses articulations atteignent très vite des degrés extrêmes* qui suscitent l'impression qui frappe dès qu'on tente de poser un sens de la spatialité, à savoir celle de *l'onde parfaitement plate des appréhensions de l'espace* qui ne laissent nullement soupçonner une quelconque articulation en cours.

miroir, d'un semblant ou d'un équivalent fonctionnel du miroir dans la plupart des sociétés du globe – avant l'irruption, au 19^e s., du miroir comme item du mobilier de tout ménage, produit en quantités industrielles. La spécularité, comme nous l'avons vu, structure la corporéité elle-même en sa constitution esthésique. Les corps se voient, se sentent, s'entendent, ... sont présents les uns aux autres dans une imbrication d'absences et de présences mutuelles qui place un plein du corps aliène à la place d'un vide du corps propre et vice versa. Le rapport de cette spécularité à l'unification des corps considérée comme un processus de genèse du corps à son intégralité physiologique nous ramène à l'endroit exact où nous nous situons ici. Il me semble que c'est avec l'arrivée à consistance de l'espace et sa dévertiginisation que la spécularité corporelle-esthésique est constituée: en effet, la dévertiginisation de l'espace n'est rien d'autre que le rassemblement du corps par ses tensions et contentions internes dans sa figure close et unifiée; la spatialité se fait dans le corps par les étirements contrevertigineux de celui-ci qui coïncident avec l'occupation, que nous considérons comme complète, du corps par lui-même – une occupation complète réelle se situant à la limite évoquée plus haut d'une coextension rigoureuse du corps et du monde –; le tout se faisant comme émergence du corps hors du tumulte intercorporel et des alertes nées de l'imagination de tout mouvement environnant comme mouvement mu d'orexis.

Retour sur l'articulation. Qu'est ce qui est articulatoire dans le corps et qu'est ce qui ne l'est pas. L'hypothèse d'une vie corporelle totalement articulante permet de faire apparaître la latence et la contingence de la vie corporelle réelle. Toute tension corporelle n'est figurable que comme sensible et articulante

Il nous faut à présent approfondir une question qui n'a cessé d'affleurer tout au long de nos descriptions des phénomènes d'articulation corporelle. Il s'agit au fond d'une difficulté théorique décisive concernant la *distinction entre ce qui est articulatoire dans le corps et ce qui ne l'est pas*. En un sens, on pourrait soutenir que tout le corporel est articulatoire dans la mesure où tout ce qui a lieu dans le corps est procès et se membre en une série de phases qui peuvent sans grande difficulté être assimilées à des poussées ondulatoires comme celles que nous décrivons dans les phénomènes d'articulation. Cependant, un *critère essentiel de l'articulation* telle nous la concevons est que ce procès *doit être lié à un senti* non inconscient qui peut être re(s)-senti quand une attention se dirige sur lui et le ré-accomplit dans toute son acuité. Pour faire la clarté sur ce point, il peut être intéressant de partir de l'*hypothèse maximaliste* évoquée quelques lignes plus haut et de la formuler de manière qui tienne compte de ce qu'exige le plein concept de l'articulation. L'hypothèse une fois posée en toute substance, il nous sera possible de *décliner* toute la *palette des configurations* défectives, par simple déduction de composantes entrant dans la configuration plénière.

Si le *corps* articulé était intérieurement *articulant en toutes ses parties* et en toutes ses fonctions et tous ses processus physiologiques, *toute sa vie tissulaire et métabolique interne devrait se sentir* de la même manière que ses sens se sentent, comme nous venons de le vérifier pour la plupart d'entre eux. En particulier, devraient être ressentis les frayages de trains d'onde à travers les canaux, conduits, vaisseaux, fibres et fibrilles de ses tissus, allant des débits massifs aux vascularisations et capillarisations les plus fines. Toute la *vibration* mise en branle par le respir et le pouls vitaux serait sensible au corps jusque dans ses recoins les plus profonds, comme si le corps l'articulait expressément. Toutefois, l'hypothèse irait plus loin que ces frayages et leurs circuits pour *inclure tous les processus métaboliques* pensables, c'est-à-dire tant ceux qui impliquent une conduction membrante à travers un détroit que ceux qui ne l'impliquent pas. Il faudrait alors concevoir toutes les formes connues de l'activation vitale d'après le modèles de ces frayages et de la pression de contenus contre les parois des vaisseaux où ils passent, afin que la schématique articulatoire ne s'efface pas complètement. Cela ne fait pas grande difficulté, au fond : de la même manière que la traversée du canal rénal par le liquide rénal qui, de fait, n'est pas sentie en tant que telle, peut être pensée comme produisant un senti, à l'instar de la traversée de l'urètre par l'urine dans l'urination ou du même canal par la semence dans l'éjaculation chez l'homme ; de même, les *échanges sans frayages liquidiens* pour ainsi dire *peuvent être assimilés* à ceux qui se font avec de tels frayages et peuvent, du coup, s'imaginer sentis de manière analogue. Un tel corps totalement proprio-sentient, c'est-à-dire un corps qui sentirait comme des accomplissements articulatoires tout ce qui a lieu en lui jusque dans les fonds biochimiques de sa matière ; un corps qui ne laisserait aucun des microprocessus qui le co-constituent en dessous du seuil d'émergence d'un sentir de leurs accomplissements ; un tel corps serait coextensif

au monde et aurait l'envergure d'un devenir cosmique total – puisque le monde, en ses différents aspects sensibles, figuraux et moteurs, n'est rien d'autre que ce qui est produit par les différentes articulations-sensuations qui ont lieu dans le corps. Un tel corps nécessiterait les *potentiels attentionnels d'une âme du monde* vibrant en toutes les fibres de son corps-monde d'une vie qui serait le ressenti du monde par lui-même.

Or, de fait, les ressentis corporels sont très restreints et le sens de l'hypothèse intégrale que nous élaborons est de nous aider à reconnaître l'*étroitesse*, la *contingence* ou même en quelque sorte l'arbitraire *des sélections de l'articulatoire* dans le corps. Très simplement : *on ne sent pas* distinctement sa *digestion* – au sens des différents évènements physiologiques qui la font –, ni le gonflement des alvéoles pulmonaires à l'arrivée de l'air dans la *respiration*, ni l'onde sanguine en sa *circulation* dans tout le corps – même si on a une sensation distincte de la pulsation interne du sang et du pouls cardiaque; on ne sent aucun évènement physiologique cérébral, comme si le *cerveau* était un organe complètement insensible et « froid » – même si l'on sent le mal « de tête » ou que nous situions dans la tête, sous le crâne, le sentiment d'effort et de tension de concentration; on ne sent pas la *croissance* du corps lui-même et ses transformations – leur lenteur n'étant pas une raison pour ne pas sentir les tensions de poussée qui les produisent et qui doivent être extrêmes parfois.

Attardons-nous un moment sur ce dernier exemple qui permet de clarifier certains rapports entre les *trois termes* centraux et problématiques ici : celui de l'*absence de senti* dans un processus corporel; celui de la *tension corporelle* et de sa figurabilité; celui de l'*articulation corporelle* et de sa contingence – un quatrième terme qui s'annexe directement à ce dernier est la métaphore corporelle, que nous ne discuterons qu'après avoir clarifié les relations dans ce triangle. Nous disons : la croissance du corps en ses différentes parties n'est pas sentie dans le corps en dépit des tensions qu'elle semble impliquer à travers tous les genres de tissus. Or, nous devons nous rappeler ici un théorème établi plus haut – dans le chap. « Le corps du rêveur » – selon lequel une *tension n'est figurable que comme sensible*, même si de fait elle ne l'est parfois pas. Le sujet imaginant la tension la figure toujours comme étirant une matière contre une résistance interne à celle-ci et ressent, ce faisant, le surmontement de cette résistance comme effort, soutenance d'une peine, d'un senti intense en soi pénible – même si, comme nous l'avons déjà montré à plusieurs reprises, dans l'exertion de l'effort et le surmontement de la résistance ce senti se recode jouissivement le plus souvent. La figuration de la tension est donc, selon la même démonstration, structurellement et *intrinsèquement articulante*, c'est-à-dire suppose à tous les phénomènes de tension une schématique articuloire; même si, *en un deuxième temps*, face à un grand nombre de phénomènes tensionnels, cette schématique est mentalement³⁴ retirée ou annulée, dans un *effort d'anonymiser la tension* et de

34 C'est-à-dire imaginativement, dans des complexes d'actes qui ont des analogies avec ceux que la phénoménologie décrirait comme constitutifs des processus mentaux de la suspension du jugement par exemple ou de l'expérience de pensée. Il s'agit toujours de complexes mentaux où des moments essentiels sont clivés et séparés de l'ensemble originaire avec maintien en quelque sorte de la validité du *figmentum* ou du *phantasma* du reste comme un pensable et un objet de l'expérience tout aussi consistant et existant que l'ensemble avant le détachement des composantes annulées. On pourrait

la désancrer de toute sentience, comme si elle pouvait être là indépendamment d'un observateur qui, quant à lui, ne peut l'appréhender que par ses propres voies. Il s'agit, dans cette anonymisation et neutralisation du sens intuitif de la tension comme tension-résistance, d'invalider les sources de cette sensation et les actes saturants dans lesquels elle s'élabore. Les *sentis originaires* qui constituent ses remplissements intuitifs par de la matière (articulatoire-corporelle) évidentielle sont *scindés de sa représentation*. Or, du moment que cette matière est la seule source des coulées intuitives capables de saturer la visée ouverte ou la demande du sens (de la tension), elle ne peut s'imaginer retirée que dans des anonymisations qui laissent subsister une *abstraction construite dans ce double temps* de la position pleine, puis de son annulation. Cela veut dire, dès lors, que des représentations comme celles des « *douleurs de croissance* », ressenties parfois par des adolescents, mais assez exceptionnelles dans les faits, semblent être *exigées mentalement* pour que cette expansion supposée anonyme de la chair corporelle arrive pour ainsi dire à se penser pleinement. Elles sont nécessaires, ne serait-ce que pour être annulées en un deuxième temps, en lequel il s'agit de penser cette expansion à la manière d'un processus microbiologique, accompli en troisième personne et dépourvu de tout senti. Elles font partie authentiquement de la visée intentionnelle originaire de toute tension co-imaginée dans l'idée de ces transformations spontanées du corps.

Les lignes de signifiante du corps, qui font sa métaphore, sont celles de ses articulations vives. Le cerveau est en dehors de ces circuits. La présence du corps à lui-même ne peut être que tensionnelle et articulatoire : elle est restreinte à des corridors étroits. La variation de l'articulatoire des états corporels est limitée

Un autre exemple précieux, parmi ceux que nous avons choisis, est celui du cerveau. Il peut contribuer à éclairer la caténation qui nous mène du triangle du senti, de la tension et de l'articulation, au quatrième terme, celui de la métaphore corporelle. En effet, il est partout question dans la médecine classique de la « *froidueur* » de l'organe cérébral. Elle provient, semble-t-il, de l'observation primaire du cerveau, de son attouchement pur et simple. Il paraît, de fait, être plus froid que la viande rouge. Comme partie interne du corps, il relèverait ainsi d'un autre régime thermique que le reste des organes, ce qui mène la médecine classique à un de ses théorèmes centraux, celui de la *fonction cruciale refroidissante* du cerveau dans l'économie humorale. Or, ce qui se déduit de bien plus important à notre point de vue de cette supposition d'inertie et de froidueur du cerveau, c'est l'*absence* particulièrement accusée de *tension* et, de ce fait, d'*articulation* en lui. Le cerveau se trouve, pour un observateur d'avant la vision microscopique ou la vision d'imagerie électromagnétique, en

s'intéresser plus généralement aux lignes de clivage potentielles qui courent à travers toutes les fonctions physiologiques et que la neurologie de la fin du 19^e et du début du 20^e s. a tenté d'étudier : la manière qu'a un accomplissement de se prêter à la variation et de produire une variante anormale de lui-même peut être décrite et différenciée, par l'introduction de distinctions comme celles, par exemple, entre les variations paradoxale, déformante ou névropathique dans la théorie des troubles et des symptômes psychopathologiques (cf. là-dessus Janet, Pierre, *Les névroses*, Paris Flammarion 1927, p. 106ss).

dehors de tous les circuits d'articulation. Dans cette mesure, il *tombe hors de la métaphore corporelle* qui, comme nous l'avons vu, privilégie de manière structurelle – et non par choix – ces circuits pour les épouser et y projeter ses significations. Elle ne peut se déployer en dehors de leurs trajets et ne peut donc garder au cerveau que cette place de *l'absent des processus chauds et des articulations vives* qui travaillent à la fois la viande et l'enveloppe du corps – une absence certes fort significative, puisque le cerveau condense sa métaphore dans celle de l'unique et indispensable refroidisseur des échanges corporels.

Or, pour l'observateur du corps qui ne pouvait pressentir ce que le savoir plus tardif a révélé d'une résolution de toutes les déterminations de l'organisme dans les réactions biochimiques et les synthèses génétiques de chaînes d'acides aminés, le corps est entéléchique, orienté, signifiant en ses divisions et sa facture. Pour lui, les *lignes de la signifiante de ce corps* ne peuvent qu'épouser au plus près *celles* de ses processus chauds et *de ses articulations vives*. Une telle vision du corps, en son attention à ces lignes, s'est prolongée dans la médecine et la psychologie contemporaines, de manière assez inattendue, avec la *psychosomatique* et la *psychanalyse*. En effet, les affections psychopathologiques ayant des effets non accidentels sur le corps, c'est-à-dire prenant la forme de « somatisations », ne peuvent se comprendre et se traiter que comme des *affections étayées sur des signifiants corporels*, le corps fonctionnant en elles comme un fonds dont les parties, les rapports, les fonctionnements et les dysfonctionnements se nomment, se décrivent, se sentent, se qualifient en une métaphorique spéciale variant d'une culture à l'autre et, dans ses usages individuels, d'un sujet à l'autre. *L'inscription des effets de ces affections dans le corps ne touche presque jamais le cerveau* en tant que tel, en raison de son absence d'insertion dans les réseaux articulateurs de la métaphore corporelle. Le cerveau est à prendre ici au sens strict du terme, et non pas comme une métonymie de la tête ou du « crâne »³⁵. Ses affections psychosomatiques ne sont pas les « maladies de l'organe cerveau » ou encore les « maladies mentales idiopathiques »³⁶, et devraient être conçues de la même manière que les affections qui touchent un bras – telle une paralysie – ou l'estomac – tel un ulcère – dans le cadre de la production d'un symptôme hystérique par exemple. Ici l'affection s'étaie, comme nous l'énonçons plus haut, sur un signifiant ou une chaîne d'associations signifiantes liés au sens, à la fonction, au nom, aux affects ou aux représentations associés à l'organe. Or, le *cerveau*, comme une très grande partie de l'ensemble du corps, reste à l'écart de ces affections parce qu'il *ne se représente dans aucun circuit articulaire insis dans le corps*.

35 On pourrait ainsi penser à une contribution de Yorgos Dimitriadis, portant le titre: « Existe-il des affections psychosomatiques du cerveau ? » (publiée dans *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 7/2009 <http://recherchespsychanalyse.revues.org/287>) où l'auteur semble formuler la question même dont nous traitons ici.

36 C'est ainsi que les comprend Dimitriadis dans la contribution citée dans la note précédente (§ 3). Ce que Dimitriadis appelle les « maladies symptomatiques » du cerveau sont « l'effet d'une affection d'un autre organe que le cerveau, mais agiss[ai]ent sur lui par sympathie » (*ibid.*). Le recoupement dès lors avec notre conception, qu'on aurait pu imaginer réel d'après une appellation si exactement correspondante, se révèle encore une fois illusoire. Le cerveau comme site organique de symptômes, au sens de la psychosomatique analytique, n'est finalement pas thématé dans le travail cité.

Nous mentionnons tout cela pour souligner encore une fois l'*absence du corps à lui-même*, à son propre enviandement, à ses épaisseurs charnelles, substantielles (tissulaires, tégumentaires, osseuses, etc.) ; l'absence du corps à sa propre vie, laquelle peut se lire comme une *limitation très étroite*, sur des corridors bien cernés, *de la présence du corps à lui-même*. Il faut, autrement dit, souligner que la présence du corps à lui-même *ne peut être que* d'une nature unique, à savoir *tensionnelle et articulatoire* ; et que cette présence, si elle peut parfois être étendue quand la sensibilité à la vie organique du corps pénètre plus avant dans celui-ci, comme elle le fait dans la douleur ou les exertions jouissives de certaines fonctions ou potentiels corporels ; cette présence *ne saurait aller significativement au-delà des limitations primaires* dont nous parlons. A cela s'ajoute aujourd'hui une circonstance particulière qui voile pour nous l'essentiel des anciennes cartographies métaphoriques du corps, c'est-à-dire une *circonstance qui approfondit le « fading » du corps* par la dissipation de l'attention scrutatrice des états corporels et des qualia des sentis internes. Une telle attention était de règle dans l'ancienne condition sanitaire des humanités vivant sous le régime de l'*anagké*³⁷. Or, la situation épistémique qui est la nôtre aujourd'hui est marquée par la radicalité avec laquelle *toute la qualitativité et la descriptivité* (intuitives³⁸), qui faisaient la substance de tout ce qui pouvait s'observer du corps, se désinscrivent de lui. Le corps était le bassin d'une *substance résonante de qualités, d'états qualifiés*, de choses qui ne se laissent montrer qu'à la manière dont des *manières-de-s'affecter-et-de-se-sentir* pouvaient l'être. L'ancienne médecine avait à faire à tous ces aspects du vécu somatique et vivait des *très fortes évidences des métaphoriques corporelles* qui sont au fondement d'une telle manière d'observer. Ces métaphoriques très denses étaient nécessairement *adossées au réseau des circuits articulatoires* qu'il nous faut considérer aujourd'hui comme ayant perdu une grande part de leur instructivité. Cependant, même là où l'on veut bien y revenir pour acquérir des vues que la science médicale rigoureuse ne semble pas capable de livrer, on est toujours acculé à reconnaître que parmi l'énorme multiplicité des *processus corporels* observables une *infime partie est tensionnelle-articulatoire*. Cela veut dire finalement qu'absolument, c'est-à-dire dans toutes les manières de l'observer, le corps a une *factivité radicale* et qu'il constitue une *altérité impénétrable* s'étendant autour des fixations élémentaires de la présence du sujet au monde dans la passibilité de ses expositions corporelles.

C'est dans sa *sensibilité esthétique* que le *sujet est passible* en son corps *de manière primaire*. En effet, c'est par ses sens d'abord qu'il est ouvert à l'être-affecté par le monde et

37 Voir là-dessus mon *Aperceptions du présent* où je développe (p. 178ss) le concept d'une condition sanitaire anankastique.

38 La descriptivité que nous avons en vue ici est celle qui se sature intuitivement de senti et d'évidence immédiats, sans recours à la supposition de substrats physiques et biologiques qui en rendraient compte à la manière dont, dans la philosophie du 17^e s., des qualités premières (physiques) pouvaient se trouver derrière les qualités secondes (sensibles) et en donner causalement raison. Les métaphoriques corporelles sont, dans l'ancien repère épistémique, irréductibles à autre chose qu'aux affinités et aux narrations qualitatives qui en forment la matière. Le sensible se raconte en elles selon une « logique » bien spécifique, la « logique du sensible » dont nous parlons plus haut (p. 305ss).

que sont produits en lui ses états. Nous avons décrit de très près dans ce chapitre la manière dont des sentis étaient produits dans le corps en ses différentes modalités esthésiques et dans quelle mesure cette production correspondait à l'accomplissement de procès articulatoires appartenant à une variété de types. Nous avons vu également comment, dès lors qu'une telle *articulatorité de base* était donnée, on pouvait revenir sur ces procès dans des *réarticulations ralenties*, déroulant des *sentirs de sentirs*, se logeant dans les organes orificiaires ingérant la substance esthésique des sentis et étirant son processement. Or, *au-delà du plan du sentir par les sens* il y a d'autres plans de passibilité ou d'affectibilité dont il faut tenir compte quand on est en quête d'un inventaire du senti corporel tensionnel et articulatoire constitutif de la présence du corps à soi, c'est-à-dire constitutif de ces corridors corporels où cette présence a ses actes et flue. Nous avons évoqué plus haut l'hypothèse d'un corps absolument présent à lui-même et sentiant de toute sa vie; nous avons comparé ce corps à un *corps cosmique* et montré que la comparaison n'avait rien de purement imagé, mais correspondait à ce qu'une telle hypothèse exigerait logiquement comme sa conclusion. Dans ce cadre, les *sentis corporels* qu'il s'agit d'identifier et d'inventorier ressembleraient à ces voies lumineuses parcourant les cieux cosmiques et apparaissant au regard sur le fond de cavités imbornées peuplées d'une infinité d'autres voies, mais de voies privées de luminosité et n'émergeant jamais au regard. Dans les étendues du corps cosmique, il faudrait trouver les *corridors lumineux faits de ce qui est scintillant et vif* en lui et qui correspondent aux *lignes de ses déploiements articulatoires*.

Nous disions aussi que tout ce qui ne brillait pas et tombait sur le versant de l'absence à lui-même du corps n'était certes pas absolument impénétrable, mais que ses pénétrations possibles étaient condamnées à rester dans des limites très étroites; que les *extensions du corps articulant et de sa présence* à lui-même ne pouvaient être que *marginales*. La possibilité de transmuier des procès non articulatoires en des procès articulatoires est, en effet, très limitée dans la réalité: l'imagination d'un sentir total de soi comme sentir de la vie propre ou actuation de sa propre substance (au sens de la puissance totale de ce soi) relèverait plus d'une métaphysique panthéiste ou monadologique à la Spinoza ou à la Leibniz que d'une phénoménologie de la corporéité comme celle que nous voulons élaborer – et qui ne connaît d'autres phénomènes que les « sentis internes » du corps. Or, si la *transmutation d'états non articulatoires en états articulatoires* est très limitée dans sa portée, nous savons, de notre réflexion sur les phénomènes tensionnels et l'émergence de l'articulation en eux, qu'inversement les *articulations peuvent également s'affaiblir*, pâlir et *recéder vers des arrière-plans* où toute vivacité s'est éteinte. L'ensemble des procès semble alors s'accomplir dans une *passivité* profonde, le corps articulant en étant parfaitement absent. Nous avons toujours insisté sur le fait que l'*articulation* était un *phénomène différentiel* qui *ne peut advenir de manière non-vive, sans surprise et nouveauté présente*. Dès lors, ce qu'il nous reste à faire dans ce chapitre, c'est de tenter de passer, pour atteindre à une théorisation assez large des phénomènes articulatoires, du plan esthésique au plan d'états corporels plus généraux. Cela marquera la transition vers la prochaine réflexion du travail, laquelle épouse dans son mouvement la *trajectoire montante de la sensation* en général: *de l'articulation corporelle des substances esthésiques et gestuelles vers l'articulation générale du sens* qui a

en la première ses matières et son soubassement. Cette articulation générale est loin d'être une articulation supra-corporelle : elle « monte » de la substance corporelle, au sens où elle *noue l'orexis pure*, comme activation primaire de la corporéité, *au désir et aux poursuites*, comme les deux autres dimensions d'une *même articulation* du sens ayant lieu comme un *même accomplissement*. Celui-ci a ses *résonances dans les trois dimensions* et se fait substantiellement avec ces résonances. L'articulation du sens dans sa généralité constitue la transition vers la deuxième partie du travail, celle qui traitera du désir.

Le senti articulatoire paradigmatique : traversée, à tension sensible, d'un détroit par une matière liquidienne. Exemples de l'innervation érotique et de l'effort sportif

Depuis *Sciences du sens*, une *intuition* a constamment accompagné le développement de la théorie *de l'articulation*, c'est celle du *senti très intense de la traversée d'une matière liquidienne à travers les détroits d'un vaisseau* qui cède à sa poussée en *la membrant* et lui imposant un *épanchement séquentiel* par jets successifs. Ce senti est devenu paradigmatique pour nous du senti corporel en tant que tel. Plus un senti est profond et vif dans le corps, plus il aura tendance à avoir cette allure et cette schématique. Comme *paradigmatiques* se sont imposés à nous, dès lors, les sentis produits dans les procès singuliers des épanchements vaso-moteurs, tel le *rougissement*, ou ceux de *l'éjaculation* dans l'orgasme sexuel. Ce dernier a revêtu un caractère particulièrement heuristique en raison de sa prégnance. Toujours il s'évoquait quand il s'agissait de cerner à nouveau les aspects descriptifs et structurels de l'articulation et donnait la matière intuitive pour l'élaboration des abstractions conceptualisantes de sa phénoménologie. Les descriptions du *corps du rêveur* trouvent, de leur côté, ce corps dans un état de *conductibilité particulière*, laissant passer à travers lui *allumages activants* et ondes d'articulation de sentis, comme si ce corps était devenu le théâtre de montées et de descentes quasi anarchiques de liquides dans des vases sensibles, le secouant violemment et se marquant par une accélération du souffle et son élargissement. Il s'agit à présent de voir, au-delà du cadre strictement esthésique, *quelles innervations corporelles mettent en œuvre des procès d'articulation vive*. Il s'agit de connaître également les conditions dans lesquelles ces innervations peuvent se dissocier de ces procès et recéder dans une passivité et une anonymité où l'émergence d'une surprise présente devient improbable et trop rare.

L'*innervation érotique* appartient à un *genre d'innervations* qui ne peuvent qu'être *articulantes*. En effet, ici les activations sont prégnantes, toujours senties et immédiatement liées au vécu corporel du plaisir de la tension-détension caractéristique de l'excitation sexuelle. Elle a d'ailleurs une *tendance immédiate à s'organiser* autour d'une *variation* de ces *tensions-détensions et d'en faire jeu*; d'en faire des ébats, qui suspendent l'excitation, différent d'un moment sa continuation ou son renouvellement, tirant des effets d'autant plus intenses de ses rallumages qu'ils sont contrariés, « titillés » par les simulations de retrait et de reflux des objets excitants. L'excitation sexuelle ne semble *pas pouvoir se soutenir sans ses éveils aigus*, qui doivent se renouveler et se revigorer sans cesse si l'excitation ne veut pas décliner. L'innervation érotique ne peut durer passivement, au sens où le corps serait excité de manière constante à la présentation constante d'un objet excitant, sans variation ou renouvellement

de sa présentation ; ou encore qu'il serait excité durablement, tout en effectuant « à côté » une autre activité du corps ou de l'esprit. C'est pourquoi une telle innervation a une *tendance intrinsèque à se narrativiser ou à se furtiviser* : l'excitance est renouvelée, dans le premier cas, par l'invention d'une *succession de micro-drames érotiques* qui s'enchaînent les uns sur les autres pour produire un déroulement de l'innervation où celle-ci ne fléchisse pas, mais soit continuellement rafraîchie ; dans le deuxième cas, la *furtivité* raccourcit le déroulement de la conjonction érotique, mais fouette son *excitance* en mettant toute la tension narrative dans l'improbabilité de la production de la conjonction et dans les risques pris pour la faire advenir³⁹. L'innervation érotique *ne peut donc se passiviser sans se renoncer*, c'est-à-dire sans que l'excitation qui en est le courant ne tombe, à la différence de l'innervation gustative, par exemple, qui peut se maintenir et avoir son accomplissement, certes sans sentir du sentir et ralentissement réarticulant, parallèlement à l'effectuation d'une autre tâche, comme par exemple écouter la radio, aller fermer une fenêtre, surveiller un four ou lire un journal – alors que l'innervation érotique « se bloque » dans ces conditions. C'est pourquoi cette dernière compte parmi les innervations les plus sensibles et les plus fluctuantes : elle ne sait s'effectuer que dans un *mode de vigilance, de fraîcheur et de présence très fortes*, mise à l'abri de cette manière là contre toute interruption de sa stimulation et contre toute distraction de l'attention vers d'autres objets. Son *déroulement* est ainsi *engrené* tout au long *sur les articulations corporelles les plus vives* et y alimente ses intensités.

L'*effort sportif* crée dans le corps un état de tension qui peut se vivre dans des modes de présence plus ou moins aiguës. Il est clair que les efforts modestes et soutenus sur une durée d'exercice relativement longue, tel un footing d'une heure, incitent peu à diriger l'attention sur ce qui se fait dans le corps et à scruter les procès du senti liés à eux. Et cependant, ce genre d'efforts produit des *états corporels éprouvés intensément et donnant du plaisir*. Il est recherché comme tel et sera payé de la peine nécessaire pour qu'il adviene. En effet, une fois sorti des inconforts de l'échauffement en début d'exercice, le corps en mouvement se sent de plus en plus agréablement, s'assouplissant, s'envigorant, goûtant l'adéquation croissante du souffle et de l'élan, prenant plaisir à l'exertion de l'effort qui devient de plus en plus légère et maîtrisée. A cela s'ajoute le plaisir du mouvement dans l'espace, de la vitesse acquise contre l'inertie et la force-masse du corps qu'un vertige veut primordialement fixer à terre et dont il veut défaire la posture. L'objet d'un effort sportif de ce genre est précisément de *produire un tel état* dans le corps, de le produire *activement*, même si le mouvement corporel (de la course) se fait en grande partie sans concentration spéciale et dans une passivité évidente, l'attention étant souvent attirée ailleurs ou maintenue flottante et relâchée – sa fixation sur l'effort, quand celui-ci est d'une certaine durée et intensité, ne peut que le rendre encore plus pénible. Arrivé au premier plateau de cet état gratifiant, le sujet peut vouloir aller plus loin et accroître son plaisir

39 Nous n'entrons pas ici dans le détail de l'excitance érotique de la furtivité. En effet, la figure de la « mixis » sexuelle transgressive prenant place à la sauvette, décidée en un éclair, à un endroit à la fois caché et public, dans des conditions où elle ne peut être complètement voilée et où elle s'amuse de se faire soupçonner par des tiers, etc. est trop complexe pour être développée dans notre contexte. Elle ne l'intéresse d'ailleurs pas tout à fait.

en accroissant l'intensité de l'effort lequel, dans certaines limites, fait naître des *sensations de clarté et de légèreté intérieures*, de valétude et de robustesse physique, senties immédiatement dans le corps. De plus grandes gratifications attendent d'ailleurs le sportif à l'arrivée, une fois qu'il aura mis fin à son effort : le sentiment de *bien-être* est parfois inondant, la *descente de la fatigue* et de la peine musculaires est *jouissive* en elle-même. Le sentiment de *revigoration* est, quant à lui, durable qui ne s'estompe qu'au bout d'une journée ou deux.

Il faudrait décliner une telle analyse pour tous les *types d'efforts sportifs* et tenir compte de l'entrée en cause de facteurs comme la compétition ou le jeu, lesquels d'ailleurs transforment le phénomène et nécessitent des différenciations très fines. Toutefois, ce qui nous intéresse ici n'exige pas d'aller aussi loin. Il s'agit simplement d'explorer un petit nombre de types d'innervation et de les analyser, en tant qu'états du corps, quant aux variations de leur engrenement sur des procès articulaires. Or, il peut sembler difficile, même en restreignant la perspective à ce questionnement, qu'on mette sur le même pied des phénomènes comme l'effort dans le sport d'adresse qui place au premier plan le geste corporel et son style ; ou l'effort dans le sport de compétition, le sport solitaire, les disciplines qui disposent d'une marge de créativité ludique ou n'en disposent pas ; ou l'effort musculaire extrême, avec peu d'adresse et sans jeu, etc. *D'un type d'effort à l'autre, la qualité articulaire* des procès impliqués *change* effectivement. Cependant, l'effort sportif n'est pour nous qu'un exemple d'*aiguïsement de la vivacité de vécus corporels*. Qu'il se différencie par ailleurs en une multitude de nuances et s'associe de manière extrêmement variée avec les excitants du jeu ou de l'excès physique ; qu'il puisse devenir un besoin et susciter des dépendances quasi addictives ; qu'il soit particulièrement apte à se lire empathiquement par qui le voit et se prête ainsi à des communions collectives prégnantes en sa tension, mais aussi sa détension, parfois victorieuse et orgasmique, finale ; tout cela est intéressant en soi et esquisse les directions de recherche d'une phénoménologie de l'effort sportif. Qu'il nous suffise de comprendre ici, dans les traits généraux, comment cet *effort* s'enclenche sur des articulations corporelles qui en font un *régénérateur de la présence du corps au monde*.

L'articulation comme différentiel d'aiguïsement de la vivacité de vécus corporels. Les sentis de la digestion comme plénitude postprandiale. Vibration, articulation, bercement, résonance. L'articulation paradoxale de l'aise corporelle

L'articulation entre en jeu comme ce différentiel d'aiguïsement de la vivacité de vécus corporels. Elle peut le faire dans des procès expressément actifs ou dans d'autres qui le sont moins ou pas du tout, mais par le biais desquels des états du corps sont produits où celui-ci atteint des modes marqués de présence à lui-même. Ainsi, l'on peut considérer un état senti comme la *plénitude postprandiale* qui n'a *rien d'un procès actif*, mais bien au contraire d'un *abandon du corps à une détente* demandant, dans la sieste par exemple, un couchage du corps et l'arrêt de toute activité, comme un état occupé entièrement par une seule vibration lente et profonde constituant une sorte de régime homéostatique monotone. Cet état correspond *physiologiquement* à un procès intracorporel dont beaucoup de savoirs médicaux avancés reconnaissent les traits principaux comme étant ceux d'une *digestion*. Dans

son *senti*, il se fond dans un *pouls corporel unique*, réverbéré dans tout le corps grâce à une sorte d'*assourdissement de tous les autres procès* corporels autour. Ces derniers sont mis en veilleuse par l'attitude de repos complet du corps et forment l'arrière-plan du procès digestif qui colore toute la pulsation corporelle : c'est comme si celle-ci prenait son « sens » et que toute l'activité corporelle s'était repliée en lui. Certes, le procès digestif n'a, « en lui-même » – c'est-à-dire tel que le savoir médical savant nous le décrit – rien de la monotonie d'une onde vibratoire unique qui ressemblerait à un pouls ; il est le travail complexe d'une multitude d'organes internes dont les mouvements sont loin d'être uniformes.

Il est, toujours dans son senti, de *nature vibratoire*, laquelle permet de faire le lien avec la physiologie moderne et sa conception des *potentiels d'action qui produisent les ondes vibratoires uniformes* de différents processus. L'onde est figurée comme la pulsation d'un potentiel par deux poussées en pointe, une retombée sur un plateau, suivie d'une nouvelle poussée en pointe. C'est la figuration basale, unitaire d'un potentiel d'action qui est toujours une différence de potentiel – et tout potentiel en général est une différence de potentiel. On entrevoit ainsi le *lien qui apparente vibration et articulation*, nature vibratoire d'un processus et sa nature articulaire. Décisif pour le passage de la simple vibration à l'articulation est la co-adhésion, aux pointes du potentiel, d'un accomplissement qui se membre, à l'aide de ces pointes, en articules qui, poussés par la tension qui sous-tend l'accomplissement, se succèdent jusqu'à produire celui-ci et l'amener à sa fin.

Ainsi, observée au point de vue du senti interne de l'activité interne du corps se poursuivant à travers le repos qu'il s'impose, la digestion s'assimile à une pulsation, un battement résonant dans le corps entier⁴⁰. La *profondeur de la pulsation* et le sentiment d'*alourdissement* qu'elle véhicule ; l'*enflement* de toute la partie médiane du corps et la concentration en elle de tous les sentis d'activité, alors que partout ailleurs dans le corps prédominent les sentis de détente et de ramollissement, motivent des *associations* et des *images mentales* d'un *travail du ventre* qui a tout d'une *coction* d'aliments dans un vase clos, avec *réchauffement* et *montée de vapeurs* qui obnubilent la tête et induisent l'*endormissement*. Intuitivement, la digestion est une comme la *suite « digérante » de la prise alimentaire*, la continuation pour ainsi dire de celle-ci à l'intérieur du corps, laquelle se fait tout à l'*image de la cuisine* des aliments en-*dehors* de lui. L'intériorité somatique du procès est assez profonde pour

40 Une idée très intéressante est énoncée dans le *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore* de Galien qui veut rendre compte, dans les raisonnements de ce traité, des phénomènes de tremblement et de palpitation, de convulsion et de raideur : la chaleur interne y est vue comme première, originaire et innée, et son mouvement comme spontané ; or, si son mouvement est spontané au sens de naturel, il doit aller à sa propre fin et y disparaître, puisqu'arrivé à cette fin, il perd le moment qui l'impulsait. De fait, le mouvement est sans cesse régénéré, ce qui laisse supposer le maintien d'une tension, d'un contre-mouvement. « La chaleur interne ne se meut pas seulement vers l'intérieur ou l'extérieur, mais chaque mouvement reçoit le mouvement contraire, ... car à lui seul le mouvement vers l'intérieur cesserait en immobilité, celui vers l'extérieur se disperserait et par là se détruirait lui-même, il est modérément éteint et modérément enflammé, comme disait Héraclite, elle demeure ainsi perpétuellement mobile » (Galien, *De tremore*, cité par Debru, *op. cit.*, p. 144). C'est ainsi que s'invente la nature vibratoire de la chaleur interne dans la physiologie ancienne.

n'être associée à aucun organe affleurant sur les bordures du corps. La bouche ne s'intègre pas au procès, même si elle est l'organe d'ingestion des aliments. La digestion, en effet, ne commence qu'une fois que le corps s'est refermé pour ainsi dire « hermétiquement » sur les aliments ingérés⁴¹. Elle est un *procès strictement interne* qui ne souffre aucune ouverture de son contenant et aucun affleurement de ses organes à la surface du corps. La coction est d'ailleurs toujours représentée comme un processus *énigmatique* de transformation de la matière en nutriments bienfaisants, sa *transmutation* finale en chaleur et sang ; processus *secret*, car se faisant toujours à l'abri du regard, à l'intérieur d'un *vas* hermétique, selon des lois inconnues et, de fait, très difficilement connaissables à cause de cette occultation même. De plus, il ne peut s'accomplir en dehors de ses *rythmes propres* ; il ne peut, en particulier, être accéléré du dehors sans que l'ensemble de la préparation n'en soit gâté – tout comme cuisiner sur un feu fort brûle les aliments ou les empêchent de « prendre » la forme fondue en laquelle les ingrédients doivent entrer quasi sans reste.

Les *rythmes* de la coction digestive sont *longs* et l'onde pulsante en laquelle elle a son lent battement fait mouvoir le contenant où elle a lieu, son « ventre », d'une espèce de balancement. La digestion s'associe à un *mouvement de bercement* qui *induit et maximise la détente*, mais qui, avant l'endormissement, est source d'un *senti jouissif* caractéristique de la fin des bons repas. Il faudrait dire que ce senti est *engrené sur une articulation corporelle*, qui peut paraître *paradoxe*, puisqu'elle correspond à un différentiel d'aiguïsement de la vivacité des vécus produit non pas par un accroissement de la vigilance du sentir, mais par un *abandon jouissif au bercement* de l'onde vibratoire diffusant du ventre à travers tout le corps. Dans cet abandon est fait place à la montée de sentis d'un travail interne du corps dont l'effet est articulaire puisque il s'accomplit par un *retrait à l'arrière-plan* et un assourdissement de toute sorte *d'autres procès* pour ne laisser à l'*avant-scène* du corps qu'une *ligne de résonance unique*, qui se détache avec beaucoup de clarté de tout le reste et se déroule à la manière caractéristique d'une articulation, dans le senti de la traversée progressive de

41 Sur la symbolique du *vas* et du procès de transformation qui y a lieu, voir Jung, C. G., *Psychologie und Alchemie*, Olten Freiburg Walter (5^e éd.) 1987, en part. p. 278ss, mais également Frietsch, Ute, « Generativitäts-Reflexionen im Labor des Paracelsus », In : *Salzburger Beiträge zur Paracelsus-Forschung*, Hg. von der Internationalen Paracelsus-Gesellschaft zu Salzburg, 53. Paracelustag 2004, Folge 38, Wien 2005, S. 31-56, qui passe en revue les figures du *vas* qui ont marqué les étapes de l'évolution des laboratoires alchimiques depuis les débuts de l'alchimie jusqu'à Paracelse – elle donne une synopse graphique assez complète des variations de la forme du *vas*. Frietsch prête une attention particulière aux métaphoriques du genre qui sont impliquées dans les représentations et les pratiques alchimiques. Une telle perspective reste en-dehors de notre intérêt ici, quoiqu'il soit stimulant de poser la question du « genrement » des représentations des orifices corporels, ainsi que celles des organes internes de contenance, c'est-à-dire ceux dont la forme et la fonction sont essentiellement de loger en leur intérieur arrondi les substances ingérées à travers les orifices. Comme le rappelle Frietsch citant Sherwood Taylor (« The Greeks, like ourselves, applied the term 'female' to any piece of mechanism or apparatus into which another fitted »), le genre psychique – et non pas nécessairement grammatical – du *vas* devait être figuré féminin. Or, cela ne se vérifie pas pour nos représentations de l'intérieur du corps. Les raisons en sont complexes et nous ne les discutons pas ici, mais nous contentons d'attirer l'attention sur la problématique.

ses vaisseaux par des trains d'onde. Il est paradoxal que cette *articulation de l'aise corporelle* qui *intensifie la présence du corps à lui-même* verse *transitionnellement*, et cela de manière naturelle et structurelle, vers *une absence hypnotique* de ce corps à lui-même : elle précède, et même induit « activement » l'endormissement, c'est-à-dire sa propre négation et fin. Mais il en est *de même* de l'*innervation sexuelle* qui, une fois consommée dans l'orgasme, se prolonge dans l'articulation expresse d'une aise corporelle profonde, laquelle verse de son côté vers une détente encore plus profonde, celle du sommeil, qui recueille les dernières vivacités de l'aise et les éteint en lui très doucement. Aussi, l'entrée dans le sommeil marque-t-elle la fin de l'articulation, laquelle est relayée, en lui, par l'advenue de la vie onirique et la traversée du corps du rêveur par des articulations d'un autre genre.

Ingestion et orgasme alimentaire. Recherche anxieuse, agitation, manducation, assimilation. Le geste fébrile-agressif et la satisfaction pulsionnelle du manger. Réplétion et fin de l'excitation introjectrice. Autonomie organique et intériorité structurelle de la digestion

Un point demande à être approfondi, qui est celui du rapport de l'innervation digestive à ce qui la précède et qui est fait, manifestement, d'une phase plus active et assez mal définie jusque-là. Or, cette phase héberge des moments d'agitation qui doivent être mis en évidence comme tels. Il nous faut en quelque sorte *remonter le fil des articulations* qui mène *de la digestion à l'ingestion* pour comprendre la nature de cette dernière et comment elle en vient à occuper une place centrale dans le cortège des articulations corporelles. Ainsi, l'innervation digestive ne semble pas précédée par une culmination orgastique des tensions, sauf chez le nourrisson qui, lui, connaît un « *orgasme alimentaire* »⁴². Cependant, en comparant ce moment orgastique dans la prise alimentaire du nourrisson avec celui de la culmination de la tension sexuelle et de sa détente subite dans la production de spasmes musculaires et éjaculatoires ultimes, il apparaît que l'orgasme alimentaire des premiers mois de la vie est moins ponctuel, plus étendu, formant une sorte de plateau d'*hyperagitation de recherche et de prise de la satisfaction alimentaire* au sein (ou au biberon), dont la crise résolutoire elle-même est également relativement plus étendue que celle de l'orgasme sexuel. *L'innervation digestive doit être scindée*, pour sa part, *de ces moments d'agitation* qui la précèdent, alors que l'orgasme sexuel ne l'est pas des moments analogues dont il apporte la résolution. Elle n'a effectivement de communauté qu'avec les phases post-orgastiques de l'innervation sexuelle qui sont celles d'une détente de l'« après », où résonnent certes encore les puissantes pulsations de la phase culminante. Elle *prolonge par une détente* l'agitation corporelle considérable qu'est *la prise alimentaire*. Et il faut insister sur le fait que cette prise, quelles que soient les conditions qui l'entourent, la ralentissent et la rassèrent, est un *processus intrinsèquement agité*, qu'il nous faut même concevoir comme franchement *violent*.

42 Nous parlons d'orgasme alimentaire à la suite de Sandor Radó qui a proposé de concevoir la prise alimentaire chez le nourrisson comme incluant un moment orgastique. Voir là-dessus Fenichel, Otto, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, London 1946, p. 376ss.

Tentons une description de ce procès. L'ingestion est mue par un appétit ou un désir qui constituent toujours une sorte de « transport » violent qui prend possession du vivant sentient et lui fait rechercher anxieusement les satisfactions orales-alimentaires. Dans des contextes d'abondance où la nourriture est disponible à profusion et où l'effort s'oriente, tout à l'inverse de ce qui fut la règle dans l'histoire de l'humanité, à refuser la tentation de la prise d'aliments, le moment anxieux de la recherche est voilé. Il est cependant loin d'être inexistant et s'exprime d'autant plus puissamment dans ses inversions anorexiques ou boulimiques. Il faut dès lors maintenir contre les apparences que l'ingestion alimentaire est toujours agitation forte et violence, quelque apaisée, non précipitée, et sereinement jouissive qu'elle semble. Il n'y a pas d'ingestion sans manducation et trituration de l'aliment, surtout carné, dans la bouche, c'est-à-dire en bordure du corps, dans un organe visible et sensible primaire et manifeste. Ces opérations correspondent clairement à des moments agressifs, obstinément destructeurs et jouissivement impulsés dans leur geste intrinsèque : l'aliment excite l'activité musculaire des mâchoires, laquelle est fortement marquée nerveusement comme une recherche d'écrasement et de moulure de l'aliment pour en rendre possible l'ingurgitation. L'assimilation de l'élément externe au corps qu'est l'aliment passe par la destruction de sa prégnance et de sa figure natives. L'introjection alimentaire est structurellement agressive et sadique, pourrions-nous dire en nous référant à la conceptualité développée par Melanie Klein, et elle ne peut être « réconciliée » par aucune manœuvre psychique. Ainsi, rien ne peut faire en sorte que le manger deviennent inagressif et inoffensif. Le jardin d'Eden d'avant la chute où l'homme se nourrissait sans faire mal aux animaux et où ceux-ci ne lui en voulaient aucun en retour, aurait sans doute eu pour corrélat un homme anodonte qui se serait nourri par inhalation, à la manière de ces animaux marins qui mangent en respirant pour ainsi dire, leur élément ambiant étant en lui-même nutritif. L'endement ou l'être-denté est toujours un armement offensif, un être-armé-pour-manger dans la mesure où on ne peut être armé que pour manger. Inversement tout armement est denté ou revient à l'appareillage de l'organe de préhension et d'ingestion, qu'est la bouche, par une dentition – incluant les deux dispositifs d'agrippement et de décisure (canins), d'une part, et de broyage (molaire), de l'autre. Pour jouer un peu des mots et faire référence à des images sédimentées dans la langue qui éclairent fort bien le phénomène que nous pointons, on pourrait dire qu'un vivant ne peut être vraiment armé que « jusqu'aux dents » ou encore ne commence à l'être minimalement que des dents⁴³.

43 Melanie Klein a placé au centre de sa vision de l'évolution du psychisme et du déclin ultérieur de sa névrose structurelle une manœuvre psychique qui tend à réconcilier par la « gratitude » les déchirements premiers de l'envie. Cette manœuvre ne revient pas à une éradication du « mal radical » et une pacification édénique du désir, mais à une intégration du mal au désir par certaines reconnaissances. Pour la mesurer à notre hypothèse, elle ne reviendrait pas à une fin du « manger » (l'autre), mais à un « manger » et un être-denté qui ne dirigeraient leur agression que dans des directions désormais légitimes, c'est-à-dire sur un sol rénové par la « gratitude » envers ce qui s'est laissé « manger ». Cf. Klein, Melanie, *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*, In: *The Writings of Melanie Klein*, London Karnac books (cop. 1975), 1993.

L'introjection alimentaire est donc *fébrilement prospective*, chasseuse, accapareuse de son butin-nutriments, manducatrice, triturante, broyante, désintégrant, préparatrice d'un bol anonyme en lequel les aliments perdent leurs qualités sensibles premières et « parlantes ». Ces qualités deviennent méconnaissables, car la préparation du bol alimentaire est destructrice de formes et l'écrasement des arêtes formelles de l'aliment est ce qui en dégage le goût et le plaisir⁴⁴. Tout au long de l'œuvre maxillaire-buccale de préparation de l'ingestion à la première porte du corps, l'activité est impulsée par une énergie destructrice-jouissante qui fait la *satisfaction pulsionnelle du manger*. Les rythmes de cette activité sont révélateurs de sa nature, puisqu'il suffit d'un temps assez court de différenciation de la satisfaction, avec le creusement corrélatif de la faim, pour rendre à l'opération son *caractère agité, haletant, précipité, nerveusement fébrile*. Notre thèse est que ce caractère lui est *intrinsèque*, quelles que soient les modalités de son effectuation. Là où elles sont extrêmement pacifiantes, se faisant sans hâte aucune, le « *moment* » *alimentaire-manducatoire* n'en est pas moins présent et prégnant. Dans le senti interne, l'ensemble de l'opération est porté et poussé par les *micro-jouissances* qui naissent de ce que *toute nouvelle déchirure de l'aliment libère de petits paquets gustatifs* captés instantanément et fébrilement par le sens. La *dynamique* est celle, *accélération*, d'une recherche montant en puissance par un aiguïssement intensifié des jouissances de manducation et de gustation, tendant vers les sommets de satisfactions maximales où la multitude de poches aspirantes au-devant de la consommation sont entièrement comblées.

Au-delà de ces sommets, des sensations de *réplétion* interviennent qui mettent *fin à l'excitation* et font retomber l'insistance chercheuse et les tensions jouissives *de l'agression manducatrice*. C'est au-delà de ce moment et, physiologiquement, au-delà du seuil organique que constitue le *deuxième orifice* qu'est le pharynx comme orifice d'entrée dans le corps interne, que commence l'opération digestive. Alors que la détente post-orgastique de l'innervation sexuelle fait, pour l'intuition commune à travers les cultures, partie de celle-ci, la *digestion* a une plus grande *autonomie par rapport à la prise alimentaire* et se trouve rarement confondue ou unifiée avec elle. Elle la suit dans le temps et la structure, et les choses se passent comme si elle ne pouvait intervenir qu'une fois que la prise alimentaire et son agitation sont closes, le senti de la digestion n'étant possible, comme nous l'avons vu, que là où tous les procès autres qu'elle auront recédé à l'arrière-plan, la laissant occuper l'avant-scène du corps propre et de ce qui en est senti. Le passage de l'ingestion à la digestion est d'ailleurs profondément marqué dans le corps, puisqu'il se situe à la *barrière organique* qui sépare le *corps interne* définitivement *voilé* du *corps affleurant* en ses orifices et ses bords. Il est le passage également d'un couloir organique à l'autre, avec la glotte fonctionnant comme organe d'occlusion et d'aperture entre les deux⁴⁵. Il y a ainsi une solution de continuité assez claire quand le bol alimentaire passe de la bouche à l'œsophage.

44 Voir, sur ce rapport de l'écrasement des formes objectales à la production d'un plaisir, mon *Aperceptions du présent*, p. 91.

45 La physiologie moderne distingue trois temps et non pas deux dans la déglutition : un premier temps buccal, un deuxième temps pharyngien et un troisième temps œsophagien. Seul le premier est, pour elle, soumis au contrôle de la volonté, les deux autres sont réflexes. La distinction du deuxième temps est

Appareils organiques étalés et transit articuloire. Ingestion de liquides, insapides comme l'eau, et le senti jouissif de l'ingurgitation. L'œsophage : innervation spécifique et imagination ultime d'un intérieur articulante du corps

Le *contraste entre les deux procès* des deux côtés de la barrière – ainsi qu'entre leurs soubassements articuloires – est très prononcé : d'une part, l'*ingestion buccale* se fait par *apprêts* plus ou moins *complexes* de l'aliment en vue de son introduction dans la bouche – apprêts ou accommodements qui touchent sa substance, sa température, les anticipations de son goût, etc. La bouche attaque l'aliment d'une diversité de manières selon ces qualités : il y a des aliments qu'on attrape du bout des lèvres, qu'on mordille des dents, qu'on grignote, qu'on prend de travers, qu'on introduit à moitié, qu'on taquine de la langue, qu'on suce, dont on diffère la gustation avec la langue ou le palais, etc. Une fois l'aliment reçu dans la cavité buccale, un procès commence qui prépare sa consommation par sa transformation en un bol alimentaire, comme nous l'avons décrit plus haut. Le *trajet à travers la cavité* a ses rythmes et ses qualités, et constitue un trajet *articuloire* par excellence qui fait traverser séquentiellement un *appareil*, lui-même *étalé* en une sorte de *successivité* matérielle et fonctionnelle, comme un banc de traitement. C'est un appareil complexe, car chacune de ses parties est à sa manière articulante, apprêtante, relayante, *productrice* en ses innervations *d'intensités excitationnelles et de qualia* qu'elle fait pointer dans le sens.

Le transit à travers l'appareil peut traverser des stations « nulles », c'est-à-dire sans que rien ne s'y passe de ce qui s'y passe normalement. C'est le cas avec tous les *liquides* qui passent à travers l'appareil manducatoire sans le mettre en œuvre en sa fonction. En particulier, un liquide insapide comme l'*eau* qui, avec ses négations pour ainsi dire des fonctions alimentaires, fonde, aux limites de celles-ci, pour la médecine moderne, une *fonction et une physiologie propres*, la fonction *dipsique* et la physiologie *rénale* où elle a, en fin de son parcours du corps interne, son traitement spécifique. Cependant, si l'eau ne se goûte pas – ce qui n'est en soi pas tout à fait exact, mais sacrifions provisoirement à ce préjugé –, elle n'en déclenche pas moins dans la bouche, surtout assoiffée ou échauffée par un aliment épicé, une bouffée de sensations des plus vives et des plus gratifiantes. Or, l'eau est l'« aliment » dont on tire les *satisfactions* de consommation *au-delà de la bouche, dans l'ingurgitation*. C'est en avalant l'eau que l'on ressent les jouissances du boire et de la désaltération. Boire, à la différence de manger, est lié à ce qui se passe à l'arrière de la bouche, au-delà du « laper » – même si les sensations typiques de délectation intense produites par une « bonne eau » fraîche dans la soif restent situés, par leur senti, dans la bouche et sont concentrés sur la langue qui semble s'affoler de plaisir au contact de l'eau et semble vouloir s'en fouetter en

très importante à cause de la complexité et de la délicatesse des réflexes engagés dans le temps pharyngien, dont tout le procès de la déglutition dépend. Ce deuxième temps, qui se divise lui-même en trois temps-charnières (de passage : dans le pharynx supérieur, puis moyen, enfin à travers l'hypopharynx), comporte des « contractions musculaires actives en amont du bol, des inhibitions en aval, étroitement coordonnées avec les phénomènes respiratoires (inhibition du cycle respiratoire, fermeture des voies aériennes) » (Meyer, Philippe, ed., *Physiologie humaine*, 1^{re} éd. Paris Flammarion 1977, p. 159).

la lapant. Bon nombre de cultures connaissent à peine ou pratiquent très peu le boire avec les lèvres, le boire d'un récipient placé sur la lèvre inférieure, l'eau étant aspirée le long des lèvres qui la recueillent au sortir du récipient. Elles privilégient l'eau bue à la carafe ou de l'outre, toutes deux ayant un mamelon bien formé pour donner l'eau en un jet continu et dense qui entre directement dans la bouche grande ouverte pour le recevoir, arrondie de l'intérieur à la manière d'un gobelet. Une fois recueillie dans ce creuset buccal, elle est transmise par la langue, qui se soulève pour cela, directement au pharynx où elle est ingurgitée selon une cadence complexe qui alterne respiration et ingurgitation. *Le senti jouissif ne s'arrête pas à l'ingurgitation*, mais se poursuit au-delà du pharynx, avec la *descente de l'eau vers le ventre le long de l'œsophage*. Cette descente est ressentie fortement dans le boire, comme bienfaisante, alors que dans le manger elle l'est beaucoup moins ou autrement.

L'*œsophage*, étymologiquement de *oisô* (porter) et *phagô* (manger)⁴⁶, ce qui porte (vers le bas) et mange, est l'organe et le médium de cette descente. Il possède une *innervation propre et articule*, avec un *senti* spécifique, une fonction de réception, à son col orificiaire, et de propulsion, le long de son boyau, du bol alimentaire. La physiologie moderne est capable de décrire avec une grande précision les *mouvements péristaltiques et propulsifs* de l'œsophage tant dans la « déglutition à sec » (quand on avale uniquement sa salive) que dans celle de la nourriture. Ces mouvements sont impressionnants dans leur agencement, la manière dont les ondes de leurs contractions (primaires et secondaires) se chevauchent, se continuent, avec perte de l'intensité au fur et à mesure de la descente de l'aliment; la manière dont ils assurent le transit des aliments vers l'estomac dans toutes les postures – en particulier celle où cette descente doit se faire à l'encontre de la pesanteur; la manière dont ils contrôlent et empêchent le reflux des aliments, aidés en cela par l'action d'un diaphragme situé au raccordement gastro-œsophagien et faisant fonction d'un véritable sphincter⁴⁷. Le *senti interne* ne donne pas idée de ces mouvements, cependant il « *image* » quelque chose qui reflète le *travail des ondes propulsives*, le tout baignant dans l'*étrangeté* caractéristique

46 *oisô* est le futur morphologique de *pherô* (porter), mais a le sens d'un présent, peut-être avec une nuance médiale; *phag-* forme le radical de l'aoriste d'*esthiô* (manger). Sans doute qu'intuitivement la dénomination, qui est un construct savant formé par les naturalistes anciens – on la trouve chez Aristote et les médecins grecs –, veut dire: ce qui s'en va avec le manger, là où le manger est porté, s'en va, disparaît. D'un autre côté, on peut très bien concevoir une version imaginaire de cet organe qui en ferait ce que beaucoup de figures fabuleuses et mythiques en font, un engloutisseur, comme le loup du Chaperon rouge, un être doué de deux bouches dont l'une croque et l'autre avale ou dont l'une avale et l'autre engloutit. Ces êtres ont la caractéristique d'être des contenants dynamiques qui vont chercher et engloutir des contenus qu'ils gardent en eux, qu'ils invisibilisent et font subsister dans des limbes faites comme des viscères. Il y aurait, entre le Chaperon rouge et le prophète Jonas, toute une phénoménologie à faire de cet imaginaire de l'engloutissement, avec les images et les « formules pathologiques » (les *Pathosformeln* à la Warburg) qui les dédoublent, cet imaginaire présupposant toujours un organe œsophagique – qui perd cependant sa prégnance dans l'engloutissement ichthyophage en mer qu'on tend à imaginer parfois comme un simple « emboîtement » de petits poissons par de grands.

47 Voir là-dessus les développements sur la fonction de déglutition dans Meyer, *op. cit.*, en particulier p. 162-164.

de toutes les représentations natives *de l'intérieur définitivement voilé du corps* interne. L'œsophage s'imagine non pas comme la partie anatomique du corps qu'il est, mais comme le lieu intérieur d'un accomplissement intracorporel central, agi dans une innervation articulante et un ressenti interne robuste. En supposant une connaissance anatomique savante quasi nulle, l'œsophage est dans le corps ce en quoi le manger s'engloutit et qui a la nature d'un conduit qui séquentialise ces engloutissements par des mouvements ondulants de pression progressant sur les tronçons successifs d'un conduit. Il est primairement cavité et tube, traversé par des mouvements et des pressions, menant l'aliment vers un intérieur du corps où il disparaît. Il fait la *transition* vers cet intérieur et cette *disparition*, et mène, à la fin de son innervation, *au seuil du corps abscons* et de son mystère. Il est le *dernier accomplissement à être senti* et le *dernier organe dont on se figure une forme*, certes des plus vagues. Au-delà de lui, estomac et intestin, ne sont figurés que par analogie – des viscères animaux – ou par autopsie sur les grands blessés du tronc ou les cadavres. Rien dans le senti ne permet d'imaginer quoi que ce soit des accomplissements de cette intérieur ultérieur (trans-œsophagien) : le *senti de la digestion* est, comme nous l'avons vu, celui d'une *enflure à onde unique*, ne donnant aucune idée des opérations physiologiques-digestives ; quant au senti, assez fréquent, de la pression arrondissante du ventre après une prise alimentaire copieuse ou dans les vents, il incite à se *figurer l'intérieur du ventre* (appelé estomac, viscères ou autrement) comme une « *panse* », sans permettre d'imaginer ce qui s'y passe⁴⁸. A y regarder de près, on se rend compte que c'est encore une fois l'eau qui suscite, avec son *senti spécifique* et bien plus que les aliments solides, des *images de contenant* entérique où elle se balance – avec les mouvements du corps. L'eau est donc ce liquide qui n'est pas « prisé » labialement, qui se boit à pleines gorgées, déploie son goût dans la bouche, mais donne ses pointes articulaires et jouissives dans l'engloutir, lequel constitue l'innervation la plus vive des passages pharyngiens et de l'œsophage⁴⁹.

L'ingestion de liquides sapides. Articulation de la prise jouissive : prime sentir, jouissance d'étirement, travail esthétique de la matière esthétique. Scansion prandiale du jour humain

Une *comparaison* contrastante avec des liquides sapides permet de préciser cette particularité de l'eau dans la révélation, par le senti, d'images de l'intérieur du corps. Le *vin*, par exemple, s'ingère de manière assez complexe, et cela tout au long de son *transit buccal*.

48 Les « gaz » jouent également un rôle dans la figuration de l'enflure du ventre comme celle d'une outre qu'on gonfle d'air.

49 L'engloutir de l'eau est certes typiquement orgastique dans la grande soif, mais ce phénomène extrême tend à occulter le fait que toute prise d'eau a une rythmique basalement orgastique. La prise de l'aliment solide est, en comparaison, moins fébrile dans sa déglutition. Sa nervosité réside plutôt dans la phase manducatoire et ses incitations jouissives à la mastication et l'écrasement des aliments dans leurs reliefs formels. La manducation, comme nous l'avons vu, contribue centralement à la gustation : elle doit, en effet, libérer les saveurs à la manière de qualités qui seraient prisonnières des volumes solides des matières ou des préparations alimentaires considérées.

Dès le tout premier moment de l'approche labiale, sa prise demande des mises en position, des apprêts importants : les lèvres se tendent, s'aplatissent et s'amincissent pour former une fente quasi résonante, aérée violemment par aspiration, faisant trembler le liquide entrant dans la bouche ; celui-ci est fouetté par les rafales d'air aspiré qui passent sur lui ou dans son corps à une vitesse bien plus grande que celle de son avancée du verre vers les lèvres et l'intérieur de la bouche. Ces nappes aériennes « oxydent », appointent, « brûlent » la portion de liquide bue, puis la font venir, happée par petites vagues, sur la langue où elle se recompose, sort de son désordre et de sa dispersion, redevient liquide et ronde, reprend corps ; elle baigne la langue en emplissant le fond de la bouche, qui se creuse pour former une auge où la langue peut tremper à loisir et retrouver à chaque fois le liquide dans un état, une température, une composition, une saveur différents. Dans la bouche ronde et close, le liquide demeure un « bon » moment ; il subit toute une série de « manipulations » de la langue qui le soulève vers le palais, le ramène vers le fond de la bouche, le laisse déborder les dents et comme les rincer, le reporte à l'avant de la bouche qui s'ouvre à nouveau un peu pour le ré-oxyder et rehumérer son bouquet... Il est ainsi dégusté, dans son procès buccal, comme un *corps gustatif changeant*, développant dans le temps et en fonction d'un certain travail « esthétique »⁵⁰ de la bouche, toute une gamme de saveurs.

Observons un moment le phénomène de ces *prises jouissives* qui sont précédées de tensions nerveuses cherchant en elles quelque chose qui les calme. Elles se caractérisent souvent par une *envie vivace*, c'est-à-dire qui a elle-même une certaine fraîcheur, la prise se présentant toujours avec une acuité correspondant à cette vivacité de l'impulsion. On peut distinguer de ce type d'envies les envies molles amenant des prises moins aiguës et des jouissances déjà émoussées. *Fraîcheur et acuité*, tant de la prise que de l'envie, renvoient, elles, à une « *primeur* » de la *satisfaction*. Il s'agit de ce phénomène prégnant qui fait que c'est le tout premier trait du plaisir qui est le plus vif et le plus intense : la première gorgée d'eau, de bière..., la première cuillerée de soupe, le premier « trait » d'une cigarette. On peut concevoir ces plaisirs comme formant un genre, celui des *plaisirs de première prise* qui sont ceux du tout premier contact avec la substance esthétique. A ce contact et sa *jouissance explosive* succèdent les *jouissances d'étirement* qui sont des appréhensions modifiantes, dans la succession, de la première saveur qui ne peut durer, ayant son intensité et

50 Je dis bien « esthétique » et non pas « esthésique », car il ne s'agit plus ici d'un simple procès de brassage puis de rassemblement de la substance esthétique (c'est-à-dire de sensations produites par l'affection d'un sens par ses objets), mais bien de l'apprêtement complexe, plein de finesse, de l'objet senti et de sa matière, pour qu'ils délivrent des sensations et des agencements de sensations d'un niveau supérieur, obéissant à des directions particulières du sens élaborées et cultivées dans l'« esthétique » de la culture considérée. C'est donc dans l'aire du double sens du goût comme sens du goût (*geusis*, *hè geustikè aisthêsis* ou *dunamis*) et comme « bon goût » (*hè aisthêsis*, *akribeia*, *kompotês*) que nous nous mouvons ici. D'ailleurs, comme pour dire la particularité du goût et faire le lit de son double sens, le grec le désigne comme *hè dia tou stomatos* ou *dia tês glôttês aisthêsis*, c'est-à-dire comme le sens [donné] à travers / par la bouche ou la langue. Nous pourrions y lire l'élaboration que nous décrivons comme ayant lieu dans la bouche et prenant la forme d'un procès traversant le détroit buccal. Les différentes parties de la bouche y interviennent dans l'ordre de séquence de la traversée.

sa singularité de sa surprise. Les deuxièmes prises n'arrivent plus à surprendre de la même manière et s'érodent continument. Le sensorium déjà entaché par une sensation subit la loi de la contiguïté des stimulations et voit ses envies s'é mousser avec ses sensations. Les jouissances sont dès lors aménagées de manière à donner à chaque moment de la construction gustative sa valeur : prime contact, prise vivace, explosion et ralentissement des jouissances par allongements de leurs parcours, ralentissements de leur véhiculation, par une succession d'ouvertures et d'occlusions. Il s'agit aussi de ralentir la montée vers la satiété ou l'arrêt de la jouissance par épuisement de ses capacités de se renouveler en ses envies. Ralentissements et différencements font encore une fois ici partie des moyens essentiels du travail « esthétique » sur la matière esthétique, ainsi que du travail de *relance avivée et jouissive des trains de la sensation*⁵¹. En se donnant ces lenteurs et ce loisir, le procès gustatif détermine le ralentissement de l'ensemble de la prise alimentaire ; il lui donne la rythmique d'un repas et sa mesure jouissive⁵².

En effet, c'est principalement par ces *ralentissements*, ces *scansions du procès alimentaire*, que celui-ci devient repas, avec ses élaborations esthétiques et symboliques. De leur côté, les repas constituent les scansions *les plus importantes du jour humain* : ils désanonymisent, désuniformisent, polarisent et organisent son écoulement. Cela, ils ne le font pas à la manière de simples stations horaires en sa durée, à la manière d'événements qui doivent avoir lieu à certains moments de son déroulement et qui, de cette façon, y introduisent division et structure, permettant une organisation du jour suivant les partitions qu'ils ont produites. La *scansion prandiale* est une scansion toute orrective et toute articulante : elle *articule orrectivement la durée en en faisant la durée d'un corps, coextensive à ses procès* physiologiques élémentaires, tendue par eux d'un de ses relais à l'autre. Elle y absorbe parfois tout

51 Le registre oral, qui se suggère irrésistiblement dans la description de ces phénomènes, admet facilement, sinon appelle ou nécessite la métaphorisation. Ainsi toutes les jouissances de ce type, avec passage gradué à travers des oscules aplatis, aspirant, prolongeant par rétrécissement et aplatissement le trajet jouissif de la substance, peuvent être métaphoriquement traitées d'orales. On peut également concevoir une métaphore de l'analité et des ses jouissances : il s'agit des schématiques ralentissantes et jouissives de toutes sortes d'expulsions – voir plus loin dans le texte la description du « besoin » défécatoire. L'épouillage, la crevaison d'abcès, l'extraction de corps qui bouchent des passages corporels sont des phénomènes qui relèvent d'une schématique similaire et appellent toutes sortes d'associations et de métaphorisations – nous avons décrit plus haut (p. 270s) le senti, chez l'observateur, de l'extraction d'un caillot de sang de la calotte crânienne.

52 Le boire à table a une fonction essentielle de ralentissement du repas. Les boissons chaudes, en particulier, imposent des temps d'attente, des apprêts, des prudences d'approche du « bouillon » ou du thé. Quant aux boissons rafraîchissantes non alcoolisées et non pétillantes, elles ont peu ou pas de place à table, sauf quand elles remplacent expressément les premières dans une affirmation de rigueur ou d'ascèse. Le goûter, collation intermédiaire qui « ne compte pas » comme un vrai repas et où l'on mange peu, s'accommode de ce genre de boisson (sirops, tel l'orgeat, limonades,...). Il reste difficile, même dans ce cadre, de s'astreindre à un boire lent de ces boissons. Beaucoup d'éducation et d'habitude y sont nécessaires. Il y aurait encore beaucoup à dire sur les rythmes de consommation d'aliments et de boissons dont le besoin (faim et soif) ne s'est pas encore creusé, ainsi que sur le rôle du manque lui-même de l'aiguillon du besoin dans le ralentissement des prises en question.

le souci du vivre, lequel se réduit alors à réussir la traversée des journées, le sujet se tenant, comme à une main courante, à la succession de ces relais. Elle *plisse l'étoffe de la vie* en la pénétrant de tensions et de poussées qui la font culminer en eux. Elle en fait une substance modelée et sous-tendue par des *forces de demande et d'attente*, par des *insistances périodiques* quasi inflexibles. De manière constante et à travers toute la vie, ces tendances sont à l'œuvre et exigent que leur satisfaction se répète dans les intervalles relativement courts en lesquels se relance le besoin élémentaire d'alimentation chez le vivant sentient.

Le temps du monde dans le temps du corps. Les présences tendues du corps froncent les étendues planes du temps. Vie physiologique du corps et tensions d'insistance des besoins primaires. L'épaississement du temps par les pulsations orectiques du corps

Nous avons suivi jusque-là une inclination naturelle de l'imagination en nous représentant la *coextension du corps et du monde*, qui compte parmi les premiers théorèmes de notre approche phénoménologique du corps, comme un recouvrement spatial de l'un par l'autre ou une pénétration mutuelle des tensions d'extension de l'un et de l'autre. Le mouvementement orectique du corps, nous l'avons pensé, dans l'espace, comme une ex-tension de la substance du corps en coextension avec la substance du monde, ces deux ex-tensions s'interpénétrant et correspondant à un mouvementement pour ainsi dire unique. Or, cette *spatialité de la représentation de l'être-du-monde-dans-le-corps* – d'un monde toujours représenté naïvement comme un espace-monde ou un monde-espace – trompe sur la *substantialité du temps du monde comme temps du corps* et de la vie du corps. Et il faut ajouter: du corps individuel ou des corps individuels co-présents dans un présent de leur monde scandé par la co-présence des insistances périodiques de leurs besoins. Il y a, en effet, là-aussi un double plan de représentation, tout aussi trompeur qu'ailleurs, c'est-à-dire que ce qui se représente de la spatialité du monde, projetée, une fois, comme espace-monde, et l'autre, comme espace-du-monde-dans-le-corps. Ainsi, d'une part, la *représentation du temps du monde comme temps cosmique*, espèce de grand contenant quasi sans limites de tous les temps partiels possibles qui seraient les temps de recoins du monde où ont leur durée les présences relativement courtes d'entités du monde (allant d'animaux à cycles de vie très courts jusqu'à des sociétés humaines qui perdurent sur des générations ou aux années cosmiques de systèmes astraux)⁵³; d'autre part, la représentation du temps du monde *comme*

53 Il faudrait ajouter: [où ont leur durée les présences...] à elles-mêmes. Toutefois, cet ajout est très problématique. En effet, si, à cet endroit du travail, la présence à eux-mêmes de vivants sentients se comprend parfaitement comme produite dans les procès articulatoires qui font leur orexis, il est conceptuellement inexact de parler d'une présence à soi d'une communauté humaine à travers plusieurs générations ou de systèmes solaires ou astraux qui ne semblent ni vivants ni sentients – du moins faudrait-il préciser dans quel sens cela doit s'entendre, surtout pour le deuxième exemple d'une présence à elle-même d'une histoire humaine à travers sa durée. Effectivement, l'énumération des trois phénomènes soulève des questions, mais nous la gardons pour insister sur le fait que les représentations générales du temps, même là où un effort est fait pour les élucider conceptuellement, restent souvent hétérogènes, allant jusqu'à regrouper des phénomènes différents dans leur structure

temps du corps, coextensif à lui, dont la partition et la tension, dont les *forces modelantes* sont celles d'*insistances périodiques corporelles* qui serrent ou *froncent les étendues* (qu'on penserait abstraitement) *planes du temps* et leur donnent ainsi une substantialité tendue et vive. La coextension du temps du monde et du temps du corps est l'*être-du-monde-dans-le corps dans les présences tendues du corps* à lui-même.

Le temps du monde est avant tout le temps d'une vie physiologique, mais qui n'est pas la vie d'un corps en général, au sens de l'ensemble des processus biologiques qui ont lieu en lui, mais celle de certains d'entre eux : elle est celle des *procès prégnants* que sont les *procès articulaires* où la présence du corps à lui-même – et du monde à lui-même en lui – est constituée, dans les tranches du corps qui correspondent à ses parcours ou ses appareils articulants, par une tension de production d'une suite vibrante de phases sentie comme telle dans le corps interne qui en est résonant. Il ne s'agit donc nullement de se représenter le temps du monde comme toujours référé absolument au temps d'une vie individuelle d'un vivant sentient, ce qui peut être affirmé d'ailleurs très raisonnablement par une philosophie de la vie qui mesure le monde à la mesure absolue qu'est la présence d'une vie à lui ou la présence du monde à une vie qui le fait totalement périr avec elle. Il ne s'agit pas non plus de biologiser le temps du monde et d'en faire le temps de vie des organismes vivants en lui. Il s'agit d'abord de revenir au *théorème* philosophique – établi dès *Sciences du sens* – qui *ne reconnaît de présence qu'articulaire* et qui ne comprend l'être que comme présence à soi et au monde d'une tension d'articulation ; il s'agit de voir ensuite que le *temps du monde se tend principalement des forces de demande forte et des tensions d'insistance* que sont les *besoins primaires* qui le froissent et le carguent en périodes denses, où le manque, en se creusant, roule du temps alourdi et le soulève vers les crêtes des satisfactions périodiques.

Le temps est originairement visqueux et dense, ce qui veut dire qu'à aucun moment et en aucun état du monde *il n'y a du temps* hors du corps, *hors de ce que l'orexis* comme corps-orexis ou corps vivant et sentient *épaissit d'attentes en lui*. Le temps est épaissi et coulé corporellement dans ses mesures. Certes, basalement, c'est un double mouvement de déplétion et de réplétion des tensions orectiques qui détermine sa scansion, mais ce mouvement n'est pas le seul à matérialiser ou substantier le temps. Le *respir*, le *pouls* cardiaque représentent eux *aussi une scansion du temps-dans-le-corps*. Cependant, bien que la ressemblance des phénomènes le suggère constamment, ils ne décomptent pas le temps en petites unités à la manière d'une horloge, qui serait ici biologique et réelle, alors que l'horloge mécanique serait extérieure et manquerait de tout lien avec les battements de la vie dans le corps. Le *respir*, mais surtout l'onde uniforme et régulière de la pulsation cardiaque, trompent sur leur qualité épaississante du temps à cause de leur grande régularité en laquelle le temps semble s'égrener comme un élément neutre et vide qui n'aurait de lui-même aucune qualité et serait le contenant des procès et des accomplissements rythmiquement et matériellement les plus variés. Or, *respir* et *pouls épaississent le temps comme un liquide battu longuement* et qui prend

même. Désemmêler ces représentations demande prioritairement un travail, que nous tentons ici, d'élucidation phénoménologique du temps-(du-monde)-dans-le-(temps-du)-corps, travail analogue à celui que nous avons accompli plus haut pour la spatialité-dans-le-corps.

densité dans ce battement. L'orexis basale pulsant dans le respir et le battement cardiaque a toujours déjà densifié le temps à l'arrière de ses épaissements dans les tensions du besoin. Toutes les tensions orectiques du corps s'articulent les unes sur les autres et produisent, dans la *coextension du corps au temps*, les scansions qui *matérialisent le temps en des états de demande du corps*, en des « tendances » du corps : au respir, au voir, au toucher, à l'exertion du meilleur de son potentiel esthétique, à quérir son aliment, à le prendre dans sa bouche, à le manger, à boire et avaler, à sentir l'espace en lui dans l'effort qu'il fait de se soustraire au vertige... Il y a sans doute aussi une « *tendance* » du corps à *scander expressément* pour ainsi dire, articulatoirement, *ses scansions temporelles* : analogiquement à qui s'opère dans la coextension du corps à l'espace, la co-ex-tension du corps au temps s'effectue comme une pénétration articulante, co-formante, modelante par le corps du temps épaissi en lui par les insistances pulsionnelles qui ne laissent jamais son orexis s'affaïsser. Ces insistances se chevauchent et ne cessent de produire, chacune pour soi, du temps densifié, que leurs périodes soient longues ou courtes, qu'elles soient faim, soif ou respir⁵⁴.

Variations de l'intensité articulatoire des états et procès corporels. L'idée d'un inventaire des innervations corporelles comme frayages de l'orexis et de ce qui s'articule en elle. L'économie excitationnelle alterne déroulement articulatoire et homéostatization des mêmes procès

Revenons à la ligne de description et d'analyse qui nous a menés à cette considération du temps : nous sommes partis des articulations corporelles de la sentience et examiné la manière dont les sens articulaient leur senti dans le corps ; nous avons progressivement dérivé vers la description d'*états* qui ne relèvent pas proprement de l'articulation esthétique, mais se trouvent plus haut sur la trajectoire montante de la sensation : l'excitation sexuelle, l'effort sportif, la plénitude postprandiale, la prise alimentaire en ses deux temps de l'ingestion et de la digestion, le boire, le repas, les temporalités du corps. La *transition de la sentience* au sens strict *vers les états du corps* s'est fait très naturellement le long du fil conducteur de la *question des variations de l'intensité articulatoire d'un état à l'autre*. Les états décrits représentent une bande de variation qui demeure assez élevée sur une échelle de cette intensité. Nous avons, cependant, sans cesse insisté sur le fait que les *différents procès et états n'ont pas d'intensité articulatoire intrinsèque*, mais que celle-ci est elle-même variable selon la manière dont l'articulation est accomplie réellement dans la situation concrète. Or, nous avons vu également que, nonobstant cette variabilité, *certaines états* ne pouvaient être produits ou se maintenir sans *accomplissement vif* de leur soubassement articulatoire, comme c'est le cas dans l'innervation sexuelle ou l'effort sportif. Ainsi, les *repas* sont structurellement les *accomplissements les plus accentués* au point de vue du sentir-jouir et de la scansion temporelle du jour, mais peuvent toujours s'effectuer machinalement, sans aucun

54 Le respir est à comprendre ici, au même titre que la faim et la soif, comme un besoin. Voir plus loin dans le chapitre les développements concernant l'extension du concept du besoin à des formes non paradigmatiques de la demande corporelle interne.

ralentissement du sentir ou sans aucun marquage de la scansion – l'attention étant par exemple complètement absorbée ailleurs. Nous voulons tenter dans ce qui suit une exploration de différents états corporels pour observer de plus près ces phénomènes de variation de l'intensité articuloire.

On pourrait faire l'*inventaire des innervations corporelles* qui habituellement se succèdent dans les séquences les moins changeantes de la vie quotidienne d'un citadin d'aujourd'hui⁵⁵. Toujours ponctuée par les séquences des repas, la journée est occupée entre ces césures par des activités souvent typiques, parfois renouvelés dans la journée elle-même, parfois n'ayant qu'une seule occurrence en elle. Ainsi les *soins du corps*, en particulier, les différents *lavages*, représentent une séquence régulière qui souvent inaugure la phase active du jour au-delà du *réveil* comme clôture du sommeil ou déclin de l'état hypnotique, d'une part, et entrée agie dans la vigilance, de l'autre. Les premiers soins sont suivis du premier *repas* du jour, un dé-jeûner qui rompt l'abstinence alimentaire de la nuit et représente une prise alimentaire toute tournée vers l'activité qui la suit – et non pas en arrière vers le repos nocturne et ses détentes. L'*habillement* est, de son côté également, une séquence caractéristique et régulière, membrée en elle-même en des sous-séquences – boutonner sa chemise, nouer ses lacets, etc. Viennent ensuite les séquences du *travail*, celles que l'on considère comme strictement actives, alors que les autres semblent l'être moins qui, de fait, peuvent être plus prenantes et fatigantes que les laborieuses au sens strict. Deux nouvelles césures prandiales reviennent marquer des pauses dans le déroulement. On pensera enfin aux séquences du *loisir* où prédominent la détente et le jeu. Tous ces accomplissements doivent être observés ici non pas comme les tranches de vie significatives qu'elles sont dans les projections conscientes et les poursuites de l'individu, mais comme des *innervations physiologiques porteuses des courants de l'orexis* dans les tissus et les terminaisons du corps. En ce sens, les variations de l'intensité de l'articulation en eux correspondent à la *plus ou moins grande adhésion des courants orextiques aux déroulements articuloires*.

La question rejoint ici certaines de nos différenciations et de nos descriptions où il s'est agi de concevoir des *stabilisations homéostatiques* du sentir qui ramènent tant l'esthésie que l'ensemble de l'affection intérieure (sentiments et *Stimmungen*) vers des *bandes* au sein desquelles les poussées tensionnelles s'érodent, perdent leurs profils individuels, se fondent dans la basse d'une *pulsion à onde longue*. Tout ce qui sort de la bande homéostatique fait incision en elle, se dessine sur son fond, en ressort comme un pic de tension qui la déchire. Or, toute *articulation* est elle-même *éveil et présence, dé-scission ou dessin*⁵⁶ d'une *ligne* propre, membrée et membrante, sur des fonds de ce genre, par l'émergence

55 On peut concevoir l'idée d'un inventaire bien plus large, comparable par exemple à celui du fond gestuel d'une culture tel qu'il se documente dans tous les aspects de sa vie. Ce serait l'inventaire de tous les états et toutes les innervations observables dans la vie d'un corps, lesquels incarnent toujours un ordre culturel en tous ses marquages, techniques ou symboliques, de la corporéité.

56 On voudrait dire décisure en prolongeant l'étymologie du mot dessin (qui est le même que dessein) : de-signum, de-signare, poser un signe, une marque qui démarque quelque chose d'un fond et le fait ressortir pour lui-même.

des pointes de tension qui font le déroulement de l'accomplissement articuloire. Nous avons également vu le balancement qui avait lieu entre la ligne et le *fond*, celui-ci formant un *champ d'absorption* des lignes à leur arrière, les lignes pouvant se dé-dessiner en lui, y perdre leur profil et leur prégnance. La différence fondamentale dans ce champ est celle qui passe entre les *accomplissements passivisés, machinalisés, homéostatisés* et ceux qui gardent leur nature vigilante-articulante ou la regagnent à la faveur de circonstances qui les sortent de l'arrière-plan dans lequel ils s'effectuaient sans investissement attentionnel. La passivisation des accomplissements est à concevoir comme cette *récession à l'arrière-plan de la conscience* actuelle de synthèses aperceptives, perceptives, motrices ou pratiques, capables parfois de prendre en charge des « activités » relativement complexes telles conduire une voiture, faire du tricot ou du point de dentelle, nouer ses lacets, sortir ses clés de sa poche et ouvrir une porte avec, etc. – tout en menant simultanément, par exemple, une conversation exigeant beaucoup d'attention, de compréhension, d'implication émotionnelle, ... Ici, les innervations engagées sont de moins en moins vigiles et articulantes. Or, l'on se rend compte, en se plaçant au point d'observation de cette mouvance entre l'homéostatique et l'articuloire, que les balancements qui y ont lieu relèvent d'une sorte d'*économie excitationnelle qui détermine l'alternance des courants de l'orexis* au sein de *cycles* qui font le *temps du corps* avec ses rythmes naturels et culturels. Comme le corps lui-même, le temps du corps est *biparti* entre une *étendue* qui court et s'étend *sans détermination* vers les horizons du temps-du-monde (coextensif, comme nous le savons, au temps-du-corps), d'une part, et des *crêtes* qui la parcourent et y cartographient les *lignes articuloires* autour desquelles le temps se constelle, de l'autre. Cela se fait de manière tout analogue aux constellations de la corporéité qui s'effectuent, de leur côté, autour des déroulements articuloires dont le parcours suit les lignes d'étirement des appareils corporels qui les produisent membre par membre et leur donnent, à partir des sentis prégnants de l'articulation, leurs images et leurs métaphores. Tels sont ces états temporels du corps dont nous donnons des exemples en suivant le fil chronologique de la journée. Ils constellent le temps en une sorte d'*archipel de stations* plus ou moins étendues et denses, égrenées dans les journées.

L'idée d'une typologie de la densification orectique du temps humain autour d'accomplissements sensoriellement et hédoniquement accentués. Soins du corps et stations du temps journalier: le lavage matinal. Rythmicité basale du sentir corporel

Il nous faut revenir sur certains de ces états et sur les innervations physiologiques particulières qui les sous-tendent, pour les comparer entre eux et nous faire une idée plus précise des variations de leur vivacité. Ces accomplissements quotidiens sont, de fait, si communs et si largement distribués – sur les cultures, les époques, les milieux, les individus – qu'ils permettent d'esquisser une *typologie de l'irrigation orectique du temps humain* comme *temps-du-corps densifié dans ces états, archipelisé* pour ainsi dire *dans leurs successions*, s'étirant dans son déroulement journalier le long de ces stations. Le sujet se projette en ce temps dans des élans orectiques tout en rapport avec les promesses satisfaisantes de ces états. Plus les différentes stations du temps journalier sont marquées par des qualités de présence

articulatoire forte couplée à un sentir prégnant, plus la *projection protentionnelle du sujet* en elles et l'anticipation, dans ses attentes, des sentis et des vécus associés seront intenses. Nous avons décrit plus haut les stations prandiales comme organisatrices du déroulement journalier, constellant très densément le temps autour d'elles. Or, il y a une multitude d'autres relais entre ces stations représentant des *accomplissements vigiles-hédonisés* correspondant à des *figures de l'orexis* qui ne sont *pas celles*, majeures, *des besoins* physiologiques – comme la faim et la soif agissant dans les prises alimentaires et aqueuses. En eux satisfaction et plaisir ne sont pas produits dans le comblement de manques caractérisés et l'extinction de leurs brûlures, mais par des *sensations vives qui percent la quiétude homéostatique et rafraîchissent la pulsation irectique*, lui donnant des pointes qui semblent toujours surprendre le sentir quelle que soit la régularité avec laquelle elles se répètent.

Il en est ainsi du *lavage matinal*, qui fait partie des soins du corps, très variables d'une culture à l'autre, mais dont une forme, précisément celle du lavage du visage au lever, semble extrêmement répandue⁵⁷. Le *contact avec l'eau froide* ressemble à celle avec *l'air frais* le matin, humé partout d'une ou plusieurs fortes aspirations qui gonflent la poitrine à bloc, et qui est celui d'une fraîcheur qui pique et réveille. Ce contact peut être éprouvé avec plaisir ou déplaisir selon que le réveil est bienvenu ou pas, ceux qui veulent dormir tout leur saoul ayant horreur de ce contact dégrisant. Les attentes de ce senti se modulent ainsi selon les contextes et les motivations, et les états ou innervations correspondantes sont investis de projections irectiques variables. Néanmoins, quelle que soit cette variation, les *contacts vifs avec les fraîcheurs de l'air et de l'eau le matin* forment une *station du temps journalier qui a sa densité, son geste, son articulation, sa métaphorique propres* en fonction desquels se module la protention du sujet. Dans le registre du contact vif à l'ouverture du jour, il y a les *chambres à coucher*, d'autrefois, *froides* dix mois l'an, et leur carrelage où le pied nu sur sa pointe ne s'aventure que presque forcé au sortir du lit. Giono a de belles descriptions de ces aîtres, des hommes qui ont leur *lever* en eux et des sentis qui baignent ces vies rustiques. Les matins, de toutes les campagnes, restent frais en dépit de toute habitude et surprennent toujours tout aussi vivement les corps qui émergent au jour en eux. Ils se disent partout, comme d'un froissement de drap froid : frisés, brisky, frisch, ... – et il n'est nul besoin pour cela que les premiers souffles matinaux fassent, après des nuits de gel, des panaches de buée.

On pourrait évoquer par contraste les chambres jamais froides de nos villes et les levers douilletts sur des carrelages toujours rayonnant la chaleur qu'il faut – quand y passe un chauffage au sol. Les *rituels corporels du réveil* sont *autres* ici ainsi que les tranches temporelles en lesquelles les états et les innervations de l'orexis se constellent. Le réveil sera ici moins marqué par la fraîcheur que par l'aise couveuse qui mène du lit à la salle de bains, les pieds nus m'étant froissés par aucun contact. Le *lavage du visage* se fait ici à l'eau froide ou tiède, optionnellement. Suit la *douche* sous une eau chaude profuse, ne coûtant aucun travail pour être amenée, et les savonnages odorants. C'est là que le corps, sous l'action

57 Sinon représenter une constante pananthropologique.

de l'eau et de sa chaleur, effectue ses détensions, quitte sa torpeur et sa raideur nocturnes et entre dans l'élan vigile et l'entreprendre journalier. Le *repos nocturne* produit dans le corps, à travers toute sa musculature, une sorte de *raideur* dont le *déraïdissement* est ici l'*accomplissement articuloire et hédonique central*. Les joies du bain n'étaient ni quotidiennes ni matinales, dans la configuration rustique, mais les raidissements du corps aussi s'effectuaient à plus longue onde pour ainsi dire, couplés à un graissement continu du corps qui devient un peu mat et vit des mois sous le vêtement. Les rares bains le déraïdisent à des termes bien plus éloignés, mais dans des accomplissements très intenses aux points de vue articuloire et hédonique. Ainsi, dans l'une des deux *configurations*, c'est la *vivacité de la sensation* qui est au premier plan, alors que dans l'autre ce sont les *sentis purement hédoniques* qui sont prédominants.

