

Approfondissement de la notion de vie

Plan Académique de formation Académie de Créteil
2016/2017



Table des matières

Avant-propos.....	3
Approfondissement de la notion de vie.....	5
Plan Académique de formation Académie de Créteil 2016/2017.....	5
Michel Henry par Anne Devarieux.....	6
Sur le « vitalisme critique » selon Frédéric WORMS.....	27
La référence à Georges Canguilhem.....	27
Le modèle parental et la portée ontologique du soin (Frédéric Worms, Le moment du soin,.....	32
Première partie : Le soin, Chapitre 1 : Les deux concepts du soin, PUF, 2010, p. 23-26).....	32
Jean Laplanche.....	36
M. Nicolas Vauthrin a convoqué les extraits suivants comme supports de sa communication sur la pensée du philosophe et psychanalyste Jean Laplanche.....	36
Ensemble de questions.....	44
Aller plus loin :.....	47
Michel Henry.....	47
Site personnel de Michel Henry.....	47
.....	47
Anne Devarieux.....	47
Frédéric Worms.....	49
Georges Canguilhem.....	49

Avant-propos

Les 7 et 23 mars 2017 le lycée Paul Robert des Lilas, dont nous remercions la direction, a accueilli un stage du Plan Académique de Formation de philosophie consacré à la notion de vie. Son responsable opérationnel était M. Nicolas Vauthrin, qui a organisé le stage, a invité les conférenciers Mme Anne Devarieux et M. Frédéric Worms, que nous tenons ici à remercier chaleureusement de leur participation, et a préparé et animé avec moi un atelier de réflexion le second jour. M. Vauthrin nous a également proposé le 23 une communication sur la pensée du philosophe et psychanalyste Jean Laplanche. Qu'il en soit ici remercié !

Le présent dossier numérique rassemble les documents qui ont accompagné ou prolongé les trois conférences, et ont nourri les échanges lors de l'atelier de la dernière demi-journée. Ils présentent des exempliers ordonnés par notions ou par questions composés d'extraits d'œuvres de Michel Henry, de Georges Canguilhem, de Frédéric Worms, de Jean Laplanche. Le dernier document propose en outre des questions et des pistes pour inviter à la réflexion à partir de ces textes et a constitué le support de l'atelier. Nous ne restituons pas ici le texte des conférences, mais pensons que permettre à nos collègues de découvrir les textes qui les ont inspirées peut les inviter à s'en emparer pour nourrir leur réflexion personnelle et, le cas échéant, en tenter une reprise singulière dans leur enseignement. Les « livres » de la *Bibliothèque Numérique du PAF* n'ont de fait pas vocation à proposer aux collègues, comme recours, des leçons prêtes à l'emploi, mais ont pour but de prolonger le travail collectif engagé pendant les stages par des reprises personnelles. Les contenus proposés entendent favoriser une actualisation des connaissances pour le professeur de philosophie qui y puise librement matière à une éventuelle traduction dans son travail avec les élèves.

Nous tenons enfin à remercier Maryse Emel, webmestre du site académique, pour la réalisation de cet ouvrage numérique.

Bertrand DENIS,
IA-IPR de philosophie.



SUR LE SITE ACADEMIQUE : UNE BIBLIOTHEQUE consacrée à la formation continue

Cette publication est le résultat d'un travail réalisé collectivement dans le cadre du Plan Académique de Formation de philosophie de l'Académie de Créteil. Elle s'inscrit dans une nouvelle rubrique du site académique : la bibliothèque du Plan Académique de Formation. <http://philosophie.ac-creteil.fr/> Vous y trouverez des ressources pouvant approfondir la construction d'un cours, une lecture suivie auprès des élèves ou encore votre propre curiosité. Vous êtes également invité, si vous le souhaitez, à contribuer à ce travail, en proposant des analyses complémentaires sur Lagora (<http://lagora.ac-creteil.fr/>).

Maryse Emel, webmestre du site académique de Créteil et support technique

Bertrand Denis, IA-IPR Académie de Créteil



Les textes...

Approfondissement de la notion de vie

Plan Académique de formation Académie de Créteil 2016/2017



Illustration 1: Michel Henry



Illustration 3: Georges Canguilhem

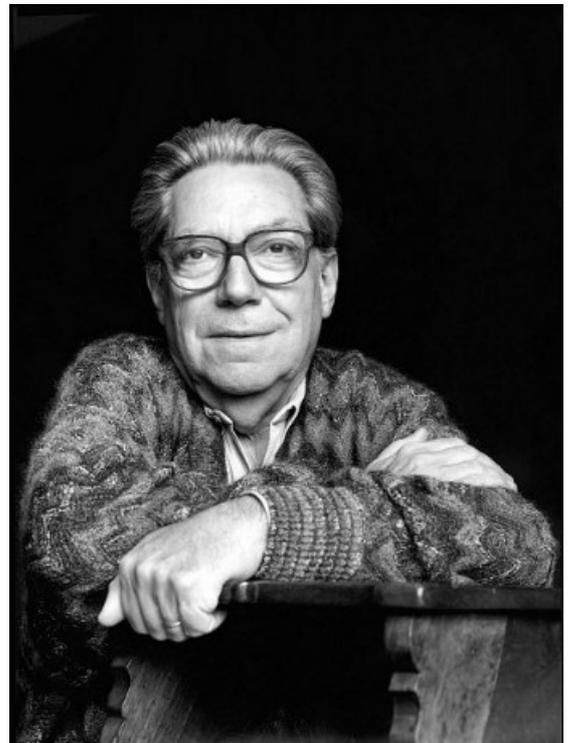


Illustration 2: Jean Laplanche

Michel Henry par Anne Devarieux

Que les gens ne sachent pas ce que c'est que la vie ce n'est pas un problème pour eux, pour moi c'est un problème. Mais là je fais de la phénoménologie, je décris.

(Entretien)

La Vie baigne dans un Oubli radical, tenant à son essence même », I, 267.

“La vie est une notion bien vague aux significations multiples puisqu'elle se réfère aussi bien aux phénomènes élémentaires, comme ceux de la nutrition ou de la reproduction, qu'on retrouve chez tous les êtres ayant atteint un degré minimum d'organisation, qu'à l'activité quotidienne des hommes ou enfin à leurs expériences spirituelles les plus hautes. L'« import laudatif » du mot « vie », les prestiges des philosophies romantiques qui exaltent son expansion, ne reposeraient-ils pas simplement sur cette confusion ? À l'idée de vie est liée encore celle de la spontanéité qui dévalorise d'un coup le mécanisme, la logique, la pâle abstraction et la raison elle-même.

C'est pour fuir l'irréalité des productions idéales qu'on se replonge dans la vie, qu'elle soit instinctive ou inconsciente, surnaturelle ou mystique. Cependant si une philosophie rigoureuse dressait le compte exact de ces diverses significations, elle retrouverait sans doute, en chacune d'elles, une même essence mystérieuse, visée pour elle-même ou par analogie, celle qui fait que, nous aussi, nous sommes des vivants”. (“Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?”, PV-1)

I. Savoir de la vie/ savoir de la science/ oubli de la vie

1.« Si la science constitue le seul savoir véritable dont dispose l'humanité, quelle instance autre qu'elle pourrait bien nous servir de guide s'il n'y a en effet aucun savoir différent du sien ? Telle est la question. Il ne s'agit nullement de « critiquer » la science, de contester la validité de ses résultats considérés dans leur idéalité et ainsi dans leur universalité principale, résultats qui ne peuvent susciter dans tous les domaines que l'admiration et non un quelconque dénigrement, en l'occurrence parfaitement ridicule. Il s'agit de demander en toute

rigueur : 1/ le savoir scientifique définit-il véritablement le seul savoir en notre possession ? 2/ est-il celui sur lequel doit se fonder notre action ? [...]

Voici le texte décisif du Saggiatore où Galilée affirme le caractère essentiel de l'assise matérielle de l'univers avec ses déterminations géométriques, le caractère inessentiel des qualités sensibles et ainsi de la connaissance sensible sur laquelle est fondée la science scolastique qui va céder la place à la science moderne. « Je suis bien contraint selon la nécessité, aussitôt que je conçois une matière ou substance

corporelle, à concevoir en même temps qu'elle est délimitée et douée de telle ou telle figure, qu'elle est, par rapport à d'autres, grande ou petite, qu'elle est en tel ou tel lieu, qu'elle se meut ou est immobile... Et par nul effort de l'imagination, je ne puis la séparer de ces conditions ; mais qu'elle doive être blanche ou rouge, amère ou douce, sonore ou muette, d'odeur agréable ou désagréable, je ne puis forcer l'esprit à devoir l'appréhender comme nécessairement accompagnée par de telles conditions... » Ainsi est-il possible de connaître l'être-vrai de la Nature ou, comme dit Galilée, de lire dans le grand Livre de l'Univers à condition d'en posséder la langue dont les caractères sont « des triangles, des cercles et autres figures géométriques sans lesquels moyens il est humainement impossible d'en comprendre une parole [...]

2.« Dans la célèbre analyse du morceau de cire de la Deuxième Méditation, Descartes reprendra en des termes semblables ce clivage sensible/géométrie, réduisant comme Galilée à des déterminations idéales la réalité des choses. Qu'il se soit montré capable, outre cela, de produire une formulation mathématique de ces propriétés géométriques et la science moderne, l'approche physico-mathématique de la nature était née.

Toute science se constitue par une réduction. Dans le tout de ce qui est, elle ne retient que ce qui va former le thème explicite de sa recherche – les relations inter-humaines s'il s'agit de la sociologie, les événements humains considérés sous l'angle de leur historicité s'il s'agit de l'histoire, le caractère en vertu duquel les productions de l'esprit s'offrent à nous à titre d' « œuvre d'art » s'il s'agit de l'esthétique, etc. Mais la science au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, la science galiléenne et post-galiléenne s'est constituée dans une réduction massive qui ne laisse pas seulement de côté certains aspects des phénomènes pour centrer son attention sur d'autres. Ce qu'elle écarte, c'est globalement le caractère sensible de ce monde où nous vivons, caractère qui fait de lui un monde humain, le monde-de-la-vie, le Lebenswelt.

Il faut prendre la mesure de cette réduction galiléenne qui va ouvrir l'espace de la modernité. En mettant de côté les qualités sensibles de l'univers, le bleu du ciel, le vert des arbres, le caractère serein ou menaçant d'un paysage, la suavité des odeurs, la beauté des formes – des villes anciennes ou leur horreur dans les monstrueuses suburbs de notre temps - elle n'élimine pas seulement l'aspect extérieur des objets qui nous entourent mais notre propre vie.