Dans les deux configurations, cependant, les accomplissements en question représentent toujours des trajets expresses du temps qui se déroulent en une articulation sensuante. Ces trajets correspondent à des *régénérations corporelles d'un double potentiel de non aise et d'aise* dans lesquelles, dans notre exemple, un potentiel de fatigue et de raideur creuse une tension dans le corps dont la détension, dans le déraïdissement et la revigoration, est demandée de plus en plus instamment à mesure que dure son creusement. Au point de vue de la rythmique du processus, on peut constater une similarité avec ce que nous avons décrit de la rythmique des besoins et de leurs satisfactions. Or, ce qui est en jeu ici, ce sont des qualia du sentir et du plaisir qui ne sont produits ni dans des processus esthésiques ni dans ceux de la satisfaction des besoins. Cela permet d'entrevoir l'hypothèse d'une *rythmicité de base* qui régit toutes ces dimensions du *sentir corporel*, faite d'un *balancement entre déplétion et réplétion*. Tant l'articulation profilée sur l'homéostasie qui en constitue le fond, que celle-ci même sont traversées de cette rythmicité. C'est pourquoi l'*articulation* doit être conçue comme *sur-rythmée* pour ainsi dire, *dédoublant* de ses propres cadences le *rythme basal*: les cadences des membréments qu'elle opère dans la matière de la tension, de la sensation et de la pulsion recouvrent le rythme de base et le surdéterminent.

Les typologies des états du corps: mouvements, actes, impulsions, émotions, comportements moteurs, besoins. La distinction entre besoins sentis et non sentis

La revue d'états du corps que nous avons entamée pourrait être indéfiniment élargie. Elle pourrait en particulier s'intéresser aux innervations orectiques des accomplissements du travail ou du loisir. Elle pourrait aussi tenter d'ordonner le matériel qu'elle a réussi à explorer, et proposer une *typologie des états du corps* qui les classerait selon une grille où les différentes qualités articuloires et homéostatiques des innervations soient visibles. De fait, la grande diversité des états corporels est classable de multiples manières, une *différenciation primordiale* étant celle que toutes les théories du corps tendent à effectuer, à savoir celle – si centrale déjà, comme nous l'avons vu, chez Aristote et Galien – entre les mouvements *volontaires* et *involontaires*. Une autre division catégoriale, qui se retrouve chez la plupart des théoriciens et qui se recouvre partiellement avec la précédente, est celle entre mouvement *passif* et *actif*, *immotile* et *motile*, *motile avec conscience* et intention,

motile *sans conscience* ni intention. Le *sommet* vers lequel monte ce genre de classement est celui de l'*acte*, au sens strict et éminent d'un agir volontaire, signifiant, posé librement dans le monde par un sujet ayant raison, volonté et pouvoir.

Ainsi, explorant la notion d'*acte* pour tenter de l'intégrer à une théorie de la cure psychanalytique, Lacan développe une réflexion qui éprouve ce qui semble le noyau de cette notion, à savoir son *lien irréductible* avec la manifestation, dans la motricité au-dehors, d'un *agir motile*⁵⁸. Il semble, en effet, qu'on ne puisse s'imaginer un acte sans « voir » une disposition intentionnelle à passer à l'action dans le monde, suivie de sa réalisation. La motricité non intentionnelle, involontaire de l'*arc réflexe* par exemple, si elle inclut cette dimension motile, demeure antithétique de l'acte à cause du manque de la résolution consciente d'agir.

Dans sa recherche sur *l'Expression of the Emotions in Man and Animals*, Darwin, de son côté, se pose la question de l'activité ou de la passivité des impulsions qui déterminent l'excitation chez les animaux supérieurs. Pour y répondre, il introduit la distinction, à ses yeux fondamentale, entre les modalités de l'impulsion, qui est celle entre les impulsions volontaires et involontaires (*voluntary / involuntary*), qu'il entend au sens de *conscious / unconscious*⁵⁹. De cette distinction découle un regroupement des différents *types d'impulsions* : d'abord, celles qui sont à situer dans la neurologie du cerveau et qui consistent en la « transmission of nerve force » ; ensuite celles qui sont produites dans les organes et systèmes physiologiques, comme les muscles et les systèmes vasomoteurs responsables par exemple de la respiration et de la perspiration ; celles qui stimulent les sécrétions glandulaires, dans le larmolement et la salivation ; celles du mouvement cardiaque qui produit le pouls (*pulse*) ; enfin celles des sécrétions alimentaires ou rénales, des relaxations des muscles du sphincter, de la distribution des facultés mentales⁶⁰.

58 Dans le *Séminaire XV, L'acte psychanalytique*, Paris Editions de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce 2001, p. 31. Les deux premières leçons du Séminaire sont consacrées à la discussion de la compréhension intuitive de la notion de l'acte et à l'embranchement de la compréhension psychanalytique à partir, et à contre-courant, d'elle.

59 Ces distinctions de Darwin se compliquent à partir du moment où entre en ligne de compte la considération de ce qui, dans l'expression corporelle des affects, peut être utile, d'un avantage quelconque (*to be of service*) ou de ce qui est nuisible, causant un désavantage (*disservice*) ; ainsi que la considération de ce qui se perpétue par l'habitude (*habit*). Voir Darwin, Charles, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Stilwell Digireads 2005, p. 39ss.

60 Quant à Galien, l'action volontaire n'est pas pour lui l'action (vaguement) consciente, mais celle qui détermine, au niveau de sa spécification physiologique, la mise en activité ou la tension d'un muscle. Dès lors, le mouvement réflexe doit être considéré comme volontaire, alors que le pouls ou mouvement du cœur ne l'est pas, du moment que le cœur n'est pas un muscle pour Galien, mais un organe musculueux (cf. Debru, *op. cit.*, p. 102-105). La distinction qui commande ces positions différencie entre le somatique – du mouvement volontaire relevant strictement du domaine de la physiologie – et le psychologique – du mouvement conscient relevant, lui, des facultés psychiques supérieures. Cette thèse galénienne de classification ne laisserait pas d'autre choix, si on voulait la pousser à l'extrême, que de comprendre la volonté comme un potentiel d'activation absolument incarné, entièrement « musculaire », qui ne fait pas intervenir des facultés cognitives ou diacritiques (c'est-à-dire de jugement) comme le discernement. Or, il s'agit au fond moins du couplage du jugement à la volonté

Ces quelques exemples sont destinés à montrer la variété et la confusion des positions sur la question de l'identification et de la typologisation des états du corps. Les choses se compliquent considérablement dès qu'on intègre aux états du corps les affections que Darwin appelle les *émotions*, qui sont plus que des sensations (de l'esthésie) et moins que des états constitués densifiant le temps du corps et rythmant sa vie quotidienne : telles sont la douleur, la rage, la colère, la terreur, la peur, l'horreur, la prostration, la déjection, la joie. Le tableau devient encore plus complexe si l'on ajoute aux émotions comprises comme des *états d'âme sentis* cependant d'une certaine manière *dans le corps*, les *mouvements et états du corps* qui correspondent aux *phénomènes expressifs* liés aux émotions – en lesquels cependant les émotions ne s'épuisent pas dans le sens où le rougissement n'est pas tout le senti de la honte, mais le phénomène corporel expressif prégnant susceptible de l'accompagner, sans l'accompagner toujours. Darwin propose une liste aussi complète que possible de ces états : le rougissement, les pleurs, le serrement / grincement des dents, la transpiration, la dilatation des narines, le soulèvement de la poitrine, les actions frénétiques (*frantic actions*), la respiration, le cri, les convulsions, l'évanouissement, la nausée, le mal de tête, l'immobilité. Sur un autre plan sont à situer des *comportements moteurs* très fortement typés, tels la *fuite*, la *poursuite*, la *chasse*. Deux registres opposés, ceux de l'*excitation* et de la *dépression*, colorent affections, expressions et poursuites. Une dernière distinction est à introduire entre les sentiments ou les *émotions qui conduisent à l'action* – c'est-à-dire à la motilité – et ceux *qui n'y conduisent pas*. Ceux qui conduisent à l'action sont « visibles par des signes extérieurs » (by outward signs) ; ceux qui n'y conduisent pas sont de *purs états d'affection*, des passivités du sentir et de l'éprouver telles la haine, la suspicion, la jalousie, l'envie. L'ensemble est régi par le *principe of antithesis* qui désigne la « tendency to perform opposite movements under opposite sensations and emotions », que cela soit avantageux ou pas (« whether or not of service »)⁶¹.

L'*élargissement* de l'échantillon des *états corporels* en direction de toutes sortes de mouvements intérieurs, de processus physiologiques, d'affections ou de volitions tournées vers le corps, d'états expressifs, de sentiments, d'émotions, d'humeurs, ne peut que brouiller à l'extrême la construction théorique que nous tentons, surtout lorsqu'on a recours pour les

que de la volonté à l'arbitraire, c'est-à-dire à ce que peut une volonté sur le corps du sujet dont elle est la faculté de vouloir. L'approche de Galien ramène, au fond, à l'épreuve et au critère conscients du pouvoir-de-la-volonté-sur-le-corps : volontaire est le mouvement sur lequel la volonté peut influer (qu'elle peut arrêter, ralentir, etc.).

61 Darwin, *op. cit.*, p. 38. Identifier action et motricité, c'est rentrer l'ensemble du domaine de l'affection dans le repère de l'éprouver (Erleben) par opposition au Handeln (l'agir). La distinction Erleben / Handeln et son insertion dans la théorie des systèmes est luhmannienne, qui reprend la dichotomie correspondante des « behavioural sciences ». On passe dès lors par des transitions insensibles et peu claires de la toute première motilité réflexe, qui est une sorte de motricité passive non articulante, à une motilité signifiante qui fonde la possibilité de la position d'actes, au sens fort du terme, par un sujet : « ...le signifiant ne manque jamais dans ce qui constitue un acte... franchir un certain seuil où je me mets hors la loi, ce jour-là ma motricité aura valeur d'acte » (pour citer à nouveau Lacan, *op. cit.*, p. 14, qui éclaire bien la limite d'émergence de l'acte comme motilité signifiante fondée sur le rapport à une Loi et à la possibilité de sa transgression).

décrire et les conceptualiser à des théorisations très différentes ou très peu affines entre elles. Le *brouillage* s'accroît si l'on ajoute à ces états ceux très spécifiques des insistances physiologiques périodiques que sont les besoins, et dont nous sommes partis plus haut pour concevoir la densification du temps journalier autour de certains accomplissements. En effet, la question posée par le *besoin comme état du corps* n'est pas celle de sa volontarité, puisque en son sens même le besoin est quelque chose qui s'impose au corps et au sujet et dont ils se passeraient bien dans une grande variété de situations – Freud le représente comme la montée dans le psychosoma d'une demande venant de l'intérieur de lui qui lui impose la recherche de certaines satisfactions qui, si elles devaient lui être durablement refusées, rendraient l'état général du corps tellement douloureux que leur privation en deviendrait intolérable, parfois même mortelle. Par contre, la *question de la conscience du besoin* se pose pour les physiologistes qui ne font pas difficulté d'admettre l'existence de *besoins non sentis*, question qui ne pose pas pour le phénoménologue, car l'hypothèse du non sentir annulerait le « phénomène » même du besoin, l'approche phénoménologique partant, dans notre esquisse, toujours et exclusivement du senti comme de son donné premier. Ainsi, en termes physiologiques purs, le comportement dipsique, par exemple, est caractérisé par un appétit spécifique, un « besoin » (physiologique), pour les solutions salées qui « ne s'accompagne ni de sensations gastro-intestinales, ni de sécheresse buccale, ni d'autres manifestations somato-végétatives évidentes »⁶², en d'autres termes d'aucun senti.

Décalages des réponses physico-physiologiques et comportementales dans l'économie des besoins. Surdétermination des systèmes physique et physiologique par l'état d'affection sentie. Les types d'assouvissement et le corps senti en eux. Le non senti du corps et sa régulation

Dans le même sens, on constate l'existence d'un *phénomène de fluctuation des réponses comportementales* « légèrement décalées par rapport à celles de la composition ionique du milieu intérieur » (*ibid.*). Ce déport de la réaction – qui est toujours sentie, sans pour autant l'être toujours sous la forme d'un besoin – par rapport aux causalités physiologiques est d'ailleurs problématique chez l'homme dans tous les traitements médicamenteux. Les réponses de l'organisme expriment en effet parfois des états, des satisfactions, des demandes en décalage par rapport à ce qui arrive réellement en lui, les réponses adéquates ne s'y déclenchant que plus tard. De plus, au niveau physiologique lui-même et en dehors de toute considération du senti, il peut y avoir des *time lags* entre déficits physiques-causaux et déficits physiologiques-causaux : ainsi le déficit physiologique du sodium « met un certain temps pour s'installer », alors même qu'il y a déjà privation ou rétention physiques de cette substance. Le décalage que nous indiquions tantôt comme étant responsable de la fluctuation des réponses comportementales se présente dès lors comme un *décalage supplémentaire* qui *vient dédoubler celui, physico-physiologique* que nous pointons ici. Il prendrait la forme d'un déficit physiologique qui ne s'installe qu'au bout d'un certain temps et qui

62 Meyer, Philippe, ed., *Physiologie humaine*, 2^e éd. Paris Flammarion 1983, p. 1052

n'est ressenti qu'au bout d'un certain délai qui vient s'ajouter au premier. Un exemple très illustratif est celui de la soif péripandiale: cette soif apparaît alors même que « la déshydratation des tissus en rapport avec l'apport nutritionnel n'a pas eu lieu » (*ibid.*, p. 1058). Nous sommes donc à ce stade en-deçà des frontières de la soif physiologique et avons affaire finalement à une soif anticipante authentiquement régulatrice, prenant la forme de l'input décisif d'un feed-forward homéostatique. Un autre exemple est celui des régulateurs internes déclencheurs de la faim et de la satiété: l'hypoglycémie réelle est rectifiée dès le début du repas, mais la faim, qui en est normalement la séquelle comme état d'affection du corps avec son senti spécifique, ne cesse que bien plus tard (*ibid.*, p. 1064)⁶³.

Une telle présentation des choses construit finalement un *agencement de trois systèmes* placés en quelque sorte l'un derrière l'autre: le *physique*, le *physiologique* et l'*état d'affection senti* du corps. Ces systèmes sont autonomes l'un par rapport à l'autre et les couplages par lesquels ils communiquent forment un espace de transition graduée de l'effet d'un système vers l'autre. Cependant, une telle conception rend une *surdétermination du physiologique* pensable qui ferait de ses régulations, par exemple celle de l'hypertension par l'appétit du salé, des régulations à *multivariables*: l'appétit du salé peut en effet causer de l'hypertension en retour, car c'est peut-être elle qui est recherchée dans l'installation de cet appétit spécifique, alors qu'en termes physiologiques c'est l'hypo- / hyper-tension qui est le « régulateur » (*ibid.*, p. 1053) de l'appétit du salé, dans le sens où cet appétit advient pour élever la pression artérielle quand celle-ci se trouve à un trop bas niveau. On peut également imaginer des appétits qui perdurent au-delà du comblement du manque physiologique, cas de figure où le mécanisme même de la déclaration physiologique du comblement effectif serait enrayé à cause d'une lésion organique ou neurologique, et où l'appétit serait dès lors préservé dans toute l'intensité de sa demande⁶⁴. Ce n'est que par une telle surdétermination que s'explique le *phénomène de l'efficace de la mesure de la valeur dérivée plutôt que de la valeur primitive* « souvent rencontrée en physiologie. C'est une « astuce » commode de la nature pour quantifier certains paramètres qui doivent être connus avec précision. La contrepartie de cette « commodité » biologique est le danger de voir s'installer des facteurs de distorsion de mesure de la valeur dérivée... » (*ibid.*, p. 1057).

63 La castration sexuelle relève du même phénomène de déphasage de la suite affectuelle par rapport à l'évènement physique et physiologique. Celui-ci ne modifie pas, en effet, les états d'affection (par le désir sexuel) d'un mâle castré après la maturité.

64 Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de penser ces lésions comme définitives ou irréparables: dans le cas des « besoins » psychiques, l'enrayage des mécanismes de signalisation du comblement peut correspondre précisément à la restauration d'un organe lésé, dans le sens où la longue durée d'une lésion invétérée préserve les effets de celle-ci au-delà de sa guérison. La lésion est irréparable précisément à partir de sa réparation: c'est la longue souffrance de manque qui devient elle-même lésion, et la fourniture des objets de satisfaction du manque – levant par là objectivement la privation – ne peut plus s'enregistrer comme telle. Aucun comblement ne comble plus et il faut alors, comme on le pratique dans certaines thérapies, travailler sur la perte des facultés de reconnaître et de signaler la satisfaction, alors même que celle-ci ne cesse d'être procurée par des objets idoines qui ne cessent d'être acquis. En physiologie stricte, les mécanismes sont plus variés, comme nous le verrons plus loin.

Il nous faut encore travailler à élucider le fait que les *satisfactions des besoins* peuvent se faire de *différentes manières et dans différentes qualités*. On peut ainsi distinguer, en nous appuyant sur les données physiologiques, trois *types d'assouvissement* d'un besoin : un assouvissement qui se fait en oscillation autour de la limite inférieure de l'homéostasie au sein de laquelle la manifestation de la demande se résorbe avec sa satisfaction comme en un état d'équilibre général du corps ; un assouvissement qui se fait en oscillation autour de la limite supérieure de cette homéostasie ; un assouvissement qui se fait dans la bande définie par ces deux limites. Le *premier type* d'assouvissement se décrirait comme *mécanique, neutre*, physiologiquement *rigide* : tel est le comportement dipsique, c'est-à-dire le boire, strictement physiologique, à fonction étroitement régulatrice, appelée en physiologie « soif primaire »⁶⁵. Les besoins dont les assouvissements sont de ce type se pensent restreints à une *assise purement organique, peu touchée par la sensorialité, la palatabilité et les variations alliesthésiques* caractéristiques des assouvissements du second type. Ceux-ci sont assouvis par des objets qui présentent une survalue hédonique élaborée, et sont dès lors sensoriellement agréables ou « palatables » – au sens que les physiologistes donnent aux deux termes de la sensorialité et de la palatabilité. Nous parlerons donc d'*hypo-assouvissements*, désignant des états physiologiques déficitaires, et d'*hyperassouvissements*, désignant des états physiologiques excédentaires, flanquant par le bas et le haut des *normo-assouvissements*, désignant, quant à eux, les homéostasies⁶⁶ physiologiques de base.

En somme, ce qu'il faut retenir de notre digression physiologique, qui d'ailleurs ne va nullement à l'encontre de notre méthode d'approche des phénomènes par leur senti interne, ce sont des différenciations qui permettent de cerner de plus près le sens de ce senti et de le dégager de certaines mécompréhensions. En effet, en distinguant les *trois systèmes physique, physiologique et affectuel agencés dans la corporéité* telle qu'on pourrait la concevoir comme synthèse de ces trois composantes, nous tentons d'*éplucher* pour ainsi dire *le corps senti et articulant de ses soubassements physique et physiologique*. Ce qui apparaît avec évidence dans la régulation des besoins, c'est que celle-ci n'est pas principalement affaire des « *récepteurs externes* », c'est-à-dire ceux visibles et sensibles à l'hétéroperception ou la proprioception du corps puisqu'*affleurant à ses bords* ; non plus que de récepteurs moins apparents, mais clairement, c'est-à-dire articulatoirement, *accessibles à son sentir de soi* – alors

65 Voir Meyer, *ibid.*, p. 1057.

66 C'est Cannon qui propose le terme pour décrire des planchers ou des stases de fonctionnement physiologique résistants à toute variation durable et mobilisant pour cela un faisceau de « fonctions et d'organes » qui les défendent. Il faut qualifier cette résistance de puissante quand on prend en compte à quel point les variations des stimuli conditionnels sont importantes et temporellement éloignées des stimuli inconditionnels qu'elles laissent cependant inaffectés comme composantes de l'homéostasie physiologique en question. Sur la « puissance » de la défense de l'homéostasie, voir Nicolaïdis, In : Meyer, Philippe, ed., *Physiologie humaine*, 1^{re} éd. Paris Flammarion 1977, p. 900, ainsi que p. 912 où il est question de la manière dont « toute entreprise » de variation des socles homéostatiques mobilise « contre elle l'ensemble des moyens dont dispose le régulateur pour réussir sa tâche » ; quant à la distinction entre stimuli conditionnels et stimuli inconditionnels, elle est empruntée à la théorie du conditionnement et de l'apprentissage réflexologique.

qu'ils sont localisés à l'intérieur du corps dans des régions organiques inaccessible au savoir intuitif⁶⁷. De tels récepteurs sont la majorité des *orifices* dans l'exercice de leur opération, en particulier la bouche pour les fonctions alimentaire et dipsique, mais aussi tout ce que nous avons mis en évidence comme *appareils articulatoires corporels* sis à l'intérieur du corps et décrivant en lui un trajet ou une constellation (archipélagique) comme le « ventre » – au sens le plus large – lorsqu'il se fait le site de l'hypoagitation périprandiale (c'est-à-dire celle qui le traverse avant, durant et après les repas). Ainsi, la « sécheresse buccale » n'est pas, comme la médecine l'a pensé depuis Hippocrate, le vrai déclencheur de la « soif » (physiologique), mais lui est simplement corrélatrice, apparaissant avec elle et ne la causant nullement. En effet, des expériences permettent de contourner ou de neutraliser l'ingestion bucco-œsophagienne, en la dénervant par exemple, et montrent que ce contournement et cette neutralisation perturbent certes le comportement d'ingestion, mais n'affectent pas les « réponses régulatrices »⁶⁸. Ce sont les « *récepteurs internes* », situés dans le système physiologique, plus précisément, pour la soif par exemple, dans les deux compartiments hydriques, à savoir intracellulaire et extracellulaire, qui sont *responsables de la « régulation » au sens strict* de la fonction physiologique, et sont dès lors les *véritables déterminants* de l'« éveil spécifique »⁶⁹ du besoin dipsique – pour une part non senti comme dans les premiers déclenchements de la soif primaire. Les écarts de l'homéostasie sont détectés par ces récepteurs qui en déclenchent la régulation par des fonctions autonomes qui se laissent « contrôler » à cette fin⁷⁰.

Régulation primaire (physiologique) et régulation secondaire (par le senti) de l'économie des besoins. Absences et présences sensorielles et articulatoires du corps à lui-même. Hypercomplexité de la régulation primaire. Renforcement de la régulation secondaire dans l'hyperassouvissement

Là où cette *régulation* est *prise en défaut* par le fait d'interférences entre les feed-back de ses différents récepteurs, les *récepteurs externes viennent à l'avant-scène* des processus et guident la détection et la correction de ces désordres⁷¹. Cela veut dire que par un jeu extrêmement complexe de couplages des récepteurs internes et externes, ceux-ci ne figurent pas

67 Il s'agit du savoir natif non appareillé ni spéculatif-savant, c'est-à-dire d'un savoir qui ne peut s'en remettre à un élargissement de l'expérience par la préparation du corps pour être pénétré par des moyens d'inspection spéciaux, ni à l'autorité d'un savoir savant qui a procédé à d'autres types d'élargissement de l'expérience.

68 Je suis ici l'exposé de Nicolaïdis dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 904.

69 Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 900. Nous pourrions dire « activation spécifique » puisque l'éveil d'un besoin ressemble à l'*arousal* des appareils corporels innervants et articulatoires qui en « expriment » le senti.

70 Il faut faire ici une distinction entre régulation et contrôle ou commande, car la régulation ne pénètre pas jusque dans les fonctions elles-mêmes, mais les prend à son service en contrôlant les résultats, toujours autonomes, au profit de la conservation des valeurs composant et définissant l'homéostasie. Sur cette distinction, voir Nicolaïdis dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 900.

71 Nicolaïdis, dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 902. Le cas d'un tel recours à la sensorialité, au sens des *qualia* des sentis corporels, est discuté par Nicolaïdis au même endroit : il s'agit de l'interférence du

comme simplement surnuméraires dans les régulations des homéostasies fondamentales pour la conservation de l'organisme, mais interviennent dans certains cas *comme déterminants de la régulation*. On pourrait ainsi *distinguer* entre une *régulation primaire* – comme on qualifie la soif purement physiologique de soif primaire – et une régulation secondaire, la première se faisant *à l'arrière de toutes les présences sensorielles et articulatoires du corps à lui-même dans le corps interne inconstellé*, alors que la seconde est activée de manière à être déterminante dans certains cas de désorientation de la première uniquement. Cela veut dire encore que le corps n'est qu'apparemment régulé par ce qu'il sent en lui-même de ses besoins et de ses demandes. La « vraie » soif (physiologique) n'est pas celle qu'on sent dans la bouche ou la gorge, la « vraie » faim n'est pas celle qui se déclare dans les affections préprandiales et les désirs de nutriments qualifiés; et cependant, *dans certains cas, l'intuitivité des sensations, des palatabilités et des variations de celles-ci, appelées alliesthésies* par les physiologistes, vient suppléer au trouble de la régulation primaire et, ce faisant, *rend au senti du corps un sens orientant*.

Le *questionnement physiologique se concentre* dès lors *sur la régulation primaire*, sans pouvoir négliger cependant la régulation secondaire qui intervient, comme nous venons de le voir, là où une interférence trop complexe de facteurs trouble la première. Il s'agit donc dans ce questionnement d'identifier organes, fonctions et processus impliqués dans la conservation de l'organisme, alors que celui-ci est soumis à une déperdition entropique constante des substances et des potentiels énergétiques nécessaires à sa subsistance, et que ces substances et potentiels ne peuvent être regagnés que par leur recherche et acquisition au-dehors ainsi que leur ré-incorporation à l'organisme. *La reconstruction physiologique de ce métabolisme observe le corps comme un transformateur hypercomplexe* de ce qui s'induit en lui de son contact permanent avec les éléments et les substances du monde. Les transformations en cours dans cette fabrique métabolique qu'est le corps du vivant prennent figure et se différencient en unités correspondant aux fonctions physiologiques majeures. Observant tout ce qui peut intervenir dans ces fonctions pour en décrire la structure et les accomplissements, la physiologie doit *reconstruire toutes les bifurcations des processus fonctionnels* et en rendre compte. Il s'agit donc toujours d'identifier tout ce qui intervient dans ces processus pour le rendre à chaque fois sensible à une variation environnementale quelconque et déterminer en lui une réaction à elle. Il s'agit, en premier, d'*identifier des récepteurs* ou des senseurs *sensibles à la variation*, c'est-à-dire capables de l'éprouver et d'en enregistrer l'existence. Au-delà de cette réception, c'est-à-dire de ce point de vue de l'affectibilité d'un plan de déroulement d'un processus par l'incidence en lui d'une variation environnementale, il faut *détecter le genre de stimuli reçus* par ces récepteurs, *ainsi que les stimuli qui en repartent* pour influencer sur d'autres processus ou contrôler ceux-ci par la mise en relation de leurs résultats avec les résultats d'autres processus, créant ainsi des interdépendances et des interdéterminations entre processus, rendant possible la régulation

plan électrolytique avec ceux de la dilution ionique et du remplissage des espaces intercellulaires dans la régulation primaire du comportement dipsique.

primaire dont nous parlons. Or, *récepteurs et affectibilités sont distribués sur différents systèmes physiologiques*, tels celui de l'économie hydrique et nitrique pour la fonction dipsique, ou énergétique et pondérale pour la fonction alimentaire, mais aussi sur les systèmes électrophysiologique, neurochimique cérébral, humoral et endocrinien pour toutes les fonctions⁷². La fonction physiologique singulière se constelle donc comme interférence des différents processus s'effectuant dans ces différents systèmes. *L'hypercomplexité de ces interférences* est facile à imaginer ainsi que la difficulté d'isoler les facteurs actifs et d'en connaître et quantifier les impacts, tant dans le régime constant que dans les bifurcations des processus. L'observation physiologique arrive cependant à construire ses objets et à donner une idée à peu près robuste de cette *régulation primaire* qui a lieu dans le corps et en constitue l'essentiel de l'activité biologique, mais *ne s'enregistre nulle part en lui sous la forme d'une présence sensible du corps à lui-même*. Le corps n'en a aucun senti ni aucune idée. Son *auto-observation intuitive*, calée toujours sur ses ressentis et l'observation qu'il peut faire de lui-même ou du corps des autres dans les conditions d'investigation qui sont restées constantes d'Hippocrate à Claude Bernard, ne peut que *coupler l'observé objectif au senti articulatoire* corporel et surtout aux images et aux métaphores qui s'en génèrent. *Là où ce couplage au senti articulatoire choit* comme superflu, une *reconstruction de la régulation primaire* en termes purement physiologiques *devient possible*.

La régulation secondaire se retrouve au premier plan là où les *conditions éco-éthologiques* sont transformées de manière décisive par la technique et la culture, menant à une sorte de *déphysiologisation relative* pour ainsi dire *de l'existence corporelle*. Ainsi, à côté de la soif primaire apparaît une figure de comportement dipsique que les physiologistes appellent soif non régulatrice laquelle se renforce et se constelle dans des conditions culturelles d'approvisionnement saturant en objets de la satisfaction, c'est-à-dire ici de potiments aqueux. Cette soif non régulatrice peut aller jusqu'à évincer complètement la soif régulatrice laquelle « ne survient peut-être [plus] jamais » dans « les conditions de disponibilité continue, illimitée et non périlleuse de l'eau ». La *soif primaire* est en effet « un *état de détresse*, un mécanisme de sécurité lorsque les différents réservoirs hydriques sont en déplétion et de ce fait stimulent les récepteurs internes »⁷³. Elle demande une satisfaction insubstituable qu'est le boire ou le comportement dipsique, pour le dire plus généralement et inclure ainsi des formes du boire assez éloignées de celles que le mot suggère en sa référence à la prise d'eau

72 La fonction alimentaire croise une variété de stimuli de contrôle situés dans des dimensions chimiques et énergétiques distinctes du nutriment ou de l'organisme récepteur : la physiologie connaît ainsi des hypothèses glucostatique, lipostatique, aminostatique – s'attachant aux nutriments pour comprendre les contrôles –, mais aussi des hypothèses thermostatique, osmostatique et ischymétrique – s'attachant aux variations métaboliques dans l'organisme comme phénomènes explicatifs d'aspects de la régulation. En se disant qu'il faut travailler en général avec des hypothèses synthétiques qui font valoir partiellement ou entièrement les unes ou les autres des hypothèses citées, nous obtenons une idée de la complexité interférencielle de la description physiologique d'une fonction de besoin du corps – alors même que nous n'avons pas encore fait intervenir les interférences endocriniennes, ainsi qu'électro- et chimiocérébrales ou hépatiques.

73 Nicolaïdis, dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 907.

par une bouche – on peut boire par une peau ou une membrane. Le mode de satisfaction est lui-même inflexible qui est un boire actif, ayant insubstituablement la spécificité articuloire d'un « boire » comme accomplissement processif d'un assouvissement senti dans son procès même⁷⁴. Or, l'état de *profusion des satisfactions biologiques fait prédominer* systématiquement des comportements physiologiques d'*hyperassouvissement*⁷⁵, caractérisés, comme nous l'avons vu, par une *sensorialité accrue*, une *palatabilité accusée* qui peut mener, dans les cas où elle s'intensifie ou dure, à des changements de l'intensité de l'attirance ou même à des rejets paradoxaux des objets de la satisfaction. Les boissons palatables, par exemple sucrées comme les sodas et jus de fruits, potentialisent la prise d'eau de la même manière que l'hyperphagie, dans le registre du comportement alimentaire, est due à des prises alimentaires hyperassouvisantes et non régulatrices⁷⁶.

Plus que pour la fonction dipsique la « *rupture du programme biologique* » (*ibid.*, 909) est notable aujourd'hui pour le comportement alimentaire. Cette rupture est consommée pour une très grande partie de l'humanité qui, dans les conditions technologiques et de division du travail social qui sont les siennes, ne réagit plus à l'« *éveil spécifique* » du déclencheur du comportement alimentaire, qu'est la faim, par les séquences bio-éthologiques de recherche active et incertaine des nutriments⁷⁷. Comme la soif primaire, la *faim primaire a peu*

74 Si la primarité de la soif physiologique est claire à cause du creusement qu'il est aisé de concevoir constant du besoin de boire après la prise aqueuse, celle des satisfactions de cette soif primaire l'est un peu moins. Certes, il doit y avoir un « boire » pré-sensoriel, un déclenchement physiologique primaire de la satisfaction qui donne celle-ci « objectivement » pour ainsi dire, sans être senti par le vivant en lequel il a lieu. La physiologie peut le montrer expérimentalement. Cependant, ce qui est intéressant ici, c'est le fait que même là où un ersatz de satisfaction doit venir prendre la place de la satisfaction spécifique, celle-là prend la typique de celle-ci. Ainsi, quand des rats assoiffés – expérimentalement – reçoivent un courant d'air frais qu'on dirige sur eux, ils le « boivent ». Il s'agit en effet littéralement d'un boire, la fraîcheur de l'air étant bien ingurgitée à la manière dont ces animaux le feraient avec de l'eau, et non pas inhalée ou respirée. Elle l'est dans l'exertion d'un comportement dipsique au sens strict, déclenché par l'hypohydratation. Ce que les rats articulent sensoriellement de leur bouche, c'est très clairement un boire.

75 Cela veut dire que la satisfaction ici « fait osciller l'hydratation de l'organisme entre l'état en équilibre et l'état excédentaire, au lieu de le faire osciller entre celui de l'équilibre et celui du déficit » (Nicolaïdis, dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 908).

76 Il existe bien sûr tant des hyperphagies que des hypophagies physiologiques, c'est-à-dire déterminées par la régulation que nous avons appelée primaire ou physiologique stricte. Elles apparaissent là où des déficits ou des excès pondéraux exigent des ajustements qui passent principalement par la variation de la prise alimentaire (et secondairement par la dépense énergétique de l'organisme).

77 Le déclenchement des conduites faméliques est celui de conduites actives anxieuses et insistantes, liées à une agitation nerveuse spécifique et un aiguïsement caractéristique des sens – sur cet aiguïsement des sens voir mon *Aperceptions du présent*, p. 61s. Aujourd'hui, la faim déclenche une simple conduite de projection et d'organisation de l'assouvissement, tendant à le différer, l'enrichir sensoriellement, le prolonger dans la durée, ménager ses fréquences etc. – pour ne pas susciter les alliesthésies de la saturation et du dégoût, ou encore, tout à l'inverse, pour justement les susciter et réduire par là la prise alimentaire. La chose est généralisable pour tous les besoins biologiques dès qu'il y a rupture (de la physiologie primaire) de leur programme.

de chance de survenir là où un état de détresse famélique n'apparaît pas⁷⁸. Les nutriments étant disponibles à profusion et dans des qualités de palatabilité potentialisée, l'ingestion alimentaire devient régulièrement excessive. Dans le registre alimentaire, la *palatabilité* joue un rôle *primordial* dans la mesure où elle *régule intuitivement la quantité et l'intensité de la prise alimentaire* – alors que le comportement dipsique met en jeu un objet de satisfaction biologique en principe gustativement neutre, l'eau sentée être sans saveur, la palatabilité devant être ici produite pour ainsi dire de manière expresse. Dès lors, les *phénomènes d'alliesthésie* acquièrent ici une importance décisive puisque les nutriments même les plus palatables, par exemple les plus sucrés, changent de valeur lorsqu'ils sont présentés après une réplétion prandiale considérable – on parle de l'« apparition d'une alliesthésie négative »⁷⁹. Ils deviennent « désagréables », suscitent même le dégoût sous l'effet du sentiment de distension gastrique, laquelle relève d'une régulation non physiologique. L'on peut démontrer expérimentalement qu'une telle distension suscitée par un gonflement non alimentaire des viscères (intromission dans l'estomac d'un ballon que l'on gonfle d'air) n'arrête pas la faim, lorsqu'aucun aliment n'est donné, mais au contraire est compatible avec une régulation physiologique pure qui vient, après une perturbation initiale, à ré-occuper, dans les conditions de cette expérience, exclusivement la scène. Il existe toute une série d'expériences qui permettent de neutraliser les *sensations oro-pharyngiennes et gastriques* et rendent ainsi possible l'appréciation de leur incidence sur le comportement alimentaire⁸⁰. La conclusion est toujours que, privé de l'*apport sensoriel non régulateur*, l'animal en revient toujours sans dommage durable à une régulation physiologique stricte, d'une part; de l'autre, que l'apport sensoriel est régulièrement un *facteur d'hyperassouvissement* et de sursaturation allant à l'encontre de la stabilisation homéostatique purement biologique, la poussant à produire des *homéostasies nouvelles* situées au-delà des anciens socles.

78 L'homme mange non pas après déclenchement de la faim physiologique, mais aux heures de repas telles qu'elles sont culturellement posées. Une faim apparaît à l'approche de ces heures qui correspond souvent à des autostimulations de l'organisme déclenchant une faim non régulatrice. On pourrait les voir en analogies des autostimulations expérimentales de l'hypothalamus qui ne sont qu'apparemment paradoxales et fonctionnent en quelque sorte hédoniquement indépendamment de la disponibilité des objets de la satisfaction. En effet, chaque stimulation qui donne faim pendant une fraction de seconde est suivie par la sensation agréable d'une cessation de la faim (Nicolaïdis, dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 918). Cela rappelle les mécanismes du plaisir sexuel de la *Vorlust* freudienne qui est en elle-même un accroissement de la tension, donc en somme du déplaisir, mais qui, de fait, est très rapidement suivie d'un senti miniaturant, pourrions-nous dire, de l'assouvissement – dont la figure structurelle est celle de la résolution de la tension.

79 Nicolaïdis, dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 911.

80 Cf. là-dessus, Nicolaïdis, dans Meyer, *ibid.*, 1^{re} éd., p. 915.

Distinction de deux physiologies (de deux corps) : sentie et articulante, primaire et biologique. Le besoin senti à l'intérieur comme demande du corps entier. Extension du concept de besoin à toute demande du corps : excrétion, respiration, locomotion, perception...

L'exploration que nous venons de faire dans le champ de la physiologie du besoin débouche sur une élucidation de ce que sont les « états du corps » – dans notre entendement de ce concept. Cette élucidation était nécessaire pour éviter toutes sortes de confusions dans notre construction théorique des phénomènes d'articulation. Une *distinction précise* devait en effet intervenir pour séparer la *physiologie sensorielle, qualitative, palatalisante et articulante* d'une *physiologie* qui risquait d'en contaminer le sens, alors qu'elle lui est structurellement averse, à savoir celle que nous avons appris à qualifier de *régulatrice, physiologique stricte, organique et biologique*. Elle nous permet d'approfondir la *division du corps en un corps articulant*, réduit aux étirements de ses appareils articulaires en ses orifices, ses bords et son intérieur organique envidé, d'une part, et d'un *corps physique et physiologique* derrière lui, *sans sentis internes et sans articulation*, caractérisé par l'indétermination et l'extension brute et étrange, de l'autre. Une telle physiologie ne pouvait se révéler dans toute son ampleur et son sens que le long du fil conducteur des fonctions du besoin, car c'est là que l'on comprend le mieux le dédoublement d'une demande corporelle insistante, qui en son sens même est inséparable d'un senti (de manque et de gêne) en une *ligne sensorielle prégnante d'intuitions d'états du corps* comme sentis de sa présence à lui-même, d'une part, et une *ligne physiologique stricte, subsensorielle et subintuitive*, de l'autre. Or, c'est dans la dimension de ce que les physiologistes appellent la sensorialité que se situent tous les états du corps dont nous tentons la revue.

Parmi eux, ce sont surtout les états très faiblement articulés en une région orificiaire qui sont difficiles à décrire. Le besoin, demande insistante structurellement « intérieure » au corps et s'exprimant dans de tels états, pose dès le départ un problème de situation corporelle. *Tout besoin est*, en effet, *ressenti d'une manière générale-intérieure* pour ainsi dire, c'est-à-dire qu'en dépit d'une certaine localisation, comme la soif dans la bouche, il n'est pas senti comme une douleur de cette partie du corps, mais comme une *demande du corps entier*. Or, cette *intériorité du besoin* tend justement à en brouiller la *représentation*, laquelle n'est de par elle-même *jamais précise*. Certes, le besoin se creuse clairement et s'aiguise dans le courant de la phase déplétive, dans un ressenti d'abord vague, puis plus pointu ; cependant, même aux extrêmes du besoin, les représentations liées aux sentis internes, qui sont ses seules manifestations, ne sont, elles, jamais claires. Ces représentations gardent un vague caractéristique – qu'elles ont en commun avec celles de la douleur –, alors que les *représentations liées aux sentis de la satisfaction des besoins* sont *pleinement substantiées*, comme le sont toutes celles qui sont substantiées par des *sentis articulaires*. Ce vague de la représentation a à voir avec l'intériorité du besoin, sans pour autant que celle-ci puisse en rendre raison, puisque les sentis des procès articulaires, ressentis comme intérieurs au corps, ne connaissent pas ce vague. Dans le champ du besoin, l'*intériorité* s'associe à l'idée de *profondeur* et d'*intensité* (de la demande), et non à celle d'enveloppement dans les plis du corps où les procès

articulatoires ont leur train à travers des appareils et des détroits précis : les besoins les plus douloureusement ressentis sont éprouvés comme venant d'un intérieur profond du corps, duquel le sentiment du manque ne peut être désancré⁸¹. C'est par le biais de ce lien entre l'intériorité et le besoin que toute *demande intérieure* peut être conçue comme *besoin*, et tout ce qui pousse à la satisfaire peut l'être comme *pulsion*.

Continuons notre exploration du champ du besoin pour spécifier le sens en lequel celui-ci produit sa ligne sensorielle articulatoire sur le fond de sa physiogénicité primaire. Pour cela, tentons une extension du concept du besoin au-delà des besoins fondamentaux et des pulsions paradigmatiques de l'*autoconservation* – que Freud appelle les *ich-Triebe* (pulsions du moi) – que sont la faim et de la soif; laissons de côté la *pulsion sexuelle* qui, dans l'espèce humaine, est toute organisée autour du pouvoir de se différencier et de se diriger sur des objets non idoines, sexualisant ainsi les objets d'autres besoins ou même des objets qui ne se trouvent dans aucun rapport immédiat à un besoin quelconque⁸². Observons ce que la langue appelle « le besoin » ou « les besoins » qu'on « fait » et qui curieusement semble dire le « besoin » par excellence, celui de la défécation⁸³. Ce qui est notable ici, c'est que le besoin change de schématique : alors que les besoins paradigmatiques semblent désigner des recherches insistantes et périodiques d'objets qui doivent être amenés à soi, appropriés et consommés – tels l'aliment, l'eau, un corps sexué –, le besoin qu'on fait consiste en l'*excrétion d'un objet* hors du corps dont aucune appropriation, consommation, n'est possible.

81 Cela ne veut pas dire que tout est vague et brouillé dans ce domaine. Le déni durable de la satisfaction suscite des images fortement dessinées de la dégénérescence, l'atrophie ou l'assèchement légal de l'organe corporel concerné. Dans la soif par exemple, l'assèchement de la langue est vivement imagé; les représentations de la dégénérescence et de l'atrophie des organes sont caractéristiques des frustrations sexuelles en particulier, alors que l'organe « replet » apparaît rayonnant d'une sorte d'*ubertas*.

82 Il s'agit de la problématique de l'étagage à laquelle j'ai fait référence plus haut (p. 341s). Je ne traiterai pas ici de la physiogénicité de la pulsion sexuelle, alors que cela semble tout à fait indiqué à la suite du traitement de la physiogénicité des autres pulsions. Je renvoie pour cela à la deuxième partie de l'ouvrage, qui sera consacrée au désir.

83 La langue dit par ailleurs : on se retire pour faire « ses » besoins, comme s'il s'agissait de besoins très personnels. La dimension « aidotique » – de pudeur et de honte – entourant la défécation en fait un besoin et un accomplissement anti-social, qui se fait à part soi, préférablement à l'abri des regards des autres. Il y a là une similarité avec le « besoin » sexuel qui renvoie à la problématique éthologique de la territorialité. En effet, un besoin peut demander un environnement particulier pour son accomplissement. Le besoin sexuel le demande – les mâles de la plupart des espèces territorialisantes sont incapables d'effectuer la copulation si le territoire où elle doit avoir lieu n'a pas été marqué par eux auparavant. De là s'embranchent une transition humaine-culturelle qui fait demander un abri, un secret, une ségrégation, un écart, un a-parté, ... pour la consommation du rapport sexuel. On pourrait dire, avec la théorie freudienne de la pulsion (énoncée dans *Triebe und Tribschicksale*) et en y apportant un complément, que la pulsion n'a pas seulement une poussée, une source, un objet et un but, mais peut exiger également un site, une structure spatiale, un domaine d'accomplissement. En termes deleuziens et guattariens, nous pourrions dire que déterritorialiser la pulsion (sexuelle ou défécatoire), ce n'est pas la nomadiser (au sens courant de la dé-fixer et la rendre errante), car cela, la pulsion sexuelle l'est, dans sa furtivité quasi intrinsèque, toujours déjà; mais bien déstructurer son abri spatial ségrégeant, ce qui irait contre une racine physiologique de sa production sensorielle. Cela nous renvoie à la discussion de la physiogénicité première de la pulsion, dont nous traitons un peu plus loin.

Les satisfactions du besoin ne s'associent pas ici à l'avoir, la prise par un orifice du corps, l'ingestion ou la conjonction, mais à l'expulsion et la déjection. Les *jouissances*, quant à elles, sont *produites par le travail de l'orifice et le train du passage* de l'excrément à travers lui, ce passage processif étant activement et jouissivement articulé par l'orifice vif qu'est l'anus. En dépit de *l'inversion de la schématique appropriative et ingestive*, le besoin défécatoire est marqué, tout aussi bien que les autres, par son *intérieurité*, son *insistance*, sa *périodicité* et le caractère *articulatoire* de son procès et de sa jouissance. L'on se rend compte à cet endroit que le sens dans lequel l'orifice travaille importe peu : que son œuvre soit ingestive ou égestive / expulsive, l'orifice est un bord articulant du corps dont tout l'accomplissement consiste en la production d'une sensorialité sensuante qui fait la présence du corps à lui-même et lui donne, avec les gestes et les métaphores de son accomplissement, la matière sémantique qui la substantie.

Il existe *d'autres demandes insistantes* de satisfactions objectales qui peuvent s'assimiler au besoin et à son intérieurité-généralité caractéristique. Ainsi, l'on peut parler d'une demande d'*air* qui ferait de la *respiration* un besoin. La respiration serait mue par une tension qui creuse le corps et le temps, certes d'une période bien plus courte que celle des déplétions de la faim et de la soif. Ainsi, le respir doit se comprendre dans ce contexte comme manque-d'air-creusant-l'aspir, comme « *aspiration* » *douloureuse à aspirer l'air* ou respirer. Peut-être est-ce le fin mot de nos interrogations récurrentes, dans les chapitres précédents de l'ouvrage⁸⁴, sur le primat de l'*anapnoé* (le grec, comme nous l'avons vu, ne disposant lexicalement que de ce mot pour désigner la respiration, c'est-à-dire nommant celle-ci exclusivement de son temps aspiratoire) : l'*ana-pnoé* comme re-spiration ou ana-spiration, comme un happer de l'air qui d'un mouvement entre en lui et lui prend compulsivement une mesure, est primairement une demande d'air, une remontée aspirante vers l'air pour s'en remplir. Elle est recherche du comblement d'un *besoin très vif, très profond, indifférable, sans cesse renouvelé*, car aussitôt recreusé dans la foulée de son comblement même. Dans les très courtes périodes de ses relances, la « profondeur » du manque qu'il creuse est extrême. En effet, dès que sa satisfaction courante se heurte au moindre déni, c'est une schématique d'agitation panique qui s'enclenche, celle de l'asphyxie : d'un coup, c'est comme si le corps n'était plus qu'une fente aiguë ouverte des lèvres jusqu'au fond du monde, la double membrane du souffle devenant une déchirure sèche dont le vivant meurt, dans les convulsions, comme transpercé.

On pourrait également faire état d'autres demandes « déétiques », c'est-à-dire qui ont la schématique du besoin (*deésis*) : une demande de *mouvement* qui ferait de la *locomotion* dans l'espace (*kinésis, poreia*) un besoin⁸⁵; une demande d'*exercice des facultés esthétiques* qui ferait de la *perception* et de la projection appréhensive du corps dans le monde un besoin. Il y aurait plus généralement un besoin multiforme de conditions ambiantes permettant la

84 Voir en part. nos commentaires sur l'*anapnoé* p. 100s.

85 Le corps en quelque sorte « veut avoir » une masse et être attiré à la verticale vers le bas pour pouvoir se projeter comme la masse-force qu'il est et articuler ainsi sa graviception, et y prendre goût.

vie de l'organisme, c'est-à-dire d'une certaine température, d'une certaine pureté de l'air, même d'une gravité donnée indispensable à l'orientation vestibulaire. *Tout ce qui est inscrit dans le schéma corporel* comme directions et propensions de l'action semble être *en attente de réalisation* et insiste quelque part dans l'intériorité du corps à être produit, comme une puissance, à l'acte – ainsi la motricité serait une demande instinctive d'exercice d'un schéma opératif de l'activité. Les besoins se laisseraient classer dès lors en fonction de l'intensité de leur demande, c'est-à-dire de leur *insistance* et de leur capacité à être différés, de sa *périodicité*, de sa *physiologicité* au sens de son immanence au corps, à ses tissus et ses procès. L'ancrage dans le réel charnel du corps est un critère important qui empêche l'assimilation au besoin de toutes sortes de demandes ressenties quasi physiquement, telle la demande d'attachement (à un objet aimé) ou d'amour (à donner à un objet à aimer). De même que le calage du concept sur l'*intensité de l'insistance d'une demande travaillant l'intérieur* organique ou *envié du corps* permet de reléguer en dehors de sa portée spécifique tout ce qui relève des variations qualitatives de ses satisfactions. Ainsi, en accordant le statut de besoin à la projection appréhensive du monde – qui ferait que, priver un vivant sentient de l'appréhension du monde, en le confinant à un espace très réduit par exemple, ce serait lui dénier la satisfaction d'un besoin –, la voie serait ouverte qui mène à une *généralisation diffuse de ce qui peut faire demande* pour le vivant et à son assimilation au besoin. On pourrait dès lors affirmer que le déni d'une certaine qualité de la satisfaction de cette projection correspondrait, elle aussi, au déni pur et simple d'un besoin qui serait aussi légitime que tout autre, par exemple celui de l'accès à l'audition d'objets et d'environnements particuliers, capables de produire des satisfactions plus élaborées, non seulement esthétiques, mais esthétiques, c'est-à-dire musicales en l'occurrence. C'est dans un tel contexte, que l'*éducation* et la *culture* (*Bildung*) peuvent être *projetées comme des besoins*, de surcroît fondamentaux, dont la non satisfaction reviendrait au déni de satisfactions vitales et à l'infliction de grandes souffrances ou de graves défavorisations aux sujets concernés.

La physiologicité primaire n'est pas un invariant anthropologique, faisant socle aux variations culturelles de la physiologicité secondaire. L'invariant: ce sont les structures de la sensation comme présence du corps à soi et au monde actualisé articulatoirement

Or, il ne s'agit pas ici simplement d'aller à l'encontre d'une métaphorisation du besoin qui induit une inflation de son concept, mais de spécifier le fonctionnement physiologique-corporel des besoins, afin précisément de retrouver la problématique d'un senti interne commun tant aux besoins dans leur sens spécifique qu'aux autres états sentis du corps ou ressentis dans le corps. Pour cela, il nous faut nous interroger sur la *relation de la physiologicité stricte ou primaire*, comme nous l'avons désignée, *avec la physiologicité sensorielle et articulante*, surtout que celle-ci se révèle être quasi inaugurale ou co-originale de l'émergence de la dimension culturelle dans le vivant sentient – qu'est l'homme. Le schéma que suggère notre recherche jusque-là est celui d'une *résilience de la physiologicité primaire* qui forme dès lors, en dessous de la corporéité articulante, une sorte de *socle invariant* sur

lequel les *variations culturelles de la sensorialité* des accomplissements physiologiques secondaires ou non régulateurs peuvent avoir lieu. Ces derniers n'ont pas la résilience des accomplissements primaires, mais bien la plasticité de tout ce qui peut « se sentir » différemment d'une culture à l'autre, du fait de la différence des matrices de production des effets de sens qui fait la variété des cultures⁸⁶. Tout cela veut dire qu'en touchant aux racines de la corporéité articulante dans la corporéité primaire, nous nous plaçons dans le plan de la *genèse du sens*, qu'il nous faut comprendre comme sensation ou processus de montée ou de déploiement des effets de sens à partir des *traversées de la physiologie secondaire du corps*, c'est-à-dire de ses *appareils articulatoires* dans leurs étirements archipélagiques, *par des trains d'onde sensoriels*.

Le *socle physiologique primaire* formerait la base commune qui ferait l'*unité du genre humain* en quelque sorte, dans la mesure où il garantirait la même chose des structures de l'orexis derrière les oscillations des deixis langagières et des symbolisations sensuantes. Une telle hypothèse n'est malheureusement pas probante, car les communautés physiologiques primaires peuvent fonder des proximités et des *apparentements* génétiques et biologiques *très étroits*, même à travers les espèces, *sans* délivrer la moindre *matière commune aux sensations*. Celles-ci commencent avec les résonances sensorielles et la manière qu'elles ont de se coupler avec l'orexis pour produire dans le vivant sentient humain une présence à soi qui n'est pas simplement intense dans ses sentis – ces sentis et leurs jouissances le sont beaucoup plus chez la plupart des mammifères –, mais ouverte sur la *Stimmung* comme qualité de la présence à un « monde » (au sens heideggérien du terme). On pourrait même imaginer des physiologies primaires très différentes de la nôtre – donc des constitutions corporelles autres –, lesquelles cependant feraient, dans un vivant sentient génétiquement très éloigné de nous, socle à des sensations tout à fait similaires aux nôtres⁸⁷. Ce n'est donc pas la très grande homogénéité bio-génétique de l'espèce humaine qui lui permet de communiquer à travers la diversité de ses matrices de symbolisation, si complètes et si puissamment consistantes en elles-mêmes à tous les stades de leur différenciation. Ce n'est *pas* cette *unité biologique primaire qui fonde* la communicabilité et la *traductibilité des sensations* de l'une vers l'autre, *mais* bien les *structures de la sensation elle-même* fondées dans les résonances de la sensorialité (physiologique secondaire) et ses réseaux orextiques.

86 Un bon exemple pour étudier ce jeu de la constance physiologique et de la variété culturelle est le rapport à un aliment ou un condiment de base et d'usage universel et constant comme le sel. Voir là-dessus, et en toute rigueur au double point de vue physiologique et anthropologique : Meyer, Philippe, *L'homme et le sel*, Paris Fayard 1982 ; Richter, C. P., « Salt Appetite in Mammals : its Dependence on Instinct and Metabolism », In : *L'instinct dans le comportement des animaux et des hommes*, Paris Masson 1956. Dans une optique encore plus générale, on peut s'intéresser au plaisir comme donnée physiologique primaire, avant l'articulation signifiante de son matériau sensoriel, et se référer à : Cabanac, M., « Physiological Role of Pleasure », In : *Science* 173 / 1071/ 1103-1107 – qui développe une théorie de l'alliesthésie, que nous dirions primaire, comme motivation d'approcher ou d'éviter un objet de la perception.

87 C'est ce que le cinéma des aliens et des avatars montre à satiété.

C'est, rappelons-le, l'orexis qui émeut le sentir : celui-ci n'est jamais passif, mais toujours articulatoirement projeté comme déroulement irectique. La *présence du vivant sentient au monde* est, comme nous le disions, un « manger » du monde, c'est-à-dire un traitement assimilateur, mû d'un désir basal (que nous désignons d'orexis), dégustant et ingérant les sensorialités élémentaires auxquelles le corps se mêle. L'orexis comme acte et actualité premiers de l'âme dans le corps fait *demande de monde* comme de cette coextension sensorielle du monde au corps. Ce que l'orexis demande, ce qu'elle porte en son exertion comme son objet, c'est de manger et de goûter de la présence, celle de l'actualité de sa propre exertion. Il s'agit de la *consommation d'une présence à soi*, c'est-à-dire d'une présence *actuelle articulatoirement*, s'effectuant comme un déroulement membré, tiré par une tension qui le faire advenir de cran en cran. L'orexis est donc, dès qu'elle se coule, au-delà de son activation première, dans les innervations corporelles, à la fois production et consommation pleines de la présence. Pour le vivant sentient humain, *tout le « sens » est dans le corps* comme dans le lieu de production des sensations qu'il se donne et qu'il élabore (du monde). Le corps, en sa coextension sensorielle au monde, est une *fabrique du sens* – peut-être analogiquement à sa physiologie primaire qui est une fabrique métabolique où se transmue tout ce que le corps ingère. Comme corps articulé et articulant, il est le *banc de transformation des résonances sensorielles* qui ont lieu en lui *en des sensations* : en ses parties constellées – en orifices, bords, membres externes, régions membrées du tronc, parties internes senties et imaginées – le corps est le détroit de passage d'affections qui ont toujours nature pulsatile et dont la conduction à travers le corps produit les effets de sens de toutes les sensations. Or, le corps ne se prête pas à la sensation comme un simple lieu de passage, mais par un éveil à elle de toutes ses parties activables concernées. Cet éveil du corps aux conductions des potentiels d'activation dans le cours d'un sentir qui s'articule processivement en lui est l'orexis. *L'orexis (basale) en l'homme est sensation (basale) dans la mesure où ce à quoi va l'orexis, c'est à faire sens-et-saveur avec le monde par et dans le déploiement articulateur-moteur du corps* – souvent immotile, mais non moins articulant. Il n'y a pas, dès lors, dans le vivant humain d'orexis primaire, pré-sensorielle et pré-articulante, mais *l'orexis est dès le départ éveil et appétit de sensuer, c'est-à-dire de tirer des trajets sensoriels du corps dans le corps des effets de sens.*

Vision topologique de la corporéité : agencement de deux corps physiologiques primaires (I et II) derrière le corps physiologique secondaire. Le corps homéostatique. Sa différence d'avec le corps physiologique primaire. Sa corrélation avec le corps articulant

Notre revue des états corporels suivant le fil conducteur de l'intensité de la présence à soi du corps dans l'articulation nous conduit à une *vision topologique du corps* qui le montre distribué sur différentes formations. Le « départ » doit être toujours pris dans une *désobjectivation du corps volumique et organismique réel* qui se présente à notre représentation dès que nous parlons de corps. Il faut se départir de ce phénomène scopique de la corporéité – que nous avons discuté plus haut comme étant toujours le corps d'un autre et

dont la dimension scopique n'est le plus souvent pas reconnue comme telle⁸⁸ – pour aller vers le corps comme référent d'états corporels sentis. Dès cette première manœuvre se préfigure pour nous le *corps articulant*, qui est une sorte de *traversée sensorielle du corps dans le corps*. Il prend figure plus dense lorsqu'on regarde les innervations qui le membrant et le font se consteller en des appareils articulaires qui vont de ses orifices et de ses bords vers son intérieur où ils s'étirent en des chaînes d'îlots organiques sentis et nommés. Il se recouvre alors, à peu de chose près, avec le *corps physiologique secondaire* que nous avons distingué plus haut.

Derrière ce double corps (articulant et physiologique secondaire), nous trouvons le corps *physiologique primaire, voilé à l'intérieur enviandé du corps phénoménal*. Ce corps est révélabile uniquement dans l'ouverture et la découpe procédante, allant de plus en plus profond en lui, qui épluche ses téguments et les tire successivement de dessus les parties qu'ils cachent. L'intérieur enviandé ne se montre que par ces coupures remontantes, ces ana-tomies, qui désenveloppent ce qui est recelé à l'intérieur du corps, le mettent à nu, l'identifient, le nomment et l'énumèrent dans l'inventaire complet des constituants corporels de grandeur et de forme – et souvent de fonction – intuitives. Le corps (physiologique) primaire, cependant, *ne cesse de reculer devant l'inspection anatomique* et entre dans les repères microscopique et hypermicroscopique : au-delà de la fibre et des derniers éléments de la chair corporelle manipulables par les pointes les plus fines et vus à l'œil nu ou avec les agrandissements rudimentaires de la loupe, l'observation construit le monde histologique des unités biologiques de base dont se tisse tout tissu corporel ; le monde des agents infimes (microbes, bactéries, virus, ...) qui y sont à l'œuvre ; puis celui, biochimique, des entités et des interactions intra- et infra-cellulaires. Le repère de la chair – comme dedans enviandé du corps – est définitivement quitté pour un repère autre, que rien ne relie au précédent. Le corps physiologique primaire de la *médecine expérimentale du 19^e s.*, appelons-le corps physiologique primaire II, *recoupe encore* à bien des endroits le *corps constellé* autour de ses innervations articulantes, alors même qu'il veut se maintenir le plus possible dans une inconstellation primaire, une mono-dimensionnalité de l'interaction physico-physiologique, à l'écart du « préjugé » de ce couplage au senti (subjectif). Le corps physiologique primaire de la *médecine de la deuxième moitié du 20^e s.*, appelons-le corps physiologique primaire I, *ne connaît plus ces recoupements*. Toutes les métaphoriques valables dans l'ancien repère perdent définitivement leur pertinence ici, alors qu'elles pouvaient encore déborder, à l'époque de la première médecine expérimentale, vers le paradigme épistémique du corps physiologique primaire II. Le *corps physiologique primaire I* n'est *ni senti ni articulant ni* même partiellement *représentable* en relation avec les *métaphores* du corps secondaire. C'est un *corps sans lien* à ce que nous appelons *l'état corporel*.

88 Cela veut dire qu'on n'oublie que trop facilement que ce corps n'est que le corps scopique, c'est-à-dire qu'une présentation possible du corps parmi d'autres, et non pas la manifestation primordiale de la corporéité, laquelle s'effectue en un aller-retour des états du corps propre dans leur senti articulaire vers le corps scopique de l'autre et inversement. Voir là-dessus plus haut le chap. « Spécularité du corps ».

Cette projection d'un corps primaire est l'esquisse d'un corps universel qui forme le socle invariant des toutes les physiologies secondaires, elles-mêmes variables dans le temps et les cultures. Ces variations font négliger certaines des marges du corps secondaire au profit d'autres. Ainsi, certaines *articulations* innervant des parties de ce corps peuvent décliner en importance, usage et fréquence, se désinvestir des parties corporelles qu'elles occupaient, se perdre comme techniques du corps et exiger un apprentissage thématique pour être restaurées. D'autres articulations, au contraire, voient leur intensité s'accroître considérablement à cause de leur participation à des sensations actuellement dominantes dans la culture⁸⁹. A l'horizon de ces variations émerge la figure d'un corps qu'on pourrait appeler le *corps homéostatique*: il constitue le *fond corporel sur lequel les lignes sensorielles-articulatoires se dessinent*. Lorsque, dans leurs variations, ces lignes se dé-dessinent – comme nous l'avons vu plus haut –, elles rentrent dans le fond du corps homéostatique et y disparaissent. Plus les différentiels excitationnels avec lesquels l'articulation se fait, s'érodent, plus leurs amplitudes s'aplatissent, plus il y a résorption des lignes dans le fond homéostatique à onde très longue, vibrant d'une simple pulsation « heudontique »⁹⁰, c'est-à-dire dormante. *L'homéostasie est l'anti-réalité de l'éveil et de la présence à soi*. Sa vibration basale est une forme de présence passive qui ne se réintroduit pas en elle-même, ne « s'articule », ne se « prononce » pas pour devenir présence à soi. Sachant que toute onde d'articulation peut perdre le ressort excitationnel qui trace sa ligne sur le fond et que la vibration indifférentielle du fond peut recevoir des décharges d'excitation qui la réveillent de sa torpeur et de son absence à soi, il est nécessaire de poser que les corps articulant et homéostatique n'ont pas de définition ni de frontières absolues. Ils sont l'un pour l'autre dans une relation dynamique, ayant prise l'un sur l'autre, gagnant et perdant du terrain toujours au profit et au détriment l'un de l'autre.

Nous avons vu plus haut en quel sens la digestion pouvait être « articulée », alors même que la nature de son onde longue et unique suggérerait une représentation de son procès comme relevant de la passivité typique des homéostases corporelles. *L'aise goûtée dans l'envahissement même du corps par la torpeur*, comme dans l'ensommeillement postprandial ou dans le coucher nocturne avec une très lourde fatigue, est une ligne articuloire

89 Ces fluctuations peuvent toucher des fonctions majeures de la physiologie humaine, de même qu'elles peuvent faire disparaître des palettes entières de potentiels articuloires, conduisant à des formes d'atrophie des organes et de la physiologie corporelles où ils ont leur innervation. Il y a ainsi des sagesses et des ascèses corporelles qui désinvestissent strictement des « physiologies » corporelles partielles et déterminent l'apparition des phénomènes de dégradation de l'aptitude fonctionnelle et de l'eutélité organique que nous indiquons. La variation interculturelle des pratiques érotiques est, pour sa part, très frappante – alors qu'en termes absolus elles restent cantonnées à un nombre somme toute assez réduit de figures et de techniques. La découverte de ressentis joussancielles nouveaux transforme profondément l'*ars amandi* traditionnelle et lui fait même changer ses scripts narratifs et ses scénarios fantasmatiques.

90 La référence ici est à Héraclite qui parle des *katheudontes*, des dormants ou sommeillants, qui ne se rendent pas compte de l'être ou de leur être dans l'être. J'ai commenté plus haut ce motif héraclitéen (voir p. 171s).

claire, qui s'atténue cependant à mesure que le corps s'enfonce dans le sommeil. Elle n'est donc nullement homéostatique. Le *relais de l'articulation* est ici passé à l'activité onirique qui investit le corps, comme nous l'avons décrit plus haut. Le fait que celle-ci ne soit pas « consciente » ne change rien à sa nature articulatoire : la *vie onirique* est une vie corporelle de statut plénier, laquelle ne s'accomplit pas derrière une autre vie « consciente » qui occupe l'avant scène du psychosome. Elle est, dans le temps de son accomplissement, *vie plénière et articulante* du corps et ne ressemble en rien à la *vie physiologique primaire*. La *passivité* de celle-ci, son *inconscience*, son *déroulement à l'arrière* de la vie physiologique secondaire, son caractère *insenti* et son *anonymie* – c'est-à-dire le fait qu'on ne puisse pas, en référence à des « phénomènes » ou des états sentis du corps, nommer ses phases ni ce qui s'y accomplit – ne sont pas celles des articulations apparemment passives, de la digestion ou du rêve par exemple, que nous décrivons. A rebours, la vie physiologique primaire ne peut *nullement* être considérée comme une vie *articulante*, mais qui serait simplement inconsciente, à la manière de la vie onirique. L'inconscience de l'une n'a rien à voir avec l'inconscience de l'autre : la vie onirique est inconsciente d'un retrait de la conscience d'elle au réveil et d'une retombée de ses accomplissements et de ses vécus dans l'oubli – où la psychanalyse place son inconscient spécifique. Ce qui se fait dans le psychosome durant la vie onirique est ce qui se fait en lui lors de toute activité articulante. Par contre, ce qui se passe dans la vie physiologique primaire (I) *se fait dans un corps inconstellé*, qui n'est en un sens pas un corps du tout, et ne peut dès lors être « corporellement » articulé. Ce qui s'y fait en termes de processus physiques et physiologiques *ne peut être porté à l'articulation*, même si on y employait toutes les ressources de conscientisation, d'activation, d'articulation et de ré-articulation disponibles. Pour amener un échange ionique intracellulaire à articulation, il faut supposer ce que nous avons supposé spéculativement à un moment, à savoir une coextension réelle de tout le corps – et non seulement du corps articulant ou, comme le faisait la tradition, du corps entéléchique – avec tout le monde. Ce n'est que dans cette hypothèse que pourrions élever l'ensemble du corps primaire à la signification métaphorique et à l'articulation. Une telle conception défie cependant toute intellection véritable et ne se laisse penser que comme lancer spéculatif d'une grande vision⁹¹.

La question du corps hédonique. Crêtes de l'orexis dans le plaisir basal de la simple exertion des accomplissements vitaux

On est donc finalement toujours tenté de trouver dans cette relation entre les *deux corps articulant et homéostatique* une complémentarité complète qui réduirait à ces deux corps le champ de la vie somatique et psychique – cette dernière étant faite des excitations et des sensations montant du corps. On retrouverait dans cette bipartition celle entre les

91 Ce qui se passe à l'autre niveau de vie physiologique primaire (I) est, comme nous l'avons vu, plus proche du senti, des articulations et des métaphores corporels. Cependant, il se fait en-dehors d'eux et ne se couple à eux qu'après coup, par l'effet des métaphorisations résiduelles qui régissent l'imaginaire scientifique médical et son discours.

phénomènes « conscients », c'est-à-dire éveillés à leur accomplissement du fait même de son articulation actuelle, et les phénomènes de synthèse passive qui se font à leur arrière-plan. Or, il faut toujours se rappeler que la *passivité* est certes *vibratoire*, mais n'est pas *articulante* et que l'*articulation* n'est pas réduite, pour se reconnaître, au critère ondulatoire; mais à celui de l'*éveil comme actualité de l'acte prononçant la ligne sensorielle et sensuante*. D'autre part, les articulations forment des *crêtes de la vie orectique* qui ont un *effet architecturant* sur le reste de la vie corporelle dans le sens où c'est sur elles que *s'oriente* l'ensemble des *actualités corporelles* et des intentionnalités psychiques. Elles sont recherchées comme ce qui recèle les *potentiels hédoniques* les plus forts – sans être réduites à n'être marquées qu'hédoniquement – et qui doit être réalisé périodiquement, la vie corporelle produisant son plus grand contentement là où elle peut se relancer sans cesse d'une articulation forte et palatable vers l'autre.

C'est à cet endroit que se pose la question de la possibilité de *concevoir* un dédoublement ou une *spécification du corps articulant en un corps hédonique ou même en un corps jouissant* qui serait le référent des états hédoniques, mais surtout orgastiques, si prégnants de la corporité. Nous avons vu plus haut que le corps physiologique secondaire tendait quasi spontanément à hédoniser ou palataliser ses accomplissements en forçant ses satisfactions vers les limites supérieures de l'homéostasie, réalisant ce que nous avons appelé des hyperassouvissements. Au fond, *tant que le corps vit de sa vigueur* ou de son tonus vital normal, c'est-à-dire tant qu'il n'est pas malade ni ne ressent de la douleur, il est *dans l'exertion de ses fonctions organiques* et, comme nous l'avons explicité, retire une prime de plaisir de cette exertion en tant que telle, laquelle représente une sorte d'articulation d'une puissance ou d'un sentiment de puissance du corps sur lui-même. Elle peut demeurer en dessous d'un certain niveau de prégnance et de démarquage par rapport à un bassin d'articulations très proche des niveaux homéostatiques. Elle *peut donc ne pas ressortir* suffisamment de ce fond *pour constituer une crête de l'orexis*, soutenue par des palatalisations intenses. Cependant, on peut considérer que le corps vivant et sentient est orectiquement tendu de telle manière qu'il a tout pour aménager des montées vers ces crêtes et, en dehors de celles-ci, pour soutenir une sorte de *plaisir basal lié à la simple exertion de la vie* en lui et de la vigueur intrinsèque à son simple être en vie. La douleur constitue l'anti-état de cette valétude basale. Elle est l'accident qui fait redemander celle-ci avec insistance, alors que donnée et vécue sans empêchement, cette valétude est « oubliée » et n'est pas désirée pour elle-même, à la différence des satisfactions prégnantes qui ont lieu sur son fond. Dès lors, on pourrait penser que si la *douleur* est un *anti-état* qui n'a d'autre effet qu'une demande intense de sa propre cessation, la *valétude basale* est un *non-état révélé circonstanciellement* l'apparition d'anti-états algésiques ou encore cristallisant dans les ré-articulations expresses de son déroulement – décrites ici. Elle correspond à un senti constant et constamment oublié d'une exertion des fonctions corporelles avec une sorte de vigueur spontanée. Le *corps*, lorsqu'il se maintient *dans les bandes moyennes de ses homéostasies*, semble *oublié de son état* et ne *pas sentir*, goûter, palataliser pour ainsi dire, la *fraîcheur de la tension basale* de son être en vie, qui est pourtant bien là. Il semble se maintenir dans une neutralité marquée tant par l'absence de douleur que l'absence d'un senti vivace de sa

valétude. C'est une sorte de demi-sommeil, l'état « heudontique » introduit plus haut, dont le corps n'est tiré que par l'advenue d'une pointe de douleur ou d'assouvissement marqué. Il faut dès lors constater l'existence d'une *strate émergente constituée par le corps sentant sa vigueur basale sur laquelle affleure et s'édifie le corps articulant*. Il faut lui faire une place dans l'architecture des différents corps au sein de la corporéité en général. Par ailleurs, il faut également constater l'impossibilité de postuler un corps hédonique qui viendrait se placer topologiquement devant la corporéité articulante, car tout ce qui émerge avec le sentir de la vigueur ouvre à la fois sur l'articulation et la palatalisation – qui sont parfois fondues en un même phénomène.

Le corps orgastique. Le type commotionnel de l'excitation exclut la reprise articulaire. Le rapport objectal de l'orexis orgastique: plaquage du corps contre l'objet; encroissance de l'objet dans le corps; bouchage de l'horizon par l'objet

Qu'en est-il de certaines jouissances, cependant, qui ont un profil très particulier et qui, dans cette extension corporelle de l'articulation hédonique, représentent comme un vestige de *formes archaïques de l'éprouver sensoriel*? Il s'agit d'une articulation corporelle limite qui est préparée par des montées articulantes vers des crêtes orectiques, mais qui, arrivant là, bascule vers un *type commotionnel* d'innervation corporelle dont on peut se demander s'il est encore classable parmi les articulations jouissives que nous avons considérées jusque-là. Ce sont les phénomènes de jouissance ou d'agitation à détente orgastique dont la *rythmique échappe à l'articulation* et la ré-articulation *maîtrisante, étirante*, ralentissante, formant et modelant dans les orifices et les organes activés des appareils articulatoires concernés du corps le procès sensoriel et les poussées de ses trains d'onde. Les états corporels orgastiques constituent une dimension spéciale de la corporéité sentie. On a parlé plus haut de l'*orgasme alimentaire* et de l'*orgasme sexuel*, mais les états orgastiques ne se réduisent pas à eux. Il faut considérer comme y appartenant également les jouissances de *grattage*, le *manger et le boire haletants*, la *crise épileptique*, la *tachycardie* provoquée par l'effort ou des émotions extrêmes, les *jouissances addictionnelles ou compulsionnelles*, les *secousses du corps* perdant son sang à flot, les *attachements et satisfactions à même l'objet* caractéristiques des premiers mois de la vie – la psychanalyse lacanienne y ajouterait le *symptôme* et son agir jouissant⁹². En observant ces phénomènes corporels d'une manière à faire ressortir entre eux

92 On le sait, Lacan a de manière constante placé le symptôme dans le champ de ce qu'il appelle la « jouissance ». Il serait même plus exact de dire que l'idée lacanienne elle-même de la jouissance – qui s'introduit de la scission de la jouissance du plaisir et du désir pour former une entité dure, autonome et infrangible, subsistant en dehors de toute l'économie affective et hédonique – se développe à partir de la conception psychanalytique du symptôme. C'est ce dernier, en effet, qui, lorsqu'on en approfondit la compréhension en s'orientant sur ses caractères centraux de l'autonomie et de l'infrangibilité, met sur la voie d'une telle conception de la jouissance. Il en résulte finalement qu'aucun des deux concepts n'est compréhensible sans l'autre. Sur la conception lacanienne de la jouissance, voir la présentation clarifiante des différentes acceptions par Marcel Ritter dans son article: « Die Einführung des Begehrens bei Lacan », In : *Sexuelles Genießen – heute. Ende der Verdrängung, Berliner Brief/Sonderheft V* Berlin 2009, p. 19-38.

une communauté significative, on ne peut se contenter d'en rester à ce constat descriptif. Il faut tenter de préciser le critère discriminant ce type d'états des autres états hédoniques et de comprendre l'éventuelle portée structurelle de leur ségrégation. On cherchera ce critère dans l'acuité et la vivacité de l'accomplissement sensoriel, mais butera sur une problématique de gradient d'intensité et sur la difficulté de déterminer à quel moment précis on passe des intensités des jouissances fortes à celles des états orgastiques. Il faudra donc aller plus loin et dire que ces derniers amènent un basculement vers une « *crise* » corporelle, vers un *phénomène d'agitation* dans lequel le corps est traversé par des commotions, des trains d'ondes de choc qui échappent à tout contrôle de sa part. *Le corps n'est plus articulant des trajets sensoriels de ces ondes, mais subit leur traversée* dans un état de raptus, où il est précisément *ravi à sa contenance* dans ses homéostases et ses articulations. Le corps est secoué par des pulsations qui le traversent, captent son souffle et pressent sa cage thoracique à répétition, en font jaillir expectorations brèves, halètements, geignements, cris. Caractéristiques sont ici *l'onde saccadée*, non pas longue à vibration plus ou moins ralentie, mais courte et très régulière, puissamment pulsante, allant droit devant elle vers une retombée relativement rapide, une exténuation qui s'accélère et l'éteint; l'être-livré du corps aux *secousses sans pouvoir de reprise* et de re-déroulement formé; l'être du corps à même la chose et le raccourcissement ou *l'annulation de la distance entre bordures et intérieur du corps* dans la quasi immédiateté de la transmission de la secousse vers cet intérieur et l'activation simultanée d'une multitude d'innervations.

Le genre d'états orgastiques en question se laisse décrire dans *deux perspectives* différentes: l'une les montre dans leurs *moments expérimentiels* que nous énumérons dans nos descriptions des ressentis mis en jeu (raptus, pulsation, onde, expectoration, et tout ce qui peut en être approfondi); l'autre les observe dans leur *rapport objectif* et le *convoitement de leurs excitations* à l'intérieur du corps. Il y aurait bien des descriptions à faire encore pour donner plus de teneur à la première perspective, mais le but n'est pas ici l'exhaustivité descriptive. Il s'agit plutôt de reconnaître le profil général et les caractères marquants de ces états, ce à quoi suffisent les développements donnés. L'intérêt de la deuxième perspective est que, s'orientant moins sur le senti, elle met en évidence, d'une part, les *caractères* pour ainsi dire *posturaux* impliqués dans le *rapport du corps orectique aux objets de ses tensions orgastiques*, ainsi que les rapports intracorporels couplés à celles-ci, de l'autre. Nous parlons d'un être-à-même-l'objet et voulons dire par là, qu'à la différence des procès articulants, la *séquence orgastique plaque le corps contre l'objet* et lui donne un accès non médié à celui-ci, lui fait coller ses orifices et ses bords sur lui, faisant entrer des parties de l'objet en lui dans une sorte d'introjection / *ingestion massive, avalante* de celles-ci. L'objet entre ici dans le corps, lequel se trouve dès lors posturalement pénétré par lui dans une *réceptivité aspirante, intromissive*, « tirant » répétitivement sur lui, se nourrissant aveuglément, pour ainsi dire, de lui. *Le rapport* du corps à l'objet est *adiastatique*, c'est-à-dire sans distance, ne tolérant ni césure ni intervalle; il est ingestif d'une manière très spéciale dans la mesure où, à la différence de ce qui se passe dans les rapports d'ingestion que nous avons décrits plus haut, la *partie de l'objet ingérée n'est pas détachée de lui*, mais est une sorte de prolongement,

de protubérance, d'intromission, d'*encroissance* pour ainsi dire *de l'objet dans le corps*. L'être-à-même-l'objet comme rapport adiastatique et ingérant sans détachement détermine un *grandissement structurel de l'objet* qui tend à *boucher l'horizon* de l'appréhension corporelle ou subjective. L'objet aveugle le corps ou le sujet qui s'y incorpore dans le sens où leurs entrées appréhensives sont pleines de lui et n'arrivent pas à maintenir des marges d'ouverture sur d'autres appréhensions. Ce genre d'objet dont la prise corporelle ne se fait que dans un plaquage du corps sur lui ayant toute l'insistance d'une orexis désorientée et compulsive, a la particularité d'être pour ainsi dire *sur-obvie*: il empêche l'émergence d'une arrière-fond derrière son calage parfait dans les embouchures appréhensives et a la stature d'un objet total qui éblouit le corps qui l'approche.

Pour comprendre la particularité de ce rapport, il suffit de le comparer aux différents types de rapports que nous n'avons cessé de décrire jusque-là, à savoir les *rapports d'articulation* dans lesquels le *corps prélève sur l'objet*, au bout d'approches et de premiers contacts complexes, *des qualia*, les suspend devant lui un moment, lance vers eux des prises qui mettent en œuvre leur ingestion. Les procès articulants sont d'abord des *procès de membrement* – et se définissent par là. Cela veut dire qu'ils tracent dans la substance indivise de l'objet – ou de sa matière sensorielle – des traits et plantent des pointes en lui qui le divisent et le structurent, et permettent un traitement dans la séquence de son donné. De plus, ces procès sont toujours, comme nous l'avons vu, *ré-articulants* ou ré-articulables et ont cette distance à soi de ces délais de phase instruits dans tous leurs moments, qui creusent ceux-ci et en permettent le ralentissement ou l'étirement.

Infrastructure corporelle et médiation tracticielle de l'articulation. L'orexis orgasmique court-circuite ce genre de médiation avec ses satisfactions paniques. Exemple du premier nourrissage. Raccourcissement du convoiement le long des tractus physiologiques et incarnation de l'objet. Schématisation orgasmique et jouissance

Sous un autre aspect, la *schématisation articulatoire* reste *hors propos dans les états orgasmiques* à la différenciation desquels nous travaillons. Il s'agit de celui, que nous indiquions plus haut, du *convoiement intracorporel de l'excitation* sur des trajets qui se trouvent ici extrêmement *raccourcis*, sinon annulés. Or, ce convoiement, dans les procès articulatoires, se fait sur des *tractus*⁹³, des trajets étendus, des tirements, disait l'ancienne langue, des « traînées » anatomiques et physiologiques ponctuées d'inflexions, membrées aux points de pliure préformés dans les organes et où se font les jonctions entre leurs parties. C'est parce que les tractus sont ainsi articulés qu'ils sont capables de modeler le procès qui les traverse par un jeu d'occlusions et d'ouvertures. Dans la séquence de leurs étapes le long des appareils articulatoires qu'ils constituent – et qui parfois se recouvrent avec les appareils organiques du corps physiologique secondaire, mais souvent en divergent –, les procès concernés puisent de

93 'Tractus' est un terme technique de l'anatomie classique qui veut dire « ensemble d'organes qui constituent un appareil » (selon la définition donnée dans le TLF) ou encore « ensemble de fibres (ou d'organes) qui se font suite », selon la traduction française de la *Pathologie* de Virchow.

nombreuses possibilités de rétention, de suspend, de reprise du flux. Le *traitement modelant caractéristique de l'activité articuloire* qui fait de celle-ci un procès de « formation » ou d'information de la matière sensorielle ou excitationnelle, *ne peut avoir lieu sans* cette *infrastructure* étirée, et foncièrement *étirante, d'un tractus*⁹⁴ où l'entrée des matières est régulée à l'embouchure, où leur « descente » et leur transit à travers l'appareil est « articulé » par les divisions et les membréments de celui-ci. Or, ce sont précisément ces allongements ou étirements en tractus qui sont absents ou se trouvent d'une manière ou d'une autre mis hors fonction dans les *états orgastiques*. Ceux-ci ne sont *pas couplés à une telle infrastructure d'appareil séquentialisant*, mais là où celle-ci est de fait donnée, et elle l'est finalement très généralement à travers toutes les fonctions corporelles, elle est *court-circuitée* au sens propre : son tractus, circuit unidirectionnel de transit, est inactif, le travail de conduction de la matière (sensorielle ou excitationnelle au sens large) par et dans les inflexions des parois et des contenants est skippé ou encore accéléré et mécanisé de manière à ne plus produire les délais de phase intrinsèques au procès articulant. Du coup, ne sont pas creusés les intervalles de la présence résonante à soi intégrant une lenteur et une virtualité toujours insistante de ralentissement et de traînement, de *tractus* – au sens verbal –, constitutives de ses accomplissements ; est rendu impossible tout déroulement articuloire du procès, lequel ne peut plus s'effectuer qu'en troisième personne, avec pulsation forte et rigide.

Les *satisfactions « paniques »* représentent un phénomène tout à fait illustratif de cette schématique orgastique. Il est judicieux de les qualifier de 'panique' – dans un sens étymologisant – pour pointer des satisfactions qui se veulent *tout de suite entières* et qui ne peuvent se mettre en œuvre que comme consommation accélérée, instantanée idéalement, de la totalité satisfaisante de leurs objets. Une satisfaction panique attaque pour ainsi dire son objet de tous les côtés à la fois et demande à l'intégrer simultanément en toutes ses parties. Cela détermine en elle une surexcitation, une fébrilité caractéristiques, relançant sans cesse une *activité consommatoire tous azimuts*. Elle s'accompagne d'une certaine perplexité, du fait que, ne pouvant établir un ordre de cernement et d'entrée dans l'objet, elle se perd dans l'incoordination de ses assauts. La perplexité exacerbe le processus qui pousse à agrandir toujours plus les orifices de prise et d'entrée de l'objet dans le corps pour l'avaler tout entier d'un coup ou d'une traite⁹⁵. La dynamique des satisfactions paniques tend toujours vers un

94 Le mot latin *tractus* a gardé un sens verbal fort du fait qu'il est morphologiquement construit comme un supin et surtout du fait que même les usages où il désigne des choses toutes faites et closes, telle une étendue de terre, sont eux-mêmes marqués par le sens actif-verbal de tirer, d'étendre. Le *tractus* tend ainsi toujours à désigner l'action d'étendre expressément, et le fait explicitement quand il prend le sens de ralentir (comme quand il dit le décours ample d'une parole – *tractus orationis lenis et aequabilis* – ou dans l'expression *tractu belli* – la guerre traînant). Ce sens est d'ailleurs premier dans l'adverbe *tractim* qui signifie : lentement, en faisant traîner.

95 « Traite » est précisément le mot qui concentre en lui l'ambiguïté structurelle d'une médiation tracticielle à accomplir, mais sans que le tractus corporel en lequel cette médiation s'effectue puisse jouer de ses « retenances ». En effet, c'est d'un « trait » que la chose doit être consommée, c'est-à-dire d'un passage le plus rapide possible à travers les étapes, les articules du « tract », ses infra-structures, ses parties ajointées. Boire d'un trait (c'est-à-dire, structurellement, d'une traite) un verre de vodka, c'est en avaler

« *avalement* » de l'objet et un *court-circuitage des médiations* qui font le convoiement séquentialisant de ses parties à travers le tractus corporel, notamment digestif dans l'exemple d'une prise alimentaire. Le trajet en est raccourci comme si le tractus avait lui-même perdu en longueur. Or, l'on se rend compte que le paradigme de ces satisfactions est en *lien avec une infrastructure corporelle* où ces médiations – tracticelles pourrions-nous dire – sont très réduites, d'une part; où elles sont, de l'autre, traitées comme si elles n'étaient là que pour être minimées. C'est le cas, pour rester dans le même registre, avec la *prise alimentaire du nourrisson* dont le tractus digestif est très peu différencié par rapport à celui de l'adulte⁹⁶. De l'embouchure buccale à la sortie anale, le « tube » que représente ce tractus est pauvrement membré, a peu de « coudes » qui « embouteillent » le transit, le ralentissent pour faire sur lui un travail de « formation » complexe⁹⁷. D'ailleurs l'image extrême de ce paradigme se trouve dans le *nourrissage des oiselets* aux premiers stades de leur développement: le parent nourrisseur porte les aliments (larves et autres petites proies) non seulement à la « bouche » / le bec de ses petits, mais les introduit jusqu'au fond même, dirait-on, de leur estomac. Les organismes nourris sont tellement excités par l'approche des objets nutritifs de leur prise qu'ils ouvrent démesurément le bec et *se fendent* pour ainsi dire de haut en bas de leur tout jeune corps,

le contenu quasi directement, sans lui laisser le temps de traverser la bouche, de s'épeler articulatoirement et de manière palatalisante le long des « articulations » du tractus buccal qui sentent (comme des senseurs, en les tissus activés de leurs pointes) la matière sensorielle de la bolée. Les médiations organiques-corporelles sont donc destinées ici à être « transcourues » dans une traversée effrénée.

- 96 La métaphore orale ne peut d'ailleurs être quittée ici. Cela veut dire que quel que soit l'exemple que nous prenons, son observation et sa description se feront obligatoirement dans un repère oral d'images, de concepts, de scripts, de symbolismes, de modes opératoires, etc. En effet, tout ramène ici à un rapport central qui est celui, dans la dualité d'un corps et d'un objet, de l'acquisition, la possession, l'ingestion, la consommation impliquant une économie excitationnelle spéciale qui s'éprouve de manière particulièrement prégnante dans la prise orale.
- 97 Le manque de points d'inflexion et d'articulation, de *kampai*, pour le dire avec Aristote, est un critère tout à fait décisif pour juger de la complexité, plus exactement du manque de complexité ici, des procès. Il faut se rappeler que l'articulation verbale elle-même, donc la production de la parole comme telle, ne tient qu'à un « coudage » anatomique et physiologique unique, celui qui « articule » – au sens aristotélicien du terme –, autour du pharynx et de la glotte, l'appareil phonatoire. Alors que l'homme partage cet appareil, hormis la particularité de son coudage, avec un très grand nombre de mammifères supérieurs, la capacité de produire des « sons articulés » ne lui vient cependant que de cette propriété unique de son tractus bucco-œsophagien. Celle-ci marque dès lors la limite entre le repère de la parole ou du logos et le repère de l'animalité « muette » qui, si elle produit dans ses différentes espèces une très grande variété de sons, ne sait ni ne peut anatomiquement produire des sons « différentiels », en d'autres termes, des phonèmes. La phonétique d'une grammaire du 18^e s., celle de Beauzée, construit de manière très intéressante sa doctrine de la phonation / prononciation des voyelles et des consonnes autour d'un schéma « articulatoire », au sens aristotélicien du terme: les voyelles y sont produites avec un minimum d'inflexions des articulations du tractus buccal, alors que les consonnes le sont en faisant jouer toutes les buttées que l'émission de l'air à partir des poumons peut rencontrer le long de son passage dans ce détroit, jusqu'à son égression par la bouche, telles les buttées gutturales, palatales, dentales, labiales. Cf. Beauzée, Nicolas, *Grammaire générale ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues*, Paris: impr. de J. Barbou, 1767.

donnant voie jusqu'en leur tréfonds, jusqu'au « cul » de la cavité principale de l'intérieur de leur corps, à l'objet ingéré. Cet objet une fois en eux, le tractus se referme sur lui dans des spasmes orgastiques à ondes courtes et violentes. Chez le nourrisson humain, l'objet introduit, qu'est le mamelon, ne plonge pas aussi profond dans l'organisme, mais le suçage orgastique est tel que le dépôt de l'aliment – liquide, qu'est ici le lait maternel – semble se faire directement au fond de l'estomac, par l'effet des mouvements d'aspiration puissante effectués par les organes impliqués – les joues fonctionnant comme les membranes d'un soufflet, relayées par les deux parois du détroit de déglutition à l'arrière de la bouche. Telle est l'intensité de la tendance au raccourcissement du convoiement des substances et des excitations le long des tractus physiologiques que ceux-ci tendent de leur côté à perdre leur « retenance » pour ainsi dire, plus exactement à ne pas la développer adéquatement, puisqu'elle n'est pas encore acquise à ce stade de la vie : les jonctions et les mécanismes de refermeture des conduits sont trop peu nombreux et trop peu différenciés pour retenir les portions ingérées, donnant lieu à des réactions de reflux, parfois tenaces et dès lors pathologiques, qui ne sont que trop facilitées par la configuration de l'infrastructure corporelle.

Tout au contraire des procès articulants et de leur approche explorante, plus ou moins circonspecte dans l'appréhension de leurs objets, les *rappports orgastiques* sont caractérisés par une entrée de l'objet lui-même dans le corps en un mouvement troublé par une hyperexcitation qui ne lui permet pas ni de se séquentialiser ni de se ralentir. Une fois l'objet introgré, le corps qui s'est ouvert pour qu'il entre en lui est mis en agitation par la simple « implantation » de l'objet et sa demeure en lui, *sans ingestion expresse* et sans que la pointe entrée dans le corps ne se détache de l'objet dont elle est un prolongement. Tel est le rapport central qui porte toute la schématique relationnelle et excitationnelle de l'être-à-(même)-l'objet. Or, ce rapport n'est pas facile à identifier et décrire, du fait de son intermittence et de son recouvrement par une multitude d'autres relations objectales ainsi que d'états du corps bien plus stables, plus fréquents et plus significatifs pour les poursuites courantes. Le saisir et le porter au concept est cependant d'une très grande importance, car il représente, comme nous le verrons, une figure majeure de la corporité. Pour le faire, nous nous orientons partiellement sur certaines descriptions du rapport désirant à l'objet (a), tel que Lacan le conçoit⁹⁸. Cet *objet* apparaît, en ses différentes formes, comme *incarné* littéralement *dans le sujet*, lequel accomplit sa subjectivation dans un mouvement de démêlement de lui⁹⁹. Certes, beaucoup parmi les états que nous décrivons, allant du grattage de la peau en prurit à la tachycardie dans l'effort extrême, n'ont rien à voir avec les états d'emmêlement pointés et construits par Lacan ; cependant, nous pouvons dire que tous ont en commun une même *schématique de l'être-à-même-l'objet* qui les caractérise fondamentalement. En effet, l'objet dont il s'agit dans ces états n'est pas toujours ni nécessairement une chose. Il est

98 J'ai déjà donné, dans le premier chap. de *Die Gegenwart des Sexuellen* (Vienne Berlin Turia und Kant 2011), une interprétation de ce rapport et de la thèse des objets partiels incarnés. Je renvoie à ce texte pour étoffer l'exposé, un peu rapide, que je fais ici de ces thèses à la fois complexes et décisives.

99 C'est le sujet central de son Séminaire *L'angoisse*. Cf. Lacan, Jacques, *Séminaire X*, 1962-1963, *L'angoisse*, 3^e éd., Paris Publication hors commerce, Association freudienne internationale 2001.

bien au contraire toujours un fragment, un bout, un éclat de chose et n'a jamais de statut réel. Un objet, spécifique, affleure à chaque fois qu'un état orgasmique est déclenché dans le corps. Il n'est pas là dès l'abord, pour attirer ensuite à lui la surexcitation orgasmique; il sort plutôt de celle-ci comme son point de fixation et figure, dans le corps, ce qui est en lui à la manière de l'objet bouchant et aveuglant dont nous avons parlé un peu plus haut – qui peut être lui-même une partie du corps propre. *Les états orgasmiques suscitent toujours le fantasme de l'objet incarné* que le corps serre en son agitation.

La thèse à formuler ici est que l'être-à-même-l'objet constitue une *schématique archaïque* relevant d'une *corporéité archaïque* qui a sa place dans la topologie du corps vivant et sentient que nous élaborons. Il semble, en effet, qu'aux *premiers stades* de son développement, le corps ne connaisse pas d'autres *rappports objectaux* que ceux de la *contenance de prolongements de l'altérité* en lui. Les objets sont « pris », emmêlés dans le corps du sujet et suscitent en lui des états orgasmiques d'attachement, de serrement et de consommation. Ces états sont diversement marqués par des *excitations très fortes* ou extrêmes, ce qui a motivé Lacan à les rassembler sous un concept, celui de *jouissance*. Or, cette schématique n'est pas seulement archaïque parce qu'elle apparaît avec les premières morphoses biologiques et qu'elle est, d'autre part, très visible chez les animaux qui semblent, durant leur vie, alterner états homéostatiques et états orgasmiques; elle l'est aussi parce qu'en sa structure même elle est ce qui, à l'origine, est concentration extrême d'énergies et leur déploiement dans des *processus itératifs, rigides, à courte détente et à retombée rapide*. Il est difficile, quand on *compare schématique orgasmique et schématique articulatoire*, de se fermer à l'intuition que la seconde est plus élaborée et que la première, en sa simplicité, son itérativité et sa violence, l'est moins, se présupposant ainsi par rapport à l'autre comme ce qui la « précède » structurellement et génétiquement. La schématique orgasmique a en somme toutes les qualités qui la font qualifier avec justesse d'« archaïque ». En outre, dans les situations où un changement subit et grave, menaçant ou angoissant, ou encore à l'inverse, violent de félicité inespérée, a lieu et choque le psychisme; dans les situations corporelles extrêmes également; le sujet à l'épreuve de ces secousses a une tendance à *régresser*, corps et âme, vers des états à *schématique orgasmique*. A la différence de ce que nous devons constater plus haut au sujet de l'isolement et de l'identification d'un corps hédonique, à savoir que rien ne justifiait de le poser à part du corps articulante; il semble qu'ici une *couche archaïque se laisse* fort bien *isoler* dont les caractéristiques sont véritablement différenciantes et forment un ensemble cohérent et robuste. Nos analyses et nos constats apportent ainsi un éclairage intéressant sur l'*opposition* que Lacan introduit entre *jouissance* et *plaisir*, laquelle reste énigmatique à travers la plupart des contextes où il en est fait usage, à cause précisément du manque d'un travail d'élucidation des *schématiques orectiques-corporelles* qui font le fond tant de la jouissance – dans la pulsation orgasmique – que du plaisir – dans l'élaboration articulante. La frontière qui sépare plaisir et jouissance se révèle être celle qui sépare *deux âges du corps* pour ainsi dire et *deux couches de la corporéité*. L'archaïsme de la jouissance la fait représenter, dans notre esquisse, comme un corps couché sous le corps articulante et opérant comme un attracteur de dé-différenciation par rapport à lui.

Le corps splanchnique ou humoral. Son site à l'arrière de toutes les autres « corporations ». La Stimmung a-t-elle un ancrage corporel / articuloire? Son senti corporel : moindre que celui du sentiment. Le degré de constellation / inconstellation du corps splanchnique

Il nous reste à interroger un dernier sédiment du corps que nous pourrions appeler le *corps splanchnique ou thymique*. *Sciences du sens* avait déjà exploré, dans sa reconstitution des voies de l'articulation verbale, la région du corps située *sous le diaphragme* et s'étendant vers les organes « lourds » comme le foie (et l'ensemble des *splanchna*)¹⁰⁰. Le travail y avait situé le fond d'émergence de la thymie, c'est-à-dire de la *Stimmung*. La question posée ici est donc celle d'une autonomie ou d'une consistance corporelle de cette région de la « corporation » ou de l'actuation du corps par sa forme-acte psychique. Toutefois, la question n'a pas été introduite et on a l'impression qu'elle vient de nulle part. Or, ce qui la motive et l'induit ici, c'est le fait que *le corps* dans cette région *n'est pas tout à fait inconstellé*, en même temps que sa constellation n'est pas non plus tout à fait comparable à celle des appareils articuloires qui ont leur site et leur extension dans d'autres régions corporelles. Nous avons vu plus haut comment les corps physiologiques primaires se retrouvaient derrière le double corps physiologique secondaire, ce double corps étant fortement constellé, alors que les premiers ne le sont pas du tout. En effet, les appareils que traversent les frayages de l'articulation sont le lieu où ceux-ci produisent le senti du procès articuloire. Ces frayages sont ce qui constelle le corps articuloire en sa physiologie secondaire, c'est-à-dire précisément en ces appareils articuloires et les métaphoriques qui, en l'imageant et le narrativisant à partir de ses sentis, donnent un sens prégnant à la composition et aux évènements de ce corps, en particulier comme corps organique-envié en un corps interne¹⁰¹. Vue dans ce contexte, la question de la *Stimmung* est de savoir *si elle est articulée corporellement dans des inner-ventions* quelconques pouvant être identifiées comme telles et localisées dans des sites déterminés du corps, ou si elle ne l'est pas. A supposer que cette question doive être partiellement niée, l'articulation n'étant pas très marquée et ses sentis étant assez faibles, il nous faut alors savoir si les *ondoiments thymiques* que l'on sent *à l'arrière de toute séquence du vivre* et qui semblent toujours la porter, s'y diffuser, la colorer et lui donner ses véritables valeurs d'expérience – les signes sous lesquels elle est éprouvée – ; il nous faut savoir, dis-je, si ces mouvances thymiques ont un *support corporel quelconque* autre que le corps physiologique secondaire, avec ses extensions prégnantes le long des appareils de l'articulation et leurs archipels d'organes fortement constellés, clairement nommés et sentis. Un tel corps autre

100 Sur les *splanchna* et le moi splanchnique, voir *Sciences du sens*, p. 217ss où le concept est introduit dans le cadre de la théorie des fonds-sources (de la « montée ») de l'articulation.

101 Les métaphoriques sont toujours déjà pleinement à l'œuvre dans l'imagination et la narrativisation du corps externe, c'est-à-dire du corps dermé et orificié, aux articulations évidentes, éprouvées dans toutes les sensations dès le moment qu'elles sont minimalement accentuées. Pas besoin donc de revenir là-dessus, alors qu'il faut souligner toujours à nouveau le rôle de ces métaphoriques dans la figuration du corps interne et dans la capacité du sujet de suivre en lui, imaginativement, le déplacement des ondes et des poussées senties des procès articuloires.

pourrait être, par exemple, un corps *parcouru d'affections indéterminées*, certes sensibles, mais non articulées ni situables. Enfin, si on devait nier tout couplage entre la *Stimmung* et le corps senti, il faut s'orienter vers l'hypothèse d'une « *infrastructure* » purement psychique de la *Stimmung* ou encore d'un couplage entre celle-ci et un *corps complètement non senti et inconstellé* qui ne se laisse connaître que comme processus anonyme ayant lieu dans une des matières du corps.

Contentons-nous encore une fois ici de quelques indications, les questions pouvant ici être indéfiniment approfondies. Les *Stimmungen*, telles la tristesse, le spleen, l'euphorie, les voiles d'anxiété, l'énervement, l'accélération, la légèreté, l'enjouement, l'abattement, l'hypertonie, ... qu'il faut à chaque fois entendre non pas comme les sentiments homonymes, mais comme les *Stimmungen* au sens strict qu'ils sont, c'est-à-dire comme humeur triste, humeur anxieuse, excédée, légère, enjouée, etc. ; ces *Stimmungen* sont des manières de sentir, de se-trouver-dans-un-état-de-soi senti par l'effet de ce sentir réflexif – tel est le lien en effet entre *sich fühlen* (se sentir) et *sich befinden* (se trouver) – ; elles sont des modes de l'être-affecté par le « monde » – au sens heideggérien de ce en quoi et vers quoi l'exister s'accomplit. Or, ces *sentis ont-ils un ancrage corporel*? Question en soi facile à poser et à engager, car il suffit de se demander si on les sent « quelque part » dans le corps et de quelle manière. La tristesse voile le cœur, se lie toujours à un sentiment de pesanteur générale du corps, l'humeur anxieuse est plus précise qui se sent dans la région de la poitrine et du cœur avec serrement et étroitesse, parfois plus bas aussi avec le sentiment d'une boule au ventre. L'humeur légère, elle, se sent aussi comme légèreté « physique », autour du cœur, mais aussi du corps entier. Le spleen se figure comme donnant un goût dans la bouche, assombrissant la tête d'un voile de migraine, œuvre de la bile, organe interne qu'on ne sent certes pas, mais à qui on attribue la sécrétion de noirceurs qui se répandent sous le diaphragme. L'accélération est affaire du cœur, de même que l'euphorie, qui le font battre plus fortement et rapidement, cette dernière plus légèrement aussi.

Nous nous rendons compte, au bout de cette courte revue d'un nombre d'humeurs, que leur *senti corporel* est très vague, d'une part, et très « associatif » et métaphorique, de l'autre. On pourrait prétendre, à la rigueur, qu'entre *Stimmungen* et sentiments ou affects en général, la différence, sous cet aspect de l'ancrage corporel, est mince, et que dès lors, comme on l'affirmerait pour ceux-ci, la corporalité des *sentis* de la *Stimmung* est un effet induit, une *répercussion d'affections de l'âme dans le corps*, ayant une très solide assise dans un *imaginaire très figuré du corps interne* dont les régions, les appareils et les organes sont associés à toutes sortes de manières de se sentir psychiques. Une des associations les mieux connues dans notre culture depuis les débuts de sa tradition (médicale et philosophique) savante est celle de la *mélancolie* avec la *bile*, en même temps que s'esquisse, à l'arrière-plan de cette association, une compréhension marquante de la première comme « humeur ». Son extension affectuelle est déjà comprise comme bien plus large que celle d'un simple sentiment et on la conçoit comme naissant dans le corps interne profond, sous le diaphragme, là où, pour une doctrine médicale du corps qui l'ouvre et y pénètre anatomiquement, la thymie se colore du chyle des organes (en l'occurrence de la bile) ou du lisse et du brillant de leur

surface (en particulier du foie)¹⁰². Une *autre association*, bien plus courante, pour ne pas dire universelle, est celle entre l'*amour* et le *cœur*. L'amour est le sentiment dont l'ancre corporel semble le plus clair et le plus largement reconnu, lui qui se vit, se parle dans et par le cœur. Presque toutes les affections amoureuses se sentent fortement dans la région du cœur comme des *Wallungen*, des montées puissantes de vagues sanguines vers l'organe, battements effrénés ou doux, ramollissements magiques qui donnent l'impression d'attendrir les organes corporels de cette région. Ici, les *sentis corporels* sont assez *distincts* et assez *forts* pour neutraliser confusions et doutes quant à leur localisation et leur qualification. Toutefois, ils sont loin d'être constants ou d'accompagner invariablement le sentiment. Ce sont bien au contraire les *vicissitudes de l'affection*, et tout particulièrement les alarmes produites par les craintes qui visitent si fréquemment le sentiment amoureux, qui causent les *sentis corporels* les plus intenses. En sa manière de se vivre en lien constant avec une pensée de l'aimé et les péripéties réelles d'une histoire d'amour, le sentiment amoureux a une *dimension narrative et dramatique* intrinsèque. *Par rapport* à lui et aux passions de l'âme ou *aux sentiments en général*, comme l'envie, la colère, le regret, la déception, l'indignation, la haine, la (soif de) vengeance, etc., les *Stimmungen ne peuvent faire état d'un ancrage corporel aussi clair*, dans des aires et des organes corporels aussi précisément indicables.

Les constats se révèlent donc flottants encore : les *sentiments* portent clairement en eux une sorte d'*indication*¹⁰³, de référence à un *ancrage corporel*, sans pour autant que celui-ci corresponde à ce que nous avons régulièrement décrit jusque-là comme des *innervations articulantes*. Celles-ci relèvent du schéma que nous avons établi dès le début du travail, à mi-chemin entre la théorie actualiste d'Aristote et une phénoménologie de l'articulation, comme celui de la coïncidence de l'acte de l'âme avec la forme du corps, ou encore de l'articulation actuelle traversant le corps et de l'être-articulé de celui-ci. Par contre, ce que nous avons appelé ancrage corporel du sentiment est d'un autre genre qui laisse la genèse et le

102 Nous avons déjà traité de la mélancolie plus haut, à la fin du chap. précédent. De manière générale, les références et les associations des sentiments aux organes sont variables d'une culture à l'autre ou encore d'une doctrine à l'autre au sein d'une même culture. Ainsi, les *Etymologiae* d'Isidore attribuent l'amour à l'opération du foie (*iecore amamus*) – comme nous le citons plus haut à l'endroit indiqué –, et non pas au cœur qui, dans la tradition savante, n'est pas considéré comme un organe sécréteur d'une humeur quelconque. Toutefois, ce qui nous intéresse ici, c'est, en ce qui concerne la mélancolie, la reconnaissance de son caractère distinctement « humoral » par son association particulièrement univoque à la *cholé* (bile) ; et surtout par la prégnance et la constance exceptionnelles de cette association dont la vogue, tant dans les doctrines savantes que les représentations populaires, ne s'est presque jamais démentie. La transition vers le caractère « humoral-dispositionnel » (de *Stimmung*) s'est faite, dans la modernité, sans heurt, à mesure que la chose de la *Stimmung* avançait vers le centre de toute thématization philosophique de l'existence. Quant à la distinction entre sentiments et « humeurs », elle n'a été, à ma connaissance, nulle part clairement introduite dans la doctrine traditionnelle des « passions de l'âme ».

103 Cette indication se fait souvent avec des gestes du corps lui-même qui, subissant de manière intense l'affection du sentiment, montre des mains ou des yeux en direction des régions ou des organes du corps qu'il sent impliqués dans son état. Parfois le geste va au-delà de la simple indication et se veut caressant, guérisseur ou dit le désespoir de ne pouvoir ôter l'organe, cause du trouble, hors du corps.

développement du sentiment se faire indépendamment d'innervations corporelles précises, comme dans un autre repère, psychique cette fois-ci, lequel se trouve avoir des effets ou des répercussions sur le corps. La *tentation théorique* est ici de *poser un corps partiellement senti et constellé* qui serait le corps de toutes les affections de l'âme, le corps en lequel celles-ci « s'articuleraient » pour ainsi dire, alors même que ces articulations ainsi que les innervations corporelles en lesquelles elles s'accomplissent demeureraient complètement dans l'ombre. Le *corps splanchnique* se trouverait *élargi pour englober un corps « pathétique »*, celui des *pathé, passions*, de l'âme. La position spéculative du premier serait dédoublée de la position encore plus spéculative du second.

Corporalité inconstellée et articulation non sentie. L'extension spéculative du corps dans des dimensions du monde dans lesquelles la schématique articuloire a été élargie. Postulat du corps splanchnique comme corps affleurant des fonds liquides du monde mettant sous tension l'ensemble du champ corporel

Ce qui est finalement en jeu dans la longue exploration, tentée dans ce chapitre, des phénomènes de l'articulation corporelle, c'est une *question décisive* qui touche au cœur du concept d'articulation : *peut-on concevoir des articulations inconscientes, non senties, innervées dans une corporalité elle-même inconstellée, anonyme, non sentie*, comparable aux corps primaires, *située à l'arrière des corps secondaires, articulés et articulants* au sens strict du terme? Cela irait assurément à l'encontre de l'entendement précis de l'articulation, mais aurait peut-être un certain intérêt théorique, celui qu'il n'est pas exceptionnel de tirer d'hypothèses en soi spéculatives. La notion philosophique de la coextension du corps et du monde aiderait à donner un certain fondement et un sens non aberrant à ces hypothèses. En effet, lorsqu'on pose un corps physiologique primaire contenant l'ensemble des phénomènes physiques et physiologiques observables par la science adéquate en son état le plus évolué, et que nous tentons de *faire sens avec la thèse de la coextension corps-monde*, nous atteignons tout naturellement à une sorte de postulat qui a été déjà formulé plus haut à un moment où nous évoquions l'hypothèse d'un tel corps devenu panarticulant en toutes ses parties, à savoir celui de la coïncidence de ce corps avec le devenir cosmique total, un tel corps ne pouvant être actué que par une âme ayant les dimensions de l'âme du monde¹⁰⁴. Le même postulat jouerait ici, appliqué à l'affection pathétique et thymique, car il correspond à une *schématique de postulation* nécessaire, dans la mesure où il reproduit toujours le même concept d'une correspondance, qui est *coïncidence et coextension, entre un corps non articulants à un certain point de vue et une « forme », eidos ou ousia, qui en serait l'acte et l'âme* et lui donnerait son articulation et son senti dans un repère spéculatif non ouvert au sentir des corps qui sont les nôtres. La *postulation* de ces *articulations*

104 « ... puisque le monde », disions-nous plus haut (p. 358), « en ses différents aspects sensibles, figuraux et moteurs, n'est rien d'autre que ce qui est produit par les différentes articulations-sensations qui ont lieu dans le corps. Un tel corps nécessiterait les potentiels attentionnels d'une âme du monde vibrant de toutes les fibres de son corps-monde ».

imaginées est nécessaire tant que nous voulons maintenir la corporéité du corps dont nous parlons. Il suffit d'arrêter de supposer que nous avons affaire à un « corps », au sens que nous donnons à ce concept, pour que la postulation d'articulations non senties dans le corps actuel, mais senties dans un corps imaginé, cesse de faire sens. C'est parce que le *corps d'un vivant animé ne peut être conçu que comme le psychosome articulé* dont le principe enanimant (par *empsychôsis*) est la forme et l'acte basalement orectique et articulante qui peuvent se justifier les imaginations d'entités aux contours substantiels inédits. Dans le cas des corps physiologiques primaires, nous sommes partis du corps pour aller vers son plan d'actuation psychique, *innervations et articulations postulées* – parce que non données et parce que nous faisons le choix théorique de maintenir la corporéité de ces corps – *étant le plan de la coïncidence* du corps avec sa forme, coïncidence implémentée théoriquement par le biais d'une hypothèse spéculative; dans le cas des corps pathétique et splanchnique, nous partons des affections psychiques et nous interrogeons sur leur ancrage corporel dans des articulations que nous postulons et dont nous essayons d'imaginer la nature. Quant au corps hédonique, rappelons-nous ici que sa postulation n'était nullement nécessaire et qu'il avait suffisamment d'ancrage dans le corps articulante lui-même pour ne pas nécessiter la position séparée d'une actuation spécifiquement hédonique de la corporéité.

Les *hypothèses* évoquées à chaque fois que l'on laisse entrer en jeu le postulat de la coïncidence ne sont *pas également spéculatives*. Là où les corps considérés ne sont même pas partiellement articulants, comme cela est le cas des corps primaires, l'hypothèse correspondante atteint une spéculativité maximale. Par contre, là où une aire articulatoire est donnée, ne serait-ce que de manière partielle ou vague, comme dans le cas des corps pathétique et splanchnique¹⁰⁵, l'hypothèse semble avoir une certaine plausibilité intuitive. De plus, nous nous rendons compte que le *postulat d'un corps splanchnique est plus plausible que celle d'un corps pathétique*, alors même que celui-ci est plus intensément et plus distinctement indiqué dans les affections passionnelles que le corps splanchnique ne l'est dans les affections de l'humeur. La corporalité splanchnique semble en quelque sorte plus authentique que celle que suggèrent les désordres pathétiques du corps, alors même qu'elle est moins intense.

Le *corps splanchnique* est, de fait, *le moins visible, le moins physique et le moins physiologique des corps* énumérés. Il est notamment, sous l'aspect de sa visibilité, son évidence et sa concrétude, en défaut par rapport aux corps primaires qui sont des objets réels du monde accessibles à l'observation physique et physiologique. Il l'est également par rapport aux corps secondaires qui forment des constellations partielles, archipélagiques, dans le corps obvie physique-physiologique; mais il l'est aussi, pour ne rien oublier dans le plan de la comparaison, par rapport au corps archaïque des états orgastiques, lequel est très fortement ancré dans certains orifices, organes et tractus corporels. Le corps splanchnique a sa prégnance

105 Rappelons que la difficulté avec le corps hédonique est inverse: ici toute l'aire est articulatoire, la difficulté étant de trouver un principe plausible de différenciation, à l'intérieur du corps articulante, d'un corps hédonique. Nous plaçons le corps hédonique dans la série des corps problématiques quant à la révélation de leurs formes actantes, dans la mesure où celle du corps hédonique ne peut se spécifier au sein de la forme du corps physiologique secondaire.

d'être très spécifiquement un *corps affleurant* : non pas au sens dans lequel nous avons utilisé le terme jusque-là pour dire un affleurement sur les bords du corps de ce qui se trouvait en retrait par rapport à eux, mais un corps *montant des profondeurs pour venir se consteller dans l'aire splanchnique*. Ces profondeurs s'indiquent imaginativement comme liquides, et ce qui en monte vers la constellation perd de sa liquidité, s'épaissit et devient une sorte de milieu de résonance. Or, la liquidité dont nous parlons ne revient pas à ce que la médecine classique a entendu par les humeurs du corps. La *composante humorale de la corporéité* dont il s'agit ici est *celle de l'affection par la Stimmung*, qui est toujours une affection des plus vagues, car elle s'origine au « monde » et à aucun autre objet – de même que l'angoisse ne provient pas d'une menace ou d'un objet particuliers, mais d'un rien inspécifiable qu'est l'être là dans l'être. La tendance est imaginativement insistante de se représenter un milieu de résonance liquide de l'affection la plus profonde qui est celle de l'humeur (*Stimmung*). La manière dont ce genre d'affections vient à se consteller est, en effet, typique des résonances liquides : une *forme* quasi liquide *de la corporéité* prendrait sa place à *l'arrière de toutes les autres* comme celle qui irradie d'une résonance basale le champ dans lequel toutes les autres résonances provenant de toutes les articulations pensables ont lieu. Ce sont les *résonances de l'humeur* qui constituent en quelque sorte la *première affection de la corporéité en laquelle toutes les autres viendront s'enchevêtrer*. Elles seraient comparables à la *première mise sous tension du champ corporel faisant émerger le lieu d'avènement de tous les corps* que nous avons *différenciés*. Le corps splanchnique ou humoral plongerait dans les *fonds non solidifiés de la corporéité*, là où, pour le dire avec une image, est atteinte une nappe qui fait communiquer avec les *fonds, eux-mêmes liquides, du monde*.

On pourrait imaginer, sur la lancée spéculative que nous avons admise un moment, une *coextension* corps / monde qui mette en relation le *corps splanchnique* ou humoral avec une entité qui ressemblerait au *corps astral* de l'hermétisme. Le corps astral est un corps-monde qui n'est pas une simple extension de la corrélation corps-monde du monde sensible proche aux régions astrales. Les régions astrales du corps-monde astral ne sont pas simplement des régions éloignées du monde, perçues par les yeux du corps sentient et, en ce sens, ayant leur lieu dans ce monde, quoiqu'en son lointain – telle serait, en effet, la représentation des choses conformément à la schématique de la coextension, explicitée plus haut, du corps sentient avec le monde sensible. Dans le contexte présent, le corps astral relèverait plutôt de la *coextension du corps humoral avec des régions du monde* où l'on peut supposer s'étendre cette *nappe liquide* en laquelle plonge et communique le corps humoral. Le corps humoral n'est donc nullement une quelconque extension du corps sentient. Il ne s'obtient pas, son concept ne se construit pas d'une manière analogue à celle par laquelle nous imaginions le corps physiologique primaire comme une espèce d'extension maximale ou totale du corps sentient – puisqu'il s'agissait, en effectuant une telle extension, de généraliser en le premier (i.e. le corps physiologique primaire) la schématique articuloire à l'ensemble de ses processus en supposant que tout en lui était, à un certain point de vue (spéculatif), sensible, dès lors qu'on le supposait capable de sentir de tous ses composants et de se sentir totalement par là. Le *corps humoral* est, en un sens, *pré-physiologique* et ses *articulations*

sont très *spéciales* : elles relèvent plus, comme nous le disions, des *résonances liquides* qui communiquent avec une figure singulière du monde, celle où les « espaces infinis » d'en haut sont perçus avec effroi par le vivant existant, car ils imprègnent en ses sens une image extrêmement forte ou choquante de l'inclôtüre du monde. Cette image, en son senti, se présente alors comme un lieu d'émergence du sentiment d'être dans un *entour liquide sans fond-raison-pourquoi*. L'infinie inclôtüre de l'espace déstructure son extension, le ravit à la sentience, c'est-à-dire le *soustrait à la coextension corps-monde de la pure sentience*, et le rend à la co-résonance du corps humoral avec le monde ouvert en ses enveloppes sur des fonds inconstellés¹⁰⁶.

Ce n'est qu'à imaginer un tel fond du monde que nous pourrions postuler un corps splanchnique non actué dans des articulations plénières, mais qui fait le fond de résonance dernier de celles-ci. En ce sens, les *articulations corporelles plénières présupposent*, pour advenir, une *excitabilité* corporelle générale première sans laquelle leurs trains d'excitation n'auront pas d'impulsion. Les *fonds homéostatiques* eux-mêmes, qui forment le fond sur lequel se dessinent les lignes articulaires, seraient *parfaitement « heudontiques »*, aussi inéveillés et épaissis que le repos animal, *sans l'in-quiétude des fonds humoraux*, sans l'agitation inaugurale de l'ensemble de la corporéité du vivant sentient existant en ces fonds. L'animal (non humain), vivant sentient dont la stase dans l'entour où il a sa vie oscille entre homéostasie et états orgastiques, ne connaît pas la corporéité splanchnique comme ce fonds humoral d'excitabilité et d'in-quiétude. Ses deux corps, homéostatique et orgastique, ont une tension basale qui est celle de l'homéostasie de conservation de ses métabolismes vitaux. Par contre, le fond humoral du corps splanchnique apporte à la sentience du vivant humain une *excitabilité* ou une *qualité spécifique de l'éveil* qui n'a rien de l'activation ou de l'alerte articulante – ou déclenchante de lignes d'articulation. Il n'est dès lors pas nécessaire de découvrir pour le corps splanchnique des plans de coïncidence entre son extension et des accomplissements articulaires qu'on voudrait imaginer passifs ou inconscients, tellement est mince leur constellation et leur évidence. Il est *inutile de chercher à engrener la Stimmung sur des lignes articulaires*. L'éveil dont il s'agit précède la sommeillance pour ainsi dire (ou l'« heudontie ») homéostatique et ne la touche pas, dans le sens où il ne représente pas une rupture¹⁰⁷ de son régime de « vivance », pourrait-on dire, à onde longue et à basse résonance, ce genre d'ébranlement du repos homéostatique se faisant chez le vivant sentient par des activations orgastiques ou articulantes. L'éveil qui rend l'ensemble de l'accomplissement vital

106 C'est pour l'avantage d'une certaine intuitivité que j'ai eu recours à l'idée du corps astral pour faire comprendre le corps humoral en la figure de sa coextension cosmique. Au fond, il faut remanier profondément le concept pour l'adapter au nouveau contexte et le faire fructifier dans l'usage heuristique que nous en faisons. Sans ce remaniement, parler de fonds inconstellés du corps-monde astral paraît incohérent – les dimensions astrales du monde nous paraissant toujours sidéralement constellées. Le remaniement en question devrait également sortir le concept de son flou et de ses connotations ésotériques.

107 Une rupture « égrégorique » faudrait-il préciser, c'est-à-dire qui fait passer du sommeil à la veille (*egrégorsis* étant le réveil).

du vivant existant *pré-activé* pour ainsi dire par une in-quiétude qui sous-tend chez lui les états homéostatiques est une *alerte* d'un tout autre genre : elle est *toujours déjà* à l'œuvre dans le vivant existant, y a toujours déjà ému ses états d'une inquiétude existentielle à laquelle ils ne peuvent pas se fermer ni s'accoutumer, ni s'y rendre par là insensibles. Quel que soit l'épaississement (de la torpeur) de l'existant par la vibration homéostatique ; quelle que soit l'inertie de son installation dans une redondance qui exclut les *tensions d'un exister à vif de l'inclôture de ce en quoi le vivant existant a sa « vie »* ; les résonances, l'in-quiétude et l'éveil qui montent des fonds splanchniques *ne peuvent être absorbés* par aucune membrane, aucun milieu, aucune défense, aucune manœuvre qui les amortissent.

La « liquidité » de ces fonds, leur *métaphorique humorale* ne doit pas induire une représentation de l'excitabilité qu'ils rayonnent et communiquent à l'ensemble des autres états ou régimes corporels comme étant invariablement de basse intensité, sorte de vibration basale et unie de fond sans secousses puissantes ou vives. De fait, l'*in-quiétude* a son *fondement dans l'humeur* comme dans un *sens corporel profond du senti d'un être-dans-le-monde* ; ce senti est celui d'un état, variable en ses intensités et son acuité, d'être *pris facticement* dans un *entour sans-pourquoi*, sans-fond / sans-raison, que rien – ni longueur de l'usage ni assurance d'un contrôle élargi – ne peut rendre définitivement familier ou hospitalier. Le manque de fond / raison (*Grund*) n'est pas constaté par des questionnements expresses, mais toujours senti comme inclôture du monde et empêchement constant que l'appréhension du monde ne se ferme et se contente en ses premiers enclos. Cette forme de l'in-quiétude, quoique d'arrière-fond, est très vive et très efficace : si elle ondoie, ses vibrations portent une *qualité poignante du non repos et du trouble anxieux* qui hérisse tous les autres corps (que nous avons différenciés dans la corporéité), chacun en ses états, d'une tension qui transforme le sens et l'acuité des « corporations » qui y ont lieu. Les fonds du corps splanchnique irradient les humeurs et leurs sentis vers les autres corps et, ce faisant, y portent ce qu'on pourrait appeler un *décollement* : celui *de tout état corporel de lui-même*, créant un *très mince écartement* dans lequel le *senti humoral*, qui infuse l'état en question, introduit l'*angoisse* comme ce qui fait l'*inquiétante étrangeté de tout « état »*. Du fait de sa traversée par le rayonnement humoral, tout être (de l'existant) dans un corps vivant est un état toujours décollé de lui-même dans son senti même. Tout « état » d'un vivant existant est étrange à lui-même du fait qu'il se sent, dans et par l'humeur, factice, étant (*seiend*), état d'un être en lequel l'existant est pris. Il est toujours estrangeant, quelle que soit l'ampleur de la coextension de ce corps au monde, entendue ici comme une adhésion structurelle et inquestionnante à lui. Quel que soit l'être-perdu du corps au monde dans l'identité du corps-monde – explicitée plus haut – et quelle que soit la quiétude basale de cette perte, *tout « état » corporel teinté par l'humeur (gestimmt) est un « être »* là et tel, *contenant toujours en lui le sentiment d'être*, c'est-à-dire le sentiment de se trouver et de se surprendre être dans un entour sans raison-fond. Or, la *vibration basale* de tout sentiment d'être est *humorale* : le sentiment y est toujours teinté d'une humeur ; il n'est jamais un simple sentiment de quelque chose (ici : de l'être), mais celui d'une différence de l'état à lui-même, *décollant le senti humoral de l'état* (a), *du sentiment de se trouver en lui* (b), cette différence elle-même s'intégrant

au senti humoral lui-même comme étrangeté et inquiétude constitutives de l'humeur en tant que telle. En effet, l'humeur est un « sentiment » très particulier qui, en même temps qu'il colore tout senti d'un état quelconque de sa teinte, se sent comme ce *senti* de dernière profondeur, *de dernier soubassement corporels*, lequel est le seul affleurement, le *seul biais possible d'émergence du sentiment d'être*. L'humeur est le seul senti, parmi tous les sentis corporels décrits, qui opère dans ce plan de décollement de l'être (b) de l'état (a) : l'humeur dédouble pour ainsi dire ou scinde l'état senti en un senti de l'état et un senti de l'être en cet état qui est un senti de l'étrangeté de sa facticité, c'est-à-dire de la surprise de se trouver en lui tel qu'il se colore de *Stimmung* comme être-à-vif de son être là, sentient du monde et sentant son propre être-affecté par lui.

Répartition de la corporéité sur des corps d'absence faisant fond pour des corps articulants-présents : corps physiologiques primaires, corps homéostatique, corps physiologique secondaire, corps du rêveur, corps hédonique, corps orgastique, corps humoral

Notre tentative de proposer une *topologie de la corporéité qui ne s'oriente pas sur le donné scopique* – volumique et organismique – du corps se clôt sur des différenciations décisives dans leur nombre et leur portée. Nous avons appris à *projeter le corps en ses différentes extensions* – comme coextensions corps-monde – et nous sommes initiés à *l'arrangement topique de ces corps*, les uns se plaçant à l'avant ou à l'arrière des autres, s'enchevêtrant avec eux ou en restant strictement séparés. C'est en partant de la *conception cardinale de l'articulation corporelle et de l'orexis* qui pulse en elle que ces différenciations et cette topologie se déduisent. L'arrangement final se révèle assez improbable et contre-intuitif, tant la représentation du corps scopique de l'autre reste dominante dans la projection et l'imagination du corps. Une telle représentation empêche de suivre les très nombreuses pistes qui mènent aux vraies distributions de la corporéité, principalement et essentiellement, sur l'absence, secondairement sur la présence. Elle empêche également de reconnaître les nuances et les tonalités de l'une et de l'autre. *Le corps est tout d'abord* et en son donné à lui-même *une absence distribuée*. Ses vraies présences et ses vraies absences ne se suscitent à l'observation que dans des démarches complexes et au bout de grands efforts d'imagination théorique. C'est en dégageant d'abord les *lignes de présence prégnante de la corporéité dans les articulations corporelles* que nous avons pu identifier la *multiplacité des fonds sur lesquels elles se découpent*. Surtout, nous nous sommes rendu compte de la minceur pour ainsi dire des trajets et des appareils articulatoires quand on les projette sur le corps organismique. De même, nous avons pu nous rendre compte, et nous étonner, de *l'extension quasi indéfinie des corps physiologiques primaires* dès qu'on les projette comme fonds de corps physiologiques secondaires articulants et qu'on les imagine devenir eux-mêmes présents dans des débordements de l'articulation vers ses fonds, pour devenir coextensifs à des devenir cosmiques ou quasi-cosmiques impliquant des régions et des dimensions spécifiques du monde. En réduisant l'actualité articulante dans le corps vigile, nous découvrons le *corps du rêveur* avec ses articulations oniriques. En posant la question

du *corps hédonique*, nous sommes renvoyés au *corps homéostatique*, de celui-ci au *corps orgasmique*, pour finir par voir affleurer, dans une archéologie des derniers fonds de l'excitabilité du corps dans l'orexis, le *corps humoral*. C'est sont à chaque fois des *dialectiques* et des *topiques complexes* qui distribuent les fonds d'absence de la corporéité et tracent sur eux les lignes présentes des différents procès articulatoires. Ceux-ci ne sont nullement confinés à l'un de ces corps ni à l'un des plans de différenciation de leurs potentiels, mais permutent des uns aux autres. Pour réussir la construction théorique d'une *corporéité* aussi *changeante en son acte*, il a fallu recourir par moments à la construction spéculative, par l'extension de la schématique articulatoire dans des dimensions où pour notre senti elle n'a pas d'existence, de corps basaux ou intermédiaires, tels les corps physiologiques primaires I et II ou même d'un corps astral. Une attention particulière devait, cependant, au terme de notre exploration de l'articulation corporelle, être donnée au *corps humoral* à cause de son *débordement* relatif de notre concept de *l'articulation*. Constellé sous le diaphragme, en dessous du souffle, ce corps rompt la continuité de la construction de la corporéité dans les êtres vivants et sentients. Il introduit dans l'animalité un rapport inconnu, nulle part pressenti en elle – sinon là où elle s'apprivoise jusqu'à loger en elle un reflet, facial, de la mélancolie d'être. Il est le site, en son frémissement, de *l'affection primordiale des corps de l'existant par les fonds liquides du monde*. Ce frémissement et ses résonances ne sont pas articulatoires au même sens que les autres accomplissements que nous qualifions de tels. Ils précèdent ceux-ci et constituent la dimension de l'excitabilité dans laquelle toute actualité articulante du vivant humain a lieu.

C'est en avançant dans ces descriptions que nous pouvons nous rendre compte que nous atteignons les *limites de la problématique orectologique* et que nous risquons de la transgresser vers le domaine du désir, lequel relève pour nous d'une théorie spéciale, d'une désidériologie à développer à la suite de la théorie en cours de l'orexis. En effet, tous les états que nous décrivons sont des états du corps en tant qu'ils sont reliés à ses innervations et à ce qui les traverse d'excitations. Or, les *articulations corporelles* les plus prégnantes s'organisent, comme nous l'avons vu, aux rythmes d'un temps du corps qui est un temps de ses besoins et de ses poursuites, c'est-à-dire au fond de ses *densifications symbiotiques*, i.e. celles qui présupposent la participation et le partage des corps d'autres individus dans l'accomplissement et le déroulement de ces articulations¹⁰⁸. La rythmique réplétive-déplétive des satisfactions périodiques des besoins est, en règle générale, symbiotiquement partagée et retire de ce moment symbiotique ses intensités élevées. Il nous faut, avant de passer à l'exploration du désir, déborder vers un terrain mixte situé entre l'orexis et le désir, qui est celui des *articulations corporelles à plusieurs*. A cette occasion, nous nous assurerons de certains résultats, acquis dans la théorie de l'orexis, touchant la *naissance du corps* et de ses articulations, c'est-à-dire de ses présences expresses à soi, de l'élément *du tumulte intercorporel*

108 Symbiosis et symbiotique sont des concepts centraux, empruntés à Luhmann, de la théorie développée depuis *Sciences du sens*. Nous renvoyons ici à l'exposé le plus détaillé qui les concerne, celui d'*Aperceptions du présent* (p. 120ss).

qui est la *matrice originare dont se différencie toute « hénobiose »*, c'est-à-dire tout déroulement de la vie dans lequel le vivant humain déploie isolément, à part lui-même son actualité articulante. Nous apprendrons à comprendre ces scissions hénobiotiques comme opérées dans un cadre temporellement et pragmatiquement circonscrit, la symbiose et son tumulte étant toujours premiers et structurellement irréductibles.

8. L'âme encolonnée

L'orexis et ses résonances dans l'orexis aliène. Intercorporéité structurelle et dispersion originaire des corps. Hypothèse d'une absence de la contre-animation

Les articulations corporelles, telles que nous les avons approchées, donnent l'impression d'être orectiquement invariantes à travers tous les contextes de leurs accomplissements. De fait, les contextes envisagés dans le chapitre précédent n'ont jamais été vraiment différenciés : nous avons fait abstraction jusqu'ici des modes d'accomplissement, en isolation ou en présence d'autres corps articulants ou non, des articulations dont nous avons donné des descriptions détaillées. Par contre, la plupart des autres chapitres du travail ont régulièrement montré comment la *corporéité*, en son orexis, était *toujours impulsée*, dans la constitution interne du corps propre et son actuation au dehors, *par une résonance de son orexis dans la co-présence d'autres corps*, eux-mêmes se tenant dans la même relation par rapport au corps « propre » – c'est-à-dire au corps d'un *ego* positionnel, au point de constitution duquel l'observation se place. Les *corps* sont *mutuellement co-constitués dans ces réfractions de leurs orexis primaires* les uns dans les autres qui actuent leur articulation comme corps articulés déployant leurs élans dans le monde. La facture structurelle de cette *mutualité* qui constitue les corps dans des réfractions intercorporelles et des interpénétrations de leurs ouvertures les uns sur les autres ; qui *les constitue comme des intercorps ouverts les uns dans les autres*, l'ouverture de l'un se faisant dans une contre-ouverture de l'autre qui lui donne son sens d'ouverture réfractée ; les structures de cette mutualité, dis-je, ne sont pas faciles à décrire ni à figurer dans les enchaînements en abîme qui les font se perdre très vite, pour l'analyse reconstituante, dans des complexifications exponentielles.

Or, il est vrai qu'il n'est pas nécessaire d'aller au-delà des premiers degrés d'*enchevêtrement des rapports de réciprocité et de réfraction*, et d'atteindre à ceux dont on ne peut se donner *qu'une idée calculatoire* qui exprime le nombre de combinaisons possibles des fonctions d'*ego* réfractées dans les fonctions d'*alter*. Toutefois, même en-deçà de leur élévation accélérée à des puissances qui les voilent très vite à toute intuition, les premiers degrés de cette montée vertigineuse de l'interférence des corps restent très difficiles à appréhender. Ils exigent une *capacité de penser relationnellement ou différentiellement*, toute en antiphasse d'un penser ontologique en termes de substance, de contenus clos, numérables, placés dans des rapports transitifs, les uns sortant des autres comme des effets de leurs causes ou s'ajoutant les uns aux autres, entrant dans des interactions où ils se conservent dans leur teneur, s'additionnant ou se soustrayant selon les configurations. Une telle capacité ne peut être présupposée, mais exige, pour s'acquérir, une longue pratique de pensée différentialiste.

A défaut, notre choix a été d'aller directement à la description des phénomènes et c'est là, très intuitivement, que nous nous sommes rendu compte des interpénétrations structurelles des corps dans leur articulation interne, c'est-à-dire dans leur animation même. *Dès qu'il s'anime d'orexis vitale, le corps animé est articulé de la manière qu'il l'est et suppose des contre-animations* ou contre-articulations *qui regardent en lui* et en lesquelles il regarde comme le « regardant ». Le corps articulé n'est pas une forme complète, entéléchique, close sur elle-même, fonctionnellement parfaite, constituant une unité organismique. Telle a été la vision aristotélicienne du corps animé, acquise dans l'une des plus puissantes intuitions d'une ontologie de l'acte (comme *actus essendi*), laquelle cependant s'est arrêtée à la complétude eidétique de ce corps sans prendre en compte que *l'orexis*, qui est son animation première, *n'est orexis que de l'aperception et de l'imagination de mouvements orectiques dans son entour*. Le corps ne s'anime et s'articule effectivement qu'avec la supposition, la détection, la construction, la réfraction d'autres animations et articulations dans l'extension du monde qui lui est coextensive. Un *corps qui ne serait entouré que d'objets inanimés, les animerait magiquement* leur donnant tout au moins certaines des articulations élémentaires – visagéité, *incessus* orienté ou orectique, organes de préhension, orifices... – ; un corps qui ne serait *entouré de « rien »*, sentirait l'élément vide, l'air qui l'entoure, et *serait en chute infinie* qu'il articulerait de son sens graviceptif ; un corps qui serait *dans un vide qu'il ne sentirait même pas* ne pourrait même pas s'y mettre en chute, ne se sentirait même plus de son dernier sens (graviceptif et anobjectal), ne pourrait rien articuler, *ne serait de fait ni animé ni articulé*, car il ne sentirait pas son orexis traverser ses *kampai* (ses articulations anatomiques), se tendre en eux et donner au corps le sens de son animation¹.

Le chapitre précédent s'est clos sur l'idée d'une différenciation des modes d'accomplissement de l'articulation et sur la nécessité de l'introduire à présent. Alors que toutes les *articulations corporelles considérées* avaient été décrites comme *en isolation*, pour elles-mêmes, sans prise en compte de leurs interférences avec d'autres articulations qui les « regardent », l'impression a pu se former que l'articulation isolée était en quelque sorte première et que les articulations corporelles à plusieurs devaient être construites à partir d'elle. Le rappel que nous venons de faire des grandes thèses du travail suffit pour rejeter pleinement cette impression. *L'intercorporéité est première en l'imbrication structurelle* de ses ouvertures, mais aussi en *son tumulte*, c'est-à-dire en la *dispersion du corps « propre » en les corps aliènes*. Cette dispersion prend les formes les plus diverses, allant de l'indivision, l'inséparation ou l'emmêlement, à la ré-articulation en soi de toute articulation corporelle ou verbale aliène,

1 Il serait intéressant ici de comparer nos hypothèses à celle de « l'homme volant » qu'Avicenne avance dans son *Traité de l'âme* et qui lui sert à prouver l'existence d'un sens intérieur de l'égoïté (*aniyya*), opérant indépendamment de toute hétéro- et de toute proprioception. Cf. la récapitulation de cette hypothèse à la fin du traité dans : Avicenna, *Avicenna's De Anima (Arabic Text) Being the psychological part of Kitâb al-shifâ'*, ed. Rahman, Fazlur, London Oxford University Press 1959, p. 255. On peut également consulter la traduction latine : Avicenna, *Liber De anima seu sextus De naturalibus*, éd. crit. de la trad. latine médiévale par S. van Riet, Leiden Brill 1972, v, 7. La comparaison montrerait que pour le sujet aucun sens d'un soi n'est donné sans senti de l'articulation corporelle.

dans le processus de son aperception ou son appréhension² – ce processus ne pouvant se faire sans cette ré-articulation. La *perte du corps propre* « au » *corps aliène*³ est, comme nous n'avons cessé de le souligner, *un des rapports structurels les plus prégnants* de ce champ phénoménal de l'interprésence et l'inter(a)perception des corps.

Un corps peut-il s'isoler dans une hénobiose? Le corps végétatif. L'illusion de sa clôture. L'intercorporéité advient avec l'actuation orectique de la sentience

Dès lors se pose la *question* d'une isolation factuelle, et non plus structurelle, de l'articulation : existe-t-il *des articulations qu'on pourrait pratiquement assez bien isoler* des articulations ambiantes? On pourrait aller plus loin et se demander s'il n'existe pas une véritable couche solidaire d'articulations isolables constituant un *domaine* « *hénobiotique* », c'est-à-dire une actualité du vivant humain qui s'articulerait en dehors de toute co-présence ou interférence factuelle d'autres vivants articulants. Il nous faut donc examiner ces hypothèses et, pour cela, tenter d'identifier les recoins vitaux où nicherait une telle hénobiose (vie d'un seul, à part soi). *L'enchevêtrement*, cependant, *des deux modes de déroulement de la vie, hénobiotique et symbiotique*, du vivant humain est, dans toutes les situations de la vie, très prononcé et ne devrait pas nous faciliter la tâche. Les contextes authentiquement hénobiotiques sont rares ou ceux qu'on serait parfois tenté d'estimer plus courants ne sont hénobiotiques qu'extérieurement, l'introjection en eux de motifs symbiotiques étant dominante. L'isolement individuante ou hénobiotisant de la vie orectique, qui semble apparaître à des niveaux pour ainsi dire élémentaires de la sensation, est trompeur. Pour trouver des *formes authentiques d'hénobiose*, il faut aller vers ce qui serait une *kathautobiose*, sorte de *vie du vivant accomplie strictement et intentionnellement à part soi*, c'est-à-dire non seulement dans une coupure circonstancielle ou accidentelle des autres. La réflexion est à mener ici en deux temps : *Y a-t-il* une couche de l'exister du vivant qui ressemblerait à une

2 Pour être précis, il faut dire que dans l'aperception de l'articulation aliène une ré-articulation pleine n'est pas nécessaire, mais uniquement l'ébauche d'une telle ré-articulation – alors que l'appréhension la suppose pleinement.

3 La tournure est clairement un germanisme (etwas an etwas verlieren), mais qui s'impose, et se comprend assez bien finalement en dépit de la légère violence faite au français. Il est très difficile de lui trouver un substitut, en même temps qu'il est indispensable de rendre cette idée d'un être-perdu « à » quelque chose, dans le sens d'une sortie de soi en une dépense sans retour, en pure perte de soi dans une chose autre dehors. Nous avons déjà fait usage plus haut (p. 159ss) de la tournure, mais dans une construction unique (être perdu « au » monde), laquelle se comprenait sans grande difficulté dans son contexte et le détail descriptif qui l'y entourait. La tournure est inverse à une autre tournure qui, elle, s'est naturalisée dans la langue, mais était, à l'origine, un hellénisme (sans doute paulinien, du Nouveau Testament) : mourir au péché (*apothnêskēin / nekros einai tēi hamartiai* – St Paul, Rom. 6,2; 6,11), qui a inspiré l'exacte réplique : mourir au monde. L'une peut mieux faire comprendre l'autre : être perdu « au » monde est l'exacte antithèse de mourir à lui. Mourir au monde, c'est comme se retirer complètement, sortir du monde, ne plus exister en lui, renoncer à y être engagé d'une manière quelconque, et se retrouver dès lors tout en soi. Être perdu « au » monde, c'est, au contraire, être tout épanché en lui, tout perdu pour soi, tout gagné par le monde. Être perdu « au » corps aliène, c'est être tout épanché en ce corps et perdu pour le corps propre.

couche autistique placée en dessous ou derrière ou d'une manière quelconque *en dehors de la bande symbiotique*, qui est naturellement l'espace d'accomplissement de tout exister structurellement intercorporel? A défaut d'une telle couche ou même indépendamment d'elle, peut-on imaginer une *kathautobiose qui réussirait à couper* le sujet et ses corps quasi décisivement de *l'être-référent*, de l'être-perdu, à *d'autres corps* dans des symbioses élémentaires?

Le corps peut être intercorporellement constitué et contenir en soi, nonobstant, une couche autistique qui s'étendrait à travers ses corps propres et affleurerait dans certaines de ses situations. Dans le plan des *processus strictement végétatifs*, la vie du corps peut s'imaginer se clore sur elle-même dans des situations-limites et former ainsi une couche autonome du vivre *sans ouverture et contre-ouverture intercorporelles*. La *coma* est un état corporel de ce genre: il a sa prégnance du fait qu'il représente l'improbable continuation de la vie sans l'activation ni la participation d'aucune fonction d'un autre genre. Le corps est ainsi capable d'une stricte et *robuste autonomie végétative* qui dessine une ligne de partage horizontale pour ainsi dire entre un soubassement végétatif et des couches plus complexes de la corporéité qui opèrent au-delà de lui. Le *corps végétatif* ne se laisse pas isoler expérimentalement, dans un effort calculé de le produire, mais s'isole de lui-même pour ainsi dire, lorsqu'un phénomène comme le coma le réalise clairement et simplement. En fait, il s'agit là d'une *suspension de la sentience* dans le vivant et de la récession de la vie en lui vers les phénomènes métaboliques basiques.

Le problème posé ici par cette vision stratifiante des choses est que la *solidité de la clôture végétative peut tromper* sur une possible poursuite des activations orectiques de la sentience, comme elle a lieu dans le rêve. Une telle perduration de l'orexis inciterait à admettre l'existence, dans l'*état comateux*, d'une activité par laquelle le corps continuerait à être parcouru par les ignitions – ou activations en soi immotiles – de ses centres moteurs, en particulier les yeux, avec la continuation de leurs microsaccades, sinon du mouvement neurologiquement critériel de l'activité onirique⁴. Du coup, tant que cette activité ne peut être exclue, on ne peut supposer une clôture si rigoureuse qu'elle laisserait se constituer une strate corporelle et psychique de très haute consistance. Et, de fait, cette activité ne peut l'être pour deux raisons, qui sont, d'une part, les témoignages postcomateux qui relatent des vécus de visions et d'*états quasi-oniriques*; de l'autre, la confirmation empirique de l'existence d'activations de mouvements des yeux caractéristiques d'une activité mentale forte, et en particulier onirique⁵. Il semble dès lors très *difficile de supposer une couche corporelle*

4 Il s'agit du REM, Rapid Eye Movement, dont se désigne une phase spécifique du sommeil, celle où ont lieu les vécus oniriques.

5 Hans Schlosser, neurochirurgien de la Charité de Berlin, a consacré plusieurs travaux à la question du mouvement oculaire chez les patients comateux et développé des techniques spéciales pour le mesurer. L'intérêt clinique du phénomène est que l'existence de ces mouvements, différenciés d'après leur nature et leur intensité, pourrait permettre des déductions sur l'activité cérébrale, sa diffusion à certains centres, sur les états de conscience possibles liés à elle ainsi qu'une meilleure appréciation pronostique des chances d'évolution de l'état comateux, vers sa résolution par exemple. Voir là-dessus

et psychique originare, constituée et subsistant avant toutes les autres, ayant son autonomie de sa priorité et de sa consistance formelle, et où se déroulerait une kathautobiose libre de toute interférence de l'*intercorporéité*. Celle-ci est immédiatement *impliquée dès que la sentience est actualisée orectiquement*, puisqu'une telle sentience ne peut s'actuer que par l'articulation du corps articulé, que cette articulation se fasse dans la motilité ou hors d'elle. Ici les inchoations immotiles de l'activation des innervations corporelles projettent dans le senti et le vécu du corps, ou pour le dire simplement, dans la conscience, des états et des drames corporels plénièrement articulants – comme ceux que nous avons décrits « sur » le corps du rêveur. La conclusion serait donc à ce stade qu'une *kathautobiose stricte devrait coïncider avec le soubassement végétatif* de la vie dans le vivant sentient, mais qu'une telle coïncidence n'est *pas vraiment possible*, puisque la vie végétative dans ce vivant, en dépit de la robustesse de son autonomie, est *sans cesse visitée par l'orexis sentiente* sous la forme d'ignitions minimales de ses appareils articulants, créant ainsi dans le vivant une fantasmagorie de la sentience et de ses drames. Or, la sentience ne peut s'évoquer ainsi, c'est-à-dire même minimalement, sans faire jouer une intercorporéité constitutive de la vie articulante du corps sentient.

La kathautobiose stricte de l'autisme : empêche l'interréflexion des ouvertures et contre-ouvertures corporelles. Les articulations du corps autiste sont réelles et vivaces, mais fragmentaires par fatigue. Hypothèse d'une surexcitabilité thymique alliée à une entropie articuloire

Hors les états végétatifs purs, comme les états comateux, nous connaissons des *états de coupure stricte de l'intercorporéité symbiotique qui ne retranchent rien à la sentience*, mais l'intègrent entière dans une kathautobiose spéciale. Cette coupure étonne par sa rigueur et décourage profondément, par une sorte d'adamance, toutes les tentatives de la rompre. L'*autisme* sévère est, en effet, ce phénomène où la corporéité se constitue avec tous ses corps pour former un corps individuel vivant et sentient, sans trouble de ses fonctions physiologiques, capable de s'articuler en ses articulations et de s'innover ainsi de son orexis, tout en demeurant incapable d'entrer véritablement dans les symbioses intercorporelles courantes. Celles-ci font se réfléchir les uns dans les autres corps propres et corps aliènes, elles endentent l'ouverture orectique des bords, orifices, corps internes affleurants, corps internes profonds sur la contre-ouverture orectique de corps en face ; elles font se répondre les articulations corporelles et les suscitent les unes des autres dans l'espace commun d'une résonance basale qui est celle de la thymie, fondant l'excitabilité montante dans la généralité des corps et motivante des articulations. L'autisme semble former une *kathautobiose stricte* qui *empêche*

les deux contributions: (1) Hans-Georg Schlosser, (co-aut. Jan-Nikolaus Lindemann, Peter Vajkoczy, Andrew H Clarke), « Vestibulo-ocular monitoring as a predictor of outcome after severe traumatic brain injury », In : *Critical Care* 2009, online: <http://ccforum.com/content/13/6/R192>; (2) Hans-Georg Schlosser (co-aut. Andreas Unterberg, Andrew Clarke), « Using video-oculography for galvanic evoked vestibulo-ocular monitoring in comatose patients », In : *Journal of Neuroscience Methods* (2005).

l'endement des ouvertures et contre-ouvertures intercorporelles ainsi que la réflexion des articulations corporelles les unes dans les autres. Or, dès le moment où des articulations intercorporelles fondamentales caractéristiques des symbioses sociales élémentaires comme l'attouchement, la caresse, le susurrement, la parole calmante, l'incantation sur le corps, avant le sommeil par exemple, la prise du repas en commun, le jeu avec le corps, dans le combat simulé, etc. ne sont plus reçues, c'est-à-dire ré-articulées dans le corps, elles restent certes, d'une part, sans effet, mais surtout, dans le cas de l'autisme, n'empêchent pas des *articulations du corps autiste* d'avoir lieu et de se dérouler *sans lien apparent à aucune stimulation de l'entour corporel animé-articulant*. Ces articulations apparaissent dès lors comme *immotivées*, ne répondant à rien, n'animant pas adéquatement d'un sens articulatoire les mouvements ayant lieu dans l'entour.

Elles *semblent rompre* l'axiome de notre théorie de l'animation-articulation qui postule l'*animation « magique »* de tout mouvement aperçu ou perçu par un corps articulant – lequel ne peut s'empêcher de le ré-articuler en soi précisément comme s'articulant d'une manière ou d'une autre en un corps aliène orectiquement innervé. Cela ne veut pas dire non plus que le corps autiste serait capable d'imaginer les mouvements aperçus comme inanimés, c'est-à-dire serait capable de se soustraire à l'impossibilité de les imaginer autrement que comme animés. Un tel *corps, plongé dans un monde stellaire* qu'il percevrait comme entièrement impeuplé, sinon de purs mouvements de masses, ne pourrait s'innover articulairement et irait même jusqu'à être privé de la faculté de percevoir sa propre chute, comme nous le décrivions plus haut au sujet d'un corps que nous posions, dans une expérience de pensée, comme privé de tout contact perceptif avec son environnement. *Tant que le corps autiste s'innerve et s'articule* comme le ferait tout autre corps, *il articule* nécessairement *de la corporéité aperçue comme articulante en face* et l'anime à son image, c'est-à-dire selon ce qui se sent en lui de l'innervation orectique de son corps articulé, en même temps qu'il s'anime d'elle à l'image qu'elle donne d'elle-même. La *distorsion entre articulation et contre-articulation*, perçue par les corps articulants non autistes face au corps autiste articulant, est peut-être perçue dans l'autre sens aussi. La gêne causée par cette distorsion peut être aussi partagée selon différents modes. Distorsion et gêne peuvent également ne pas être partagées, mais rester unilatéralement vécues par l'articulant non autiste. Quelle que soit ici la symétrie ou l'asymétrie des rapports, l'important ici est de souligner d'abord la possibilité théorique de la symétrie – il n'y a aucune raison de la rejeter *a priori* –; puis de souligner le fait que le *corps autiste articule* pour sûr, *peut-être* même beaucoup, *excessivement*, ou encore à corps perdu. Ce faisant il *anime nécessairement son entour d'une orexis articulante traversant tous les corps* qu'il rencontre et s'articule d'elle en retour. Le fait de la discrèpence des articulations entre les corps autistes et les autres corps doit trouver sa raison dans un *trouble de la ré-articulation* qui empêche le corps autiste de percevoir le *telos* recteur de l'articulation en face, c'est-à-dire de *percevoir les étirements articulaires comme tels* et de les ré-articuler immédiatement comme tels en soi. Regardant un match de foot, il ne se prêtera pas aux activations (inchoatives) « spéculaires » des mouvements corporels qu'il voit faire aux joueurs dont les corps sont tendus par les mille tensions changeantes qui

étirent aussi diversement le corps que le jeu le réclame : les corps font tension de tous leurs muscles pour se placer à tel endroit du terrain ou d'atteindre d'un membre la balle en mouvement d'une manière qui permette de la saisir, la contrôler, la relancer, etc. Pour pouvoir réfléchir – ou « mirorer », pour le dire d'un anglicisme – ainsi ces mouvements, il faut qu'il les sentent comme les mouvements articulants qu'ils sont. Or, ce *sentir* semble *absent ou très partiel*, en même temps que les mouvements demeurent reconnus comme des mouvements animants. La *question* qui se pose dès lors dans le cadre de la *kathautobiose* autistique est de savoir *si une articulation reconnue* comme telle *peut être* « *mécomprise* » en son geste même.

Il se peut que l'*auticisation du corps* autiste vienne d'une grande faiblesse ou d'une *incapacité à fixer les articulations en cours dans l'environnement animé*, et cela par une sorte d'entropie qui ramène sans cesse la vie articuloire vers un cercle étroit dont l'excitabilité interne est très haute. L'hypothèse serait ici que la *ré-articulation* des articulations ambiantes, surtout là où elles sont intriquées, est *trop fatigante* pour être accomplie sans contrainte. Le *trouble* serait principalement *attentionnel* – et relèverait en partie d'un trouble du système vestibulaire⁶ –, n'admettant la constitution que de gestes articuloires fragmentaires. A elle seule cette hypothèse rendrait compte d'une débilité, d'un retard mental, d'une amorphie qui devrait maintenir le sujet dans une sous-stimulation motrice, le plombant dans ses propres mouvements et le rendant indolent et peu enclin à la dépense corporelle⁷. Or, le corps autiste est loin d'être inerte et se caractérise bien plutôt par une agitation motrice souvent excessive. Une *hypothèse complémentaire* est donc nécessaire ici pour rendre compte des phénomènes : il faut supposer une motivation interne à l'*agitation* qui ne peut venir ici que *du corps humoral*⁸ et du rayonnement basal de l'excitabilité à travers tous les corps du sujet. La fragmentarité des gestes articuloires acquis, une prédominance des stimulations orgastiques par rapport à toutes les autres peuvent alors rendre compte du *caractère éclaté des articulations produites*. En supposant une *excitabilité thymique particulièrement élevée* dont la résonance dans les différents corps les soumettraient à des secousses dont ils ne sauraient se protéger, on rendrait compte de cette autostimulation motrice du corps autiste. Les *mécanismes articulants* qui *délaient* en général l'*agitation*

6 G. Rabbath, dans sa thèse citée plus haut (p. 346), donne un exposé clair et détaillé de la question du rapport du système vestibulaire, c'est-à-dire du sens graviceptif, à la fonction cognitive de l'attention. Les troubles attentionnels sont prépondérants dans ce rapport.

7 L'hyperactivité chez l'enfant et l'adulte est, elle aussi, liée au système vestibulaire et aux troubles qui peuvent en inhiber la fonction. Le rapport pourrait ainsi s'inverser dans la mesure où la fatigue de l'articulation devient la cause d'une dépense motrice anarchique et excessive, comme si l'impossibilité de l'émergence de l'articulation livrait le corps à l'agitation panique – qui relève d'une schématique orgastique à répétition saccadée, onde courte, pulsation véhémence, ... qu'on retrouve dans tous les phénomènes d'agitation itérative comme le branlement cadencé et incessant du tronc ou la marche « de long en large » jusqu'à épuisement, dans bon nombre de maladies psychiques.

8 Toutes les possibilités d'une motivation psychologique ou psychopathologique fondées dans une conflictualité et une abréaction de ses pressions doivent être ici écartées à cause de l'impossibilité de la cristallisation d'une telle conflictualité à ce niveau de non cristallisation de l'intercorporité.

thymique et lui trouvent des expressions autres qu'orgastiques, différées et étirées dans des tensions somatiquement soutenables et psychiquement productives, n'arrivent pas à opérer ici. Du coup, l'*agitation corporelle autiste* ne peut être décrite comme s'il s'agissait d'un enchaînement d'articulations. Dans cette agitation nous ne trouvons que des morceaux ou des *éclats articulatoires*.

L'intention n'est pas ici de proposer une théorie de l'autisme, qui ne ferait nullement sens ici, d'une part, en raison de la diversité des phénomènes autistiques⁹ et, de l'autre, de la nécessité de situer une telle théorie dans la vaste recherche qui se poursuit si intensément depuis trois décennies dans ce domaine. La référence à l'autisme s'insère ici à un endroit précis où il nous faut *considérer* très sérieusement *toutes les possibilités* théoriques et réelles *de rompre l'intercorporéité originnaire* des corps et *de concevoir des kathautobioses* qui d'abord soient les plus *rigoureuses* possibles. De celles-ci il nous faut procéder à d'autres formes, bien moins inflexibles, d'une existence corporelle articulante, mais ne partageant pas ses articulations. Après avoir écarté l'hypothèse d'une monocorporéité structurelle, impossible sous tous les angles théoriques imaginables, il fallait explorer les formes de corporéité les plus strictement isolées, telles celles révélées dans *l'état comateux ou l'autisme*. La description de ces phénomènes nous permet d'en apprendre plus sur la manière dont la corporéité isolée doit être observée et reconstruite. En plaçant le tumulte intercorporel à l'origine et en concevant la genèse du corps individuel comme sortie illusoire de ce tumulte, l'approche montre à quel point la *récession vers des positions hénobiotiques ou kathautobiotiques est malaisée*. L'*interreflexivité corporelle, articulante et pré-articulante, est inscrite dans la facture même l'orexis*, c'est-à-dire dans l'animation même du corps. Comme animé-articulé le corps est non seulement une surface de réflexion de l'animation d'autres corps en face et des réflexions de cette réflexion elle-même en eux; il est surtout distribué dans différents corps propres qui sont des corps absents à lui, ainsi que sur des corps aliènes qui lui sont bien plus présents que bien des tranches de certains de ces corps propres. La *limitation organismique* du corps se révèle ici comme une représentation des plus trompeuses. Ce constat rejoint ce que nous n'avons cessé de souligner dans nos descriptions du phénomène du corps physique-scopique: la limitation scopique du corps à ses frontières organismiques *trompe sur l'unité du corps*. Celui-ci est en réalité distribué sur une variété de corps propres et aliènes. De même, la limitation trompe *sur les détroits de la présence en ces corps*, détroits qui désignent les trajets relativement étroits des articulations corporelles à travers les appareils archipélagiques articulatoires du corps – où ses métaphores logent.

9 La nature distribuée de la symptomatique autistique incite les spécialistes médicaux à la désigner par une nomenclature qui tient compte de cette imprécision du tableau nosologique: autism spectrum disorder, troubles envahissants du comportement (TED). Le trouble relève toujours d'un spectre de troubles autistiques qui ne se laissent pas simplifier jusqu'à ne recouvrir qu'un profil unique de déficience.

Symbiose originare et communauté de la substance orectique, sensorielle et sensible de la communication sociale. Son affirmation comme commune dans les socialisations pré-modernes. Sa non-affirmation comme telle dans la modernité, transformant son *Mitteilungssinn*

Dès lors, il faut renoncer à reconstruire un corps kathautobiotique avec des clôtures strictes et une autonomie structurelle pour *s'intéresser à ce que peut un corps quand il s'engage dans une recherche d'isolement de soi*, dont les raisons peuvent être les plus diverses. Chez l'animal non humain, la maladie et la mort poussent à des hénobioses de guérison ou fin de vie. Dans cette posture, l'animal se met à l'écart de ses congénères et réduit sa vie sentiente et orectique à un minimum quasi végétatif. D'autres procès vitaux sont relativement et momentanément isolants comme le sommeil ou la digestion. Tous ces *reculs de la symbiose vers l'hénobiose* doivent être bien placés dans leurs vrais contextes qui sont ceux de *l'originarité forte de la symbiose* et de *l'improbabilité de la sortie* hors de ses bassins. Les avancées les plus impressionnantes de l'hénobiose comme vie à part soi semblent se situer, pour l'observation culturaliste et historisante, dans l'évolution sociale qui a mené aux sociétés décommunautarisées et individualisées de la modernité. Il faut dès lors introduire dans la réflexion un ensemble de phénomènes culturels et sociaux qui se révéleront de toute importance pour notre problématique.

Ce qui dans la vie contemporaine se conçoit comme une individualisation accentuée de la vie personnelle et qui s'intègre à la trajectoire biographique comme une tendance, croissante avec l'âge, à la vie autonome, ne se retrouve pas dans les *sociétés pré-modernes* qui ne connaissent pas ces tendances et dont les socialisations mettent constamment en œuvre un vivre coutumièrement et substantiellement partagé. En effet, la *substance orectique, sensorielle et sensible des sensations et des symbolisations* qui circulent dans ces socialisations est à la fois *puisée dans et vivifiée par son partage* dans la communication sociale. Cette substance a dès le départ le sens d'une substance de sens commune-sociale, d'une « substance de sens commun » : toutefois, non pas celle d'un « sens commun » comme manière de penser qui donne des évidences partagées sur la base d'une manière d'*Einsicht* ou d'un raisonnement naturellement partagés par tous ; mais bien comme matière de sentir et de penser qui forme une réserve ou une nappe de sens en laquelle plongent toutes les intentions de sens pensables dans la collectivité considérée. Par le partage de ce *bassin substantiel de toute la matière sémantique* disponible, les individus encyclés dans une communication sociale où ne circule que ce genre de matière du sens, forment une « communauté ». Le basculement de la matière ou la substance à la manière ou la forme – par lesquelles de la matière sémantique peut être socialement générée pour un temps – est tardif et définitoire du basculement moderne. L'intérêt de cette manière de construire les oppositions entre les deux univers de la socialisation et de la construction sociale du sens du monde réside dans l'imagination théorique qui permet de concevoir la *relation du sens à son partage comme celle d'un sens à son Mitteilungssinn*, c'est-à-dire de concevoir le *contenu sémantique* comme *intrinsèque à son partage*. Ainsi, le gisement de la matière du sens d'une communauté vit dans toutes les intentions de sens actuelles dans cette dernière comme un fonds

unique et commun – de « représentations collectives », pourrait-on dire avec Durkheim – dont aucun sujet ne peut se détacher. Aucun sujet n'est dès lors capable de poser ou d'accomplir ses intentions dans un quant-à-soi par rapport à ce fonds. Cela ne veut nullement dire que tout dissentiment ou toute divergence d'opinion ou de sentiment sont impossibles ou improbables. La communion dans ce genre de substance sémantique n'est en aucun cas une sorte d'unanimité native ou de communion brute dans un *Volksgeist* générant la langue, la mythologie, la poésie, le droit, les institutions, la musique, ... d'un peuple, comme les penseurs romantiques le concevaient. Elle est tout simplement le *Mitteilungssinn d'un mode de sentir et de penser* qui adhère encore aux « symbioses » sociales où la communication puise dans une *substance orectique, sensorielle et sensuante sentie comme commune, et partagée comme telle* dans des gestes primordiaux du partage de la vie. Les « symbioses » dont il s'agit n'ont rien à voir avec des relations fusionnelles entre des individus d'une même famille ou d'un même groupe. Les formes d'aliénation au sein des symbioses du partage de vie familiale ou sociale sont nombreuses dans les contextes sociaux et culturels en question. Elles atteignent même souvent des intensités et une gravité inconnues dans les symbioses des socialisations individualisantes. La *communion* dans une substance orectique, sensorielle et sensuante est l'effet d'un sentir, d'une aperception et d'une projection de cette substance comme commune et partagée, sentir, aperception et projection qui font la manière dont les contenus de cette substance sont intentionnés dans les intentions de sens des sujets vivants dans cette « communauté ».

La substance orectique et sensorielle des sensations accomplies dans l'autre cadre de socialisation, à savoir le cadre individualisant, n'est, dans un très grand nombre de sensations, pas moins « commune », pas moins la « même » que celle supposée telle dans les intentions de sens accomplies dans les symbioses traditionnelles ; cependant, elle n'est pas visée comme telle dans ces sensations mêmes. C'est le *sens de l'intention* du partage, de la mise en commun, de la *Mitteilung du sens qui change d'une symbiose à l'autre et qui transforme le sens intentionné lui-même* dans son contenu. La substance orectique et sensorielle des intentions et des actes de toucher, jouer, dire (« il pleut ! »¹⁰), rire, travailler... est sans doute la même dans toutes les symbioses ; elle est le *vestige* le plus parlant de l'indivision et du *tumulte corporels dont viennent tous les corps* et dont se subjectivent toutes les subjectivités. Cependant, dans les cadres individualisants, ces intentions elles-mêmes sont touchées par une désadhésion structurelle dont les effets sont différents de ceux de l'aliénation qui reste immanente au cadre « communautaire ». En même temps, les deux mouvements qui, dans tous les cadres connus, touchent et perturbent le partage de la vie ; les deux mouvements que sont la désadhésion et l'aliénation, sont tous deux plongés en un même *mouvement universellement à l'œuvre*, qui est celui de l'évolution biographique

10 Le dire est compris ici comme l'articulation verbale en général dans l'élémentaire de sa fonction déictique : c'est le dire-montrer du monde, le montrer de choses, de faits du monde en les disant, et les posant, du coup, dans la nouveauté et la surprise de l'articulation verbale de leur être en face. *Sciences du sens* a développé toute une théorie de cette articulation déictique à partir d'un exemple d'énoncé, celui précisément du « il pleut(!) » / „Es regnet!“ . Là-dessus, voir *Sciences du sens*, p. 196.

de l'individu moderne lui-même. Ici il y a une *sortie progressive du tumulte* intercorporel originaire vers des formes de symbiose caractérisées par une *moindre dispersion des corps* dans leur emmêlement. Les touches, légères, ou les tendances, lourdes, de cette sortie représentent toutes des replis de la position originaire. En ce sens, il y a toujours une évolution sur la ligne de vie qui va vers la constitution de positions hénobiotiques partielles qui représentent des *déplacements des « corporations »*¹¹ *hors du domaine de la résonance intercorporelle initiale* où le corps propre est ennoyé. Au commencement de la vie individuelle, les limites organismiques elles-mêmes du corps propre sont brouillées par cette résonance et le restent encore assez longtemps. La clôture du corps propre – de l'individu moderne – sur ses frontières dermiques et sa découpe hors du fond de cette résonance est donc relativement tardive. Elle doit être distinguée du *phénomène assez différent de la constitution de l'autonomie corporelle adulte* qui, elle, peut être acquise alors même que le corps reste pleinement intercorporelisé dans la « communauté » familiale et sociale, comme nous venons de le décrire pour les sociétés de vie pré-modernes.

Désocialisation et désintercorporelisation. Privilège de la dualité – élective – dans la relation intercorporelle. La rigueur de la symbiotie animale voile la résilience kathautobiotique de l'individu. L'intercorporelité de la symbiotie humaine est plus grande. Structure de tumulte des relations plus-que-duales

Toutes les formes de *désocialisation*, qu'elles touchent, exceptionnellement, les sociétés de vie « communautaires » ou, structurellement, les sociétés de vie individualisantes, sont des formes de « *désintercorporelisation* » pour ainsi dire : elles représentent à chaque fois la *désinsertion d'un corps propre d'un tumulte intercorporel* et d'une résonance d'articulations multiples et confondues qui, par le partage des repas, du dire, du rire, du travail, du jeu, ennoient ce corps dans une « corporation » à plusieurs. Cette dernière constitue un *enchevêtrement d'articulations corporelles* qui *forment* une sorte de « basse », à la manière dont des voix font un brouhaha dans l'enceinte d'un café. C'est sur cette « basse » que se détachent et en elle que se résorbent des lignes articulatoires faites d'actuations de différentes articulations corporelles individuelles. Le *nombre des « voix »* n'est pas déterminant ici : l'image à laquelle nous avons recours pourrait tromper dans la mesure où il semble nécessaire, pour la constitution d'une résonance de « ba(s)se », qu'une multiplicité de voix,

11 « Corporation » est d'un usage délicat ici, puisqu'il signifie, dans notre conceptualité, la visée intentionnelle d'un acte de conscience constituant de la corporéité en général. Cette visée peut constituer, c'est-à-dire donner sens et remplissage évident à toute sorte de « corps », propre, aliène, primaire, secondaire, homéostatique, orgastique, etc. La difficulté est, dans le contexte de l'emploi actuel, que le tumulte intercorporel peut être compris comme constitué par des multiplicités d'articulations corporelles dont les lignes, en s'enchevêtrant, se brouillent et créent les fonds brouillés et brouillants de ce tumulte. Or, il n'est pas exact de ne supposer que des « corporations » articulantes comme matière de constitution et d'absorption du fond. D'autres « corporations », non articulantes, y sont impliquées. Il n'est pas important d'approfondir ici ce point et de montrer comment ces dernières contribuent à substantier le fond. Il était juste nécessaire de préciser qu'elles existent et agissent dans le contexte que nous considérons.

de présences corporelles et de lignes articulatoires relativement grande soient impliquée; or, c'est l'*indétermination de la pluralité* qui est importante ici, dans la mesure où tout ce qui enchevêtre une présence corporelle en au moins une ou deux autres constitue un fond en lequel elle se brouille sur ses bords et se trouve ainsi empêchée de produire une clôture hénobiotique sur le corps propre.

La précision que nous introduisons en disant une ou deux autres présences corporelles est importante, dans la mesure où l'*interprérence dyadique ou triadique* constitue des *agencements spéciaux de l'intercorporéité*. En effet, la *dualité* dans ce champ, pour parler d'elle en premier, est parfois strictement *averse à toute autre pluralité* qui la dépasse. Elle se pose ainsi en une opposition très stricte, tranchante même, à toute interprérence ennoyante à trois ou quatre ou plus de corps. C'est en ce sens que Freud parlait du « double individu » (*Doppelindividuum*¹²) que forme la paire d'individus dans la relation amoureuse comme décidément et strictement *antisocial*: le couple refuse la présence de tiers comme structurellement contraire au déploiement de ce dont il est essentiellement l'enceinte. La relation duale, amoureuse, parento-filiale, amicale, pédagogique, domestique (maître-serviteur), d'affaire ou même politique, a bien souvent *tendance de se clore sur elle-même et de se comprendre comme privilégiée, exclusive*, particulière, sortant de la masse des relations possibles. Elle a intrinsèquement cette capacité de se projeter comme « non pareille » aux autres relations, du fait structurel sans doute que la *dualité chez le vivant sentient intercorporellement intensément réfléchissant, spéculairement pris dans l'engrènement de ses ouvertures* sentientes, aperceptives et appréhensives *dans des contre-ouvertures* de même nature lui venant *d'un corps-en-face*, possède un *potentiel de cristallisation de la relation spéculaire* supérieur à celui de toutes les autres relations pluripolaires. L'oscillation chez l'animal non humain entre les états corporels homéostatiques et orgastiques, l'écrasement chez lui de toute émergence de l'articulation par l'agitation orgastique de l'être-à-même-l'objet laisse peu de place pour la cristallisation de dualités spéculaires. Celles-ci se définissent par une aversion contre les intercorporéités pluralisantes et une singularisation de la relation duale comme une matrice toute particulière où peuvent avoir lieu des configurations et des intensités d'interaction dont aucune autre relation intercorporelle n'est capable.

A l'intérieur de l'intercorporéité humaine, la *relation* (intercorporelle) *dyadique* semble donc avoir un *privilège* et une *prédominance* forts. La raison n'en est pas claire et même une réflexion poussée ne la donne pas facilement. Il n'est pas nécessaire ici d'aller au fond des rapports, mais uniquement de pointer quelques aspects de cette prédominance. On pourrait la mettre en rapport avec le tête-à-tête originnaire du nouveau-né avec sa mère dans la dyade première laquelle fonderait généalogiquement – pour ne pas dire génétiquement – le privilège de la dualité et de la bilatéralité. Ce rapport paraît évident et pourrait avoir son efficacité de la prégnance des phénomènes dans les premiers stades de la vie. Il est bien possible qu'il en soit ainsi, mais ce qui semble *le plus caractéristique de la dualité* dans les

12 Dans *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 237, In: Freud, Sigmund, *Studienausgabe*, vol. IX. Frankfurt Fischer (5^e éd.) 1974.

relations intercorporelles du vivant humain, à savoir le choix ou plus exactement l'*élection d'une relation*, dès lors duale – car elle correspond à l'élection d'un objet – parmi bien d'autres, devrait se retrouver au premier plan de l'analogie avec la relation dyadique originelle. Celle-ci est, de fait, une relation inélective par excellence, l'enfant ne choisissant pas sa mère ni ne décidant de privilégier sa relation à elle par rapport à toutes les autres; mais elle peut devenir paradigmatique d'une *transformation dualisante opérant dans tous les tumultes intercorporels* et menant chaque fois à la *crystallisation de relations dyadiques électives*. C'est l'élection en tant que telle qui est au centre du processus, en même temps que, corrélant avec cette élection, l'intensification particulière des excitations et des articulations impliquées dans la relation. Comme si la *spécularité d'un rapport intercorporel ne pouvait véritablement se cristalliser et s'enrichir que par sa sélection*, son privilégium, sa sortie du fond tumultueux en lequel il est coulé. Cela veut dire en somme: sortie de la dé-détermination du tumulte originelle qui tendait à opérer comme dans les intercorporeités animales qui laissent, elles, très peu de place à ces pointages préférentiels et à la construction de relations duales intensifiées et spécularisées en conséquence. Même là où, dans ces contextes intercorporels animaux, la relation est formellement duale, elle n'est pas vraiment élective ni accentuée d'une manière à en faire plus que le couplage pleinement déterminé de deux corps sexués. C'est le *geste d'élection et de préférence, singularisant une relation et un objet*, qui transforme le champ du tumulte originelle en une structure scénique à l'avant-plan de laquelle se joue un drame qui sort des fixations purement « posturales » des excitations sur leurs objets, l'arrière-plan étant toujours constitué par le tumulte fonctionnant comme fond d'excitabilité et potentiel de renouvellement des sélections.

Ce marquage si singularisant de la dualité a un tout autre sens chez le vivant humain, chez lequel un versant principal de la relationnalité interhumaine est traversé par ses exclusives, que chez le *vivant non humain* qui ne connaît pas ce genre de prégnance. Ici, en effet, l'*intercorporeité*, qu'elle soit *duale ou plus-que-duale* comme dans la meutes, la harde, le troupeau, l'essaim, la nuée, etc., est *bien plus étroitement spéculaire que chez le vivant humain*; elle est surtout faite, dans les espèces sociales, d'un *tumulte intercorporel* qui *pénètre très superficiellement l'unité organismique* de l'animal. Celui-ci sort, en effet, mais très paradoxalement aussi, assez facilement du tumulte, les autres individus ne se rendant même pas compte de sa sortie, et retourne à une *kathautobiose* qu'il a toujours portée en lui comme une *couche autonome située en-dessous de sa symbiose sociale*. Cette sortie et ce retour se font, certes, non pas volontairement, arbitrairement ou fortuitement, mais dans le cadre d'isolements périodiques des individus ou dans celui, comme nous l'avons noté, de la maladie et de la mort. Même là où le *tumulte* de l'intercorporeité *paraît le plus intense et le plus durable*, entourant les individus tous les instants de leur vie et les faisant vivre dans un contact corporel ou perceptif quasi constant pour former avec eux une sorte de *grand organisme homomorphe* unique, ce tumulte *butte sur le noyau kathautobiotique* sous-jacent et *empêche une spécularisation* véritablement pénétrante et *façonnante des corps*. Tout à l'inverse, le vivant humain ne connaît, dans le tumulte de l'intercorporeité dont il advient, que ce genre de spécularisation qui traverse l'autonomie de ses corps primaires

ainsi que sa clôture organismique pour entrer dans la matière de ses « corporations » et en infléchir le cours premier – lequel n'est jamais donné en tant que tel, puisqu'aucun vivant humain n'advient du tumulte originaire comme d'une détermination standard produisant des individus biologiquement normés de l'espèce. Les *articulations corporelles et verbales de l'entour humain* du vivant humain entrent en ce dernier, avec leurs signifiants propres – dirait-on avec la psychanalyse – et s'y imprègnent de manière à constituer ou *subjectiver le sujet* individuel en ce qu'il est pour lui-même et les autres, lui faire un destin de ce qui signifie en lui des articulations produites « autour » de lui – c'est-à-dire « à son sujet ».

Revenant au vivant non humain, nous pouvons dire que les rapports communément supposés se renversent : le vivant non humain n'est pas, dans les espèces qui le communitarient strictement pour en faire le constituant homomorphe d'un corps collectif qui l'englobe et le détermine, le produit d'une intercorporéité originaire massive et concrète dont il n'est qu'une excroissance ; il a une *résilience kathautobiotique* forte qui lui permet de se détacher de son ensemble intercorporel constitué et de se clore sur la rigueur de son auto-poïèse organismique. À l'inverse, le *vivant humain* est beaucoup moins résilient quand il subit des régressions vers des états kathautobiotiques : il n'est *pas capable de se couper de son entour humain ennoyant*, de retourner à une forme de vie brute et concrètement fonctionnante dans une clôture stricte et dure sur lui-même ; il n'est pas capable de s'isoler corporellement de ses congénères sans en être affecté thymiquement et entrer dans une insécurité qui l'empêche de tenir, sans agitation et avec la fermeté d'une disjonction nette, son sol kathautobiotique ; enfin, il n'est pas capable de mourir d'une manière qu'on pourrait dire robuste et « naturelle ».

Or, l'inexistence d'un sol kathautobiotique vers lequel régresser et l'intransgressibilité de l'entour intercorporel comme tumulte brouillant les frontières du corps installent *dans l'unité et la complétude organismiques du corps humain une faille*. Ce corps n'est pas ferme dans sa clôture ni robuste dans l'autoréférence de son organisation. Il est constamment ouvert à un *mouvement inhérent à ses « corporations »* qui le rend résonant de toutes sortes d'excitations de son entour, réceptif à toutes sortes d'insinuations, de suggestions, de spéculations d'articulations corporelles en face, passible des passions de l'intercorporéité constellée autour de lui. Ce mouvement *le friabilise* pour ainsi dire, le rend malléable et façonnable, *lui donne une plasticité spécifique* que l'on dirait psychosomatique si elle n'était d'abord intercorporelle et spéculaire. *L'inclôture et l'infirmité kathautobiotiques* corporelle du vivant humain sont un *corrélat* de son *affectibilité par le tumulte intercorporel, excitationnel et désirant de son entour* ainsi que, plus distinctement et plus consciemment, par les lignes articuloires qui émergent, lignes portées par des articulations corporelles et verbales précises que le vivant humain perçoit comme telles et ré-articule en lui-même, suscitant un potentiel excitationnel de réplique pouvant se déverser dans des articulations répondantes ou des réactions non articulantes, mais déversées tout autant dans les « corporations » en cours. Il est oiseux de vouloir déterminer si c'est l'inclôture ou l'affectibilité qui est au principe de ce fait de structure, car l'une et l'autre désignent au fond un même phénomène, vu à chaque fois sur son autre versant. La conclusion théorique de cette reconstruction

des rapports est que le *vivant humain est bien plus profondément intercorporellement constitué que le vivant non humain, contre toutes les apparences* de la solidité, l'instinctivité, la non optionalité, la fusionnalité des ensembles intercorporels animaux.

Enfin, pour dire un mot des relations plus-que-duales, il semble que les relations triadiques représentent elles aussi des *configurations électives ou scéniques* du tumulte intercorporel, de même que toutes les *relations à petit nombre de termes* qui correspondent à ce qui peut se compter, se colliger et s'élever de manière intuitive dans une multiplicité. *Au-delà* de ce petit nombre, *on retombe structurellement dans l'indétermination du tumulte*, la *fuzziness* du « tas » (*sóros*), c'est-à-dire des multiplicités vagues, brouillées, dont les unités ont tendance à la confusion dans une masse au lieu de ressortir dans la distinction de relations à très petit nombre d'éléments, telles les triades, tétrades ou pentades. Chacune de ces relations a ses propres structures scéniques et dramatiques, ses propres intensités électives, ses dynamiques de développement propre. Il n'est, encore une fois, pas nécessaire pour notre propos d'entrer dans le détail de ces configurations de la spécularité intercorporelle. Par contre, ce qu'il est important de souligner, c'est que *toutes ces relations gardent la structure d'un tumulte* ou d'un brouillage intercorporel, dans la mesure où les corps s'emmêlent en elles d'une manière qui désaxe et rompt leur autoréférence. L'inclôture kathautobiotique des *corps* (des vivants humains) les maintient *ouverts et débordants les uns dans les autres* – ou encore, formulé à partir de l'autre terme de la corrélation, l'affectivité intercorporelle de ces corps par leurs états respectifs ruine les chances pour eux de toute clôture kathautobiotique.