Car il est bien vrai, selon l'intuition géniale de Descartes, que les sensations qui font que le monde se donne à nous sous l'apparence d'un monde sensible ne sont pas dans les choses mais seulement en nous, dans notre esprit. Les choses ne se sentent pas elles-mêmes, elles ne peuvent donc être chaudes, douloureuses, tristes, sereines. Seul ce qui se sent soi-même, ce qui s'éprouve soi-même intérieurement peut éprouver quelque chose comme de la chaleur ou du froid, de la souffrance ou de la joie. Ce qui s'éprouve soi-même immédiatement, intérieurement, nous l'appelons la subjectivité ou encore la vie – non pas la vie biologique mais la vie au sens que chacun donne à ce mot, en déclarant par exemple : la vie est brève, la vie est triste, ou encore, comme un personnage de Maupassant :

La vie n'est ni si bonne ni si mauvaise qu'on le dit. »

3. « Car tout le monde sait ce qu'est la vie, et cela parce que la vie se sait elle-même, s'éprouve intérieurement de façon immédiate. Intérieurement : hors du monde et de sa lumière, hors représentation, dans l'invisible. Qui a jamais vu sa vie, son ennui, sa joie, son angoisse ? Et pourtant, ces déterminations invisibles sont ce qu'il y a de plus certain. Lorsque, en quête d'une certitude absolue, Descartes entreprit de douter de tout et dans ce but imagina que tout n'était qu'un rêve, ce fut précisément cela qu'il retint comme absolument certain en dépit du fait qu'il s'agissait d'un rêve : la frayeur, ou toute autre « passion »

qu'il éprouvait dans ce rêve (Les passions de l'âme, art. 26). Car ce qui s'éprouve intérieurement soi-même à la façon d'une frayeur, d'une angoisse ou d'un plaisir, d'une sensation quelconque, c'est de cela en vérité qu'il est impossible de douter.

En mettant de côté les qualités sensibles du monde, c'est en réalité cette vie phénoménologique absolue (le s'éprouver soi-même immédiat présent en toute frayeur, en tout plaisir, en toute sensation, etc.) que la science galiléenne écarte de sa recherche. Et ici on voit bien que deux voies s'ouvrent devant l'esprit humain et que, choisissant l'une ou l'autre c'est de son destin, de sa vie ou de sa mort qu'il décide.

Mais que dire alors d'une expérience en laquelle il n'y a ni objet ni monde, dont le contenu échappe aussi bien au regard de la perception qu'à celui de la science ? Telle est cependant l'essence de la vie dont

nous avons parlé, la vie phénoménologique qui s'éprouve et s'atteint soi-même intérieurement sans que se creuse jamais, entre elle et elle-même, l'écart d'un monde, la place d'un quelconque objet. Vie qu'on ne peut voir ni connaître au sens de la science sans doute, mais qui n'est pas moins l'indubitable, l'incontestable, ce qui de l'ordre d'une frayeur, d'un désir, d'une sensation, se trouve nécessairement, pour autant que nous l'éprouvons, et tel précisément que nous l'éprouvons.

Voilà donc ce que la science ne sait pas : notre vie. Or cette vie n'est pas quelque chose (comme c'est le cas de la vie biologique par exemple) mais précisément un savoir, le premier et le plus essentiel de tous, celui que présupposent tous les autres. Car tous les savoirs par lesquels nous connaissons le monde (qu'il s'agisse du monde sensible ou du monde des idéalités géométrico-mathématiques) : voir, entendre, sentir, comprendre, ne seraient pas s'ils n'étaient d'abord vivants, s'ils ne s'éprouvaient intérieurement et ne se connaissent ainsi eux-mêmes d'un savoir inobjectif et irreprésentable dans l'acte même par lequel ils voient, entendent, comprennent, etc.

Ce savoir primitif de la vie, par lequel elle ne fait rien d'autre que se savoir elle-même et ne connaît encore rien d'autre qu'elle, est à l'œuvre dans nos comportements les plus élémentaires, en tout savoir-faire, en toute action, en toute praxis. Savoir-bouger-les-yeux et ainsi pouvoir regarder, savoir-mouvoir-les-mains et ainsi pouvoir prendre, tout savoir qui habite notre corps subjectif vivant et s'identifie à son pouvoir, est de l'ordre de la vie. Que ce savoir élémentaire soit aussi le plus fondamental et qu'il rende possible tous les autres, c'est ce qu'on est contraint de reconnaître : car comment lire le traité de physique ou de biologie le plus sophistiqué si nous ne savons d'abord comment en tourner les pages avec nos mains, comment en parcourir le texte en mouvant nos yeux. Or ce savoir qui habite toutes nos actions ne doit rien au savoir scientifique mais le précède comme sa condition inaperçue et cependant incontournable : c'est lui qui a permis à l'humanité de vivre et de survivre depuis son origine sur la Terre, un certain nombre de millénaires avant l'invention du savoir scientifique par Galilée au XVII^e siècle, par conséquent.

Mais ce savoir élémentaire de la vie est aussi celui qui donne lieu à ses plus hauts développements, à la culture sous toutes ses formes, à l'art, l'éthique, aux diverses expressions de la spiritualité. Car l'art, par exemple, réintroduit ce que la science galiléenne avait mis entre parenthèses : la sensibilité dont il recherche les modes d'accomplissement les plus intenses. Quant à l'éthique – totalement étrangère au domaine de la science, en sorte que celle-ci n'a justement rien à nous apprendre sur ce que nous devons faire –, elle puise sa source dans la vie et en elle uniquement. C'est pour autant que la vie, s'éprouvant immédiatement en son besoin souffrant et en tous ses vécus, sait ce qu'elle est et ce qu'elle veut, quelle sait aussi ce qu'il faut faire et comment le faire – s'il est vrai que son savoir immédiat est aussi celui de tout savoir-faire, de toute praxis possible.

Entre cette vie phénoménologique qui définit notre être le plus profond, qui motive tout ce que nous pouvons entreprendre, qui est la source de tout sens possible, et la science qui thématise l'univers matériel, il ne s'agit pas d'instituer un conflit mais de reconnaître une séparation des domaines, elle insurmontable. Il n'est pas de plus grande illusion que de croire que la science un jour franchira cette frontière, si notre vie invisible se retient tout entière hors du monde où la science cherche et trouve tout ce qu'elle peut trouver. Quant à comprendre comment nous pouvons du moins tenir sur cette vie inobjectivable et mystérieuse un discours qui échappe à la compréhension de la science galiléenne tout en présentant une rigueur comparable, des vérités nécessaires, aprioriques au même titre que celles de la géométrie bien que d'un autre ordre, c'est une autre affaire – ce n'est plus l'affaire de cette science, c'est l'affaire de la philosophie ». (Texte paru dans la revue La Recherche, n°208, mars 1989).

II. Immanence de la vie / double auto-affection

4. "Nul n'a jamais vu la vie et ne la verra jamais; la vie est une dimension d'immanence radicale" (Ib)

5. "La vie n'est pas une autoposition, une auto-objectivation, elle ne se pose pas devant elle pour s'affecter elle-même dans un se voir soi-même, un s'apercevoir soi-même, au sens d'une manifestation de soi qui serait la manifestation d'un objet. Car c'est là ce que la vie n'est pas, ne peut pas être. La vie s'affecte, est pour soi, sans se proposer à elle-même dans l'objection de l'ekstase, elle se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, du sens interne ni d'un sens quelconque en général." (Ib)

6. "La vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même, mais c'est là son essence : la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même. L'essence de la vie réside dans l'auto-affection."

Ce qui m'affecte dans l'auto-affection, ce n'est précisément plus rien d'étranger ou d'extérieur à moi [...]. Ce qui affecte dans le cas de l'auto-

affection est le même que ce qui est affecté » (CMV, p.134).

Moi, je. Le double concept de l'auto-affection :

7. « ...engendré dans l'auto-affection de la vie absolue, le Soi s'éprouve soi-même passivement et ainsi comme un moi, ce moi alors n'est pas seulement un moi : s'éprouvant soi-même dans l'immédiation du souffrir et du jouir constitutifs de cette épreuve, il entre en possession de lui-même en même temps que de chacun des pouvoirs qui le traversent, il est en mesure de les exercer. Une nouvelle capacité lui est conférée, aussi extraordinaire que celle d'être un moi, lors même qu'elle en est la simple conséquence. C'est la capacité du moi d'être en possession de soi précisément, de ne faire qu'un avec lui, avec tout ce qu'il porte en lui et qui lui appartient comme les multiples composants réels de son être propre. [...] Pour autant qu'il s'avance armé de tous ces pouvoirs et les tenant à sa disposition, ce moi qui s'est emparé de lui-même et de tout ce qui vit en lui, est un je.

Je s'écrit : je Peux. [...]C'est d'être un moi que l'ego est un ego. « Moi, ego..» marque l'achèvement du procès de ma naissance transcendante ». PV-1, p.135-136.

8. « Selon son concept fort, la vie s'auto-affecte en un double sens-en ceci que, d'une part, elle définit elle-même le contenu de sa propre affection. D'autre part, la vie produit elle-même le contenu de son affection...Précisément elle ne le crée pas- le contenu de la vie est incréé. Elle l'engendre, elle se donne à elle-même ce contenu qu'elle est elle-même...Moi, au contraire, [...] je m'affecte moi-même [...]Mais je ne me suis pas apporté moi-même dans cette condition de m'éprouver moi-même [...]je m'éprouve moi-même sans être la source de cette épreuve » CMV, p.135-6.

9. « Si le Soi s'exprime spontanément à l'accusatif, c'est pour autant qu'il s'en tient à l'expérience qui est la sienne, celle non pas de s'affecter lui-même mais d'être constamment auto-affecté, et cela en lui-même, dans son auto-affection précisément, indépendamment de toute affection étrangère, de tout rapport au monde », CM, p.137.

10. « Passif, le Soi l'est d'abord à l'égard du procès éternel de l'auto-affection de la Vie qui l'engendre et ne cesse de l'engendrer. Cette passivité du Soi singulier dans la Vie, c'est elle qui le met à l'accusatif et fait de lui un moi et non un je, ce Soi qui n'est passif vis-à-vis de soi que parce qu'il l'est d'abord à l'égard de la Vie et de son auto-affection absolue » CMV, p.136-7.

11. « Tout autre est, semble-t-il, le rapport qui l'unit non plus à lui-même mais à la Vie. Si l'ego n'advient à lui-même que dans la venue

soi de la Vie absolue et dans le procès de son auto-génération éternelle, ce procès ne s'est-il pas accompli depuis toujours ?[...] A cette antécédence radicale de la Vie sur tout vivant et, de la même façon, à l'antécédence du Premier Soi sur tout Soi particulier correspond l'oubli le plus radical. » CMV, p.190

12. « Naître, ce n'est pas venir dans le monde. Naître, c'est venir dans la vie [...]La vie est un procès et ce procès est tel qu'il génère en lui tous les vivants, faisant de chacun d'eux celui très précisément qu'il est

chaque fois. La vie est le rapport qui génère lui-même ses propres

termes ». Le contenu du christianisme est l'élucidation systématique, encore inouïe, de ce rapport de la Vie à tous les vivants, rapport qui est la génération ou la naissance comme telle. », CMV, 79, 81-82.

13. « L'individu ne peut s'identifier à la vie universelle que sous la condition du maintien et non de la disparition d'une Ipsité essentielle- et cela en lui aussi bien que dans la vie elle-même. En lui, faute de quoi, loin de pouvoir s'unir à la vie universelle, il serait anéanti. En Elle, car c'est seulement à la condition de porter en soi cette Ipsité aussi ancienne qu'elle, que la Vie peut être la Vie. Telle est l'intuition abyssale du christianisme : l'Ipsité transcendante comme condition de l'Individu aussi bien que de la Vie », CMV, p.153.

14. « La vie est un auto-mouvement s'auto-éprouvant et ne cessant de s'auto-éprouver dans son mouvement même- de telle façon que de ce mouvement s'auto-éprouvant rien ne se détache jamais, rien

ne glisse hors de lui, hors de cette auto-épreuve se mouvant. Le mouvement par lequel la vie ne cesse de venir en soi et ainsi à la jouissance de soi- le mouvement de son propre vivre qui lui-même ne cesse pas, ne se détache jamais de soi mais demeure éternellement en soi- tel est le procès en lequel consiste l'essence de la vie, son auto-génération », CMV, p.74

III. Subjectivité /Conscience/affectivité

15. « "Inconscient" voulait donc dire deux choses totalement différentes selon qu'on le référait à l'obscurité en laquelle sombre inévitablement tout contenu conscientiel dès qu'il quitte le "présent" de l'intuition ou de l'évidence pour n'être plus qu'une représentation virtuelle, ou au contraire à la vie elle-même en tant qu'elle se dérobe par principe à la lumière de l'ek-stase...» GP, 388.

16. « L'être du mouvement subjectif est une révélation immédiate de soi à soi, sans que dans cette révélation il s'apparaisse à lui-même, par la médiation d'une distance phénoménologique, dans l'élément de l'être transcendant... », PPC p. 99.

17. « En ébranlant toute vérité concevable, le doute a mis en cause en réalité le milieu de visibilité où cette vérité se donne à nous, c'est

l'horizon ek-statique où s'ex-pose devant lui tout ce que l'esprit est susceptible de voir [...]. Mais que reste-t-il alors ? Certe *videre videor*, dit Descartes. A tout le moins il me semble que je vois. Ce qui reste n'est-ce donc pas l'expérience subjective de la vision ? [...] *Sentimus nos videre*, dit Descartes [...] L'essence originelle de la *cogitatio* n'est donc pas l'intentionnalité ou la représentation, le dévoilement, dans une extériorité primordiale et par elle, d'autre chose, d'une altérité quelconque, d'un *cogitatum*, de l'ob-jet, mais la révélation de la *cogitatio* elle-même, son se-sentir soi-même, plus ancien que le sentir ou le se – représenter l'ob-jet et le rendant possible (AD, p. 98).

18. "Le moi, un moi, ne se différencie pas d'un autre par certaines qualités naturelles, psychiques ou spirituelles, par le fait qu'il est plus sensible ou plus intelligent, qu'il est né à tel endroit ou à telle époque, et le principium individuationis ne doit rien aux catégories de l'extériorité. Un moi se différencie d'un autre parce qu'il est lui-même originellement, et il l'est dans son auto-affection et par elle.

C'est cet être-soi dans l'affectivité et par elle qui met toute vie en relation avec soi, qui fait qu'elle est la vie et en même temps l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son individualité radicale."

19. "Parce que l'affectivité constitue l'essence de l'affection et sa vie cachée et fait d'elle une vie, ce que nous sentons, détermine chaque fois par l'affectant, se trouve surdéterminé par l'effectivité de la vie en nous. C'est donc la vie qui rend compte ultimement de ce que nous éprouvons, c'est-à-dire d'elle-même. Il faut récuser les explications superficielles, celles qui prolifèrent aujourd'hui plus que jamais. Ce n'est pas le traumatisme de la naissance, les vicissitudes de la sexualité infantile ou adulte qui provoquent notre angoisse.

Quelque chose comme l'angoisse, comme une tonalité affective quelconque en général, ne peut se produire que chez un être originellement constitué en lui-même comme auto-affection et comme trouvant son essence dans la vie et dans l'affectivité. Il y a bien des choses au monde qui suscitent nos souffrances et nos joies, mais elles ne le font que parce que souffrance et joie sont susceptibles de prendre forme en nous comme des possibilités de notre vie même et comme les modalités fondamentales de sa propre réalisation, c'est-à-dire de son effectuation phénoménologique. Comment la vie porte-t-elle en elle des tonalités

affectives fondamentales comme ses modalités propres ? En tant qu'elle s'éprouve elle-même dans l'immanence radicale de son autoaffection, la vie est essentiellement passive à l'égard de soi, elle est liée à soi, incapable de rompre ce lien, de prendre à l'égard de soi une distance quelconque. C'est là en effet ce qui caractérise la vie, l'impossibilité d'échapper à soi, de ménager en arrière de soi une position de repli où il lui serait loisible de se retirer, de se soustraire son être propre et à ce qu'il peut avoir d'oppressant. Pour autant que la vie est acculée à soi dans la passivité insurmontable de cette épreuve de soi qui ne peut s'interrompre, elle est un souffrir, le « se souffrir soi-même » dans et par lequel elle est livrée irrémédiablement à elle-même pour être ce qu'elle est.”

20. « Car le Soi n'est rien d'autre qu'un rapport à soi, mais un rapport à soi est impossible dans l'extériorité, n'est jamais un rapport extérieur. Ce qui rapporte le Soi à lui-même, faisant de lui un Soi, c'est l'immédiation pathétique de la vie, c'est précisément cette connexion originnaire du souffrir et du jouir. » PV, p.153.

21. « La vie ne devient vivante que là où elle s'éprouve elle-même, c'est-à-dire dans le soi de l'ipséité concrète où elle fait cette épreuve d'elle-même », PV-IV, p.224.

IV. Économie. Travail vivant. Corps. Le « je peux »

22. “Les réflexions que je viens de développer ne manqueront pas de paraître bien métaphysiques et à ce titre surannées, étrangères en tout cas au monde que nous voyons autour de nous, que la science thématise et dont l'objectivité semble constituer et garantir la réalité. Une philosophie de la vie n'est-elle pas suspecte, d'autre part, à cette science, ne tourne-t-elle pas le dos à l'effort de rationalité propre à notre culture? Peut-on récuser celle-ci avec tant de légèreté? Mais qu'advierait-il si l'on montrait que la raison elle-même a son fondement dans la vie ? Que ses catégories concrètes ne peuvent être déduites a priori de la pensée pure mais ne sont que l'expression et la représentation des catégories de la vie, que la causalité, par exemple, dont la raison, même si elle l'utilise constamment, est incapable de rendre compte, n'est autre que notre corporéité originelle et ce « Je Peux » fondamental que nous sommes ? que la suprême preuve, enfin, qu'on peut donner, l'ultime « il est vrai que », présupposé par tout savoir et auquel tout énoncé fait référence, est la révélation originelle qui réside dans la vie et constitue proprement son essence ? Quant à ce monde objectif dont l'objectivité semble garante, qu'advierait-il de lui à son tour, pourrait-il reposer plus longtemps sur ce fondement si les phénomènes qui forment sa trame et s'offrent à la perception ne s'expliquaient ni par eux-mêmes ni par le milieu où ils puisent leur phénoménalité propre, si par exemple une critique radicale de l'économie politique établissait que l'ensemble des déterminations économiques, leurs variations comme leur simple maintien, ne relèvent pas d'une causalité économique mais du pouvoir de la vie et trouvent en elle son naturant véritable ? De telle manière que cet univers économique, où tout se passe à la surface et au grand jour, n'est en fait que le double

irréal, arbitraire, impuissant et, en fin de compte, fantastique de ce qui s'accomplit ailleurs, dans « le laboratoire secret de la production » dit Marx, dans la subjectivité invisible des individus vivants.

Ce sont donc les propriétés de cette subjectivité, les lois de la vie qui rendent compte des lois de l'économie et c'est d'abord à partir de cette subjectivité vivante que sont construites les réalités économiques qui leur servent d'équivalents objectifs, sans que cette équivalence et la rationalité qu'elle fonde puissent cesser d'être illusoires.

Le grand malaise qui parcourt le monde ne sera pas dissipé par un progrès du savoir scientifique mais par la venue de nouvelles formes de la vie. Une philosophie de la vie n'est pas la survivance d'une métaphysique aujourd'hui sans objet, elle seule peut guider le regard transcendantal jusqu'à la compréhension intérieure de ce monde — sans cela énigmatique — au milieu duquel il nous est donné de vivre, comme elle peut seule aussi ouvrir à chacun le chemin qui conduit jusqu'à lui-même”.

Le “je peux”, le corps, le travail vivant

23. « Le problème originel du corps. Un seul penseur l'a vu, c'est Maine de Biran. Il y a chez lui une extrême attention accordée au mouvement, c'est le cœur de sa théorie du corps qu'aucune philosophie du corps n'avait élucidé auparavant. Le corps est un mouvement, mais le mouvement va mouvoir quelque chose. Or, il faut d'abord que le pouvoir qui prend ou qui meut soit en possession de lui-même. Et il est en possession de lui-même impressionnellement, c'est-à-dire que je suis un

Je peux » et que ce « Je peux » est donné à lui-même affectivement. Que mon corps soit un « Je peux » de cette sorte, c'est la définition de l'être humain pour Maine de Biran. Pour s'exercer, il faut donc que ce pouvoir soit en possession de lui-même, de la même manière que l'intentionnalité ne peut former d'image que si elle est en possession de soi en tant qu'intentionnalité. Pour Maine de Biran, le mouvement s'auto-affecte. Il est un avec lui-même, dans cette épreuve immédiate qu'il fait de soi. C'est seulement parce que le pouvoir de prendre est en possession de lui-même que je peux prendre. Autrement dit, le statut du pouvoir et du mouvement est le même : c'est une cogitatio au sens de Descartes. Le pouvoir est en rapport avec lui-même, s'éprouve lui-même immédiatement, exactement de la même façon que la crainte est en rapport avec elle-même et s'éprouve elle-même immédiatement. Le « Je peux » suppose non seulement une corporéité intentionnelle, mais aussi une corporéité pathétique. [...] Le problème [dans les philosophies classiques] est en effet de savoir comment l'une peut agir sur le corps. Or il est absolument impossible de comprendre comment une volition de l'âme peut déterminer un mouvement corporel objectif. Si ma volonté est une volonté subjective, spirituelle, comment peut-elle agir sur le corps objectif ? C'est continuellement de la magie. La solution de Maine de Biran est celle-ci : en vérité le pouvoir originaire – « J'agis », « Je peux » est invisible. La relation à soi du pouvoir est comme la relation de ma crainte à elle-même : je suis dans mon pouvoir, mon pouvoir est latent, je l'éprouve, je suis le pouvoir et je le déploie sur un plan invisible. Mais ce pouvoir que je déploie dans l'invisible, en raison de la dualité de l'apparaître, du fait qu'il y a un monde, je l'aperçois de l'extérieur dans le monde. C'est-à-dire que je suis en possession de mon pouvoir comme de ma crainte : je l'éprouve, je l'exerce mais, comme tout est double, je me vois aussi de l'extérieur. Il y a deux corps comme il y a deux moi : un moi transcendantal qui s'aperçoit dans le monde sous la forme de moi empirique. Il y a un moi sujet et un moi objet. C'est-à-dire qu'il y a un moi qui n'est pas au monde et parce qu'il y a un moi qui n'est pas au monde, il peut voir le monde. (PV-3, 303-305).

24. « Le corps est l'illustration saisissante de l'idée que j'ai poursuivie dans toute ma recherche philosophique sur la dualité de l'apparaître, ce que j'appelle la « duplicité de l'apparaître » : visible et invisible. Le corps se présente d'abord à nous dans le monde et il est interprété immédiatement comme un objet du monde, quelque chose qui est visible, que je peux voir, toucher, sentir. Mais ce n'est que le corps apparent, le corps réel, c'est le corps vivant, le corps dans lequel je suis placé, que je ne vois jamais et qui est un faisceau de pouvoirs – je peux, je prends avec ma main – et ce pouvoir, je le développe de l'intérieur, hors monde. C'est une réalité métaphysiquement fascinante que j'ai deux corps : visible et invisible. Le corps intérieur que je suis et qui est mon véritable corps, c'est le corps vivant, c'est avec ce corps-là qu'en vérité je marche, je prends, j'étreins, je suis avec les autres.