Double émergence hors du tumulte intercorporel : ontogénétique et sociologique. Déclin du *Mitteilungssinn* communautarisant. Fond tumultueux et dessins d'énoncés corporants. Isolement factuel et évidemment structurel de l'intercorporité. L'appréhension du terme extrême de l'évidement

Tel est le repère de corporité et de relationnalité dans lequel se joue toute désocialisation ou toute désinsertion d'un corps propre du tumulte dont il émerge. Nous avons vu que cette problématique de l'*émergence hors du tumulte* et de l'acquisition d'une autonomie corporelle relative par rapport à lui devait être déployée dans deux dimensions : une *dimension ontogénétique* en quelque sorte qui est celle de la *sortie du jeune humain de ses enveloppes intercorporelles premières*; et une *dimension historique et culturelle* où se dessinent des *fluctuations de la communion dans les articulations collectives* et la capacité de les poser dans une distance par rapport à leurs actuations dans le corps propre. Avec les *socialisations individualisantes* de la modernité, les tumultes intercorporels entourant l'individu et qui font la communion dans l'évidence du sens vivant dans toutes les articulations émises autour de lui et en lui, ont tendance à *changer leur Mitteilungssinn* : s'ils subsistent toujours comme bassins évidentiels sans lesquels les individus ne pourraient communier dans la vivacité d'aucun affect (d'intellection ou d'affection), les actuations des *articulations sensuantes* par les individus se posent expressément comme *accomplies à part soi par ces individus, dans un quant-à-soi* en lequel la substance orectique, sensorielle et

sensuante de leur présence au monde n'est plus sentie, dès tout abord, comme commune et partagée, mais comme devant être rejointe par un partage expresse consenti et accompli par les sujets individuellement. Toute l'économie orectique de la corporéité en est changée : une poussée hénobiotique basale fait irruption à travers les symbioses sociales, les coupe à plusieurs endroits, les déstructure définitivement en tant que telles. Le *partage social de la vie* est *coupé ubiquitairement* par des références et des impulsions de *régression à un mode hénobiotique* de subsistance des individus en leurs corps. La force des poussées et des tendances à l'hénobiose est fluctuante suivant les situations et les contextes historiques et culturels. Des réactions « collectivistes » à l'« individualisation » sont venues interrompre une sorte de décommunautarisation croissante ou de progression linéaire, durant deux siècles, de l'individualisme. Quelles que soient les fluctuations et les réactions, *toute déconstruction du Mitteilungssinn des visées de « corporations » individualisantes ne peut se faire que dans le repère de ce Mitteilungssinn* lui-même, lequel ne s'intègre ni ne se quitte d'une décision. L'advenue de ce repère relève de la facticité ou de la destinalité (*Geschickhaftigkeit*) des changements époquaux de la compréhension du corps propre et de la manière qu'a un existant de se sentir et de s'absenter dans son incorporation.

Tentons à présent de décrire et de comprendre comment se font ces régressions vers l'hénobiose et commençons par l'image et l'idée même de ce que nous avons appelé tumulte (intercorporel). Le *tumulte* dénomme pour nous cet état de choses si particulier où les *corps résonnent les uns dans les autres*, sans qu'il soit possible de délimiter ces corps individuellement ni d'isoler leur résonance. Comme des corps – non adamants, mais profondément affectibles – vibrants dans l'entour des uns les autres, ils se pénètrent mutuellement de leur vibration et réfléchissent les uns dans les autres leurs propres réfléchissements mutuels. Le départ lui-même de la vibration du corps propre n'est pas isolable, rendant illusoire des imputations d'origine ou de première émission à des corps singuliers. *L'excitabilité générale* est tout ce qui peut être reconnu comme *médium de l'émission* de la résonance, émission qui prend la forme, dès lors qu'elle s'énonce sur le fond de la résonance, d'une articulation corporelle émue au sein et par le tumulte intercorporel basal. Le tumulte se laisse donc décrire figurativement comme un *enchevêtrement intercorporel originaire* qui fait apparaître comme brouillées les frontières des corps individuels, non pas parce qu'il y répand un vague, mais parce que *les corps individuels doivent d'abord*, pour se poser et être présents à eux-mêmes comme tels, se délimiter et *émerger du tumulte* : leurs *frontières* doivent être « énoncées » *par des articulations corporantes* qui dessinent des trajets articulatoires à travers une multiplicité de corps propres et aliènes, ces trajets constellant progressivement, au sein de la corporéité propre, une multiplicité de corps densifiés qui la composent. Pour le dire dans un registre plus théorique, le tumulte est cette excitabilité et cet être-en-excitation originaire d'un « médium », d'un « milieu », d'un bassin indifférencié où tous les corps sont plongés, en lequel ils se chargent d'excitance propre et sont réceptifs, en leur ouverture et leur passibilité intrinsèques, à toutes les excitations incidentes.

Approchons à partir de cet angle de théorisation du tumulte les fluctuations de l'intensité des articulations collectives, jusqu'au cas-limite d'une quasi-clôture hénobiotique de

l'individu incorporé marquant le stade ultime du déclin de ces articulations. Posons-nous ainsi la question de ce que serait une récession ou un *anéantissement de ce tumulte*. La représentation la plus simple qu'on se fait couramment d'une telle récession est celle, d'abord, de l'*isolement corporel* qui éloigne spatialement le sujet incorporé de tout autre sujet semblable et rompt ainsi le contact avec toute résonance intercorporelle. Un corps perceptivement coupé de tout contact à tout autre serait ainsi retiré du tumulte intercorporel actuel. Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer qu'une telle manœuvre d'isolement ne produisait pas à elle seule cet effet, du moment que le *tumulte est constitutif de la corporéité en tant que telle*, c'est-à-dire du moment qu'il est à l'œuvre dans tout corps, quelque isolé factuellement qu'il soit. Le corps propre le plus strictement isolé n'émerge à soi, à son être-propre et à son isolement que par des articulations corporantes, i.e. des « corporations » (selon notre conceptualité), qui dessinent un certain nombre de limites, elles-mêmes peu précises, de présence à soi de ce corps-propre, dans des fonds d'absence de ce même corps à soi, de présence des autres corps au corps-propre, ainsi que d'absence à soi du corps-propre par sa dispersion dans les corps aliènes. Le *tumulte* intercorporel est *tissé dans la corporéité propre*, il est *tissant de ses propres densités* et toujours *spéculairement introjecté en elle*. L'*isolement* n'apporte aucune possibilité de sortie du tumulte et ne peut en extraire le corps propre. L'effet qu'il peut avoir quand il dure sur de longues périodes et qu'il est très strict, c'est un dé tissage des texturations du corps propre produites par le tumulte constitutif. Ce *détissage touche* directement les *corps profonds*, en particulier le corps thymique, et trouble décisivement ses balances. De là, le trouble se répand vers les autres corps et prend des formes, de plus en plus sévères, de *dé-spécularisation radicale* menant à la distorsion, puis au *délitement de l'image*, non seulement scopique, *du corps propre dans le corps propre*. Celle-ci est, en effet, toujours une image multimodale, puisant dans tous les sens et leur substance orrectique et sensorielle, produites par les spécularisations, également multimodales et non seulement scopiques, des corps propres dans les corps aliènes et, inversement, des corps aliènes dans les corps propres. L'ensemble de ces réfléchissements et de leurs redoublements (dans des réfléchissements de réfléchissements) forme le tumulte ou la résonance intercorporels basals où la vue, l'ouïe, l'odeur, le tact, la saveur, le rire, l'éclat de voix, le dire, le geste, le mouvement, l'élan motile et infra-motile, la posture, le tassement, l'humeur, le frémissement thymique des corps aliènes et des corps propres s'emmêlent, constituant un fond d'excitance et d'émission de lignes articulatoires dont les frayages répétés constellent les corps propres et aliènes et les densifient.

Une *autre* manière de *réduction* ou d'*étouffement* (de la perduration et de l'efficace) *de la résonance intercorporelle* se conçoit à partir non plus de l'isolement physique ou de l'empêchement du contact corporel, mais d'un *évidement du Mitteilungssinn de l'intercorporeité* qui touche la visée elle-même de ce contact corporel. Dès le moment où le *Mitteilungssinn* change, comme il le fait dans les *contextes individualisants* de partage de la vie sociale, pour ne plus produire le sentir de la substance orrectique, sensorielle et sensuante de la présence corporelle au monde comme commune et partagée, une avenue d'évidement du sens et de la densité de l'intercorporeité est ouverte. Sans vouloir spéculer sur l'évolution

ou la possible dynamique d'un tel évidement, nous pouvons dire que celui-ci peut fluctuer fortement et qu'il contient en soi une image non manifeste, mais variablement opérante dans toutes ses manifestations, de ce que serait son terme extrême. La *fluctuation* est en principe *contingente*, se faisant dans un environnement changeant. Toutefois, elle exclut, une fois engagée, tout *retour* pur et simple à l'ancien repère de l'intercorporéité ainsi que tout mélange entre les motifs de l'ancien et du nouveau repère. Par ailleurs, l'évidement de l'intercorporéité comme présence des corps à soi et au monde « se sent » toujours en quelque sorte à partir de son *terme extrême*, qui est logiquement l'*étouffement* parfait *du tumulte*. De ce terme, l'état d'évidement relatif se vit avec une teinte thymique particulière, l'extinction du tumulte étant toujours liée à une perturbation profonde du corps humoral et des fonds liquides avec lesquelles il communique. Dans tout affaiblissement de la résonance intercorporelle vit un sens de la perte d'un ancrage substantiel, nourri par une sorte de pré-cursion (*Vorlaufen*) vers ce dernier terme où le corps se scinde de l'intercorporéité et s'étouffe comme intercorps. Comme le retour à l'inorganique se figure inconsciemment et se pressent obscurément dans toute dépense libidinale comme ce qui se trouve au-delà du plaisir qu'elle procure et comme ce qui guette le déclin de ses rétributions; de même, le dernier terme de l'évidement de l'intercorporéité se préfigure et *se pressent fortement dans la dislocation des symbioses traditionnelles, diffusant dans la thymie* la teinte et la saveur mélancoliques d'une chute *dans la kathautobiose* et l'irrespirabilité de ses aménagements.

Le *tumulte* intercorporel peut donc être atteint et réduit à un autre endroit que celui du contact ou de la proximité entre les corps: il l'est, en effet, bien plus décisivement dans le *sens visé des « corporations »* qui projettent et constituent, pour le sujet, corps propres et corps aliènes. Ainsi, dans des contextes de sociabilité tout à fait vivaces où les corps sont sans cesse relancés par des stimulations intercorporelles faites d'une multiplicité de contacts corporels et d'un rafraîchissement assez fréquent de leurs inputs, le *Mitteilungssinn* de ces contacts peut être *fortement évidant de leur intercorporéité*. Cela est particulièrement le cas dans les contextes communicationnels où les tendances individualisantes sont exacerbées par des *présentations* fortes, bien qu'inconscientes, *du terme extrême de l'évidement* intercorporel. Le fond en est formé par un senti de *découragement* face aux charges de *dés-affection* très lourdes qu'amène l'*acceptation du désenchantement* de la communication dans les conditions de tarissement de ses gisements de substance orectique et sensorielle commune-et-visée-comme-telle. La reconnaissance éclairée de la nécessité de renoncer à revivifier ce mode de présence au monde *exige des évidements de la présence à soi du corps propre* lesquels se font sentir avec une grande dureté psychique. Le senti d'une « vanité » de l'effort de restituer des portions vives de la substance orectique de la présence au monde suscite une *désespérance*, nourrie de son côté par une pré-cursion dans l'extrême de l'évidement, comme pour requérir la fin de la pulsation intercorporelle dans l'étouffement.

Singulisation de l'existence dans l'impénébilité. L'épaississement de l'espace par le tissage des liens symbiotiques. Son marquage par l'usure et l'encrassement. La charge de « monde » qui grève les choses. La trame des liens symbiotiques anciens : l'usure intercorporelle

Tel est le schéma de la récession du tumulte intercorporel par la mutation du sens de la visée du corps dans les contextes communicationnels individualisants : les individus y sont structurellement privés de la possibilité de se situer en-deçà de la faille qui scinde les corps-mondes individuels de la substance commune de leurs « corporations ». Allons plus loin dans ce sens et voyons ce qu'emporte la transformation du *Mitteilungssinn* des corporations individualisantes, en particulier ce qu'il en est d'un *assourdissement de la rumeur autour des corps* dès lors que le tumulte intercorporel commence à s'évider. La désintercorporalisation des corps ressemble à un « lâchage » de *corps individuels dans un espace vital-fonctionnel de non relation* : elle est séparation, séclusion physiologique de l'individu qui sort des partages symbiotiques, et réussite de son installation, de plus en plus confortable, dans une existence de single, dans un *singledom* pour ainsi dire. Cette *singulisation de l'existence* n'est ni solitude, ni isolement, ni repli, ni renfermement sur soi. Elle se conjugue souvent, comme nous l'avons vu, avec une grande stimulation socialisante et n'est dès lors affaire que du *Mitteilungssinn* de la *mise en commun* (de la profusion, parfois) de la substance communicationnelle dans la communication. Cette mise en commun se fait précisément toujours à *partir d'une retraite structurelle de l'individu* structurellement et *intercorporellement singulisé*. Elle est physio-sociologiquement – au sens maussien du terme – ce qu'on pourrait désigner d'une *autarcisation de l'exister dans l'impénébilité*¹³.

La *coupure des liens symbiotiques* ne touche pas nécessairement les liens physiques au sens du tact et du contact, mais le *tissage*, par le *Mitteilungssinn* communautarisant des visées intentionnelles actuées dans la communication des sujets entre eux, *d'un espace de proximité par densification et épaississement* de ses vacuités. La fréquence des trajets qui le traversent filamente ses vacuités de traces de ces passages, le sillonne et laisse derrière elle ses sillons se défaire lentement comme ceux de bateaux en mer ou d'avions en l'air, bat l'air de ses volumes comme un fouet du blanc d'œuf, jusqu'à l'enneiger. La *photographie à exposition longue* donne de ce phénomène une *image* des plus intuitives et des plus marquantes. Un *espace de passage fréquent* se « voile » des traces de ses traversées qui se sur-imprègnent les unes sur les autres et prennent ainsi une épaisseur qu'un shot instantané n'aurait pu révéler. Surimpression et épaississement deviennent ainsi des « images » immédiates, des manifestations visibles de la durée, plus exactement de *manifestations visibles, car durables, de la fréquence*. Voir, en une image fixe, de la durée – comme temps de l'itération d'un trait –, c'est laisser s'exprimer le tissage de l'espace, son devenir filamenteux de toutes les traînes des choses qui y passent, de leur retombées les unes sur les autres, s'épaississant

13 Cf. sur l'opposition entre les notions de pénibilité et de non pénibilité de l'existence, *Aperceptions du présent*, p. 189ss. et 326ss.

à mesure, faisant apparaître des voiles d'air suspendus comme une fronde suspendue en l'air sa roue ou les volants de la robe d'une danseuse leur cerceau. Le vide et la transparence de l'espace redeviennent, sur l'arrière-plan de ce rappel des intuitions de l'espace sensé en ses appréhensions originaires, les abstractions qu'elles sont. L'espace a, en effet, dans l'intuition, une structure matérielle subtile qui permet que, comme une eau, il se trouble et se voile, qu'un mouvement puisse l'épaissir et se suspendre en lui.

Il est heuristiquement intéressant de considérer l'*espace des symbioses sociales* en analogie avec l'espace que nous venons de décrire, où s'imagent itération, usage et durée. Cet espace cesse de se représenter comme un médium vide et abstrait en lequel des événements ont indifféremment lieu, n'ayant aucune incidence sur lui ; il cesse d'être un médium neutre qui loge toutes sortes d'opérations en lui, sans que affecté par leur effectuation. Il devient un *metaxu* (un entredeux) sensible à ce qui se passe en lui, à la répétition de certaines lignes d'événements qui l'occupent ou le traversent¹⁴ : *espace subtil d'imprégnation*, par surimpression des traces, *de figures en soi virtuelles, visuellement suspendues, matériellement épaissies par la répétition*. Or, une sociologie de l'espace qui s'intéresserait à ces « *sociotopographies* » spatiales, au sens littéral d'« *autographies* » des itinéraires, des scènes, des interactions, qui « s'écriraient » d'eux-mêmes par imprégnation de leurs figures dans un médium sensible à leur passage, verrait s'épaissir, dans les symbioses traditionnelles, les entredeux sociaux spécifiques où des liens communiant dans la substance sensuante sont tissés¹⁵. A observer ces autographies, nous nous rendons compte que, bien plus importants que l'*engrassaillement* croissant de ces portions d'espace où ont lieu les coopérations quotidiennes basales qui assurent la subsistance et se relayent des rassemblements où elle se consomme, sont, pour l'ancien régime symbiotique, l'*encrassement* et la *polissure* de ces lieux du plus fréquent usage. En effet, tous les corps vivants et sentients ont une tendance à marquer leur entour, comme un « territoire » éthologique, par des traces de leur propre corps, à l'imprégner d'excrétions organiques (salives, effluves, sudations, urines, excréments) où le corps dépose des signatures imméconnaissables de sa présence et de son identité¹⁶. Encore plus appropriateur que ce marquage par l'imprégnation est le *marquage par l'usure*. Le logement se polit par l'usage qu'en fait l'habitant, par l'itération de ses passages en lui, passages frôlants à dessein, noircissant, incurvant, émoussant les parois et leurs angles, comme l'oiseau, dans

14 Sur la neutralité du médium et l'exigence de non imprégnation ou d'indétermination continue de ses réceptacles, voir *Sciences du sens* p. 249ss.

15 Les autographies des trajets de déplacements humains intéressent bien sûr les géographes, les scénographes, les sociologues, mais aussi, à un plus haut niveau d'abstraction, les cybernéticiens. Cf. par exemple : Schweitzer, Frank, « *Wege und Agenten : Reduktion und Konstruktion in der Selbstorganisationstheorie* », in *Selbstorganisation : Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften* 8 / 1997 / 113-135.

16 On pourrait spéculer sur les causes de l'extraordinaire rigorisation, à certaines époques, du refoulement organique (*organische Verdrängung*). Faut-il y voir des stations de l'évolution civilisationnelle (Elias) ou une revigoration d'une sorte d'*organische Urverdrängung* (de refoulement organique) ? Sur la crasse, voir mon *Aperceptions*, p. 122. Sur la distinction entre les types de refoulement, voir l'entrée de même titre du *Vocabulaire de la psychanalyse*, de Laplanche et Pontalis, p. 392ss.

une description mémorable de la poétique de l'espace bachelardienne, façonne de sa poitrine les parois intérieures du nid à force de se presser contre ses courbures pour s'y blottir¹⁷. Ces processus d'encrassement et de polissure réfèrent à un devenir biface qui se laisse décrire, dans un « plan d'immanence » sur lequel on le projetterait, comme un « *devenir* » *unique* en lequel s'effacent les pôles unitaires et identitaires supposés actifs ou passifs pour ne laisser subsister qu'un unique déroulement « gignique », le se faire d'un « devenir » avec l'oiseau-nid, la chaise-cuisses, la bouche-sein, etc.¹⁸.

La prégnance des *symbioses anciennes* est telle qu'elle induit une réceptivité particulière de ces symbioses pour ce genre de visions unitaires dans lesquelles la *pénétration* et l'*ancrage des corps dans la matière des choses* de leur entour *les grèvent de « monde »*, au sens de Hannah Arendt¹⁹, c'est-à-dire d'une « mondanité » sédimentant de la durée et du sens, ressourçant l'existant à l'historicité de son être. Le corps à l'œuvre dans ces symbioses – plus exactement, les « corporations » qui y ont leur lieu et entrent dans le *Mitteilungssinn* qui fait advenir une socialité se projetant comme intentionnant une substance orectique, sensorielle et sensuante comme commune et partagée – est un corps épaissi d'une telle « mondanité ». Il a ses trajets coutumiers dans ce monde : les espaces et les choses de ces trajets sont engrisaillés, polis, encrassés par l'usage. Cependant, insistons encore une fois là-dessus, ils ne le sont pas tellement par l'usage concret et matériellement usant des choses concrètes que par le *Mitteilungssinn* de cet usage. Il y a ainsi un *feuilletage des choses* de l'ancien monde *par la « mondanité » des partages de la vie commune* et de leurs sensations. On pourrait ainsi ajouter la densité de ces choses de l'intérieur en y suivant les différents sédiments qu'y forme la substance orectique et sensorielle qui y est pressée.

Avec le commencement d'un évidement de l'intercorporéité, les espaces de proximité symbiotiques se délitent, la « mondanité » se retire d'eux. Les *symbioses individualisantes* qui *scindent les corps de leur intercorporéité*, les dégrèvent de leur « mondanité » et les *coupent* de leur entour en atrophiant *leurs prolongements* en lui ainsi que les tissages qui intertissent ces prolongements avec la substance d'autres corps et de choses du monde. Elles touchent le lien intercorporel, figuré dans les anciennes symbioses comme un intertissage des terminaisons charnelles des corps qui les soude en une chair²⁰. La centralité sociale effective du lien

17 Il la construit de son blottissement, dans une illustration du « *bauen ist wohnen* » (construire est habiter) heideggerien – cf. Heidegger, Martin, « Bauen Wohnen Denken », In : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen Neske 1954, p. 124-138.

18 La référence est ici bien sûr à Deleuze / Guattari et à la théorie des devenirs exposée dans *Mille plateaux*.

19 Il s'agit du concept de monde élaboré par Arendt dans son ouvrage *The Human Condition* (2^e éd. Chicago University of Chicago Press 1998).

20 Ce lien intercorporel se représente comme fondateur du lien de sang ou du lien de parenté. Dans les cultures où le lien de sang fondant les lignages structure appartenances et solidarités, et s'impose comme un enjeu central des échanges sociaux, la métaphorique de son dire puise principalement dans les images de la continuité de la chair à travers les terminaisons corporelles des apparentés. Il est ainsi question d'une *silat al-arhâm* (lien des utérus ou des vagins), d'une *lubma* (soudure charnelle) ou d'un *asab* qui est le nerf, désignant le lien qui lie entre eux les membres d'un lignage, mais qui aussi

de sang dans ces symbioses peut s'atténuer dans leur cadre même, sans pour autant porter atteinte à cette *schématique d'un lien constitué*, dans l'horizon d'un ennoïement dans un tumulte intercorporel primaire, *par le contact intertissant des terminaisons corporelles*. Ces terminaisons et ce contact peuvent prendre les formes les plus diverses, ils sont toujours liés à des interpolissures et des encrassements mutuels qui emmêlent les auras organiques des différents corps. Les ménages contemporains ne semblent pas déroger à cette règle, qui se laissent très judicieusement décrire par un sociologue de l'intimité contemporaine, comme tissés par le linge, désormais commun, mais surtout désormais communisé par son lavage. La « *trame conjugale* »²¹ a toujours été conçue comme tissant à travers les textiles partagés que sont les draps et qui font, dans bien des sociétés, les pièces centrales, parfois uniques, du trousseau des mariées. Cependant, dans l'approche sociologique que nous citons, l'accent est mis, d'un côté, sur le tissage d'un tissu commun, alors que, de l'autre, il l'est sur le lavage et sa machine, avançant au premier plan. Or, le point important ici demeure le suivant : les *symbioses du ménage, tant anciennes que contemporaines, se font toujours par la polissage des corps les uns contre les autres et leur imprégnation mutuelle* par les effluves organiques des personnes qui y sont liés. Les couples et les familles contemporains, en partageant au quotidien les pièces, le mobilier, les textiles d'un même logement, en prenant leur repas en commun, se touchent continuellement dans leur chair, se polissent et s'incurvent mutuellement presque autant que les ménages d'antan²²; toutefois, le sens donné à ce tact est, du côté pré-moderne, celui de *l'affirmation de l'usure intercorporelle* du corps propre, alors que, de l'autre, ce tact prend le sens d'une *affirmation des partages hédoniques* et de

les traverse comme la ligne de ce lignage. La représentation horizontale de la *'isba* (du lier-bander) est celle qui vient la première à l'esprit, mais ne doit pas faire négliger la représentation secondaire de la ligne de provenance-descendance qui traverse les générations. Notons qu'Ibn-Khaldoun a dérivé de ce mot et de sa métaphorique le concept central (de la *'asabiyya*) de sa description sociologique avant la lettre des ensembles sociaux de son époque en Afrique du Nord (cf. Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Moqaddima)*, trad. Vincent Monteil, 3^e éd. Arles Actes Sud 1997). On trouve chez Lior Barshack la représentation d'un *communal body* en lequel sont liés ou quasi fondus les générations passées, présentes et futures d'un peuple. Cf. Barshack, Lior, « Transformations of Kinship and the Acceleration of History Thesis », In : *Theoretical Inquiries in Law* Volume 8, Number 1 January 2007 Article 9 ; ainsi que *Idem*, « Time and the Constitution », In : *Icon* Volume 7, Number 4, p. 553-576.

21 Tel est le titre du livre de J.-C. Kaufmann consacré à l'intimité du couple marié. Cf. Kaufmann, Jean-Claude, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris Nathan 1992.

22 La comparaison de la proximité des corps dans les ménages d'aujourd'hui et ceux d'hier n'est pas facile. Le logement, l'ameublement, les tâches quotidiennes, les distances de la pudeur et de la piété entre époux et enfants, etc. ont connu des transformations profondes. Si l'intimisation et la sexualisation du couple sont des facteurs de proximité physique entre les partenaires, l'apparition de manquements à l'hygiène les éloigne violemment l'un de l'autre – à moins que ces manquements ne soient partagés et relèvent d'une déréliction sociale et sanitaire du couple, comme dans la co-morbidité ou la co-addiction. Sur la proximité / éloignement ou la proximité en dépit / grâce à la séparation à l'intérieur du couple, voir l'étude de François de Singly *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Paris Nathan 2000.

spécularisations intimes (à deux ou trois ou quatre) *d'une corporéité* intentionnellement *autocentrée*, c'est-à-dire visée en son sens même comme terminée sur ses bords. Le contraste entre les « corporations » des symbioses anciennes et contemporaines est assurément le moins accusé dans la sphère symbiotique du ménage, laquelle montre une stabilité et une similarité frappantes en tous ses accomplissements à travers les cultures et les époques. Ce *contraste* ressortit de manière très tranchée dès qu'on quitte cette sphère et qu'on considère les autres cadres des interactions et des communications possibles. Il faut cependant insister sur le fait que même pour la sphère du ménage, les actuations des mêmes visées symbiotiques dans l'un et l'autre cadre ont un *Mitteilungssinn* radicalement différent. Dans les *cadres individualisants*, c'est la *schématique elle-même du lien* qui est *atteinte*. Les corps se réduisent dans leur extension même : ils se terminent sur leurs bords mêmes et ne se continuent dans aucune direction intercorporelle par le biais d'une soudure charnelle avec d'autres corps. Les qualités constantes de cette soudure que sont *l'interpolissure et l'interimprégnation organiques sont rejetées* non pas simplement d'un refoulement moderne du mélange organique²³, mais *d'une incapacité à concevoir* de telles *extensions intercorporelles du corps* et à les intégrer dans le *Mitteilungssinn* des « corporations » courantes. Dès lors, celles-ci ne peuvent que faire rentrer les corps dans les limites de leurs bords. *Les corps s'encolonnent* : il s'installe, dans le *Mitteilungssinn* des « corporations » qui les constituent, une césure sur tous leurs bords, qui fait rentrer leurs terminaisons vers le dedans et les fait tenir debout sans extension vers aucune autre extension corporelle en face ou alentour.

L'encolonnement du corps et de l'âme. Corps facié et sa fama. Le format de l'existence : contraste des formats antiques et modernes. La « rumeur » comme mesure d'être du corps individuel sortant du corps collectif. L'intercorporéité des symbioses pré-modernes est la matrice toujours active de la dispensation des « rumeurs » aux corps

L'encolonnement des corps – advenu avec les symbioses individualisantes de la modernité et ne cessant de s'intensifier depuis – est l'opération de la forme formante du corps qu'est l'âme en sa « corporation » propre. Or, *psychiquement* le fond de *l'encolonnement* est, pour le dire d'une manière figurée, une *cylindrisation-verticalisation du sentir et du vivre du sujet*. L'âme devient fût d'un arbre ébranché, cylindre debout d'une intériorité résonant en elle-même, ne touchant rien, n'embrassant rien, creuse en son centre. La multitude des corps-âmes forme une forêt de colonnes. *L'abscission corporelle est complète d'une âme à l'autre*. Dans un tel paysage, les *autres* apparaissent comme des *arbres*. Et ils le font, depuis la clôture de la vie urbaine sur sa propre figure et l'effilochement de toutes les autres formes de vie collective auprès d'elle, dans un environnement éminemment urbain. La *ville* est cet entour où les corps se pressent dans de grandes densités, où les espaces sont traversés dans des fréquences et à des vitesses très élevées, où un incessant tumulte porte tous les bruits et

23 Comme le conçoit la thèse du « processus de civilisation » d'Elias. Cf. Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 19^e éd. Frankfurt Suhrkamp 1995, en part. pour les relations intimes et sexuelles p. 222-262.

fait le fond de toute activité. Paradoxalement, de cette proximité et cette densité intercorporelles n'advient aucun partage de la vie comme commune, mais un *partage de la vie comme propre à chaque fois et complète à l'intérieur de son fût*. Descartes décrit l'expérience, marquante à l'époque, car si neuve, qu'il en fait à Amsterdam²⁴. On pourrait se demander, allant plus loin dans ce sens, s'il ne faut voir dans la décoration arborante de l'hlm français par le peuplier droit, à mince fuseau, autre chose qu'un hasard ou que l'idée à succès d'un architecte soucieux de verdissements rapides ; s'il ne faut plutôt y voir l'illustration emblématique d'un *paysage psychique d'encolonnements*. C'est d'ailleurs de ce genre d'étendues, de ces aires d'habitations complètes, que montent les grands silences et les *grandes paix des symbioses à un seul*²⁵. On voudra mettre en rapport, peut-être, encolonnement et silence, d'une part, avec un genre de mélancolie qui semble typique de la forme de vie qui est la nôtre aujourd'hui. C'est aller vite en besogne et tendre, au-delà de la description phénoménologique, vers des interprétations qui ne rendent pas raison de leur possibilité ni de leurs points d'insertion dans le décrit.

D'ailleurs nous sommes loin d'avoir fait le tour du phénomène de l'évidement de l'intercorporéité et de la clôture des corps propres sur eux-mêmes. Un angle d'approche laissé jusque-là inexploré est celui du rayonnement corporel et psychique qui fait exister le sujet pour d'autres sujets formant son entour humain. La *présence pour autrui* avait, dans les symbioses anciennes, un statut bien défini à travers les formations sociales de l'intercorporéité et ce qu'elles consentaient à chacun d'une « rumeur » ou d'une *fama* qui portait connaissance de lui à ses contemporains et sa postérité. Bien qu'un grand nombre d'individus fussent privés d'une telle existence pour autrui du fait qu'ils étaient *aprosôpa*, c'est-à-dire sans *persona* ou visage ; bien que la grande majorité des individus « faciés » ou « famés » d'une génération n'ait jamais joui que d'infimes quanta de « rumeur » qui ne dépassaient pas les cercles de la vie familiale et locale ; il reste que la *structure de l'intercorporéité* et celle de la communication sociale *exigeaient* un *rayonnement corporel de face pour donner aux corps présence à soi et à autrui*. Or, ce qui se révèle tout à fait frappant dans les descriptions de la « rumeur » corporelle-faciale, c'est que celle-ci est moins le fait de son foyer d'émission dans le corps propre qui la rayonne comme la représentation complète de ses attributs et de ses droits, que de la *non absorbance des milieux qu'elle traverse*. Le tumulte intercorporel des symbioses anciennes est en lui-même le médium d'une *fama* : il crée à la fois celle-ci et

24 Le texte est célèbre : « Je pourrais y demeurer toute ma vie [à Amsterdam] sans être jamais vu de personne ; je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts ou les animaux qui y passent. Le bruit même de leurs tracas n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau. » (Descartes, Lettre à Guez de Balzac du 5 mai 1635). Par contraste, même les très grandes villes de l'antiquité, Athènes ou Rome, étaient des villes de municipes et de fêtes (*heortai, feria*). Elles ressemblaient plus en cela aux bien plus petites villes de la Renaissance, où la vie était marquée par une grande familiarité et une atmosphère quasi constamment festive, qu'à ce que Descartes décrit d'une des premières grandes villes modernes.

25 Sur la montée de ce silence et son caractère emblématique, voir les descriptions d'*Aperceptions du présent*, p. 295.

la porte dans toutes les directions à l'intérieur d'un cercle qui est celui du format de l'existence de l'individu dont elle est la « rumeur ».

Par comparaison avec les symbioses du présent, la réduction du *volume de résonance de l'existence*, de son rayon de diffusion, n'est pas dû à un rétrécissement des volumes dans lesquels la « rumeur » de l'individu peut s'étendre : le *format de l'existence de « l'individu moyen »* dans les sociétés de la modernité centrale n'a cessé de croître en termes de capacité de conduite autonome de la vie et de disposition des moyens politiques, juridiques, financiers, techniques de réalisation de ses projets. Il doit donc être dû à autre chose qui serait, selon l'annonce de notre thèse, l'absorbance des milieux que la « rumeur » individuelle doit traverser. Or, avant de passer à la corroboration positive de la thèse, il nous faut encore indirectement l'éclairer en tentant de faire valoir son volet négatif, qui vient d'être énoncé et qui, à première vue, n'a rien de très évident. En effet, on objectera facilement à notre négation d'une réduction du format de l'existence individuelle moderne tout ce que la *critique romantique*, puis plus tard *révolutionnaire-conservatrice* a clamé, de Balzac et Stendhal à Drieu La Rochelle et Jünger, contre l'*intolérabilité des nouveaux formats*, qu'ils soient « bourgeois » ou « prolétaires » atomisant les individus, tous « travailleurs », dans la masse anonyme moderne. On pourra facilement invoquer Constant et Tocqueville dans leur comparaison des libertés anciennes et modernes et leurs avertissements face à la montée d'un phénomène jamais vu jusque-là et que l'on s'est accordé progressivement, dès le deuxième quart du 19^e s., d'appeler l'individualisme²⁶. Ce phénomène risque de miner la démocratie moderne à force de retrait, de démission, mais surtout de petitesse des vues de sa figure centrale, à savoir l'individu nouvellement capacité. Tout à fait invincible est enfin la vision de Nietzsche pour qui l'individu moderne correspond au moralement lilliputien « *dernier homme* », celui qui clôt sa propre histoire par la négation de la vie et de ses puissances. Nietzsche est rejoint par un philosophe du présent comme Francis Fukuyama²⁷ qui voit converger vers ce format anthropologique toutes les tendances à la dépolémisation et la consumérisation de l'existence. Une revue rapide de toutes ces positions critiques de l'évolution moderne semble dès lors remettre gravement en question notre assertion d'une croissance constante du format de l'existence des individus depuis le début de la modernité.

Il nous faut tirer les choses au clair et rendre constatable et intelligible cette croissance. La première chose à faire valoir ici est que ce qui induit les jugements romantiques et nostalgiques de ces critiques de l'individualisme moderne, c'est précisément leur départ d'une compréhension « antique » du format de l'existence et de la nature de la « rumeur » qui lui donne son ampleur. Or, le *codage de la « rumeur »* est, *dans les symbioses anciennes*, et

26 Mot dont Balzac fait usage et qu'il comprend comme « le : *Chacun pour soi!* », le qualifiant du « plus horrible de tous les maux » (*Une fille d'Ève*, in *La Comédie humaine*, Paris Gallimard (Pléiade) 1976, t. 2, p. 271 et 282). Voir également le TLF à l'entrée 'individualisme'. Notons que la théorisation et la critique de l'individualisme est bien plus l'affaire de Tocqueville que de Constant.

27 Si Fukuyama rejoint Nietzsche, il le fait dans un plan descriptif et ne s'associe pas aux décharges révoltées que la vision de ce « dernier homme » suscite chez lui. Cf. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York The Free Press 1992.

tout particulièrement celle de l'antiquité, « classique » pour nous, *radicalement différent* du nôtre. Le premier fait de la « rumeur » la *mesure d'être*, non seulement social, mais pur et simple pourrait-on dire, de la personne-libre – l'idée même de personne étant ici identique à celle de personne-libre, d'un *ingenuus* ayant visage ou face, c'est-à-dire *persona* ou *prosôpon*. Ce n'est que par dégradation que l'on parle de degrés de personnalité, déduits par diminution à partir de ce statut plénier d'« ingénuité » ou de liberté parfaite, non entachée d'une provenance « libertine » au sens de semi-libre ou affranchie. Or, cette mesure d'être est faite, comme nous le disions, d'un *dire social général et constant*, d'un *tumulte répercuté* d'un pan de l'enceinte du social vers l'autre. Ce tumulte est le même tumulte intercorporel dont nous parlons depuis le début, dans sa figure sociale généralisante et dans le sens précis où il ne peut y avoir « rumeur » de cette sorte que là où la voix publique, la *fama*, est émise à partir d'une modalité de l'affect intercorporel et étroitement symbiotique. Cela veut dire qu'elle ne peut avoir lieu que dans des *formations sociales régies par la communauté du vécu affectuel* qui les traverse à la manière d'un affect qui innerverait un corps unique, en somme à la manière de la colère qui s'innerve à travers les appareils articulants du corps et y porte son agitation spécifique, comme nous l'avons décrit plus haut²⁸.

La « rumeur » ne peut naître que de là et ne peut dispenser aux individus remarquables ou « égrèges »²⁹ – et tout individu-personne-libre est en tant que tel égrège dans ce contexte – des mesures d'être que là où l'intercorporéité sociale est le médium dans lequel ces individus accomplissent le geste politique basal et quotidien de se lever, de s'ériger de leur stature, de se mettre en avant devant tous, de devenir visibles dans ce for public, pour se prononcer sur une chose; la « rumeur » *ne peut naître que dans un corps collectif qui sent les frémissements affectuels* que suscitent la simple existence et le simple mouvement de ces hommes. Dans ces levers et ces avancées vers le plan où la vie du corps collectif s'accomplit, l'existence de ces hommes est toute entière destinée à cet être-au-dehors. Là où cette existence, pour des raisons factuelles, ne peut s'accomplir dehors et laisser d'elle-même aucune trace, aucune « rumeur », elle s'anéantit d'un geste expresse à ses propres yeux ainsi qu'à ceux des autres. *L'intercorporéité* où cette existence a lieu *est faite* de ces frémissements, c'est-à-dire *de ces affections du médium intercorporel par l'exister de ces individus*. L'aller et le venir, le dire et le faire, le « sortir » quotidien de ces individus de la retraite privée où ils ne « sont » pas, vers le « dehors » où ils adviennent à l'être libre; leur « sortir » et leur émergence à la lumière de l'espace où *tout le social est rassemblé comme intercorporéité affectible*; ces émergences vers l'« agir » – au sens d'Arendt – sont des affections immédiates de ce médium. Le *corps social* est *constamment auto-affecté par ces stimulations* qui naissent du simple fait que ses membres pléniers existent et se meuvent comme tels. Tant que ceux-ci respirent et sortent des involutions symbiotiques du premier âge, tant que, « émancipés » ou poussés de la main du *pater familias* hors de sa *manus* et de son *mancipium*, ils

28 Voir nos descriptions des passions canoniques comme affections corporelles au chap. « Etats du corps », p. 300.

29 Sur le concept de l'homme « égrège », voir mon *Aperceptions du présent*, p. 263ss.

viennent se placer dans la lumière de ce corps social, ils créent de ce simple fait des courants qui l'agitent, le perturbent, toujours l'inquiètent et suscitent sa vigilance, distribuée dans l'observation mutuelle de ceux qui se meuvent en lui. En cette auto-affection, le corps social *vit des activations de potentiels d'attention et de mobilisation* qui font la réalité de ces sorties et de tout ce qui s'y prononce. Ce corps *ne peut donc jamais cesser d'être ému*, du fait de l'existence même en lui de ses membres. Tant que ceux-ci sont là, ils constituent des quanta de potentiels de pouvoir dans un champ de forces où il n'y a pas de vide, où le reflux d'un potentiel appelle le flux d'un autre à sa place, où tous les potentiels sont liés dans leur circulation par des fonctions d'interdépendance et de configuration. Ces fonctions texturent le corps social de la même manière que les innervations organiques texturent le corps du vivant sentient. En ce sens, *l'intercorporéité du tumulte corporel originnaire* dans le corps collectif *ne s'éclipse ni ne s'évanouit jamais*. Le corps social est *tout le temps auto-affecté par l'état de distribution des potentiels d'action et d'observation mutuelle de ses membres*. Tout le temps ce corps est tendu par les tensions produites par ces affections, ce qui fait qu'il *ne cesse à aucun moment de produire de son côté la « rumeur » de chacun des corps* de ses membres. De l'insertion des corps dans l'intercorporéité et le tumulte originaires du grand corps symbiotique naît pour chacun de ces corps la « rumeur » qui s'impute à lui seul et fait son existence et son valoir (Geltung). C'est ainsi qu'*aucun corps-membre* du grand corps symbiotique *ne peut se penser sans* la portion de « rumeur » qui lui est imputée, ni ne peut subsister au-delà d'un arrêt d'émission de sa « rumeur ». L'interjeu des « rumeurs » est le corps social lui-même.

Une telle présentation des choses n'a plus qu'à se dépouiller de tout l'« antique classique » et le « politique antique » pour être généralisée à toutes les symbioses prémodernes. Il suffit de gommer les traits un peu trop saillants de l'affirmation (virile) du prononcement politique dans le for public pour nous retrouver avec nos descriptions sur la place de villages quelconques à l'heure de la palabre ou même du *joking* et du *teasing*. Partout l'existence de chacun est un *lot de « rumeur »* qui lui *échoit d'une intercorporéité* d'où toute corporéité a son origine. Même les narrations les plus indigentes, les attributions les moins flatteuses, qui font les « rumeurs » les plus pitoyables, celles de parias quasi sans face, restent tout le temps produites dans *l'intercorporéité qui lie les corps dans son tumulte et les en fait sortir par rangs*, les fait s'ordonner par paliers et par cercles descendants, les positions hautes étant réservées aux « rumeurs » les plus riches et aux existences plénières. Les corps sociaux font exister des corps en eux en leur dispensant la « rumeur » qui s'attribue à eux à partir des frémissements affectuels du corps social. Le corps social est *un corps* à cause de son (auto-)affection comme un corps dans ces frémissements qui sont ses excitations propres et la vie même de l'intercorporéité que nous décrivons. Ses *affections* sont *produites de l'interjeu des « rumeurs »*, *en même temps* qu'elles sont la *matrice de distribution des « rumeurs »* sur les corps.

Les corps sans « rumeur » de la nouvelle socialité. Distinction entre « rumeur » et format. Crise de l'intercorporéité et de son tumulte dans l'affect collectif. Déplacement du format à la place de la « rumeur »

Telle est la *figure de la socialité* qui advient des modes de partage de la vie qui ont été la règle avant l'émergence d'une *intercorporéité dont les affections s'absorbent avant de se communiquer* et qui pose des *corps sans « rumeur »* et sans enracinement de leurs « corporations » en elle. De telles formations sociales ont cessé d'être des « corps sociaux » à la manière de ceux que nous venons de décrire. Or, il nous faut à présent montrer que si ces corps sont sans « rumeur », le format de l'existence qui est le leur peut être apprécié comme plus large que celui des corps individuels dans les anciens corps sociaux. Il nous faut pour cela très simplement *distinguer entre « rumeur » et format* et ne pas nous laisser induire dans une comparaison des « rumeurs » à la place des formats. La première comparaison doit toujours être tranchée en faveur des anciennes symbioses, même là où nous viendrions à comparer la « rumeur » d'un paria à celle d'un membre plénier de nos sociétés d'aujourd'hui. En effet, notre thèse est que la « rumeur » de ces symbioses est *autrement codée* et, dès lors, *d'une autre nature* que ce que nous serions tentés d'appeler pareillement dans nos sociétés. Elle est *toute la mesure d'être de l'individu*, qui l'affirme et cherche à la réaliser et y correspondre comme à une chose à lui dispensée par le corps social et qu'il doit rendre à ce corps. Elle est sa place en ce corps, son potentiel en lui, sa provenance de lui. Elle n'est pas la « rumeur » d'un individu qui la rapporte à soi et lui donne le contenu et l'étendue qui lui conviennent; elle est *l'individu coulé en la « rumeur »* qui le contient entier, *qui s'exige de lui* et à laquelle il se rapporte pour se définir et conduire sa personne. Contrastant nettement avec ces rapports, le déclin de l'imputation de mesures d'être et de pouvoir fait de l'individu moderne l'artisan de la résonance de son exister dans son entour. Cette résonance ne peut prendre la forme de la « rumeur » du fait que celle-ci ne peut advenir que sur le fondement d'une *intercorporéité génératrice de gestes qui font communier dans le sens et la saveur des articulations corporelles circulant à travers les corps* et les font éprouver comme partagées. L'évidence de ces articulations et de leur communauté est puisée dans les affections du corps social ressenties dans tous les corps. Les vagues et les flux d'excitation collective, correspondant à ces affections ressenties corporellement partout, représentent moins une communication du sens d'un corps individuel à l'autre, que *l'être-traversé des corps*, en même temps, *par une onde et une articulation du sens*, que leur être tendu ou tordu par un sentir commun. Il est vrai que la métaphore de la *contagion* ou de la dissémination par contiguïté se suggère ici pour penser le rapport en question et qu'il en est régulièrement fait usage dans tous les contextes descriptifs de la formation de foule (Le Bon), des mécanismes d'identification collective (Freud), du partage de sentiments forts fondateurs de la solidarité sociale (Durkheim) par le biais de rites sacrificiels d'une violence originaire (Girard). Cependant, l'important est de saisir *l'intercorporalité du sens* dans l'accomplissement d'une articulation corporelle traversant tous les corps participants et les faisant communier dans le senti fort de l'évidence quasi invincible du sens en question.

Quant au format de l'existence, la comparaison des faits modernes avec ceux des symbioses anciennes est plus complexe. En effet, bien qu'on puisse soutenir que le format de

l'existence individuelle moderne reste au fond plus large que celui des (petites) bourgeoisies urbaines de l'hellénisme ou de la première modernité, on aurait du mal à faire valoir que celui des élites anciennes (patriciennes ou féodales) serait inférieur au premier. Quoiqu'il en soit, c'est la *tension* elle-même qui se construit *entre* « rumeur » et *format* qui est instructive, car elle nous oblige à concevoir une appréciation de l'existence dépouillée de toute « rumeur », celle-ci étant toujours comprise comme constitution intercorporelle présupposant l'affection de tous les corps par les courants d'excitation qui traversent le corps collectif. De fait, *c'est la crise de l'intercorporéité et de son tumulte comme affect collectif* partagé dans des articulations corporelles simultanées et co-vibrantes, assimilables à une articulation transversale commune, *qui conduit au tarissement de la « rumeur »*. C'est à partir du moment où l'intercorps collectif n'est plus constitué comme un corps un et commun, parcouru par un même affect qui le fait articuler de tous ses membres *une* affection, que la dispensation de la « rumeur » aux individus s'arrête. *Les corps ne peuvent plus*, dans ces conditions, *se toucher d'une manière à générer un sens et une saveur* – projetés dans le *Mitteilungssinn* des visées qui les font advenir au devant du sens comme – *communs* des choses. L'intercorporéité ne résonne plus de cette communauté qui fait les différents corps tournés vers le tumulte de la grande « rumeur » du grand corps où ils sont plongés et où ils ne se délimitent les uns des autres que par l'allotement de « rumeurs » très variées en puissance et en portée, mais consonantes et ordonnées dans la grande. Chaque individu a son lot de *kleos* (de *fama*, de renommée) et doit le saisir et se l'appliquer avec force pour le conserver ou le faire grandir.

Un départ est pris de cette crise de l'intercorporéité vers une redéfinition de la « rumeur » existentielle de l'individu dans les symbioses modernes. Nous avons noté l'émergence d'une tension entre « rumeur » et *format* qui ferait penser à un *déplacement progressif* de ce que nous appelons *format* de l'existence *vers la place fonctionnelle* occupée jusque-là par la « rumeur ». Ce déplacement se fait avec une inflexion du sens du concept projeté de *format*. En effet, en cessant de corrélérer avec le *kleos* antique ou plus généralement la « rumeur » traditionnelle qui définit la *persona* sociale de chacun, le *format de l'existence ne se mesure plus à l'étalon de rayonnement glorieux d'une existence sociale plénière* au sein d'un intercorps où ont leur place toutes les diminutions statutaires de la pleine mesure. Il *s'entend* désormais *comme* le « *paquet de vivre* » que l'individu est capable et désireux d'acquérir et d'utiliser. Appliquer aux individus d'aujourd'hui la mesure du *kleos* comme critère de l'appréciation du *format* de leur existence ferait apparaître les individualités contemporaines les plus prestigieuses, les vies les plus glamourieuses comme de pitoyables images, démesurément démenées, d'une « dernière humanité » sans grandeur possible. Privées des carrières de l'*agôn*, vivant une vie sans âpreté, les élites contemporaines ne peuvent se comparer à celles du passé du simple fait que le donné fondamental de la « rumeur », constitutif des anciennes symbioses et des places des individus en elles, n'est plus constitutif des symbioses du présent. On ne peut mettre l'un à côté de l'autre deux individus égrèges issus des deux types de symbioses et vouloir apprécier comparativement leur existence. Là où la « rumeur » *s'est éteinte* parce que *les corps ne se laissent plus traverser en même temps d'articulations*

de sens fortes, l'existence perd son rayonnement « kléique » et n'a plus qu'un format qui se mesure à l'extension de ses moyens de disposition et de jouissance, c'est-à-dire au « paquet de vivre » auquel elle peut prétendre.

Le concept de « paquet de vivre » comme forme intégrée et moyenne du vivre au-delà de la détresse. Recherche d'une reviviscence de la rumeur. Formats irrésonnants. La présence sonore en son acte. Dans l'espace de la sentience, tout corps est éclat et renommée. Les corps de grands Vivants divins

Le concept de « *paquet de vivre* » s'impose à toute *anthropologie du présent*. A l'ignorer, elle perdrait une *clé primordiale* pour lire une de ses données les plus significatives. En effet, sans vouloir restituer ici l'élaboration qui en a été faite dans *Aperceptions du présent*³⁰, il suffirait – de renvoyer à cet ouvrage, d'une part, puis – de dire ici, en résumant les descriptions données à cet endroit, que « paquet de vivre » désigne une sorte d'*offre intégrée de dotations* « déétiqes », c'est-à-dire en moyens de vie permettant la satisfaction de toutes sortes de besoins, ayant une *consistance* et une *stabilité internes fortes*. En cette offre se retrouve sociologiquement une généralité de gens comme en un *modèle de vie standard*, stabilisant en lui un très grand nombre d'attentes fort bien caténées les unes aux autres, formant ainsi un *sol expectatif très robuste* et très constant sur lequel l'existence individuelle et collective se place et s'accomplit sans grands heurts. L'individu contemporain de nos sociétés, observant l'accomplissement de sa propre existence et celui d'autres autour de lui, trouve en ces existences un ensemble général et basal cohérent de composantes qu'on peut identifier et énumérer, et qui définissent les cadres mêmes de l'établissement de l'humanité contemporaine sur un versant du monde jamais habité jusque-là. Ces existences sont toutes, en le sens même de leur socialité actuelle, à l'abri de la détresse; elles sont toutes censées s'accomplir dans l'*évidence de l'absence d'une menace existentielle* pressante ou même latente, ainsi que dans les *cadres de pacificité-normalité-bien-être généralisés* dans la « société mondiale » d'aujourd'hui³¹. La prédominance parfaite d'une normalité sans cesse continuée, de jour en jour et d'année en année, à travers une histoire s'accomplissant hors de tout état d'urgence, appartient à la compréhension de soi d'une telle société, tout comme y appartiennent les conditions de vie qu'elle se doit de délivrer à tous les individus qui naissent en elle et y ont leur séjour – et qu'elle réussit à assurer sans grande peine d'ailleurs.

Une revue rapide des dotations généralisées en moyens de vie qui établissent l'existence en un repère post-historique au-delà de la détresse listerait : un *logement* fonctionnellement

30 Voir p. 53ss où le concept de 'paquet de vivre' est introduit à partir de descriptions de changements dans l'environnement résidentiel, lesquels tendent à marquer des arrêts à certains seuils et dessiner ainsi des stabilisations de paquets biotiques qui révèlent dès lors une certaine consistance. Le concept fait partie d'une pièce centrale de la théorie d'une existence établie sur le versant gratificateur de l'être, au-delà de toute détresse.

31 La forme de société dont je développe, en partant de Luhmann, le concept, pour aboutir, dans *Aperceptions du présent*, à celui d'« œcumène ». Il s'agit fondamentalement dans notre contexte de cette œcumène comme de l'horizon d'advenue du format d'existence en question.

intégré (avec électricité, chauffage, apport d'eau courante, évacuation des eaux usées, diverses pièces différenciées par l'emploi); un *mobilier* d'une adéquation et d'un confort certains (excluant le multiple usage et l'inadaptation du meuble aux exigences de santé et de propreté); des moyens de *communication* donnant accès à tous les flux informationnels existants (téléphone fixe, mobile, smart phone, accès internet, télévision); des moyens de *mobilité* variés (voiture individuelle, vélo... en somme, toutes sortes de moyens de transport individuels et collectifs); une offre assez complète et accessible financièrement – parfois quasi gratuite – de *soins médicaux* généraux et spécialisés; une offre également assez complète et accessible financièrement – parfois quasi gratuite – de *formation et de culture* (écoles, universités), de *loisirs* sportifs, culturels et autres (stades, piscines, cinémas, théâtres, restaurants, établissements de nuit...); mais aussi une offre d'*occupations* adéquatement *rétribuées*, tenue pour nécessaire et due en tant que telle, comme envers de l'accès à l'offre des commodités et des services énumérés. Tout cela s'adosse à une infrastructure idéale, politique, juridique, économique, financière, pédagogique, technologique,... fournie par un *acteur public* (Etat et agences publiques), qui assure contre toute épreuve les cadres d'accomplissement de la vie densifiée dans l'offre générale correspondante. A ce point de vue, tous les changements qui, dans les sociétés contemporaines de la modernité centrale, touchent ou peuvent toucher l'environnement d'un individu, sont liés à des améliorations et des complémentations de cette offre. Enfin, il faut concevoir très consciemment et *insister* sur le fait que l'ensemble de ces items sont fondus dans *un même « paquet »*, un mode construit, mais complet et un, de vivre, définissant *un format moyen* de l'existence.

Dès lors, le *format de l'existence d'un « citoyen »* ou *« consommateur moyen »* – lequel ne représente, comme construct sociologique, rien d'autre que la condensation d'un ensemble expectatif multidimensionnel – correspond à une *offre* de ce genre, *compactée dans un « paquet de vivre »*, certes contingent, qui a une sorte de complétude interne. Un tel format moyen représente aujourd'hui, pour l'individu des sociétés que nous considérons, une sorte d'*environnement premier* à la mesure de son *« corps de sentience »* – une des formes majorées du corps que nous avons décrite plus haut³². La sphère de cet environnement est adaptée au plus près de ce corps: elle *ramasse* en le logement et l'entour local immédiat toutes les *satisfactions « déétiqes »* nécessaires; elle *branche le corps* de l'individu insis en elle *sur tous les flux de simulacres* (multi-sensoriels) du monde produits et mis en circulation quasi sans coût à une infinité d'exemplaires par toutes les entités communicantes possibles; ce faisant, elle lui permet de prendre part à une vie qui, sans demander d'effort ni de réalisation motiles, est pleinement stimulée par la présentation de simulacres hyperréels. S'ajoutant aux grandes maîtrises du monde physique par la technique dans les macrodimensions de la matière – maîtrises caractéristiques des deux premières révolutions industrielles –, les possibilités ouvertes par l'avènement d'une transformation technologique qui permet de produire et de contrôler des quantités quasi infinies d'énergie et d'information introduit un *changement* décisif dans la configuration du *monde de la vie proche*, c'est-à-dire de la

32 Dans le chap. « Méthode d'approche du corps », p. 162ss.

sphère du corps de sentience. La *révolution digitale*, en particulier, inaugure la possibilité de rentrer, comme nous l'avons vu plus haut³³, une grande partie de la vie dans le « corps interne » et de ramener la motilité à l'activation simplement inchoative des appareils articulaires. La sphère du corps de sentience tend à coïncider avec une sphère assez complète d'accomplissement de la vie à l'intérieur d'une *paquet-format existentiel* où la *satisfaction des besoins* se fait au plus proche, comme dans une *enveloppe adaptée du corps* et où les *horizons* les plus différents du monde sont *présentifiés* au sein de cette enveloppe dans une résolution visuelle et auditive qui surpasse celle du réel non médié de ces horizons.

Dans la *condition moyenne* au sein d'un tel cadre, l'individu apparaît doté de moyens de disposition et de conduite de la vie qui le font *autonome, agissant et croissant* sur des trajectoires générationnelles parfois vigoureusement ascendantes. En particulier, la sphère de disposition digitale-virtuelle ouvre vue à cet individu sur des *potentiels de stimulation indéfinie*. Cela pour dire que le *format* moyen d'existence de l'individu contemporain est effectivement *assez large en termes d'englobance et d'efficace* de sa sphère de disposition ; *en même temps*, alors même que la « rumeur », au sens cléique développé plus haut, n'est plus pour lui ni un besoin ni un enjeu, cet individu semble ressentir une certaine *étroitesse de son statut* et, conséquemment, de son format, du fait qu'il *manque de toute capacité de rayonner* une véritable « notice » ou connaissance remarquable, renommée, *résonance révélatrice de son existence*. C'est dans cette mesure que, indifférent à l'élargissement du format de son existence, il *recherche* avec grande insistance une *reviviscence de la « rumeur »* autour de lui, alors même que les conditions de possibilité d'une constitution de la « rumeur » ne sont plus données. Il cherche dès lors à *aller à l'encontre du déclin sans retour de l'intercorporéité* caractéristique des symbioses anciennes, lequel s'accomplit, dans l'atténuation du tumulte de l'intercorps social, comme déclin de la co-affection des corps et comme encolonnement.

La recherche d'un *bruit à produire autour de l'être habitant les sphères de disposition individuelle*, que nous avons désignées de formats existentiels, est en relation avec le fait que ces *formats*, en soi fort amples, sont si *peu résonants*, si feutrants, si *étouffants* et quasi antithétiques de tout bruitage, que ces sphères semblent s'habiter parfois comme de *vraies évanescences*. L'individu y est aspiré dans du silence. La non friction y est telle, par l'*absence d'aspérité* des versants de l'être où l'existence postanankastique est couchée³⁴, que la résonance semble ravie à tout ce que l'individu pose de lui-même dans le monde. Il en résulte cette recherche d'une portion sociale d'attention suscitée par des faits « sonores » qui résonnent dans l'entour social et éveillent sa curiosité. Il faut pour cela *rendre sonore, bruyamment notoire* quelque chose de ce qui se passe dans les « *paquets de vivre* » du format existentiel moyen, afin qu'il fasse différence et inscrive un trait remarquable sur la

33 L'ensemble de la thématique a été exposé en détail dans les dernières pages du chapitre 5 (« Le corps du rêveur »).

34 Je me réfère ici à mes *Aperceptions* du présent où ont été décrits les grandes paix des habitats contemporains (p. 295), ainsi que l'âpre-être de l'existence anankastique contrastant si fortement avec ce qui se déploie sur le versant gratifiant de l'être au-delà de l'âge d'*anagkê* (p. 126s).

surface du monde. Il faut *recoder la « rumeur »*, l'extraire du champ de consistance du *kleos* et lui donner le sens d'une *remarquabilité* quelconque *substantiant le format de l'existence* de l'individu *d'une mesure d'être* – rejoignant ainsi en sa fin, d'attribution d'une mesure d'être, l'ancienne « rumeur ». Il s'agit de bruiteur l'exister pour ainsi dire pour qu'il ne soit pas englouti dans un silence indéfiniment absorbant, sous l'effet, pourrait-on dire, d'une *entropie de l'irrésonnance* qui *touche les symbioses sans « rumeur »*, désertées des dispensations « kléiques » prégantes de l'intercorporité. Dans ce sens, les primitifs ne connaissent pas de moyen plus éloquent de manifester l'être là d'une chose, de faire annonce de sa présence, ou encore de grossir cette présence, la faire apparaître plus nombreuse, pléthorique, ... que le bruitage. Très souvent carnavalesque ou chaotique, porté et agi par une foule, comme dans la battue, mi-rythmique mi-arythmique, enflant jusqu'à l'assourdissement et la syncope, le *bruitage rend l'être sonore en son acte même*. L'être là apparaît comme un événement effectif qui fait vibrer l'air au-devant de lui comme résonance de son pur donné, alors qu'une présence muette serait un simple se trouver, sans annonce et sans rayonnement, dans l'espace. Le soleil, l'astre au rayonnement le plus éblouissant qu'on connaisse, à l'évidence et la visibilité suprêmes, est, dans l'imaginaire de bien des cultures, un tonnerre, et la course de son char un fracas qui détruirait toute ouïe qui s'en approcherait³⁵; il est la réverbération fracassante d'une présence lumineuse d'un pan du ciel à l'autre. Dès lors, les *présences non sonores* ne seraient *pas des présences* ou seraient, au contraire, feutrées ou étouffées à dessein: celui d'approcher sans annonce un objet et de le surprendre par leur apparition – laquelle souvent s'accompagne, dans la prédation, d'un cri, c'est-à-dire se resonorise à outrance³⁶. C'est donc le *bruit et le rayonnement* qui donnent à voir et sentir la présence en tant que telle et qui, dès lors, sont *premiers dans l'actus essendi du vivant sentient*. Ce n'est que par un mouvement de reprise, accompli exprès par le vivant, qu'une telle résonance manifestationnelle et glorieuse est tue ou « silencieuse ». A cette manœuvre du disparaître correspond celle, inverse, du surapparaître qui lance au-devant de l'être son bruit et le gonfle à dessein, effrayant ainsi la présence silencieuse, tapie dans son secret, par

35 Voir dans les *Métamorphoses* d'Ovide les parties qui récitent la légende de Phaéton, i.e. la fin du Livre I (à partir du v. 751) et le début du Livre II (jusqu'au v. 400).

36 Le cri a ici la fonction terrassante d'annoncer pour ainsi dire à bout portant la présence d'un vivant qui fond sur sa proie. L'orexis agressive qui anime le mouvement ne se révèle qu'au dernier instant, le mouvement lui-même étant resté inaperçu jusque-là. Le cri annonce au vivant assailli qu'il n'a plus d'esquive ni de retraite possibles. De son éclat strident, il le surprend, le glace, le paralyse. En faisant éclater – dans la dimension sonore – la présence devenue irrésistible de ce qui a pu s'approcher sans bruit, il est la pointe même qui culbute la proie et la terrasse. En un sens, il a la cruauté de tuer par deux fois: par l'effroi d'abord, par le transpercement ou la morsure après. De tels effets ont dépeint dans la lutte armée moderne où le caractère explosif et instantané des moyens de destruction ne laisse pas de temps de latence entre un cri qui annonce la mort arrivée et l'entrée de cette mort dans le corps; temps durant lequel la mort fait comme une halte aux portes du corps, avant de les briser. Le vaincu y vit sa mort certaine avant d'y succomber. Pour restaurer dans les conditions modernes ce genre d'effets, il faudrait que le projectile (une balle ou une charge explosive quelconque) détonne au moment d'arriver sur le corps adverse à la manière d'un cri, qu'il lui fasse entendre ce qui lui advient et qu'il ait, à partir de là, la lenteur relative qu'ont les séquences du mouvement animal, même les plus foudroyantes.

la conjuration de tant de présences hostiles. Tous les jeux de terrement, d'affût et d'assaut de la chasse sont inscrits dans ce registre dialectique de l'extension et de la rétraction de l'acte substantiel – pourrait-on dire en pensant à Leibniz – du vivant sentient.

C'est là que se révèle de manière intuitive et imagée le *rapport de rareté fondamentale de l'être*, échappant souvent à l'abstraction philosophique : une présence en chasse une autre, de devant elle, l'évacue de son domaine de rayonnement. *Dans un espace donné, il n'y a pas de place pour deux présences effectives*, à l'encontre de ce qu'on pourrait croire quand on se représente l'espace comme un contenant sans effet et ces présences comme réduites à des masses ou des volumes étendus en lui. Dans l'espace où il y a mouvement, cela veut dire en somme dans tout espace, car nous ne pensons pas l'espace comme pouvant être scindé du mouvement par la mort ou l'absence parfaite du vivant³⁷, ce mouvement ne peut se situer que dans l'aperception d'un vivant sentient, c'est-à-dire d'un « corps » animé qui tasse sur elle-même la présence du vivant sentient en tant que tel. Dans un espace donné de telle nature, *il ne peut y avoir qu'un acte d'être en sa rayonnance et sa « renommée »* ou encore, si l'on veut, *qu'un corps et qu'un tumulte*. Le volume de ce corps est ce tumulte et cet espace qu'il occupe exclusivement. Les *dieux du polythéisme* sont de tels corps et ne peuvent se comprendre en dehors de ce schéma fondamental de rareté de la présence : toute présence est « son(n)ante » dans un espace où des corps – ici ceux des dieux – ont chacun exclusivement leur bruit, leur gloire, leur renommée. Chaque espace tel est un domaine de « clarté » et d'effectivité appartenant à une divinité³⁸. L'être lui-même de ces « corps » *divins* est *kleos* sonore, *fama*, *claritas* au sens de rayonnance et de célébrité, de clair-sonance, pourrions-nous dire, comme *double épiphanie par la lumière et la rumeur, l'éclat et la saga*, le dire, le conte, la « légende », le *devoir-dire* de la « puissance » de ce corps. De l'être l'acte est *Kunde* et *Verkündigung*, efflux d'un dire qui se doit dire, qui ne peut se réprimer, qui a en soi la nécessité et la puissance de se proclamer, de raconter, de faire voyager à travers l'espace empli par son acte les *legenda* (les choses à dire) de son pouvoir et de ses œuvres. On pourrait aller jusqu'à penser le dieu du monothéisme lui-même comme une telle *corporéité-spatialité-renommée*, au prix cependant d'ajustements importants touchant la compréhension de sa transcendance comme existence et puissance avant et hors le monde. Fondamentalement, en effet, la deïx du Dieu unique par le cœur ou l'intuition mystique dans les Livres révélés et les textes monothéistes puise dans ce registre de la clarté-renommée-puissance comme *occupation et domination d'un espace par l'acte d'être d'un grand Vivant*. La dogmatique théologique, à qui incombe la construction de la notion de transcendance, a ses difficultés avec ces textes et cette vision de Dieu comme Vivant à cause de l'impraticabilité de

37 On pourrait, certes, tenter de concevoir un tel espace sans mouvement, qui ne serait pas nécessairement absurde, mais ne correspondrait plus à l'espace de notre intuition et dont la notion devrait être élaborée autrement que par abstraction à partir de cet espace du vivant sentient que nous avons décrit au chap. « Kinésis, orexis, animation ».

38 Une telle vision rejoint celle de Walter Otto, dont Heidegger s'est beaucoup inspiré pour penser l'*alétheia* comme clarté de l'épiphanie de l'être. Cf. Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt Schulte-Bulmke 1961.

concevoir une vie qui ne serait pas incorporée, d'une animation qui ne serait l'âme ou la forme d'aucun corps, d'un grand Vivant qui ne serait pas l'Âme du monde.

Les tentatives de réinstaurer la rumeur s'orientent sur les formats exceptionnels de l'existence. La scriptisation du contact et la communication cosmopolitaine. Gradation de la renommée. Renommée totale et starisation du « premier venu ». Réseaux sociaux et production d'une quasi-« rumeur »

Revenant aux corps des vivants sentients que nous sommes, le tumulte coextensif à l'espace d'expansion du corps est toujours, selon notre théorie, intercorporel. L'espace en question est ainsi habité par plusieurs corps formant *intercorps*, lequel n'est que la *somme de « rumeur » distribuable sur chacun des corps intercorporellement résonants* entre eux. Or, dans les associations sociales sans « rumeur » que sont les sociétés de vie humaines contemporaines, la création d'une bruyance des choses autour de soi – ou du « corps » propre, si l'on veut –, qui rompt le silence entropique, ne semble nullement facile pour la majorité des formats de l'existence possibles dans ces sociétés. La *création d'une rayonnance-résonance qui donne à l'existence une remarquabilité* ou audibilité pour d'autres, dont advient dès lors une assurance d'être-vraiment et non seulement pour-soi-unique-ment et à-part-soi, *est fonction des formats existentiels*. Ceux de ces formats qui sortent de l'ordinaire apparaissent dès l'abord comme plus capables de faire clamer ce qui s'y passe, de susciter remous, bruits, sonance autour des accomplissements existentiels qui y ont lieu. Quant aux *formats exceptionnels*, ceux des grands politiques, des milliardaires et des stars, ils ne sont pas loin de nous faire penser à une *réinstitution de la « rumeur »* et de son efficacité socio-ontologique. Cette *gradation des formats* est importante et ne doit pas se lire à partir de son sommet, dans les formats exceptionnels, comme si on allait d'une plénitude kléique à d'infimes quantités de résonance sociale. Une telle représentation des choses ne fait pas sens, car, *structurellement*, c'est l'*absence de « rumeur »* qui caractérise nos formes actuelles de partage social de la vie et qui détermine, comme nous venons de le montrer, la *recherche d'une voie qui surmonte l'irrésistance*. Cette voie passe par la *réinvention de modes de présence par le bruit comme épiphanie de l'individu* tel qu'en la réverbération de sa « célébrité »³⁹ il se reconstitue autour de lui une sorte de « rumeur ».

Les *gradations* se retrouvent dans cette voie même: ainsi, pour tous les formats, donc même les moindres, il est agréable et important d'être « connu » dans son milieu social, d'avoir une réputation dans son métier, d'avoir un réseau d'amis au-delà de son lieu d'habitation; la prétention à un cercle moins « *local* », plus « *cosmopolitain* » – au sens de Robert Merton⁴⁰

39 L'étymologie du mot est instructive qui dit la répétition – de l'accès ou de la fréquentation (d'une rue, par exemple) par opposition à tout ce qui est peu fréquenté, désert. Il s'agit d'une fréquence marquée, hâtée, peuplante, causant de l'excitation, ce qui explique l'usage du mot pour qualifier le jour de fête religieuse (*dies festus* ou les *fasti* en général). La composante « excitative » du sémantème renvoie au grec *kelomai* (je pousse, j'excite), *kellô* (j'aborde), probablement apparenté. Cf. l'entrée *celeber* du *Dictionnaire étymologique* d'Ernout / Meillet.

40 Cf. Merton, Robert K., *Social Theory and the Social Structure*, Glencoe Ill. 1957.

– est plutôt réservée aux formats plus larges qui étendent leur réseau à d'autres villes du pays ou même aux grandes villes du monde, y entretiennent amitiés et contacts, tout aussi « cosmopolitains » que les leurs, donnant la possibilité, par rebondissement, d'*étendre toujours plus loin le réseau*. La *standardisation* du « contact » aide à sa *circulation* dans la communication, en particulier comme interaction face à face : se développe ainsi une *scriptisation de l'interaction* entre nouvelles « connaissances » médiées par le réseau, qui en réduit fortement la contingence et en exclut l'embarras, lui donnant un style non compliqué, cool, sympathique, utile, profitable, cordial, curieux, enjoué, sincère. Le « contact » scriptisé est ouvert sur toutes sortes de continuations légères ou approfondissantes, « fun » ou sérieuses, ainsi que sur des non continuations tout aussi peu compliquées, où aucun des participants n'en veut à l'autre de la toute naturelle retombée du contact dans l'oubli ou vers un statut inactif dont il peut, mais tout aussi bien peut ne pas, sortir un jour. Le « contact » évolue au gré des péripéties les plus variées d'une vie de cosmopolitain global nécessairement fort mobile. C'est dans un tel *cadre scriptisé, simplifiant, dérigidifiant et dégageant* la communication des prises en compte codées par la méfiance que peut dès lors prendre place le contact-connaissance/ami-réseau typique de la *communication cosmopolitaine au sein des formats supérieurs* de l'existence contemporaine. Le script peut prévoir sans difficulté la rencontre personnelle, au-delà de la transmission de noms, de numéros de mobiles, d'adresses email, de l'échange de messages. Il pré-structure et, du coup, *probabilise des séquences communicationnelles naguère encore fort compliquées* à envisager ou qui ne pouvaient l'être que dans les formats d'existence les plus larges. Elles sont aujourd'hui à portée de formats assez éloignés des microsphères sociales exceptionnelles et *ne sont plus du coup réservées aux formats suprêmes*. Ces séquences incluent aujourd'hui la visite chez soi d'amis d'amis ou de connaissances de connaissances venant d'assez loin, logés dans les « chambres d'ami » de l'appartement, partageant son intimité sur plusieurs jours, jouissant d'une hospitalité souple et entreprenante, emmenés en ville pour des visites de ses highlights, invités ou invitants au restaurant qu'il faut connaître, associés aux sorties dans bars et clubs, le tout induisant une visite en retour, avec la réciproque du même script, à la coloration locale près.

Ainsi, *d'un format à l'autre*, montant et descendant ces *gradations du volume de résonance* de l'existence, des *types de quasi- »rumeur »* se différencient : les *élites politiques et économiques* sont plus intéressées que d'autres à des réseaux de contacts sociaux marqués par le cumul et l'usage de l'« *influence* » – au sens sociologique du terme qui désigne une modalité informelle du pouvoir ; les *élites du savoir* se retranchent plus sur leurs *peer groups* et ont des processus de constitution de la *réputation* qui sont très spécifiques, parfois assez embarrassés, entretenant un flou ménageant toutes les mesures possibles de *self esteem* et que certains tentent, pour cette raison, de contourner en allant chercher une reconnaissance plus facile dans les média. Quant aux *formats suprêmes*, la *très grande renommée* y est *constitutive* et ne peut donc manquer comme composante centrale de leur idée même : un individu possédant une très grande fortune, mais vivant à l'abri de la publicité et ne laissant pas se lever autour de lui et l'accompagner partout comme le volume de résonance de son « corps » le « bruit » de sa puissance, ne pourrait compter, dans notre esquisse, comme participant à ces formats. C'est pourquoi ces formats ne peuvent s'atteindre aujourd'hui

que dans des *processus de « starisation »* : il faut entendre par starisation un processus de *maximalisation de la renommée* qui se mesure à la capacité de la supposer généralisée, c'est-à-dire *emplissant toute la sphère d'un niveau de résonance donné*. Or, le paysage communicationnel et médiatique contemporain ne connaît plus que deux ou trois niveaux d'une telle résonance : le niveau national et le niveau global, entre lesquels il est souvent possible de différencier un niveau régional englobant un nombre de niveaux nationaux. La renommée atteint son ampleur maximale et starise l'individu lorsque, sur l'un de ces niveaux, elle forme une *figure consistante de « bruit »* laquelle représente une sorte d'*émergence* par rapport à tout ce qui se trouve en dessous de son seuil. On pourrait penser que le seuil d'émergence d'une telle renommée ne peut être que très confusément marqué ; certains pourraient objecter qu'il n'est en vérité pas marquant et qu'il existe un grand flou entre la renommée starique et toutes les mesures de renommée qui s'en approchent. On pourrait faire valoir que la première est très fluctuante dans le temps, que bien des « étoiles » pâlisent assez vite souvent, que d'autres montent tout aussi vite au zénith pour en choir pareillement, que d'autres enfin restent longtemps dans un état de pâleur qui en rend le statut indécis, telles ces stars vieillissantes à qui leurs vieux publics continuent à faire fidèlement cortège. En fait, la *figure starique comme figure de renommée* est nettement profilée : elle a une forte consistance interne, représente le seuil d'émergence à une qualité nouvelle de la résonance existentielle dont le critère est celui d'une généralisation spéciale du bruit autour d'un individu. Le bruit est généralisé et la *renommée totale* lorsqu'on peut dire d'une manière sensée qu'ils atteignent « tout le monde » dans la sphère de référence, pénètrent jusqu'à ses bords et prêtent à l'individu starisé une notoriété commune. Il s'agit de la *figure pleine* de la renommée, celle qui est strictement associée aux formats suprêmes de l'existence.

La conscience du *lien entre l'existence la plus large et le bruit qu'elle fait partout* mène à la reconnaissance que les transformations magiques de l'existence, celles qui font atteindre ces formats, sont conditionnées par la fourniture de ce bruit. L'idée se suggère alors assez naturellement de faire ou de *produire l'existence magique*, de « réaliser le rêve » – de tout un chacun –, *par la prestation du bruit*. C'est ainsi que la starisation a fait pousser ses « académies » sur toutes les télévisions du monde comme fabriques du rêve et son don *au « premier venu »* par le simple *agrandissement de sa renommée aux dimensions d'une renommée totale*. On voudra peut-être ajouter : à condition qu'il fasse preuve de talent et grandisse à l'intérieur du format suprême qu'on lui offre. L'idée-force, cependant, n'est pas ici celle de la croissance de l'individu à l'intérieur du format offert pour le remplir, mais celle de l'attribution de la renommée totale au « premier venu » et de la fabricabilité du format suprême pour lui. Ce dont on se rend compte alors, c'est que *le « premier venu » est starisable par la simple fourniture de la renommée*. Les constructions compétitionnelles qui s'associent à cette production, les académies fonctionnant comme des pépinières de stars qu'il faut dès lors semer en début de saison, sélectionner à mesure qu'elles grandissent, tailler, surveiller, retailler, etc. sont adventices. Le *concours de talent* monté autour de la prestation de la renommée totale ne cesse de dire expressément, en son propre discours et les propres proclamations de son ethos, que *c'est bien le « premier venu » qu'on starise et personne d'autre*, et cela du début *du processus jusqu'à sa fin*. En progressant, développant son talent, le « premier

venu » starisé ne fait que renvoyer, dans les agrandissements de la renommée totale, ces parts de lui-même qui y entrent comme le processus veut bien les y faire rentrer. Le paysage starique étant rempli d'individus que la *nue-renommée transforme en vrais modèles d'existence souveraine*, l'*entertainment* médiatique, le modeling et, en partie, le cinéma apparaissent comme des fabriques de formats suprêmes d'existence pour des individus qui y aspirent selon ces voies nouvelles – qui s'opposent à celles, anciennes, de l'ambition.

Quoiqu'il en soit de ces processus d'agrandissement de la renommée, ce qui nous intéresse ici n'est nullement le phénomène sociologique-médiatique de starisation, mais uniquement le rôle que joue la *figure starique* dans l'économie de la *lutte contre l'absorbance des fonds intercorporels contemporains qui ne produisent plus* les articulations corporelles capables de substantier les intentions de sens constituant *un monde commun*. Il s'agit donc uniquement de mettre cette figure en relation avec l'*impulsion d'une reviviscence de la « rumeur »* dont nous avons décrit l'émergence plus haut. La rage avec laquelle des individus aujourd'hui cherchent à se soustraire à l'absorption dans le silence intercorporel en se projetant dans tout ce qui pourrait leur donner une *mesure de renommée-être*; la rage avec laquelle cette issue est demandée par des individus de toutes les couches et les cultures sociales, tant celles des élites que celles, surtout, des individus qui peuplent ces régions du social autour desquelles toute « rumeur » semble soit éteinte soit réduite à l'étroitesse pitoyable du voisinage le plus local; cette rage témoigne très éloquemment de l'*angoisse devant l'aspiration dans l'évanescence dont l'enclonement menace tout individu* dans les nouvelles conditions d'intercorporéité. C'est dans ce plan qu'il faut situer la *fonction des réseaux sociaux planétaires* du présent. Cette forme de communication ouvre sur la *sphère unique-et-totale de résonance globale*, celle qui est non seulement la plus étendue, mais qui constitue le tout de la communication possible, n'ayant rien qui la surplombe ni qui puisse se construire en dehors d'elle⁴¹. La forme spécifique de communication des réseaux sociaux s'accomplit donc dans l'enceinte de cette sphère et s'imagine toujours, car cette composante intentionnelle fait partie de son *Mitteilungssinn* même, observée ou observable par elle, c'est-à-dire comme l'ayant pour référent de sa portée. En ce sens, est instruit en elle un *style de communication starique* se déployant dans un *horizon de renommée totale*. Elle attire dès lors la généralité des individus, anxieux de ce qu'ils pressentent de leur condition enclonnée. Elle leur donne une chance de produire les apparences de très grande renommée laquelle est, comme nous le soutenons ici, la *seule entrée à la restitution d'une quasi- « rumeur »* dispensatrice d'une *mesure d'être* à des corps qui n'ont plus d'extension « rumorale ». Ce n'est, en effet, *que par le biais des formats suprêmes que s'apprête* quelque chose de ce qu'étaient les partages de la « rumeur » dans les anciennes symbioses. Sur les plateformes de communication planétaire, fonctionnant en réseau interactif et en temps continu, l'ensemble des éloignements, différencements, ralentissements, brouillages,

41 Cette sphère unique-et-globale correspond à notre interprétation de la *Weltgesellschaft* luhmannienne comme « oecumène ». Voir là-dessus mon *Aperceptions*, en particulier le dernier chapitre de l'ouvrage.

limitations, sélections, estompements, délitements spatiaux et temporels des contenus et des résonances / réverbérations communicationnels sont exclus. Tout rapetissement du format, toute « localisation » de la communication est impossible, même si on voulait la réaliser sciemment – car comment s'y prendrait-on et quelles découpages pratiquer dans la toile, le long de quelles lignes et aux frontières de quels domaines? La communication est donc ici, dès le départ, cosmopolitaine-globale-totale. Chacun y construit dès lors sa propre quasi- « rumeur », laquelle ne peut se consteller comme telle que de cet effet de planétarisation de la communication, de son bruit, des agrandissements totaux de la renommée qui s'ensuivent. La reviviscence de l'ombre d'une « rumeur » ne peut affleurer que dans ces conditions d'ouverture principielle de toute communication à la résonance globale-totale et son plongement dans son médium.

L'absorbance des fonds intercorporels dans les symbioses modernes. L'instance moïque et son émergence de ces fonds. Le rôle joué par les dispositifs médiologiques spéculaires (miroirs et images exactes). Epistémologie de l'émergence: corrélation des faits médiologiques avec les faits psychiques et de culture

Le bruit qu'une existence fait localement n'avait besoin, dans les anciennes symbioses, de ne s'inscrire nulle part. La « rumeur », la *fama*, vivait le temps qu'elle pouvait dans la « notice » et la mémoire de l'entour humain. Dans la constitution intercorporelle de ces partages sociaux de la vie, les *attachements primordiaux* à certains « corps » ne pouvaient se dénouer : ils *animaient le tumulte intercorporel* dans lequel toutes les « corporations » avaient lieu. Le corps est ici plongé dans un intercorps en lequel il a toute sa résonance et duquel il n'est pas censé se dégager. Nous avons reconstruits très en détail ces rapports structurels et fait apparaître en eux les phénomènes qui finissent par les miner : récession ou étouffement du tumulte dans les symbioses individualisantes, déséonance ou exténuation du bruit du corps, absorption ou avalement du rayonnement propre dans les nouveaux cadres hénobiotiques. Il nous reste à compléter cela d'une approche de ces phénomènes d'étouffement du bruit qui se place au point de vue des enveloppes qui le produisent. Cela veut dire qu'il reste à *éclairer l'aspect de l'absorbance* dans ces rapports. Quelles seraient ces enveloppes dans lesquelles la sonance intercorporelle de l'exister au dehors de l'existant, l'aura de son acte d'être, (aura) qui est son acte d'être, viennent s'étouffer?

Nous avons vu l'*actus essendi* d'un corps produire une perturbation dans l'espace de son entour et faire sien par là la portion de cet espace correspondant à l'extension de cette perturbation qui est sa « rumeur » même. La « rumeur » d'un corps n'est rien d'autre, dans les anciennes symbioses, que son extension intercorporelle. Nous avons vu qu'il ne s'agissait pas ici, dans cet acte et la perturbation de l'entour, de la diffusion d'une « rumeur » qui serait une simple notice d'existence et de qualification du corps individuel, mais bien d'un acte d'attribution, de partage et de *portionnement de la « rumeur »* intercorporelle sociale qui, puisant dans le tumulte originaire, *fait advenir un corps originellement « rumoral »*. Un tel corps ne peut nulle part s'inscrire comme un 'm', au sens lacanien de la lettre, c'est-à-dire comme une *instance moïque stricte*, mais dès le départ comme un 'i(m)' (image de 'm'),

toujours selon la notation lacanienne⁴². Le 'm' est très *difficilement isolable dans le tumulte des anciennes symbioses* et ne peut s'encolonner pour devenir l'instance dont Lacan situe la genèse dans la maîtrise scopique de l'image spéculaire (au « stade du miroir »). Disons bien la genèse de l'instance, car l'encolonnement désigne le stade quasi ultime de la découpe scopique de cette instance 'm' hors de l'intercorps social et sa contraction à l'intérieur de son enveloppe dermique telle qu'elle apparaît aux yeux, sans égard à l'aspatialité des états du corps qui sont originaires la substance du corps dans ses coextensions aux sphères des corps majorants (corps-monde, corps de sentience, corps auratique). La difficulté, dans les anciennes symbioses, d'isoler 'm' tient en partie au fait médiologique de l'*inexistence de supports capables de fixer des images du corps organismique* tel qu'il apparaît dans les yeux de l'autre. Les individus n'avaient en effet, dans les contextes anthropologiques pré-spéculaires en question, *aucun moyen de vivre*, de manière courante, *avec une image propre de leur apparence corporelle*, qui coïncide, précisons-le, à peu de choses près, avec l'image que l'autre a de cette apparence quand il la voit de face, c'est-à-dire à ce qu'un autre, placé en face et à une distance relativement rapprochée de moi, voit de moi⁴³. Ils *ne disposaient donc pas* quotidiennement ni habituellement *du médium* nécessaire, miroirs ou photos, pour produire une telle image. Ils ne pouvaient s'assurer d'une image immédiate de leur corps en aucune imitation, qu'elle soit tridimensionnelle ou plane, ni en une surface spéculaire suffisamment nette pour leur renvoyer une image précise de leur face⁴⁴. Les *autres* demeurent les *seuls êtres à produire l'image du corps* volumique et organismique clos en lequel tout 'm' apparaît comme « logé ». Ils sont cependant eux-mêmes en rapport à leur propre apparence corporelle également privés de toute chance de disposer d'une image de cette apparence et

42 L'emprunt fait ici à la théorie lacanienne est au fond très approximatif, il faut le dire clairement. Il ne prend pas vraiment en compte la construction théorique qui entoure la notation 'm', 'i(m)' citée. En ce sens, nous ne faisons ici que citer un fragment théorique expressément découpé de sa contexture. L'emprunt est fait de cette manière précise à cause du caractère prégnant et inspirant de la notation, réduite à une pure expression. A qui en connaît les tenants et les aboutissants dans la théorie lacanienne de l'image et de l'idéal du moi, un effort est demandé: celui de faire abstraction de ces rapports et de se laisser uniquement stimuler par la manière qu'a le fragment cité de faire ressortir un aspect central de la problématique discutée.

43 Il faut préciser que mon image dans le miroir ne coïncide pas parfaitement avec cette vue de face que l'autre a de moi, car l'image spéculaire inverse chiralement les moitiés droite et gauche de l'objet imagé. Cela veut dire: si j'étais moi-même « dans le fond du miroir » – en même temps que devant lui –, c'est-à-dire si le miroir était ôté et que je pouvais voir ce qui apparaît sur lui comme s'il était dans l'espace derrière lui, je me verrais comme l'autre me voit; or, l'image qui apparaît sur le miroir coupe pour ainsi dire la vue sur l'objet non infléchi, interrompt le trajet de la vue jusqu'au fond du miroir et fait apparaître en-deçà de lui, au niveau précisément de la surface plane du miroir, l'image inversée de l'objet. Notons que le miroir se situe toujours à mi-distance entre l'objet qui s'y mire et l'objet qui apparaîtrait au fond du miroir si celui-ci était ôté. La conclusion de cette considération est que l'image spéculaire et l'image directe de l'objet ne sont jamais identiques et que l'image spéculaire introduit toujours structurellement une inflexion irréductible qui est celle de l'inversement chiral.

44 C'est un aspect sur lequel insiste de manière intéressante Patrick Schmoll dans un travail récent sur la spécularité et la constitution du moi: « L'invention du moi. Une lecture médiologique du rapport au miroir » (Ms. non encore publié).

de pouvoir vivre avec elle. Le rapport de privation ou de « perte à » l'autre de l'image de soi s'endante, comme nous l'avons décrit plus haut⁴⁵, sur un rapport de capture de son image à lui, dont il est lui-même privé, créant ainsi un double rapport de dépendance. Le *moi* des symbioses anciennes est donc *très pauvre dans son autoréférence* ainsi que dans sa cristallisation spéculaire. Il ne se constelle en aucune instance ferme sur son propre sol, mais *se densifie uniquement dans l'aire de concordance des 'i(m)'* que son entour lui renvoie sans cesse, soit directement dans l'interaction face à face où 'm' se voit en quelque sorte dans les yeux et le comportement de l'autre à son égard, soit indirectement par ce qui arrive à son ouïe de ce que les autres voient et pensent de lui. Dans les deux cas, cette *densification est de nature « rumorale »*: en effet, dans les conditions de ces symbioses, le moi est plongé dans le tumulte intercorporel et n'en émerge que dans la mesure où un lot de « rumeur » propre lui est attribué de la « rumeur » générale de l'intercorps.

Nous venons d'esquisser, en explorant la constitution des attributions sociales de corporéité, un tableau de l'évolution vers la scopisation spéculaire du corps et la cristallisation d'une instance psychique moïque autour de sa complétude et de son unification. Ce tableau fait dépendre l'enclenchement et l'intensification de cette évolution de l'existence de dispositifs médiologiques particuliers. *A contrario*, on pourrait arguer que, ces dispositifs auraient-ils été donnés dans le repère des anciennes symbioses, qu'ils auraient miné l'évidence de l'identification purement « rumorale » des individus incorporés. Or, la *médiologie ne fonctionne ici que comme métaphore*, dans la mesure où elle nous permet de construire intuitivement des rapports d'une très grande plausibilité, mais qui doivent encore s'avérer au fond après coup. Cela veut dire que la *disponibilité ou non disponibilité d'un item médiologique ne met pas en branle nécessairement les évolutions* qui mènent à de nouvelles matrices de génération du sens, se concrétisant dans l'histoire de l'esprit en des ensembles culturels-époquaux. Un tel item – écriture, imprimerie, roue, chiffres, miroir, ... – peut se trouver là pendant longtemps sans que son véritable usage ne s'invente et que sa généralisation sociale ne change les conditions mêmes du faire sens dans l'enclos de sa généralisation. Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans cette discussion théorique d'une extrême complexité et importance ni de tenter de trancher un débat qui, loin d'être né avec la médiologie, remonte à la théorie marxienne des rapports de production et se prolonge dans la sociologie historique de Max Weber. Ce qu'il est important de retenir ici, c'est que *miroirs et images* de grande précision mimétique *n'ont pas qualité scopique en eux-mêmes, mais l'acquièrent* à partir du moment où ils arrivent à *s'encycler dans une dynamique* sociologique, psychologique et médiologique *de scopisation* qui génère les nouvelles structures moïques corrélant avec les structures sociologiques individualisantes et encolonnantes. La causation d'une telle dynamique a toute l'indéterminité d'une émergence évolutionnaire au seuil de laquelle l'ensemble des facteurs causateurs semblent réunis sans qu'elle ne soit pour autant déclenchée. Une « affinité élective » doit encore relier ces facteurs entre eux et faire émerger la consistance de leur combinaison ainsi que la vivacité des potentiels d'accroissement de la consistance

45 Dans le chapitre « Spécularité du corps ».

interne et de l'efficace de la nouvelle matrice⁴⁶. La *scopisation advient avec l'isolement d'une instance moiïque et inversement*; l'existence d'images spéculaires du corps et des *dispositifs médiologiques* de leur production vient *inscrire cette scopisation dans le réel* et lui donner un déploiement social généralisateur si puissant et si complet qu'on ne peut plus concevoir d'effets de sens se faisant en dehors d'eux. L'efficace et l'évidence des dispositifs de l'ancienne matrice sémantique tombent dès lors progressivement en désuétude, puis sortent complètement de l'usage.