C'est ce corps invisible qui est d'ailleurs la source du désir : en présence du corps de l'autre, je perçois un corps visible, mais je pressens une subjectivité et c'est elle que je veux atteindre. Dans une théorie de l'érotisme on pourrait montrer que le désir – et c'est pour cela qu'il recommence indéfiniment – vise à atteindre quelque chose que je ne peux pas toucher dans le monde, mais qui se touche lui-même hors monde et qui est justement la vie, la vie invisible de celui ou de celle que je désire. En fait, tous les actes de désir sont des actes symboliques dans lesquels j'essaie de m'approcher de l'endroit où je coïncide par exemple avec le plaisir de l'autre. Mais c'est un problème métaphysique de savoir si j'ai réellement accès à ce lieu où l'autre s'éprouve lui-même dans cette immédiation qui est la vie. » (PV-3).

25. « Le premier philosophe et à vrai dire le seul qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme un corps subjectif est Maine de Biran, ce prince de la pensée, qui mérité d'être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l'un des véritables fondateurs d'une science phénoménologique de la réalité humaine » (PPC, p. 12)

26. « En présence de cette théorie, [il s'agit de celle de Condillac] Maine de Biran, dans un texte de 1804 intitulé Mémoire sur la décomposition de la pensée, pose deux questions fondamentales. Comment cet instrument qu'est la main qui, en se déplaçant sur notre propre corps, permet d'en connaître les différentes parties - comment cet instrument est-il connu lui-même d'abord ? Car c'est cette connaissance primitive de la main elle-même (et non de ce qu'elle touche) qui me permet de la mouvoir. D'où la seconde question, non moins essentielle : comment un organe mobile, quelconque, a-t-il été constamment dirigé sans être connu ? » Les deux questions fondamentales posées par Maine de Biran vont le contraindre à édifier ce qu'on appellera plus tard une phénoménologie. Avec Maine de Biran, il s'agit toutefois d'une phénoménologie radicale, infiniment plus profonde que ce qui sera la phénoménologie historique et dont il faut bien voir ce qui la différencie de cette dernière. Or c'est précisément à propos du corps, du corps propre, que Maine de Biran a fait cette découverte décisive. Dès maintenant, nous pouvons apercevoir son originalité, à première vue déconcertante. Elle tient à ceci que, pour lui, la façon dont la main se connaît elle-même, en tant que main se mouvant, se déployant le long du corps, n'a rien à voir avec la façon dont elle connaît ce corps le long duquel elle se déplace. La main connaît- c'est-à-dire touche, saisit, appréhende- les parties du corps en tant que corps touché, senti, appréhendé, en tant que corps transcendant, objectif, appartenant au monde. C'est ce corps que l'œil voit, que l'oreille entend, dont l'odorat perçoit l'odeur : corps extérieur appartenant au monde. Le rapport de la main (ou de l'œil, de l'oreille) à ce corps qu'elle connaît est un rapport intentionnel – et c'est la raison pour laquelle ce qu'atteint cette intentionnalité est transcendant, extérieur par rapport à elle.

Au contraire, la relation de connaissance dans laquelle la main se connaît originellement elle-même de façon à pouvoir agir, se mouvoir, se déplacer et toucher - cette relation est une relation non-intentionnelle, c'est une épreuve immédiate de soi dans laquelle la main coïncide avec soi de façon à pouvoir déployer sa force, à pouvoir agir. C'est l'élaboration de cette épreuve immédiate dans laquelle la main est donnée à elle-même et se connaît elle-même en tant que main se mouvant et touchant qui a conduit Maine de Biran à construire cette phénoménologie absolument différente de ce que nous connaissons aujourd'hui sous ce nom et que j'appelle la phénoménologie historique. » (AD, p.120).

27.« Ego, corps, mouvement, moyen ne sont qu'une seule et même chose, et celle-ci est très réelle, elle ne se dissout ni dans la nuit de l'inconscient, ni dans le vide du néant, elle est un être[...] l'être même de l'ego »(PPC, p.83).

28. « La profondeur sans limite de la théorie biranienne du corps consiste dans l'affirmation que la main qui parcourt les différentes parties du corps-objet n'est pas donnée à elle-même de cette façon, dans un « au-dehors », dans ce creux d'extériorité qu'est le monde. Elle ne l'est pas et ne peut l'être car si elle était donnée à elle-même de cette façon, comme un « ob-jet », comment pourrait-elle se rejoindre elle-même, rejoindre cet objet de façon à le mettre en mouvement ? Ne faudrait-il pas précisément qu'elle se meuve d'abord vers lui et soit capable de la faire ?

A cette main objet que je suis incapable de rejoindre, il convient donc d'opposer un pouvoir primitif de préhension, qui est la main originelle, qui est un vécu pur, une cogitatio. Comment ai-je accès à ce pouvoir de préhension, comment puis-je m'identifier à lui de manière à pouvoir le mettre en œuvre, agir, prendre et saisir ? Ce n'est précisément pas dans un acte intentionnel qui n'aurait d'autre effet que de me séparer de lui à jamais. Ainsi y a-t-il un mode originaire du rapport à soi originaire du corps originaire, une auto-révélation de ce corps subjectif – auto-révélation de la subjectivité absolue qui me permet seule de coïncider avec elle et avec chacun de ses pouvoirs. Cette auto-révélation du corps originaire, qui le met en possession de lui-même et de chacun de ses pouvoirs, et qui lui permet seul d'agir et de faire tout ce qu'il fait, est ce que j'appelle la corporéité originaire. L'essence de cette corporéité originaire est la Vie. » (I, p.210)

29. « Le génie de Maine de Biran fut de radicaliser la réduction phénoménologique initiale de Condillac, de ne jamais se placer hors de la statue pour décrire de l'extérieur les mouvements objectifs de sa main, devenus les déplacements objectifs d'un organe mobile sur des corps situés dans l'espace du monde ; il comprit que c'est la position cartésienne de la question qui la rend insoluble, que cette question est une fausse question, que l'âme n'agit pas sur le corps étendu, ; c'est à l'intérieur du mouvement s'éprouvant soi-même et se mouvant en soi-même que doit être circonscrite une expérience qui n'advient qu'à lui : l'épreuve de quelque chose sur quoi il vient buter, d'un terme qui résiste son effort et que Maine de Biran appelle le « continu résistant » ; un corps organique, avant la sensation, avant le monde ; un corps invisible au même titre que notre corporéité originaire » (Ibid).

30. « Le mouvement de la main est connu sans être appréhendé dans un monde, il se donne immédiatement dans l'expérience interne transcendantale qui se confond avec l'être même de ce mouvement [...] le mouvement de la main n'a rien à voir avec un déplacement quelconque dans l'espace objectif ou dans un milieu transcendant quelconque, le mouvement originaire et réel est un mouvement subjectif. » PPC, p .82.

31. « Je suis une sorte de force primordiale, un pouvoir qui se déploie en chacune de mes actions, qu'il s'agisse d'actions motrices comme celle de prendre avec les mains, de se lever, de marcher, ou encore de cette action qui habite chacun de nos sens, par laquelle par exemple je meus mes yeux de façon à diriger mon regard dans le sens que je désire. », PV-1, p.159.

32.« Cette libre volonté n'est que l'être-en-possession de ces pouvoirs dans l'hyperpouvoir de leur épreuve pathétique et se fonde sur lui. Libres, nous ne le sommes jamais à l'égard de quoi que ce soit d'extérieur mais seulement à l'intérieur de cet hyperpouvoir qui nous a placés à l'intérieur de chacun de nos pouvoirs pour les exercer. Libre, l'ego ne l'est donc en fin de compte que sur le fond en lui d'un moi qui le précède nécessairement, c'est-à-dire ultimement de ce Soi engendré dans l'auto-engendrement de la vie absolue.

Mais l'ego qui porte tout cela en lui et qui en résulte, cet ego se vit en effet comme ce je Peux fondamental décrit de façon géniale par Maine de Biran et du même coup, sur le fond de cette essence de son égoïté, comme un libre vouloir [...] Intérieur au pouvoir et n'étant à vrai dire que la propre intériorité de

ce pouvoir à lui-même, il se prend pour la source de ce pouvoir, son origine, », PV, t.I, p.135-136. (Husserl, Méditations cartésiennes, Paris, Vrin, coll. »Bibliothèque des textes philosophiques », 1986, § 44).

33. « Tout sentiment de l'action est en réalité, selon l'intuition inouïe de Maine de Biran, un sentiment d'effort, et cet effort n'est précisément pas une modalité quelconque de notre affectivité. En son pathos spécifique, l'effort marque comment, sa capacité originelle d'agir reconduite à sa source, au lieu de sa génération dans la vie absolue, le « je peux », donné pathétiquement à soi en celle-ci, se trouve, dans ce pathos et par lui, capable de déployer librement — lui-même, à partir de lui-même, par sa propre force, à ses frais en quelque sorte — le pouvoir et la force dont il vient d'être investi. Ce pathos originaire qui délivre une force et lui confère la force de s'exercer à partir d'elle-même selon sa propre force — plus exactement l'épreuve d'une telle force s'exerçant dans ces conditions et de la sorte — c'est cela le sentiment de l'effort », I, p.268.

Travail :

34. « Et l'on pourrait noter ici que c'est précisément au moment où le positivisme allait s'établir et étendre son règne, sinon sur la philosophie, du moins sur la culture européenne, qu'un penseur de génie allait, lui, s'avérer capable d'appréhender une causalité véritable au sens d'une action réelle, d'une action corporelle, telle par exemple que celle de l'orfèvre grec ou des travailleurs en général. Deux choses ici sont remarquables : c'est que cette pensée de la production concrète n'allait être possible que par un renversement conscient de tout l'horizon philosophique traditionnel ; et ce qui est remarquable, en second lieu, c'est que cette philosophie, qui constitue la seule philosophie de notre monde — je veux dire du monde du travail- devait demeurer dans le silence et la solitude de sa profondeur (« Le concept de l'être comme production », PV-3, p. 19).

35. « Et ceux qui ne l'ont pas lu ont cru que mon analyse de Maine de Biran n'était qu'un travail classique de la phénoménologie de l'époque, alors qu'elle a ouvert sur des bases nouvelles la question du travail, de la création artistique, de l'origine de l'activité — cette vie concrète qui déploie sa force dans tous les domaines du présent ». E, 45-46.

36. « En élucidant de façon radicale l'essence de l'action, non pas sur le plan de la pensée, comme ses contemporains allemands, mais sur celui du corps, en proposant ainsi, pour la première fois dans l'histoire de la culture occidentale, une problématique de l'action concrète, individuelle et réelle, de la "praxis," la pensée de Maine de Biran revêt une importance décisive pour toute interprétation sérieuse de Marx et, d'une manière générale, du "travail matériel" », M, p. 342.

37. « C'est la force de Maine de Biran; force réelle, irrécusable, corporelle (peu importe que Marx n'ait pas élucidé comme Biran son statut ontologique phénoménologique; il suffit qu'il l'ait nommée) ». Ms A 17126.

38. « Sur le plan de la praxis c'est la vie elle-même qui gratte la terre pour pouvoir manger. L'homme doit agir, mettre en branle les pouvoirs intérieurs de son corps dans un sentiment d'effort s'il veut parvenir à un résultat réel qui est lui-même subjectif ». E, p. 118.

39. « Le contenu du monde, si l'on excepte, comme le disait ironiquement Marx, quelques récifs de corail du Pacifique, c'est la praxis sociale, de telle façon que les lois qui régissent cette substance sociale ne sont pas les lois de la phénoménalité du monde [...] ce sont les lois de la vie. C'est l'enracinement de la force dans l'affectivité, l'irruption de la pulsion sous le poids de l'affect, c'est dans la vie l'itération indéfini du besoin et de l'action qui détermine toute société, et ainsi le contenu de ce monde, comme société de production et de consommation ». (« Phénoménologie non intentionnelle », PV-1, p. 119).

40. « Les lois du travail sont subjectives : ce sont les lois de la vie elle-même. L'économie, comme ensemble de déterminations objectives, est un vaste système de substitution, c'est l'ensemble des équivalents idéaux que l'on cherche à faire correspondre à ce qu'il y a de plus intime dans nos existences personnelles ». Ibid., p. 36.

41. « La vie produisant la nature comme l'ensemble des valeurs d'usage qui lui sont nécessaires, l'échange de celles-ci présupposant la mesure du travail vivant qui les a produites, ce travail en tant que modalité de la vie subjective n'étant ni mesurable ni qualitativement appréciable – l'économie substitue à ces activités pathétiques un ensemble d'équivalents objectifs idéaux qui constituent l'économie ». Ib, 119-120.

42. « Lorsque pour la première fois des hommes s'avancèrent lentement les uns vers les autres, portant des piles de peaux séchées, des sacs de grain ou de sel, ils clignèrent des yeux, car il leur fallait voir ce qu'on ne voit jamais : le travail inclus dans ces marchandises, le travail vivant. C'est pourquoi, à défaut de cette praxis subjective invisible, de l'effort et de la peine de chacun, ils placèrent devant leur regard ce qu'ils imaginaient être les équivalents de cette peine et de cet effort, leur re-présentation : tant d'heures de travail, difficile ou facile, qualifié ou non, comme on dira plus tard, - bref l'essence noématique du travail, une essence spécifique de la cogitatio en tant qu'essence transcendante. La réalité économique tout entière, la réalité du monde où nous vivons, n'est ainsi que l'ensemble des équivalents objectifs, idéaux et irréels, que les hommes ont depuis toujours substitué à leur vie pour autant qu'ils doivent être capables de l'évaluer, d'en tenir une comptabilité ». « La méthode phénoménologique », PV-2, p. 134-135.

43. « Dans la poussée de la pulsion issue de la souffrance et qui pousse celle-ci à se changer elle-même sous le poids de la pression qu'elle exerce constamment sur elle-même, dans cette union originelle de l'affect et de l'action réside le principe de celle-ci, de l'activité inlassable par laquelle la vie travaille à transformer le malaise du besoin inassouvi dans le bien-être de la satisfaction. Le lieu où s'exerce cette poussée est le corps, le corps subjectif de l'individu vivant, en sorte que l'action qui prolonge cette poussée et lui obéit est elle-même subjective et vivante ». DCC, p. 49.

44. « Parce que l'appropriation de la nature comme Fonds primitif de consommation et de production réside dans l'unité originelle de la subjectivité organique et de la nature inorganique, une telle appropriation n'est pas le fait du travail, mais au contraire sa présupposition. C'est la relation originelle à l'être comme trouvant son essence dans la praxis et constituée par elle, qui rend possibles et le travail et l'appropriation par le travail, lequel n'est que l'actualisation de cette relation ontologique première ». M, 105

45. Sa substance est le travail vivant, l'individu vivant lui-même. Et cela est vrai depuis qu'il y a une terre et des hommes. Car la terre n'est elle-même autre chose que le sol sur lequel ils posent leurs pieds, le terme résistant à leur effort. DCC, 126

V. Érotisme, communauté, autrui

46. « Ainsi [...] l'homme qui se regarde dans une glace ne voit son visage, sa tristesse, le mouvement de ses lèvres, que dans la mesure où, conjointement à cette perception, s'actualise phénoménologiquement en lui la capacité d'éprouver des sensations ou d'accomplir des mouvements. Notre corps mondain ne renvoie pas seulement à une subjectivité invisible : sous ses espèces visibles se cache, toujours présente et toujours vivante, une chair qui ne cesse de s'auto-impressionner dans le pathos de la nuit. Et cela [...] vaut du corps objectif d'autrui aussi bien que du nôtre. Lui aussi cache en lui une capacité de sentir, de se mouvoir, de souffrir et de jouir, qui se dérobe il est vrai à moi dans le temps même où ce corps se présente comme investi de cette double potentialité pathétique et dynamique. C'est là, dira-t-on, la différence qui sépare la connaissance que j'ai de moi-même et de mon propre corps de celle que j'ai d'autrui et de son corps à lui. Moi, tandis que je perçois mon propre corps dans le monde, je suis cette chair cachée, sentant, se mouvant et souffrant, qui confère à mon corps objectif les caractères qu'il a pour moi aussi bien que pour les autres. Le corps objectif d'autrui porte également en lui ces pouvoirs invisibles de ses sens et de ses mouvements – plus profondément, cette chair originaire en laquelle tous ces pouvoirs sont donnés à eux-mêmes dans le « je peux » qu'il est aussi bien que moi-même.[...]

La relation érotique est une relation dynamique et pathétique s'accomplissant sur un plan d'immanence absolue [...] Disons-nous alors que dans cette relation immanente à la vie, c'est la vie qui connaît la vie ? Seulement, nous le savons, la vie n'est rien d'anonyme ou d'universel. D'ailleurs dans une vie de ce genre, sur le mode romantique ou schopenhauerien, - et qui plus est aveugle ou inconsciente - aucune expérience d'autrui n'est même concevable. Parce que la vie est un s'éprouver soi-même », elle est chaque fois celle d'un Soi. Dans la relation érotique, il y a bien deux Soi transcendants en communication l'un avec l'autre. En raison de l'appartenance de chacun à la vie, de l'immanence de celle-ci en chacun, la question se pose de savoir si, dans une telle communication, chaque Soi atteint l'autre dans sa propre vie, s'il la touche là où elle se touche elle-même. Une telle question n'est rien de moins que celle de la portée métaphysique de l'expérience d'autrui. Elle demande : l'érotisme est-il ce qui nous donne accès à la vie de l'autre ? [...] L'observation de Merleau Ponty : « le sexe est pour la plupart des gens le seul accès à l'extraordinaire », devrait alors être dépouillée de toute nuance péjorative, prise au sérieux.[...] Si ...le désir est celui d'atteindre la vie de l'autre en elle-même, là où elle s'atteint elle-même dans sa propre chair originaire, ce désir n'atteint pas son but. C'est ce que montrerait de même façon une phénoménologie de l'acte sexuel. Dans la nuit des amants, l'acte sexuel accouple deux mouvements pulsionnels venant buter chacun sur le continu résistant de son propre corps chosique invisible [...] Dans la copulation, les deux pulsions entrent en résonance, chacune se déployant et cédant tour à tour. Pourtant la situation phénoménologique demeure celle-ci : chaque pulsion, dans l'alternance de ses modalités actives et passives, ne connaît jamais qu'elle-même, son propre mouvement ainsi que les sensations ressenties la limitent de son propre corps organique invisible. L'autre pulsion, ce qu'elle éprouve, reste l'au-delà de ce qu'éprouve la première. L'impuissance pour chacune d'atteindre l'autre en elle-même exaspère la tentation du désir jusqu'à sa résolution dans la sensation paroxystique de l'orgasme, de telle façon que chacune a le sien sans pouvoir éprouver celui de l'autre tel que l'autre l'éprouve. Si tel est le désir érotique dans l'acte sexuel, là encore c'est l'échec. Et cet échec doit être saisi en ce qu'il est pour chacun. Il ne provient pas d'une sorte de rupture de l'immanence, comme c'est le cas lorsque, en présence du baiser des amants, l'évaluation de cet acte tendre arrache à Rilke ce cri désabusé : « Ah comme le buveur alors de l'acte étrangement s'évade » (Élégies de Duino, « première élégie). Dans l'accouplement amoureux, ce n'est pas une « évasion », une distraction qui intervient, bien qu'elle puisse bien sûr s'y produire. C'est dans l'immanence de la pulsion que le désir échoue à atteindre le plaisir de l'autre là où il s'atteint lui-même,

c'est dans la nuit des amants que, pour chacun, l'autre se tient de l'autre côté d'un mur qui les sépare à jamais. Preuve en est donnée par les signaux que durant l'accomplissement de l'acte les amants s'adressent, qu'il s'agisse de paroles, de soupirs, de manifestations diverses. De telle façon que la coïncidence recherchée n'est pas l'identification réelle d'un Soi transcendantal avec un autre, le recouvrement de deux flux impressionnels se fondant en un seul, mais seulement, au mieux, la coïncidence chronologique de deux spasmes impuissants à surmonter leur division ». (I)

47. « L'essence de la communauté est la vie, toute communauté est une communauté de vivants. [...] La vie est la subjectivité absolue en tant qu'elle s'éprouve elle-même et n'est rien d'autre que cela, le pur fait de s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance. Voilà donc ce qui constitue toute communauté possible, ce qui est en commun. Non point quelque chose encore une fois, mais cette donation originelle, en tant que l'auto-donation, l'épreuve intérieure que fait de soi tout ce qui est vivant et qui est vivant dans cette épreuve qu'il fait de soi et par elle uniquement. [...] Seuls des vivants - des subjectivités absolues- entrent dans la communauté qui est celle de la vie. Seulement ils y entrent à partir de la vie en eux. C'est donc encore une fois de la vie qu'il faut partir si nous voulons comprendre ce que nous pouvons comprendre de la simple existence des vivants.

La vie est l'épreuve de soi. Or, une telle épreuve, dès qu'elle est effective, est singulière en un sens radical, elle est nécessairement cette expérience, cette épreuve irréductible à toute autre. Par exemple il n'y a pas d'angoisse qui ne soit cette angoisse et qui, touchant à chaque point de son être dans l'immédiation de son auto-affection, n'emplisse tout-n'emplisse le monde entier, comme on dit de façon figurée, alors qu'elle n'est telle, qu'elle n'est le Tout de l'Être que pour autant qu'elle n'est en aucun monde, qu'aucun horizon ne la déborde d'aucun côté, aucun espace de fuite où elle aurait licence de se défaire de soi, où il y aurait autre chose qu'elle.

En ce qui concerne la structure interne de la vie – structure par l'effet de laquelle la vie est chaque fois un vivant – Kafka s'exprime ainsi :

Chance, dit-il, que le sol sur lequel tu te tiens ne puisse être plus large que les deux pieds qui le couvrent ». Qu'il s'agisse d'une « chance » ou de l'insupportable fardeau de la vie acculée à soi, en tout cas l'intériorité radicale de la vie, intériorité en laquelle elle est ajustée point par point à elle-même, la construit du dedans comme cette épreuve qui est ce qu'elle est, non pas dans l'identité extérieure de la chose dont nous disons qu'elle est la même – mais qui est ce qu'elle est en tant que cette épreuve ajustée point par point à soi, se sentant et s'éprouvant de cette façon. En d'autres termes, l'essence de la subjectivité absolue en tant que le pur fait de s'éprouver soi-même immédiatement est identiquement l'essence de l'ipséité [...] Dans la mesure où la subjectivité de la vie constitue l'essence de la communauté, celle-ci est précisément une communauté, non pas seulement la vie, mais un ensemble potentiel de vivants.