L'angle d'approche médiologique permet de faire voir intuitivement, à partir d'items de réflexion et de production d'une image fine de la face corporelle, comment la clôture d'une instance moiïque pouvait s'approfondir et se parfaire avec la mise à la disposition de cette instance d'une image d'elle-même qui rompt avec la perte-à-l'autre de la face du corps propre. *L'instance moiïque est d'autant plus strictement close qu'émerge à l'existence* (l'ensemble des dispositifs médiologiques qui mettent en circulation) *une image* facilement et *continuellement* productible et *reproductible qui donne directement au moi sa face structurellement perdue-à-l'autre*, que rien ne donnait jusque-là avec autant de prégnance. L'individu traversait la vie, se structurant psychiquement, se sexuait, se constituant en son caractère et ses particularités, se personnifiant en ses rôles sociaux, mûrissant avec les épreuves et les expériences, allant aux dernières vicissitudes de son incorporation dans un corps en déclin, sans disposer d'une telle image ni référer à elle, consciemment ni inconsciemment, en aucune joncture psychique ni aucune situation de la vie. *L'advenue d'une telle image ne constitue pas l'instance moiïque en elle-même, mais permet de comprendre, avec une intuitivité* difficile à atteindre sans elle, comment cette instance se constitue dans le courant du processus de structuration psychique dans le premier âge de l'individu, et cela de manière quasi identique à toutes les époques de la culture. Elle l'éclaire après coup, en en délivrant un modèle en quelque sorte, qui la montre se constituant en tous ses moments. De plus, prenant place dans une dynamique médiologique et culturelle générale de spécularisation et de mise en image illimitée du monde, elle *contribue* de son côté à *approfondir l'autonomie de l'instance moiïque* jusqu'à rendre sa clôture d'une grande exactitude. Cela veut dire que, pour comprendre la constitution de l'instance moiïque en elle-même, un « *modèle optique* » du genre du *miroir* ou de l'*image exacte* de n'importe quel objet, productible et reproductible partout en nombre et en variation illimités, est ce qui aurait été le plus adapté à cette fin. N'existant pas, il eût fallu l'inventer, existant, il est quasi inévitable d'y avoir recours pour comprendre. Le point saillant ici est cependant la nécessité de ne pas confondre la congénialité et la grande aptitude du modèle avec une détermination causale qui fait advenir l'*instance moiïque* en tant que telle. Cette instance est en effet *spéculaire en sa structure* même, de même que sont spéculaires en elles-mêmes bien des structures de la nature physique – la chiralité de certaines constructions moléculaires, par exemple – ou bien des processus de la vie sentiente et non sentiente ou de la communication humaine. Il y a ainsi une *spécularité*

46 Sur l'affinité élective telle que la conçoit Weber, voir Löwy, Michael, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », In: *Archives de sciences sociales des religions*, 49^e année, juillet-septembre 2004.

avant le miroir plat ou le dioptré optique : indépendante de lui et plus large que lui, elle l'englobe comme une structure dont il est une des configurations possibles.

En tout vivant sentient existant un moi se constitue toujours autour de certains axes de sa corporéité, faisant l'unité de ses différents corps, sans pour autant pouvoir en garantir la clôture, buttant contre la difficile intégration, par exemple, du corps du rêveur ou du corps astral ou du corps schématique ancestralisé (du mort) aux autres corps propres tissés de moins d'absence (de l'état corporel à une base organismique où il se tasse). Or, c'est cette *clôture* qui, à un moment époqual de l'histoire des corps, s'intensifie jusqu'à devenir, dans l'auto-compréhension de l'individu, *structurelle et définitive*. Ce n'est pas l'émergence des items du miroir et de l'image exacte indéfiniment productible qui cause cette intensification, mais bien l'*entrée en déclin des formes de symbioses fondées sur le partage de la « rumeur »* et sa distribution sur les membres de l'intercorps social, d'une part, ainsi que sur le *devenir possible de symbioses sans « rumeur »*, de l'autre, où les individus sont capables d'habiter ensemble, à l'intérieur de formats variables d'existence, un monde qui ne peut plus s'intentionner comme commun dans des gestes articulant intercorporellement son partage. La *question de ce qui cause l'émergence de la clôture* a le même statut que les multiples questions qui touchent l'advenue, dans un processus évolutionnaire, de nouvelles structures : on ne peut y répondre vraiment, sinon par la creuse énumération d'un catalogue de facteurs, dont le simple cumul cependant ne suffit jamais à donner l'impulsion à la constellation du nouveau structurel. Le *déclin des symbioses « rumorales » ne précède pas* sans doute le *devenir possible des symbioses sans « rumeur »*; *il n'en est que l'envers*, et réciproquement. En ce double processus qui peut être détaillé sur ses deux faces, c'est-à-dire sur la face des facteurs qui désagrègent les modes de consociation de l'ancien monde ainsi que sur celle des facteurs qui rendent possible les nouveaux modes fonctionnellement différenciants de la communication, l'*advenir central* est celui d'*une instance capable*, sous l'effet de ce que nous pourrions appeler un choc spéculaire de sa corporéité en sa corporéité même, *de se dessiner* en toutes les articulations de son *actus essendi comme corporellement terminée en elle-même, sans intérêt dans un intercorps* articulant intercorporellement le monde. Le choc spéculaire qui clôt cette instance de manière stricte pour en faire une sorte de monade moïque n'est pas étranger à la série des chocs spéculaires mineurs qui jalonnent la constitution du corps propre dans l'intercorps des anciennes symbioses. Car celles-ci ne sont nullement des amas corporels non individualisés formant un grand intercorps organique comme les essaims ou les termitières, mais des ensembles sociaux qui individualisent des corps par une suite de chocs spéculaires qui font résonner le corps en lui-même et lui font découvrir tant les intermittences de la co-vibration intercorporelle que la réverbération, dans l'enceinte de la corporéité propre, des articulations intercorporelles. Le *grand choc spéculaire qui livre la clôture monadique de l'instance moïque ne se distingue donc pas essentiellement des chocs ontogénétiques* qui constituent, au cours de la vie des corps individuels, la corporéité propre à l'intérieur de l'intercorporéité la plus franchement « rumorale ». Il approfondit cependant la spécularité corporelle d'une manière telle, que son sens en est transformé au sein de la nouvelle matrice du sens qui émerge à ce point extrême de la spécularisation. C'est

ainsi qu'elle commence à signifier dans des directions neuves, alors même qu'en son acte elle reste, comme le processus spéculairement structurant du corps qu'elle est, identique à ce que les autres processus spécularisants ont toujours été. Si elle les surpasse décisivement en intensité et ouvre, par une mutation du repère structurel, une dimension inédite de la clôture spéculaire, elle ne change pas de nature et ne se dissocie pas d'eux.

Généralisation de l'usage spéculaire et pulsionnalisation de la vue. La visée scopique du corps le fait se contracter sur ses contours volumiques. Emboîtement des visées scopiques et centrément du corps sur son apparence et ses enveloppes. Extinction de la « rumeur »

Miroir et image quasi spéculaire donnent donc du phénomène de clôture de l'instance moiïque une représentation extrêmement vive et frappante. Ils en deviennent même l'*emblème*. En effet, la *généralisation*, dans les symbioses individualisantes, de l'*usage* personnel et social *des items spéculaires* produisant sans coût et indéfiniment une image exacte de soi lie cette clôture à des gestes quotidiens de disposition des images spéculaires et substantie l'une avec la matière intuitive des autres. De cette association du geste spéculaire quotidien avec l'approfondissement de la monadisation corporelle se constitue une sorte de régime doté d'une dynamique robuste. C'est sur le sol de ce *régime durablement quotidiannisé et stabilisé* que des *inflexions du sens du geste spéculaire* vont avoir lieu. Surtout une inflexion majeure peut être observée qui en projette le sens dans une direction particulière. Sur le modèle optique de la spécularisation pure et simple s'ente ici une signification « scopique » – au sens donné à ce terme par Lacan. La théorie lacanienne de la constitution du moi par le regard spéculaire souligne de manière centrale la tonalité pulsionnelle agressive de celui-ci. Sur le schéma de la simple reproduction en face de moi de l'image de ma face perdue-à-l'autre vont s'enter pulsionnellement une *vis* (force) et un trope (un tour et une tonalité donnés) qui sont ceux d'une *scopisation de la vue*. Cela veut dire que la vue spéculaire, celle qui regarde, dans le miroir ou l'image mimétiquement exacte et indéfiniment reproductible, une image d'elle-même, va se charger d'un *surplus pulsionnel spécifique*, de la même manière que dans tout autre champ une activation physiologique quelconque peut se charger d'un tel surplus de nature variable. L'ajout et l'inflexion pulsionnelle la plus fréquente demeurent, assurément, ceux de la *surcharge sexuelle* des pulsions du moi, en vertu de la loi de l'étagage de la pulsionnalité en tant que telle sur la pulsion sexuelle⁴⁷. La scopisation est au fond une telle *sexualisation de la vision* qui surcharge la fonction physiologique optique d'un quantum libidinal de pulsion. Il faut donc tenir compte de ce glissement vers le scopique-pulsionnel qui fait son lit dans la prégnance et l'intuitivité de la métaphore optique, laquelle prévaut dans ce champ et baigne les phénomènes dans ses évidences matérielles.

47 Sur la doctrine freudienne de l'étagage (Anlehnung), voir l'entrée Etagage du *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, p. 148s.

Il faut pouvoir apprécier la *représentance du moment scopique dans les différentes visées spéculaires* ou spécularisées, car cette représentation varie fortement en fonction du *Mitteilungssinn* de ces visées, allant ainsi de la quasi inexistence à la prédominance et la saturation. La surcharge pulsionnelle-sexuelle d'une visée spéculaire lui donne une acuité et une fermeté particulières: elle *raidit d'un coup le contour volumique du corps et lui fait prendre* pour ainsi dire *possession de ses limites*, le fait les activer en une fois et comme *dessiner* dès lors son *contour total par une activation brusque de ses gardes* – disons plus exactement: des gardes de ses bords. Les bords dermés du corps ont une manière de s'appréhender eux-mêmes par une sorte de *contraction-activation qui unifie et presse l'apparence corporelle en une figure* appréhendée et sentie de l'intérieur d'elle-même comme une figure *volumique / optique / scopique* une, exposée à son propre regard réfléchi ainsi qu'à celui de l'autre. Le regard d'*alter* peut, de son côté, être réfléchi dans celui d'*ego* ou ne pas l'être, mais alors se réfléchir en quelque sorte dans la figure du corps volumique d'*ego* visée visuellement et scopiquement et qui regarde le corps d'*alter* en retour comme réflexion spéculaire de la figure de son propre corps. A chaque fois que de telles réflexions spéculaires de regards fixant scopiquement le corps ont lieu, c'est tant dans *alter* que dans *ego* que l'activation-délimitation du corps volumique vu s'opère. L'activation de ses gardes sous l'incidence de la présence, imaginée ou réelle, de l'autre est ce qui donne au corps propre *unité et fermeté*, celles d'une *instance moiïque* advenue dans une espèce de sursaut la dégageant pour un temps du tumulte corporel originnaire. La manière qu'elle a de se découper sur le fond de ce tumulte est celle d'un corps à qui l'incidence d'un *regard spéculaire*, qui verrait en lui un *double* et se chargerait pulsionnellement d'une envie d'*emprise et de maîtrise*, ferait prendre figure délimitée par l'effet d'un émoi courant en lui – i.e. le corps visé – qui le contracterait sur ses bords et le terminerait sur leurs surfaces. Comme si le *dessin des limites volumiques du corps* ne pouvait se faire et s'enregistrer que par une secousse semblable dont le tracé suit la ligne des bords en alerte du corps, activée par la pulsion scopique. Seule la perception visuelle avec son image optique du corps est capable de découper un corps volumique sur un arrière-plan constitué par les autres corps (onirique, thymique, orgastique, articulant,...) du corps ainsi que les corps aliènes et les coextensions des uns et des autres à des dimensions du monde.

L'*image de face du corps organismique* dans ses limites dermées et le contour identitaire qui dé-finit ses bords et le termine comme une chose du monde est le *corps-à-l'autre jamais vu de moi*, mais *emboîté spéculairement dans l'apparition du corps-à-l'autre de l'autre* qui en est l'apparition pour moi. Ces corps volumiques-organismiques ne sont qu'un moment de la corporéité, comme nous l'avons vu plus haut. Ils ont tendance à occulter les autres corps qui constituent la corporéité dans son ensemble, à savoir les corps physiologiques primaires et secondaire, les corps articulant, homéostatique, hypnotique / onirique, orgastique, humoral. L'occultation est d'autant plus forte que le corps-à-l'autre, vu en sa clôture volumique, se déplace vers le centre évidentiel de la corporéité pour devenir la source quasi unique de l'intention et de l'intuition du corps. C'est ce qui d'ailleurs est très clairement le fait dans notre culture avec la *scopisation des projections du corps* dans les rapports du

corps à lui-même et aux corps des autres. La rançon d'une telle évolution est d'une part l'affaiblissement, puis la *perte de l'intuition des autres corps* dont les représentations, les descriptions, les mises en narration s'effacent presque complètement dans la culture, pour ne survivre qu'à l'état de vestige dans les témoignages mythologiques, poétiques ou scientifiques de ses états antérieurs. Avec la *résorption de la corporéité dans l'emboîtement spéculaire* des images scopiques du corps-à-l'autre s'accomplit un *centrement du corps sur son apparence et sa finitude volumique, logeuse du moi* ('m') qui n'intègre plus ses autres corps coextensifs à bien d'autres dimensions de l'intériorité sentie ou de l'extériorité mondaine investie du senti et de la métaphore corporels. Surtout la dimension de l'*intercorporéité* en laquelle le corps est dans un état d'*indétermination* et de *co-articulation avec d'autres corps* est *perdue de vue*, au profit de la dimension spéculaire. On pourrait penser cependant, que cette dernière dimension est quand même profondément et décisivement intercorporelle, puisqu'elle est faite d'un emboîtement à l'infini de corporéités-à-l'autre qui ne peuvent se constituer comme corporéités propres que dans un tel emboîtement. Or, *spéclarisation et scopisation* désignent ici précisément des *dispositifs de coupure de la réciprocité intercorporelle* structurelle, puisqu'ils aboutissent à la capacité d'un *centrement de la corporéité à l'intérieur d'enveloppes de très forte absorbance*, menant ainsi à son encolonnement en elles. L'*extinction de la « rumeur »* qui faisait le corps intercorporellement co-articulant d'un monde commun est l'*envers de cette évolution*. Ainsi, le moi des symbioses individualisantes se constitue dans une scission qui évide son intercorporéité et le place à distance de tous les corps, séparé d'eux par l'appréhension purement scopique d'unités-totalités organismiques corporelles à distance.

Captation de la « rumeur ». Sexualisation-scopisation du « corps-corps ». Absorption des majorations de la « rumeur » par les enveloppes premières du corps: la famille et le couple. Piègement dans l'enceinte intime et encolonnement

C'est dans ces conditions que se tasse sur les bords scopiques du corps, au sens des bords que la fixation scopique par une vision et un désir spéculaires fait advenir dans le corps, un *corps majoré par la « rumeur »* qui l'a *toujours déjà désencolonné et intertissé* avec d'autres corps dans des articulations corporelles communes. Un tel corps est impossible à détisser des attributions sociales de nom(mée), de renommée, de putation, de réputation, d'*auctoritas*: celle-ci lui donne le pouvoir d'être l'adresse d'une attribution de « rumeur » qui est « *autorité* », *Urheberschaft*⁴⁸, causation par *capacité de faire augmenter*, prospérer une chose, et « *auction* », *majoration du propre rayonnement* ou de la propre extension corporelle et symbolique de l'« *auteur* » (*auctor*). Dès l'origine, la régression à un quelconque isolement kathautobiotique est bloqué, dans les anciennes symbioses, par la grandeur représentationnelle attribuée même aux individus de minime résonance. Le mouvement attributionnel qui partage la « rumeur » est celui d'une *auctio*, d'un ajout agrandissant, même

48 Le *Urheber* est le premier auteur, celui qui soulève (heben) une chose en tout premier et la porte à l'être.

s'il ne donne parfois, comme nous l'avons déjà noté, qu'un lot « rumoral » minime à ceux dont la face corporelle ne rayonne d'aucune gloire particulière. La « rumeur » est d'abord produite dans les premiers plis des enveloppes sociales, celles qui attribuent par bienveillance et accordent l'ajout⁴⁹ de l'enveloppe statutaire minimale. Or, là réside un *problème de possible captation* de tout l'essor *d'auctus par les premières enveloppes* et ainsi la déperdition de la substance de l'individu dans ses enveloppes, le privant de la chance d'une résonance qui aille au-delà.

Se conjuguent donc *deux processus* dans la *neutralisation de la majoration corporelle « rumorale »*: la captation par la *scopisation du corps* qui le tasse sur sa figure volumique et le découpe rigoureusement sur le fond du tumulte intercorporel, d'une part; la captation par les *enveloppes proximales* de l'individu que sont ses environnements intimes absorbants, la famille et le couple. Alors que les deux *processus subjectivants* sont à l'œuvre indifféremment *dans toutes les symbioses*, c'est-à-dire aussi dans les symbioses que nous qualifions par commodité d'anciennes, et produisent les instances moïques sans lesquelles les sociétés non individualisantes ressembleraient à des amas organiques sociaux, c'est dans les *symbioses individualisantes* qu'ils arrivent à faire rupture structurelle et à produire des *corps sans « rumeur »*, s'arrêtant à leurs *limites dermiques* et jouissant d'un *centrement moïque* quasi parfait *dans leur corps* individuel. Le corps n'« autorise » aucune aura sociale, ne résonne d'aucune *auctio* qui le fait relever d'ensembles intercorporels qui le susbtantient socialement. Là où il se colore de références sociales à de la richesse ou du pouvoir par exemple, il le fait en intégrant celles-ci à sa *finitude scopique* comme des stimulants qui agissent à l'intérieur de sa clôture individuelle, entrant en interférence avec les attributs purement corporels-individuels qui font les corps contemporains être ce que j'ai appelé ailleurs des « corps-corps »⁵⁰, des corps dont la corporéité se dédouble ou redonde pour devenir rien-que-corporéité ou une corporéité rien que corporelle permettant la fixation du corps (tant d'*alter* que d'*ego*) sur son volume scopique et sa présentation au désir propre et au désir de l'autre comme corporéité découpée sur la ligne exacte de l'apparence volumique avec ce qu'elle contient d'attraits, essentiellement sexuels ou sexualisés. *L'encolonnement* est aussi et très essentiellement cela, cette *scopisation-sexualisation du corps comme corps-corps* qui *clôt le corps sur son potentiel scopique d'attraction* autour d'une série canonique d'attributs-attraits: lèvres, seins, cul, cuisses, jambes, et ce qu'on suppose de leur combinaison dans le corps individuel comme capacité de stimuler le désir tout au long de son approche ou de l'acte de conjonction imaginé.

49 On peut penser ici à l'*auctarium* comme ce surplus qui parfait la bonne mesure: celui qu'en fin de pesée on jette dans l'un des plateaux de la balance pour le faire pencher avec générosité à l'avantage superérogatoire de l'autre, telles quelques prunes en sus, la petite pomme, une petite poignée de graines sortie du sac avec le dernier mouvement de la main, etc. Il y a, en effet, dans l'attribution de la « rumeur », surtout dans les premières enveloppes sociales une certaine bienveillance qui se plaît à « gonfler » quelque peu les « rumeurs » offertes.

50 Voir mon *Die Gegenwart des Sexuellen*, p. 41ss.

L'encolonnement est par ailleurs causé par l'*absorbance des enveloppes sociales premières* de la famille et du couple. La *famille*, au lieu d'être une instance dispensatrice de « rumeur », est, dans les symbioses individualisantes, une enveloppe où celle-ci s'étouffe. Elle *aspire presque toute l'intercorporéité possible pour l'individu enfant et adolescent* et empêche ainsi qu'elle ne sorte de son enclos. Elle est en quelque sorte le *complément fonctionnel du déclin de l'intercorporéité sociale* et représente la seule sphère où, à l'intérieur d'un format de l'existence garantissant sa subsistance et sa continuation, un mode de l'intercorporéité en quelque sorte « privée » est sauvegardé. Quant au *couple*, la même absorbance le caractérise⁵¹. Il gémine deux individualités adultes qui vont constituer une *enceinte aspirant également l'essentiel des articulations tensives* de chacune. L'une forme pour l'autre une face tournée vers elle et se creusant pour faire accueil à toutes ses articulations. La nature individualisée de cette face formant demie enceinte lui suppose une profondeur et une capacité d'absorption uniques – comparées à ce qui en serait donné dans l'entour social en dehors du couple. Quelles que soient les dispositions et les capacités d'écoute et d'entente du couple, sa structure est telle qu'il présuppose toujours sa propre *clôture et son insubstituabilité*. Son inexistence est tout à fait impensable pour l'individu dans les conditions actuelles de la communication sociale où le couple ne peut fonctionner que comme l'enceinte (ou la double demie enceinte ajointée) d'une « entente infinie » – tant dans sa prétention à être une entente entre deux individualités insondables que dans son implémentation qui se présente, pour ces individualités, comme une tache infinie. Il *fixe* de la sorte une *très grande part de l'énergie communicationnelle des individus*, qui ne peuvent d'ailleurs chercher à s'en dégager qu'en redoublant le plus souvent d'efforts communicationnels et ainsi en s'enlisant plus profondément en lui. Les efforts de désemmèlement engagent les deux individus dans de longues séquences d'*entente et de désentente*. Dans les deux cas, les articulations dont l'intensité ne cesse de croître, se trouvent *piégées dans l'enceinte intime* et ne peuvent d'ailleurs, dans leur effort d'en sortir, que se mettre à la recherche d'un nouveau recès intime. Si l'érosion de l'émotion au sein du couple annonce l'entrée dans l'inconfort, puis dans le devenir intenable de la position géminée, celle-ci n'a pas le choix de se condamner, mais uniquement de tenter de se reconstruire ailleurs. Cela ne peut se passer, en outre, que conformément aux *conditions d'involution de l'intercorporéité dans des enceintes qui l'absorbent de telle manière que rien n'en pende au-delà* dans les symbioses plus larges du social. La famille et le couple sont les enceintes d'une telle involution.

L'encolonnement est en lui-même une *condition globale* qui fait exister les individus animés humains dans une « *abscission corporelle complète d'une âme à l'autre* », comme nous le disions plus haut. Ce constat n'a cessé de gagner en évidence tout au long de nos descriptions qui montraient l'encolonnement à l'œuvre dans une série de domaines. Or, on pourrait penser qu'une telle condition, en dépit de la *consistance de ses distributions et*

51 Les développements qui suivent dans ce paragraphe tentent de résumer quelques unes des intuitions acquises dans mes travaux sur l'intime. Je renvoie donc ici pour une plus large explication des énoncés suivants à mes deux ouvrages *L'intime* et *Die Gegenwart des Sexuellen*.

complémentations fonctionnelles, génère nécessairement des tensions de résistance à elle. Un préjugé particulièrement puissant prévaut, en effet, contre tout ce qui ne ferait pas à l'altérité humaine et à ses potentiels de communication et d'entente une place centrale dans sa conception de la *societas vitae* humaine. Le tableau tracé des *résonances intercorporelles* dans le champ social nous les a montrées complètement *appauvries et en récession vers des recès a-sociaux*, comme l'intimité familiale et de couple, ainsi que vers le recès dernier et quasi apnéique du corps propre non relationné à un autre corps en dehors de lui.

Différenciation sociale et logique du sensible : désaffectualisation du social et syntactisation des matières du sens. Coextension de la substance sémantique à l'articulation corporelle-affectuelle. Basse intensité des intentions de sens syntactisées

Ce tableau peut paraître, tel qu'il se présente ici, très fragmentaire. En vérité, il fait fonds d'un panorama donné dans l'anthropologie générale du présent qu'est *Aperceptions du présent*. Cet ouvrage reconstruit de très près les *distributions des différentes logiques de la communication sur les différents sous-systèmes sociaux* et explicite comment, de ce fait, les *articulations du sens dans le social perdent leur emphase et leur intensité*, comment elles tendent à être *encyclées dans des syntaxes fonctionnelles et systémiques* qui diffractent leur noyau, leur densité, leur épaisseur ou leur *fuzziness* sémantiques, leur prenant ainsi l'essentiel de leur tension originare. Nous ne pouvons revenir ici à cette pièce théorique centrale, exposée dans *Aperceptions*, mais également dans bien d'autres travaux où je n'ai cessé de l'explicitier sous différents angles et de la présenter comme indispensable pour lire les moindres faits sociaux d'aujourd'hui. Si elle est l'enseignement le plus valable et le plus stimulant de la théorie luhmannienne, elle est surtout une *pensée de la différenciation et de la fonctionnalisation* qui, au vu de ce que les sociologies contemporaines offrent comme conceptions alternatives, permet comme nulle autre de comprendre les transformations époquales en cours. Il nous faut donc renvoyer ici à ce module essentiel dont on présupposera dans ce qui suit une connaissance au moins grossière.

Le paysage que présente l'œcumène postanankastique ou « société mondiale » (*Weltgesellschaft*) de notre aujourd'hui est celui d'une sociation où la « *stabilisation fonctionnelle* » s'est, dans tous les domaines de la communication, *substituée à la « stabilisation affective »*, pour parler avec la sociologie américaine de la moitié du siècle dernier ou encore avec le premier Luhmann⁵². Cela veut dire que l'intensité des articulations du sens dans les individus communiquant socialement s'érode et son ancrage dans l'affect aussi. Le *sens doit se construire dans des procédures qui s'accomplissent dans les différents systèmes, procédures qui le fractionnent*, décompressent sa substance sémantique, transforment le *Mitteilungssinn* qu'il aurait eu s'il avait dû être visé en lui-même dans un acte tout intuitif. Ce que nous avons décrit des articulations corporelles et de leur encolonnement montre le lien entre la *perte de l'ancrage intercorporel* de l'articulation du sens et sa *désaffectualisation*,

52 Sur cette distinction et son usage sociologique, voir mon *Droit et société chez Niklas Luhmann*, p. 28ss.

désintuitivisation et désintensification dans la communication générale. Dans l'intercorps social ne sont possibles que des articulations intercorporellement ancrées, affectuellement impulsées et saturées, de teneur substantielle, c'est-à-dire dont le *Mitteilungssinn* exige qu'elles ne se diffractent pas et ne se distribuent pas sur différentes composantes et différentes logiques. Le *sens* intentionné dans ces articulations se caractérise par cette *substantialité*: substantiel veut dire pour nous ici une épaisseur de sens qui se donne à l'intuition et l'articulation parce qu'elle se goûte dans une unité et une indivision non analysable. L'image qui s'évoque irrésistiblement ici et qui nous impose pour ainsi dire le recours à la notion de substance et au qualificatif substantiel, est celle d'une « *matière* » *sentie, goûtée dans sa matérialité*, sa densité même: il y a une immédiateté de la saisie par l'intuition qui, dans l'articulation, fait coller l'intention à cette matière dans un acte d'adhésion à tout ce qui s'intuitonne d'elle en une fois, comme un goût qu'on a dans la bouche et qui n'est rien d'autre qu'une sorte d'*unité de la matière du senti avec la matière sentie*, faite de résonances, rayonnant à partir des noyaux denses eux-mêmes de cette matière du senti. La matière sémantique n'est pas pénétrable par l'analyse qui divise et décompose l'épaisseur substantielle en éléments, mais par un prolongement du goûter qui ravive toujours à nouveau pendant un temps l'intuition vécue. *Plus une intention sémantique est substantielle*, plus sa matière est dense, *plus elle est ancrée dans l'affect et le corps comme intercorps*. L'affect substantiel est intercorporel et toute la couche d'intentions de sens à noème « substantiel » est coextensive à la *sphère de l'affectualité et de l'intercorporéité* qui constitue le *fonds matériel de tout sens*, comme ce qui dans toute intention de sens, même la plus désubstantialisée, vient lui donner une mesure d'intuitivité.

L'explicitation de ces thèses demanderait une étude de la constitution d'une multitude d'intentions de sens de tous les champs de la vie psychique et sociale. Cela reviendrait à la *réécriture d'une phénoménologie* qui décrirait et analyserait l'intervention, en chaque complexe d'actes intentionnels produisant un sens, des différentes composantes qui contribuent à son advenue. *Husserl* s'est essentiellement intéressé à la manière dont des *intentions cognitives* étaient constituées dans la conscience, c'est-à-dire objectivement aux entités mathématiques (nombres et figures), aux choses réelles existant dans le monde extérieur, objets d'une perception ou, de plus, d'un usage; *Scheler*, de son côté, s'est intéressé aux « *valeurs* » comme à ces objectités qui ne sont pas des choses, mais des entités idéelles qui unifient et condensent à chaque fois les qualités du vécu subjectif accompagnant une grande partie des intentions cognitives ou qui sont parfois intentionnées pour elles-mêmes. *Notre approche* diffère des deux approches mentionnées parce qu'elle part d'une *théorie de l'articulation du sens* qu'elle lit comme une articulation corporelle s'accomplissant dans les appareils articulaires du corps. Une telle articulation est à la fois induite par des *activations affectuelles* et résolue en elles. L'analyse phénoménologique doit, dès lors, être complétée par une analyse orectologique – ainsi d'ailleurs que désidériologique et des poursuites – qui ramène aux différents corps dans lesquels la conscience est logée. Ce n'est que par ce biais que le sens peut retrouver sa vraie substantialité / matérialité, c'est-à-dire son *ancrage dans l'affectualité et l'intercorporalité*. Toute intention de sens s'articule corporellement-orectivement et

constitue en cette articulation le sens visé. Nous avons vu comment les productions de sens quotidiennes s'orientent sur des marquages du temps et de l'activité par des articulations d'intensité particulière, par des processus physiologiques spécifiques qui infléchissent toute projection de sens dans le champ de leurs accomplissements. La « *logique des poursuites* », c'est-à-dire la logique de toute la finalité ou la projection de fins humaines, est pour une grande partie contenue dans les matières ainsi que les rythmes de la « *logique du sensible* » qui constitue le *plan de coïncidence des articulations corporelles-orectiques et de tout le sensible vécu*, articulé en elles. Par ailleurs, la *logique des « valeurs »* (du beau, du bon, du saint, du juste, du sublime, . . . et de leurs contraires) et ses rhétoriques sont elles aussi ancrées dans la « *logique du sensible* » que notre théorisation de l'articulation a permis de renouveler. Certes, il manque encore un plan décisif dans cette reconstitution rapide de l'intention et de l'articulation du sens, à savoir celui de la « *logique du désir* » que nous ne pourrons introduire que dans la deuxième partie de cet ouvrage; toutefois, la « *logique du sensible* », entendue comme déploiement de l'articulation corporelle-orectique, suffit à elle seule pour donner sens et plausibilité à notre thèse de l'ancrage dans le corps et l'affect de toute substance sémantique ou, plus exactement, de la *coextension de la substance sémantique à l'articulation corporelle-affectuelle*.

Ainsi, toutes les intentions de sens pensables ayant lieu dans une période de temps ou s'étalant sur la vie entière d'un sujet peuvent être observées au point de vue de leur articulation: elles se révèlent toutes comme provenant matériellement des accomplissements qui se font dans les différents corps du corps. La *matière du sens* peut être pensée de deux manières: d'une part, dans un sens proche de la conception husserlienne, comme un constituant de l'intention de sens, notamment comme le constituant « matériel » qui vient, dans les *remplissements intuitifs de l'intention*, la saturer et lui donner évidence; de l'autre, comme un *état de l'intention de sens* en lequel celle-ci est activée et développée par une *présence de forte densité dont l'articulation* ne fait que déployer le *potentiel d'affection*, sans que celui-ci puisse se diviser et se répartir sur une multiplicité de circuits fonctionnels et décliner ainsi en intensité. Quelle que soit la conception que nous adoptons, ce qui importe ici c'est de voir la gradation qui ordonne les intentions de sens sur l'axe vertical d'une intensité de l'articulation, en même temps que s'observe le lien de cette intensité avec la matérialité du *sens intentionné*. Plus celui-ci est *matériellement dense*, plus son *articulation* est pour ainsi dire *expressément articulante*: elle doit se l'appréhender fortement, s'appliquer à entrer en lui en le touchant à des endroits où elle puisse s'infléchir et faire sentir un *différentiel* qui se prononce alors dans la *surprise et l'actualité articulatoires*. A l'opposé, les *intentions de sens* qui manquent de cette densité, sont déjà *distribuées* sur différentes sémantiques systémiques lesquelles se trouvent fortement *syntactisées*, déterminant le maintien de leurs effets articulatoires à l'intérieur d'une bande homéostatique de *basse intensité*.

Résistance à l'encolonnement : reviviscence du politique. Economie excitacionnelle du politique comme régime de l'intercorporité. Les articulations intensificantes et leurs « résolutions » : de la scène de ménage au plaidoyer, aux échanges paroliers dans l'enfance, le rêve, le délire ; au film d'action et sa charge vindicatoire

Nous ne faisons ici que reprendre et expliciter quelques théorèmes déjà établis de théorie de l'articulation, associés à ceux d'une théorie de la différenciation fonctionnelle des champs et des matières de la communication sociale comme syntactisation du sens. Ce que nous visons au bout de la reprise de ces considérations intensivistes du déploiement vécu du sens, c'est de montrer que l'*encolonnement* que nous décrivons comme *déclin du tumulte intercorporel et rupture de l'intercorps* social n'est possible, à l'échelle massive où il se fait dans nos sociétés, que dans les conditions globales de *différenciation des champs du sens* et de la *baisse structurelle de l'intensité et de la matérialité* d'un tel sens différencié ; qu'il représente une véritable *mutation de l'intercorporité*, laquelle ne peut s'accomplir sans susciter une certaine résistance à l'effacement des intensités de l'articulation qui ont lieu hors de l'intercorps social, incapable de se maintenir en tant que tel, et leur cantonnement dans les recès a-sociaux de la communication intime. Une telle *résistance* prend très souvent la forme d'une volonté de *reviviscence du politique* et d'une protestation sans compromis contre la désappropriation des individus de la chose publique : le courant protestataire revendique la chose publique comme concernant au premier chef les individus et refuse la délégation de sa gestion à un système politique et son personnel professionnel. Les paradoxes de la situation ont été fort bien identifiés et travaillés par bon nombre de théoriciens de la société contemporaine – en tête desquels il faut placer un Habermas et un Luhmann⁵³ –, sans que pour autant la problématique des ruptures de l'intercorporité, de l'encolonnement des corps et des âmes, du déclin des intensités articulatoires ne soit élaborée. Ainsi, les positions s'affrontent sur l'*irréversibilité de la secondarisation du politique*, de la *déhiérarchisation du social*, de la *parité des sous-systèmes sociaux*, de la juxtaposition de leur valeurs et de leurs logiques dans le plan de la différenciation fonctionnelle des champs du sens. Accorder cette irréversibilité, pour la pensée citoyenniste et protestataire, c'est figurer l'évolution des sociétés modernes comme la montée fatidique d'un individualisme annihilateur du sens de la communauté et de la publicité du social⁵⁴.

53 Cf. pour l'un : Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt Suhrkamp 1992 ; et pour l'autre : Luhmann, Niklas, *Protest: Systemtheorie und soziale Bewegungen*, ed. Hellmann K.-U., Frankfurt Suhrkamp 1996.

54 Il faut noter l'apparition, ces derniers temps, de positions médiant entre la théorie systémiste et la théorie critique comme celle de Gunther Teubner qui s'articule autour du concept d'un « moment constitutionnaliste » émergeant régulièrement des crises systémistes. Cf. là-dessus : Teubner, Gunther, « A Constitutional Moment? The Logics of 'Hitting the Bottom' », In : *The Financial Crisis in Constitutional Perspective: The Dark Side of Functional Differentiation*, edd. G. Teubner / P. Kjaer / A. Febbrajo, Oxford Hart 2011, p. 3-42. Une approche plus académique montrant la congruence des théories systémiste et critique est celle de : Fischer-Lescano, Andreas. « La théorie des systèmes comme théorie critique ». *Droit et Société* 76/3 (2010), p. 645-665.

Notre approche de cette problématique se fait, comme nous le disions, selon d'autres lignes d'approche, nommément celles de nos théories de l'articulation et de l'intercorporéité. C'est donc en quelque sorte l'*économie excitationnelle du politique comme régime primordial de l'intercorporéité* qui est en cause ici et qu'il faudra expliciter à l'horizon de l'encolonnement individuel qui décrit la condition globale de l'individu contemporain. Nous tenterons de montrer que le politique est, en son sens même, un mode d'articulation intercorporelle collective de très haute intensité; que là où ses accomplissements semblent prendre des formes plus habituéisées et désintensifiées, son sens et son actualité ne peuvent lui venir que de sa figure originaire couchée dans la mobilisation et la communion excitationnelles d'une pluralité de vivants humains intercorporellement liée.

Commençons par apprésenter quelques articulations intensifiantes ou tensives⁵⁵ qui feront notre entrée en la matière du politique, au lieu de prendre le chemin inverse d'une tentative de définition du politique, condamnée en tant que telle à l'insuffisance, pour tenter de là de faire le lien avec l'articulation et l'intercorporéité. Les *articulations intensifiantes* « vivent » du *Mitteilungssinn* de l'*accent mis sur leur prononcé articulant*, sur leur émission accentuante *articulus per articulum* par un *corps vibrant de l'actualité de cette émission* même, *jouissant de l'exertion* intense de cette communication par le corps et sa voix, le corps entier devenant, en ses différents appareils, ce en quoi cette articulation se produit et se porte alentour, émise qu'elle est par l'insistance du sens qui la travaille, dont elle est le travail et la déclaration. Ces articulations ne sont *nullement exceptionnelles*: la petite enfance n'en connaît presque pas d'autres; l'âge adulte en produit dans bien des situations, toutes marquées par des tensions excitationnelles demandant un *double luein* (grec), *solvere* (latin), *lösen* (allemand), une double « résolution »: un *dénouer* et laisser couler ce qui s'était noué ou endigué et un *laver et guérir* du même.

Une *scène de ménage*, les *monologues* qui la précèdent ou la suivent, mobilisent très souvent une énergie articulatoire inouïe, faisant des personnes les plus timides et les moins douées pour la parole, de vraies puissances du dire, leur donnant la plus violente et saisissante des éloquences. Au plus proche de ce lieu de l'articulation se situent l'*apologia pro domo suo* ou la *defensio sui*, le *plaidoyer* écrit pour soi-même, les lettres de justification ou d'incrimination déployant un art spécial de l'écriture à même l'articulation, à même la rage de se laver de tout reproche, de s'élever contre l'injustice de ces reproches, de le faire d'une manière complète, définitive, qui ne laisse plus la moindre possibilité de rebond. L'*insistance de l'articulation* ici va à une *Tilgung*, un anéantissement sans reste de toute apparence de justification du reproche en face, et peut se diriger vers une contre-attaque couvrant l'antagoniste d'accusations éminemment probantes, redoublant l'anéantissement de l'incrimination par celui d'une incrimination en retour. C'est par là que s'éclaire le *détail*, l'insistance et la *complétude de toute articulation défensive*, avançant l'intention toujours pure, le bien vouloir et le bien faire (qui furent les siens), donnant les démonstrations les

55 Nous donnons au terme tensif un sens général synonyme d'intensifiant. Nous ne nous référons pas ici aux théories linguistiques de la tensivité.

plus exactes, ne négligeant rien, voulant faire la lumière sur tout, *faire vérité sans restant*. Rousseau a laissé des textes dans cet esprit, le pamphlétaire Beaumarchais était mû par une « excitation » semblable, l'apologétique satirique de Paul Louis Courier tombant dans le même genre motivationnel⁵⁶.

Dans d'autres situations l'intention de justification expresse peut manquer, mais le discours demeure toujours quelque peu « apologétique », teinté d'une nuance d'*autoprésentation favorable*, exagérant les rôles joués par soi dans mille et une situations, brochant sur elles, ou inventant tout simplement rôles et situations. Le *parleur* se plaît à se placer dans des positions d'*observateur privilégié* – positions qu'il est dès l'abord parfaitement invraisemblable qu'il ait pu occuper ; le visage rougissant d'aise, la langue goûtant son propre plaisir de former du dire fort, exclusif, informé, médisant, malfaisant, dérobé, revenant à la charge pour se redire et s'interpréter, porté par l'écoute et l'intérêt et l'intéressant de tout cela. *Conversations* de gendarmes en faction, ronde de Junkies, *palabre* de clochards, *gossip* de tous genres (conversations de filles après le shopping, relations de ce qui se passe dans une relation, rapport de conversations, d'interactions, de disputes,...), en sont des exemples, tous réminiscent des *échanges paroliers d'enfants* dont le plaisir est tout entier dans l'excitation de dire, de fabriquer dans la bouche, sur la langue et le visage, avec les inflexions du corps, de l'importance ou de la « rumeur ». Que tout cela se fasse par le dire, nous ramène à ce que *Sciences du sens* démontrait de ce que du dire est originellement toute la fonction. Par ailleurs, c'est par le biais de cette excitation du parler révélant, comme sous un voile d'exclusive (et d'être à deux ou quelques uns, enfants, les yeux brillants, bien serrés dessous), qu'un tel dire prend la valeur de la confiance d'un secret.

De leur côté, *la parole et le geste délirants* se situent d'évidence au *degré maximal d'intensification de l'articulation* verbale et corporelle : la parole se vide ici de son sens et ses contenus, pour n'être plus que pur geste articulatoire situé, par moments, dans le corps orgastique. Nous disons : par moments, car la parole délirante n'est pas elle-même toujours à son maximum d'intensité articulatoire et peut très bien descendre, en certaines de ses séquences, vers des niveaux moins déchirants de clarté et d'actualité de l'articulation. Il arrive, en outre, que dans le *rêve* se produisent des sortes d'*articulations expresses* dans le prononcé de certains mots ou de certains noms (de personnages, de lieux,...), de certaines phrases très courtes : la parole est ici très lente, le prononcé donne l'impression d'être clairement articulant, l'imprégnation du dit dans l'écoute onirique est très intense. Ces mots / articulations fonctionnent souvent comme clés de ces rêves et déploient une force de « résolution » très importante.

56 La veine « défensive » est partout chez Rousseau, avec des intensités articulatoires toujours très fortes. Elle est stylistiquement moins accusée dans les *Confessions* – à cause, sans doute, du caractère narratif de l'ouvrage –, alors même qu'il représente la défense ultime et totale du « personnage ». *Rousseau juge de Jean Jacques* est une œuvre, dans ce sens, plus véhémence. Voir les deux œuvres dans : Rousseau, Jean-Jacques, *Confessions. Autres textes autobiographiques*, Paris Gallimard (Pléiade) 1959. Les *Mémoires contre Goëzman* sont les mieux connus des écrits apologétiques de Beaumarchais (on les trouvera dans : Beaumarchais, *Ceuvres*, Paris Gallimard (Pléiade) 1988). Pour Courier, voir les *Pamphlets politiques* et les *Mémoires pour procès*, dans Courier, Paul-Louis, *Ceuvres Complètes*, Paris Gallimard (Pléiade) 1940.

Dans un genre toujours apparenté, le *film d'action américain* représente très souvent le drame d'une même et grande articulation vindicatoire qui se « résout » avec l'émission libératrice complète de cette articulation à la fin de la narration. Cette articulation est portée à une sorte d'incandescence tout au long de la préparation de l'affrontement final des protagonistes. Le film « travaille » l'articulation vindicatoire avec cette préparation étudiée dans ses lenteurs, qui retarde sans cesse le dénouement, insiste à outrance sur la noirceur du mal incarnée par la figure du méchant. En effet, celui-ci fait le mal sans nécessité, souvent par pur égoïsme, avarice, orgueil, sadisme; il le fait sur des innocents absolus, des enfants par exemple, des êtres sans défense, etc. alourdissant ainsi le passif du mal, montrant sa face arbitraire, inexcusable, le dépouillant de toute atténuation, de toute circonstanciatio n partiellement justifiante. Le mal s'accumule et enfle au fil des péripéties, il « monte », transformant le corps du spectateur en un barrage de pulsions vindicatives, qui bouillent et pressent en lui. L'économie psychique d'un tel schéma du drame vindicatoire avec la montée de ses tensions exige un débordement, sorte de déluge cathartique qui lave l'ensemble de la scène. Ces pulsions ne peuvent à la fin que demander la destruction totale et définitive, l'anéantissement fracassant du méchant dans un cataclysme de violence juste, balayant, écrasant, laminant et très souvent explosant littéralement dans sa course et les corps mauvais et l'ensemble de leurs machinations et de leurs équipements⁵⁷.

Les plus fortes Intensités articulatoires: dire le souhait et désigner les moyens de lever l'oppression. La menace de restriction de l'articulation libre de la « rumeur ». Invention de la formule de cohérence et de rayonnance de l'intercorps

Enfin, si l'on voulait donner un exemple simple et éclairant d'une articulation intense qui en révèle les traits marquants, ce serait le discours que prononce le barbier juif (Charlie Chaplin) en lieu et place du dictateur à la fin du film du même nom. Lorsqu'on pense à l'année de production et de parution du film, on ne peut ne pas donner à cette parole finale le sens d'un effort, d'un travail articulatoire qui, de toute son énergie et son insistance, tend à faire advenir un changement dans le monde des hommes: à lever les idées et les faits qui empêchent un groupe humain de vivre, qui l'abaissent et l'oppriment définitivement; à redonner à ce groupe le libre respir. Les articulations les plus fortes sont très souvent de l'ordre de l'effort et de la jouissance de la levée d'une oppression. Rien n'est plus fortement articulant en un homme que ses imaginations de moyens de s'en sortir: idées de manières de s'y prendre pour trouver du pain, de l'argent, de s'expliquer, se justifier devant un supérieur; rien n'est plus fortement articulant en un groupe humain que la recherche brûlante de moyens de gagner des affrontements, des luttes, des guerres. Il y a une

57 La destruction mise en scène dans le drame convoque des figures archétypiques de la férocité. Elle est dépeçante, démembrante, incinérante, explosante, faisant partir en mille et mille morceaux, dans un anéantissement sans retour, la chose et sa mémoire: îles, îlots, enclaves, forts, fortins où s'est installée l'entreprise maléfique, où elle a stocké ses machines et ses instruments, d'où elle lançait ses attaques, ses fusées, ses virus, ses cobayes, etc.

excitation spécifique dans ce genre de tension et de mobilisation d'énergies, dans la génialité de l'invention des moyens et de leur mise en œuvre : suprême excitation des états-majors pour trouver les parades, puis les parades aux parades, avec l'enchaînement des plans conditionnels (A, B, C, D,...) et le souci de limiter toutes sortes de pertes ; suprême excitation d'inventer l'imprévu, et de se montrer endurant au-delà de ses chances.

Dans cet état où tout devient rare et urgent, parce que l'oppression grandit, adviennent dans l'exister de l'individu ou du groupe humain concernés des *intensités désirantes* d'une qualité particulière : elles articulent un *souhait unique*, mêlé à aucun autre, celui de la *levée de ce qui opprime pour restaurer le vivre*. Dans la pensée fébrile, dans les monologues qui la font, c'est incidence sur incidence, éclosion sur éclosion d'idées de défense et de sauvegarde, puis de contre-idées de nouveaux embarras. Le *schéma* est souvent, comme nous venons de le noter, *apologétique ou vindicatoire* : on se trouve d'une certaine manière devant un tribunal et l'on plaide ; ou encore on fait face à l'oppresseur ou son parti et on lui dit sa haine, son rejet, son horreur, tout ce qui le vomit en soi. Il n'est pas surprenant dès lors que la palabre, l'*oratio*, la plaidoirie judiciaire, la « philippique », la tirade politique défensive ou offensive aient concentré en elles un *genre essentiel d'intensifications articulatoires* qui, à côté de la déclamation religieuse ou poétique d'usage en soi extra-quotidien, marquent le lieu d'une parole et d'une « corporation » relativement courantes, originairement intensifiées par la *menace de la restriction de l'articulation intercorporelle libre de la « rumeur »* d'un corps, c'est-à-dire par la restriction du lieu propre de celui-ci dans l'intercorps et le danger de son étouffement en lui. Nous qualifions cette parole et cette « corporation » d'originairement intensifiées, car la « rumeur », si elle est un fait d'attribution et de dispensation (de la part de l'intercorps collectif et de sa parole à l'adresse) d'un corps particulier, demande à être actualisée par celui-ci et ne peut l'être que dans l'*exertion d'une occupation active et tenace de l'espace de la « rumeur »* prenant la forme d'une affirmation publique constante de celle-ci ainsi que d'un exercice jaloux de ses prérogatives. La « rumeur » est toujours en tension contre sa restriction et induit, avec les montées sans cesse menaçantes de cette celle-ci, des crises et des déversements articulatoires comme ceux des paroles intensifiées que nous évoquions. En même temps, ces crises ne connaissent pas toujours des « résolutions » victorieuses, qui guérissent le corps de sa restriction. Les *postures* ne sont *pas toujours avantageuses* : certaines sont entachées de grands manques ou de grandes faiblesses. La honte, par exemple, cause de grandes perplexités et *fait défaillir la poussée articulatoire*. D'autres phénomènes peuvent amener désespoir et prostration, ravalement de l'articulation et un abandon de soi au sort de celui qui n'articule plus que le gémissement du *nenikêmenos* (celui qui a été vaincu, dont la défaite est scellée, le *victus* du *vae victis*!). L'articulation se transforme ici et se trouve thymiquement cantonnée dans un registre spécial, qui est celui de la mélancolie ; elle est alors toute opposée à l'articulation d'exertion et ses joies réflexives. Quoiqu'il en soit de ces postures, nous pouvons dire de manière générale que *plus les poids qui contrarient le déploiement naturel du corps du vivant articulant dans l'intercorps social sont lourds, plus l'articulation se fait intense* et s'éprouve comme l'unique moyen de leur *soulèvement* : *magique* à l'origine et dans son principe, elle le reste tout au long. *Appeler l'air, ravoire le*

mouvement, rouvrir l'espace ne peut se faire qu'avec ferveur : celle d'une exhortation (des siens) ou d'une supplication (des autres), et toujours d'un effort articulatoire extrême de tout le corps dans l'intercorps.

Les intensités désirantes impliquées ici vont toutes entrer dans des articulations corporelles et intercorporelles où elles s'unifient. Celles-ci font face au « monde » et conjurent tout le désir et toute la force de changer la « situation » en lui par un *dire emphatique* qui d'abord, d'une *deixis*, dise son désordre, puis, d'un *catégorein*, l'accuse et appelle sa résolution. C'est donc brûler que de *tenir dans une articulation forte ce qui tord le monde à tort*, ce qui fait mal à sa substance et au cœur de l'existant en lui. C'est brûler que de sonder d'une géniale *tête chercheuse des passages* par le fond des mers, par les étoiles ou le filet de lumière d'une infime ouverture pour qu'aboutisse la « solution » vraie, qui *sauve le vivre et son libre respir*. Ce sont toujours deux choses qui sont défiées dans ces oppressions : l'*intelligence* et le *courage*, toutes deux se reliant immédiatement et richement à l'intercorps lorsque celui-ci est le lieu de la détresse. La mise en péril de l'existence collective dans l'intercorps rend l'intelligence fébrile à chercher des issues et, les trouvant, elle refulgure contre le péril le vrai et sa brillance, la nouvelle *pointe à laquelle l'intercorps trouve la nouvelle formule de sa cohérence*. Les *articulations porteuses* de ce nouvel être *ont fraîcheur et vigueur*, et sont portées par des groupes d'individus qui s'en font les inventeurs et les propagateurs⁵⁸. On pourrait dire que *l'intercorps, à l'image du corps, vit d'une tension d'orexis qui le fait respirant et pulsant* et auteur constant d'un effort incoercible d'échapper à l'étouffement. De toutes ses facultés, de toute la *dunamis* qu'il est capable d'engager en ses actes, il cherche en ses articulations à faire établissement, à *se tenir en sa formule et sa tension*. Ces articulations veulent soulever les masses qui obèrent, sortir de l'*angustia* des conditions du vivre faite au groupe par les forces qui le pressent, désintégrer le discours en face pour sortir de son ban. Elles ne sont rien d'autre que de telles demandes d'allègement, de *désobstruction de ce qui encombre la voie vers l'ouvert* du monde. Où trouver, de tous ces énoncés, des illustrations qui en éclairent le sens et le rendent tout intuitif, sinon dans les discours que Thucydide met, tout au long de son récit de la guerre du Péloponnèse, dans la bouche des délégations venant de Cités, petites ou grandes, plaider leur cause auprès des assemblées d'autres Cités pour leur faire entendre l'injustice qui les menace, l'atteinte au droit qui va leur être faite et qui ne leur laissera pas d'autre choix, si elle devait arriver, que le soulèvement, la guerre et ses maux ?

58 Il faut renvoyer ici au tout dernier chapitre de l'ouvrage, « La pensée encolonnée », où sont explicités les rapports entre articulation, nouveauté de l'articulation, fraîcheur et vigueur de l'articulation, groupes porteurs de celle-ci. Ces rapports sont vus dans le processus historique de la pensée dont ils révèlent les dynamiques.

Action et articulation. L'action politique comme articulation extrême: deixis de l'oppression et appel au soulèvement. La forme du vivre est l'enjeu du ralliement politique-éléuthérique. Le sens du soulèvement est dans l'inchoation de son geste

On pourrait poser la question de savoir si ces articulations deviennent caduques dès qu'une action peut intervenir qui venge les blessures infligées, elles-mêmes à l'origine de ces articulations. Nous dirions, d'abord, que *l'action sans l'articulation n'est rien*, que l'action est en elle-même une *articulation corporelle* qui articule, quand elle n'est pas purement abréactionnelle, un sens auquel coopèrent les différents corps du corps, et qui débouche en partie dans des séquences motiles du corps articulant. D'autre part, le *passage à l'acte* est lui-même le plus souvent, de manière manifeste ou rentrée, *verbalement articulant*, dans la mesure où, par exemple, un acte de vindicte accompli à l'encontre (du corps) d'un ennemi s'accompagne toujours d'une articulation verbale forte, souvent une injure criée ou crachée⁵⁹. En outre, le passage à l'acte ne se conçoit pas sans une *préparation*, parfois muette parfois vocale, *dans des articulations intenses* en lesquelles il « monte », c'est-à-dire se prépare comme tel, puis perce ou explose au bout d'une patience. Dès lors, il faut *rejeter* l'idée d'une équifonctionnalité entre articulation et action, comme si celle-ci pouvait se substituer à celle-là ou la rendre superflue. Une telle idée est largement reçue sous la guise d'une *substituabilité à l'acte violent d'une parole* qui, là où elle a l'occasion de « sortir », le prévient, en lui prenant son moment ou son feu et le rendant par là inutile. Or, il faut voir que *l'acte n'est pas une simple innervation ou abréaction dans la motilité*, car dans ce cas on pourrait abrégir l'acte violent, sensé, préparé et montant dans des articulations intenses, par des actes purement motiles-abréactionnels, simples mouvements violents, sportifs par exemple. Le passage à l'acte meurtrier, quel qu'irréfléchi et rapide qu'il puisse être, ne relève pas de la même catégorie de processus de l'action que les manifestations abréactionnelles de la colère par exemple, tel un coup frappé du poing sur une table ou un (deuxième) coup de pied donné dans une pierre qu'on vient de heurter et qui « nous a fait mal »⁶⁰. *L'acte politique* est, à l'opposé de ce genre d'actes, *lui-même articulant*. Il est en lui-même une articulation intense, disant, de *deixis*, la situation-oppression, et appelant, d'une *boê* (c'est-à-dire d'un appel au secours ou au concours), à l'action ou la mobilisation collectives – dont la mise en œuvre elle-même importe beaucoup moins et peut cesser d'être « politique », au sens strict que nous élaborons de ce concept ici, pour être confiée aux appareils administratifs

59 C'est une chose que le film de guerre – des mafias ou des armées – américain met très fortement en évidence par ses choix de montrer les acteurs de ce genre de violences, dans les moments de leur passage à l'acte, comme survoltés par des articulations jaculatoires d'injures. Il est vrai que celles-ci parfois manquent, dans les mêmes contextes, de manière marquée: c'est l'endroit où des pro. interviennent, ceux qui, précisément, sont capables de tuer avec un énorme sang-froid, suivant les séquences d'un plan qu'ils exécutent de manière méthodique et méticuleuse. Cela donne cependant à ces personnages une assurance surhumaine, alors que les autres représentent véritablement l'homme tel qu'il est se mettant en condition de tuer et s'aidant pour cela de tout ce qui enfle l'action d'un affect vindicatoire et d'une instance de la résolution des tensions d'oppression.

60 Ce dernier exemple est donné par Avicenne dans son *De Anima* et relève d'une considération philosophique du fonctionnement « aveugle » des « passions », ici de la colère.

ou militaires compétents et à leurs procédures. Dès lors, l'acte politique est une articulation intense qui a la nature d'un appel à agir. Il est donc d'abord une articulation qui formule une « adresse » *cohortative et exhortative* : elle va de la *deixis de la situation à l'intolérable en elle* ; elle rassemble, rallie et communique l'impulsion à la mise en formation et en marche d'un « parti » humain communiant intercorporellement en cette articulation.

On peut parcourir les historiens de l'antiquité⁶¹ et constater que, *partout où un groupe humain mobilise, dans un état d'excitation intercorporelle extrême*, tous les potentiels dont il dispose et les ordonne pour déployer un maximum de *force dans un affrontement*, il le fait sur la base d'un discours de très grande prégnance, dont le cœur est formé par des *articulations d'une extrême intensité*. Ces articulations ont la forme d'un appel à tous pour la conquête, le maintien ou la reconquête d'une *forme du vivre* où le groupe ne soit pas opprimé au-delà de ce qu'il peut souffrir. Et c'est l'indétermination et la fluctuation de cette limite de la tolérabilité qui fait le fond de l'interminable débat sur l'*eleutheria* (liberté) grecque ou occidentale et la *douleia* (servitude) des régimes de domination orientale. Les historiens anciens ont voulu réserver le sens de l'*eleutheria* à leurs propres cités, ne voyant chez les Barbares que soumission au sein d'immenses états ou empires régis par l'arbitraire d'un seul⁶². S'il est cependant vrai que les Cités grecques ou la République romaine ont atteint un degré élevé de participation des citoyens à la décision et l'exécution de leur politique, et que ces Etats étaient très jaloux de ce mode d'exercice du pouvoir, faisant de son seul nom (*eleutheria, libertas*) un cri de ralliement ; s'il est vrai qu'ils étaient prêts à se battre inconditionnellement pour le sauvegarder ; il n'en reste pas moins vrai, au témoignage de ces historiens eux-mêmes, que toutes les nations contre lesquelles ces Cités faisaient la guerre se sont, de leur côté, toujours *levées pour combattre sous l'effet d'articulations politiques d'intensité extrême et de contenu éleuthérique* parfaitement semblables aux leurs. De telles articulations ont circulé parmi elles, articulées par leurs chefs ou par des hommes qui le deviennent parce qu'ils les articulent avec une force particulière et sont capables de les incarner dans l'action. Quel que soit le nom donné à la chose, l'enjeu du soulèvement est là aussi la « liberté » de ces nations et ne peut être un autre, liberté étant ici le nom donné non pas à une forme de gouvernement, mais au mode élémentaire d'existence collective qui est celui de la non servitude ou encore d'un vivre selon les propres lois et us de la collectivité en question – lois et us qui peuvent être, par ailleurs, en eux-mêmes inégalitaires, irrationnels, injustes... Les articulations rebelles partent toujours de *gravamina*, de plaintes et de doléances d'abus qui font que la vie ne vaut plus la peine d'être vécue, que la mort lui serait préférable dans la situation faite. Elles disent que la limite du tolérable est atteinte et que, pour cette raison, le combat s'impose. En ce sens, la levée pour combattre, la prise des armes, la sortie de chez soi dans la rue, le ralliement d'un parti au combat, sont des

61 On peut parcourir tout aussi bien les historiens des temps médiévaux et modernes pour faire le même constat. L'avantage de l'histoire antique est qu'elle s'oriente paradigmatiquement sur l'*eleutheria* et sur l'*agôn* guerrier dont elle est l'enjeu.

62 La généralisation est maladroite ici. A peine l'affirmation lue, qu'on pense à Xénophon et à bien d'autres barbarophiles des temps classiques mêmes de l'Antiquité.

inchoations qui signifient comme telles, c'est-à-dire des commencements d'action dont la signification réside principalement dans leur « sens d'acte », leur Aktsinn, d'élanement : les articulations politiques intenses face à la situation qui ne permet plus aucun recul sont en elles-mêmes des gestes corporels de « soulèvement »⁶³ – de fin de la patience, de ralliement, dehors, de groupes où le refus se déclare et se crie... La dynamique de l'articulation politique est celle d'une articulation intercorporelle immédiate renouant avec le tumulte intercorporel originaire, mobilisant les corps au sein d'un intercorps qui entre dans la transe du sursaut éleuthérique.

Substance anthropologique des symbioses anciennes et le politique. Concours des articulations des intercorps partiels à l'affirmation de l'intercorps unifiant

La ligne sur laquelle le politique se constitue est, en ce qu'elle signifie, la même dans tous les contextes historiques et culturels. Elle varie toutefois considérablement, dans son tracé, d'un contexte à l'autre, en fonction des constructions sociales d'un ensemble d'exigences fondamentales qui constituent une sorte de bloc axiologique, éthologique et sociologique, définissant ce sur quoi l'intercorps politique ne veut ni ne peut céder. Dans les ordres anciens, ce bloc désigne au fond une substance anthropologique en soi isolable des démarches d'affirmation réflexives qui en nomment les contenus et les valeurs, ainsi que les formes d'organisation politique et sociale qu'elle favorise. Il s'agit d'un fonds de mœurs, de coutumes, d'us, de techniques du corps, de savoirs-faires produisant les plus-values excitationnelles qui donnent à la vie d'un groupe les saveurs et les pointes de saveur qui membrant le « manger » articulatoire, la lecture orectique-sensible du monde alentour propre au groupe. Il s'agit, en un mot, de tout le substantiel irréflecti qui est entré dans les corps de l'intercorps et constitue la matière de la compréhension de soi collective. C'est donc tout simplement ce qu'est l'intercorps en tant que tel, ce qui en constitue l'identité, comme on le dirait, à la manière moderne, d'un terme hautement abstrait⁶⁴ qui rend fort mal le sens visé et souvent obstrue la perspective sur la carnalité et la substantialité du fonds « identitaire » comme fonds d'articulations intercorporelles (du sensible du monde). Ce fonds est ce qui fait être les corps en l'intercorps ce qu'ils sont et qu'ils ne peuvent abandonner sans cesser d'être les corps articulés, animés et inhabitués qu'ils sont⁶⁵.

63 Encore une fois, ce qui advient au-delà de l'inchoation du soulèvement n'est plus intéressant quant à sa teneur politique. Celle-ci décline dès que se quitte le sol du dire intense, tout devient secondaire au-delà.

64 L'idée et le mot d'identité – comme mêmeté (avec soi) – sont produits par un processus complexe d'abstraction. L'*Oxford English Dictionary* donne une idée de la formation de la notion sous l'entrée 'identity'.

65 La domination par un autre est ressentie comme une impossibilisation de rester en la substance de l'intercorps propre, même si le dominateur veut bien le concéder, indifférent qu'il est à ce que sont les intercorps soumis tant qu'ils le restent – soumis. Or, les dominations impériales, en leur sens même tolérantes de la diversité culturelle des dominés et souvent franchement affirmatives de son maintien, buttent contre les limites quasi structurelles d'un tel laisser-être-(soi) : mauvaise gestion des provinces (régulière dans ces contextes), acculturation des élites, l'aspiration à sens unique des

De ce fonds sont partie intégrante les valeurs et les formes d'organisation politique elles-mêmes, qu'il ne faut pas confondre avec ce qui s'en réfléchit dans l'idéologie politique, les discours et les rationalisations qui sortent ces valeurs et ces formes de leur fusion dans la substance du vivre et de sa réalité articulatoire primaire. Valeurs et formes se densifient, se matérialisent, s'intuitionnent immédiatement, c'est-à-dire orectivement, dans les articulations de l'intercorps. Ainsi, l'*eleutheria* ou la *libertas* des classes de patriciens, d'*equites*, de citoyens, d'ingénus doivent être comprises comme des *articulations intercorporelles réservées à un sous-intercorps* de l'intercorps – et non plus comme des valeurs ou des concepts politiques dont un débat social ou politique ou théorique peut se saisir. Comme telles, elles font également *partie des articulations intercorporelles des autres sous-intercorps* de l'intercorps, lesquels sont souvent tout aussi jaloux des libertés de leurs classes supérieures – et de leur propre subordination à elles – que celles-ci le sont de leurs libertés propres. Les classes inférieures sont souvent fières des formes de vie riche ou puissante ou élégante des états dont sortent les personnalités capables de soutenir les « rôles primaires »⁶⁶ du social et du politique, et de *représenter* ainsi la *splendeur de la forme de vie générale du groupe*. Là où ces états (patriciens ou sénatoriaux, à Rome) tendent à un particularisme étroit et ne savent plus faire le lien avec le peuple (le *populus* du *populusque – romanus*) auquel ils sont liés par une alliance immémoriale, la tendance va alors à la dictature (au sens technique du droit public romain), puis à la royauté monarchique et dynastique. Ce sont alors les « libertés » du *souverain royal*, densifiées en sa personne, qui vont symboliser le plus nettement, au centre et au sommet du groupe, l'unité et la gloire de celui-ci, et succéder ainsi, dans l'exemple romain, à la dualité sénato-populaire des deux états. A une représentation du tout du social dans deux états égrèges quasi organiquement liés par un contrat historique⁶⁷ succède une représentation monarchique en une personne dont le corps se divinise dans des apothéoses dès le début de l'empire – dès la mort d'Auguste –, à qui l'on rend un culte et dont la *maiestas* ne souffre aucune atteinte. Le crime politique suprême est, dans les conditions

ressources vers le centre de l'empire, intolérabilité de certains particularismes, parfois négateurs des principes unifiants du grand corps politique. Les facteurs énumérés fonctionnent comme des limites de la tolérance parce qu'ils cristallisent toujours à nouveau, pour les dominés, des situations où ceux-ci ne peuvent que constater l'illusion de l'être-soi à l'abri d'un laisser-être-soi. Ils ne peuvent dès lors que se trouver ainsi ramenés à la deixis politique de l'oppression, de l'insupportable qu'elle est, et à la clameur des articulations extrêmes du soulèvement.

66 Sur la notion de « rôles primaires » et « secondaires », voir mon *Aperceptions* p. 125s.

67 Le contrat historique dont nous parlons est assez surprenant dans sa stabilité et sa solidité, traversant des crises répétées et graves au long des siècles. Cependant, ce qui doit éveiller le plus notre attention, c'est l'affirmation de ce contrat par les deux états liés par lui, mais mis constamment en concurrence en son sein. Les deux états savent ne pas se passer l'un de l'autre et font sans cesse déclaration de leur approbation de ce contrat, qui fait le fondement mythique de leur union et la clé de leur puissance. Il y a en lui comme une formule secrète responsable de l'incessant succès de Rome dans les siècles et de sa montée à la domination du monde. Du coup, la dualité statutaire du corps politique romain (*senatus populusque*) donne à lire l'histoire romaine comme le déroulement d'une suite robuste de faits, inscrits dès l'origine dans la facture même de la ville: l'histoire est lancée avec la fondation de la ville, *ab urbe condita*, comme le développement d'une *conditio urbana* d'une rare congruence – confiée à la sollicitude spéciale des dieux, selon la théologie politique romaine.

nouvelles, celui de *laesio maiestatis* (lèse-majesté) qui attente à cette représentation centrale du corps social entier dans le corps d'un seul⁶⁸.

Emergence du politique: la mise en péril du nu-vivre, libre-vivre, maître-vivre. La pulsion éleuthérique peut intégrer des composantes agressives-dominatrices. Les mobilisations fanatisées à l'action. Distinction entre le contenu et l'économie excitationnelle de la pulsion éleuthérique

Le renoncement au fonds de ces articulations intercorporelles, forcé par une violence collective externe – et non par une acculturation libre ou spontanée –, désigne le *bord ultime jusqu'où une situation-oppression se supporte*: en-deçà de ce renoncement, les choses paraissent négociables, au-delà, elles cessent de l'être. Avec le renoncement commence ce qu'une collectivité, selon son propre sentir, ne peut plus tolérer. C'est la limite au-delà de laquelle elle ne peut davantage être pressée. Il nous faut à présent *approfondir* un peu notre représentation de la manière dont l'*émergence du politique* se fait à l'*approche de ce bord*; de même qu'il nous faut tenter de nous rendre raison de la *généralisation* que nous effectuons de la *qualité éleuthérique* à toute orexis articulant une défense ou une expansion de sa « rumeur » intercorporelle, en supposant que toute articulation de ce genre défend ce dernier bord de l'existence politique de l'intercorps sur son fonds substantiel propre. Pour cela, il semble utile de revenir aux historiens antiques qui nous ont ouvert des perspectives précieuses sur l'intercorporalité des anciennes symbioses et sur la pénétration très poussée du politique en elles.

Les historiens antiques ont tendance à ramener, comme nous commençons à l'indiquer un peu plus haut, la limite de l'intolérable politique, pour les Barbares, au *nu-vivre*, alors qu'elle embrasse, pour les puissances civilisées, le *libre-vivre*, le *bien-vivre* ou encore, de manière avouée, le *maître-vivre*. Les articulations politiques des opprimés, barbares ici, ressemblent donc souvent aux suivantes: il ne sert plus à rien de cultiver et de récolter, de prendre femme et de procréer, de commercer et de s'enrichir, de construire des temples et de les orner, dès lors qu'on risque d'en être dépouillé à tout moment par la volonté arbitraire d'un envahisseur ou d'un occupant⁶⁹. Toutes les nations asservies ou anéanties par César en Gaule s'étaient soulevées, comme on le disait plus haut de manière bien plus générale au

68 On peut suivre la constitution progressive de ce crime dans les relations du règne de Tibère chez Tacite (*Annales*, I-IV). C'est une sémantique du pouvoir et de sa concentration en *un* seul corps qui le représente dans *un* empire universel; ce sont des tendances à l'auto-despotation (à l'auto-dépossession du pouvoir) des classes sénatoriales dues à la fatigue des guerres civiles et aux transformations des jeux de pouvoir dans le cadre d'une nouvelle société de cour; ce sont enfin des pratiques de la confrontation des intérêts à l'intérieur de cette société faisant de la délation un instrument majeur du processus politique impliquant ces élites; ce sont tous ces facteurs qui contribuent à la constitution, au fil des années, de ce crime, ainsi qu'à son rapide durcissement.

69 Voir par exemple Tacite, *Annales*, XIII, 55-56 où l'on lit une expression très forte de l'inéluçabilité du soulèvement, là où le nu-vivre est rendu impossible: « *Deesse nobis terra in qua vivamus; in qua moriamur non potest* » (il peut nous manquer une terre où vivre; une terre où mourir ne saurait nous manquer).

sujet de l'ensemble des « soulèvements » du monde ancien, autour d'articulations fortes de ce qui se dit toujours comme *être-libre* collectif, qu'il soit défini comme nu-vivre ou bien-vivre par le corps politique concerné. La représentation est ainsi constante, dans l'historiographie des puissances maîtresses elles-mêmes qui épouse de très près leur idéologie de la domination et leur ethos de la force, de cette pression constante exercée par le plus fort sur tous les faibles, voués comme tels à entrer sous son « droit ». Les plus forts, ce sont, pendant longtemps, Athènes à la tête de la ligue de Délos et Rome dès les guerres puniques, dont les politiques hégémoniques poussent tant leurs alliés que leurs adversaires, au choix ultime du soulèvement – quelque désespéré qu'il soit⁷⁰.

Or, si nous appelons *pulsion eleuthérique* tout ce qui fait refuser les restrictions des articulations centrales de l'intercorps, des questions se posent quant à l'extension qu'il faudra donner à la notion de cette pulsion. Pour désigner le concept qui s'élabore au-devant de nos descriptions, ce que nous appelons *eleutheria* devrait d'abord s'entendre dans un sens très large. L'*eleutheria* serait à poser comme relative en ses bornes, mais structurellement *identique*, dans ses expressions historiques, comme étant l'*articulation politique majeure* et de l'intensité la plus forte. Dans ce sens, elle ne serait pas nécessairement attachée au soulèvement qui s'impose parce que la simple survie est en question. Elle peut même prendre la forme d'un privilège de domination, comme ce fut le cas à Athènes et Rome, qui ont intégré à la compréhension de leur propre *eleutheria / libertas* la « liberté »-privilège, le « titre », le « pouvoir » parfaitement légitime, inquestionnable pour eux, de dominer partout. La domination de leurs zones d'influence, indéfiniment extensibles, leur revenait de droit comme inséparable de leurs « libertés » – quasi publiques – mêmes, celles dont ils étaient le plus jaloux. Du coup, les discours que Thucydide met dans la bouche de Périclès au début de la guerre du Péloponnèse – où il expose la singularité de l'invention athénienne d'une forme de vie sans égale, au rayonnement politique et militaire dès lors irrésistible – relèvent pour

70 Il est remarquable que le fait que la servitude – ou encore la liberté sans loi – soit, prétendument, la règle chez les peuples à soumettre, ne joue, aux yeux des historiens antiques, pas de rôle significatif dans le cadrage des situations et des considérations de politique et de droit. Il n'est ainsi nulle part question d'arguer que ces peuples n'ont qu'à changer de maître et qu'ils ne peuvent que gagner au change, du moment qu'ils entrent sous une domination réglée au sein d'un grand empire se trouvant à l'apogée de l'état civilisé. Quels que soient les rapports de domination à l'intérieur du groupe considéré, quelque peu libre – ou quelque anarchiquement libre – que sa masse puisse apparaître par rapport aux statuts subordonnés de l'État hégémonique, le refus d'obtempérer est toujours « compris » en quelque sorte et accepté sans grande discussion par les historiens ; en même temps que le passage au *bellum* et à la décision des armes est conçu comme parfaitement logique et naturel – avec la conviction qu'encore une fois, aussi longtemps que le combat puisse durer, Rome sera victorieuse. Il est clair que je vais vite, dans cette revue, et que je ne puis éviter des généralisations inexactes. Certains historiens, par exemple, sont impressionnés par la « liberté » barbare, qu'ils décrivent cependant comme une espèce d'incapacité de se plier à des lois qui organisent rationnellement la communauté politique. Elle est alors un amour du nomadisme, un attachement jaloux à une sorte de « faire ce que veux », vaguant sans frein dans les forêts – telle est un peu la vision de la *Germanie* de Tacite. Une telle liberté a-nomique peut, en un certain sens, s'inverser en servitude ; cependant, elle ne sera jamais équivalente à la servitude des peuples vivant sous le joug d'un empereur « oriental ».

ainsi dire du même genre d'articulations de « soulèvement éleuthérique » que ceux que nous citons plus haut comme tout à fait exemplaires de lui – à savoir, les discours des délégations de Cités dont l'existence même est mise en péril par l'appétit d'expansion athénien, du moment que leur refus de se soumettre, « éleuthériquement » pensé, leur unique choix, amènerait leur ruine. Le paradoxe est donc qu'Athènes ne se trouve dans aucune détresse et ne fait qu'articuler, dans les articulations péricleennes, l'assurance d'une supériorité (impérialiste) ainsi que la formule et la tension d'un intercorps arrivé à une pointe de son rayonnement. La question qui se pose ici est celle de la *possibilité d'intégrer une pulsion de domination ou d'asservissement à l'appel éleuthérique*. La réponse serait affirmative si l'on ne prenait en compte que l'*authenticité et l'intensité des articulations* intercorporelles qui sont en jeu et qui disent la moindre atteinte à leur « rumeur », la moindre restriction de sa tension-expansion insupportable, ne pouvant dès lors qu'appeler au « soulèvement », c'est-à-dire ici à l'expédition punitive. Cela voudrait dire qu'un tel intercorps ne peut sentir son *Drang*, c'est-à-dire sa pulsion ou son impatience, à l'expansion que comme une force que *toute résistance* provoque et relance comme faisant *obstruction intolérable à son vivre même*, entendu comme maître-vivre. Un tel intercorps doit ainsi ressentir la frustration de son *Drang* comme une détresse *sui generis* qui le place devant de l'insupportable et lui fait une nécessité d'appeler, de manière originairement politique, au combat, qu'il faut appeler dès lors éleuthérique⁷¹.

Il me semble cependant qu'il faut, pour sauvegarder une forte consistance théorique à notre approche, *marquer* au moins ce *lieu d'une bifurcation des sens de l'eleutheria*. Le *Drang nach Osten* de l'Allemagne nazie est sans doute aucun une articulation politique forte dans l'intercorps allemand de l'époque, laquelle ne peut que s'intensifier, enfler, monter au paroxysme du « soulèvement » lorsqu'elle rencontre une remise en question ou une résistance effective forte. Toute entrave à ce *Drang* apparaît comme une entrave scandaleuse et absolument insupportable au vivre même de la nation ou de la race, que l'idéologie projetait comme un maître-vivre insusceptible d'aménagements, de compromis ou de relativisation. De même, le *pogrom* sous toutes ses formes et dans toute sa variété empirique historique

71 C'est le cas, assez fréquent dans l'histoire, des groupes ethniques ou des élites sociales dont la compréhension de soi est centrée autour de leur élection immémoriale – fondée dans des récits mythologiques ou historiques – pour dominer et régner sur d'autres groupes. Ceux-ci se tiennent souvent par rapport à eux dans une position assez strictement complémentaire. L'anthropologie est tentée de décrire ce genre de rapports comme système à consistance ou complétude plus ou moins élevée et d'y voir souvent la logique d'un échange, et parfois la cyclicité de celui-ci. Voir là-dessus Bonte, Pierre, « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien », In: *L'Homme*, 1987, tome 27 n° 102 p. 54-79, qui décrit une asymétrie d'échange matrimonial intergroupe, mais où les asymétries de pouvoir sont d'autant plus parlantes qu'une dynamique expresse s'enclenche pour les éroder. Parfois les rapports de domination entre les groupes sont récents, résultant de conflits qui ont eu lieu dans le passé proche. La tendance de toute domination instituée est cependant de s'immémorialiser, se mythologiser et d'attribuer la qualité intrinsèque de maîtrise au dominateur, anoblissant sa race, son sang, sa fonction, son entourage, son cercle d'existence... ; parallèlement, des attributions complémentaires consolident idéologiquement la position ancillaire des dominés.

est organisé par les *mêmes structures articulatoires et affectuelles* : il fait indication, *deixis*, dans des articulations d'une extrême intensité, d'un état de choses absolument scandaleux ; il fait ensuite *boê* (comme le dit très expressivement le grec), appel au concours de tous, de tous les corps touchés par cette offense intolérable faite à l'intercorps. Dans la tradition du pogrom islamique contre schismatiques ou infidèles, on parle d'un *istisrâkh* qui est un crier pour appeler la foule à soi, au concours à l'action destructrice, laveuse et guérisseuse de l'offense ; en même temps qu'il est une *réverbération de ce cri dans la foule*, dans la mesure où le geste du *istisrâkh* tel que le mot (un factitif) le suggère, invite à la répétition et la répercussion de l'appel à l'aide (au massacre souvent) d'un coin de la foule à l'autre, d'un quartier de la ville à l'autre. Dans ces conditions, *toute mobilisation fanatisée à l'action*⁷² destructrice ou meurtrière devrait relever du genre du soulèvement *éleuthérique*. Bien plus : elle livrerait le modèle de tout soulèvement et de tout agir politiques.

Il faudrait revenir ici, pour avancer ces questions, aux *intuitions durkheimiennes* de l'affect collectif et sa fonction consociante. Durkheim voit se déclencher, pour le dire avec notre conceptualité, les articulations les plus intenses de l'intercorps à la suite d'*offenses graves faites à la conscience collective*. Ces offenses sont des *crimes*, et inversement les crimes ne sont que ces offenses, jamais des états de faits objectifs posés par un homme, volontairement ou pas, et identifiables par un observateur qui ne tient compte que des éléments factuels constitutifs de l'acte criminel. Le *crime se définit à partir* de la gravité de la lésion de la sensibilité sociale. On ne peut le définir en lui-même, en dehors de l'offense qu'il inflige à la conscience commune, c'est-à-dire en-dehors *du ressenti de l'atteinte* à ce que celle-ci conçoit comme intangible, atteinte qui la blesse, la perturbe, la révolte profondément, et exige d'elle une action punitive drastique⁷³. Il y a dans cette approche une sorte de subjectivisme ou relativisme sociologique du crime qui peut paraître analogue à celui que notre propre théorie de l'articulation et de l'économie excitationnelle politique applique de son côté à la *pulsion éleuthérique*. Celle-ci ne se définit pas de son *contenu libérationniste*, mais de la qualité et de l'intensité des émotions qu'elle met en jeu. Partout l'*articulation*

72 De telles mobilisations fanatisées sont intrinsèquement fanatisantes par l'effet de la réverbération de la *boê* dont l'*istisrâkh* nous fournit un exemple impressionnant. Le *takbîr* – l'appel à la proclamation vocale forte du dogme central de l'Islam : *allâhu akbar* (Dieu est plus grand) – a, dans certaines conditions, un effet analogue, recherché d'ailleurs comme tel. *Allâhu akbar* est une ellipse ou une affirmation jaculatoire qui se suspend, néglige de nommer son complément. Elle veut dire que Dieu est plus grand : que toute créature sortie de ses mains, c'est-à-dire que toutes les puissances mondaines, car seul Dieu – et sa parole – est incréé, et tout ce qui est en-dehors de lui, y inclus les dominations le plus terribles de la terre, ne subsiste que par sa puissance et sa permission. Dès lors, le cri de ralliement contre toute puissance qui s'élève contre Dieu ou fait infraction à sa Loi, est un *takbîr* qui la défie, la dénonce comme impie et appelle de manière contraignante à sa destruction. Il est très difficile en effet, pour un musulman, de se soustraire à un appel au *takbîr* – car ce serait refuser son adhésion à son « islam » (i.e. sa soumission à l'intangible majorité divine). Dans une procession, un rassemblement, une manifestation, une émeute, le *takbîr* fait vibrer la foule dans un unisson articulatoire intercorporel d'une extrême puissance.

73 Voir là-dessus, Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris PUF 1991, p. 35-64.

politique se constelle autour de cet intolérable (*intolerabilis*), de ce qui ne peut être porté (*quod ferri non potest*), d'une oppression, toujours ressentie comme telle même quand elle touche un privilège du maître-vivre, au lieu de naître partout d'une mise en péril du nu-vivre. L'expression de cet intolérable est un *universel linguistique et culturel* qui se laisse analyser en tant que tel et dont on pourrait colliger l'expression dans les différentes langues du globe. Le départ est fait avec une représentation qui est celle d'un *ferri* ((devoir) être porté) nécessaire et attendu, d'une astreinte à un porter basal – et nulle part une telle astreinte n'est niée. C'est quand on va au-delà de ce dû entendu comme tel que les choses deviennent « importables », comme dit la langue du 16^e s. Le *dépassement de la mesure* est en lui-même *injuste* et ne peut se justifier d'aucune façon, de par le sens posé par cette mesure même. Le *rejet* de ce dépassement a dès lors une violence intrinsèque qui est la *violence intrinsèque du politique* lui-même.

L'emphase essentielle du politique. Sa désémphasisation moderne tardive. Toute reviviscence du politique passe par celle de son emphase

Ainsi, il semble qu'il y ait un *universel de l'articulation politique*, un *universel du cri* non seulement public, mais qui agit comme une convocation du politique lui-même et de sa publicité (*Öffentlichkeit*). Ce cri est un *appel qui constitue le politique* ou un appel à sa constitution. Le politique naît originairement de ce cri de quelques uns à tous, qui ameut le tout de ceux en lesquels une articulation intense va intercorporellement se communiquer. C'est une *excitation politique spécifique* qui *traverse l'intercorps et le constitue vigile et bandé*, découpé nettement sur le fond du monde et du temps. Le cri du ralliement dure en le *politique* tant que celui-ci est ce qu'il est, car il *cesse d'être ce qu'il est quand ce cri le quitte*. La politique des comités techniques et des procédures d'examen, celle qui se fait dans un sous-système social secondarisé comme tout autre et qui a charge de processement des décisions collectivement obligatoires selon un double codage politique et juridique; cette politique vit d'appresentations rhétoriques du politique, sans être nécessairement reliée à sa substance. C'est pourquoi elle *n'arrive pas*, d'un instinct qui l'avertit de la perte de son *proprium*, à *quitter le prononcé intense, l'articulation pathétique*, le dire très haut, très fort, très indigné, criant, ameutant autour de lui des corps affectibles par ses articulations, leur enjoignant le ralliement et la communion dans le rejet d'un inacceptable. La politique *pendant* est *poussée dans la voie de la désémphasisation* pour correspondre à ce qu'elle est devenue dans les sociétés, fonctionnellement différenciées et profondément pacifiées de notre présent; pour correspondre à la transformation de son espace et de sa substance par la diffraction procédurale, le processement cognitif des enjeux, la représentation ouverte et controversielle d'intérêts. Dans la politique de ces sociétés, le *sens n'a plus la densité qui en faisait un enjeu dur* qui ne se laissait pas diviser ni rompre, et qui imposait à cette politique – et à tous les autres champs de l'action sociale – des choix drastiques. Un sens d'une telle substantialité *aurait rendu impossible*, pour ces sociétés, toute orientation sur des *valeurs fluentes* et toute confrontation avec la contingence même de leurs processus et de leurs structures. Il aurait empêché l'ouverture de *marges d'alternativité de l'observer* ou du

construire social du sens, ainsi que la fluctuation des points de référence de l'observer dans le plan des fondements eux-mêmes. Il aurait surtout inhibé l'émergence de l'*autoréférence de différents ordres du sens* et l'autonomisation de ces ordres en systèmes différenciés de la communication. Il aurait également empêché l'émergence de la *paradoxité* des rapports et des processements (des contenus et des opérations) au sein de tous ces ordres, ainsi que des figures complexes de la pensée et de l'action qui rendent de tels processements possibles et courants.

Or, nos sociétés sont caractérisées précisément par la *diffractabilité des noyaux sémantiques forts* circulant en elle en une multitude de sens traitables dans des cycles procéduraux multiples⁷⁴, autonomisant, selon des rationalités spécifiques, des sous-procédures autour du processement des sens diffractés du sens majeur et dense du départ. La *politique* et la *religion* sont les deux champs sociaux qui sont *le plus profondément affectés* par cette évolution qui entraîne une *radicale désempathisation* du sens⁷⁵. Le dire politique – mais aussi religieux⁷⁶ – s'engage assez loin sur cette voie, sans pouvoir toutefois renoncer complètement à son emphaticité. Le ferait-il, que ses sources et ses structures excitationnelles commenceraient à flotter en lui et à le rendre fantomatique. L'appel au ralliement urgent et la dénonciation emphatiquement articulante de ce qui menace et qui ne peut d'aucune manière être accepté, même réduits à un geste rhétorique convenu et surfait, se sachant clairement surintensifié tant par ceux qui – avec ennui et fatigue parfois – le performant que par ceux qui – avec agacement souvent – assistent à sa performance, ne peuvent être détachés du politique sans que celui-ci n'y perde ce qui semble l'authentifier. C'est en ce sens que la politique contemporaine, quand elle veut se recréer ou se *réinventer*, redevenir de la « *politique* » et s'authentifier comme telle, ne peut *qu'en revenant à l'emphase*, non plus rhétorique, mais vraie, c'est-à-dire au réel et au sérieux de la menace et de l'inconditionnel refus que le corps politique doit lui opposer : militances organisées pour l'écologie, les droits de l'homme, la participation des citoyens ; initiatives citoyennes (Bürgerinitiativen) qui prennent forme autour de la détermination des aspects les plus courants de la vie locale ; toutes émanent d'une *construction de l'urgence de la situation-oppression* ainsi que du *volontarisme* authentiquement *politique du rejet sans compromis* de ce qu'elle impose.

74 C'est-à-dire des « hypercycles » de processement, comme Teubner l'a explicité – dans son *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt Suhrkamp 1989 – pour le droit et l'administration. Il s'agit de cycles de procédure qui, dans leur itération, décrivent une structure de « re-entry » en eux-mêmes qui permet de les clore et de les fonder sur la paradoxité même de leur autoréférence.

75 La désempathisation du sens est un thème que j'ai amplement développé dans *Sciences du sens* (p. 310ss) et *Aperceptions* (p. 206ss).

76 Les raisons pour lesquelles le dire religieux est intrinsèquement emphatique sont semblables à celles qui font le politique emphatique. Nous n'entrons cependant pas dans le détail de la question de l'emphase religieuse qui n'est pas au centre de l'intérêt ici.

Anciennes patridités charnelles. Nouvelles patridités constitutionnelles

Le soulèvement éleuthérique connu des symbioses anciennes est suscité par l'atteinte à l'ensemble-bloc des choses auxquelles l'intercorps politique tient comme à ce qu'il ne peut aliéner ou consentir de perdre. Or, l'*intercorps tient d'abord* à lui-même, au *grand corps de chair qu'il constitue* et que lient les liens de sang, d'affinité, d'allégeance, de clientèle, de metoikie⁷⁷,... Il ne peut tolérer que ce corps soit déchiré, ses organes et ses constituants ravis ou dispersés : ses femmes ne peuvent lui être prises, ses clients, ses chefs, ... sans qu'il en ressente une lésion majeure. Chez les sédentaires, le territoire, depuis tout temps habité et cultivé par eux, s'intègre au grand corps pour former une « patrie » toute charnelle, faite des corps des mères et des épouses, des enfants et des guerriers, prenant racine avec ses temples et ses demeures dans une terre qui « donne », des grains, des fruits, des pâtures. Dans ces formes charnelles de socialité, l'intercorps politique tend à lier le sens éleuthérique à un genre d'attachement spécifique, ayant une *syntonie avec l'enfance* et ses mondes, qui fait qu'une fois vécue dans les mollesses et les prégnances des premiers âges, jouissance et convulsivement, l'*empreinte incorporante* qu'elle imprime dans la psychè est ineffaçable⁷⁸. L'*individu est indétachable de l'intercorps charnel* dans le giron duquel il naît et

77 La metoikie est une institution du droit public grec par lequel on permet à un étranger, en lui conférant des droits appropriés, de s'établir sur le territoire d'un Etat ou encore à un groupe allogène de peupler une partie du territoire propre.

78 Nous trouvons dans une Consolation philosophique du 16^e s., écrite durant les troubles civils et religieux, des considérations très intéressantes sur le sujet de cet attachement à une patrie charnelle – par opposition à la patrie rationnelle de toute l'humanité. Il s'agit du texte de Justus Lipsius, *De Constantia (libri duo qui alloquium praecipue continent in Publicis malis)*, 3^e éd. Anvers 1586, dont nous pouvons citer un passage (du chap. 10 du Livre I) : *Nisi censes vim nullam esse laciendi et attrahendi in natali solo. quod primum corpore isto pressimus, pedibus institimus, cuius aerem hausimus: in quo infantia nostra vagiit, puertia lusit, iuventus exercita et educata est. Ubi familiare oculis coelum, flumina, agri: ubi longa serie cognati, amici, sodales: et tot gaudii illecebrae, quas frustra terrarum alibi quaeram (ibid., 28)*. (Sinon que vous pensiez que le pays où nous sommes nés n'ait aucune force de nous attirer et allecher, le pays où premièrement ce corps est arriué, où nous auons commencé à marcher, duquel nous auons respiré l'air, où nous auons pleuré estant en maillot, où nostre enfance s'est esbattué, et où nostre jeunesse a esté exercée et esleuee, auquel sont les cieux, les fleurs [sic] et les champs que nous auons accoustumé de voir. Où nous auons une grande suite de parens, quantité d'amis et de compagnons, tant de delices, et plaisirs, qu'il n'est possible de rencontrer autre part – je cite une traduction contemporaine). L'argument de Lipse est qu'on ne devrait aimer, au sens propre, sa patrie, mais uniquement la révéler, éprouver envers elle de la piété (*pietas*). L'amour, quant à lui, ne peut avoir d'autre objet que les parents charnels (et Dieu). Le chap. 11 du premier livre du Traité reconstruit l'évolution qui mène les hommes de l'état sauvage (*ex rudi illa et solivaga vita*) dans les campagnes à la vie urbaine (*ab agris in oppida*), pour aller aux sources de l'*adfectus* de cet *amor patriae* et montrer que c'est un *affectus* du corps (*corporis*) et non pas de l'âme; qu'il est circonscrit ultimement à la patrie concrète et très locale, celle des environnements sensibles immédiats du hameau, du village ou de la ville où l'homme grandit avec ceux qui les peuplent de ses proches de sang et d'alliance. En ce sens, l'amour de la patrie au sens tardif de l'amour de la *res publica* n'est pas un sentiment naturel (*a natura*), mais conventionnel (*a more quodam et instituto*); seules les sphères charnelles des premières coextensions du corps de sentience, pour le dire dans notre conceptualité et faire le lien avec notre approche, sont capables d'inspirer un tel amour et un tel « allèchement » (attirance et attachement).

dont il garde en lui presque tout le tumulte. L'éloignement de ce giron lui fait souffrir les « douleurs du retour » (nost-algie, *Heimweh*), demande instante de retrouver les siens et de rentrer dans l'enclos du monde où un chien nous reconnaît, où les jours tissent une étoffe qui dure, où l'on peut mourir repu, sans aigreur, alors qu'on se couche et qu'on se laisse faire et que les adieux sont bienfaisants. Lorsque le combat éleuthérique est définitivement perdu et qu'avec lui se perd l'intercorps et sa substance sensible, l'articulation politique se déplace parfois vers l'*utopie*, dans la clarté qui advient à celle-ci de l'irrévocabilité de la défaite et de la désespérance qui en coule, faisant ressortir avec beaucoup de netteté et de force la nudité de l'exister. L'*essaimage* est souvent la forme antique d'une telle utopie. Tourner définitivement le dos à Troie et semer, avec des semences mêlées, des terres neuves, tel est le destin et le pari d'Enée qui n'a plus d'Ithaque où retourner, même au prix de peines infinies. Conjugés, la *Landnahme* (prise de terre) – au Latium, dans le cas d'Enée – et le *rapt de femmes* autochtones – les Sabines, en l'occurrence –, fondent un nouvel intercorps et une nouvelle chair patride. Là où ni le retour ni l'essaimage ne réussissent, la dispersion de l'intercorps ancien est tragique et noire : errances, longues captivités (des élites retenues indéfiniment comme otages, par exemple⁷⁹), asservissements, et partout séparation de ce qui s'appartenait et se tenait dans le tumulte charnel originaire.

Par comparaison, les symbioses modernes construisent des patridités plus abstraites, même là où elles collent au modèle ancien du grand corps lié par la race et le sang. Leurs « retours » et leurs « utopies » sont plus secs et le tragique du non retour plus froid. Les *symbioses individualisantes ne peuvent produire des intercorps où se conservent les syntonies et les attachements caractéristiques de la survivance du tumulte intercorporel* dans les corps des individus. En elles, pour les raisons que nous n'avons cessé de détailler et qui font l'abscission des corps et l'encolonnement, les *patridités* sont *condamnées à décliner*, à se dépouiller de leur caractère charnel. Elle doivent se loger, en se sublimant à l'extrême, dans des espaces incorporels de droit – le droit étant, définitoirement dans sa doctrine la plus ancienne, l'incorporel par excellence⁸⁰ – et à loger l'intercorps dans une constitution et non sur territoire, dans une histoire et une culture particulières. En ce sens, l'*Etat de droit est une négation de la patridité charnelle*, quelque enracinée que soit la communauté concernée en son territoire, sa langue, sa culture, quelque identifiée qu'elle soit avec ses coutumes et l'ensemble de sa normativité vivante. Il déstabilise profondément et définitivement toute la corporalité des liens et double l'intercorps originaire et ses relations natives non pas d'un autre corps ou d'un autre réseau de relations secondes, mais de significations et de *manières de penser* et de projeter le *lien intersubjectif* qui infléchissent décisivement le sens de ces relations elles-mêmes, en les *dénativisant* et les plongeant dans le repère des relations

79 Sur les *obsides* et leurs destins, voir Allen, Joel, *Hostages and hostage-taking in the Roman Empire*, Cambridge New York Cambridge University Press, 2006.

80 La théorie juridique dès ses débuts romains et telle qu'elle se retrouve projetée dans le *Codex iuris* pose le droit comme un incorporel ou même l'incorporel par excellence. Voir là-dessus le premier chap. de mon *Trajectoires de l'immatériel (Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation)*, Paris CNRS Editions 2004), qui commente cette position conceptuelle.

consenties et résiliables. Les retours tentés aux patries prennent dès lors la forme, surtout quand elles concernent ces symbioses mixtes sises entre les anciennes et les contemporaines, d'un désespoir lucide et voulu, le retour s'accomplissant avec une insistance froide, quasi haineuse, sur une terre dont tous les puits sont secs, dont le ciel même est devenu aride, où les choses n'ont plus ni radiance ni beauté, mais sont exposées au nouvel apparaître qui les dénude, les écrase, les aplatit⁸¹.

Récapituler la question du politique. Intercorporéité originaire et dynamique de l'encolonnement. Restaurer du politique : Heidegger, Arendt. La centralité transcendente vive de l'être au monde et de l'action. L'exister dans l'immanence rompt avec le « monde » et sa politique

Nous nous sommes très progressivement approché de ce que nous pouvons caractériser désormais d'articulation politique, ou de « *politique* » au sens que nous donnons à ce terme pour désigner un *régime primordial de l'intercorporéité ayant une économie excitationnelle spécifique*. Le glissement s'est fait de formes d'articulation intensifiée dans le corps du vivant humain et dans les situations qui les conditionnent (scène de ménage, plaidoyer, apologie, palabre, délire, vengeance), vers celles qui se font dans l'intercorps comme tel. De ce glissement il ne faut pas induire que les premières formes d'articulation corporelles sont originaires, mais maintenir, contre cette fausse impression, la *thèse centrale* de notre travail qui est celle de la *provenance de la corporéité individuelle d'une intercorporéité originaire et de son tumulte*; et que là où la corporéité individuelle approche de ses articulations les plus intenses, elle revient à toucher à ce tumulte, quelque stricte que soit la coupure de cette corporéité d'avec tout autre. Le glissement a également brouillé les limites entre les différents phénomènes ayant lieu dans l'intercorps en ses différentes époques : ainsi il n'est pas clairement ressorti si l'articulation politique, aux endroits où elle affleurerait dans nos descriptions, était fondamentalement la même dans les deux types de symbioses que nous avons distingués. Là aussi ce qui fait clarté est le retour à la considération des rapports structurels : les *symbioses individualisantes*, qui mettent en branle une évolution qui mène à l'encolonnement, *secondarisent le politique* lequel s'efface de leur horizon pour ne subsister que comme vestige et se revitaliser périodiquement et localement dans des *projets volontaristes de restauration des articulations intercorporelles fondatrices* d'un sens politique du social. Ces projets, qui veulent faire revivre du politique à partir de son sujet cardinal, le sujet citoyen qui l'agit, semblent flanquer la *dynamique majeure de différenciation fonctionnelle* configuratrice du social dans ces symbioses. En effet, celle-ci ouvre le social à la contingence illimitée d'un avenir codé positivement, le transforme sans cesse

81 Se cherchent sans doute aussi de nouvelles formes d'utopie, revenues de tout, non enthousiastes, s'affirmant et se maintenant en dépit de tout l'impossible et le non sens ; se maintenant, pourrait-on dire, à cause du « dépit » de tout (au mépris de tout ce qui est, impossibilisant). Voudraient s'inventer ici des manières de soulever de l'intercorps humain par des forces inconnues, restant à découvrir, sortant du dépit même de leur absence.

profondément sans donner aucun sens à ces transformations, et le laisse flotter dans une sorte d'asubstantialité et d'indéterminité, condition nécessaire de la génération des potentiels de virtualité et de mutabilité caractéristiques des sociétés du présent. Dès lors, *comment restaurer du politique dans un horizon d'effacement de l'emphase de tous les champs du sens* quels qu'ils soient ?

Le politique, nous l'avons vu, ne peut se fabriquer excitationnellement qu'avec les articulations surintenses d'une deixis et d'un rejet de l'intolérable d'une situation collective. Or, la *dynamique de nos sociétés* est celle d'un *encolonnement des corps* et d'un *approfondissement des ruptures de l'intercorporéité*. L'allotement du social aux individus évacue toute « rumeur » pour ne laisser subsister que des formats de l'existence, fournis comme des « paquets de vivre » et distribués à tous. Le *sujet du politique*, le citoyen « indigné » ou en colère (*Wutbürger*), se *récupère* assez facilement s'il s'agit de se mettre de temps en temps très démonstrativement en travers des processements systémiques sociaux pour les obliger à faire sens dans un autre repère que le leur, à savoir dans le repère de sens intuitif du « monde de la vie » (*Lebenswelt*). La contestation veut réinventer le politique en revenant à son articulation originaire, sans pouvoir cependant émaner de la détresse constitutive du repère existentiel originaire du politique, dans lequel le *sens* est *rare et dur*, difficilement négociable, reflétant un état de la communication très pauvre en contingence et en ressources capables de l'intégrer là où elle se présente ; un état donc où les *possibilités de contingencier du social* ou de *cognitiviser du normatif* sont *minimes* et où l'existence collective a dès lors une dimension essentiellement destinale. L'*autre voie* empruntée aujourd'hui par la reviviscence du politique est *philosophique* et tourne le dos à ce que les sciences humaines et sociales peut nous enseigner sur les conditions d'accomplissement et les évolutions structurelles de nos sociétés. Elle se déleste dès lors très facilement, car principiellement, de la charge de la plausibilisation sociologique du politique aujourd'hui, et se concentre sur ce qui se passe dans le plan transcendantal et le pose comme précédant tout ce qui peut se dire et se négocier dans la réalité empirique du social. L'approche philosophique, d'un *Heidegger* ou d'une *Arendt*, tente de *réintégrer ce repère transcendantal du « monde »* et pointe là la dimension essentielle où du politique peut être retrouvé. En remettant l'exister de l'homme en relation avec le « monde » où il a son être, l'approche donne à cet exister une profondeur et un point de « recueillement » (*Sammlung*) qui lui permet de sonder ce qui de l'ouverture du « monde » se réfléchit dans l'être concret, l'être agissant du sujet. L'homme dessiné dans cette esquisse philosophique par Heidegger et Arendt est un homme capable d'un recueillement à sa place même, au cœur du « monde », et dont l'action ne peut se limiter à être dans le monde à la manière du mouvement orienté et voulu d'autres agents (animaux, par exemple) ; l'*action* humaine est *inauguratrice du « monde »*, et non seulement initiatrice de séries de faits en lui. L'action a une *centralité transcendentale vive*, de son accroche en l'être, par cela qu'elle est l'essence de l'homme, son *actus essendi* qui est déploiement du « monde ».

J'ai montré dans *Aperceptions du présent* que, si le « monde » est bien et très authentiquement ce déploiement, il n'en reste pas moins que l'exister s'accomplit tout à fait en rupture avec lui, dans une *immanence « sans son autre primant et ponant »*. Il ne s'agit pas

de revenir ici sur ce point, mais de montrer que dans la nouvelle immanence de l'exister le politique ne peut se chercher dans l'action ainsi comprise, car les portées d'une telle action sont inapparentes et inagissantes dans le mode d'être de l'immanence. Le politique, s'il en est, n'a de présence que dans le type d'articulations que nous avons décrites et ce n'est qu'en cherchant autour de nous de telles articulations que nous aurons une chance de mettre le doigt sur des réalisations, des témoignages, des traces ou des absences du politique, selon la gradation en teneur de nos trouvailles. *L'approche du politique par la qualité excitati-onnelle d'articulations* où il pourrait s'effectuer renverse la problématique et nous permet d'attester des accomplissements du politique là où les articulations correspondantes peuvent être identifiées. Or, elles peuvent l'être très clairement un peu partout dans « la politique » de nos sociétés, celle-ci se faisant, comme nous l'avons déjà souligné, selon les modes cano-niques d'adversités partisans articulant chacune la deixis d'une situation oppressive et l'ap-pel au ralliement et au rejet de ce qui « ne peut être souffert ». « *La politique* » continue à vivre, en sa rhétorique et sa mise en scène, dans les *mêmes schémas de l'économie excita-tionnelle du politique* universel, *tout en ayant rompu avec polémique réelle de celui-ci et sa détresse structurelle* devant la montée de *la contingence* (des valeurs et des actes) aux seuils de son ordre. Toutefois, si « la politique » conserve toujours en elle un faible reflet des articulations intenses « du politique », une autre politique se dresse, dans nos sociétés, pour revendiquer une véritable résurgence des intensités articulatoires du ralliement et du rejet inconditionnel. Les *mouvements contestataires* de la modernité centrale du monde contemporain, autrement dit la contestation citoyenne, le *Protest* ou les *Protestbewegungen*, comme les appelle la sociologie allemande, entendent, eux, participer bel et bien du schéma de l'articulation politique. La *politique arendtienne*, de son côté, produirait également une articulation authentiquement politique si elle venait à se produire dans le réel de l'histoire – ou plus de la posthistoire. Toutefois, tant « la politique », que les mouvements citoyens de contestation, que l'action au sens d'Arendt, tout en contenant, à différents degrés, le schéma articulatoire politique fondamental, restent en-dehors de la perplexité qui naît du fait que du sens (normatif) ne peut se présenter que comme massif, irrelativisable, non négociable. Or, l'*articulation politique plénière* n'atteint son *intensité*, son *inflexibilité* et sa *polémique* que d'un *impouvoir de contingencier du sens*. Elle ne peut avoir pleinement lieu que sur le sol de cette détresse, de ses perplexités et de ses raretés. Hors ce sol, les différentes articu-lations politiques possibles maintiennent ou revendiquent une politicalité qui s'authentifie des *reflets* des anciennes articulations en elle. Elles se placent ainsi dans une *continuité* histori-que, rhétorique et institutionnelle par rapport à elles, mobilisant leurs accents et vivant dans l'éclat de leur évidence. Cela contribue fortement à l'incapacité de reconnaître le caractère dérivé de leurs articulations propres et leur statut résiduel ou mimétique par rapport aux articulations prototypiques⁸².

82 Il faut insister sur le fait que nos descriptions concernent ici les régions centrales de l'œcumène, telles que nous les désignons dans *Aperceptions*. Les choses se présentent différemment dans les autres régions du monde, celles de la modernité périphérique ou des pré-modernités contemporaines. Ainsi,

L'invocation du politique, qu'elle le construise comme un fait donné ou comme un mode de la consociation et de l'action qu'il faut restaurer pour ressourcer le social en l'unique plan du sens dont il puisse s'alimenter, est *sans effet devant la réalité et l'ampleur des dynamiques de l'encolonnement*. Il fallait cependant toucher la question, car on doit beaucoup à « *l'illusion politique* » dans l'absence d'une appréhension sérieuse du *possible-advenu*: des séries de possibles sont précisément aujourd'hui réalité qu'on pensait improbables ou insoutenables il y a encore peu. Prendre la mesure de ces possibles, c'est prendre la mesure de l'ouverture du social à l'irruption de la contingence en lui ou encore la mesure de *l'admissibilité des futurs dans la communication* sociale ou le monde humain. Or, l'encolonnement tel que nous le décrivons paraît très improbable ou du moins semble voué à mobiliser contre lui-même une multitude de réactions provenant des procès basals du partage social de la vie, quelque individualisantes que soient les conditions dans lesquelles celui-ci s'effectue. Ainsi, le politique se place structurellement en travers des dynamiques de l'encolonnement et devrait, en lien avec d'autres procès, les inhiber considérablement.

les révolutions du « printemps arabe » par exemple relèvent véritablement d'une autre problématique que celle d'un prolongement formel du politique dans un repère qu'il a structurellement quitté, et engagent des articulations politiques plénières. Les sociétés concernées seraient à classer, dans une grande mesure, dans le type des symbioses anciennes, avec la survivance caractéristique d'une intercorporéité accusée (empêchant tout encolonnement) et, surtout, de ce que nous décrivions, dans *Aperceptions*, comme la détresse devant la contingenciation du sens.



9. La pensée encolonnée

Paradoxe d'une articulation sans déploiement. Fraîcheur et vigueur orectiques de l'articulation font le « soulèvement » du monde au-devant du sens

Le chapitre précédant s'est conclu sur une *confirmation, dans tous les champs phénoménaux, de la tendance à ce que nous avons décrit comme la « désintercorporalisation »* du corps individuel conçue par nous comme encolonnement. La *prégnance de l'encolonnement* des corps est très forte dans l'interaction quotidienne dans les espaces urbains où les corps se croisent sans parole et où les regards glissent sur eux sans friction. *Aperceptions* a décrit le *mutisme rigoureux de l'interaction* et sa *scopisation* poussée. Les corps sont clos sur leurs limites volumiques et sur une *pensée*, plus ou moins flottante, qui se dit en eux, le mutisme de rigueur la rendant *monologuante* et pressée d'un nombre d'affects dont la tonalité est généralement sombre ou parfois carrément mélancolique. L'incongruité de toute parole (dans les espaces traversés par les corps) fait sentir la rigueur de l'à-part-soi, le *caractère basal de la position solitaire de tout corps* dès qu'il quitte son appartement – qui est « appartementement », comme nous disions dans *L'intime*¹ – et la clôture sur soi ou le *ren-trement en soi de toutes ses articulations* qui ne peuvent plus être confiées à quiconque ou exprimées devant quiconque. Elles y prennent la forme de « pensées », certes libres, changeantes, qu'on peut interrompre et reprendre à tout moment, qu'on peut combiner avec d'autres ou laisser être incidentes au hasard, sans liaison ; mais elles prennent aussi la forme de pensées rentrées et non communiquées, incommunicables lorsqu'elles montent et se déploient à l'intérieur du pensant dans un lieu public. Rentrer et taire des pensées articulées en soi les *colorent affectuellement d'une qualité frustrante* ou amère. Les *pensées* qui sont *en le sujet* des *articulations vives*, montrant ce qui se montre en elles d'une deixis ekplectique, c'est-à-dire vivant d'une surprise prenant la forme d'un constat de ce qui est (« il pleut ! »), « s'affectent » de leur *Mitteilungssinn* qui est ici d'être précisément sans adresse intersubjective et de retomber sur l'articulant lui-même². Toute l'*intentionnalité articulatoire* est ici *minée par le paradoxe d'une articulation sans déploiement*. En effet, l'articulation est en elle-même déploiement, émergence progressive de ses moments, ses *articuli*, division et différenciation de flux, de surfaces, d'unités étendues en des membres qui s'articulent les uns sur les autres et produisent une figure dont les parcours articulants sont les façonners ; de plus,

1 Cf. *L'intime: Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007, p. 119ss.

2 Voir là-dessus *Sciences du sens*, p. 196s.

l'*articulation* est *intrinsèquement* déploiement devant un articulant en face, elle est une *énonciation adressée*, et cela en son sens même, c'est-à-dire même là où elle est solitaire et veut se cacher à quiconque pour rester un secret à soi. L'articulation, comme la perception, est intrinsèquement *spéculaire, adressée en soi à une articulation en face qui la réarticule* en elle pour l'appréhender. Elle est en elle-même un mouvement de ré-articulation, qu'on peut sentir en soi dans certains cas, comme celui où l'on a l'impression de s'écouter dire et de se comprendre à mesure que le dire (de soi ou de l'autre) procède.

On ne peut donc décrire de l'enclonement ou de l'abscission individuelle d'un corps de son intercorporéité sans rencontrer ce rentrement de l'essentiel de l'activité articuloire en soi; sans rencontrer le tournoiement de la pensée d'une paroi de l'enclos psychique et somatique à l'autre; sans sentir les *affects oppressants et mélancolisants* résultant de l'enfermement des articulations en le sujet articulant, du taire qui les ravale, les rend muettes, étouffe ce qu'elles sont comme déploiement. Tout ce qui, dans les articulations tues, est deixis du monde, tout ce en quoi un désir s'exprime, souffre du *ravalement* de l'élan, de *l'énergie déployante* de la tension articuloire, de la résonance de ses accents à *l'intérieur du cylindre creux en lequel l'individu s'encolonne*. Or, notre thèse est ici que du simple geste déictique disant, ou montrant du corps (i.e. avec le corps), un étant entrant le monde, jusqu'aux dits et gestes les plus intenses d'une convoitise thématique d'objets, *toute articulation a fraîcheur et vigueur orectique*, indépendamment de ce qui vient s'y adjoindre d'autres moments de désir ou de poursuite. Toute deixis du monde est, en un sens, un « *soulèvement* » du monde par une *désirance* au sens large du terme, dont l'orexis est la dimension la plus fortement impliquée. La nappe orectique en épanchement ressemble à une vague d'excitation qui roule vers les objets et, passant sur le monde, les soulève par en bas de tout son poids déferlant. Les objets montent au bout du désir qui les pointe et les élève de sa deixis. Tout un *paysage objectal* du monde est constamment en configuration autour du vivant sentient et existant, comme s'il était légèrement *en mouvement sous l'effet des poussées de l'orexis* en lui. Les objets sont pénétrés par les terminaisons de l'orexis qui pulse jusqu'en eux et les soulève de l'ardeur qu'elle a à pousser vers eux. Certes, l'orexis doit elle-même être portée par une nappe thymique affine pour pousser dans le monde à la manière de ce « *soulèvement* » de tous ses horizons: il y faut une *clarté et une gaieté thymiques* pour ainsi dire *qui rende l'orexis légère et forte*, ouvre le corps au monde, pour qu'à travers ses terminaisons l'orexis flue vers lui. Toutefois, même là où la thymie est atone ou sombre et ne favorise pas de tels élans orectiques, il demeure que *toute relation au monde et à ses objets*, de la simple deixis à la demande expresse d'approche et de possession, *articule un geste corporel* ou verbal qui *soulève orectiquement du monde* à la présence articulée dans et par le corps. Or, ce geste articulant est en lui-même intercorporellement énonçant et adressant: il ne peut se concevoir comme le geste isolé d'un corps solitaire, mais *vit de la tension orectique partagée dans l'intercorps* qui fait de tout élan articulant un élan spéculaire et adressé, ou encore, pour emprunter à une théorie du désir dont les recouplements très partiels avec la nôtre demanderaient une explication détaillée, « *mimétique* ».

Structuration de l'intercorporéité dans les attachements primaires et la vivacité du donné du monde. Prénance des origines et ses deux tonalités jouissancielles et douloureuse

Seules les *quiétudes thymiques de l'innocence* ou de la naïveté infantiles font le *sol d'une constitution irectique* continument et franchement *claire et élancée*, faisant de tout nouvel éveil au monde un choc irectique, marquant l'activation immédiate d'articulations saisissantes, jouissives de leur propre exertion, donnant à la poussée irectique du corps dans son entour l'allure d'un « soulèvement » du monde. Une telle poussée vit de la stimulance des *partages intercorporels de l'orexis* dans les flux qui animent le monde d'attraits au-devant de la vigueur et de la fraîcheur de l'élan de sa mise en commun et de sa pénétration par une grande désirance de l'intercorps de tous. Les mesures courantes d'orexis et d'articulation déictique ou autre, telles que nous venons à les connaître ou ressentir dans d'autres autour de nous, viennent toutes de ces premières quiétudes, de ces fraîcheurs et de leur tumultes intercorporels. Sans cette *structuration originnaire de l'intercorporéité dans les attachements primaires et les « innocences » du partage du monde comme partage de la fraîcheur de son premier donné à l'orexis et dans l'orexis*, il ne pourrait y avoir de découpage de corps individuels sur le fond de l'intercorps ni de rentrement des flux d'orexis en chacun d'eux à la manière d'un reflux de celle-ci vers ses sources; les corps seraient originnairement individués et ne connaîtraient aucune *pré-prénance de leur intercorporéité*; ils ne pourraient s'atteindre au-delà de leur kathautobiose comme bien des espèces animales dont les individus sont en eux-mêmes kathautobiotiquement constitués, sans trace de structuration intercorporelle. L'individuation des corps, l'isolement de leurs articulations, allant dans certaines conditions culturelles jusqu'à leur encolonnement, sont des effets dérivés de transformations qui touchent la constitution intercorporelle et la présupposent; qui la présupposent jusqu'aux extrêmes des réductions ou de ce qui peut paraître comme les extinctions de l'intercorporéité en elles. Les *individuations les plus kathautobiotisantes et les plus encolonnantes* ne sont pensables et réalisables que *sur le sol des partages intercorporels originnaires*. D'ailleurs kathautobiose et encolonnement vivent tout entiers de la tension de répression et de déclin de l'intercorporéité. En d'autres termes, elles ne constituent des conditions « tendues » de l'être du vivant sentient et existant que de leur ancrage dans la communauté intercorporelle du monde.

S'il y a, enfin, dans ce tableau la moindre restriction à apporter, elle ne peut nullement concerner la prénance intercorporelle originnaire, mais peut-être la tonalité que nous lui avons supposée. En effet, *l'accent mis sur la fraîcheur et vigueur des premiers partages* du monde les a ramenés sans doute trop près de la *clarté et la gaieté thymiques* dont nous disions qu'elles étaient nécessaires pour que les articulations portées par l'orexis soient véritablement « soulevantes » de fragments ou de paysages du monde; c'est-à-dire qu'elles le soient non seulement dans leur geste structurel, mais de manière quasi thématique et remarquable. *L'intercorporéité des premiers partages* n'est pas uniquement fondée dans une innocence de leur déploiement et de leur gratification intercorporels. L'innocence est aussi, dans ces rapports, *ouverture et exposition aux visitations d'une intercorporéité surviolente*, celle

que Melanie Klein a décrite dans sa théorisation des relations d'objet des premiers mois de la vie et en laquelle elle reconnaissait les causes de postures dépressives, sadiques-agressives des *petits corps advenant à leur orexis dans un tumulte intercorporel d'une extrême rudesse* pour eux. Il faut donc reconnaître cette autre tonalité de l'intercorporéité originaire et souligner qu'elle est très intimement liée à la tonalité orgastique-jouissive des premières satisfactions tout aussi surviolentes que leurs contreparties frustratoires. La *violence et la prégnance des origines* sont une violence et une prégnance de l'*hyperexposition primitive* du petit homme à toute affection. Le monde est pour sa chair un bourdon qui la secoue et la pénètre hyperesthésiquement de ses ondes. Tout en lui est affection et vivacité. Du coup, ce qui, dans notre contexte, intéresse de cette thématique de l'affectibilité intercorporelle originaire des corps – car cette thématique est, par ailleurs, tout à fait centrale à la théorie du désir et sera développée comme telle à son endroit –, c'est que ses *tonalités* peuvent être *aussi bien jouissancielles que douloureuses* et déprimantes, relevant dans les deux cas de processus du corps orgastique – tel que nous l'avons spécifié. Au-delà des tonalités, nous retrouvons toujours la fraîcheur et vigueur ou la vivacité orectique des élans corporels, fussent-ils de recherche ou de fuite. Par contre, la *privation de cette vivacité* même, que nous retrouvons dans les postures de retrait et d'évitement de l'interaction, marque les *contremouvements* au « soulèvement » du monde par l'orexis : *rentrement de l'articulation* dans le for intérieur du sujet individuel et *rabaissement des objets* quand la poussée orectique, qui les soulevait jusque-là, faiblit et baisse.

Scopisation de l'interaction : ravalement des articulations, pensée monologuante, pensée réfléchissante. La songerie tenace. Individualisation et encolonnement du penser et ses gradations. L'orientation redoublée dans le penser

Ce que tout cela nous apprend sur l'encolonnement, c'est d'abord le rapport entre le *devenir pensées des articulations rentrées* et la prédominance d'affects mélancolisants dans le paysage psychique qui s'en installe. Or, ce que nous appelons '*pensée*' n'est pas suffisamment clair : s'agit-il simplement d'une *articulation verbale*, d'un *énoncé, tus*, non articulés ou énoncés ouvertement, à la vue et l'ouïe de ceux qui nous entourent ? S'agit-il aussi d'une *pensée réfléchissante* qui tourne et retourne les choses pour les comprendre, questionne, délibère, cherche à trouver des solutions à des difficultés de tout ordre ? Le ravalement de la parole ne devrait pas mettre de soi la pensée sur de tels chemins, car la *parole* qui a lieu *en nous* de manière constante « *dit* » notre « *pensée* » *courante*, laquelle souvent est très fragmentaire et ne fixe pas une ligne de pensée pour la suivre sur des trajets plus ou moins longs. Quoiqu'il en soit, ce qui est certain, c'est que les modes de communication établis dans nos sociétés amènent, comme nous l'avons souligné, une *scopisation mutique de l'interaction entre inconnus* dans les espaces où ils se croisent durant des périodes importantes de la journée, dominant ainsi une partie du quotidien de l'homme urbain d'aujourd'hui et imposant ce mode communicationnel comme un des plus courants et des plus commodes. Or, ces *périodes d'interaction scopique* ne forment pas des blancs dans la vie de conscience, mais constituent des *trajets, souvent très intenses, de pensée muette monologuante*. Par

comparaison à cet état de choses, ce que nous pourrions appeler la *règle pananthropologique de la communication* avant l'émergence des espaces grand-urbains ne connaît pas d'ignorance consciente de la présence corporelle de l'autre, avec réclusion dans une vie psychique séparée se déroulant à l'intérieur de soi sous la forme d'une pensée à part soi, mais une interaction verbale obligée empruntant ses contenus, ses formes et ses rythmes à la coutume et aux prescriptions du rang. *L'interaction se joue ici non pas autour d'objets thématiques*³, mais autour de ce qui les couvre toujours de son bruit et de ses éclats : le *rire* qui empêche de les fixer durablement et déplace sans arrêt l'attention vers des à-côtés comiques ou égayants. Le *ravalement de la parole impose*, tout à l'opposé, un certain *sérieux de l'interaction muette* ainsi que la *réclusion dans une pensée séparée* qui ne peut être hilarante. Elle ne le peut, parce qu'il est difficile, d'une part, de produire du rire pour soi, hors une interaction qui se le permet et le recherche ; parce que, d'autre part, le rire pour soi en présence de l'autre déstabiliserait l'interaction et inquiéterait l'autre qui pourrait se sentir moqué, etc. *Du sérieux modal de l'interaction* (purement scopique, en soi supposément inexistante⁴) *au sérieux thématique de la pensée* se déroulant dans l'enceinte du moi, la transition se fait sans doute par la médiation des affects frustratoires et des colorations assombrissantes de la thymie.

La mise en évidence d'un *rapport* entre *articulation rentrée*, *pensée tue* et *pensée réfléchissante* demande à être approfondie. Il nous faut d'abord préciser ce que l'on doit entendre par cette dernière. Caractérisons-la comme étant une pensée qui cerne des objets thématiques, étend son intérêt à toute sorte de thèmes, faisant de tout objet d'une pensée incidente un thème, élevant ses degrés de concentration, étendant sa durée, ordonnant les pensées affleurées dans les différents trajets de pensée, se motivant, par une sorte de chômage de l'interaction parlée et de tout ce qu'elle absorbe, abrégit et oublie dans ses échanges intercorporels, à s'approfondir en une *songerie tenace*, en ce que l'allemand appelle *Grübeln*. La mettre en rapport avec l'articulation rentrée et la pensée tue suggérerait une association entre l'expérience de Descartes à Amsterdam, mentionnée plus haut comme étant paradigmatique de la scopisation de l'interaction et des débuts de l'encolonnement, et l'apparition d'un mode du philosophe que *Descartes* précisément invente et qu'il appelle « méditation »⁵. Certes, la pensée philosophique a toujours procédé d'une pensée thématique s'approfondissant pour devenir une pensée des fondements nécessitant des concentrations très fortes de l'attention et

3 Sur le concept de communication non thématique, voir *Sciences du sens*, p. 228ss.

4 En effet, chacun fait la supposition de ne pas être en interaction avec l'autre et réagirait même de manière indignée ou violente, si l'autre faisait la supposition contraire et se permettait de lui adresser la parole et d'« enchaîner » sur la communication scopique, allant dans un sens que celle-ci semblait d'évidence communiquer. Les passagers d'une rame de métro qui se regardent mutuellement tout au long de leur trajet sont supposés n'entrer en aucune communication par là, mais se maintenir précisément dans sa suspension. Une telle fiction commune du suspend de tout échange, et surtout de toute obligation qui pourrait en découler, est ressentie par ailleurs comme bienfaisante et libératrice – comme les descriptions du chap. II d'*Aperceptions du présent* le montrent.

5 Rappelons la dernière phrase de la citation donnée plus haut (p. 444) : « Le bruit même de leurs tracas [ceux de ses co-citadins] n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau. »

des réclusions très strictes de la pensée – se distinguant toujours consciemment des réclusions de la simple étude et de l'érudition – ; et Descartes se situait clairement dans cette tradition. Toutefois, il était conscient du caractère inédit de l'expérience de pensée qu'il entreprenait et, surtout, il était un des premiers hommes pour qui son *entour humain commençait à se désemmeler, en son tumulte, de sa propre présence corporelle* et à *laisser se constituer*, d'abord aux endroits d'une concentration jusque-là inouïe de l'habitat urbain, une forme de *pensée muette avec spectacle scopique* de l'agitation la plus fébrile en même temps que la plus exacte des poursuites humaines. Ces associations et les vues qui s'en suggèrent ne veulent pas dire que les nouvelles conditions de la communication produisent, avec une sorte de nécessité, une pensée réfléchissante ou même philosophique en tous les corps muets coprésents les uns aux autres. Elles établissent cependant clairement une *tendance à un retour songeur sur l'expérience vécue*, sur les résonances de l'affect en elle, sur le sens du dit, du fait, de l'intention, de l'omission, du souhait attribués aux autres ou à soi. La songerie peut se transformer en *Grübeln*, c'est-à-dire devenir aiguë, tenace et creusante toujours plus avant, et par ce biais verser vers la pensée méthodique, puis philosophante.

Dans ce nouvel horizon d'articulation factuellement solipsiste pour ainsi dire, puisque s'accomplissant à l'intérieur d'une conscience et d'un corps sans que rien n'en transpire de fait, aucun individu ne peut rester en dehors de ce nouveau moment de la dynamique d'individualisation. La *réclusion d'une conscience à l'intérieur de son psychosome avec une pensée en marche pour soi et à part soi* devient une *condition sociale et culturelle générale* qui ne peut être sans lien avec le tour que prend, dans le devenir des sociétés modernes, l'*individualisation du « penser » lui-même*: non pas que le penser philosophique devient l'affaire de chacun, mais *s'orienter dans l'existence par le « penser » devient l'affaire d'un nombre croissant d'individus*, jusqu'à devenir la règle dans la deuxième moitié du 20^e s. « Penser » est à comprendre dans ce contexte dans toute la largeur d'une signification que nous tentons de moduler avec soin : elle part du ravalement des articulations vers l'infra- mince du corps intérieur, en-dessous du seuil du pharynx ainsi que des seuils des appareils moteurs des musculatures ou de la peau aux endroits où les infimes mouvements de celle-ci sont immédiatement expressifs – essentiellement, le visage ; pour pointer la parole monologuante qui s'ensuit de ce ravalement et aboutir parfois à une pensée réfléchissante, qui a le sérieux et l'endurance de questionnements interrogeant les dépôts de sens existants et validés alentour. Un nombre croissant d'individus suivent cette *gradation du « penser »* et s'en approprient durablement les *formes les plus exigeantes*. L'influence d'un dire religieux du monde⁶ sur l'orientation des individus dans le sens sédimenté dans les mondes auxquels ils naissent, ne cesse de reculer au profit d'un dire non pas nécessairement philosophant lui-même, mais se référant à des vérités scientifiques ou rationnelles acquises par les voies du penser méthodiquement dubitatif, systématiquement investigatif, expérimental et raisonnant. De ce dire se décantent et s'organisent des *discours de savoir commun*, diffusés

6 Pour ne rien dire du dire mythologique ou poétique qui appartient à l'ancien âge du monde et qui a déjà, dans ses formes pures, quitté le discours religieux des « hautes religions » tant dans leurs livres saints que dans leur dogmatique et leur prédication.

par des institutions pédagogiques monopolisant la transmission du savoir et l'éducation à sa production. Ces discours déploient des deixis de l'être-tel du monde ainsi que les parénèses de son devoir-être dont la *force convictionnelle est très importante*. Ils transmettent, en effet, en même temps que les contenus du savoir qui constituent l'essentiel des gisements de sens intersubjectif du monde validé dans la communication sociale, toute une *fabrique de manœuvres et de méthodes qui permettent* aux individus d'accomplir pour eux-mêmes une sorte de *deutéro-orientation* à l'intérieur de la proto-orientation que leur donnent les vérités cognitives et normatives transmises par ces discours : les individus peuvent de fait remettre en question à tout moment, quand il leur plaît, parties ou tout du savoir circulant comme ayant validité dans la société et ses institutions scientifiques et pédagogiques, et le font dans l'esprit même de ces discours et de leurs institutions. *Discours et institutions produisent*, en même temps que le savoir et sa transmission, une *idée et une idéologie du savoir lui-même* qui le donnent *comme flexible*, non dogmatique, comme *cherchant sa propre invalidation* et cela par une injonction qu'il instaure comme centrale à son auto-production et unique à authentifier celle-ci.

Emergence d'un groupe social des intellectuels. Abscission corporelle du penser et socialisation paradoxale des intellectuels. Radicalisation des entreprises de pensée et leur économie excitationnelle

L'*orientation dans le sens ne cesse*, du coup, *de reculer pour les individus*, d'eux-mêmes vers les discours et les institutions authentifiantes, pour revenir de ceux-ci vers les individus en l'injonction d'une orientation seconde qui leur (re)demande de « penser » pour s'orienter. C'est donc un enchaînement de niveaux de « penser » – premier, second, troisième, etc. – que les individus remontent à chaque fois qu'ils demandent, avec une insistance croissante, orientation dans les vastes dépôts de sens produits et entassés autour d'eux. De cette situation structurelle se constelle une *distribution des modes d'orientation* dont nous parlons, lesquels définissent des *profils et des groupes sociaux* se dessinant et s'agrègent à partir des demandes et des conduites de « penser » dans les sociétés émergeant à la modernité. Allant vite en besogne et évitant de déployer toute la typologie qui devrait l'être ici pour expliciter ce que nous entendons par cette constellation, il nous suffit d'observer la formation d'une *masse culturelle* – au sens sociologique de la notion – et, au sein de celle-ci, d'un groupe plus circonscrit d'individus faisant preuve d'une *insistance particulière à revenir au « penser »* et aux débats du « penser » *pour produire une orientation* particulièrement vigoureuse dans le monde. Les « *intellectuels* » s'installent progressivement dans ce rôle et cristallisent autour de lui une sorte de fonction sociale qui tendra à être, dès le 18^e s., et là de manière très accusée en France, de mieux en mieux acceptée et explicitement légitimée par l'ensemble de la société.

Une problématique qui a trait à cette distribution des modes d'orientation et des rôles sociaux qui en découlent apparaît à cet endroit de notre reconstitution de l'émergence d'un « penser » à part soi. Tentons de l'introduire. Le rentrement des articulations désormais désintercorporalisées et les processus sociaux qui lui font cortège produisent, comme nous le savons, ce « penser ». Nous disions qu'une telle *abscission corporelle du « penser »* avait

des effets isolants, sinon enclonnants, associés à des *affects frustratoires*; or, l'émergence d'une sorte de *multitude d'individus isolés* dans et, en fin de compte, par le « penser » crée la problématique d'une *paradoxe socialisation des désocialisés* qui se fait par une sorte de regroupement et d'*adhésion identificatoire* des individus concernés à *cette multitude*. Leur engagement dans le « penser » jusqu'à l'établir à des niveaux de plus en plus porteurs de justification, de raison-rendre, permet certes la continuation de la validation des croyances et des convictions qui en résultent, mais se révèle difficile à soutenir face au renoncement, bien plus commun dans l'ensemble des environnements sociaux, à l'insistance de l'orientation par le « penser ». En effet, ce renoncement permet de maintenir l'ancrage de l'individu renonçant dans son groupe et son site social. Or, la réponse à ce *malaise de l'intellectuel* a régulièrement été, au point de vue sociologique, une *socialisation des intellectuels* en des groupes sociaux de petite et moyenne taille, autour de salons, de revues, d'institutions d'enseignement, d'écoles, de courants, de partis politiques, d'associations (psychanalytiques par exemple)... et leur identification et reconnaissance comme un groupe macro-social propre. Régulièrement cette réponse apparaît assez satisfaisante dans la mesure où, de fait, elle *barre la mélancolisation* de l'esseulement, en même temps que, créant des esprits de corps et des situations sociales relativement bien assurées, elle *permet un réancrage* assez substantiel de l'individu concerné. Toutefois, avec le mouvement d'*approfondissement de la modernisation* dès 1800, la figure de l'intellectuel entre dans une *crise* déterminée par une nouvelle *radicalisation des entreprises d'orientation* par le « penser »: la *philosophie* prend une allure systématique et élève la prétention de se constituer en « savoir absolu » non garanti par une instance divine, désormais agonisante et bientôt disparue; la *littérature* ne peut se produire en dehors de la matrice psychique de la névrose comme mal d'être, que l'écriture n'a d'ailleurs pas vocation de guérir et dont elle ne peut que témoigner; l'*art* ne peut non plus trouver ses voies productives qu'en se transformant en la « passion » crucifiante de l'artiste et en se plaçant ainsi sous le signe d'un échange tragique où l'œuvre se paie de la personne. Cette radicalisation a un *double effet*, en soi contradictoire: d'une part, elle *remet en question la socialisation des intellectuels* dans leurs groupes et leurs subcultures à cause de la montée des prétentions à l'unicité des personnes et des œuvres; de l'autre, elle *pousse* de plus en plus *instamment à une telle socialisation*, à cause de l'acuité des nouveaux esselements. La volonté intellectuelle s'oriente, en effet, de plus en plus sur une *figure faustienne* ou prométhéenne sans pareille et se fait vouloir absolu de transformer le monde, et non plus seulement de le « penser »; elle se fait vouloir de reculer l'Achéron et de retourner ainsi de fond en comble, par la puissance de l'esprit, l'ordre aux limites du monde.

Esseulement du penser dans le méditant cartésien. Constitution du penser dans le flux de conscience et son extraction hors de lui. Contingence des articulations du penser: localité de leurs excitations

Plus que jamais, c'est la figure de l'*individu esseulé* en son entreprise et sa passion qui est décisive, car ce n'est que dans son *expérience unique*, ou d'unique, de *désorientation radicale* que peuvent naître les nouvelles orientations dans le sens. *Emblématique* de cette

figure est le *méditant de la méditation cartésienne*, dont l'invention est, pour nous, un des événements les plus marquants de l'encolonnement moderne. *Aperceptions du présent* a donné une réflexion poussée très avant sur l'émergence du genre méditatif du penser⁷ et sa signification⁸. Pour éviter les répétitions, nous pouvons reformuler nos thèses en partant d'une entreprise de pensée qui se place à la fin époquale de l'histoire de ce genre et dont la volonté expresse était de le continuer, mais qui au fond n'a suffi qu'à le clore. Il s'agit de la méditation husserlienne qui prend la relève, par la pratique méthodique de l'*epochè*, d'un isolement de la pensée avec elle-même pour faire avec elle-même une expérience qui lui permet de trouver en soi, en se nouant en son propre fond, un sol et un départ⁹. Le sujet méditant se trouve ainsi *au centre d'une fantomalisation générale* qui fait flotter l'ensemble des entours mondains et se *fugitiviser le corps même* du méditant, lequel n'est plus que décours d'un penser tournant autour de ce décours même et de ce qui se passe en lui.

Une telle démarche s'impose, car le retour du penser sur lui-même en son actualité fait se confronter celui-ci avec une question qui apparaît à chaque fois qu'un penser, en s'isolant, laisse prendre consistance ou se *densifier* une sorte d'*élément* ou de *milieu cogitationnels* qui sont l'épaisseur de la pensée (pour) elle-même. Ainsi, la *pensée* pose, depuis sa naissance et sa différenciation comme discipline de l'esprit et genre de l'intellection, de manière constante une *double question*: celle de sa *distinction de ce* qu'elle n'est pas, mais *en quoi elle est plongée*; celle de *conditions spécifiques de sa validité*. Elle pose, en d'autres termes, la double question de son lieu et de ce qui se produit de son événement. En effet, la pensée a lieu dans quelque chose de plus vaste qu'elle: elle s'accomplit, comme une activité psychique parmi d'autres, dans l'élément de l'activité psychique en général. Elle a lieu dans ce que la philosophie a appelé « le flux de conscience » et ne peut se distinguer intrinsèquement, en son acte ou son vécu, des autres actes et vécus qui font ce flux. Elle ne se spécifie et ne *ressort du flux* que par une manière de produire des synthèses d'actes, c'est-à-dire une manière de se densifier et de laisser émerger des *complexes d'actes particuliers*.

7 Nous arrêtons à partir d'ici de mettre le terme penser entre les guillemets. La raison en est double: d'une part, parce qu'à partir de cet endroit il sera de plus en plus question du penser philosophique-réfléchissant au sens strict; d'autre part, pour éviter la lourdeur d'un marquage continu des compréhensions du « penser » au sens le plus large, qui le placent dans le plan d'une considération de son économie excitationnelle et articulatoire. La lecture a dû entretemps produire un sens pour cet emploi, en même temps qu'une familiarité et une compétence à toujours se situer, même quand il est question du penser le plus spécialisé, dans le plan de l'observation des différentiels d'excitation et d'articulation – qui est celui fondamental de tout notre travail.

8 Cf. toute la première partie d'*Aperceptions du présent* (« Approches de l'immanence »), en part. p. 23ss.

9 La méditation, si elle est en elle-même un mouvement tournant vers le bas, allant au fondement et accomplissant une fondation (de la pensée), n'en déclenche pas moins, au bout de ce mouvement fondationnel, un deuxième mouvement allant, lui, dans la largeur du champ du pensable. Il s'agit d'un mouvement que la phénoménologie a appelé « recherche » (*Forschung*), à savoir la recherche dont on attendait la livraison du fonds de connaissances phénoménologiques pures acquises dans les visions pures des essences (*Wesensschau*). Heidegger reste fidèle à cette vision de la *Forschung* jusqu'à la « *Kehre* », pour s'en désintéresser après.

Une caractéristique de ces synthèses et de leurs densifications est qu'elles se font à une *très haute tension* de l'esprit.

La pensée est ainsi, dans l'approche phénoménologique husserlienne en laquelle vient culminer la tradition transcendentale du penser philosophique, un complexe d'actes qui se construit par l'agencement de contributions actuelles de teneur diverse : elle intègre des composantes sensorielles, perceptives, imaginatives, matérielles ou intuitives, ainsi que des composantes idéelles, abstractives, aphoristiques, provenant d'idéations actives et d'autres opérations spécifiques de formation du jugement¹⁰. L'esquisse husserlienne s'attache à montrer que si la pensée est bien un phénomène psychologique parmi d'autres, motivé et déterminé par une variété d'influx qui agissent sur la psychè, elle ne relève pas cependant exclusivement d'une psychologie qui décrirait les mécanismes d'« affection » de la pensée par ses environnements et établirait les constances et les lois qui gouvernent ces déterminations. Pour Husserl, il s'agit de voir comment la *pensée s'extrait du flux de conscience et se soustrait à ses déterminations psychologiques*. Il s'agit en d'autres termes de rejeter un « psychologisme » qui détruirait la prétention de la pensée à saisir des rapports qui ne varient pas avec la variation de ses déterminations, c'est-à-dire la prétention de la pensée de saisir du vrai.

La psychologisme dont Husserl voulait donner dans les *Prolégomènes* de ses *Recherches logiques* une réfutation définitive, n'a pas cessé d'évoluer et de prendre des formes que Husserl ne pouvait prévoir¹¹. Il s'est considérablement élargi pour devenir biologique et neurologique, avec les sciences cognitives, neurologique et psychostructural, avec une théorie comme celle de l'*Entwurf* freudien, sociologique avec le matérialisme dialectique et sa critique de l'idéologie, les sociologies de la connaissance et en particulier les *science studies*¹². Dans tous ces cas de figure, l'observation de la *formation du sens de l'énoncé* scientifique fait un *retour* de son énoncé et son énonciataire *vers son énonciation*. Elle établit la *contingence des articulations* de ce sens, laquelle n'est pas moindre que celle qui se constate ailleurs dans des énoncés de moindre rigueur et de moindre portée. Au fond, ce qui est en jeu n'est pas une supposition d'égalité ou d'identité de la contingence qui fait le fond des articulations tant

10 C'est tout le projet husserlien d'une phénoménologie qu'il faudrait évoquer ici. Cependant, le texte le plus inspirant sur la problématique des complexes d'actes reste celui qui fit la toute première ouverture de cette problématique, à savoir la *Philosophie de l'arithmétique* (Husserl, Edmund, *Philosophie der Arithmetik*, Den Haag Nijhoff 1970). Il est clair cependant que nous pouvons renvoyer à des textes où l'analyse des complexes d'actes atteint une grande exactitude, tels les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* [Ideen I] 2. Aufl., Tübingen Niemeyer 1922 ou *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg Meiner 1972.

11 Voir le premier volume de Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 3. vol., 5^e éd. (repr. 2^e éd. 1913) Tübingen Niemeyer 1968.

12 Je renvoie à quelques uns des titres les plus représentatifs des *science studies*: Barnes, Barry, *About Science*, Oxford New York Blackwell 1985; Barnes, Barry, Bloor, David, Henry, John, *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, London Athlone 1996; Barnes, Barry, Edge, David, edd., *Science in Context. Readings in the Sociology of Science*, Cambridge Mass. MIT Press 1982; Böhme, Gernot, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1980; Latour, Bruno, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge Mass. Harvard University Press 1987.

courantes que scientifiques de la pensée, car cela nous ramènerait à une question complexe qui serait celle de distinguer et comparer des degrés de contingence des articulations. Ce qu'il est important d'affirmer, c'est le fait que *toute articulation*, qu'elle soit celle d'un sens rigoureusement élaboré comme le sens des énoncés orientés sur la vérité *scientifique* ou de tout *autre* sens, est « locale »: elle est *déterminée par une circulation de l'excitation* qui est effet de l'« intérêt », effet d'un pro-jet désirant portant l'intérêt dirigé sur les objets en question. Tout énoncé renvoie ainsi à une énonciation qui est articulation d'un pro-jet désirant alimenté d'une excitation constante sans lequel l'objet n'est pas capable d'apparaître et d'accrocher un élan quelconque sur les surfaces d'affection du psychisme. Il y a ainsi un *principe de localité de l'énonciation* ou de localité de l'énoncé dans l'énonciation qui oblige à « *contingencier* » tous les énoncés scientifiques et en faire des *effets de sens locaux*. L'ensemble pouvant faire fonction d'une reformulation psychologique et psychanalytique des principaux théorèmes des *science studies* qui spécifient leur objet comme étant la « *science in action* ». Dès lors, *l'enjeu de la controverse psychologue s'est beaucoup relativisé* avec la reconnaissance partout dans la science – et la pensée qui se réclame du rigorisme de sa démarche – d'une conception de la vérité selon laquelle celle-ci ne serait vraie que d'un sursis de sa falsification¹³. Cependant, cette relativisation, si elle a permis aux différents courants psychologues de se développer sans susciter l'inquiétude d'une mise en péril de la validité de la pensée scientifique, n'apportait en tant que telle aucune incitation préférentielle à la psychologisation de la pensée¹⁴. L'étude de la pensée comme activité psychique se déclinait dans les courants indiqués; cependant, il n'était pas possible de dire à l'avance lequel de ces courants portait en lui les percées décisives dans la dimension de cette nouvelle expérience que la pensée pouvait faire d'elle-même en elle-même.

La pensée comme excitation et son partage. L'incorporation des articulations du penser qui ont vigueur et élan dans une classe sociale montante. Pour être excitante, la pensée doit correspondre à une poussée d'emprise « située »

L'*Entwurf freudien*¹⁵ se penche dans ses parties finales sur des activités psychiques de nature supérieure tels la pensée (Denken) et le jugement (Urteil) et tente de les lire à la lumière d'une *théorie de l'affection de la psychè*. De ces commencements, l'œuvre freudienne gardera un intérêt constant pour une *interprétation psychologique des actes de*

13 L'initiateur d'une pensée probabiliste de la science et de la provisorité de sa validité est bien sûr Popper. Voir Popper, Karl, *Logik der Forschung*, Tübingen Mohr (10^e éd.) 1994. Thomas Kuhn a suivi ce chemin de pensée et livré (dans: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University of Chicago Press (2^e éd.) 1970) une théorie du changement scientifique pour ainsi dire.

14 C'est plutôt une biologisation ou une cognitivisation biologiste /cérébraliste qui a ici pris la relève. Voir Popper, Karl R., Eccles, John C., *The Self and Its Brain. An Argument for Interaction*, Springer International Berlin New York London 1977.

15 L'*Entwurf einer Psychologie* (1895) freudien a été publié, comme on le sait, de manière posthume dans Freud, Sigmund, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, London Frankfurt – op. 1950a (1950c d'après la numérotation des *Gesammelte Werke*) 1962, p. 375-486.

la cognition, la croyance et de l'élaboration créatrice. La reconnaissance des conditions psychiques et de l'économie libidinale de l'activité philosophique, scientifique, littéraire et artistique, réalise une percée assurément décisive dans le nouveau champ d'une *métapsychologie de la culture*. Freud est, en effet, le premier à poser aussi clairement que les complexes d'actes de pensée peuvent être analysés comme des complexes d'affection. Il est le premier à proposer un *modèle économique* dans lequel tout *acte psychique* est de *nature excitationnelle* et implique dès lors une problématique d'advenue et de circulation de quanta d'énergie psychique, l'excitation n'étant rien d'autre qu'une désignation moins formelle de cette énergie. Selon ce modèle, tout ce qui n'est pas ou ne fait pas excitation reste en deçà du *seuil excitationnel d'émergence d'un quantum de tension qui fait événement dans le plan de l'homéostasie* psychique subsistante. Ses potentiels énergétiques-économiques sont inférieurs à une valeur minimale permettant de *faire une différence* ou de faire émerger une trace ou une ligne sur le fond homéostatique de l'état présent. Par contre, là où un potentiel dépasse ce seuil, entre dans l'existence en devenant notable et s'enregistre sur les surfaces sensibles et mnésiques de la psychè, là il y a advenue d'un quantum d'énergie ou d'excitation qui entre dans la circulation et s'implique dans des échanges régis par un *modèle d'équilibre* où apports et déperditions se compensent mutuellement.

La *pensée est*, pour sa part, comme tout ce qui est acte, a actualité dans le psychisme, *aussi excitation*: les actes de pensée sont considérés comme *ayant une résonance dans l'affect* qui ne peut être négligée. Cette résonance donne à la pensée sa coloration thymique dans la psychè ainsi que ses potentiels motivationnels - positifs ou négatifs. La résonance affectuelle de la pensée est ce qui stimule la poursuite de l'activité de penser, ou la découragement, l'appesantit, l'enflamme, la mélancolise, etc. Elle représente l'*effet du penser d'une pensée dans le sujet*. Or, l'intérêt théorique pour le vécu de pensée est resté, si on le mesure à l'importance de ce que donnerait une description systématique de ces vécus, très restreint, même à l'intérieur de la psychanalyse dont l'inventeur a été le pionnier de ce genre de description¹⁶. Freud montre comment un tel intérêt doit se déployer et comment sans ce déploiement toute théorie de la culture manquerait d'une pièce essentielle. Dans ses textes sur la littérature et l'art, il montre que l'écrivain ou l'artiste est motivé par un phantasme en quelque sorte substitutionnel qui lui donne, par un détour, les satisfactions sur lesquelles sa libido est originellement dirigée. C'est la fameuse *théorie de la sublimation* qui voit dans les manœuvres psychiques sublimantes de ce genre de personnalité une manière qu'a celle-ci de se donner, sous d'autres guises, ce qu'elle ne peut demander directement.

Une approche intéressante, qui dédouble celle de Freud, est celle de *Sartre* qui dans *Question de méthode*¹⁷ parle des *conditions de possibilité d'une pensée* comme de *celles de son efficacité sociale*. Et c'est là qu'il semble tout à fait stimulant d'introduire dans les énon-

16 L'exception est la recherche très approfondie sur le sujet entreprise par Sophie de Mijolla-Mellor dans son *Le plaisir de pensée*, Paris PUF 1992.

17 Une longue réflexion sur la situation historique de la pensée et du penseur, qui s'est intégrée comme chapitre introductoire à la *Critique de la raison dialectique*.

cés sartriens les termes d'une psychanalyse de la pensée comme excitation. Cette manière de faire se justifie au fond tout à fait, car elle ne plaque pas sur l'approche sartrienne quelque chose qui lui serait absolument étranger. En effet, pour Sartre, la *pensée* telle que nous la saisissons dans son processus historique, c'est-à-dire telle qu'elle se présente à nous comme formant l'histoire de la pensée qui est la nôtre, est *quelque chose qui a lieu, avec force et entrain, dans les individus d'une classe montante*. La pensée n'est pas indifféremment ou également pensée dans les individus pensants d'une époque historique. La *pensée qui fait différence* et qui *marque son époque*, pour devenir – dans le regard rétrospectif de l'historien de la pensée – la *pensée de cette époque*, ne le devient que *parce qu'elle a en elle-même, c'est-à-dire pour cette époque, vigueur et élan*. La pensée n'est véritablement excitation, *n'est excitante que parce qu'elle se partage, et elle ne peut se partager que parce qu'elle est excitation*. Enfin, elle n'est excitation partagée que parce qu'elle correspond à l'élan chercheur d'une *classe d'hommes* qui ont en commun une affection, c'est-à-dire qui sont affectés par, qui adhèrent à, une poussée désirante d'ascension. Une *excitation commune les tend vers la prise d'objets qui échappaient* jusque-là à la direction d'emprise qui était la leur dans le monde. Cette direction éludait ces objets pour ainsi dire dès le départ, elle ne pouvait s'orienter sur eux, car elle ne pouvait les concevoir comme lui revenant. L'excitation naît et s'envigore de la fraîcheur de la présentation de ces objets et du pressentiment des intensités excitationnelles de leur prise. Cette excitation est l'affaire d'individus qui constituent les représentants (l'élite pensante) d'une classe d'hommes au profit de laquelle ils sont porteurs de cette excitation. Elle est partagée entre eux, mais elle est aussi de la même vigueur que la *poussée d'ascension* qui est celle de la classe en question.

Il faut déployer un effort d'imagination théorique pour rendre les deux conceptions de Freud et de Sartre dialoguantes entre elles. Il faut élargir et consolider le plan d'une théorie de la pensée comme excitation pour qu'il soit capable de supporter les deux approches – tout en sauvegardant les principes et les intuitions de l'*Entwurf* freudien. Or, si nous considérons que la pensée n'a de chance d'émerger, d'arriver à actualité, de faire acte et événement, que si elle bascule hors de la bande homéostatique dans laquelle sommeillent des potentiels excitationnels, nous pouvons concevoir, sans quitter ce sentier idéal, que ces potentiels ne peuvent être éveillés que si cette pensée correspond à quelque chose qui fait excitation dans d'autres psychismes ; que *pour être excitante la pensée doit correspondre à une poussée réelle, historique, d'emprise dont s'anime le désir de certains individus* dans les différentes configurations époquales de l'existence sociale. Le *désir n'est que fraîcheur d'une excitation*, d'un quantum libidinal, lequel ne peut advenir arbitrairement. Il y a des *conditions d'émergence de l'excitation* qui sont celles d'une *poussée d'emprise « située »* ou en situation sociale-historique réelle.

L'excitation du penser dans les classes non montantes. Question de l'impact mondain du penser et sa responsabilité. Impossible discrimination entre les articulations pensantes. La pensée et le monde sont l'évènement d'une même ouverture. Destinalisme et irresponsabilité du penser

Ainsi, on pourrait dire que certains individus seraient incapables de produire une telle pensée-excitation du fait même qu'appartenant à des *classes arrivées*, l'inquiétude désirante qui vient s'articuler dans leur *pensée* serait *enveloppée dans la quiétude d'une homéostasie* qui ne permet pas à des pensées de se démarquer sur sa bande de très faible pulsation et de véritablement « porter » excitationnellement. Qu'en serait-il alors d'un Flaubert ou d'un Proust et d'une littérature qui arrive à produire les intensités d'affection les plus fortes, alors même que les classes dont elle serait solidaire ont déjà dépassé leur apogée, déclinant et allant vers l'effacement¹⁸? Qu'en serait-il des classes montées, celles que représentent des historiens comme Tacite et Suétone, qui n'arrivent plus à articuler leurs idéaux dans le réel de l'histoire et en sont réduits à décrire et enregistrer mélancoliquement l'histoire faite par d'autres? Qu'en serait-il de ces classes quand elles ne semblent pas écartées et surmontées par d'autres, montantes, mais pourries par elles-mêmes sous la menace d'un nouveau pouvoir, absolu, celui d'un empereur divinisé qui mange les meilleurs hommes issues d'elles, un par un, cruellement comme un gros chat¹⁹?

Pour donner à cette approche le maximum de pertinence, nous pouvons alléger la thèse sartrienne des présuppositions lourdes liées à son ancrage dans une sociologie des classes. On peut ainsi prendre ses distances par rapport à une dialectique spéculative et réifiante de certains collectifs sociaux. On peut considérer alternativement les *pluralités sociales concernées par la communauté d'excitation et de poussée* comme des groupes consciemment ou inconsciemment solidaires, en une adaptation créative des catégories durkheimiennes. C'est là que se pose alors, sous un signe parfaitement nouveau, la *question* des conséquences ou de l'*impact mondain de la pensée*; la question aussi de la *responsabilité* des individus en

18 Sartre a consacré à Flaubert une étude monumentale (Sartre, Jean-Paul, *L'Idiot de la famille*, 3 vol. Paris Gallimard 1971) qui devait donner de l'homme et de l'écrivain une psychobiographie analytique ainsi que réfléchir sur la fonction de la littérature dans l'économie psychique et la situation sociologique de son « sujet ». Je n'entre pas ici dans le détail des thèses sartriennes qui demanderaient de longs développements. Pour dire en un mot ce qui devrait être approfondi à ce point de la réflexion, mais ne peut l'être ici : c'est la thèse de Sartre selon laquelle la littérature-névrose flaubertienne est, dirais-je, fonctionnellement inscrite dans la facture psycho-sociologique de son sujet.

19 On pourrait toujours arguer que les classes bourgeoises, dont sont issus un Flaubert et un Proust, sont encore montantes au milieu du 19^e et au début du 20^e s. La question qui se pose alors est de savoir pourquoi une classe montante est si fortement détestatrice d'elle-même ou si peu confiante en elle-même dans les figures de ses représentants littéraires insignes. La difficulté s'aggrave lorsqu'on pense à des classes en déclin, comme l'aristocratie sénatoriale romaine, qui sont le site de production des articulations les plus intenses du penser et du dire de leur époque. Le paragraphe suivant de notre exposé propose de laisser de côté ces difficultés, de se concentrer sur l'intercorporité réelle des articulations en question et de se démarquer de leur sociologisation selon des catégories, problématiques, de classes.

lesquels la pensée époquale se fait le plus intensément excitation. Car une telle pensée est acte au sens fort du terme, et d'un acte, l'habitude morale ainsi que la philosophie éthique veulent qu'un sujet réponde. C'est dire que nous nous retrouvons ici face à une *problématique* parfaitement *analogue* à celle rencontrée à la fin du dernier chapitre et où il s'agissait de voir : jusqu'où pouvait aller l'extension du soulèvement éleuthérique ; si cette extension pouvait inclure les articulations authentiquement politiques du maître-vivre ou si elles devaient se limiter à celles du nu-vivre ; enfin, si on pouvait la maintenir dans le vague, du moment que semblent manquer les *critères pour discriminer entre les articulations* éleuthériques, leurs intensités de rejet ou de « soulèvement » les authentifiant suffisamment comme telles.

La difficulté est toute semblable ici de trancher une question ainsi posée quand l'acte (de penser) en question n'est autre, dans l'hypothèse proposée – à partir de la synthèse des théorisations de Freud et de Sartre –, que celui, basal, de l'excitation vitale ou de la poussée désirante d'une pensée qui ne serait pas, si elle ne cherchait, de toute sa vigueur, à produire sa différence ? Comment trancher cette question si l'*acte de pensée n'est possible*, comme acte de montrer le monde et les vrais rapports des choses en lui, *que comme pulsation, dans un désir, d'une tension d'emprise* qui ne se sublime que partiellement ? Surtout, comment trancher cette question si cette tension ne se sublime qu'éphémèrement, dès lors qu'elle ne fait qu'ouvrir à une *foule montante d'autres désirs* les chances d'une emprise réelle sur des replis du monde qu'elle montre soudainement là, ouverts à leur poussée ? En d'autres termes, si l'histoire se fait avec la pensée comme une articulation du monde qui a vocation de prévaloir ; si la pensée avec laquelle cette histoire se fait, et sans laquelle l'histoire ne se ferait pas, ne peut être autre que celle d'un groupe social-humain porteur de la plus grande intensité de deïx du monde à l'instant historique considéré ; si *l'histoire est cet espace de déploiement de ces forces d'ouverture du monde* que rien ne peut réprimer, puisqu'il faudrait pour cela que le répresseur déploie des forces d'articulation encore plus fortes que celles qui s'exercent en leur temps ; si l'histoire est un tel repère et que les forces qui s'y déploient voudraient se réprimer elles-mêmes, d'une prise de conscience du caractère violent de cette dialectique, pour n'aboutir qu'au constat que c'est l'histoire qui finirait ainsi, et avec elle la tension d'articulation elle-même du monde ; si toutes ces hypothèses sont réunies, il faut conclure à une très grande difficulté de faire répondre une pensée de ce qu'elle est ou plutôt de ce qu'elle fut. L'action en responsabilité que l'on voudrait tenter à la pensée ne peut la saisir que comme pensée passée, que comme une *res praeterita*, une forme d'excitation stimulée par un monde qui ne s'ouvre plus de la même manière à la pensée de l'aujourd'hui actuel qui revient sur elle et lui demande des comptes. La pensée passée ne présente plus à l'élan existentiel et désirant des penseurs d'aujourd'hui ses objets avec la même attirance. Projetée ainsi, la *pensée ne se laisse pas décoller du monde dont elle a été l'ouverture*. La *pensée et le monde* apparaissent ainsi comme le *même déroulement d'une histoire de l'être* dont aucune instance humaine ni aucun acteur/auteur de cette pensée ne peuvent sensément répondre.

On objectera aussitôt et tout à fait à raison qu'un tel « *destinalisme* » légitimerait et disculperait clairement, si un jugement tardif devait les réprouver, toutes les options historiques, c'est-à-dire devenues à un moment réelles et efficaces, du penser. En effet, la pensée

ici – selon son concept « destinal » (geschicklich) élaboré par Heidegger – naîtrait d'un « destin » (Geschick) sur lequel elle n'a aucune influence, qui se fait avec elle et la produit comme l'homologie (le *homologeïn*, le dire répondant), en l'ek-sistence (Da-sein) d'un penseur, d'une révélation de l'être²⁰. L'être n'étant rien d'autre que révélation ou manifestation, l'histoire de l'être est celle de l'acte d'être de l'être, d'un acte sans « raison », sans fondement (Grund), sans pourquoi, issu d'aucun sujet et d'aucune volonté, mais simple éclair, acte de clarté qui ouvre le monde et laisse entrer les étants en lui²¹. Un tel acte n'a ni antécédent ni conséquent, c'est un advenir céleste-terrestre / divin-humain, qui déploie et fait tenir le quadrant (*Geviert*) ciel-terre-dieux-hommes en le centre de son pur événement (*Ereignis*)²². L'histoire de l'être ainsi conçue, c'est celle des vicissitudes de son décelement (*Entbergen*), de la variation de ce qui s'en destine de mesures manifestationnelles à la pensée. Celle-ci est le simple site d'un advenir en elle de ce qui arrive (*Ankunft*) de l'être, d'une grâce de l'être à se manifester ou d'une disgrâce de l'être à se voiler à elle et en elle.

Une version aussi forte du destinalisme doit être évoquée, car elle semble livrer le paradigme achevé de tout ce que le *pessimisme culturel* et le *décisionnisme politique* européens, mais surtout allemands, de Nietzsche à Spengler, Max Weber et Carl Schmitt ont produits²³. En effet, il y va toujours, dans toutes les versions de la pensée philosophique, sociologique ou politique qui peuvent être logées à l'intérieur de ce paradigme, d'un être-situé dans la dimension d'une *décision inaugurale qui invente, en même temps qu'elle advient, les critères de sa justesse*. Ainsi, le Souverain schmittien ne relève d'aucun jugement qui puisse le surplomber. Il est isolé comme un dieu solitaire dans l'avènement même de l'ordre qui advient avec lui et l'institution de sa puissance²⁴. Pour Weber, le Savant n'a nulle part vision ou science des critères de l'ordre social comme balancement des prévalences des différents ordres du sens²⁵. Une « guerre des dieux » fait rage qui déchire le monde moderne et l'empêche d'unifier son propre sens et d'en répondre²⁶. Le Savant ne peut ainsi véritablement participer à la décision

20 L'idée d'une *homologie* entre l'être et l'homme est élaborée par Heidegger à partir de fragments héraclitéens. Cf. Heidegger, Martin, Fink, Eugen, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt Klostermann 1970.

21 Heidegger commente dans le *Satz vom Grund* (Pfullingen Neske 1975) le vers d'Angelus Silesius : « die ros' ist ohn' warum », dans le sens que nous indiquons.

22 Voir sur le concept d'*Ereignis* : Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe vol. 11, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt Klostermann 2006.

23 Il est clair que nous pouvons remonter plus loin la tradition destinaliste jusqu'à la faire aboutir à Hegel et Herder, c'est-à-dire à une forme d'organicisme culturel ou de nécessitarisme historique caractéristiques de l'Allemagne philosophique et poétique du 19^e et de la première moitié du 20^e s.

24 Sur le souverain schmittien, voir Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München Duncker & Humblot 1934.

25 Cf. là-dessus Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, In : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen UTB 1988, p. 582-613 – ainsi que Weber, Max, *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris Découverte 2003.

26 Raymond Aron a donné des exposés éclairants de ces intuitions weberiennes dans : *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris Gallimard 1967.

du Politique, mais uniquement expliciter comment désormais la reconnaissance de ce qu'il y a à faire incombe à une instance isolée, spécialisée dans la production et la mise en œuvre de la décision comme donation d'orientation dans l'histoire.

Dans ses conditions, tout « destinalisme », qu'il soit modéré ou extrême, tendrait à dénier au penseur la possibilité d'être à l'origine de sa pensée comme son auteur, i.e. celui qui la produit comme un artisan (*technitês*) produit un artefact²⁷. La pensée se fait en lui, a besoin de lui, « use » de lui (dans le « brauchen » heideggérien) pour advenir, de même que la pensée elle-même n'est pas une production qui se fait hors de l'être ou en face de lui, mais qu'elle est elle-même événement de l'être comme acte et manifestation. D'autre part, la *position de la (grande) pensée* en amont de toutes les pensées mondaines la situe dans une dimension toute première et lui assigne un *trempage* et une *dureté particuliers*: elle ne peut être la pensée de « faibles », de tout ce qui très humainement ou trop humainement est soucieux d'arrangements et de compromis à faire avec les nécessités du monde; elle doit soutenir la rigueur de ce qui s'impose à elle et parle par elle²⁸. Même en adoucissant les accents nietzschéens de cette dernière affirmation de soi d'une pensée qui ne serait responsable que devant elle-même ou devant l'instance qui use d'elle pour se manifester et advenir, nous restons avec une *figure d'irresponsabilité* de ce qui s'aventure pour ouvrir inauguralement, en pensée et en acte, le nouveau du monde²⁹.

Efficace du penser dans l'histoire. Tension entre l'esseulement et la socialisation du penser. Violence de la dialectique historique de l'avènement du vrai. Hétérotopie des mondes advenus de la vérité

Plus que jamais, en même temps, l'*efficace de l'esprit* se projette dans l'histoire, celle-ci devenant pour elle-même *histoire de l'esprit*, se déroulant dans une succession de plus en plus rapide d'époques, entendues comme les configurations produites par l'action d'un agent qui, au fond, n'est autre que le « penser » dans ses formes les plus réfléchissantes, incluant les formes du sentir du monde dont la transformation « pensée » fait œuvre (de littérature ou d'art). Une *tension* naît de l'esseulement radical de l'individu « créateur », d'une part, et de l'efficace de ses articulations « pensées » dans des œuvres, de l'autre. Au point de vue psychique, qui est exclusivement le nôtre ici – et non pas celui d'une histoire ou d'une théorie sociologique des intellectuels –, ce qui est en jeu, c'est la *soutenabilité excitementnelle* de

27 La métaphore de l'artisan est omniprésente dans la philosophie depuis Platon. Elle tend à devenir le schéma représentationnel de toute idée de causation.

28 La nécessité d'être dur (*hart sein*) ou le fait que le monde en son présent ne peut être saisi et approprié que par des individus et des peuples résolus à soutenir et à agir la dureté, sont des leitmotifs du conservatisme révolutionnaire, en particulier en Allemagne.

29 On connaît la formule heideggerienne: « Wer groß denkt, muß groß irren » (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe vol. 13, éd. Hermann Heidegger, Frankfurt Klostermann 1983). « Qui pense grand, erre grandement » laisse la petite pensée être responsable de ses petits errements, alors que la grande, c'est-à-dire celle qui accomplit l'*homologie* du monde, reste disculpée, du fait même qu'elle ne fait que résonner de l'adresse / demand:e (*Anspruch*) de l'être.

la position du « penser » individuel. Une *socialisation minimale* se révèle absolument nécessaire à la soutenance de cette position, en même temps que celle-ci ne peut plus se faire que par la médiation de l'*efficace historique*, sociale et politique du « penser » sorti de l'individu sous la forme d'une œuvre. Comme Freud l'explicitait, les *voies sublimantes* du travail intellectuel et artistique sont en elles-mêmes des voies de grandissement du travailleur intellectuel, orientées sur une *maîtrise du monde* acquise par d'autres moyens que l'épée ou l'argent. De fait, cependant, les intellectuels n'acquièrent pas maîtrise du monde en se spécialisant dans son « penser ». Pour une telle maîtrise, il leur faut accomplir, selon la doctrine marxiste, une *mutation* de rôle pour passer du « penser » au faire en *rejoignant le « mouvement de l'histoire »*, c'est-à-dire les partis en lesquels ce mouvement s'accomplit de la manière la plus concrète. Là le « penser » migrant vers le réel fournit les cadres d'une avant-garde œuvrant à même l'histoire.

Refaire jonction à partir de là avec les thèses sartriennes, c'est reconnaître, dans un autre plan, l'irresponsabilité des articulations montantes de la pensée dans le réel de l'histoire et des configurations sociales de classe. En effet, la pensée, comme nous l'avons vu, fait corps pour ainsi dire excitationnellement avec un désir d'emprise qui massivement s'incarne dans un groupe social entier. L'incarnation de ce désir de prendre des objets réservés jusque-là à d'autres classes permet quasi de réifier les groupes sociaux comme les agents d'une lutte qu'ils ne font pas, mais qui se fait avec eux. Ce n'est qu'au dernier stade de la lutte que celle-ci peut devenir transparente à elle-même, grâce à l'avant-garde intellectuelle qui, éclairée par la théorie (marxiste) de la constitution de la valeur, de sa consolidation dans un capital et des rapports sociaux de production et de domination qui en découlent, peut réfléchir l'état de la lutte au moment présent de l'histoire et apprécier son évolution. L'hypothèse de la *solidarité d'une pensée avec son site social fait faire corps à la pensée avec le devenir du social* et la soustrait ainsi à la question de sa responsabilité. Elle la *fait adhérer même à la violence intrinsèque du mouvement dialectique de l'histoire* et dichotomise sa valence : d'un côté, la pensée de la classe montante et sa « violence révolutionnaire », légitime en tant que telle ; de l'autre, la pensée des classes déclinantes et leur violence contre-révolutionnaire, illégitime en tant que telle. La lutte dès lors, considérée de l'extérieur, se présente comme quelque chose d'inhérent au processus historique : *on ne peut faire l'économie de la violence dans l'histoire* qui, en elle-même, n'est rien d'autre que le processus inflexible de l'affrontement des classes. Il n'y a aucun champ dans lequel cette lutte puisse être négociée et décidée par d'autres moyens que l'affrontement violent. Le « penser » incarné dans les classes montantes n'a pas raison de ses antagonistes par les raisons, les arguments, la réflexion ou les déductions philosophiques qu'il avance, mais il a « raison » parce qu'il monte et qu'il a la force victorieuse de la classe ascendante. Quant à la pensée d'arrière-garde des classes déclinantes, il est oiseux de l'appeler à répondre de ses failles et de sa faillite : l'histoire la punit automatiquement qui la frappe de caducité et détruit la classe sociale dont elle articule la poussée.

Ainsi, dans les deux cas, celui de la pensée destinaliste ainsi que dans celui de la pensée dialectique, la pensée en tant que telle semble soustraite à la responsabilité. La raison en

est la relativité des repères de jugement de l'une ou l'autre pensée : dans les deux cas, nous avons affaire à une *pensée* qui *invente les critères de sa propre justesse* et s'établit avec eux dans un repère propre ; elle constitue, dès lors, une planète isolée et fermée sur elle-même sans lien avec tout autre planète du même genre. Il en résulte une *structure hétérotopique et plurielle de la vérité*, quand on considère une pluralité d'époques et la distribution des différentes pensées sur elles. Il est clair toutefois que, dans ces conditions, la clôture d'un penser sur lui-même et sur ce qui s'institue de son geste inaugural et de ses distinctions directrices, ne correspond pas à la clôture simultanée d'une pluralité de pensées, telle qu'on se la figure dans la théorie post-moderne, mais à chaque fois, c'est-à-dire *à chaque époque* considérée, à la *clôture d'une pensée prédominante* en laquelle l'être ou le processus dialectique ont leur manifestation et leur efficace.

Situation de la pensée contemporaine: perte de l'apriorité; décrochage du plan d'affection des choses dernières; immanence à un repère axiologique universel pré-donné par incapacité de susciter des articulations plus intenses que les siennes

La *pensée contemporaine*, si elle joue de cette hétérotopie et y exprime son biais post-moderne, est très loin d'accepter les conclusions qui en sont tirées. Elle *dénie à la pensée* sa capacité de s'effectuer à *un tel niveau de « protérité »* – comme *proté philosophia* (philosophie première) – qui la placerait dans des conditions de précédence radicale par rapport à tout ce qu'elle rencontre dans le monde empirique. Elle est au contraire *tentée de se placer en face des choses du monde et de présupposer l'évidence de l'unique représentation d'un monde juste* qui se conçoit en elle, comme définitive : celle de *l'ordre démocratique* dont la constitution garantit les droits fondamentaux des hommes, et qui seul est capable de pacifier le monde social, de bannir le spectre des conflits violents, des « guerres totales » et des anéantisements génocidaires. *En se dépossédant des anciennes prétentions de la pensée à être première* et à donner guidance à ce qui régit le monde des hommes (tyrans, assemblées, partis, classes ou masses), la pensée contemporaine semble *barrer* à la pensée en général *la voie d'incorporations sociales puissantes*, de tentations de cautionnement d'options aventureuses, aprioriques et inaugurales ; elle semble vouloir l'enclorre dans un espace où la violence ne peut pénétrer. Elle rend, du coup, immédiatement responsable et condamnable toute pensée qui flirte le moins du monde avec l'intolérance, l'exclusion ou la discrimination de l'autre, la perpétuation d'inégalités et de dépriviliègements anciens, le parti pris pour des causes où soi est de manière inquestionnée préféré à l'autre. La pensée a ainsi *tendance à s'auto-cantonner*, à se « border » pour ainsi dire, volontairement *à l'intérieur d'un espace* – parfois étriqué – de possibilité, qui se perçoit de plus en plus comme un espace *de « correction » politique*.

Revenant à nos thèses de départ, nous pourrions essayer de *reprojeter ce positionnement* de la pensée en termes d'économie excitationnelle et de *contribution de la pensée à l'intégration*, dans le psychisme, *de foyers excitationnels majeurs*. Il s'agit, en particulier, de ceux liés à l'expérience des « choses dernières » du monde, laquelle détermine la manière dont la psychè va s'affecter de ce monde. Il est alors facile de constater que *l'excitation* dans

la pensée contemporaine est *toute d'« indignation »*³⁰: la tendance est à construire tout débat de pensée autour de l'espace présuppositionnel quasi parfait que constitue le consensus unanime sur les principes démocratiques et de voir dans des faits du présent ou dans des options de pensée adverse des atteintes intrinsèquement insupportables à l'intégrité de ce noyau. La pensée adverse se comporte, de son côté, de manière le plus souvent symétrique, s'activant excitationnellement aux mêmes sources et mobilisant des indignations similaires. Tel semble donc être l'*horizon présent de la pensée*. Nous pourrions le décrire comme ce qui délimite celle-ci par une série de contraintes, qui sont autant de négations: non sens et, dès lors, *incapacité de revitaliser des options « protériques » du penser*, c'est-à-dire d'un penser se donnant ses propres critères et s'élevant au-dessus de tout jugement aliène; *désuétude des entreprises de pensée allant aux « choses dernières » du monde*; *immanence* – au sens d'une négation de la dominance – de la pensée à l'espace de jugement et de responsabilité défini par un *consensus axiologique universel et absolu*; *incapacité pour toute pensée de proposer des alternatives à ce noyau de valeurs et de convictions et de mobiliser des excitations plus intenses que celles suscitées par les offenses qui le touchent*.

Récapitulation de l'argument de l'encolonnement cogitatif. La pensée sans entendeur et son fil corporel minoré

Le cercle de nos réflexions semble se clore sur ces constats. Cependant, une perspective de pensée reste ouverte qui permettrait de les approfondir. En effet, les *constats* formulés ne sont pas *mis en relation avec la thèse* principale qui s'est élaborée pour nous dans le prolongement des intuitions de l'encolonnement contemporain général des corps dans l'intercorps, à savoir celle *d'un encolonnement du penser* et par le penser. Ce dernier encolonnement se présente comme un facteur d'intensification du premier. Notre réflexion devait nous conduire à une explicitation de ce rapport. Or, elle ne pouvait le faire qu'au bout d'un passage à travers les stations du penser moderne qui inaugure le mouvement de retrait de la pensée, du monde vers l'instance pensante, et ses renversements. Ainsi, le *ravalement des articulations* dans la communication sociale en général, et en particulier dans l'interaction face à face mettant en présence les corps, mène à la constitution d'une *doublure pensée, monologuante du vivre* courant; celle-ci fait le fonds d'une méditativisation solipsiste du penser dont un des premiers effets est une fantomalisation de l'ensemble du monde des apparences, y inclus le corps propre. Le fil de pensée que nous avons suivi nous a mené au-delà de cette vision d'un ravalement de l'expérience du monde à l'intérieur du fût du psychosome sous la forme de « pensées », de *cogitationes* – selon Descartes – ou de vécus (Erlebnisse) – selon Husserl; il n'en est pas resté à la considération de la *génération indéfinie des pensées* les unes des autres, les subséquentes fonctionnant comme des observations des précédentes, faisant résonner et se démultiplier partout le flux de conscience à l'intérieur de lui-même, sans qu'il puisse jamais rompre son immanence par une transgression

30 Je fais allusion bien sûr, dans le choix du terme, au pamphlet de Stéphane Hessel: *Indignez-vous!*, Montpellier Indigène éditions 2010.

quelconque de son intériorité³¹. La « cogitativisation » de l'expérience du monde par son rentrement dans l'*immanence indéfectible de la conscience*, la tendance à transformer tout contenu de la conscience en « pensée » (Gedanke³²) à tonalité toujours basalement – et ne serait-ce que minimalement – réfléchissante, détermine un *rebondissement* de la réflexion : il s'inaugure avec les philosophies de l'histoire qui attribuent au penser l'efficace centrale dans le déroulement de l'histoire. La pensée *dialectique rompt la clôture de l'esseulement cogitativ-méditatif*, ouvre la pensée sur le réel du monde historique, *resocialise les penseurs* à l'intérieur d'un groupe et d'une fonction sociaux et les insère dans une *dynamique dialectique d'incorporation sociale des articulations les plus vigoureuses* s'accomplissant dans les individus, en les comprenant comme celles invincibles de l'avant-garde d'une classe montante. La pensée destinale en fait autant sur un plan analogique, rejetant cependant l'agence du social et la remplaçant par une structure d'« évènement » en laquelle les différences ontologiques entre acte, agent et agi ainsi que la transitivité des relations entre ces termes sont absorbées dans de purs-accomplissements (Nur-Vollzüge³³). Nos constats établissent cependant aussi l'*essoufflement de ce rebondissement* même de la cogitation vers l'histoire ou l'être. Ils dessinent un tableau des conditions d'accomplissement de la pensée aujourd'hui qui la privent de toutes ses prétentions traditionnelles à être la forme d'intellection capable de produire les fondements de sa validité même.

Or, notre *thèse de l'encolonnement de la pensée* et par la pensée permet de comprendre de quelle manière ces nouvelles conditions ont elles-mêmes déjà cédé comme sol d'établissement de la pensée; comment celle-ci s'oriente de plus en plus vers une *nouvelle figure* qui la constitue intrinsèquement comme une *pensée apoïématique et sans entendeur*. C'est à la présentation et l'explicitation de cette figure que sont consacrés les derniers développements de ce travail. Celui-ci se clôt ainsi sur une description des dernières retraites et des dernières perplexités de l'orexis dans un corps qui, *accomplissant rentrée sur rentrée de ses articulations les plus vives*, se retrouve sur un *fil de corporéité extrêmement mince*, sans cesse ramené à l'intérieur d'un périmètre qui est celui d'une minoration essentielle de lui-même. C'est un rentrement de tous les corps majorés (corps-monde, corps-de-sentience, corps-auratique) vers une corporéité qui s'arrête aux limites métaphoriques internes du corps propre : tous les ébranlements articulatoires du corps sont ravalés dans l'inframotilité et vécus à part soi dans une *coextension corps-monde d'un nouveau genre* en laquelle le monde flotte dans la *fantomalité d'un corps interne parcouru d'esquisses articulatoires ne faisant jamais conjonction dans un intercorps « dehors »*.

31 Cf. là-dessus : Luhmann, Niklas, « Die Autopoiesis des Bewußtseins », In : *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen Westdeutscher Verlag 1987, p. 55-112.

32 C'est un des postulats centraux – et problématiques – de la théorie de la conscience de Luhmann, telle qu'elle est exposée dans l'étude citée dans la note précédente.

33 Sur le concept de rien-qu'accomplissement ou rien-qu'effectuation, voir mon : *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK 2004.

La pensée poïématique comme pensée savante. L'exigence d'une réflexion sur la poïématique du penser comme exigence d'une théorie philosophique de l'intellection

Le *penser* est un accomplissement qui *ne se donne pas toujours une forme « poïétique »*, la forme d'un ouvrage composé avec intention, art ou finalité – et nous appelons penser ici tout effort de l'esprit d'approcher l'énigme du monde et de la déployer comme question insistante. La pensée ne se fait pas toujours *poiësis* (activité de production d'un artifice), produisant au jour un *poiëma* (un fait de l'art, en l'occurrence une œuvre de pensée). En somme, il est tout à fait pensable qu'elle s'en passe. Bien des sagesses sont restées gnomiques, anonymes, transmises d'une bouche, d'un geste, d'un regard, d'une démarche, d'une posture ou d'une manière de soutenir avec des yeux tendres ou farouches des lots d'existence qui ploient le dos ou le raidissent.

D'autres cultures ont connu, par contre, des mises en forme complexes de la pensée. En certaines, elle s'est donné une *figure savante*, se plaçant *au centre de la production du savoir* en elles. Elle s'est parfois occupé d'organiser celui-ci dans son ensemble, de définir ses genres et ses disciplines, d'indiquer sa manière de se distribuer sur eux et de donner la représentation la plus vraie du monde. Souvent elle s'est surtout faite *conservatrice et transmettrice d'un corps de savoir* et de sagesse, le portant à travers les générations, soignant son enseignement et assurant ainsi sa transmission. La pensée s'est ainsi souvent *enregistrée et déposée dans des écritures*, s'inscrivant sur toute sorte de support. Elle a fait *cumul d'écritures*, de textes, d'un empilement parfois impressionnant de textes seconds ayant des textes antécédents pour objet et se superposant à eux pour les traduire et les faire entendre.

Dans la réflexion qui suit nous voulons tenter de voir *dans quelles conditions la pensée*, en s'enregistrant et en circulant au sein de groupes adonnés à son exercice, *en se faisant poiëma*, c'est-à-dire ouvrage composé, se construisant et s'étendant dans des discours, *peut se thématiser* elle-même et donner d'elle-même des descriptions théoriques *cernant les effets qu'ont sur elle son enregistrement et de sa communication*. Etant clair, d'une part, que si différentes disciplines, comme la psychologie, la médiologie, la sociologie ou la linguistique, peuvent contribuer à une telle description, seule la pensée non restreinte dans sa mobilité réflexive et sa portée théorique est capable de recueillir ce genre de contributions et de leur donner un sens non réducteur. Seule une *théorie philosophique de l'intellection théorique* est ainsi capable de maintenir l'approche dans des voies qui ne ramèneraient pas une théorie de la genèse, de l'articulation, de l'enregistrement et de la communication théoriques à des fragments aux perspectives limitées.

En un sens, une telle entreprise se laisse concevoir comme une « *poïétique* » ou une « *logique* » *de la pensée* qui inventorierait ses figures, les matrices de génération de son œuvre, ses manières de se construire, de se soutenir et de se prolonger dans des discours où des pensants peuvent entrer et qu'ils peuvent faire fonctionner sur des trajets plus ou moins longs. Il s'agit en un sens d'un *retour théorique sur la manière qu'a la pensée de déployer sa « Entwickelung »* (son dé-veloppement). Si un tel retour, dans son idée générale, a toujours fait partie des jets de pensée qui font celle-ci ce qu'elle est et lui donnent la courbure réflexive qui lui est spécifique, le retour que nous avons plus précisément en vue scinde en un sens sa propre thématique de celle d'une pensée se déployant sur ses voies propres. Ce que notre approche

veut éclairer en fin de compte c'est une certaine *tension centrale* qui *donne à la pensée*, telle qu'elle s'accomplit dans les conditions décrites d'aujourd'hui, *un rythme intrinsèque*, la faisant *osciller entre renoncement à la construction et construction*, entre renoncement à la *poiésis* et au *ktéma* (ouvrage), d'une part, et une sorte d'élan constructif qui assumerait en un sens sa manière de s'étendre sur l'existence et de la remplir de son projet, de l'autre.