La communauté n'est rien d'autre que cet ensemble d'individus vivants. Le concept d'individu au sens que nous avons dégagé est ici si essentiel qu'il n'y a de communauté qu'avec lui. La tentative d'opposer l'une à l'autre la communauté et l'Individu, d'établir entre eux un rapport hiérarchique est un simple non-sens, elle revient à opposer à l'essence de la vie ce qui est impliqué nécessairement par elle. [...] dans la vie l'Individu n'est jamais de trop ou subordonné, étant le propre mode d'actualisation phénoménologique de cette vie.[...]

Devons-nous dire alors que, en dépit de l'apparence, toute communauté est invisible ? Prenons ce risque.

Une remarque toutefois s'impose. Pour tenter d'élucider l'être de la communauté nous avons fait appel à la phénoménologie et à ses présuppositions. Pour la phénoménologie, « autant d'apparence, autant d'être ». Mais pour elle l'apparence qui fonde l'être, c'est le phénomène grec, c'est ce qui se montre et brille dans la lumière. Ce sont ces présuppositions que nous venons de récuser radicalement ne serait-ce que pour introduire au problème de la communauté. C'est sur ces présuppositions au contraire que la phénoménologie historique et maintenant classique s'est appuyée pour le résoudre – et pour le résoudre avec éclat, comme un problème insoluble et résolu par elle pour la première fois. Ce problème est présenté comme celui de l'expérience d'autrui, et cela à bon droit si la communauté ne se réduit ni à sa propre essence ni à ses membres mais implique encore la relation que ceux-ci entretiennent directement entre eux. L'intériorité qui a jeté son ombre sur le développement de la philosophie occidentale, avec le cogito, comme elle le fait, il faut bien le reconnaître, sur notre propre analyse, c'est cela qu'il suffirait d'écarter pour que la relation à l'autre soit établie. Dès que l'homme n'est plus enfermé en lui-même dans une pseudo-intériorité comme dans une boîte dont il ne pourrait plus sortir, dès qu'il est compris comme un être-dans-le-monde et ainsi auprès des choses, et ainsi auprès des autres et ainsi avec eux, le problème d'autrui est résolu, ou plutôt il apparaît qu'il n'a jamais été un problème sinon dans les constructions tortueuses des spéculations maladroites. Le Da-sein en tant que tel est un Mit-sein.

C'est Max Scheler qui a donné à cette phénoménologie de ce qui est là, dans le monde, là et à ce titre incontestable, un développement radical, systématique, grandiose, pathétique parce que rongé par l'aporie qui travaille toujours ce genre d'évidence avant de l'abattre. La thèse de Scheler, c'est aussi celle de Husserl dans la Cinquième méditation cartésienne, avec une différence infime, une nuance minuscule [...] : je perçois, j'atteins directement dans mon intentionnalité l'être psycho-physique de l'autre, son corps, non pas comme une chose analogue aux autres choses, mais comme un corps vivant, c'est-à-dire habité par un psychisme, un corps qui voit, qui prend, qui sent, qui souffre, qui éprouve du plaisir, etc. le corps vivant ou l'être psycho-physique de l'autre est une totalité, une unité indissociable de telle manière qu'il est impossible d'en percevoir un aspect, l'aspect corporel, sans percevoir l'aspect psychique, ou inversement.

Qu'en est-il cependant de ces deux aspects ? Qu'un accouplement, qu'une association infiniment puissante les joigne de telle façon qu'ils sont inséparables, n'empêche pas à leur sujet de poser des questions cruciales, ontologiques et phénoménologiques. Il faut demander : ces deux termes sont-ils homogènes, faits d'une même réalité, d'une même étoffe – le pouvoir de donation qui les donne est-il le même, la même intentionnalité, ou deux intentionnalités différentes, s'agit-il dans les deux cas d'une intentionnalité ? [...] La réponse est négative. Le psychisme de l'autre, son âme, est sans doute radicalement différente de son corps-chose, mais surtout le mode de donation de ce psychisme est foncièrement différent.

Dans l'analyse de Husserl cette différence n'est reconnue que pour être falsifiée, escamotée autant que faire se peut. Voici comment : tandis que le corps de l'autre m'est présenté, c'est-à-dire est réellement donné à ma perception, qui l'atteint en lui-même tel qu'il est, son psychisme n'est qu'appresenté, il est donné en accouplement avec son corps que je perçois – mais lui-même n'est pas donné ni perçu en lui-même, il n'est pas présenté mais seulement re-présenté. La différence entre la perception du corps de l'autre et celle de son âme est la différence entre une perception à proprement parler, entre les actes qui donnent en personne et ceux qui ne donnent qu'une représentation de la chose et non la chose elle-même – une image, une copie, un double. C'est une différence entre deux types d'intentionnalité, elle est intérieure à une phénoménologie intentionnelle et explicable par elle. Dans l'expérience de l'autre la phénoménologie intentionnelle peut non seulement maintenir mais vérifier sa présupposition dernière selon laquelle tout sens que peut avoir pour moi l'essence ou l'existence d'un être quelconque s'enracine dans la vie intentionnelle.

Tout ce qui concerne l'expérience de l'autre et ainsi la communauté elle-même est donc réductible au sens et exprimable en termes de sens. Moi qui me perçois comme ici, je perçois l'autre dans ma sphère d'appartenance comme un autre corps, comme un corps vivant et ainsi comme corps de l'autre, comme alter ego – qui est là-bas, qui est un ici pour lui, me perçoit moi comme un là-bas, qui est un ici pour moi. C'est le même là-bas, qui est ici pour moi, qui est là-bas pour lui. Et de même tous les objets forment un seul et même système d'objets, qui sont les mêmes, vus de telle façon par moi, de telle façon par lui, selon deux systèmes d'apparences compréhensibles et explicables à partir d'un seul

système d'objets, d'un seul et unique monde objectif. Communauté de ceux qui perçoivent ce seul et même monde objectif, et qui sont entre eux comme les systèmes de ces perceptions, comme autant d'apparences différentes d'une seule et même réalité, d'un seul et même monde. C'est donc là ce que les hommes ont en commun, la réalité idéale de ce monde objectif, dont ils sont les systèmes de représentation harmoniques [...].

Posons une question cependant. Pourquoi dans la perception du corps psychique de l'autre, seul le corps est précisément perçu, tandis que son âme n'est qu'apprésentée, c'est-à-dire n'est pas perçue et, Husserl l'ajoute, ne peut jamais l'être. Serait-ce parce qu'il est l'autre, ou pour cette raison plus ultime que ce qui fait en général l'être d'un ego – que ce soit l'autre ou moi – à savoir l'ipséité et l'hicccité absolue de la subjectivité de la vie, ne portant en soi aucun dehors, n'est pas non plus susceptible d'être aperçu en lui, échappe par principe à toute intentionnalité concevable.

Cet Abîme qui se creuse sous le pas de la phénoménologie intentionnelle, cette non perceptibilité de l'ipséité de la vie, cet ultime obstacle dressé devant le regard de la pensée et qui consiste en cela qu'elle ne le voit jamais, Scheler a cru pouvoir l'éliminer, grâce à une thèse inouïe, à savoir que je perçois non seulement le corps de l'autre mais son psychisme. C'est la nuance apportée à l'analyse husserlienne : je perçois non seulement la rougeur de son front, mais sa honte, immédiatement, indissolublement. L'unité psycho-physique est une unité primitive, et c'est après-coup seulement qu'une dissociation est introduite entre deux séries de phénomènes qui sont cependant au même titre des phénomènes, des choses qui brillent dans la lumière où le regard intentionnel les rencontre.

Cette perception stricto sensu de la réalité psychique, Scheler en reconnaît la condition et il l'affirme : c'est que le psychique soit une réalité transcendante, le corrélat d'une intentionnalité possible. Et de fait le monde n'est ni physique ni matériel seulement et d'abord, c'est un monde constitué de prédicats axiologiques, affectifs, un monde serein ou menaçant, nuisible ou avantageux, un monde psychique, plein de fièvre, d'affrontement, de ressentiment, d'ennui, de fatigue, un monde peuplé de regards qui me regardent ou qui me fuient ou tout simplement m'ignorent. Dans ce courant anonyme se forment il est vrai, selon Scheler, comme des tourbillons qui font que ces multiples réalités psychiques ne sont pas disposées au hasard ni indifféremment mais s'organisent selon une diversité de mini-systèmes ; elles se trouvent ramenées, rapportées à des centres qui sont les divers ego dont elles apparaissent comme les vécus. (en note, renvoie à Nature et formes de la sympathie, 335). A Scheler il faut donc demander pourquoi dans ce courant psychique se forment ces tourbillons qui se trouvent être des ego, pourquoi l'unité de l'être psycho-physique se différencie entre ce qui est physique, c'est-à-dire ne sent rien et ne se sent pas soi-même, et ce qui est psychique, c'est-à-dire se sent et s'éprouve soi-même. Il faut demander ce qu'est l'essence de l'ipséité et ce qu'est l'essence de la vie. [...]

Dans la vie les relations des vivants ne peut se comprendre qu'à partir de cette essence qui est celle de la vie et qui est la leur, c'est-à-dire [...] hors intentionnalité, hors sens. Cette essence de la vie, nous la pensons comme auto-affection. C'est elle qui fait que cette vie est chaque fois un vivant – ce qu'on appellerait un « ego » si nous n'entendions inévitablement par là l'ego de la représentation, l'ego qui se

projette et émerge sur l'horizon du monde comme cet étant qui est ego. Si cet ego transcendant, soit qu'il transcende, soit qu'il soit transcendé, est absent de la relation des vivants dans la vie, alors une telle relation n'a rien à voir avec ce que la pensée classique et la phénoménologie à sa suite décrivent sous le titre de l'expérience d'autrui. Car, selon leur description, dans une telle expérience et pour qu'elle en soit une d'autrui, il faut que l'autre soit perçu comme autre, comme autre que moi, comme l'aller de mon ego – ego, moi qui suis donc co-impliqué » dans cette expérience en tant que moi et d'une certaine façon co-perçu en elle comme moi.

Or c'est justement ce qui ne se produit jamais dans les expériences originelles que nous avons des autres, aussi longtemps que nous sommes réellement avec eux. Et cela ne peut se produire en effet pour autant que, comme corrélat de l'intentionnalité et comme sens noématique, un ego – l'autre ou le mien – est une irréalité, ne porte en aucun cas en lui la réalité de la vie dans l'effectivité de son auto-affection. Si nous considérons par exemple la relation de l'enfant à sa mère, sous ses premières formes en tout cas, précisément parce qu'elle se produit hors monde et hors représentation, elle n'implique en elle l'émergence d'aucun moi en tant que moi ni d'aucun autre en tant qu'autre. L'enfant ne se perçoit pas plus comme enfant qu'il ne perçoit sa mère comme sa mère. Et cela parce que l'horizon où il pourrait bien s'apercevoir comme l'enfant de sa mère ne s'est pas encore levé. C'est pourquoi toute description qui fait état d'une telle aperception ou qui la suppose implicitement comme aperception d'une relation par rapport à laquelle l'enfant se comprendrait par exemple comme aimant sa mère, sont des descriptions naïves qui projettent rétrospectivement les structures de la représentation sur une pure épreuve abîmée dans sa subjectivité et où il n'y a encore aucun monde ni aucune des relations qui le constituent. S'il s'agit de cette pure épreuve que nous désignons mondainement comme l'enfant, nous ne pouvons la concevoir que comme cette subjectivité dont nous parlons, acculée à soi, livrée à ses modalités, impuissante à se défaire d'elles, c'est-à-dire de soi, les souffrant dans un souffrir primitif qui défie toute liberté, c'est-à-dire

justement la possibilité de s'en défaire, c'est-à-dire l'Ek-stase d'un monde. [...] Pas plus que l'animal de Nietzsche, l'enfant de Freud ne désigne une étape dans un processus, c'est le titre caché d'une essence, de l'essence de la vie.