L'aperception par la pensée de son accomplissement actuel la fait questionnante d'elle-même. L'idée d'une théorie de l'intellection dissociant une dimension épistémologique de réflexivité limitée d'une dimension philosophique de réflexivité illimitée. Emergence d'épistémologies instrumentales face à l'indivision des potentiels réflexifs philosophiques

Toute pensée est question à elle-même. *Toute pensée a*, dans le temps même où elle s'accomplit dans ses actes propres – que nous appelons actes d'intellection –, tendance à s'observer d'un œil, d'un regard latéral. Dans son acte, toute à l'intellection qui l'occupe, dont le présent l'emplit et à peu de chose la sature, elle demeure in-quiète, légèrement *troublée d'une sorte d'aperception de ce qui se fait en elle à l'instant*. De cette attention latérale à elle-même, de ce dernier reflet d'un miroitement qui ne s'éteint jamais, en lequel elle s'aperçoit dans ses effectuations et s'apparaît mi-transparente et mi-opaque à elle-même, elle génère des interrogations d'une énergie questionnante particulière. Le questionnement s'éprouve ici comme poussant aux limites de ce que la pensée peut pénétrer et marque ainsi les confins articulatoires du penser actuel. Pour autant, ce penser dernier est tout aussi authentiquement articulante que tout autre en lequel sont engagées les intensités cogitatives que nous avons décrites. Cela veut dire que les répercussions de la pensée dans ses ultimes reflets ne sont pas de simples schèmes, des ombres projetées d'une autre pensée, pleinement actuelle celle-ci, mettant en jeu l'énergie principale de ses articulations sur une sorte de surface accessoire, d'excroissance purement réflexive d'elle-même. Tout au contraire, ces reflets rassemblent en eux de l'*authentique énergie articulatoire-questionnante que rien ne peut distinguer* de celle qui ouvre pleinement le frayage principal du déploiement *de la tension intellectuelle générale* en un écartement des parois de la chose vers ses profondeurs, déploiement qui constitue l'acte même de l'intellection³⁴.

La pensée en acte se hérisse donc, en cet acte sien même, d'*impulsions questionnantes qui vont au quale de cet acte*, lequel est son dernier fond et le foyer d'où se relance la tension de sa différence à elle-même. Ce fond lui est une énigme qu'elle prend sans cesse en chasse, mais qui s'élude de ses ré-éclosions à la pointe de tout effort de pensée, c'est-à-dire à la pointe de tout acte d'intellection. Et cependant, nous n'avons nullement affaire ici à des élusions d'une régressivité purement autoréflexive – dans la linéarité d'une infinie récession. La pensée en acte d'intellection peut se saisir. *Des théories de l'intellection s'accomplissant dans l'élément de l'intellection elle-même* ne sont ni absurdes ni réflexivement paradoxales. Elles sont *matériellement, substantiellement, intuitivement consistantes* : c'est-à-dire

34 Sur ce geste de l'écartement des foliations de la chose dans l'intellection, voir mon *Aperceptions du présent* p. 49.

elles consistent en des saisies qui ont des contenus, une contenance qui se laisse substantier dans des entrées en des fonds réaux qui font profondeur et dont les écartements poussent la matière de ces fonds, lesquels cèdent à ces poussées intellectives, se laissent pénétrer par elles et les saturent. La question touchant la possibilité d'une philosophie ou d'une « logique » de la philosophie, d'une phénoménologie de la phénoménologie, d'une théorie de la théorie, etc. s'est régulièrement posée dans le courant d'un grand nombre d'entreprises philosophiques³⁵. Cependant, la philosophie a généralement eu tendance de négliger cette question, dans la mesure où elle considérait qu'elle l'hébergeait d'ores et déjà complètement en elle-même. Elle n'acceptait pas de se *dissocier en deux dimensions* de déploiement : l'une étant celle d'une *observation théorisante de toute observation théorique*, de toute prétention à la science, de toute prétention à la vérité ; l'autre étant celle d'une *observation théorisante de cette observation théorisante elle-même*, laquelle est d'un ordre supérieur à toutes les prétentions premières à la saisie théorique.

Le fait est cependant qu'une tendance à la différenciation de la réflexion théorique dans ces deux dimensions s'est fait jour au siècle dernier. Elle distingue une entreprise strictement « épistémologique » de l'entreprise philosophique plus générale. En effet, la question « épistémologique » qui thématise les modes d'observation des différentes options de reconnaissance scientifique du réel, si elle est au départ « philosophique » en son esprit, son style ou son format, a été intégrée, dans bien des disciplines, soit à celles-ci, soit à des extensions de celles-ci qui tendent à s'établir comme des sous-disciplines avec leurs plans de réflexion spéciaux³⁶. Ces *différenciations tardives entre les dimensions « épistémologique » et philosophique du questionnement sur le vrai tel qu'il s'avère* dans une intention qui le vise spécialement (comme l'objet d'une volonté de savoir épistémique), ne font, à tout prendre, que manifester une ligne de rupture qui a toujours existé dans le champ de la philosophie. Le monopole de la philosophie sur la question de la certitude des visées du vrai est en effet très tôt relativisé par l'*émergence de disciplines développant une autonomie et une technicité considérables* qui les dissocient de la mobilité et de l'insistance indéfinies du questionnement philosophique. Ainsi, on peut voir dès les premières percées dans la réflexion sur ce que serait une prétention au savoir certain (*epistêmê*) par opposition à la croyance ou l'opinion (*pistis* ou *doxa*) – qui ne sont que similitude du vrai –, des disciplines « organiques » ou « instrumentales » se former de manière étonnamment rapide et délivrer les règles de construction

35 Notons que l'une des entreprises hyperréflexives les plus poussées et les plus intéressantes, à savoir celle d'une « théorie de la théorie » formulée par Niklas Luhmann, ne se revendique pas comme philosophique. Bien au contraire, Luhmann forge le concept spécial de « superthéorie » comme réintroduction de l'observation théorique en elle-même et le démarque de ses analogues philosophiques. Il met beaucoup d'insistance pour placer son entreprise hyperréflexive dans le champ non philosophique d'une théorie générale des systèmes élaborant le paradigme spécial des systèmes de sens et de sa communication. Les références aux travaux de Luhmann concernant ce sujet ainsi qu'une discussion des positions luhmanniennes se trouvent dans le chap. « Was ist noch Theorie » de mon *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug* (cité plus haut).

36 Pensons à la physique ou à l'économie par exemple et à l'épistémologie spéciale qui est pratiquée aux confins de ces disciplines par des physiciens ou des économistes sur des bases qui sont très proches de celles des disciplines de départ.

des énoncés ainsi que les figures de leurs agencements déductifs. Entre le *Théétète* platonicien et l'*Organon* aristotélicien, entre le questionnement philosophique premier – sur le vrai et la manière de s'assurer de sa fondation dans le véritablement vrai (*ontôs on*) – et l'émergence de *disciplines* « épistémologiques » autonomes comme les logiques de la prédication et de l'inférence, ne s'écoulent que quelques dizaines d'années. Cela crée une *incitation pour la philosophie* à reculer décisivement son champ réflexif, à le dé-spécifier comme retour d'ordre second sur un plan d'ordre premier et à lever finalement toute limitation à ses montées en réflexivité. La philosophie tend dès lors à s'ouvrir, au-delà des prétentions apophantiques au vrai, à la dimension de l'évènementalité (Ereignishaftigkeit) ou de la performativité du vrai. L'observation des énoncés épistémiques n'épuise plus l'observation réflexivement supérieure de la philosophie. Ces énoncés peuvent être bien ou mal formés, bien ou mal déduits, sans que change ni que s'épuise en elle la thématization réflexive que la philosophie leur fait, en son propre champ, accroître. En même temps, la philosophie ne renonce pas à l'illimitation de sa mobilité réflexive et maintient ses potentiels et ses « droits » d'aller et de venir à tous les niveaux possibles de questionnement – réflexivisant, dialectisant, existentialisant ou autre. Sa tendance ira même avec le temps, surtout aux dernières étapes de son décours moderne, à laisser aux extensions épistémologiques des différentes disciplines scientifiques le soin de l'observation théorique de la construction – i.e. de la constructibilité ou des conditions du faire sens – des énoncés générés dans ces disciplines; pour se spécialiser, de son côté, dans un type de réflexion sans présupposés, c'est-à-dire sans que soit reconnue aucune avération d'un vrai quelconque, même celui des évidences les plus élémentaires et les plus fortes.

Ainsi, dès les premières percées des questionnements « épistémologiques », comme observations de second degré des manières d'observer développées dans les différents champs du savoir, des sciences certes philosophiques comme la logique par exemple, tentent de se systématiser, sans lier la philosophie en tant que « philosophie première » (*protê philosophia*) à un niveau supérieur quelconque de réflexivité. Thématizer des observations « théoriques » en tant que telles, c'est-à-dire prétendant à une deïxis épistémique bien-fondée et inentamée par les tentations à la facilité de l'avération doxique, peut alors tomber dans le champ d'une science « instrumentale », *organon* de l'épistémè³⁷, que celui qui veut entrer dans l'ensemble du savoir et y acquérir ses sciences doit *apprendre au commencement*. Cette sorte de clôture de l'enquête épistémologique ne met nullement fin aux errances de la *philosophie première* dans un repère qui a la caractéristique d'être à la fois toujours le même et toujours nouveau, puisqu'il ne peut se découvrir et se révéler à cette pensée, *précédant toujours toute autre*, que comme premier et pour la première fois.

37 Les traductions et les commentaires arabes du corpus logique grec rendent très simplement et très directement la dénomination des livres aristotéliciens de l'*organon* et de leurs commentaires hellénistiques par (*kitâb*) *al-âla* qui veut dire (livre de) l'instrument ou l'outil. Le mot s'entend comme signifiant un outil à dessein fonctionnel précis – et non pas l'organe physiologique corporel ou organique. Le rendu arabe souligne l'aspect de la médiation ou de l'instrumentation abstraite qui ferait dire par exemple qu'un organe corporel ('*udû*) fait fonction de *âla* dans l'advenue d'une fonction corporelle déterminée. Sur la problématique des traductions arabes du corpus logique aristotélicien, voir Khalil, Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth 1948.

Il ne s'agit pas de s'attarder ici sur une théorie de la réflexivité philosophique dans ses différenciations par rapport à une réflexivité que nous désignons d'épistémologique. Une telle théorie peut en effet se développer dans un détail indéfiniment croissant, si l'on pense à ce que nous réserve de reconnaissances l'exploration des variations de l'extension et de l'intensité de la réflexivité philosophique tout au long de l'histoire de la philosophie et des sciences ; si l'on pense surtout à ce que nous réserve de nouveautés l'identification précise de ses figures et l'invention de concepts qui les saisissent en leur tension. Il s'agit, par contre, de dégager la marge dans laquelle notre réflexion présente veut se cantonner. Pour cela il est important d'indiquer *en quel sens la philosophie s'est toujours conçue*, même si elle ne l'a pas toujours fait expressément, *comme indivise dans ses potentiels de réflexivité*, c'est-à-dire comme libre de parcourir dans tous les sens et à tous leurs niveaux tous les ordres supérieurs de l'observation théorique. Il s'agit ensuite de reconnaître deux faits : d'abord que le *retour de la philosophie sur son acte même*, lequel est *en lui-même toujours maximalement réflexif* comparé à l'ensemble des actes intellectifs adoptant des styles réflexifs, n'est *nullement formel-vide* ; ensuite que ce retour, s'il correspond fondamentalement à ce que toute philosophie fait en son acte même, d'être toujours quelque part une prise en compte de ce qu'elle effectue alors même que s'accomplissent ses actes intellectifs eux-mêmes, ne s'est *pas toujours thématiquement théoriquement lui-même* de manière suffisamment approfondie.

Certes, à s'embarquer dans une philosophie de la philosophie comme effectuation de complexes d'actes intellectifs on encourt le *risque de perplexiser définitivement la philosophie* et cela dès son départ lui-même. On l'empêcherait de démarrer, puisqu'elle s'empêtrerait dans une observation courant toujours plus loin à la pointe de la dernière observation accomplie pour la thématiser quant à sa manière de fonctionner, de construire son observé et de le traiter, ne s'arrêtant pas là à l'observation épistémique ni épistémologique, mais allant à l'observation qu'elle est elle-même, laquelle s'effectue toujours en dernier et exigerait une *relance indéfinie de la réflexion aux confins*. A supposer qu'on puisse éluder ce risque en laissant, d'une résolution méthodologique – justifiable en soi –, se dérouler le fil de la pensée et de l'intellection jusqu'au moment où, de lui-même, il laisse grandir en lui une tension hyperthéorique exigeant un retour sur les actes intellectifs réflexivement les plus élevés ; on pourrait objecter qu'une fois lancée la réflexion hyperthéorique, elle risquerait de se déborder indéfiniment. Une expérience approfondie de ces confins de la réflexion et de leur substantialité nous montrerait qu'il n'en est rien. Il n'y a pas seulement une philosophie de la connaissance sensible, de la connaissance des sciences naturelles, une phénoménologie de l'arithmétique, de la géométrie ou des algèbres de l'infini à tenter ; *il y a une phénoménologie de la philosophie* à tenter, cette phénoménologie étant elle-même nécessairement phénoménologique puisqu'elle ne peut s'effectuer que d'une mobilité réflexive qui est identiquement celle de la protérité philosophique elle-même. Comme d'ailleurs en bonne philosophie le « faire » est ce par quoi il faut commencer, alors que les débats *a priori* sur la faisabilité des choses philosophiques sont structurellement infinis et se marquent d'une stérilité formelle qui épuise l'élan philosophique, il faut se résoudre ici, après ces élucidations préliminaires, à *faire un commencement avec l'idée d'une théorie philosophique*

du théoriser philosophique pour montrer que l'exploration de l'épaisseur phénoménologique ainsi que de la densité philosophique de la vie intellectuelle est non seulement tout à fait instructive, mais qu'elle *s'impose* à nous *comme l'avenue première* où *notre philosophe aujourd'hui* puisse et doit s'engager.

L'intellection philosophique se distingue de l'intellection épistémique par son intensité et ses fonds d'affection existentiels. La tension spécifique de l'intellection première comme soutenance de l'exister en sa question. La manière dont l'intellection s'éprouve comme première à s'accomplir et absolument singulière

Tous les penseurs de la tradition philosophique semblent atteindre un embranchement, une relance profondément transformatrice de leurs constructions théoriques, au moment où se retourne en elle-même la direction de théorisation qu'ils suivent avec la rigueur extrême qui semble s'exiger d'elle, pour faire éclore à cet endroit une question d'un statut particulier. Il s'agit d'une question qui demande le retour le plus complet sur ce qui s'accomplit autour d'elle et en elle. C'est en quelque sorte la *question des questions*, celle qui permet de produire une *mutation dans le rythme, le style, l'intensité, le potentiel d'ouverture de nouveaux repères de pensée*. En introduisant une indéterminité fondamentale dans son propre statut, en posant celui-ci comme objet d'une question, en en faisant, depuis Hegel, le centre d'un repère troué à son endroit, la *pensée quitte toute possibilité de saturation de ses tensions*. Elle quitte le plan de l'apophasis, de l'énoncé, pour ouvrir celui de l'énonciation en elle ou encore celui où elle *n'est plus qu'évènement d'une intensité d'intellection qui est l'intellection même et son unique acte* « réalisant », c'est-à-dire l'acte en lequel la résistance que l'intellection oppose à elle-même est maximale et fait ainsi consister du réel. En interrogeant : qu'est-ce que la pensée ? la pensée mute structurellement pour enfanter d'un repère existentiel et intellectif où des articulations du penser peuvent avoir lieu que rien ne pouvait produire dans le repère antérieur. L'émergence, dans une culture, d'une structuration de l'expérience telle qu'elle s'ouvre de ce *nouveau mode d'exister-et-intelliger* à des effets démodelants et remodelants de ses vecteurs fondamentaux, est un évènement majeur. En même temps, il faut reconnaître qu'il peut arriver qu'une culture se déprenne de ce genre d'expérience prégnante et le sorte de soi en en perdant le sens et la manière d'en générer les intensités.

La philosophie émerge à ce qu'elle est dans cette question même, laquelle s'impose à elle dès ses commencements. De même que l'acquisition de certaines figures du langage et de la pensée – telles la négation ou le mode conditionnel ou irréel – ouvre de nouveaux espaces de mobilité mentale et active de l'homme, de même le *redoublement du questionnement philosophique en lui-même est embranchement vers de nouvelles potentialités du pensable*. La description de la manière dont cela se fait relève précisément d'une phénoménologie de la théorisation philosophique. Nous voulons tenter dans ce qui suit une description de cette manière qui ne contourne pas les centres de spiralement des visées spécifiques d'intellection qui sont celles du penser philosophique.

Ce qui ressort caractéristiquement de l'intellection philosophique c'est qu'elle est pour le philosophe affaire d'orientation dans l'existence dans son ensemble et qu'elle s'articule

comme question du sens de celle-ci. La question pend en l'existence comme ce dont dépend la soutenance de celle-ci et la réalisation en elle par l'existant d'une mesure d'être qui lui donne adéquation à ce que le monde, le grand entour, le tout où il se trouve plongé ou jeté, est et demande. Dans l'*intellection théorique des sciences*, par contre, les actes intellectifs s'insèrent dans des séries qui en soi *demandent simplement à se consteller autour d'attracteurs de sens préexistants* qui organisent la distribution, sur l'existence, des consistances, des ordres, des gisements de sens configuré et qui les font concourir à la production et la consolidation d'une évidence et d'une complétude du sens de l'exister. Ils empêchent le sens de se débander et intègrent tout sens émergent à l'ensemble déjà construit. En règle générale, de tels attracteurs sont *donnés à l'avance*, supposés et acceptés de l'acceptation allant de soi que le savant a toujours déjà faite des discours, des institutions, des pratiques, des dispositifs qui gouvernent et donnent forme à la vie individuelle et sociale en laquelle il a son existence et son métier. Seul un certain *type de science* est de nature à mener le savant à la *rupture des sécurités existentielles* qui font le sol de sa vie personnelle et de sa vocation (*Beruf*)³⁸. Quand dans une série d'actes intellectifs scientifiques émergent des *hypothèses ou des visions qui font retour sur le savant et sur l'humanité*, dont le savant représente le seul observateur socialement capacité pour promouvoir les « réalisations » (reconnaisances et positions de réalité) actuelles du monde qui valent en elle; quand, dans ces « réalisations » qui font retour sur la science et la communication sociale, les évidences primaires dont se soutient la vision du monde partagée généralement se trouvent ébranlées, alors *se rompt la relative stabilité et satisfaction du sens* donné au monde et à ses voies, en particulier celles de l'entour humain qui dans ce monde fait la résonance intercorporelle et communicationnelle de toute existence. Un tel effet est produit, par exemple, par les *ruptures* apportées, sans préméditation, aux *sécurités épistémiques et existentielles* par les percées de l'intellection théorique d'un Darwin, d'un Saussure, d'un Einstein, d'un Freud.

La *pensée comme vie intellectuelle* s'accomplissant dans des actes spécifiques d'intellection est couplée, du fait de son *ancrage dans la question du tout de l'exister*, à des fonds existentiels d'affection dont la *vie intellectuelle du scientifique tend* précisément à *se découpler*³⁹. Si à l'une et à l'autre peut s'associer une dédicace pour ainsi dire, un dévouement de la vie entière à la tâche, constituant ainsi la vocation de l'individu concerné, il n'en demeure pas

38 Nous parlons de la science et du savant modernes qui adviennent avec la différenciation fonctionnelle d'un sous-système social qui opère l'avération du vrai et la réalisation du réel dans la communication sociale. Il faut faire abstraction dès lors de toute « science » de sagesse, c'est-à-dire de l'âge de la « science » où celle-ci est encore un penser indivis contemplant le tout (*to pan, hē phusis, to kosmos*) et s'en faisant le souci, âge qui de manière caractéristique précède l'arrivée de la science à différenciation et autonomie.

39 Il s'agit du scientifique non philosophe qui est la règle parmi les scientifiques contemporains. Ceux-ci tendent à se comprendre comme des chercheurs, travaillant en équipe, poussés certes par une « passion » de connaître, mais qui demeurent des « faiseurs » (Macher) de montages de manipulation des objets et de corroboration ou de mise en forme d'une vérité scientifique transitoire. Celle-ci doit dès lors être prise sans cesse en chasse, aiguissant ainsi la motivation et la jouissance de ses chercheurs, qui en deviennent parfois naïves.

moins décisif de distinguer entre un dévouement et une vocation en lesquels il y va du sens même de ce dévouement-vocation et de ce qui peut se soutenir de l'existence à travers lui, d'une part; et un dévouement-vocation qui ne tourne pas autour de la question qu'il pose en tant que tel, mais va droit aux matières et aux choses du savoir pour en faire avancer la compréhension ou en promouvoir des observations de mieux en mieux fondées et de plus en plus stimulantes. *Dans la pensée* comme vie intellectuelle en laquelle *il y va du sens même de l'intellection* et de ce à quoi elle se rapporte des choses et de l'apparaître du monde, un couplage spécifique relie ses actes intellectifs à un *type et une figure particuliers de l'affectation*. La pensée ne s'apaise pas dans un progrès positif de ses vues (*Einsichten, insights*). Elle est liée à une inquiétude basale qui lui fait une exigence de trouver des vues, des manières de voir capables de s'enter sur cette inquiétude et de prendre à ses pointes les plus vives une tension que la pensée fait sienne alors et en laquelle elle acquiert des satisfactions capables de porter ses trajets. *La pensée ne s'apaise pas dans des vues qui résolvent*, ne serait-ce que transitoirement, *sa tension et guérissent son inquiétude*. Elle s'arrondit et se tend d'une *tension spécifique qui lui donne une mesure adéquate de soutenance de l'exister*. La pensée est ainsi *centrée*, à la différence de toutes les autres entreprises intellectives, *dans la pointe affectuelle* qui fait la tension, la brûlure, l'inquiétude, *la béance d'un exister* qui n'arrive plus à se soutenir dans les consistances du sens qui lui sont faites par le savoir disponible. La pensée ne trouve d'autre voie de soutenance de cette pointe affectuelle que celle d'une *intellection « première »* qui ne présuppose rien en dehors de ses actes propres et de leur observation par eux-mêmes, et qui entre « pour la première fois », c'est-à-dire avec des intensités éprouvées nulle part ailleurs, dans la question pendante de l'exister en l'exister.

Nous avons souligné un peu plus haut le rapport ou plus précisément la *corrélation* existant *entre* la primarité ou la *protérité de l'intellection* philosophique, d'une part, *et* le genre d'*intensité* qui est la sienne, de l'autre. Il est en effet nécessaire que le repère dans lequel entre toute entreprise de pensée première se donne à l'expérience de celle-ci comme premier, c'est-à-dire comme ouvert ou pénétré pour la première fois. C'est comme si les intellections qui y sont accomplies l'étaient pour la première fois par un pensant. *Tout pensant atteignant à un tel niveau d'intensité intellectuelle s'éprouve comme le premier à penser ce qu'il pense*, comme s'il ouvrait à lui seul l'histoire de la pensée et que celle-ci commençait avec lui. Le sentiment tout opposé qui émerge souvent dans la foulée de ce vécu premier de l'ouverture de l'intellection transcendente et qui est celui, désenchantant, que tout ce qu'on pense et peut bien penser a déjà été pensé dans l'histoire de la pensée, correspond à la *retombée typique de la tension intellectuelle* à partir du moment où elle *cesse de régénérer sa nouveauté par l'ignition de nouvelles reconnaitions et de leur surprise*. C'est le sentiment de ces ignitions – qui, au fond, sont les sources de toutes les deixis du monde, de leur fraîcheur articulatoire et de leur surprise récognitive – qui fait la vigueur et l'intensité des actes en cours⁴⁰. Le *basculement vers le désenchantement* et le découragement,

40 Il faut renvoyer pour plus de détail phénoménologique sur la question de l'ignition et de la fraîcheur de la deixis à *Sciences du sens* (p. 195ss) qui a donné l'esquisse théorique sur la base de laquelle nous travaillons ici.

vers le sentiment d'une désespérante non nouveauté, d'une trivialité foncière du penser qui le fait tourner dans le cercle des quelques options élaborées par la vingtaine de penseurs de la tradition philosophique, peut être très rapide. Il suffit que s'obnubile la vue à partir de l'angle unique du penser premier, angle né de la combinaison, le plus souvent fortuite, de perspectives incongruentes sur les objets montrés⁴¹, pour que se perde dans le pensant le sentiment grisant de l'ouverture originaire pour la pensée unique en acte en lui des vrais rapports tenant le monde. Or, il n'en faut pas de beaucoup pour que l'intuition s'obnubile chez le pensant qui n'a pu s'assurer d'une « méthode » ou d'une manière de penser qui produise inmanquablement, et non plus fortuitement, la combinaison d'observations générant l'angle unique de deixis qui lit le monde à neuf, inauguralement.

Un tel penser accède, à partir de cette expérience de la capacité de *génération continue d'intuitions premières dans les rapports transcendants, aux sources expérientielles de la « grande pensée »* et, dès lors, à la compréhension de ce qui est advenu aux penseurs de la tradition qui les a munis d'une puissance de production de l'intensité intellectuelle critérielle du penser premier. Cela peut induire une relation spéciale entre ces « sommets » du penser, représentés en ces individus pensants aux différentes jonctures de l'histoire de l'esprit. Heidegger voyait cette relation comme un dire et un entendre de sommet à sommet, à travers les éclipses de l'être. Serrant le fait d'une manière descriptivement plus rigoureuse – moins imagée et moins poétisante –, nous pouvons même dire qu'il est *nécessaire*, au point de vue d'une phénoménologie de l'intellection philosophique, *qu'un tel penser s'éprouve comme unique et premier par rapport à ces autres pensers homologues*, avec qui il partage la structure de l'expérience et la primarité du rang. En effet, un tel penser ne peut s'éprouver à partir de sa position « dernière » par rapport à ce qui vient à lui de pensée des horizons du monde et de l'histoire que comme dernier-premier : l'unique-actuellement-premier penser est celui en lequel s'accomplit en acte le penser à sa pointe la plus récente. Il est *factuellement a recentiori le seul penser transcendant s'effectuant au monde et avec lui*. Il surplombe de son actualité tout ce qui a été avant et autour de lui et ne peut, quel que soit son bon vouloir ou sa volonté d'homologie avec d'autres pensers, se déprendre de sa primarité et de sa singularité absolues⁴². La phénoménologie de l'intellection philosophique révèle donc ici

41 J'ai explicité cette production de l'intellection par la combinaison d'observations incongruentes dans mes travaux sur Luhmann, en particulier ceux qui ont thématiqué directement la matrice intellectuelle luhmannienne opérant avec sa fameuse boîte à fiches (Zettelkasten). Voir là-dessus le dernier chap., « Was ist noch Theorie? », de mon *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug* (*op. cit.*).

42 On pourrait arguer que toute substance en son actualité, c'est-à-dire tout étant individuel en puissance d'être et passé à l'être, du fait même qu'il soit actuellement présent, occupe une position de primarité et de singularité absolue analogue à celle que nous décrivons ici, du moment que rien ne peut réduire ni surpasser son être en acte. Tout autre être en acte l'est tout aussi singulièrement et absolument, mais ne l'est nullement de manière à diminuer l'actualité du premier qui est structurellement irréductible. De manière plus radicale encore, un vivant existant en acte est absolument-singulièrement coextensif au monde et le monde entier advient et meurt en une fois et définitivement avec lui – comme nous l'avons souligné au cours de notre discussion des structures orectiques du vivant humain dont la vie est « existence ». La primarité-et-singularité déterminée par la structure a-recentiorique de l'expérience du penser premier est, dès lors, fondamentalement analogue de

une *structure de singularité essentielle* qui, à n'être pas reconnue, empêche de *comprendre comment s'éprouve et s'effectue*, de toute nécessité, *un penser premier*.

La religion et l'art comme voies non intellectives de la question de l'exister. Emergence d'un penser qui ne s'affecte pas du fond de l'existence. Contraste des concepts et des pratiques

A cet endroit deux précisions s'imposent. D'abord, il s'agit de souligner que la *conjonction entre la pensée* comme mode de l'intellection première ou philosophique, d'une part, et l'*insécurité existentielle*, de l'autre, est *celle d'une voie spéciale de la re-projection existentielle* qui ne peut *a priori* en exclure d'autres. La pointe affectuelle de l'exister en laquelle l'exister se manifeste, par une aperception interne, comme manque à être, déjection, désêtre, finitude ou facticité fait partie de l'accomplissement de l'existence en tout existant. La résolution de prendre la voie intellectuelle pour la soutenir centre l'intérêt et l'effort de l'existant en cette pointe elle-même et dans les articulations discursives de sa question. D'autres manières de soutenir le manque intrinsèque à l'exister peuvent avoir leur centre en la même pointe de la manifestation à soi, dans l'affection existentielle, de la problématique et de la peine primaires d'être, mais préférer à l'expérience de l'intellection théorique celle de la relation au divin ou de la *poiésis* artistique. *La religion et l'art* sont, dans la tradition occidentale, *à côté de la pensée, les seules disciplines existentielles* entièrement centrées en la pointe d'affection de l'existence par elle-même. Sorti de ces disciplines, il n'y a qu'une variété de cognitions, de dispositions, de comportements, d'*habitus*, de convictions, de manœuvres conscientes et inconscientes, de symptômes, etc. qui font le tumulte de la vie humaine dans la connaissance, l'action, le rapport à soi, la maladie, la folie, le rapport à l'autre, la « transparence et l'obstacle »⁴³,... et qui ne peuvent se substituer aux centrément en question.

La deuxième remarque qui s'impose ici concerne l'*émergence d'une forme de pensée*, donc en principe de discipline intellectuelle de réflexivité illimitée, *qui ne se comprend plus de son centrément dans l'affection existentielle*. Cette pensée affirme son caractère théo-

celles de l'actualité substantielle pure et simple. Cependant, il s'ajoute à celle-ci, dans la dimension de l'actualité en question qui est celle d'actes d'intellection dernière, un déterminant supplémentaire qui en accentue la primarité-singularité, à savoir le fait que cette actualité est reliée à l'avènement des rapports eux-mêmes premiers qui tiennent le monde en son apparaître. Dès lors, si cette actualité est insurpassable en tant que telle, elle l'est dans un autre sens et plus profondément quand on considère l'objet qui consiste en elle. Il y aurait ici comme une gradation en l'actualité de l'être, dans la mesure où les actes d'intellection théorique dernière, c'est-à-dire les actes du penser se réfléchissant (en son actualité, sa primarité-singularité et son a-recentricité) en lui-même, sont des actes d'ouverture première du monde qui font voir ce qui ne fait que simplement « s'accomplir avec » toutes les autres actualités pensables. Cette dernière hypothèse concernant une gradation de l'être qui donnerait à la pensée le privilège de se situer dans une actualité éminente, une sorte d'*esse eminentissimum*, doit se comprendre comme une simple stimulation de la réflexion et demanderait bien des développements pour être explorée comme elle l'exige au vu de ses implications.

43 J'emprunte ce doublet au fameux titre du livre de Jean Starobinski sur Rousseau, parce qu'il dit fort bien les pôles de l'oscillation où tout exister est engagé de son prime effort dans le monde. On pourrait très bien imaginer une élaboration de ces termes en des existentiels d'une théorie de l'existence.

rique-intellectif, mais rejoint le repère purement épistémique dans son refus de se laisser affecter par ce qui, selon sa conviction, ne se laisse de toute manière pas articuler dans le langage comme deixis verbale de ce qui est le fait dans le monde. La philosophie logicienne pose la conjonction entre l'inquiétude basale dans l'affect premier de l'exister et l'intellection théorique comme impossible, du moment que celle-ci ne peut, quand elle veut indiquer ce qui, de cette affection première, l'émeut à comprendre, prendre, comme elle doit, la forme d'énoncés bien formés. Elle *se configure* dès lors *comme une épistémologie première*, d'un haut niveau d'abstraction et de réflexivité, mais intéressée par les problématiques liées à l'ambiguïté des intentions significatives dues, à ses yeux, à un mauvais usage du langage de la deixis en cours. La pensée se présente alors comme une entreprise de désambiguïté du langage et de ce qui se pense en lui. Elle *s'astreint elle-même à limiter sa propre portée*, son labour du champ « philosophique » refusant de se faire profond et voyant dans ce refus d'un retournement du sol de la question – tel que ce retournement a régulièrement été pratiqué dans la tradition philosophique – la pointe de sa consistance philosophique elle-même. La portée philosophique d'une telle abstinence philosophique est précisément le *désillusionnement de la philosophie sur ce qu'elle est et peut dire*, induisant le *cantonnement salutaire de l'élucidation philosophique-analytique*, qui dès lors devient l'affaire centrale du penser, *dans les limites de domaines d'objets sans référence à l'affection existentielle*. Un tel retranchement des matières et des problèmes pseudo-philosophiques rappelle ce qui est devenu, depuis le criticisme kantien, une figure majeure du philosophe conçu comme enquête philosophique sur la possibilité et la nature des énoncés philosophiques eux-mêmes, débouchant sur une autolimitation drastique de la philosophie. Cette figure retourne une restriction de la philosophie à un domaine qui semble exclure tout l'essentiel de ce qu'elle fut jusque-là en une réforme nécessaire qui fait advenir le véritable champ objectif d'une philosophie délivrée de ses chimères et parfaitement rénovée en sa rigueur et sa fécondité.

Le recentrement sur l'énonçable du questionnement philosophique permet une sorte de ponctualité ou de *fragmentarité de la pratique philosophique*, laquelle pourrait dès lors se produire et se reproduire, à l'instar de la recherche scientifique, sur des durées similaires à celles de l'activité professionnelle, au temps des laboratoires où la science se fait avec des inputs variables d'intellection soutenus durant l'activité. S'il lui faut, certes, être préparée par de longs apprentissages et présupposer l'acquisition d'une certaine disposition intellectuelle ainsi que l'appropriation d'un ethos de la recherche scientifique, elle n'en reste pas moins *strictement scindable d'un sentir de la question de l'existence* qui est, sur toute la durée de l'existence individuelle, incessamment et exclusivement motivant de la pensée philosophique telle qu'elle se pratique dans la tradition qui va des Présocratiques à Heidegger. Il est clair dès lors qu'à bien des points de vue, dans leur concept et leur pratique, les deux figures que nous décrivons de la philosophie contrastent fortement. Ce qui nous intéresse ici n'est pas de soutenir l'une contre l'autre, mais d'évoquer à partir de ce début de *pluralisation des concepts et des pratiques intellectives premières* l'instance théorique au point d'observation de laquelle ils peuvent être décrits. Une telle instance ne peut être que la *phénoménologie de l'intellection théorique* dont nous tentons d'étoffer l'idée. Le contraste des figures sert

donc à refocaliser notre questionnement et, en laissant de côté la religion et l'art comme les voies non intellectives d'affection par la question de l'existence, nous intéresser de plus près à ce que présuppose, en termes phénoménologiques, la conception d'un penser qui exclut qu'il puisse se scinder de l'affection existentielle. A ce point de vue, la considération de la distribution, sur la durée, de l'émotion à penser est d'une grande importance, parce qu'elle nous permet de rentrer de manière résolue dans le vif d'une phénoménologie de l'intellection qui reconstruit très soigneusement l'agencement des actes de celle-ci.

Le concept de la vie intellectuelle. Il emporte l'exigence d'un savoir encyclopédique. Le savoir philosophique englobe tous les savoirs épistémiques et s'affecte du « réel » qu'ils construisent

L'étalement de l'effort d'intellection sur une grande partie de l'existence, sa constance comme motivation centrale du « désir » d'un existant de trouver les termes d'une soutenance possible de son exister, est une donnée tout à fait centrale pour une théorie de l'intellection philosophique. En effet, elle permet de *poser le concept d'une « vie intellectuelle »* comme vie d'intellection première. Elle est donc fondamentalement théorique-philosophique, et non pas uniquement théorique-épistémique, même si, comme il arrive parfois, ce genre d'entreprise de pensée se cantonne sciemment dans un champ de disciplines épistémiques certes décloisonné, mais conçu comme autonome et capable de fonder ses prétentions au vrai sans faire appel à la caution ultime d'une fondation philosophique expresse – comme les projets d'un savoir encyclique de l'humain et du social l'ont fait avec les œuvres géantes d'un Marx, d'un Weber ou d'un Luhmann⁴⁴. La *vie intellectuelle entrelace l'existence et la pensée dans un sentir-penser* qui lie l'intellection aux afflux d'une affection primaire venant des fonds thymiques. Elle est faite de séries d'actes intellectifs marqués, en leur réflexivité ou sensibilité à leur propre résonance en soi, d'une *illimitation de la mobilité à tous les niveaux possibles d'intelligibilité*. C'est pourquoi elle a l'allure, en sa propédeutique, d'une *volonté illimitée de savoir* et d'une ouverture à toutes les formes et à toutes les masses de la connaissance disponible. Elle est comme l'aire ou l'encycle unique – affectuellement sensible – où tout le savoir est convoqué et devrait être approprié. La vie intellectuelle est donc occupée principalement et sur un très long temps d'apprentissage par l'acquisition de la plus grande somme de savoir significative possible. Et il faut préciser : la plus grande

⁴⁴ L'étalement philosophique est encore réclamé par un Simmel dont l'œuvre est en elle-même encore philosophe, et non seulement de pure sociologie. Sur la question de l'étalement de la science du social sur des épistémologies fondationnelles philosophiques, voir mon : *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK 2002, ainsi que mon : « La science du social et l'involution de la socialité. De Durkheim à Luhmann », In : *Revue Internationale de Philosophie*, Special issue : *Niklas Luhmann*, ed. Christopher Thornhill, Bruxelles 2012, p. 9-35. Quant à l'exigence de savoir absolu posée par les œuvres citées et qui fait apparaître leurs auteurs comme des philosophes, voir Löwith, Karl, « Max Weber und Karl Marx », In : *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart Kohlhammer 1960, p. 1-67, en part. le début – où Löwith cite l'appréciation par Jaspers du projet encyclopédique weberien et répercute son insistance sur le format fondamentalement philosophique d'un tel projet.

somme *significative* possible, parce que le savoir acquis n'est pas n'importe lequel et ses items ne restent pas à l'état de multiplicité de pure extension. *L'acquisition philosophique du savoir est encyclopédique dans un sens spécial*. L'effort doit certes, d'une part, aller au tout du savoir – quelque illusoire que puisse apparaître un tel projet –, tout en articulant le savoir acquis dans une somme organisée qui fait retour et impact sur le savant, alors qu'une science purement « antique », comme dirait Nietzsche, qui archiverait invariablement des masses d'items de connaissance et se plairait à se les inculquer et les classer pointilleusement, ne s'organise pas de cette manière ni ne fait vibrer le savant d'une inquiétude de ses fonds thymiques. La *science antique ou archiviste* est essentiellement, au point de vue psychique, une science, une technique et une virtuosité *de la mémoire*; ses contenus sont des *memorabilia*, des faits du monde dignes de mémoire. Elle fait intervenir de manière prépondérante la faculté psychique de la *memoria*, le rôle de l'*intellectus* étant limité le plus souvent aux déductions par analogie⁴⁵. Une telle science a *plus à voir avec les sciences traditionnelles* des différentes cultures religieuses ou stato-légalistes, comme celles des monothéismes juif et musulman ou du confucianisme chinois, *qu'avec les sciences modernes* qui, elles, sont toutes *nées de l'encyclopédisme philosophique grec* atteignant sa figure définitive dans l'école aristotélicienne.

Une focalisation de la demande de savoir, dans la discipline constituée de la philosophie, sur un savoir particulier qui serait celui (de l'histoire) de la philosophie elle-même est fort tardive et ne peut être qu'apparente : un philosophe, dans la compréhension qui s'en cristallise dans toutes les traditions savantes issues de la réception des sciences et de la philosophie grecques⁴⁶, ne fait pas que se doter d'un *savoir philosophique* – au sens d'un savoir des théories philosophiques en la succession de leur émergence et de leur interaction. D'ailleurs, à y regarder de près, un tel savoir *n'existe pas*. *Ce qui existe*, ce sont : des *savoirs épistémiques* qui ont cours à une certaine époque – et dont un tel savoir historique ou doctrinaire de la philosophie ferait lui-même partie ; un *effort d'appropriation encyclopédique de ces savoirs* par la pensée philosophique en question ; une *pratique indéfiniment mobile-réflexive de l'intellection théorique* qui observe ces savoirs comme étant produits dans des intellections théoriques scientifiques⁴⁷ et réfléchit leurs modes de fonctionnement et de construction dans une théorie qui rend visibles les « réalisations » du monde qui s'ensuivent.

45 Elle est mémorialiste comme le sont typiquement les annalistiques, sacrées ou profanes, de toutes les cultures – où il s'agit de fixer en mémoire et de transmettre tout ce qu'il faut savoir de la suite des temps et des péripéties du monde, organisée autour de la suite des règnes des dieux et des rois.

46 Et elles ne sont pas purement « occidentales », puisque les écoles de pensée islamiques et juives sont explicitement et immédiatement héritières de la tradition scientifique et philosophique grecque, au même titre que les écoles « occidentales ». Elles ont même, comparées à celles-ci, le privilège de la précedence historique, puisque la transmission du savoir grec se fait d'abord dans l'Orient chrétien-syrien, musulman et juif, avant de passer en Occident.

47 Insistons sur l'indéfinie mobilité-réflexivité de l'observation des sciences en leur action même. Nous n'avons pas affaire ici à une observation de réflexivité limitée de l'observation scientifique. En effet, une telle observation serait simplement épistémologique et non pas philosophique, selon la différenciation déterminante introduite plus haut.

Surtout, la pratique philosophique du savoir se laisse affecter par le sens du « réel » qui s'en dégage. La *résonance de ce sens du « réel » dans le pensant*, qui prend consistance dans les suites d'actes d'intellection qui font sa vie intellectuelle, désigne le champ où les intuitions philosophiques, nées de cette affection par un sens de l'existence qui se suggère de ce savoir, vont se déployer le plus puissamment dans cette vie.

Une telle vie intellectuelle apparaît dès lors comme principalement occupée d'un pensum immense. Elle fixe le penseur à son siège et lui donne des bibliothèques entières à lire. Elle le rend nécessairement « bookish »⁴⁸ et en fait un travailleur-lecteur. Elle le fait ainsi ressembler au savant qui a la tâche de maîtriser un champ du savoir qui, dès la Renaissance, se présente comme échappant, de sa pure masse, à tout embrassement. Si le *savant* latiniste, helléniste ou sémitisant est depuis ce temps, grâce à l'ouverture et l'afflux constant de nouvelles sources, structurellement *défait par l'impossibilité matérielle d'encycler le savoir* de sa discipline en une série d'actes intellectifs qui couvrirait la durée d'une vie des plus longues ; le *philosophe*, lui, est multiplement *défait par la multiplication des impossibilités de sa propre entreprise* de savoir. Et cependant le philosophe ne peut renoncer à sa prétention à un savoir total, même s'il est clair qu'aucune vie intellectuelle ne peut le réaliser, de quelque faveur que soit le monde à son effort et de quelque longévité qu'elle soit elle-même. Entretiens cependant, la demande de savoir et l'exigence d'en embrasser de très grandes masses tendent à *académiser ou épistémiser la pensée* sur de longs trajets – d'apprentissage ou d'enseignement – qui sont les siens. Elles tendent ainsi à brouiller les traits qui lui donnent son profil spécifique d'intellection première par rapport à la science positive. Elles peuvent induire une *assimilation* de la vie intellectuelle philosophique à la vie dédiée à *l'intellection épistémique* du « simple » savant.

Le rapport pensée-orexis. Phénoménologie génétique de la vie intellectuelle. Esquisse de ses tâches et de ses approches développementale, médiologique et actualiste

L'observation et la théorisation de la « vie intellectuelle » telle que nous en avons dégagé le concept peut se faire de différentes manières. Une *phénoménologie de l'intellection* peut et doit élaborer ses hypothèses et indiquer ses différentes directions de déploiement. Dans ce qui suit, il suffira de donner une idée de ces hypothèses et d'esquisser rapidement les thèmes et les objets auxquels il faudra qu'elle s'intéresse en premier. Le programme d'une telle phénoménologie reste lui-même embryonnaire tant que la dimension du désir – en sa différenciation de l'orexis et des poursuites – n'y a pas été intégrée de manière significative. Notre *perspective* sur l'ensemble de la question est *limitée ici au rapport de la pensée avec l'orexis* : elle se situe dans le cadre d'une réflexion sur le rôle joué, dans la rupture de l'intercorporéité et l'encolonnement du corps animé, par la pensée comme intellection première s'organisant en une vie intellectuelle. Elle n'ouvre donc *pas* sur les problématiques du *rapport du désir à la pensée* sur lequel Freud a, dès l'*Entwurf*, attiré l'attention, pour

48 Je pense à la fameuse qualification de Marx par Schumpeter comme « the most bookish of all men ».

proposer plus tard sa théorie psychanalytique de la sublimation comme contribution majeure à la conception de ce rapport. C'est donc d'une manière médiata que notre esquisse d'une théorie de l'intellection se rapporte à l'orexis: il faut d'abord poser le terme de *l'isolement encolonnant du corps et de l'âme*, avec la *perplexisation de l'orexis* qui s'en induit dans les appauvrissements extrêmes du tumulte et des articulations intercorporels, pour que la *pensée* apparaisse, sous ses formes cogitatives-méditatives modernes, comme une *pointe extrême du ravalement des articulations* originairement communiantes. La trajectoire semble aller de la méditation cartésienne qui, tout en « végétalisant » son entour humain urbain dont la scopisation ne cesse d'avancer, sait faire le lien par-delà avec une république de savants et de penseurs également isolés; vers une forme de pensée ne se connaissant *nul entendeur* et *perdant* par là tout « style », c'est-à-dire *toute détermination*, car ne pouvant s'inverser en une communication quelconque et porter ainsi un *Mitteilungssinn* sans lequel tout sens perd sa teneur et s'indétérmine. C'est sous cet aspect précis de l'encolonnement et de ses conséquences sur l'élan orectique général des corps animés qui sont les nôtres aujourd'hui que se pose pour nous la question d'une phénoménologie de la vie intellectuelle. Il y a dès lors une *relation entre le tarissement de formes déterminées de cet élan*, d'une part, et la situation faite à la pensée par le *piègement de ses articulations* toujours plus profondément à l'intérieur du fût psychosomique, de l'autre; de même qu'il y a une relation inverse entre ce ravalement des articulations dans la pensée, d'une part, et la perte, dans le corps, des stimulations orectiques à sortir hors des stances de sa figure minorée. Pour comprendre cette corrélation, il faut pouvoir la projeter sur le cadre conceptuel général de ce que nous appelons la vie intellectuelle.

L'un des axes prochains et les plus intéressants du déploiement d'une phénoménologie de l'intellection serait celui, génétique, d'une *théorie du « développement » de la vie intellectuelle*. Il s'agirait là de reconstruire le devenir philosophique d'un intellect, c'est-à-dire son devenir affectible par son propre acte et fondamentalement et constamment interrogeant de son sens et de son structurel retour en lui-même. Nous verrions *comment* typiquement *la motivation philosophique* « prend » dans l'activité intellectuelle et comment elle *se développe dans le cours biographique* de l'individu qui l'assume. Pour cela, il faut retracer l'histoire de l'expérience du questionnement en cet intellect, le rôle des pratiques de la lecture de textes. De même, il faut s'interroger sur l'éventuelle *cyclicité* – et hypercyclicité, comme nous le verrons – des apprentissages lectoraux qui font que la lecture en tant que telle est loin de donner « la » connaissance du lu, ses acquisitions étant plutôt de nature cyclique, retombant et remontant sur le fond d'un rythme d'invalidation périodique de l'expérience intellectuelle. Il s'agit dès lors de projeter le concept et de décrire le phénomène de *maturation* du sentir et du penser – ainsi que du sentir-penser –, en corrélation avec l'idée (du creusement) d'une *profondeur* (en l'objet) faisant face à l'intellection et en lequel celle-ci avance progressivement selon une loi de maximisation de la tension intellectuelle, l'intellection ne naissant que d'un différentiel de surpassement tensionnel. Il faut alors introduire des *périodisations* dans les processus intellectifs et projeter le concept de *climactère* de l'intellection comme âge de la vie ou période biographique déterminant les possibilités d'inscription de

l'expérience intellectuelle dans le pensant. En avançant dans cette voie, l'on se rend compte qu'il manque également le concept de *pliage* (climactérique et non climatérique) qui saisit ce qui se passe dans l'inscription et surtout la désinscription périodique-biographique ou encore non périodique de l'intellection. Le pliage correspond essentiellement à la formation de lignes et d'angles de cession de l'intellection, c'est-à-dire de tracés le long desquels elle cède pour retomber sur elle-même et s'aplatir à un niveau inférieur d'intensité. Elle peut alors soit se répéter sans s'instruire, soit s'oublier et recéder vers un plan où elle ne peut plus être réveillée à sa première intensité et fraîcheur.

Un deuxième axe de déploiement d'une théorie de l'intellection première serait celui qui ferait transition à partir du concept de pliage pour saisir le phénomène de l'*oscillation* spécifique de l'intellection de pensée entre deux tendances principales: une *tendance constructive* et une *tendance vacuative*; entre plénitude matérielle incitant à la construction et indigence des contenus ou renoncement à la construction; entre substance des produits de l'intellection et paille de tout ce qui advient au bout de ses efforts. Une fois posée cette problématique de la construction dans l'intellection, s'introduit nécessairement une problématique que nous pourrions désigner de *médiologique*. Elle thématise ce qui se passe dans la pensée dès la naissance d'une pensée dans l'*entrelacs du sentir-penser*, de la constitution de son *articulation*, de la mise en train de cette pensée en une articulation qui lui donne forme en un corps verbal ou langagier. De cette éclosion de l'affect-pensée et son articulation le trajet intellectif mène à des formes diverses d'*enregistrement verbal ou scripturaire* constituant un pas structurel dans l'élaboration intellectuelle. De là doivent se concevoir les médiations de la *communication* de ce pensé à d'autres penseurs – avec un retour d'un senti de l'indigence intrinsèque de l'intellection favorisant un renoncement à la communication à partir de l'expérience du flottement de la « cantonade » des entendeurs de l'articulation intellectuelle, c'est-à-dire des hommes à qui elle s'adresse et ne peut que désespérément s'adresser. Avec l'accomplissement de la problématique médiologique doit s'enclencher un retournement, celui qui s'initie d'une question qui a son lieu dans l'entredeux de la tension entre indigence et construction de la pensée. Il s'agit là de prolonger un motif théorique aristotélicien qui pose, en tout passage à l'actualité d'un être en puissance de cette actualité, la nécessité de l'intervention d'un *to poiêtikon* (d'un *agens*, agent) qui détermine, élicite, actue le passage à l'actualité de l'être concerné. Partant de la question du *poiêtikon*, nous nous rendrons compte que l'incitation, la mise en œuvre, l'*actuation de la construction de la pensée* doit être placée du côté de l'*homme-à-qui-l'on-s'adresse*; que si nous appelons « *style* » l'effectuation la plus authentique d'une construction intellectuelle, il nous faut reconnaître alors que le « *style* » est une sorte d'*excitation communicative* qui n'est autre que « l'homme » même, pour filer un dit littéraire fameux; qui n'est autre, pour le dire plus précisément, avec Lacan, que l'*homme-à-qui-l'on-s'adresse*. Tout cela voulant dire que le « *style* » comme cette excitation la plus authentique à l'articulation-et-communication ne peut se comprendre que de son *inversion*.

L'intellection comme tension d'écartement du réel dans une profondeur. Dynamique unitive de la *theôria*. Maturation de l'intellect et de sa vigueur dans le grand âge. Théorie moderne et théorie postontologique. L'intellection comme surprise génératrice de stimulance

Tout intellect engagé dans un projet d'*intellection* est animé d'une *tension désirante*: comme le dit Aristote à l'ouverture des livres de sa *Métaphysique* (A, I - 980 a 22), les hommes ont un désir (*oregontai*) inné (*phusei*) de connaître (*tou eidenai*). Ce désir de comprendre le monde a ses *satisfactions* dans les jouissances du sentir de l'*exertion de la faculté* intellectuelle même, d'une part – à l'instar de toute actuation d'une puissance, qui est jouissive en elle-même. D'autre part, il les a du *sentiment d'une* avancée dans la matière du monde et d'une *emprise gagnée* sur elle. Fondamentalement, l'élan théorique s'articule autour de résolutions de la tension d'effort intellectif dans des vécus de la compréhension et de la pénétration, de la possession et de l'acquisition de choses qui se refusaient initialement à la saisie. Avant de céder à l'effort d'emprise, elles étaient voilées par leur densité et leur clôture mêmes d'objets que l'intellection n'a pas encore ajourés, divisés, pénétrés par fraction de l'un sur l'autre, par leur construction dans des rapports qui fissurent leur compacité. La *métaphore basale* ici est celle de la *profondeur* et de sa pénétration par une clarté portée en elle par un intellect qui, d'une position de départ où il lui fait face et sent sa densité et sa résistance à s'ouvrir, va s'y engager et s'appliquer à y frayer des voies de relationnement entre des parties qui émergent grâce à ces frayages. L'intellection est, comme nous l'avons déjà décrit plus haut, une *tension d'écartement* qui projette toujours au-devant d'elle ce qui, d'un concept, peut se désigner comme « profondeur ». C'est dans cette dimension que tout intellect animé de tension épistémique fait porter son effort et produit ses ajouements. Profondeur désigne pour nous non pas simplement une métaphore de l'opacité première que les choses ont nativement et avant leur approche par la connaissance; elle fait référence à une phénoménologie et une *économie orectique de l'affection d'intellection*. *Profondeur dit l'attrance qu'éprouve le sujet dans l'exercice d'intellection* pour ce qui lui fait face et que de sa faculté, sa puissance (*dynamis*) intellectives, il va, en s'actuant et s'exerçant, pénétrer d'un écartement progressif de ses feuillets. Les résolutions progressives des tensions d'intellection à mesure de l'avancement du processus intellectif forment les *rétributions affectuelles-jouissives du projet d'intellection*. La *régénération de la profondeur devant les avancées de l'intellection* maintient la tension de celle-ci et renouvelle ses rétributions – alors même qu'elle risque parfois de la décourager et livre ainsi le motif d'un renoncement à l'entreprise en tant que telle.

En particulier, le *projet philosophique de l'intellection encyclique*, embrassant l'ensemble des projets intellectifs et les couronnant d'un mouvement spiralant de rassemblement et de centrement en soi de tous leurs parcours, s'anime d'une projection particulière de la profondeur et des gratifications de ses écartements. La métaphysique des premiers penseurs grecs a proposé une *théorie de la theôria* qui décrit les *complexes d'actes nécessaires à la production de l'intellection des choses dernières*, c'est-à-dire des choses situées à l'origine des apparences et qui ne s'atteignent qu'au bout d'une traversée de chaînes de raisons

remontant aux toutes premières causes. Ce sont des *traversées ascendantes à travers une profondeur*, se faisant selon un schéma « méthodique », un cheminement ordonné, menant à une transformation de la saisie même des choses. On va de la perception de celles qui nous entourent à une vision unitive et béatifique de celles qui les font être ce qu'elles sont, en passant par toutes les formes de pensée abstraite pratiquées dans les différentes sciences – la science des nombres et des rapports purs des quantités et des figures se situant au sommet de ces sciences. Le processus intellectif de la pensée (*noein*) va des intellections épistémiques aux intellections de la *theôria* première qui est *protê philosophia*. Il y a ici comme là *identification de l'intellect avec son intelligé, produisant, dans la dimension de l'affection, la jouissance de l'intellection*. La différence entre le plan épistémique et le plan philosophique réside dans le fait que l'union avec l'intelligé des causes premières est *union avec l'intellect agent* lui-même qui est premier moteur de tout ce qui est et, en particulier, *poiêtikon* de tout intelliger en général – il est l'actuant qui fait passer celui-ci de la puissance à l'acte. Cette union est quant à elle affectuellement source de la *jouissance la plus pure*, la plus ferme et la plus durable, c'est-à-dire qui est le moins exposée aux contingences du retrait et de la perte. Le cheminement du processus intellectif se lit, dans le cadre d'une telle métaphysique de la *theôria*, comme une montée à travers des tensions de séparation de l'intellect et de l'intelligé vers les dernières abstractions unitives qui ne laissent plus de faille entre l'agent et l'agi de l'intellection.

L'ascension, si elle mène aux causes premières ainsi qu'à l'union et la béatitude, ne met pas fin d'un coup au *processus intellectif* lui-même. Celui-ci *se recommence périodiquement* du fait que le voile des apparences n'est pas à lever une fois pour toutes. Le cheminement doit sans cesse être remis en œuvre, l'élan et l'effort intellectifs étant régénérés aux questions renouvelées venant du multiple des apparences. *L'actuation de l'intellection* est, pour l'intellect en qui elle s'accomplit, exercice de ce qu'il est et ici, à l'encontre de ce qui est partout ailleurs le cas, *accroissement en force et en acuité de l'intellect* comme faculté et partie de l'âme. Aristote affirme en effet que le cas de l'intellect est exceptionnel, dès lors que seul de toutes les autres facultés son exercice ne l'affaiblit ni ne réduit son efficace. Plus l'intellect a l'occasion d'être actué, plus il est valide et vigoureux⁴⁹. Alors que tout vivant et toutes les facultés psychiques qui l'animent obéissent à une loi de l'usure et du vieillissement qui diminue l'intensité de leurs opérations avec le temps et l'usage, l'intellect ne connaît pas de déclin de sa puissance au-delà d'une *akmê* donnée. Au contraire, il ne cesse d'accroître sa vigueur avec ses actuations, alors que la dynamique unitive et béatifique de son meilleur emploi fait du *grand âge du sujet intelligent* la période où les *jouissances d'intellection* sont *plus larges* et plus facilement renouvelées. Dès lors, c'est une *familiarité avec le monde de l'intelligible pur* qui s'établit, associée à une *purification ascétique du désir* du sujet portant le projet intellectif. S'ouvre ainsi la perspective sur une maturité de la vie intellectuelle qui donne au sujet une assise dans les régions supérieures du *theôrein*.

49 Voir là-dessus en autres *De anima* 408 b 19-32.

La *philosophie moderne* a perdu les univocités de la « méthode » et de l'ascension de l'intellection théorique vers les entités premières telle que la pensée grecque l'a imaginée. Elle reste cependant *solidaire d'une vision de l'intellection comme reconnaissance de rapports idéaux* acquise dans une tension d'effort qui permet de sortir la pensée d'une confusion originaire. L'effondrement, au début du 20^e siècle, du sol ontologique de la pensée rompt avec les présupposés de la compréhension de l'intellection tant antiques que modernes. Le fait marquant ici est l'émergence d'une *théorisation postontologique* qui, tout en laissant derrière elle la disposition fondamentalement ontologique de la science comme théorie, ne renonce nullement à l'intellection théorique en tant que telle ni à la production d'un corps de science ayant à chaque fois son lieu principal dans une discipline scientifique classique⁵⁰. Elle dépasse cependant ce cantonnement par des *frayages superthéoriques réfléchissant les transformations* (des conditions de possibilité) *de la théorie en elle-même*, sans lesquels une telle théorisation ne correspondrait à aucune mutation du rapport au réel comme le construct contingent de « réalisations » transitoires. Elle ne correspondrait pas non plus à une mutation *du faire de la science* comme effet de l'introduction dans l'observation épistémique d'un différentiel de stimulation intellectuelle. Or, la science contemporaine est loin de se caler sur ce type de théorisation qui ne se retrouve que dans certaines théories comme la théorie générale des systèmes, le poststructuralisme ou les épistémologies hyperrelativistes ou anarchistes. Elle ne fait très souvent que prolonger l'ancien paradigme, alors que les conditions contemporaines de l'intellection se sont déplacées, comme nous l'avons plus d'une fois souligné, du repère de l'énoncé et de l'adéquation à celui de l'évènement et de l'opération comprise comme effectuation pure⁵¹. *L'intellection s'accomplit à partir du croisement de perspectives d'observation incongruentes* comme *production* ou accroissement *d'une tension de surprise génératrice d'une stimulance* qui désormais est seule décisive pour l'advenue de l'intellection – indépendamment de toute teneur des contenus de sens impliqués. Dans ces conditions, la profondeur ne se dépasse pas vers la clarté de rapports transcendants qui la font apparaître comme un règne de la confusion. Elle n'est pas non plus la profondeur moderne dans les plis de laquelle guette l'énigme d'un monde que l'homme affronte tragiquement. Le fond du monde est à l'arrière d'un établissement de l'homme contemporain sur ce que j'ai appelé le versant gratificateur de l'être. Ce versant est libéré du tragique de l'*anagkê* (la nécessité), à laquelle d'ailleurs participait l'intellection théorique elle-même comme rapport fondamental de connaissance au monde – telle qu'elle s'entend dans le repère ontologique et que nous venons de l'exposer. Cela veut dire que dans un *monde hypercomplexe* la *tension intellectuelle* est plus que jamais *présente* et l'écartement ajourant des pans du réel plus que jamais demandé et pratiqué, figurant une profondeur au-devant de l'intellect en laquelle celui-ci se laisse toujours prendre. Toutefois, de cette profondeur ne montent plus ni l'harmonie des intelligences et du monde ni l'union des premières entre

50 Telle est la thèse centrale de mon « Was ist noch Theorie » (*op. cit.*).

51 Je renvoie au concept de « Nur-Vollzug » (rien-qu'effectuation) introduit plus haut dans le chapitre.

elles ; de même que ne montent plus les écrasantes certitudes du savoir exact avec l'inquiétude d'un monde dont les ordres du sens n'arrivent plus à consister. La profondeur est ici le fond dont se produit l'avènement d'une stimulation cognitive qui ne vaut que par son intensité et ne reflète qu'une résistance, rencontrée par l'intellection, à elle-même.

Le devenir de l'intellection. Ses périodisations climactériques et son agencement psychobiographique. Plateaux de consistance de l'intellection et variation de l'intensité de l'expérience compréhensive du monde

C'est ainsi que se présente, pour la tradition philosophique, l'une des problématiques de la vie intellectuelle identifiées plus haut, celle de son moteur, de son advenue et de sa maturation. Il nous a fallu mobiliser, dans nos descriptions, un concept spécialement créé, à savoir celui de *profondeur*, pour mettre en évidence la *dynamique de l'intellection* dans le cadre en question. L'intellection ne peut être donnée à voir dans la construction de ses complexes d'actes sans que ne soit montré ce qui induit son mouvement et lui fait décrire le type de progression spécifique qui est le sien. Les *dévoilements intellectifs* correspondent à des *emprises dans des plans reculants*. Il s'agit d'une profondeur structurelle – qui n'a rien à voir avec la profondeur romantique – qui dit l'attrance de l'exercice de l'intellection et sa régénération à mesure de son avancement, avec ses tensions et ses jouissances. *Tension d'écartement et relationnement* (de termes advenus de cet écartement même) sont au cœur de l'intellection et la description de la structure de celle-ci par eux a valeur générale : elle englobe toutes les compréhensions de l'intellection (métaphysique, moderne et postontologique) et les éclaire toutes.

C'est dire aussi, si l'on s'en tient ici à ce que découvre cette mise en évidence du schéma de l'intellection, qu'elle ne représente qu'une vue presque périphérique à ce qui veut être décrit dans une phénoménologie de l'intellection telle que nous l'esquissions. Vue qui se tient certes à l'entrée du domaine de connaissance recherché, mais qui ne donne pas idée des masses qui le constituent. Le *vif du sujet, c'est tout ce qui fait le « développement » de l'intellection sur l'étendue de la biographie du sujet* avec ses périodes, ses climactères et ses pliages. Et c'est une des données phénoménologiques les plus fortement occultées de notre tradition épistémique que celle des variations périodiques de l'intellection. Certes, nous avons vu Aristote donner une attention au devenir de l'intellect avec l'âge ; cependant, nous sommes loin d'une considération de *ce qui se constitue dans l'intellection à mesure qu'elle se pratique, des lois de ses cumuls, des manières qu'elle a de s'alimenter, de perdurer, de renouveler ses surprises, d'entrer en crise* par là même, alors que l'habitualisation de toute manière d'intelliger érode la stimulance de l'ensemble des intellections qu'elle produit et les amène dès lors progressivement à extinction. Seules les intellections fraîches en effet, c'est-à-dire celles qui déploient un potentiel de surprise qui envigore et fait la tension de l'articulation intellectuelle, font émergence à l'acte et peuvent s'inscrire en le sujet intelligent comme ayant eu lieu. Les variations de l'intellection doivent être explorées dans leurs *périodisations climactériques* (i.e. relatives au cours de la vie de l'individu en ses phases), leur évolution à travers les temps d'apprentissage, d'exercice régulier, d'avancement, de recul, de

perfection, d'inachèvement de l'intellection. Sans doute l'occultation de ces variations dans notre culture est-elle liée au fait sociologique de la *disparition de la catégorie climactériale* de la structure sociale elle-même – qui, dans beaucoup de sociétés, regroupe les individus dans des unités qu'ils traversent et qui sont les classes d'âge⁵². Une hypothèse qui ferait fond du postulat durkheimien d'une corrélation ou d'une congruence entre les catégories de l'entendement d'une culture, d'une part, et celles de la structuration et de l'organisation de la société qui la porte, de l'autre, raisonnerait dans ce sens. Quelle que soit cependant la pertinence du postulat évoqué, nous pouvons nous passer de le discuter ici et poursuivre sur un plan purement phénoménologique notre réflexion.

La démarche intellectuelle fait, chez les Grecs, une place importante à l'*idée d'apprentissage*, tant des sciences que des vertus, et de son rapport aux faits de l'âge et de la maturation psychique et politique de l'individu. Certaines écoles, en particulier les plus anciennes, telles celles des Pythagoriciens et des Orphiques, ont une compréhension initiatique de l'apprentissage et de l'exercice de la sagesse. Plus tardivement, dans l'Académie, l'idée d'un cursus se fait jour qui institue une propédeutique amenant à la philosophie première par la voie de l'apprentissage d'« autres » sciences, telles que la géométrie / mathématique – laquelle fait fonction de porte d'accès au savoir fondamental. Un enseignement « ésotérique » prend également forme qui a pour récepteurs les étudiants avancés, ayant parcouru les différentes « classes » de la *scholè*. Un lien entre le *climactérisme de la société grecque* qui organise assez strictement ses classes d'âges et les « classes » de l'École peut sans grande audace être conjecturé⁵³. Le croisement des deux entrées systémiques de la classe d'âge et de la classe sociale qui différencie le décours climactérique selon l'appartenance aux groupes sociaux en leur différenciation et leur hiérarchie, pourrait, de son côté, être évoqué dans le contexte de la *conception de l'agencement psychobiographique de l'acquisition du savoir*.

Ce qui est mis en scène dans le *Ménon* peut dès lors être conçu à partir du contexte que nous tentons de reconstruire cursivement ici. La question est péd-agogique (de conduite du *pais* – enfant ou jeune adolescent) certes : il s'agit qu'un savant – au sens de quelqu'un qui a la connaissance épistémique de quelque chose – conduise l'entendement d'un *pais* à la reconnaissance de certains rapports idéaux, sans que l'enseignant puisse présupposer chez lui de connaissances préalables⁵⁴. Et c'est précisément à l'occasion de tout questionnement pédagogique que s'induit la *distinction* tout à fait centrale d'un *ordre* précis dans lequel

52 Sur les sociétés à classes d'âge, voir le très instructif dossier donné dans le numéro spécial de la revue *L'Homme* sur le sujet : *Passages à l'âge d'homme*, *L'Homme*, N° 167-168 / 2003.

53 Sur les classes d'âge en Grèce ancienne, voir la contribution d'Hervé Le Bras, « Les politiques de l'âge », au numéro de *L'Homme* cité dans la note précédente.

54 Une prise en compte du statut, servile dans un épisode du *Ménon*, de l'apprenti peut être significative. Car l'aptitude à l'apprentissage des disciplines précisément *libérales* (les *artes liberales* de la tradition) est couplé traditionnellement en Grèce avec la conviction (raisonnable et droite) et la conduite (vertueuse) de la (bonne) vie, c'est-à-dire au fond avec la nature et la condition sociale de l'homme qui a ou n'a pas loisir ni liberté politique (*scholè, eleutheria*) pour s'y adonner. La culture anglaise tend à unir nature et condition sociale comme réquisits de l'apprentissage dans le concept de *breed* qui est à la fois naissance (d'une lignée anoblie par sa « culture » à travers les générations) et éducation.

le *logos en tant que* tel organise les rapports objectifs (*phusei*) qu'il révèle dans son énoncé (*apophansis*) final sur la chose; d'avec un *ordre* qui est celui du *logos pros hêmin* (la raison pour nous) qui est celui de la marche de l'intellect vers la reconnaissance du premier ordre. L'ordre de l'apprentissage n'est pas l'ordre des raisons en soi. Ce qui parfois se trouve cependant oublié derrière cette distinction, c'est qu'elle *ne s'arrête pas aux premiers degrés de l'apprentissage*, mais se prolonge au-delà de son achèvement apparent dans l'acquisition des matières propédeutiques. *L'avancement dans la philosophie première* demeure lui-même initiatique dans le premier âge de l'École. Il *suppose des clôtures périodiques*, des enceintes époquales dans la biographie de l'individu s'adonnant à la science. A l'intérieur de ces périodes, le savoir prend des formes de forte consistance, mais limitées à une certaine extension du savoir. A un certain âge, un certain niveau d'avancement dans la discipline de la sagesse ou du savoir encyclique et autoréfléchissant, la matière et la figure du savoir tendent à prendre consistance en une aire et un profil déterminés, un plateau qui a ses confins et au-delà desquels l'intellection ne sait pas aller. Tout en vivant des tensions intellectives qui pénètrent dans les profondeurs du réel, qui le mettent en lumière et y avancent d'un désir qui régénère son *conatus* dans ses conquêtes mêmes, *l'intellect tend à projeter son objet dans les limitations de son horizon périodique*. Cet horizon forme pour lui enceinte, globe de ses projections, repère de son mouvement pénétrant et écartant.

Ces *âges individuels du savoir* compris comme la pluralité d'*enclos biographiques de consistance de l'ensemble de l'acquis des processus intellectifs* mis en œuvre jusque-là par l'individu, donnent le monde dans un certain degré et un certain mode d'intelligibilité. Le *monde* y apparaît dans un degré d'élucidation qui le fait comprendre dans certaines limites: il *y est donné dans une certaine intensité de compréhension*. On pourrait dire, pour adhérer au repère grec que nous évoquons, que cette élucidation est faite de l'identité, dans le plan de l'actualité de l'apparaître (*phainesthai*), de l'être (*einai*) et du penser (*noein*). Or, il faut affirmer la *variabilité de l'intensité* de cette élucidation-compréhension, c'est-à-dire la variabilité de l'intensité de la présentation du monde à l'existant ou *de l'expérience compréhensive du monde* par l'existant. En même temps, il faut souligner qu'il ne s'agit *pas* ici *de l'expérience du monde en général*, mais uniquement de son expérience intellectuelle, c'est-à-dire de ce qui s'en éprouve dans le savoir (*eidenai*). En effet, la chose se présenterait tout autrement s'il s'agissait de l'éprouver indéterminé du monde: les variations de l'intensité ici se situent sur de tout autres échelles et n'ont pas de lien avec l'intelligibilité. L'éprouvé le plus intense se retrouve au tout premier âge de la vie ainsi que dans les vécus de la psychose, de l'agitation panique, etc. Le rapport intellectif au monde a cela de particulier qu'il est, pour le dire avec le Freud de l'*Entwurf*, comme pensée et jugement, le rapport le plus détaché pulsionnellement. En même temps, et telle est notre thèse, il peut atteindre, dans l'intellection première, de très fortes intensités d'affection existentielle et d'ivresse heuristique. En tous les cas, il dépend, en son intensité, du potentiel du penser à produire un certain type

Dans le dialogue, Socrate semble considérer l'intellect comme une faculté psychique universelle de réminiscence, socialement indifférenciée.

d'allumages intellectifs, lesquels ne sont ni aléatoires ni flottants, mais se révèlent comme organisés en plateaux temporels. Il y a ainsi une *stabilité climactérique de l'intellection* qui correspond à la stabilité de plateaux de la manifestation de l'étant mondain. Le penser et l'être sont identiques de l'identité de l'acte de sortie du monde à la manifestation : cet acte est d'intensité variable selon l'avancement dans les âges biographiques-individuels du comprendre et la possession de leurs différents potentiels d'intellection, lesquels ne sont pas uniformément ascendants, comme nous le verrons. Sur ces plateaux consiste une *figure périodique du savoir* qui s'organise dans leurs bornes autour d'un *attracteur d'intensité intellectuelle*, c'est-à-dire de manifestation ou d'intelligibilité du réel. Cette figure n'est nullement rigide, mais garde à l'intellection toute son inquiétude et son affectibilité par ce qui se mettrait devant elle et opposerait des résistances à son avancement dans la profondeur.

La « cession » de l'intellection : crises de désactualisation climactérique du savoir. Phénoménologie des apprentissages intellectifs. Critique du sujet sans âge et sans genèse de la noétique philosophique. Durées, rythmes, styles, maturations de l'intellection comme intensité

Le pas décisif à faire ici et qui se trouve très rarement accompli – si rarement qu'il ne peut être pointé dans aucun motif philosophique à peu près reconnu – consiste d'abord à souligner la *généralité de la forme climactérique de consistance de l'intellection* en périodes et en plateaux d'intelligibilité ; ensuite à mettre en évidence la *caractéristique la plus saillante* et la plus significative de cette consistance qui réside dans ses *moments de « cession »*. En effet, la particularité de ces consistances climactériques, c'est qu'elles mollissent, cèdent, s'effondrent, ramènent les différents parcours de l'intellection sur eux-mêmes comme dans un pliage. *S'anéantissent* alors en partie les *accumulations d'intellections* effectuées et dont les résultats sont conservés dans les souches sédimentées du savoir du sujet. Le processus intellectif entre périodiquement, à proprement parler climactériquement, dans des *crises qui affaiblissent et désactualisent* en partie les *formes de tension directrices* des actuations de son intellection. Ce sont certaines manières de comprendre, de poser les questions du comprendre qui perdent leur acuité et leur tension. Ce sont des manières de lire, des manières de suivre de l'attention, de pointer l'important d'une matière de l'intellection ; des manières de sentir-penser les afflux du monde dans la *Stimmung* ; ce sont des manières de construire les objets du savoir recherché le long de *distinctions directrices*, de préférences sémantiques ou axiologiques qui *perdent leur tension interne et tombent* ainsi, parfois partiellement, parfois complètement, *en désuétude*. En cédant ainsi sous la perte de la tension qui fait l'intellection, elles laissent un vide derrière elles qui demande une relance de l'intellection. Celle-ci ne peut en effet se renoncer, mais doit trouver de nouvelles entrées à la stimulation intellectuelle. Elle s'y engage non pas à la manière d'un programme réfléchi, mais comme en un processus natif inscrit dans la structure psychobiographique et désirante du sujet. La *tension d'intellection se reconstitue progressivement autour de nouvelles manières de la question*. Elle relance le processus sur un nouveau plateau dont la consistance apparaît peu à peu.

Ce qui est demandé ici, c'est une *phénoménologie de ces crises de l'intellection* qui *montrerait leur structure climactérique* partant du concret des phénomènes. Cela ressemblerait à la démarche descriptive d'une genèse par paliers, d'un « développement », tel que Piaget et son école l'ont conçu pour le devenir de l'intelligence chez l'enfant. On pourrait ainsi tenter de décrire les différents *processus de génération de la consistance à certains seuils* ainsi que ceux qui, au bout d'une certaine durée de maturation du plateau intellectif, commencent à la défaire. On pourrait tenter une périodisation qui donnerait une mesure approximative des durées dans lesquelles les paliers de stabilisation vont se constituer. On pourrait concevoir analogiquement les deux processus suivants : celui de l'*univocisation cognitive du réel par paliers chez l'enfant* dans les dimensions de l'espace, du temps, de la causalité, de la perception de soi et de l'autre, du mouvement propre et du mouvement aliène, des schèmes chosiques, de la nomination, du décompte, de l'abstraction allant jusqu'au concept, au calcul, à la position de variables, d'une part ; et celui qui, avec le début de la *vie adulte* chez le grand adolescent, se fera dans les *apprentissages intellectifs par des reconnaissances montant du sentir-penser et cristallisant dans des vues*, lesquelles prendront, chez le sujet qui se destina à l'intellection théorique, un rythme et une poussée organiques que je propose de considérer comme proprement climactériques.

L'entrée dans cette thématique se fait au mieux par un retour sur l'expérience que tout sujet de l'intellection fait de son propre devenir. Le *départ* est *manqué* si l'on tente de le prendre à partir des *débats philosophiques* qui se sont cristallisés autour du problème de la *contingence des processus cognitifs*. En effet, dès qu'on se place dans la ligne de déploiement de ces controverses, on est happé par leur redondance. Toute reconnaissance de la contingence d'un devenir quelconque de l'intellection s'assimile à une mise en doute de la possibilité de s'assurer de la validité des prétentions au vrai de cette intellection. Projeter les processus intellectifs sur la vie du sujet et s'intéresser aux changements qui s'y font du fait du passage d'un climactère à l'autre, peut s'assimiler à un relativisme scepticiste. Or, il faut considérer des *variations climactériques de l'intérêt ou du style intellectif de la question* du vrai elle-même. Refuser de le faire mène à la *supposition* constante d'un *sujet intellectif sans âge, de genèse cognitive invariante* et, en ce sens, sans effet sur son unité et généralité, un *adulte arrivé au monde tel quel* et ne connaissant pas de variation dans le sens de ses actes d'intellection.

Il faut cependant reconnaître un devenir de l'intellection non pas pour introduire en elle un psychologisme ni un sociologisme⁵⁵, mais pour que puissent apparaître devant le regard phénoménologique les *rythmes ascendants et descendants de constitution de ses intensités*, la *prise* et la *déprise de certaines figures du penser* qui, après avoir bander l'intellection autour de formes fortes de sa production et en avoir soutenu l'élan pendant une période donnée, vont céder sous l'effet de *maturations du sentir-penser* qui en feront revenir le sujet, lui feront goûter le fade de leur redondance, le peu de portée de leurs effets, la nullité

55 Non plus qu'un rhétoricisme qui verrait dans l'intellection une stratégie de persuasion argumentative faisant prévaloir des probabilités du penser les unes sur les autres.

de leur capacité de déployer de la profondeur et de donner à l'intellection ses gratifications dans l'affection. *L'intellection comprise comme un phénomène d'intensité* ouvre le champ à la découverte et la *description de variations typiques dans la durée*, de variations rythmiques de sa poussée organique, de variations stylistiques en rapport avec des maturations du penser-sentir. Ces variations décrivent des pliages du processus intellectif qui se font avec la déprise des lignes qui ont porté, durant une période, fortement, ascensionnellement, ce processus lui-même. D'un âge de la vie à l'autre, des *conversions du style* intellectif peuvent se faire qui font retomber ces lignes sans force, leur prennent leur énergie, annulent leur intensité et détournent d'elles le sujet.

La résonance de l'intellection comme auto-affection. Les latences du sentir-penser dans le penser. Le programme d'une « pathétique » de l'intellection. Le concept de pliage et de ses grandeurs. Incapacité de la noétique philosophique de saisir la plupart des pliages

Les phénomènes de cession et de pliage d'une ligne intellectuelle n'ont rien d'insaisissable ni de fugitif en soi. Ils sont parfaitement concrets et d'une très grande variété. Ils sont accessibles à toute intellection qui se donne la peine d'être attentive à ce qui se passe en elle, d'un regard latéral, d'une *aperception des micro-effets d'apprentissage courant que son effectuation a sur elle-même*. Il s'agit d'une attention à donner, d'un point d'observation hautement réfléchissant, à des *phénomènes de résonance d'une actuation en elle-même*; résonance qui, déroulée partout où elle a ses effets, ressemblerait à une multiplicité de surfaces d'imprégnation et de notation d'un nombre d'affections advenues en le sujet de l'intellection. Celui-ci doit être conçu comme une entité profondément passible. *L'advenue d'une intellection a une traîne de résonances athématiques dans le sujet*, du fait que seule l'intellection prise en elle-même est, dans son propre présent, thématique et que seuls le sont les effets de sa propre actuation que, thématiquement, elle veut bien réfléchir. Par contre, tout le sujet est passibilité sans aucune visée active par rapport à ce qui « découle » de son intellection. Or, *ce qui découle de l'intellection* est le plus souvent de l'ordre des petites sensations leibniziennes qui n'émergent à aucune conscience, ne se densifient en aucune forme, mais qui *à l'arrière de l'intellection* en font toute la passibilité, le frémissement, la continuation vibratoire, déterminent l'*accumulation d'un potentiel* capable au bout d'un temps *de faire rupture*. Un moment est ainsi accru dans l'ombre jusqu'à la période d'un renversement qui rompt avec les consistances courantes de l'intellection et fait apparaître des *vues nées précisément de l'auto-affection de l'intellection*. Cela veut dire que ces vues n'adviennent pas dans un processus expressément intellectif qui induirait ou déduirait du non encore connu à partir d'un déjà connu ou qui produirait de l'intellection par les voies épistémiques les plus diverses. Les nouvelles vues naissent *d'un sentir couvant des résonances du penser dans le pensant* comme d'un *pathein* de l'intellection dans le sentir-penser du sujet.

La description des phénomènes intellectifs est, ainsi projetée, un très vaste champ qui ne se limite pas à une réflexion sur l'acte d'intellection, ses intentionnalités et l'édification de ses complexes actuels. Elle doit prendre en compte toute l'*ampleur des phénomènes de*

résonance de l'intellection en elle-même sur une surface passible que rien ne limite a priori dans l'unité du sentir-penser du sujet. Dès lors, c'est d'une « pathétique » de l'intellection, d'une phénoménologie et théorie de l'affection produite par l'intellection, qu'il est ici besoin. Une telle « pathétique », une telle théorie des *pathé* / passions et de la passibilité du sujet intelligent, constitue tout un *programme*, dont les formations climactériques ne sont qu'un item, certes tout à fait significatif. Les (macro-)pliages que nous tentons de prendre en vue sont, de leur côté, les points de retournement des lignes de consistance de l'intellection aux moments où, d'une maturation se faisant dans le menu des *petites passibilités* dans le plan d'affection du sujet sentant-pensant-existant, elles se renversent en un *infléchissement majeur*. Ce sont des phénomènes saisissables dans la bande moyenne d'une phénoménalité dont la grandeur est telle qu'elle n'échappe pas à l'attention thématique. A la différence des petites passibilités qui ne peuvent s'observer qu'au point de vue d'une « pathétique » de l'intellection qui en intègre la théorie, ces macro-renversements sont vus par la théorie philosophique, constatés par elle, parfois proclamés par des philosophes qui y voient des « tournants » (*Kehre*) ou des « conversions » (*metanoia*) de leur chemin de pensée, sans pour autant donner lieu à une théorisation adéquate de ces renversements comme moments structuraux d'une vie intellectuelle en tant que telle. Ils ne sont pas vus comme les fléchissements qu'ils sont des lignes de pensée actuées jusque-là, et qui sont causés par la perte de vigueur des articulations du penser à l'intérieur de l'enceinte périodique où celui-ci avait ses consistances. La *déplétion périodique des consistances du penser* n'est pas accidentelle, mais *structurelle*, et dit la *fatalité du fléchissement de toute ligne de pensée*, du fânement et de la dispersion de toute intellection avec tout l'univers de discours, avec tout le plateau de ses coalescences.

Des « petits » pliages aux « tournants » il y a une différence d'ordre de grandeur ou d'amplitude du renversement. Les *pliages en général* peuvent être de *format* climactérique, mais aussi sub-climactérique et advenir dans un processus intellectif de durée relativement courte. Leur « pathétique » est alors plus fine que celle des grands pliages ou des « tournants ». En tous les cas, le développement d'une telle « pathétique » va bien au-delà de ce qui s'en est vaguement figuré dans l'histoire de la pensée. L'*impact dans l'affection d'un acte intellectif* n'y a été vu que là où il se présentait d'une manière massive et grossière, par exemple lorsque la reconnaissance d'une intellection comprise comme reconnaissance d'un fait établi scientifiquement donne lieu à une *crise de la conscience* ou une *vexation narcissique* époquale – et l'on pense à la révolution copernicienne, la physique newtonienne, la théorie de l'évolution, la psychanalyse, la théorie de la relativité qui changent la perception que l'homme a du monde et de soi, et troublent gravement les équilibres affectifs promus autour de ses anciennes « réalisations ». La « pathétique » que nous envisageons projette une *théorisation générale de l'intellection et de sa résonance* en elle-même comme *passibilité essentielle du sujet à ce qui se pense en lui*. Elle entreprend la description et la conceptualisation systématiques des phénomènes d'une telle passibilité allant des plus menus parmi les *pathé* de l'intellection, aux plus massifs, tels que les pliages époquaux, les « tournants », les « conversions » ou les « renoncements ». Or, même ces pliages, s'ils sont parfois les thèmes

de la réflexion philosophique elle-même, ne permettent pas de renouer tout uniment avec la théorie de l'intellection philosophique.

En effet, le recouplement entre les deux théorisations est purement formel, les phénomènes en question étant construits de manière très différente dans l'une et l'autre. Alors que les deux théorisations se rencontrent sur les termes généraux en lesquels l'intellection se décrit, à partir de ses intentionnalités phénoménologiques, comme complexe d'actes d'intelligence; alors que toutes deux peuvent rendre compte similairement de la manière dont une intellection se construit à travers ses démarches abstractives ou « logistiques » (produisant le jugement); la *théorie philosophique manque des* composantes essentielles que sont les *théories de la résonance et de la passibilité intellectives* ainsi que la *théorie de l'articulation de pensée pour pouvoir saisir les phénomènes de désactualisation de l'intellection*. Saisir ces phénomènes suppose une théorie qui couple l'intellection à l'intensité de la stimulation des vus qu'elle produit ainsi qu'aux résonances qui en constituent la réverbération dans l'affection du sujet; suppose également la conception de variations de redondance de l'intellection qui tendent à constituer des plateaux périodiques à l'intérieur desquels toutes les intellections s'accomplissent.

La vie intellectuelle est la vie du corps en son affectibilité et son décours climactérique. Couplage de l'intellection aux climactères de l'orexis. La constitution, en tout savoir théorique, de savoirs de retour à des points de pliage

La prise en compte du devenir de l'intellection et de ses sources confronte principalement avec ces phénomènes de désactualisation *dans le sentir-penser d'un vivant-intelligéant dont toutes les logiques sont sensibles, c'est-à-dire* proviennent de la substance de ses affections intercorporelles d'où toute articulation, toute deixis, tout dire du monde émerge. *La vie intellectuelle est la vie du corps en son affectibilité et son décours climactérique mêmes*. Elle ne peut en être séparée – à l'encontre de ce qu'Aristote et la tradition noétique soutiennent depuis la fondation de la noétique dans l'affirmation de la séparation (*chôriston*) de l'intellect du reste du corps-âme. Le décours de la vie du corps animé du vivant-intelligéant est celui de la succession de ses articulations vivantes et pensantes. Or, chaque battement de cœur, chaque respir, chaque digestion, chaque réveil, chaque croissance des ongles, chaque menstruation, chaque lactation, chaque regard, chaque ouïe, pulsent d'une orexis et de la résonance ou de l'auto-affection de cette orexis en elle-même, laquelle est l'aperception en elle de ce qui la fait actualisante et désactualisante d'elle-même. *L'intellection est immédiatement couplée à ce qui se ressent dans le vivant-intelligéant des climactères de l'orexis, c'est-à-dire* de la manière dont s'ouvre devant lui, sur le fond thymique de son élan vital, l'« espérance de vie » de sa vie intellectuelle. Confronté à l'exigence du savoir absolu intrinsèque à l'intellection première, le vivant-intelligéant se projette toujours comme un apprenant sur des durées de vie longue. Faire varier imaginativement ces durées, s'imaginer vivre deux, trois, quatre, dix fois plus longtemps que les chances de vie les plus longues, permet de concevoir des pliages plus amples du savoir, allant aux limites de pliages véritablement globaux. Mais *l'orexis sait de ses propres résonances que l'intellection rentre sans cesse en elle-même et, à certains*

paliers cède, avec elle, devant le défraîchissement des poussées orectiques et de leur abandon derrière soi. *L'intellection* demeure en elle-même une *poussée d'emprise du monde mue d'orexis venant*, comme toute la vie pulsionnelle, *des tumultes intercorporels* qui livrent le sensible et ses logiques, et *s'articulant à travers* les tensions et les détroits des *rétrécissements de l'intercorps-monde* au corps propre. Aux derniers stades de solipsité du penser, l'intellection se couple au très mince filon de corporéité du corps encolonné: il la creuse et elle le creuse en une présence ébranchée à bords nus, tournée vers le dedans et retombant sans cesse sur elle-même. Les *nouveaux pliages* de l'intellection sont motivés en leur manière et leur rythme par ces retombées *spécifiques à l'âge de l'encolonnement*.

Les moments de retombée dans l'inerte, de débandement de la tension intellectuelle de la ligne de pensée qui s'infléchit et va choir dans l'ineffectivité sont donc ce qu'il faut prioritairement thématiquer et qui ne l'a pas été. L'eût-il été, que la nécessité d'une pathétique de l'intellection aurait été vue ainsi que la rythmicité climactérique du sentir-penser. En lieu de quoi, nous avons toujours affaire à un *positionnement amorphe de la pensée et du penseur au point de vue indifférencié d'une production théorique invariable* dans ses intensités et ses rythmes. Tout se place dans le repère unique et inspecifié où de l'intellection est produite ou ne l'est pas. *Qu'en tout savoir théorique se constituent constamment des savoirs de retour ou de retournement, infléchis à des points de pliage* en lesquels les perspectives imperceptiblement mutent et s'invalident, rien ne semble en transpirer dans la théorie ni l'enseignement philosophiques. Aucune attention théorique n'est prêtée à ces phénomènes en tant que tels ni à ce qu'ils nient et détruisent de la naïveté intellectuelle qui mène le premier déploiement des lignes de théorisation. Au-delà de la fallacie produite par la supposition d'un invariable et unique repère théorique et fondationnel de l'intellection spécifique à la philosophie première ou, en d'autres termes, à l'intellection théorie-théorique, c'est le *manque d'une compréhension de ce qu'est et, surtout, de ce que n'est pas une œuvre de pensée* qui est ici déterminant. N'est pas saisi – alors qu'il est nécessairement co-senti ou aperçu dans les résonances du penser – le *rien d'être qui est sous l'œuvre de pensée* ou sous la pensée qui fait œuvre. Sous elle et en elle, opère une désactualisation de l'intellection qui replie et efface la pensée et son œuvre à mesure qu'elles se produisent, pour ne laisser d'elles, au bout de quelques pliages, qu'un centre de pure et complète indigence.