Considérons un autre exemple : l'hypnose. Quelles que soient les incertitudes qui entourent ce phénomène étrange, la seule thèse assurée que l'on puisse formuler à son sujet, c'est celle-ci : ni l'hypnotiseur ni l'hypnotisé ne sont pour celui-ci, et cela parce que ni l'un ni l'autre n'apparaissent dans un monde, ne sont des phénomènes au sens grec. Ou encore l'« hypnotisé » ne se représente ni l'autre ni lui-même, parce qu'il ne représente rien, parce que là où il est, dans la vie, il n'y a pas de représentation.

Une telle situation se retrouve probablement dans l'hypnose animale. Lorsqu'un écureuil est fasciné par un serpent qui se prépare à l'avaler, il ne le perçoit pas comme autre menaçant – à la manière dont on dit qu'une vache perçoit de l'herbe comme bonne à manger – pas plus qu'il ne se perçoit lui-même comme en danger. Aussi longtemps qu'une telle différenciation subsisterait, la fascination, l'hypnose serait en échec. Elle ne s'accomplit semble-t-il que lorsque l'« animal » coïncide avec une motion en lui, avec une force, de telle manière qu'il n'est plus rien d'autre que cette force et se laisse emporter par elle. [...]

[Les relations que les vivants ont entre eux dans la communauté] ne sont pas d'abord des relations sises dans le monde et dans sa représentation, mettant en jeu les lois de cette représentation, les lois de la conscience, ce sont des relations sises dans la vie, mettant en jeu les lois de la vie, sa nature, en premier lieu l'affect et la force qu'il produit. Ainsi pouvons-nous dire : toute communauté est par essence affective, et, du même coup, pulsionnelle – et cela concerne non pas seulement les communautés fondamentales de la société, le couple, la famille, mais toute communauté en général, quels que soient ses intérêts et ses motivations explicites. [...] Comment exclure ici les pouvoirs de la représentation ? Les amants ne

recherchent-ils pas une sorte d'exhibition réciproque dans la lumière du monde, ne veulent-ils pas se voir, se toucher ? Que veulent-ils toucher ? La sensation de l'autre, sa vie. Et c'est ce qui n'advient jamais car si j'éprouvais le plaisir de l'autre tel qu'il l'éprouve, c'est-à-dire en réalité tel que ce plaisir s'éprouve lui-même je serais l'autre, ou il serait moi. Ainsi quand la pulsion est devenu le désir, le désir de l'autre en ce sens radical, il faut affirmer : ce désir est sans objet, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'objet pour lui. [...]

Que se passe-t-il donc en réalité dans l'accouplement érotique ? La caresse suit à la trace le plaisir de l'autre, elle l'invoque mais ce qu'elle touche est le corps-objet de l'autre, non point son corps originel, radicalement subjectif, radicalement immanent, son plaisir en lui-même hors monde, hors de tout monde possible. C'est pourquoi ce moment de l'union intime, de la fusion amoureuse est paradoxalement celui où les amants guettent des signes, scrutent des indices, s'adressent des signaux. Le comportement érotique lui-même surajoute d'instinct à la simple venue du plaisir le projet de sa venue là où il serait pour l'autre comme pour lui-même. Mais dans ce projet même s'atteste son échec, le fait que le plaisir de l'autre n'est pas présent en lui-même mais co-présent, appréhendé selon l'accouplement associatif dont l'accouplement réel mime l'accomplissement. Mais plus fort, plus unifiant sera l'accouplement associatif, plus évidente la simple appréhension, c'est-à-dire en fin de compte l'altérité qui grandit en lui jusqu'à cet abîme qui sépare à jamais deux lieux, celui où le plaisir et celui où il est présumé être tel, - l'Abîme dans et par lequel l'autre est l'autre [...].

Nous pouvons prendre ici comme indice de ce qui est à penser la parole de Kierkegaard : « le moi est le rapport à soi en tant que posé par un autre » - à la condition d'entendre que ce rapport à soi désigne l'absence de rapport, et que l'autre n'est en premier lieu rien qui soit posé ou pensé comme autre, en second lieu rien non plus qui outrepassé ce qui a pris naissance en lui[...] Car tel est le mystère de la vie : que le vivant est co-extensif au Tout de la vie en lui, que tout en lui est sa propre vie. Le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui, il est l'auto-affectation en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie [...] Le rapport à soi non posé par soi, c'est l'affect en son affectivité, c'est-à-dire aussi bien dans sa passivité radicale à l'égard de soi, en tant que débordé et submergé par son être propre. Car tout sentiment est cela : ce qui s'éprouve soi-même en tant que débordé par soi et d'abord par le propre fait de s'éprouver soi-même, par la vie. Voilà donc ce que les membres de la communauté ont en commun : la venue en soi de la vie en laquelle chacun d'eux vient en soi comme ce Soi qu'il est. Ainsi sont-ils à la fois le Même en tant que l'immédiation de la vie et des autres en tant que cette épreuve de la vie est chaque fois en eux l'un d'entre eux irréductiblement.

Comment, s'il faut dire ici un mot de l'expérience d'autrui, chacun des membres de la communauté se rapporte-t-il à l'autre dans la vie, avant que ce soit dans un monde ? En cette expérience primitive à peine pensable, parce qu'elle échappe à toute pensée, le vivant n'est pas pour lui-même non plus que l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet. Ce qu'il éprouve, c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est aussi ce Fond – il éprouve donc l'autre dans le Fond et non en lui-même, en tant que la propre épreuve que l'autre fait du Fond.[...] La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même – mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond .

Quand la relation des vivants au lieu de s'accomplir « inconsciemment » c'est-à-dire dans l'immédiation de la vie, en tant que pur affect, le fait par la médiation du monde, quand les vivants se regardent, se représentent et se pensent chacun comme un ego ou un alter ego, une nouvelle dimension d'expérience est née [...] Elle n'est jamais cependant qu'une modification ou pour mieux dire une superstructure de la relation des vivants dans la vie. [...] Le regard par exemple est en lui-même un affect, de sorte qu'il peut être un désir. C'est pour cela en tout cas qu'il regarde ce qu'il regarde, cherchant inmanquablement à voir ce qu'il veut voir. Il

y a toujours dans le voir un non-voir et ainsi un non-vu qui le déterminent entièrement [...].

En tant que l'essence de la communauté est l'affectivité, elle ne se limite pas aux seuls humains mais comprend tout ce qui se trouve défini en soi par le Souffrir primitif de la vie et ainsi par la possibilité de la souffrance. [...] Cette communauté pathétique n'exclut pas pour autant le monde, mais seulement le monde abstrait, c'est-à-dire n'existant pas, d'où l'on a mis hors jeu la subjectivité » (PM).

VI. Éthique

48. - « Une philosophie de la vie ne doit-elle pas fonder une éthique ? Comment s'énonce-t-elle ? »

« Si on prend éthique au sens le plus vaste, parce qu'une éthique commence avec une civilisation et une culture, si c'est la pratique, l'éthique commence dans le fait qu'il faut manger et qu'on doit manger. Ma première réponse c'est mon livre sur Marx, parce que c'est une éthique, c'est une justification du besoin et toutes les modalités d'accomplissement du besoin dont le plus important est le travail. Le travail est un problème éthique parce que le travail que trouve Marx est une exploitation de l'homme. Donc l'éthique commence au moment où on regarde le monde dans des phénomènes cruciaux. Ma deuxième réponse c'est la création d'une culture, la satisfaction des besoins élémentaires n'étant qu'une strate de la culture, l'amour aussi. Dans l'amour il n'y a pas d'objectivation du désir, mais un désir qui s'accomplit sur son plan, dans la vie.

Quand l'ouvrier va à l'usine, c'est lui qui va à l'usine, c'est son corps subjectif qui travaille, sa subjectivité ne se quitte pas d'un pas. De même quand la prostituée va au lit, ce n'est pas un objet dont elle pourrait se séparer qu'elle veut, c'est sa subjectivité corporelle, c'est elle, c'est sa vie. Je vous renvoie donc à la Barbarie. Ma troisième réponse c'est l'éthique chrétienne. C'est-à-dire que si la religion est le rapport interne du Soi transcendantal à la vie qui le génère en s'auto-générant, ce rapport a un devenir et se modifie. Dans la Bible avec Abraham c'est l'adoration, c'est l'alliance. Ensuite le peuple de Dieu devient un peuple idolâtre, il se met à aimer les femmes, la luxure, le pouvoir, l'argent, donc il n'adore plus le vrai Dieu. Tel est l'objet de l'éthique : il s'agit de la façon dont l'alliance se défait et dont elle se refait. C'est la Loi de Moïse, sa critique par Paul qui montre comment elle est impuissante. Seule la puissance de la Vie en son amour peut rétablir l'homme en son lien avec l'absolu.

- On peut donc dire que la vie n'accepte pas tous les comportements.

Oui, il y a des comportements qui lui conviennent et il y a des comportements qui ne lui conviennent pas.

Et a-t-on la possibilité de choisir, de savoir ce qui est bien ou bon pour la vie ?

C'est la vie qui choisit car pour choisir il faut pouvoir, et il n'y a de pouvoir que donné à lui-même dans la vie. Donc la liberté est fondée dans la vie. Quant à son savoir, il y a un savoir, mais c'est la vie, c'est l'auto-savoir de la vie. Tout est déplacé, tout est fondé radicalement. » (E)

Liste des abréviations :

PPC : Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris, PUF, « Epiméthée », 1965.

EM : L'essence de la manifestation, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, (2^{nde} édition en un volume).

M : Marx, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976.

GP : Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris, PUF, « Epiméthée », 1985.

B : La barbarie, Paris, Grasset, 1987.

VI : Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2010.

PM : Phénoménologie matérielle, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990. DCC : Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Paris, Odile Jacob, 1990.

CMV : C'est moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme, Paris, Seuil, 1996.

I : Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Seuil, 2000.

PC : Paroles du Christ, Paris, Seuil, 2002.

AD : Auto-donation. Entretiens et conférences, Paris, Beauchesne, 2004.

PV-1 : Phénoménologie de la vie, tome I, De la phénoménologie, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003.

PV-2 : Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité, Paris, PUF, « Epiméthée », 2003.

PV-3 : Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004.

PV-4 : Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004.

BS : Le bonheur de Spinoza, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004.

PCMH : Phénoménologie et christianisme selon Michel Henry, Paris, Cerf, 2004.

DH : DOSSIERS H, Michel Henry, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 2009.

E : Entretiens, Arles, Sulliver, 2008.

ESF : Entretiens avec O. Salazar-Ferrer, Paris, Corlevour, 2010.

RIMH : Revue internationale Michel Henry.

Sur le « vitalisme critique » selon Frédéric WORMS.

La référence à Georges Canguilhem.

Il nous a paru éclairant en prolongement de l'intervention de Frédéric Worms de relire certains passages de Canguilhem dont il se réclame et que, pour certains, il a explicitement cités.

- 1. La définition du vitalisme.** L'idée d'un vitalisme critique vient de la réhabilitation intempestive de « l'esprit » du vitalisme par Georges Canguilhem en un siècle où les progrès des sciences biologiques semblent devoir faire triompher la conception mécaniste du vivant.