L'œuvre de pensée entre construction et vacuation. Réductibilité de la construction intellectuelle en tout instant à un noyau d'indigence. Les pratiques naïves de l'intellection ignorent la tendance originaire du penser à s'abrévier dans du sentir-penser

Nous y avons fait allusion, bien des penseurs de la tradition philosophique ont thématiqué un *mouvement typique de pensée* qui a affecté la leur à un moment décisif de son développement. Classiquement, il s'agit d'un mouvement de *décrochage de la ligne* suivie jusque-là et le déploiement d'une *nouvelle trajectoire* menant comme en-dehors de l'enclos en lequel cette pensée se situait. Dans la pensée métaphysique, la déprise de la trajectoire théorique prend souvent un tour que l'on caractérise commodément de « *mystique* ». C'est un envol vers des sphères que rien n'encombre d'une multiplicité illusoire. Les « *tournants* » font

souvent le *vide dans la pensée*. La construction théorique de sommes complètes et définitives du savoir et de l'argumentation, payées du labeur d'une vie et d'une attention extrême à la consistance du détail et de l'ensemble, est comme reniée. Elle n'est plus, aux yeux de son auteur, dans l'exemple en vue Thomas d'Aquin, que paille (*ut palea*). Ayant construit avec grand soin les réseaux conceptuels de *Sein und Zeit* et les ayant étoffés de descriptions phénoménologiques brillantes, Heidegger sent la nécessité d'accomplir un « tournant » en sa pensée qui le fait « entrer » (*einkehren*) dans un nouveau lieu où le penser se proclame indigent et essentiellement tel. De la plénitude, le chemin mène régulièrement au vide. *Le plein est errance, le vide par contre entrée sous un toit* (*Einkehr*) et maintien du penser en un centre où l'être pulse doublement, en soi et en le penser, perceptiblement (d'un : *Vernehmen*). La plénitude est floriture et paille, le rien qui en reste quand celle-ci est consommée et détruite est substance.

La figure est connue, binaire, facile à jouer dans tous les sens, indéfiniment reproductible dans des développements meublant le silence à souhait et remplissant la nouvelle et prétendue indigence de leurs jeux discursifs. Ce qui nous intéresse en elle est sa noologie, plus précisément sa pathétique intellectuelle. C'est au point de vue d'une théorie de l'intellection telle que nous en donnons l'idée ici qu'elle est relevante, et non point pour un retour de plus sur sa facilité, ses paradoxes ou le peu de sens de ses reproductions schématiques. Nous disions qu'il fallait prendre au sérieux ce que ces conversions à l'indigence veulent dire et ce qu'elles font. Car en effet, noologiquement, elles tiennent parole. Cela ne veut cependant nullement dire que l'horizon d'une « mystique » s'impose à tout penser philosophique poussant ses intellections aussi loin qu'il peut. Cela veut dire, en théorie de l'intellection, que la *tendance constructive de l'intellection est intrinsèquement et périodiquement contrée par une tendance vacuative qui vit de l'aperception*, dans les accomplissements des actes intellectifs en lesquels la théorie se construit, *d'une contingence* et d'une surfluité possible *de la construction*. Toute intellection sait d'elle-même, en sa passibilité même dans le sujet pour lequel elle est projet désirant d'orientation dans le monde, qu'elle pourrait se centrer sur autre chose que la construction en cours, que celle-ci *remplit*, en une sorte de jeu, *de son excitation et de sa stimulance*, un *espace qui peut être donné dans une contraction drastique*, dans un sentir-penser de grande intensité et de nulle extension. C'est une sorte de *pur sentir-vécu* (qui cesse de coïncider avec un penser) *de la vanité de l'élan intellectif*, de sa défaillance devant l'obstacle dont, de tout son effort, il veut reculer la limite. C'est cette *réductibilité de la construction intellectuelle, en tout instant* de son accomplissement, *à un noyau d'indigence* qui fait problème, du fait que rien ne peut la réduire elle-même ni la lever.

Donner émergence, dans le processus intellectif, à ce cœur d'indigence où tout se recueille et met fin au dire, assèche ses sources discursives et ne court plus indéfiniment devant soi, c'est débander complètement la tension excitative du processus et le laisser s'affaïsser sur lui-même. Or, la règle est que *tout processus intellectif oscille entre une excitation constructive et un émoussement* ou une perte de tout goût, de tout aiguillon, *de toute fraîcheur d'élan de la construction*. Une telle perte peut prendre la forme d'une mélancolie ou d'une

désespérance vacuative à laquelle le penser ne peut résister à partir de ses motifs propres. La *pratique académique du penser élude* la reconnaissance d'une telle *vacuation* intrinsèque à l'intellection par l'*immersion dans* une *naïveté théorique* qui fait le bon entrain de l'ensemble des *Betriebe* (entités organisées) du penser. Ici prévaut un enthousiasme toujours jeune, un recyclage constant de l'affection théorique dans le plan d'objets placés à des endroits fixes dans un repère qu'aucun vieillissement du sujet intelligent ne ramollit ni ne délite⁵⁶. C'est le plan de discours et d'institutions où se font face, dans un *arrangement bienveillant et dynamique*, intelligences naissantes et intelligences avancées, s'entourant de textes et d'auteurs, d'items qu'émerveille on croise en lieux et stimulations du penser, le tout contemporain de tout, neuf de cœur et d'esprit, d'âge nul, né adulte et mort au même degré zéro (d'un devenir) de l'intellection.

Pour comprendre ce point, il faut revenir en arrière, à l'origine du processus intellectif, et voir comment celui-ci s'articule à ses toutes premières inceptions. Il nous faut identifier une tendance originaire de l'intellection à se contracter dans son articulation même, à se passer presque non pas de parole absolument, mais du déploiement de celle-ci de manière ordonnée, extensive, posant ses parties l'une après l'autre, l'une hors de l'autre. L'*intellection*, telle est ma thèse, a une *tendance à l'agglutination et à l'abréviation* qui la fait adhérer, dans sa *dimension originaire du sentir-penser drastique*, à des *grumeaux intellectifs* tout encore *immergés dans le sentir* et qui n'ont pas été analysés, explicités, divisés, sortis de leur compacité. *Toute pensée*, même la plus analytique et la plus explicite, est, dans son opération et son énergie, *agglutinante*: elle vit de mesures de sourd sentir agissant en elle. Elle n'est d'ailleurs rien sans eux et l'intellection peut être dite le *processus* et la *tension d'extension de ce qui s'y agglutine* comme potentiel d'actuation de ce qui ne s'y explicite pas. Elle n'a sa *nature récognitive* que de cela même.

C'est dire que la construction, comme la non construction, sont toutes deux très précoces dans l'articulation de pensée. Il faut postuler la première dès le moment où la décontraction de l'articulation du senti-pensé commence à le déplier et le dérouler dans le langage. La *toute première pensée est à part soi toujours à moitié muette* de ses abréviations mêmes; elle forme des *bribes d'énoncés* très rarement développés ultérieurement. A la très ancienne interrogation si nous pouvons penser sans langage, il faut très simplement répondre que l'expérience la plus quotidienne du penser monologuant à part soi nous enseigne qu'un *pensant se passe régulièrement de très importants trajets d'explication verbale* ou langagière du pensé, qu'il se comprend trop vite pour ainsi dire pour vouloir ou devoir s'explicitier à lui-même les pensées qui lui viennent et qu'il se contente toujours en un premier temps en quelque sorte de « *grommeler* » sa pensée. La *première monologie est agglutinante*,

56 On pourrait également rajouter: qu'aucune vigueur acquise de l'intellect, au sens aristotélien du *nous* s'aiguissant sans cesse avec l'exercice et l'âge, ne remet en question. En effet, l'hypothèse aristotélienne d'une croissance en force de l'intellect reconnaît au moins une forme de devenir de l'intellection. Elle n'est certes pas censée être transformatrice de l'intellection elle-même, comme le veut notre hypothèse noologique, mais montre au moins dans une direction du devenir.

disions-nous, dans ce sens même. Son explicitation est une peine supplémentaire, ressentie comme telle et qui doit être prise en charge d'un élan spécial pour lequel le pensant doit trouver motivation et énergie.

L'indigence du penser est constitutive de l'à-part-soi intrinsèque de l'intellection. Le penser est principalement monologuant et involutif, de l'absence d'un homme à qui l'on s'adresse. La structure du sujet de l'intellection : isolante, sans dialogie, abrégiate, involutivement auto-affectée

Rien de ce que nous disons de la vacuation n'a à voir avec une mystique quelconque, un ineffable qui plonge la pensée dans les paradoxes du dire et du ne pas dire; rien à voir avec une perplexité qui voudrait que ce qu'il y aurait à dire dans la pensée en dépasse, à un certain point, les capacités d'expression, parce que les moyens qu'a celle-ci de donner contours, forme et distinction à ses objets sont inopérants face à cet objet. Certes, l'*objet de l'intellection première* n'est rien d'autre que les conditions de donation de tout objet et ne peut, dès lors, que se tenir dans un angle *transversal* à la direction de *toute saisie* objective; cependant, cette structure de l'objet du penser premier et de son approche *n'est pas tout ce qui fait la pensée vacuative et agglutinante*. Notre thèse ici va à l'encontre tant des versions manifestement mysticisantes de ce pensé que de celles qui lui prennent son aura transcendante pour n'y voir qu'un fond abstrait du monde. La tendance vacuative recentrant sur l'indigence du penser et du dire doit être détachée de l'objet du penser pour que s'ouvre la perspective sur l'*indigence* bien plus *basale du penser*, à savoir celle *constitutive de l'à-part soi intrinsèque* à ses moments et ses trajets d'*intellection*. La tendance à l'abréviation du sentir-penser, qui fait son indigence basale, est *primairement liée à l'inexistence d'un homme à qui l'on s'adresse* en ce penser. Abrévation et agglutination sont des caractéristiques de tout penser comme se faisant originairement à part soi. Le *penser est initialement monologuant*, et fortement redondant de ce fait. Il a une tendance à la contraction en des sensations-pensées qu'il n'explicite pas, tout simplement parce qu'il se comprend très bien sur elles et que ces sensations-pensées redondent des horizons de son expérience, y reviennent souvent s'éprouver avec une nouvelle fraîcheur, vite défraîchie. Il *ne peut se les expliciter qu'en se dédoublant* et en *se donnant* la peine d'élaborer un tour, un spin, un « style » de son accomplissement qui y acquiert extension en se désabréviant. Or, un « style » ne peut advenir au penser que d'une excitation ou d'un plaisir à la construction (poïématique, dès lors, de ce penser); alors qu'*excitation et plaisir de la construction* ne peuvent provenir à leur tour *que de ce lieu étrange qu'est l'homme-à-qui-l'on-s'adresse*. Ce lieu est toujours à la fois présent et absent dans tout penser.

Il y est d'abord absent, car toute *pensée* a l'intuition d'être tournoyante en elle-même comme à l'*intérieur d'un fût*. Elle décrit toujours, à suivre ses trajets, une sorte de courbure cylindrique à l'intérieur de laquelle le sujet intelligent tourne et retourne sa pensée. De cette involution il n'y a nulle rupture. La pensée est *isolée en une existence, un devenir subjectif, une vie intellectuelle* qui ont leur centre en eux-mêmes: son *mouvement* est structurellement *involutif*, ayant une courbure originaire autour de ce qui devient le sujet lui-même, dans

l'affection qui se fait en lui de son être à lui-même « différent » – il fait une « différence » pour lui-même de ce qu'il y va, pour le dire avec le Heidegger de *Sein und Zeit*, en lui de lui. Elle s'arrête aux parois d'un cercle, descendant en fût, qui constitue – de manière imagée ici – son intériorité. Elle retombe sans cesse sur elle-même, d'une *impossibilité à être en flux vers une autre pensée-intériorité* qui recueillerait son cours ou son courant (*Strom*) – de conscience. Elle *n'est qu'avec elle-même quand les intellections adviennent* et celles-ci n'adviennent que comme des surprises récoGNitives d'une intelligence qui gagne de nouvelles vues sur les choses et aperçoit ce qui en elle et dans le sujet résonne de l'advenue de ces nouvelles vues. Cela veut dire que la vie intellectuelle est très *fortement centrée* en un milieu d'elle-même où elle est *auto-affection* et rien d'autre. Elle ne peut s'effectuer que dans l'ébauche d'un sentir-penser et d'une résonance, lesquels ne peuvent avoir lieu que dans le « secret », c'est-à-dire l'implicite et l'implexe d'une intériorité nécessairement isolée.

L'isolement de la vie intellectuelle dans un à-part-soi hors duquel elle ne peut advenir en est un moment structurel reflétant les *présupposés du vécu de la récoGNition intellectuelle*. C'est toujours à part soi qu'on se dit : « c'est cela ! », puisque « c'est cela ! » est un ressenti articulatoire interne ayant lieu dans une intériorité qui ne peut s'explicitier dans l'acte même en lequel la récoGNition et sa résonance adviennent en elle. Au fond de l'acte d'intellection se trouve cette *structure d'approfondissement intrinsèque de l'âme intellectuelle*, qui est nécessairement isolante, discontinuant toute relation à un autre intelliger, ne serait-il qu'imaginaire ou spéculaire. Même là où l'âme se parle à elle-même comme si elle se scindait en deux parlants, monologuant d'un dialogue structurel, l'autre parlant à qui elle parle en se parlant est toujours en retard de phase par rapport à celui qui parle – ou accomplit en parlant – la récoGNition qui advient en lui. Cette *récoGNition est originairement abrégiate* et ne s'entend que pour soi. Un *effort expresse* est *nécessaire pour la rendre dialoguante* et scinder le sujet en un sujet de l'énonciation de la récoGNition s'accomplissant en cette énonciation abrégiate même, d'une part ; et un sujet imaginaire qui est toujours soi et avec lequel on s'entend sur cette récoGNition, sur ce qu'elle est, la différence qu'elle fait, etc., de l'autre.

La *structure du sujet de l'intellection* est *originairement isolée, non discursive, monologuante* sans dialogie ni formelle ni structurelle⁵⁷, *abrégiate et agglutinante, trop pleine de l'affection produite en elle par l'intellection* pour pouvoir, en la récoGNition qui s'effectue d'elle, s'explicitier et s'étaler. Les séquences qui la déroulent n'émergent que sous l'effet d'une excitation constructive née d'une perspective sur « un homme-à-qui-l'on-s'adresse ». Or, la perspective sur une explicitation de l'articulation intellectuelle, qui n'est qu'ébauchée dans l'intellection abrégiate comme articulation première du pensé, ne peut s'ouvrir véritablement qu'avec un début de quiétude et de durée prodiguée en la vie intellectuelle. Il faut pouvoir

57 La description est ici relativement compacte. Allusion est faite au lieu commun qui reconnaît dans tout monologue un dialogue formel. La formalité dialogique se retrouverait ainsi dans toute « logie », quelle qu'elle soit, dans toute « utterance », qu'elle soit spontanée, allant droit devant soi, destinée à personne ; ou, au contraire, monologuante, adressée à soi, avec ou sans attente de réponse ; ou encore pluriloguante, ayant une pluralité d'émissaires énonciateurs et de destinataires ré-énonciateurs (récepteurs) prenant part à un échange.

imaginer des partages gratifiants de l'intellection, répétés ou réguliers même, pour l'encourager à se constituer, au-delà d'elle-même, désagglutinée et dialogique ; il faut éventuellement pouvoir imaginer un mode du vivre où l'intellection a une part notable ou même un vivre tout entier dédié à l'intellection. Dès que s'ouvrent ces *perspectives d'extension* des chances et des trajets *du penser*, celui-ci conçoit de se donner carrière, de jouer de ses potentialités pour produire, tentativement, variablement, ludiquement, témérairement, paisiblement, avec contentement (de peu), avec modération et ménagement, mais aussi systématiquement, de l'intellection. La pensée peut se concevoir dilettante ou sérieuse à l'extrême, se prêtant à l'accomplissement de trajets partiels par des sujets occasionnellement pensants ou s'installant comme vie intellectuelle centrant tout l'effort de faire sens du sujet. Dans les deux cas, son exercice est gratifiant et *satisfait la pulsion d'emprise idéale du comprendre. Désabréviée et étendue*, « stylisée » en une pensée qui s'enregistre, fait œuvre, se communique et *se désencolonne* en s'inversant résolument *à partir de l'homme-à-qui-l'on-s'adresse*, elle se plaît à vivre de ses jeux, comme toute autre virtualité du vivre.

Tout faire, toute pensée développent un « style » en s'accroissant « au vu d'un autre ». L'intellection n'a de « style » et ne se partage que si elle trouve l'agent de son actualisation en un entendeur. L'intellection (du corps) se fait avec le corps (de l'intellection)

Le lieu, en la pensée, de l'homme-à-qui-l'on-s'adresse est, nous le disions plus haut, à la fois absent et présent. Nous entrevoyons entretemps le sens de son absence. Quant à sa présence, on la met en évidence en partant du fait que la pensée est, comme nous l'avons amplement décrit, en elle-même et son propre exercice, entrée découverte dans de la profondeur, stimulée par les jouissances de sa performance. Or, *toute performance développe un « style »*, est liée structurellement au développement d'un « style » qui lui est particulier. Ce « style », à l'interroger et le serrer au plus près, se révèle n'être rien d'autre qu'une *manière de faire*, « au vu d'un autre », *extension* (en une série d'actes constructifs) *de la forme* (originaires⁵⁸) *contractée de la performance*. C'est ce que la deuxième section de l'Avvertissement (2) a exposé plus haut dans un grand détail en explicitant la nécessaire structure du « s'enseigner(-à-soi) » que prend toute activité qui appuie le moins du monde sur elle-même pour se désinvolver et apparaître, ne serait-ce qu'à soi, hors de sa forme agglutinée à part elle-même. Nous avons vu comment *tout appui*, même minimal, *du faire sur les formes formées dans l'activité les « stylise »*, les faisant apparaître, même dans l'à-part-soi de l'activité parfaitement isolée ou volontairement isolante, avec une insistance, un accent, un tour (spin) qui font l'« au vu d'un autre » – même si cet autre est encore, dans les versions strictes du « s'enseigner », soi-même. Je me fais (spontanément, automatiquement, involontairement) voir à moi-même ce que je fais dès que j'y apporte la moindre insistance supplémentaire, dès que mes articulations sont le moins du monde appuyées, sortent de la paresse originaires du se comprendre elles-mêmes comme renoncement à l'explicitation pour soi. La *sortie de la*

58 Il faut préciser que toutes les deux formes, contractée et dé-contractée, sont originaires. Cette équi-originalité est explicitée et soulignée à la fin du paragraphe.

dimension ouateuse du faire comme du penser spontanément agglutinants, abrégants, non appuyants produit automatiquement l'« au vu d'un autre » qui inverse la direction de l'articulation. On peut dire, corrélativement, qu'articuler « au vu d'un autre » engendre nécessairement un appui supplémentaire sur les formes, un « style » propre à l'articulant lui-même. Et cela non pas parce que le fait de l'existence d'un autre « au vu duquel » mon articulation prend place transforme de manière décisive, à la manière du regard de l'autre, le rapport à l'articulation et à soi du sujet articulant. *L'« au vu d'un autre » est une virtualité constitutive de l'actualité de l'articulation elle-même.* Celle-ci porte cette virtualité en soi dès l'origine et n'a son sens que de la présence-absence de cette virtualité en sa constitution. Toute articulation se tient, en ce qu'elle est, et s'effectue en son acte à la jonction de ces deux modes de son accomplissement : le mode abrégant, sans appui sur les formes et sans « style », d'une part ; et le mode appuyant, explicitant et « stylisé », de l'autre. Il faut donc toujours à nouveau préciser que *tant l'absence que la présence du « style »* comme « au-vu-de l'autre » *sont originaires dans l'articulation.* L'absence ne précède pas la présence, comme si *alter* devait d'abord entrer dans le monde d'*ego* pour que celui-ci désinvoque ses articulations et déploie son « style ». *Les articulations sont tout aussi originaires à la fois involuées que désinvoluées, sans « style » que « stylisées », non inversées et retombant sur elles-mêmes qu'inversées à partir de l'homme-à-qui-l'on-s'adresse.*

Toute décontraction de la première articulation de l'intellection, *toute impulsion constructive du penser se fait « au vu d'un autre »*, imaginaire d'abord, qui est, en toute pensée en développement et dé(sin)volution, un homme à qui l'on s'adresse et *dont on conjure ou force l'assentiment ou l'admiration.* Il n'y a nul moment pour passer de l'indigence à la construction ou pour vaincre l'inertie qui, en tout articulation intellectuelle, ramène toujours à la première, qui ne soit de l'ordre de cette adresse à *qui peut partager le plaisir de l'exertion du penser.* La vie intellectuelle s'accomplit en oscillation entre ce moment constructif et la rechute dans les formes contractées et isolantes du sentir-penser à part soi. Cela permet de dégager la figure d'une *excitation spécifique à l'intellection*, excitation dont le schéma, en ne venant pas « de l'intérieur » du sujet, mais de l'autre « hors » de lui, est inversé : une intellection ne peut se déployer en une suite d'actes qui désinvoquent les sentirs-pensers premiers et leur permettent d'aller au-delà d'articulations retombant toujours sur un très petit nombre de termes et d'affects qui font leur indigence, sans être excitée à cela par la perspective d'un « *partage* » du penser. Il lui faut donc issir d'un tout autre endroit que celui qu'elle occupe dans le présent du sujet. Jaillirait-elle de cet endroit même, ce à quoi, rappelons-nous le sans cesse, elle tend tout aussi originaires, qu'elle perdrait aussitôt son élan même, ne disposant d'aucune ouverture vers la constructibilité intellectuelle. Une *intellection n'a de « style »*, c'est-à-dire de capacité de produire de la constructibilité ; une intellection ne dispose en elle-même de propriétés d'élaboration et d'expression de son intelligé *que si elle trouve l'agent, le to poiêtikon de son actuation en un sujet capable de l'entendre.* Elle reçoit alors son « style » de lui.

C'est dire, pour clore ce chapitre – qui ne se veut qu'une annexe aux diverses recherches que l'ouvrage a données sur l'orexis comme impulsion du corps et sens premier de son

animation –, que l'encolonnement décrit au chapitre précédent se prolonge dans celui-ci pour toucher la pensée et *ramener au point d'ouverture de notre questionnement*. Nous sommes partis d'une interrogation sur la manière dont pouvait se *déployer et se commu- niquer une pensée qui n'a pu « s'enseigner »* (elle-même à elle-même), perdant ainsi le moment qui la nécessite et lui permet de sortir de son écrasement dans le sentir-penser. Nous y touchons à nouveau, le plein cercle clos, au bout d'un long périple. Il a fallu tra- verser tout ce que le senti interne du corps pouvait nous apprendre sur la corporéité pour relier ces deux points du commencement et de la fin. Notre *phénoménologie du corps* a dû *pousser très loin son effort théorique* pour pouvoir se situer dans le repère d'une théo- rie *postontologique*, qui est le seul repère qui fasse sens, si l'on ne veut pas se bercer dans l'illusion de vues directes sur les « choses ». Les « choses » ne peuvent être que des *nouages de vues contingentes* en des vues contingentes sur la ligne de fuite des évènements de ces vues. L'ouvrage n'a cessé de pratiquer ces nouages dans ses montées constructives de la des- cription simple des phénomènes aux nouages des manières de les observer, dans les réintro- ductions de celles-ci en elles-mêmes. C'est ainsi que notre *phénoménologie et théorie du corps* a dû *développer une théorie de l'intellection théorique en général*, laquelle s'est révélée ne pouvoir être qu'une *théorie de la corporalité de l'intelliger lui-même*. Notre théorie de l'orexis ne pouvait s'effectuer dès lors que comme théorie de l'orectique théo- rique: les articulations de pensée ne peuvent se déployer que sur un fil corporel et sur le fondement des structures orectiques et articulatoires de la corporéité. Toute intellection se fait avec le corps comme la substance articulante de son sentir-penser montant des fonds thymiques. Inversement il n'y a, dans les *conditions actuelles de l'intellection*, d'intuition valable de la corporéité que celle qui se noue en une réflexion théorique sur la possibilité d'une telle intuition, laquelle ne peut qu'introduire le renversement de la question en celle de la corporéité de l'intuition elle-même. *L'intellection (du corps / intercorps) se fait avec le corps / intercorps (de l'intellection)* et aucune phénoménologie ni théorie du corps ne peut s'effectuer sans l'introduction et la réflexion de cette circularité. Plus on monte en abs- traction, en latitude et en puissance réflexives dans l'épistémologie d'une science et la phi- losophie d'une phénoménologie du corps, plus on serre de près ce renversement qui nous ramène aux déploiements des voies corporelles / intercorporelles de l'intellection. Ramenés là, nous nous trouvons confrontés à la *condition corporelle / intercorporelle contempo- raine de tout théorisant du corps* (et de sa théorisation) en particulier – comme de tout théorisant en général: son *encolonnement dans une corporéité minorant ses coextensions intercorporelles et mondaines*, en repli et involution continus vers l'intérieur de ses bords. Une telle condition *dé-nécessite le penser*: avec ou sans lui, le monde et ses mirages inter- corporels s'accomplissent avec lui, en indifférence par rapport à ses impulsions; le penser devient quelconque, sans portée et sans effet. *Penser si strictement à part soi* corrèle avec la « corporation » de corps eux-mêmes strictement désintercorporalisés⁵⁹. La « vanité » du

59 Ou encore plus exactement: avec des « corporations » désintercorporalisantes ou paradoxales du corps.

penser coïncide, dans les nouvelles conditions, avec l'*irrésonnance de corps nouveaux*⁶⁰ : il est difficile de soupçonner combien peu ou combien autrement un corps intercorporellement irrésonnant est corps.

60 Il faut préciser qu'il s'agit d'une quasi-irrésonnance intercorporelle. Une totale irrésonnance n'est jamais atteinte et l'encolonnement le plus strict est encore loin de l'atteindre. L'irrésonnance est faite d'un retrait et d'un étouffement progressifs de la résonance intercorporelle, laquelle demeure cependant ce qui vit en l'irrésonnance elle-même comme acte de son absence et de son deuil, comme tension de son manque. L'irrésonnance est tension du manque de la résonance originaire – la seule authentiquement corporante. L'irrésonnance procède de la résonance, comme toute déverbération, toute désonnance est le déclin de la résonance d'un son et ne peut être sans l'évènement originairement fort de celle-ci. Cette remarque faite, il me semble loisible de laisser à la formule sa concision pour qu'elle frappe l'imagination et mette en évidence la profondeur des changements.



Glossaire

D'un ouvrage à l'autre, de *Sciences du sens* à *Aperceptions du présent*, l'usage s'est ancré de proposer un Glossaire en annexe. A tout prendre, *Orexis* n'innove pas beaucoup lexicalement par rapport aux deux ouvrages précédents. Là où il le fait, le sens de l'expression concernée est explicité dans le contexte immédiat de son emploi. Or, de fait, il y a dans *Orexis* peu de termes qui se sont diffusés au-delà des contextes de leur invention. Du coup, le Glossaire reprend pour l'essentiel le tronc commun de ses entrées dans les deux premiers ouvrages. Il ne s'y ajoute que les quelques termes qui connaissent des occurrences relativement éloignées de l'endroit de leur explicitation première.

Quant au sens et à l'emploi de ce Glossaire, il suffit de rappeler ici sommairement son argument récurrent. L'entreprise théorique commencée avec *Sciences du sens* est structurellement interdisciplinaire puisqu'elle prend son départ de la question du sens telle qu'elle se pose en philosophie et dans les sciences humaines, et qu'elle fait dialoguer ces sciences tant entre elles qu'avec la philosophie. Référant à une variété de savoirs dont la connaissance ne peut être présumée chez le lecteur et usant des manières de dire, des concepts et des pièces théoriques qui leur sont spécifiques, le texte demande d'être éclairé dans les passages nécessairement fluides qu'il fait d'un repère disciplinaire et théorique à l'autre. Le Glossaire tente de répondre à cette demande en précisant le sens de certains termes qui risquent d'être obscurcis dans le repère pluri-épistémique du travail. Il fait une place adéquate aux créations conceptuelles et langagières propres qui forment entretemps un lexique cohérent de la théorisation en cours.

Accomplissement*

Notre usage de ce terme est quasi technique. Dans la plupart des contextes, cet usage ressort assez bien et se consolide avec ses répétitions. Il veut être homologue au terme allemand *Vollzug*, employé avec une certaine insistance par Heidegger (également dans des composés comme *Nachvollzug*). Accomplissement / *Vollzug* accentue le caractère de déroulement ou d'actuation expresse d'un acte en advenir ou en effectuation, lequel s'articule en moments parcourus un à un par la chose en accomplissement. Dans certains contextes, le terme effectuation se prête tout aussi bien à rendre le sens indiqué. Il se trouve parfois préféré à celui d'accomplissement là où ce dernier prend, par le hasard de certaines interférences avec son contexte, des connotations indues. Le concept de *Nur-Vollzug*, forgé par moi-même dans le cadre d'une revisitation de la théorie philosophique de l'acte, est rendu par 'rien-qu'accomplissement' ou 'pur-accomplissement'.

Affectuel***Affectualité***

Comme pour le mot instinct, il est difficile de trouver, pour le mot affect, un adjectif dérivé (c'est-à-dire un qualifiant dénominal) qui ne soit pas pris dans les prédéterminations lourdes des termes 'affectif' ou 'instinctif'. Affectuel exprime la qualité de ce qui a un pur rapport à l'affect. Or, nous comprenons affect dans un sens très large qui déborde complètement la compréhension courante du mot, pour désigner la capacité d'un existant d'être affecté dans son être-au-monde.

Apophansis*

Apophansis est un terme grec qui désigne une proposition affirmative, indicative, une déclaration ou une explication. Il appartient au lexique grammatical et rhétorique d'Aristote, à qui Heidegger l'a emprunté. Depuis Heidegger, il connote la conjonction du dire avec l'être. *apophansis* dérive étymologiquement de *apophainô* qui veut dire venir au jour, apparaître, et non pas de *phêmi*, *phanai* (dire), ce dernier ayant cependant aussi le sens de rendre visible, manifester (sa pensée par la parole).

Ascertainment*

Cet anglicisme est fort utile pour les nuances qu'il est capable d'apporter dans le registre des démarches cognitives. Le 'se rendre certain', 's'assurer' de quelque chose est un mouvement assez complexe qui doit être relevé comme tel et dont les moments – surtout celui du faire retour sur la chose pour s'en assurer – doivent être différenciés et identifiés comme tels.

Climactère***Climactérique***

Du grec *klimaktêr* (degré, échelon, degré, âge de la vie), *klimaktêrikos* (qui se rapporte à l'année, l'âge – critique – de la vie). Notre emploi s'inspire tant des climactères biographiques, divisant la vie de l'individu en tranches qualitativement différenciées, que des climactères anthropologiques, selon lesquels un certain nombre de sociétés se divisent et s'organisent en classes d'âge. Il projette ces périodisations de la croissance et du déclin sur la vie intellectuelle de l'individu, et éclaire ainsi des phénomènes cruciaux d'évolution, en grande partie invalidante et désactualisante, du penser. Les transformations du penser sont déterminées ici par une sorte d'affection de ses contenus par le passage du temps de l'existence sur la sauvegarde des intellections qui les ont produits. Ces transformations ne sont qu'apparemment hétéronomiques, la théorie de l'intellection proposée dans l'ouvrage insistant sur la nature «actuelle» de l'intellection qui ne permet sa conservation que dans des renouvellements constants de sa vivacité. L'intellection est ainsi intrinsèquement vouée à retomber sur elle-même et presque s'annuler périodiquement.

Contention*

Le terme se comprend au sens du verbe latin *contendere* (tendre, bander) dont des exemples paradigmatiques sont la tension des ressorts d'une machine de jet ou la tension des forces de l'esprit. Nous étendons la signification du terme dans une direction prise par la terminologie médicale qui est celle de la tension de rétention, c'est-à-dire de l'effort fait

pour retenir un mouvement de détente qui risque ou tente de se produire. Les parties corporelles concernées sont dès lors tendues et soutiennent une posture, un état physiologique donnés. La contention est en général dirigée, dans nos contextes, au maintien de l'entité tendue à l'abri de l'entrée en elle de ce qui doit lui rester extérieur. Elle concerne donc principalement les bords et les orifices du corps.

Contingenciation*

Est contingent tout ce qui n'est pas nécessaire et n'est pas impossible. C'est donc ce qui est possible, mais dont la réalisation varie selon des facteurs et des circonstances que rien ne prédétermine. La contingence n'est pas un attribut statique de faits ou de processus. Un état de choses peut devenir contingent, qui ne l'était pas avant. On peut également penser qu'un état de choses est plus ou moins contingent, selon la variation de la probabilité des facteurs qui le conduisent de la possibilité à l'actualité. La contingenciation est un concept requis par la sociologie systémiste de la modernité qui voit en elle une mutation qui, structurellement, dénécessite opinions, convictions, manières de penser, comportements, attitudes et institutions : alors que dans les cadres prémodernes ces faits et ces processus étaient sans alternative, la modernité génère d'autres possibles autour d'eux. Elle les «contingencie». La contengenciation ne se limite pas au social, mais peut s'observer dans tous les domaines du réel dans la mesure où elle touche toutes ses constructions dans des synthèses plus ou moins stables et lourdes du sens.

Deixis*

Le caractère inusité et parfois ambigu du mot monstration motive l'usage du terme grec *deixis* pour exprimer l'acte de montrer ou d'indiquer une chose ou un état de choses du monde. Deixis s'est parfaitement intégré au lexique des théories qui ont fait des emprunts aux sciences du langage au moment où celles-ci étaient les disciplines-phares des sciences humaines.

Désir*

Désidéral*

Désidéral s'oppose à orectique et se rapporte au désir dans l'opposition conceptuelle fondamentale que nous introduisons entre désir et orexis. A la différence de l'usage qui en est fait dans *Sciences du sens* où orexis désignait le désir dans sa généralité et orectique ce qui se rapporte au désir, désir et desidéral se spécialisent dans la désignation d'une dimension spécifique de la désirance. Les distinctions sont faites de manière très détaillée dans l'introduction particulière du présent volume. Pour en résumer le résultat, disons que le complexe du désir se rapporte aux problématiques attachementales sexuantes et subjectivantes, alors que l'orexis reste cantonnée au domaine de l'impulsion biologique, de l'activation érigeante et émouvante primaire qui pousse un vivant doué de sensibilité vers les objets de son appétit. Le désir est, dans son plan propre, plus trajet qu'impulsion, trajet complexe dont les courbes et les nœuds sont déterminés par ce qu'il rencontre sur ses voies d'objets structurellement manquants, trouant les espaces de sa saisie, et de désir autre. L'orexis, par contre, est intrinsèquement activation première, «arousal» et armement psychomoteur, souvent purement inchoatif ou inframotile, de dispositifs charnels d'action.

Désontologisation*

Voir plus bas l'entrée Postontologique*

Destinal*

C'est la traduction française, entretemps convenue, de l'usage heideggérien de l'adjectif 'geschicklich' ou 'geschickhaft', tous deux dérivés de 'Geschick'. Geschick veut dire destin ou destination de l'être et du *Dasein* en lui. Ce mot est, chez Heidegger, au centre de la conception d'une « histoire de l'être » (Geschichte des Seyns) où obscurcissements et éclaircies sont sans raison, effets d'une disgrâce ou d'une grâce pures.

Différentialisme***Différentialiste***

Désigne le trait essentiel de toute pensée qui s'oriente sur la différence et non plus sur l'identité. Un tel changement de l'orientation inaugure un nouveau paradigme que nous qualifions de postontologique par opposition à celui, ontologique, où se situe toute la pensée qui le précède. C'est avec Saussure que s'inaugure ce paradigme qui s'applique ainsi en premier au langage. Il n'y a pour Saussure dans le langage aucune entité substantielle, mais uniquement des différences. Le relationnisme simmelien est en lui-même un différentialisme, lequel est cependant resté moins prégnant dans ses formulations.

Egrège*

Du latin *egregius* qui veut dire choisi, sorti du troupeau, qui se dit : *grex, gregis*. Le terme a été forgé dans le cadre de la théorie de l'idéalisation donnée à la fin du chapitre sur les représentances de *l'anagkê* dans *Aperceptions du présent*. Il exprime un moment structurel important de la vocation idéaliste et de son ressenti dans le sujet tels qu'ils se vivaient dans ce qu'*Aperceptions du présent* a appelé le repère « anankastique » – l'idéalisation étant un des piliers de ce repère. Il s'agit du moment de la découverte par le sujet de sa destination à l'idéal et du marquage de ce sujet par un geste d'élection qui le sépare du commun des hommes et le réunit au petit nombre de ceux que l'idéal veut façonner selon ses figures.

Englobance*

Nous désignons par englobance une figure de l'être-englobé d'une chose par une autre, dont la caractéristique réside dans un surplomb ou une dominance réflexive de l'englobé par l'englobant. Avec cette caractéristique arrive à prégnance une structure de l'observation et de la réflexion qui n'est pas sans poser problème quand il s'agit de la situation de soi d'une observation qui veut réfléchir son englobance par rapport à celles qu'elle se subordonne.

Epoqual*

Qualité de ce qui se rapporte à une « époque », comprise au sens du terme qui s'est élaboré chez Heidegger et dans le courant philosophique herméneutique. Les époques se conçoivent, dans ce contexte, comme des repères quasi complets du sens dans lesquels toute signification s'ancre dans une compréhension fondamentale des catégories élémentaires de la (pré)dicatation du monde – que sont l'être, la cause, le temps, l'histoire,...

Escience*

C'est dans le cadre de notre théorie de la «réalisation» articulatoire que ce concept doit être situé et se comprendre. Les esciences sont des sortes de vécus d'actes de savoir qui ont l'acuité d'accomplissements cognitifs intensément vigiles. Elles ressortent de ce fait de leur environnement doxique, c'est-à-dire du milieu des croyances passives qui forment l'arrière-plan de la vision du monde où le sujet est toujours déjà situé. Les processus d'escience ont dès lors la caractéristique de s'accomplir dans des articulations récognitives fortes et de se soutenir de «réalisations» accentuées. Voir plus bas l'entrée réalisation*.

Exertion*

Nous avons recours à cet anglicisme pour dire de manière expressive un phénomène d'actuation accentuée qui déploie à l'extérieur, dans un effort qui coûte, une potentialité ou une force jusque-là internes. Le sens du terme a quelque peu évolué depuis son premier emploi dans *Sciences du sens* où il était plus question d'une accentuation de l'apparition comme position au dehors, dans son espace, de quelque chose qui va l'occuper sans réticence et de toute sa force d'affirmation. Ici, c'est l'aspect de l'acte et de sa réalisation en un exercice de la puissance qui sort celle-ci de sa latence vers le réel dehors, qui est au premier plan.

Fantomal***Fantomaliser*****Fantomalisation***

Le terme 'fantôme' est emprunté à Husserl qui l'utilise dans sa théorie de la perception. A tout objet de la perception correspond, pour Husserl, un «fantôme» qui représente la totalité de sa donation originaire possible, c'est-à-dire qui réunit en lui toutes les virtualités de sa perception sous tous les angles de vue et de saisie sensible possibles. L'objet est loin de remplir, dans une perception qui le donne, toutes les virtualités de sa donation «en personne», ce qui place celles-ci dans le cadre englobant d'une matrice de donation complète, jamais réalisée, c'est-à-dire toujours « fantomale ». Dans un autre sens, le monde se fantomalise quand on lui applique l'*epochè* ou la réduction phénoménologique dans le sens où la «thèse» (position) du monde et la donation de ses objets sont suspendues et que ne subsistent partout que des « fantômes » de choses. Nous étendons le concept de manière à lui faire signifier tout devenir fantomal du monde produit par une suspension de la croyance en sa fermeté et son univocité.

Hénobiose***Kathautobiose***

Ces deux expressions ont été forgées pour décrire les formes de vie qui résultent d'une dégradation des symbioses intercorporelles telles que nous les décrivons comme tumulte originare d'où les corps individuels sortent. Il s'agit de formes d'abscission du corps propre qui le font mener la vie d'un seul, à part soi. L'hénobiose désigne donc un déroulement de la vie dans lequel le vivant humain déploie isolément, à part lui-même, son actualité articulante en dehors de toute co-présence ou interférence factuelle d'autres vivants

articulants. Elle est cependant moins stricte, en son abscission, que la kathautobiose qui est plus qu'une coupure factuelle de ce genre. La kathautobiose réfère à une couche autistique du vivant qui se placerait derrière la bande symbiotique de son vivre. Elle couperait le sujet de l'être-référent à d'autres corps en tant que tel.

Heurésis*

Désigne l'avènement de moyens d'invention de manières inédites de penser. Les choses ne sont pas pensables en-dehors de manières de penser qui doivent d'abord être trouvées et exercées. Les pensables s'organisent dans les différents plans de manières de penser dont ils ne peuvent s'extraire et qui rendent nécessaire la *heurésis* d'angles d'entrée à ces plans pour que les pensables puissent faire l'objet d'une intuition ou d'une abstraction qui les donne.

Incongruence*

Le terme se rapporte ici à des observations, manières d'observer, approches, qui se font à différents angles de vue – disciplinaires, théoriques, circonstanciels, historiques, etc. – et qui dès lors manquent de congruence. Or, l'incongruence est, dans les contextes contemporains de l'heurésis, loin d'être un défaut. Intégrée à une observation qui s'en enrichit pour produire des heurésis inattendues, elle est l'agent majeur de la production de formes ou d'évènements de savoir nouveaux qui se détachent sur le fond de redondance des discours éprouvés.

Objectité*

Fait partie de la terminologie philosophique classique, celle de l'idéalisme transcendantal en particulier. Désigne l'abstraction la plus large de l'idée d'objet et correspond à la notion de *Gegenständlichkeit* qui déborde en intension et en abstraction celle de *Gegenstand* (objet).

Œcumène*

Du grec *oikoumenê*, habitée, voulant dire dans son usage substantivant : la terre habitée. Le concept a été élaboré dans *Aperceptions du présent* et y est tout à fait central. Il désigne le type de totalité que les hommes aujourd'hui habitent et que leur ensemble communiquant constitue. Le concept d'œcumène réussit à intégrer tant la dimension de clôture communicationnelle ou sociologique que celle topologique de la clôture du globe terrestre sur lui-même.

Orexis*

Orectique*

Voir l'entrée : désir*, désidéral*.

Perplexiser*

Perplexisation*

Rendre perplexe au sens d'induire dans un enchevêtrement de lignes de pensée, de communication ou de désir dont les tracés heurtés, noueux ou paradoxaux embarrassent tout déroulement possible. La perplexité structurelle de bien des rapports (de pensée, de

communication et de désir) est reflet de la manière d'observer caractéristique en laquelle ils se donnent à nous. En ce sens, les conditions dans lesquelles l'observation théorique doit s'accomplir aujourd'hui sont structurellement perplexisantes. Cela veut dire que nos approches de la majorité des items (de pensée, de communication et de désir) ne peuvent s'effectuer sans être prises dans une topologie entrelaçante, hors laquelle l'intellection déchoit du niveau de tension nécessaire pour la réaliser effectivement.

Poïématique*

Apoiématique*

Ces deux qualificatifs s'appliquent expressément à la pensée. Ils servent à nommer la distinction que nous introduisons entre une pensée qui s'enregistre dans des œuvres et celle qui le fait pas. Certaines œuvres de pensée ont beau être détournées de la communication effective, comme les soliloques ou les méditations isolées, elle demeurent tout aussi poïématiques que les dialogues ou les traités savants. De par leur construction ou leur «poïétique» comme œuvres ayant une démarche de déploiement et d'enregistrement de leurs étapes, elles sont référées à un entendeur. Une véritable dépoïématisation de la pensée n'est atteinte que dans les démarches extrêmement ascétiques ou dans l'effondrement du sol même de toute construction de la pensée avec la perte de tout entendeur. La pensée tend alors à se ré-agglutiner en des poussées sourdes de sentir-penser qui renoncent à s'articuler dans des séquences.

Poïèse*

Le paradigme postontologique* (voir cette entrée) a partout ruiné les entités unitaires et complètes et les a remplacées par des relations, des différences en acte ou en opération – appelées «antités» dans *Sciences du sens* – qui sont autant d'accomplissements courants. Cela mène à des densifications très fortes de la processualité de tout phénomène. Partout sont à l'œuvre des poïèses qui sont des processus d'autoproduction et de reproduction, et il n'y a, dans toute apparence, qu'un enchevêtrement de poïèses qui font la fermeté de l'apparence elle-même. Ainsi, c'est dans le cadre de cette transformation paradigmatique que le concept de poïèse gagne en importance jusqu'à devenir central : il désigne alors l'épaisseur processuelle de tout avènement.

Postontologique*

(Désontologisation)*

Un thème constant de mes travaux, depuis le début de ma réflexion sur Luhmann, a été la situation de la version luhmannienne d'une théorie de la société par rapport à la crise des cadres ontologiques de la pensée dans la philosophie heideggérienne et dans le structuralisme et le poststructuralisme des sciences du sens. C'est ainsi que deux concepts centraux ont été élaborés, celui de désontologisation et de théorie postontologique. L'un désigne tout ce que *Sciences du sens* a montré comme étant à l'œuvre dans la nouvelle orientation sur la différence dans les sciences humaines. L'autre désigne les options de l'intellection qui demeurent au-delà de l'effondrement du paradigme de l'ontologie. Il faut noter que ces options ne sont pas légion, la théorie luhmannienne étant la seule qui, tout en poussant

la désontologisation jusqu'à son dernier terme – ce que sont loin de faire les théories les plus manifestement postmodernes –, réussit à garder un sens fort à une pratique de la théorie par-delà l'identité et la vérité.

Processement*

Doublet français exact de l'anglais *processing*, le mot est tout simplement indispensable pour dire un type d'activité cognitive ou machinelle tout à fait basale aujourd'hui. Tant en théorie des systèmes qu'en sciences cognitives, le concept est indispensable. «Traitement» comme tentative de rendu alternatif ne satisfait nullement, car il ne contient pas l'indication centrale de l'ancrage *processuel* de tout traitement observé au point de vue de l'opérativité de son déroulement.

Réalisation*

Notre emploi du terme 'réalisation' s'appuie sur l'anglicisme 'réaliser', entretemps entré dans l'usage, qui veut dire : 'prendre conscience de'. La théorie de l'articulation et celle de l'intellection forgent un concept de la surprise récognitive ou d'une récognition à effet d'éveil. On s'éveille de manière réalisatoire à une réalité, toujours et structurellement, dans le moment d'un se rendre compte qui fait retour sur les choses, et reconnaît que le réel est tel qu'il m'apparaît à la pointe de mon acte. Dans ce sens, la réalisation réalise du réel dans un acte infalsifiable en raison de sa position ultime dans la séquence des présents de l'articulation.

Remplissement*

Le terme est emprunté à la phénoménologie husserlienne et désigne le pendant saturant de la visée (*Meinung*). Toute visée ou intention de sens possède en effet deux versants : sur l'un, elle est une demande, une anticipation, une promesse tendue vers quelque chose ; sur l'autre, elle est satisfaction, saturation, remplissement de la visée. Les remplissements se font par un matériel intuitif qui vient confirmer plus ou moins parfaitement les anticipations de l'intention.

Représentance*

Le terme rend *Repräsentanz*, mot usité dans le droit public et le droit canon allemands classiques, qui veut dire, dans ces contextes, représentation d'une commune, d'une communauté religieuse par un groupe de représentants. Dans la physiologie et la psychologie du 19^e s. où il est également usité, il dénote ce par quoi un stimulus ou une sensation se représentent dans le cerveau ou dans le psychisme. Freud reprend ce terme pour désigner ce par quoi une pulsion se représente dans l'appareil psychique, une présence de la pulsion elle-même, «en chair et en os» pour ainsi dire, dans le psychisme étant impossible – ce n'est que dans le soma qu'elle est présente strictement. Notre emploi du terme se situe dans le prolongement de l'usage freudien, tout en le dé-technicisant et l'atténuant.

Scopique*

Désigne une qualité désirante spéciale qui investit la dimension visuelle de l'interperception des corps. L'adhésion du moment scopique au regard transforme la simple présentation

optique d'un corps vu en une visée pulsionnelle complexe. *Aperceptions du présent* a montré qu'un phénomène de scopisation généralisée était à l'œuvre aujourd'hui et formait le cadre du rapport spécifique de l'homme contemporain à son environnement imageant urbain. Ce rapport est marqué par une ubiquité et une privation perceptuelles : ubiquité du regard, privation de la parole. Le-regard-sans-la-parole est une émergence tardive dans la communication humaine et se situe dans la dimension du désir. Lacan a tenté d'explicitier le moment scopique du désir en partant de l'assimilation du regard, mais aussi de la voix, à l'un des objets a primordiaux. Notre usage du concept s'inscrit dans un prolongement large de cette position lacanienne.

Sensation*

Ce terme renvoie à un contexte très précis, celui d'une théorie de l'articulation – développée dans *Sciences du sens* – qui doit assumer l'élaboration théorique de l'identité de trois plans au sein du procès articulatoire : le plan thymique profond, le plan physiologique articulatoire et le plan sémantique (de contenus de sens isolables). L'articulation d'un sens, c'est-à-dire sa projection au-devant de soi, sa compréhension et son accomplissement vivant dans une visée et un remplissement, se laisse penser comme un acte de faire sens ou de création de sens que nous appelons précisément sensation. Une sensation est aussi bien un faire sens en général qu'un sentir-goûter, un *sapere* couplé de manière forte aux fonds thymiques qui sont l'espace des frémissements de la *Befindlichkeit*. Ces affections alimentent et colorent la vie tant sentiente qu'intellective avec ce que l'articulation s'efforcera d'articuler, de manière plus ou moins ouverte ou dissimulante, dans un procès de sensation qui produit des effets de sens.

Sentient*

Sentience*

'Sentient' est calqué sur le participe présent latin *sentiens* (très usité dans la philosophie scolastique médiévale) et 'sentience' est l'abstrait qui désigne la faculté qui fait un être sentient. Les deux termes s'imposent à toute théorie de la perception qui veut éviter les ambiguïtés du qualificatif 'sensible' et de sa substantivation – identique au qualificatif tant pour le son que pour la graphie. L'acte du sentir perceptif tel qu'Aristote le comprend est un type d'acte singulier qui fonde une manière d'être corrélant avec un domaine d'êtres vivants, les « animaux » (*zôia*). Ces derniers ont le sens, l'*aisthêsis*, dont les plantes (*phuta*) sont privées, et qui leur permet de discriminer les qualités sensibles des choses perçues ainsi que le plaisir et la douleur que ces choses peuvent engendrer en eux. La sentience est la faculté de sentir actualisée dans l'opération effective du sentir. Elle est, selon la théorie aristotélicienne et sa version scolastique, l'*actus essendi* (l'acte d'être) du vivant (*zôion*) ayant le sens (l'*aisthêsis*).

Symbiosis*

Symbiotique*

Il s'agit d'un concept très technique qui ne renvoie pas simplement à l'idée générale de symbiose, d'interpénétration ou de fusion en une unité vague. Symbiosis est un terme que

Luhmann reprend au philosophe et théologien Althusius (flor. fin du 16^e - début du 17^e s.) et qui lui sert à différencier un plan de la communication dans lequel les communicants ne sont pas simplement en interaction face à face, mais sont des proches par l'habitat et la communion dans les processus et les tâches basales de l'existence quotidienne. Cette proximité a une dimension corporelle marquante. C'est le plan du partage du manger, du boire, de la couche, des tâches ménagères, des soins physiques, etc.

Thymie*

Thymique*

Thymie désigne, dans *Sciences du sens*, de manière théoriquement précise, une région psychique et une modalité du vécu particulières. Il s'agit d'une affectualité originaire qui précède les affections suscitées dans la vie consciente par les incidences des objets sur elle. C'est le domaine des *Stimmungen*, *Urstimmungen*, *Befindlichkeiten* (prédispositions affectives, humeurs originaires, états d'âme). La manière dont ce domaine est couplé à l'articulation langagière est une pièce centrale d'une théorie du sens et de la sensation.

Univocité*

Univociser*

Univocisation*

Nous employons ces concepts en relation à un objet bien déterminé : le monde. Il s'agit donc d'un «rendre le monde univoque» en lui donnant, au sortir des tout premiers mois de la vie, de la consistance, de la solidité et surtout de la redondance. La variance et la labilité du monde à l'état naissant cèdent progressivement devant l'affermissement des synthèses esthésiques et motrices du sujet. Elles laissent émerger une interprétation et un usage stabilisants du monde où itération et prédictibilité se renforcent mutuellement.

Table des matières

AVERTISSEMENT (1)	5
Lire?	5
Sciemment lire... abrégé	7
AVERTISSEMENT (2)	9
Sciemment lire... amplifier.....	9
Sciemment penser... s'enseigner	20
INTRODUCTION « OREXIS, DÉSIR, POURSUITE »	31
Les trois termes d'une théorie de la désirance: orexis, désir, poursuite.....	31
Epistémologie de l'entreprise théorique visée. L'intellection postontologique	36
*I. <i>Orexis</i> . Premier volume d' <i>Orexis, désir, poursuite</i> *	39
I. KINÉSIS, OREXIS, ANIMATION	43
Arrangement scopique pour observer le désir « de dos », comme ce qui meut une masse close. Irreprésentabilité d'un corps mû d'un mouvement ayant sa source en lui sans l'imagination d'une force logée en lui qui le meut du dedans	43
Appréhensions du mouvement: auratique, violent / naturel, cosmique. La peine du mouvement fait la distance. Codages anciens et modernes du mouvement.....	46
Co-originarité catégorielle de l'orexis et du mouvement: les schématismes imaginants de l'une et de l'autre se supposent mutuellement.....	48
Déconstruction du finalisme naturel et savant. Désanimation et démétaphorisation du monde par reprise des aperceptions et imaginations premières du mouvement	50
Imagination du mouvement comme substantié d'effort et d'in-quiétude. Schème de l'effort et gestes originaires des verbes qui l'expriment. La contamination des représentations du produire au jour et de l'effort de produire	52
Résonance du mouvement comme orexis dans la texture sentiente-orectique du vivant. Structure formée par le triangle orexis-vie-mouvement. Sa clôture dans la co-originarité des termes et leur unité de résonance	55
Comment penser le mouvement pur, sans orexis? Analogie avec d'autres démarches de déconstruction de schémas imaginants, tel l'anthropomorphisme. Comment extraire la mesure (anthropique) de l'être qu'elle mesure?	57

Les voies de la pensée du mouvement pur sont celles de la pensée de l'inanimé: repos de corps spécifiquement assignés à ce repos. Imagination spéciale du non mouvement	59
Différenciation entre le vivant-animal non humain et l'humain quant à l'affectibilité par l'inanimation. Le mouvement sans l'orexis n'est pas représentable par démétaphorisation du mouvement, mais à partir d'une aperception de formes spéciales d'inanimation	61
Le mouvement pur (sans orexis) est source d'effroi par son « silence », mais n'est tel que quand il se construit dans l'aperception d'un retrait de l'animation	64
Le silence de l'inanimation comme cessation de l'élan motile vers l'ouvert devant soi de l'espace-air. L'usage fébrile et jouissif du corps en son déploiement moteur	65
La respiration comme orexis basale en son rapport à l'espace-air et au mouvement. Départ des doctrines antiques (Hippocrate, Aristote, Galien). Les deux phases du respirer et les figures rythmiques qu'elles constituent	67
Premier mouvementement animant. Pouls et respiration. La « castration respiratoire » et l'être à l'air vif dehors. Vibration élémentaire du respirant: forme stante du désir et rapport à l'ouvert du mouvement	71
Le syndrome agonal et ce qu'il révèle de la quête de la perpétuation du mouvement et de résistance au retour à la stase. Sa différenciation chez l'animal et l'homme	75
Retour à la théorie aristotélicienne du mouvement du vivant-animé. Le corps a l'articulation de son mouvement. L'« âme » est « forme du corps » et son acte. Un corps est une motricité articulée et rien en dehors de l'acte de celle-ci	77
La théorie d'Aristote projetée de comprendre les « mouvements internes », ceux de l'âme dans le corps, ainsi que les gradations du volontaire et de l'involontaire en eux	80
Restitution du cadre général d'une théorie du mouvement pour expliciter le détail de l'exécution des mouvements auto-impulsés du vivant. Une théorie de l'articulation du mouvement transitif	82
Les facultés motrices du corps dans l'âme sont pour une part cognitives. Difficulté d'une théorie de l'action entre cognition et affection. La conception aristotélicienne d'une orexis qui meut en se mouvant assure la médiation entre les deux	84
Mécanismes de l'affection et médiation de l'orexis. Présentation et représentation de l'objet: affection perceptive et non perceptive. Tension orectique dans l'épaisseur et l'articulation du psychosome: résonance, charge, latence	88
Théorie de l'orexis comme plan de reprojction des esquisses freudienne et aristotélicienne. Primat de la représentance et autonomie affectuelle du psychisme. L'opposition des perspectives orectologique et cognitiviste	91
Qualification des mouvements de l'affection dans le corps: volontaires, involontaires, non volontaires. Variation de l'intensité orectique dans les différents mouvements. « Fading » de l'orexis dans certains mouvements	95
*Sentience et orexis: leur articulation dans le corps. Vivacité intrinsèque de l'articulation comme présence du sujet vivant à soi. Gradation de cette présence jusqu'au <i>fading</i> *	98
Origine du mouvement corporel: effet de texture ou volonté. Degré de clôture du corps sur lui-même. L'acquis tardif du centrement de l'action dans le corps et ses facultés, déstabilisé par le paradigme mécaniste	100

Vision systémiste de la clôture opérative du corps. Le centrément du mouvement dans le vivant l'individue et lui fait destin de son autokinèse irectique. Statut du mouvement musculaire volontaire dans le plan de l'autonomie corporelle	103
Différenciation aristotélicienne du végétal et de l'animal. L'acte de vie dans le vivant et ses embranchements. Les typiques de l'animalité et de la végétalité	106
Animalité et sentience. La vigilance basale comme conséquence structurelle de l'exposition sensible. L'animation noétique et sa forme intermédiaire dans le vivant charnel humain	109
Thèse: Les voies de représentation et d'imagination du végétal passent par celles de l'animal. Même si le végétal est la forme d'animation basale	112
Orexis et formes végétales. Typiques des formes et des mouvementements végétaux. <i>Phuein</i> du <i>phuon</i> , sérénité et éclat nourricier. Pointes et faces du végétal	116
« Devenir végétal » et métaphore de la végétalité. Fixité et tensions d'étirement. Figures du yoga. Fascination des formes végétales. Leur pendant radical	119
La désanimation dans le végétal et l'animal. Le vivant mort: la forme articulée et l'aperception animante. L'affection de l'animal humain par l'aperception de la raideur irrespirante dans le corps articulé. Inversions des typiques de la vie et de la mort	122
Récapitulation: L'orexis comme phénomène tensionnel et sa processualité articuloire. Les états homéostatiques du vivant et leurs niveaux de tension. Le schéma fondamental du nourrissage	126
Les « éléments » entourant l'orexis en leur double donation: élémentaire-anonyme et numénale. La pulsion (élémentaire) et ses objets (singuliers). L'ennoïement de l'orexis dans le « monde » comme objet entourant. La métaphore du respir-nourricier	128
2. LA QUESTION DU CORPS	133
Première esquisse d'une question du corps. Immédiateté et étrangeté du corps propre. Dispersion du corps à son approche. Formulation de thèses	134
L'observation du corps: de la « pensée sauvage » à l'émergence d'une forme humaine séparée chez les Grecs. Vers une science du corps humain	137
L'idée d'une physiologie phénoménologique du corps. La « viande » comme intérieur-réel du corps. Fantômes et savoirs de dedans enviandé du corps	142
L'idée d'un « corps interne » et de son a-spatialité. Immanence de la métaphore de ce corps à l'opération de son articulation	146
3. MÉTHODE D'APPROCHE DU CORPS	149
Recherche d'une méthode d'approche du corps. La démarche transcendentale et la variance irectique, désidérale et de poursuite du vécu du corps. Factualiser tant les savoirs que la question du corps	149
Le vécu psychique comme affection d'un corps propre ramassé dans son enveloppe dermique. Evidences phénoménologiques du premier donné du corps. Coextension du corps à sa sphère de présence comme tumulte corporel originaire. Les mondes premiers du corps	151
Relance de la question du corps. La difficulté comparée de construire un moi et un corps transcendants à partir de réductions appliquées au moi et au corps empiriques. L'articulation corporelle comme unique médiation pour produire le corps transcendantal	154

- *Doubles majorés du corps. Le corps-monde: coextension du corps à sa sphère de présence la plus étendue. Ré-occurrence du corps dans le corps-monde comme tumulte intercorporel. Epanchement et rapprochement originaires du monde par la sentience* 159
- *Le corps-sphère-de-sentience. Sa plus grande densité de rapprochement sentient. La sphère comme métaphore inadéquate d'un champ d'expansion de la corporéité* 162
- *Le corps-auratique comme fantasma du corps aliène vivant. La présence et les contours vibrants (d'orexis) du corps animé le grandissent. Alimentation du corps en aura* 164
- *Corporations du corps. Corporéité corporante et corporéité corporée. Variations de la perceptibilité des corps corporés – allant jusqu'à sa négation. Déborder méthodologiquement la limitation aux corps perceptibles vers les états corporels* 165
- *Le concept phénoménologique de « corporation » comme intention actuelle du sens 'corps'. L'état corporel comme noyau noématique d'une telle intention* 168
- *Variance corporelle: âges, états quotidiens rythmiques, états communs, états intensifiés, homéostases, tendances inertiales du corps. Sommeil et éveil du corps. Corporations à basse et haute intensité. Sthénie et asthénie de l'articulation corporelle* 169
- *La « chose elle-même » du corps et la régression de son approche phénoménologique jusqu'au plan de sa production dans les complexes d'actes sensuants. Le questionnement constitutionnel et son inversion de la projection du monde* 172
- *Phénoménologie génétique de la sensation. Conception des complexes d'actes constituants comme décours d'articulations en lesquelles le sens émerge récognitivement. Divergence d'avec la conception husserlienne. L'articulation est primairement corporelle-orectique* 174
- *Introduction de la dimension existentielle: souci, angoisse, et mort du vivant humain. Sa compréhension d'un sens de l'être à partir de la béance de l'être en lui. Le monde-des- « choses » et l'apaisement homéostatique de l'être-au-monde* 177
- *Relance de l'approche phénoménologique au point de vue eidétique. Schèmes généraux d'appréhension: grammaires pures et eidétiques de très grande généralité. Dédoublément des vérités phénoménologiques: universaux et formations singulières de la sensation* 180
- *Evidance phénoménale et suspend de tous les savoirs. Strates évidentielles du donné du monde. Une lecture élémentaire, une strate basale du monde est-elle isolable? La strate des poursuites élémentaires l'est, mais ne peut être désolidarisée des inflexions symboliques* 182
- *Confusion des deux niveaux, universal et singulier, d'eideticité des grammaires pures du sens. Les grammaires singulières ne sont pas anhypothétiques: ne valent que dans leur propre repère, tout en étant traductibles d'un repère à l'autre, fondant une compréhensibilité principielle de tout sens* 187
- *Limitation de l'évidence accessible dans le présent vivant d'un sujet et d'une culture. Le projet comparatiste et universaliste des sciences du sens amène des relativisations radicales qui font reculer les « phénomènes » derrière des relationnements herméneutiques qui en déconstruisent l'évidence* 189
- *La garantie phénoménologique de l'accès au phénomène comme gisement d'évidence. Peut-on constituer le phénomène de la phénoménologie en dehors de sa question?* 192
- *Les plausibilisations indues de « phénomènes » du corps. Maintenir en dehors d'elles une variance qui permet d'aller à toutes les corporations corporantes et à l'intersection de leurs intentions fondamentales dans une figure première de projection de la corporéité* 193

4. SPÉCULARITÉ DU CORPS	197
La vue d'un corps. L'aperception du schéma du corps et de son in-quiétude motrice irectique. Résonance de l'orexis dans l'orexis. Réciprocation – exclue, ouverte ou dissimulante – de l'aperception. Intrication des structures spéculaires de cette réciprocité	197
L'interperception et son pliage structurel. Expériences de pensée pour lever les limitations de l'orientation et de l'ouverture esthésiques	201
Sphéricisation de la vision – ou de l'organisation sentiente – d'un vivant pour dépasser ses limitations d'angle. La métaphore oculaire et sa forme-acte articulatoire semblent constituer des limitations structurelles insurpassables	203
Le fait physiologique fondamental de l'aveuglement esthésique sur les flancs et dans le dos. Comparaison entre la vision et le toucher. Les autres limitations de la vision : portée et acuité	205
La construction d'un concept structurel d'aveuglement. Portée et acuité ne diffèrent pas en nature de la limitation angulaire. L'hypothèse d'une sensibilité complète et adamante donnant ses objets dans une netteté basale qui est celle du lien de sentience de l'homme au monde	208
Variation imaginative de la résolution et du grossissement. L'élaboration d'un concept de résolution corrélant avec celui de netteté comme mode basal de la présentation du monde à la sentience	211
Présence au monde, netteté-fermeté de la sentience et articulation dans le corps des ressentis qui font cette présence. Les articulations somatiques et psychiques coïncident dans la métaphore du corps. Variation des résolutions, constance de la netteté	213
L'exemple de l'armement. Grammaire pure et physiologie phénoménologique de l'affrontement guerrier entre deux organisations sentientes semblables	216
Atteindre à la complétude d'une organisation sentiente. La problématique des armements modernes et de l'éliminabilité de l'aveuglement. C'est l'altérité qui détermine le pliage structurel de l'aveuglement. Elle est intrinsèque au vivant et le désinfinite	220
Le mode de sentience hyperbolique du corps à son entrée dans le monde. Le sujet émerge, avec l'aide et le soin d'un autre sujet, d'un rester à distance de l'excitation, rythmé physiologiquement et sous-jacent à elle	223
Finitude spéculaire du corps sentient et limitations proprioceptives du corps. Rigidités, ambiguïtés et fugitivité de la proprioception (visuelle). Inégalités de ses prégnances. Les schémas articulatoires de l'orexis dans le corps interne sont ultimement les producteurs tant du corps propre que du corps aliène dans la perception et l'imagination	226
Le face à face de deux organisations sentientes. La thèse de la spécularité originaire et de la densité des corps. Analyse d'une situation de vis-à-vis facial. Pliage structurel de la vision du corps de l'autre. Variations imaginatives pour briser cette limitation	232
Le <i>Mitteilungssinn</i> comme moment essentiel de l'articulation du sens, représentant l'intensité articulatoire et le « transfert » d'attributions. Le corps propre comme fond de production et surface d'exponance du <i>Mitteilungssinn</i> . Les textures corporelles (peau et voix) d'imprégnation de ce sens	235
Variance culturelle du souci de l'apparence. Sexualisation de l'apparence et spéculation de ses environnements. Dureté du vis-à-vis facial quand le désir scopique se libère. Naïveté et désespérance du désir	239

La généralisation du visage et de la personne. Insécurisation de l'apparence et le vœu d'interposition, en tout regard, d'une image du regardant. Le monitoring du visage propre dans la communication « à face perdue »	242
Se voir et voir tout autour de soi. Placement de l'œil dans le visage et rupture de la vision « à face perdue ». Rapport de l'organe à la partie corporelle qui le loge. Phénoménologie de la face: « visage voit ». Ambiguïté de ce qui regarde et est regardé: « nacre voit »	245
Métaphore et articulation de la présence comme face. La présence voyante et son inversion, chez Bataille, dans l'œil-anus. Le trou dans son apparaît: concrétion de la non-émergence. Il crève tout œil lumineux	249
Négation du regard comme négation de la présence. L'infigurable absence absolue d'un œil en face. Le néant est une absence de l'absence qu'il faut péniblement construire	251
5. CORPS DU RÊVEUR	255
Entrée	255
Le corps du rêveur. Moments constitutifs de cet état de la corporalité. Isolement, immobilité et affectibilité. Paradigme d'une « vie intérieure » comme vie excitationnelle rentrée avec micro-agitation motile. La notion d'akrokinèse	255
Incubation du corps par le rêve. Encaissement et résonance du pâtir en lui. Surintensité des objets et des drames sur sa scène. L'affect extrême crève le rêve. Les dédoublements du rêveur	259
Le concept d'un corps interne (incubable par du rêve): membré, articulé, innervé, vascularisé, muscularisé, dermé, orificié. Corps-médium d'articulations-sensuations	262
Comment naît l'affection dans le corps interne? Présentation spontanée d'images affectantes par l'imagination, présupposant une expérience réelle du monde. Or, c'est l'agitation orectique du corps interne qui produit les représentations affectantes	263
Le corps interne est traversé dans ses textures par des flux orectiques « articulants ». Il est ouvert au « travail » des images en lui et en produit un monde surintense dans ses cadrages fantasmatiques. Partout c'est la progressivité articuloire qui produit images et affects	267
La question de la contingence du corps comme lieu de production de la vie psychique. Variations du corps (diminution et expansion extrêmes) sans effet sur elle, hors le cerveau qui est comme le corps interne du corps interne. L'idée d'une physiologie pure du corps interne	270
Entrée	270
Les identités de structure entre le cerveau et le corps interne. La différence décisive: le cerveau est non sentient. Le monde-corps peut se penser sans corps, mais non sans l'engramme d'un corps interne	274
Le concept du corps interne: site et articulation de la sentience, engramme et matrice du sens, métaphore du corps du vivant, variant en sa complexion (i.e. non entéléchique)	277
Hypothèses de radicalisation dernière: une vie sans orexis; une vie simplement orectique; tous les niveaux d'orexis plongés dans un plan d'immanence. Le repère absolu de l'orexis	279
L'incubation imaginative et ses gratifications. Réduction du monde au mode de présence du corps interne	282
La deixis narrative du monde: ouverture fantasmatique sur l'avenir et fascination par l'émergence de fragments du monde venant de lui. Expansion de la narrativité-fictionnalité du donné du monde. Les nouveaux médias et le rentrement de la vie dans le corps interne	283

6. ETATS DU CORPS	289
La présence du corps à lui-même dans le ressenti de ses états. Rôle primordial de la douleur dans la corporalisation des états corporels. Les états algésiques localisent les sentis dans le corps	289
La douleur comme le descripteur majeur de l'intérieur du corps dans l'ancienne médecine. Descriptivisme et conjecturalisme de celle-ci. Richesse des matières sensibles de ses descriptions. Unidimensionnalité et corporalité de la douleur par opposition au sentiment	291
Perception et doliception: référence objective externe de l'une et interne de l'autre. Proactivation de l'une, inactivation de l'autre. Emmantèlement protecteur par l'une de l'autre	294
Le senti interne comme descripteur de l'intérieur du corps. Elimination du senti du paradigme médical moderne. Renoncement à sa contribution descriptive	296
La douleur comme descripteur de l'affection des nerfs. Les états affectifs ne pourraient être produits sans leur articulation physiologique corporelle. Senti affectif-psychique et senti corporel interne de l'articulation ne font qu'un	298
Aperceptions intercorporelles: devinement du senti intracorporel de l'un par l'autre. Adéquation origininaire du geste corporel et de son senti: fondement de la spécularisation et de l'intercorporalité des états du corps	301
Résonances de l'affection corporelle hors du corps matériel. Leur encaissement dans un <i>thumos</i> . Les affections humorales et leur corporalité atténuée	303
Le sensible de l'intériorité corporelle et sa propre logique. La représentation des cavités du corps. Différences d'intensité de l'expérience du corps. Ses intensifications articulatoires et algésiques; ses tassements homéostatiques	305
La douleur est l'affection qui enracine le corps dans le monde. Seuls les sentis algésiques sont incorporants d'un corps intramondain. Imagination d'un corps non doliceptif: sa dé-contraction, distension de sa co-présence à d'autres corps, latence (« quantique ») du corps « en personne »	307
Intensités de la manifestation du « phénomène » du corps. Différenciations grammaticales et ontologie de la plénitude d'un monde-de-choses	310
Le corps mort. Hypothèse de sa présentation régulière. Le corps est composite et constitué de pans phénoménaux substantiés à différentes sources	312
7. ARTICULATION CORPORELLE	315
Double plan de la perception: transitif, référé au monde, et réflexif, référé au corps lui-même. La réflexivité de la sentience qui densifie le corps est fondée dans l'algésie	315
Cas de figure de retours de la perception sur elle-même. Différenciations de niveaux réflexifs: proprioception, perception de l'organe percevant, senti interne de l'acte perceptif. Basculement hors de la proprioception avec les sentir du sentir de l'organe et de l'acte	317
Orificialité et articulation. Le schéma de membrement articulante de la matière sensible dans son passage à travers les poches orificiaires. Comment décrire phénoménologiquement les structures de bord du vivant?	320
Distinction entre orifices vifs et orifices non vifs. Emonctoires et quasi-orifices. Construction du phénomène orificiaire: fantasmagique et physiologie sentie des bords du sous-corps articulante. Le paradigme buccal: prise, rétention, élaboration, transit ralenti, articulation des matières	323

- *La peau comme orifice phénoménologiquement non ingérant et cependant articulant. Le processus de transit excitatoire demeure, en dépit de l'absence d'ingestion, articuloire. La sentience ne s'approprie pas des matières du monde, mais des troubles de sa radiance. Schéma articuloire unifiant l'ensemble de la sensorialité orificiaire* 327
- *Le moment d'exertion active de l'articulation. Son senti jouissif. Application du schéma orificiaire-articuloire à la vision. Vision animale entre accommodement articulant dans la vigilance aiguisée et la détension des états homéostatiques. Pénétration et appropriation du visible* 330
- *Généralisation de la schématique et de la « métaphore » articuloires au sentir sentient au-delà des sens canoniques – par exemple au sens génésique* 334
- *Différenciation de la sentience. Englobance, dissémination et chevauchements des sens et du sensible. L'intégration de la sensibilité en une présence indivise et de netteté basale au monde* 336
- *Correspondances et résonances intermodales des qualia du sensible. Hypothèse d'une multiplication des sens. La spécification des qualia et sa robustesse. Tentative de construction d'une sentience sexuelle autonome* 338
- *Implémentation théorique de la sentience sexuelle : reconstruction de l'organisation sexuelle comme sens et non plus comme pulsion. Les structures orificiaires de cette organisation et leurs interactions. La conjonction génitale et son produit sensible, singulier et restreint* 342
- *Le sens vestibulaire : découverte neurologique et teneur phénoménologique d'un sens sans objet mondain, inaccessible à la conscience, non isolable comme tel. Ainsi décrit, il induirait une multiplication arbitraire des sens* 344
- *L'hypothèse d'un genre de possibles sixièmes sens. L'occulte et le latent du monde. Sentis robustes et objets voilés de tels sens. Le senti du sens vestibulaire est un senti prégnant de l'espace en tant que tel, d'une spatialité produite dans la sentience du corps lui-même* 347
- *La spatialité relève d'un sens esthétique aux sentis graviceptifs. La question de la nature articuloire du sentir spatial-graviceptif. Le sens vestibulaire est un sens des tensions internes du corps luttant contre la force gravitaire qui écrase son déploiement spatial-respirant* 350
- *L'espace vécu est l'effort contre-vertigineux d'une stance du corps. L'articulation de l'espace est le déploiement processif d'un travail intracorporel de ressaisie du corps. Les deux plans, proxime et lointain, de la spatialité. Le double codage des maîtrises, naissantes et habituelles, de l'espace* 354
- *Retour sur l'articulation. Qu'est ce qui est articuloire dans le corps et qu'est ce qui ne l'est pas. L'hypothèse d'une vie corporelle totalement articulante permet de faire apparaître la latence et la contingence de la vie corporelle réelle. Toute tension corporelle n'est figurable que comme sensible et articulante* 357
- *Les lignes de signification du corps, qui font sa métaphore, sont celles de ses articulations vives. Le cerveau est en dehors de ces circuits. La présence du corps à lui-même ne peut être que tensionnelle et articuloire : elle est restreinte à des corridors étroits. La variation de l'articuloire des états corporels est limitée* 359
- *Le senti articuloire paradigmatique : traversée, à tension sensible, d'un détroit par une matière liquidienne. Exemples de l'innervation érotique et de l'effort sportif* 363
- *L'articulation comme différentiel d'aiguïsement de la vivacité de vécus corporels. Les sentis de la digestion comme plénitude postprandiale. Vibration, articulation, bercement, résonance. L'articulation paradoxale de l'aise corporelle* 365

Ingestion et orgasme alimentaire. Recherche anxieuse, agitation, manducation, assimilation. Le geste fébrile-agressif et la satisfaction pulsionnelle du manger. Réplétion et fin de l'excitation introjectrice. Autonomie organique et intériorité structurale de la digestion	368
Appareils organiques étalés et transit articuloire. Ingestion de liquides, insapides comme l'eau, et le senti jouissif de l'ingurgitation. L'œsophage : innervation spécifique et imagination ultime d'un intérieur articulant du corps	371
L'ingestion de liquides sapides. Articulation de la prise jouissive : prime sentir, jouissance d'étiement, travail esthétique de la matière esthétique. Scansion prandiale du jour humain	373
Le temps du monde dans le temps du corps. Les présences tendues du corps froncent les étendues planes du temps. Vie physiologique du corps et tensions d'insistance des besoins primaires. L'épaississement du temps par les pulsations orectiques du corps	376
Variations de l'intensité articuloire des états et procès corporels. L'idée d'un inventaire des innervations corporelles comme frayages de l'orexis et de ce qui s'articule en elle. L'économie excitationnelle alterne déroulement articuloire et homéostatization des mêmes procès	378
L'idée d'une typologie de la densification orectique du temps humain autour d'accomplissements sensoriellement et hédoniquement accentués. Soins du corps et stations du temps journalier : le lavage matinal. Rythmicité basale du sentir corporel	380
Les typologies des états du corps : mouvements, actes, impulsions, émotions, comportements moteurs, besoins. La distinction entre besoins sentis et non sentis	382
Décalages des réponses physico-physiologiques et comportementales dans l'économie des besoins. Surdétermination des systèmes physique et physiologique par l'état d'affection sentie. Les types d'assouissement et le corps senti en eux. Le non senti du corps et sa régulation	385
Régulation primaire (physiologique) et régulation secondaire (par le senti) de l'économie des besoins. Absences et présences sensorielles et articuloires du corps à lui-même. Hypercomplexité de la régulation primaire. Renforcement de la régulation secondaire dans l'hyperassouissement	388
*Distinction de deux physiogicités (de deux corps) : sentie et articulante, primaire et biologique. Le besoin senti à l'intérieur comme demande du corps entier. Extension du concept de besoin à toute demande du corps : excréation, respiration, locomotion, perception... *	393
La physiogicité primaire n'est pas un invariant anthropologique, faisant socle aux variations culturelles de la physiogicité secondaire. L'invariant : ce sont les structures de la sensation comme présence du corps à soi et au monde actée articuloirement	396
Vision topologique de la corporéité : agencement de deux corps physiologiques primaires (I et II) derrière le corps physiologique secondaire. Le corps homéostatique. Sa différence d'avec le corps physiologique primaire. Sa corrélation avec le corps articulant	398
La question du corps hédonique. Crêtes de l'orexis dans le plaisir basal de la simple exertion des accomplissements vitaux	401
Le corps orgastique. Le type commotionnel de l'excitation exclut la reprise articuloire. Le rapport objectal de l'orexis orgastique : plaquage du corps contre l'objet ; encroissance de l'objet dans le corps ; bouchage de l'horizon par l'objet	403
Infrastructure corporelle et médiation tracticielle de l'articulation. L'orexis orgastique court-circuite ce genre de médiation avec ses satisfactions paniques. Exemple du premier nourrissage. Raccourcissement du convoiement le long des tractus physiologiques et incarnation de l'objet. Schématique orgastique et jouissance	405

Le corps splanchnique ou humoral. Son site à l'arrière de toutes les autres « corporations ». La Stimmung a-t-elle un ancrage corporel / articuloire? Son senti corporel: moindre que celui du sentiment. Le degré de constellation / inconstellation du corps splanchnique	410
Corporalité inconstellée et articulation non sentie. L'extension spéculative du corps dans des dimensions du monde dans lesquelles la schématique articuloire a été élargie. Postulat du corps splanchnique comme corps affleurant des fonds liquides du monde mettant sous tension l'ensemble du champ corporel	413
Répartition de la corporéité sur des corps d'absence faisant fond pour des corps articulants-présents: corps physiologiques primaires, corps homéostatique, corps physiologique secondaire, corps du rêveur, corps hédonique, corps orgastique, corps humoral	418
8. L'ÂME ENCOLONNÉE	421
L'orexis et ses résonances dans l'orexis aliène. Intercorporéité structurelle et dispersion originnaire des corps. Hypothèse d'une absence de la contre-animation	421
Un corps peut-il s'isoler dans une hénobiose? Le corps végétatif. L'illusion de sa clôture. L'intercorporéité advient avec l'actuation orectique de la sentience	423
La kathautobiose stricte de l'autisme: empêche l'interréflexion des ouvertures et contre-ouvertures corporelles. Les articulations du corps autiste sont réelles et vivaces, mais fragmentaires par fatigue. Hypothèse d'une surexcitabilité thymique alliée à une entropie articuloire	425
*Symbiose originnaire et communauté de la substance orectique, sensorielle et sensible de la communication sociale. Son affirmation comme commune dans les socialisations pré-modernes. Sa non-affirmation comme telle dans la modernité, transformant son <i>Mitteilungssinn</i> *	429
Désocialisation et désintercorporalisation. Privilège de la dualité – élective – dans la relation intercorporelle. La rigueur de la symbiotie animale voile la résilience kathautobiotique de l'individu. L'intercorporéité de la symbiotie humaine est plus grande. Structure de tumulte des relations plus-que-duales	431
Double émergence hors du tumulte intercorporel: ontogénétique et sociologique. Déclin du <i>Mitteilungssinn</i> communautarisant. Fond tumultueux et dessins d'énoncés corporants. Isolement factuel et évidemment structurel de l'intercorporéité. L'apprésentation du terme extrême de l'évidement	435
Singulisation de l'existence dans l'impénébilité. L'épaississement de l'espace par le tissage des liens symbiotiques. Son marquage par l'usure et l'encrassement. La charge de « monde » qui grève les choses. La trame des liens symbiotiques anciens: l'usure intercorporelle	439
L'encolonnement du corps et de l'âme. Corps facié et sa fama. Le format de l'existence: contraste des formats antiques et modernes. La « rumeur » comme mesure d'être du corps individuel sortant du corps collectif. L'intercorporéité des symbioses pré-modernes est la matrice toujours active de la dispensation des « rumeurs » aux corps	443
Les corps sans « rumeur » de la nouvelle socialité. Distinction entre « rumeur » et format. Crise de l'intercorporéité et de son tumulte dans l'affect collectif. Déplacement du format à la place de la « rumeur »	448
Le concept de « paquet de vivre » comme forme intégrée et moyenne du vivre au-delà de la détresse. Recherche d'une reviviscence de la rumeur. Formats irrésnants. La présence sonore en son acte. Dans l'espace de la sentience, tout corps est éclat et renommée. Les corps de grands Vivants divins	450

Les tentatives de réinstituer la rumeur s'orientent sur les formats exceptionnels de l'existence. La scriptisation du contact et la communication cosmopolitaine. Gradation de la renommée. Renommée totale et starisation du « premier venu ». Réseaux sociaux et production d'une quasi-« rumeur »	455
L'absorbance des fonds intercorporels dans les symbioses modernes. L'instance moïque et son émergence de ces fonds. Le rôle joué par les dispositifs médiologiques spéculaires (miroirs et images exactes). Epistémologie de l'émergence: corrélation des faits médiologiques avec les faits psychiques et de culture	459
Généralisation de l'usage spéculaire et pulsionnalisation de la vue. La visée scopique du corps le fait se contracter sur ses contours volumiques. Emboîtement des visées scopiques et centrément du corps sur son apparence et ses enveloppes. Extinction de la « rumeur »	464
Captation de la « rumeur ». Sexualisation-scopisation du « corps-corps ». Absorption des majorations de la « rumeur » par les enveloppes premières du corps: la famille et le couple. Piègement dans l'enceinte intime et encolonnement	466
Différenciation sociale et logique du sensible: désaffectualisation du social et syntactisation des matières du sens. Coextension de la substance sémantique à l'articulation corporelle-affective. Basse intensité des intentions de sens syntactisées	469
Résistance à l'encolonnement: reviviscence du politique. Economie excitationnelle du politique comme régime de l'intercorporéité. Les articulations intensifiantes et leurs « résolutions »: de la scène de ménage au plaidoyer, aux échanges paroliers dans l'enfance, le rêve, le délire; au film d'action et sa charge vindicatoire	472
Les plus fortes Intensités articulatoires: dire le souhait et désigner les moyens de lever l'oppression. La menace de restriction de l'articulation libre de la « rumeur ». Invention de la formule de cohérence et de rayonnement de l'intercorps	475
Action et articulation. L'action politique comme articulation extrême: deisis de l'oppression et appel au soulèvement. La forme du vivre est l'enjeu du ralliement politique-éléuthérique. Le sens du soulèvement est dans l'inchoation de son geste	478
Substance anthropologique des symbioses anciennes et le politique. Concours des articulations des intercorps partiels à l'affirmation de l'intercorps unifiant	480
Émergence du politique: la mise en péril du nu-vivre, libre-vivre, maître-vivre. La pulsion éléuthérique peut intégrer des composantes agressives-dominationsnelles. Les mobilisations fanatisées à l'action. Distinction entre le contenu et l'économie excitationnelle de la pulsion éléuthérique	482
L'emphase essentielle du politique. Sa désémphasisation moderne tardive. Toute reviviscence du politique passe par celle de son emphase	486
Anciennes patridités charnelles. Nouvelles patridités constitutionnelles	488
Récapituler la question du politique. Intercorporéité originare et dynamique de l'encolonnement. Restaurer du politique: Heidegger, Arendt. La centralité transcendente vive de l'être au monde et de l'action. L'exister dans l'immanence rompt avec le « monde » et sa politique	490

9. LA PENSÉE ENCOLONNÉE.....	495
Paradoxe d'une articulation sans déploiement. Fraîcheur et vigueur orectiques de l'articulation font le « soulèvement » du monde au-devant du sens	495
Structuration de l'intercorporéité dans les attachements primaires et la vivacité du donné du monde. Prénance des origines et ses deux tonalités jouissancielles et douloureuses	497
Scopisation de l'interaction : ravèlement des articulations, pensée monologuante, pensée réfléchissante. La songerie tenace. Individualisation et encolonnement du penser et ses gradations. L'orientation redoublée dans le penser	498
Emergence d'un groupe social des intellectuels. Abscission corporelle du penser et socialisation paradoxale des intellectuels. Radicalisation des entreprises de pensée et leur économie excitacionnelle	501
Esseulement du penser dans le méditant cartésien. Constitution du penser dans le flux de conscience et son extraction hors de lui. Contingence des articulations du penser : localité de leur excitacions	502
La pensée comme excitation et son partage. L'incorporation des articulations du penser qui ont vigueur et élan dans une classe sociale montante. Pour être excitante, la pensée doit correspondre à une poussée d'emprise « située »	505
L'excitation du penser dans les classes non montantes. Question de l'impact mondain du penser et sa responsabilité. Impossible discrimination entre les articulations pensantes. La pensée et le monde sont l'évènement d'une même ouverture. Destinalisme et irresponsabilité du penser	508
Efficace du penser dans l'histoire. Tension entre l'esseulement et la socialisation du penser. Violence de la dialectique historique de l'avènement du vrai. Hétérotopie des mondes advenus de la vérité	511
Situation de la pensée contemporaine : perte de l'apriorité ; décrochage du plan d'affection des choses dernières ; immanence à un repère axiologique universel pré-donné par incapacité de susciter des articulations plus intenses que les siennes	513
Récapitulation de l'argument de l'encolonnement cogitatif. La pensée sans entendeur et son fil corporel minoré »	514
La pensée poématique comme pensée savante. L'exigence d'une réflexion sur la poématocité du penser comme exigence d'une théorie philosophique de l'intellection	516
L'aperception par la pensée de son accomplissement actuel la fait questionnante d'elle-même. L'idée d'une théorie de l'intellection dissociant une dimension épistémologique de réflexivité limitée d'une dimension philosophique de réflexivité illimitée. Emergence d'épistémologies instrumentales face à l'indivision des potentiels réflexifs philosophiques	517
L'intellection philosophique se distingue de l'intellection épistémique par son intensité et ses fonds d'affection existentiels. La tension spécifique de l'intellection première comme soutenance de l'exister en sa question. La manière dont l'intellection s'éprouve comme première à s'accomplir et absolument singulière	521
La religion et l'art comme voies non intellectives de la question de l'exister. Emergence d'un penser qui ne s'affecte pas du fond de l'existence. Contraste des concepts et des pratiques	525
Le concept de la vie intellectuelle. Il emporte l'exigence d'un savoir encyclopédique. Le savoir philosophique englobe tous les savoirs épistémiques et s'affecte du « réel » qu'ils construisent	527

Le rapport pensée-orexis. Phénoménologie génétique de la vie intellectuelle. Esquisse de ses tâches et de ses approches développementale, médiologique et actualiste	529
L'intellection comme tension d'écartement du réel dans une profondeur. Dynamique unitive de la <i>theôria</i> . Maturation de l'intellect et de sa vigueur dans le grand âge. Théorie moderne et théorie postontologique. L'intellection comme surprise génératrice de stimulance	532
*Le devenir de l'intellection. Ses périodisations climactériques et son agencement psychobiographique. Plateaux de consistance de l'intellection et variation de l'intensité de l'expérience compréhensive du monde.....	535
La « cession » de l'intellection : crises de désactualisation climactérique du savoir. Phénoménologie des apprentissages intellectifs. Critique du sujet sans âge et sans genèse de la noétique philosophique. Durées, rythmes, styles, maturations de l'intellection comme intensité	538
La résonance de l'intellection comme auto-affection. Les latences du sentir-penser dans le penser. Le programme d'une « pathétique » de l'intellection. Le concept de pliage et de ses grandeurs. Incapacité de la noétique philosophique de saisir la plupart des pliages.....	540
La vie intellectuelle est la vie du corps en son affectibilité et son décours climactérique. Couplage de l'intellection aux climactères de l'orexis. La constitution, en tout savoir théorique, de savoirs de retour à des points de pliage.....	542
L'œuvre de pensée entre construction et vacuation. Réductibilité de la construction intellectuelle en tout instant à un noyau d'indigence. Les pratiques naïves de l'intellection ignorent la tendance originaire du penser à s'abrévier dans du sentir-penser	543
L'indigence du penser est constitutive de l'à-part-soi intrinsèque de l'intellection. Le penser est primairement monologuant et involutif, de l'absence d'un homme à qui l'on s'adresse. La structure du sujet de l'intellection : isolante, sans dialogie, abrégiate, involutivement auto-affectée	546
Tout faire, toute pensée développent un « style » en s'accroissant « au vu d'un autre ». L'intellection n'a de « style » et ne se partage que si elle trouve l'agent de son actuation en un entendeur. L'intellection (du corps) se fait avec le corps (de l'intellection)	548
GLOSSAIRE	553
TABLE DES MATIÈRES	563