« On peut remarquer que la théorie biologique se révèle à travers son histoire comme une pensée divisée et oscillante. Mécanisme et Vitalisme s'affrontent sur le problème des structures et des fonctions ; Discontinuité et Continuité, sur le problème de la succession des formes ; Préformation et Epigénèse, sur le problème du développement de l'être ; Atomicité et Totalité, sur le problème de l'individualité.

Cette oscillation permanente, ce retour pendulaire à des positions dont la pensée semblait être définitivement écartée, peuvent être interprétés différemment. En un sens, on peut se demander s'il y a vraiment un progrès théorique, mise à part la découverte de faits expérimentaux nouveaux, dont après tout la certitude leur réalité ne console pas tout à fait de l'incertitude de leur signification. En un autre sens, on peut considérer cette oscillation théorique apparente comme l'expression d'une dialectique méconnue, le retour à la même position n'ayant de sens que par l'erreur d'optique qui fait confondre un point dans l'espace toujours différemment situé sur une même verticale avec sa projection identique sur un même plan. Mais on peut, transposant le procès dialectique de la pensée dans le réel, soutenir que c'est l'objet d'étude lui-même, la vie, qui est l'essence dialectique, et que la pensée doit en épouser la structure. L'opposition Mécanisme et Vitalisme, Préformation et Epigénèse est transcendée par la vie elle-même se prolongeant en théorie de la vie.

Comprendre la vitalité du vitalisme c'est s'engager dans une recherche du sens des rapports entre la vie et la science en général, la vie et la science de la vie plus spécialement.

Le vitalisme, tel qu'il a été défini par Barthez, médecin de l'école de Montpellier au XVIII^e siècle, se réclame explicitement de la tradition hippocratique, et cette filiation est sans doute plus importante que la filiation aristotélicienne, car si le vitalisme emprunte souvent à l'aristotélisme beaucoup de termes, de l'hippocratisme il retient toujours l'esprit. « J'appelle *principe vital* de l'homme la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain. Le nom de cette cause est assez indifférent et peut être pris à volonté. Si je préfère celui de principe vital, c'est qu'il présente une idée moins limitée que le nom d'*impetum faciens* (το ενωριμων), que lui donnait Hippocrate, ou autres noms par lesquels on a désigné la cause des fonctions de la vie. » (*Nouveaux Eléments de la Science de l'Homme, 1778*).

Il n'est pas sans intérêt de voir dans le vitalisme une biologie de médecin sceptique à l'égard du pouvoir contraignant des remèdes. La théorie hippocratique de la *natura medicatrix* accorde, en pathologie, plus d'importance à la réaction de l'organisme et à sa défense qu'à la cause morbide. L'art du pronostic l'emporte sur celui du diagnostic dont il dépend. Il importe autant de prévoir le cours de la maladie que d'en déterminer la cause. La thérapeutique est faite de prudence autant que d'audace, car le premier de médecins c'est la nature. Ainsi vitalisme et naturisme sont indissociables. Le vitalisme médical est donc l'expression d'une méfiance, faut-il dire instinctive, à l'égard du pouvoir de la technique sur la vie. Il y a ici analogie avec l'opposition aristotélicienne du mouvement naturel et du mouvement violent. Le vitalisme c'est l'expression de la confiance du vivant dans la vie, de l'identité de la vie avec soi-même dans le vivant humain, conscient de vivre.

Nous pouvons donc proposer que le vitalisme traduit une exigence permanente de la vie dans le vivant, l'identité avec soi-même de la vie immanente au vivant. Par-là s'explique un des caractères que les biologistes mécanistes et les philosophes rationalistes critiquent dans le vitalisme, sa nébulosité, son flou. Il est normal, si le vitalisme est avant tout une exigence, qu'il ait quelque peine à se formuler en déterminations. Cela ressortira mieux d'une comparaison avec le mécanisme.

Si le vitalisme traduit une exigence permanente de la vie dans le vivant, le mécanisme traduit une attitude permanente du vivant humain devant la vie. L'homme c'est le vivant séparé de la vie par la science et s'essayant à rejoindre la vie à travers la science. Si le vitalisme est vague et informulé comme une exigence, le mécanisme est strict et impérieux comme une méthode. »

Aspects du vitalisme, conférence de 1946-47 reproduite dans *La connaissance de la vie*, Vrin, p. 85-86.

- 2. Irréductibilité du biologique au physico-chimique : la dimension du sens.** Bien loin que la vie soit une exception dans le monde physique, c'est le physique qui est un prolongement du biologique ; le vivant humain est un être dans un monde qu'on ne peut comprendre qu'à partir de lui. (On notera, en lien avec le programme de la série L, le croisement des notions de vivant et de perception.)

« S'il semble aujourd'hui normal à tout esprit formé aux disciplines mathématiques et physiques que l'idéal d'objectivité de la connaissance exige une décentration de la vision des choses, le moment paraît venu à son tour de comprendre qu'en biologie selon le mot de J.S. Haldane dans *The philosophy of a biologist* « c'est la physique qui n'est pas une science exacte ». Or, comme l'a écrit Claparède : « Ce qui distingue l'animal c'est le fait qu'il est un *centre* par rapport aux forces ambiantes qui ne sont plus, par rapport à lui, que des excitants ou des signaux, un centre, c'est-à-dire un système à régulation interne et dont les réactions sont commandées par une cause interne, le besoin momentané. »¹ En ce sens le milieu dont l'organisme dépend est structuré, organisé par l'organisme lui-même. Ce que le milieu offre au vivant est fonction de la demande. C'est pour cela que dans ce qui apparaît à l'homme comme un milieu unique plusieurs vivants prélèvent de façon incomparable leur milieu spécifique et singulier. Et d'ailleurs, en tant que vivant, l'homme n'échappe pas à la loi générale des vivants. Le milieu propre de l'homme c'est le monde de sa perception, c'est-à-dire le champ de son expérience pragmatique où ses actions, orientées et réglées par les valeurs immanentes aux tendances, découpent des objets qualifiés, les situant les uns par rapport aux autres et tous par rapport à lui. En sorte que l'environnement auquel il est censé réagir se trouve originellement centré sur lui et par lui.

1 Préface à la *Psychologie des Animaux* de Buytendijk. Payot, 1928.

Mais l'homme en tant que savant, construit un univers de phénomènes et de lois qu'il tient pour un univers absolu. La fonction essentielle de la science est de dévaloriser les qualités des objets composant le milieu propre, en se proposant comme théorie générale d'un milieu réel, c'est-à-dire inhumain. Les données sensibles sont disqualifiées, quantifiées, identifiées. L'imperceptible est soupçonné, puis décelé et avéré. Les mesures se substituent aux appréciations, les lois aux habitudes, la causalité à la hiérarchie et l'objectif au subjectif.

Or, cet univers de l'homme savant, dont la physique d'Einstein offre la représentation idéale – univers dont les équations fondamentales d'intelligibilité sont les mêmes quel que soit le système de référence – parce qu'il entretient avec le milieu propre de l'homme vivant un rapport direct, quoique de négation et de réduction, confère à ce milieu propre une sorte de privilège sur les milieux propres des autres vivants. L'homme vivant tire de son rapport à l'homme savant, par les recherches duquel l'expérience perceptive usuelle se trouve pourtant contredite et corrigée, une sorte d'inconsciente fatuité qui lui fait préférer son milieu propre à ceux des autres vivants, comme ayant plus de réalité et non pas seulement une autre valeur. En fait, en tant que milieu propre de comportement et de vie, le milieu des valeurs sensibles et techniques de l'homme n'a pas en soi plus de réalité que le milieu propre du cloporte ou de la souris grise. La qualification de réel ne peut en rigueur convenir qu'à l'univers absolu, qu'au milieu universel d'éléments et de mouvements avéré par la science, dont la reconnaissance comme tel s'accompagne nécessairement de la disqualification au titre d'illusions ou d'erreurs vitales, de tous les milieux propres subjectivement centrés, y compris celui de l'homme.

La prétention de la science à dissoudre dans l'anonymat de l'environnement mécanique, physique et chimique ces centres d'organisation, d'adaptation et d'invention que sont les êtres vivants doit être intégrale, c'est-à-dire qu'elle doit englober le vivant humain lui-même. Et l'on sait bien que ce projet n'a pas paru trop audacieux à beaucoup de savants. Mais il faut alors se demander, d'un point de vue philosophique, si l'origine de la science ne révèle pas mieux son sens que les prétentions de quelques savants. Car la naissance, le devenir et les progrès de la science dans une humanité à laquelle on refuse à juste titre, d'un point de vue scientifique et même matérialiste, la science infuse doivent être compris comme une sorte d'entreprise assez aventureuse de la vie. Sinon il faudrait admettre cette absurdité que la réalité contient d'avance la science de la réalité comme une partie d'elle-même. Et l'on devrait alors se demander à quel besoin de la réalité pourrait bien correspondre l'ambition d'une détermination scientifique de cette même réalité.

Mais si la science est l'œuvre d'une humanité enracinée dans la vie avant d'être éclairée par la connaissance, si elle est un fait dans le monde en même temps qu'une vision du monde, elle soutient avec la perception une relation permanente et obligée. Et donc le milieu propre des hommes n'est pas situé dans le milieu universel comme un contenu dans son contenant. Un centre ne se résout pas dans son environnement. Un vivant ne se réduit pas à un carrefour d'influences. D'où l'insuffisance de toute biologie qui, par soumission complète à l'esprit des sciences physico-chimiques, voudrait éliminer de son domaine toute considération de sens. Un sens, du point de vue biologique et psychologique, c'est une appréciation de valeurs en rapport avec un besoin. Et un besoin c'est pour qui l'éprouve et le vit un système de référence irréductible et par là absolu. »

Le vivant et son milieu, conférence de 1946-47 reproduite dans *La connaissance de la vie*, Vrin, p. 152-154.

- 3. La vie comme activité polarisée et « normative ».** (*Le Normal et le Pathologique*) Implication de cette définition de la vie sur la conception de la médecine comme *art* de la vie.

« Il est exact qu'en médecine l'état normal du corps humain est l'état qu'on souhaite de rétablir. Mais est-ce parce qu'il est visé comme fin bonne à obtenir par la thérapeutique qu'on doit le dire normal, ou bien est-ce parce qu'il est tenu pour normal par l'intéressé, c'est-à-dire le malade, que la thérapeutique le vise ? Nous professons que c'est la seconde relation qui est vraie. Nous pensons que la médecine existe comme art de la vie parce que le vivant humain qualifie lui-même comme pathologiques, donc comme devant être évités ou corrigés, certains états ou comportements appréhendés, relativement à la polarité dynamique de la vie, sous forme de valeur négative. Nous pensons qu'en cela le vivant humain prolonge, de façon plus ou moins lucide, un effort spontané, propre à la vie, pour lutter contre ce qui fait obstacle à son maintien et à son développement pris pour normes. L'article du *Vocabulaire philosophique*² semble supposer que la valeur ne peut être attribuée à un fait biologique que par « celui qui parle », c'est-à-dire évidemment un homme. Nous pensons au contraire que le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative. Par *normatif*, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, mais ce mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes. Et c'est en ce sens que nous proposons de parler d'une normativité biologique. Nous pensons être aussi vigilant que quiconque concernant le penchant à tomber dans l'anthropomorphisme. Nous ne prêtons pas aux normes vitales un contenu humain, mais nous nous demandons comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait si elle n'était pas de quelque façon en germe dans la vie. Nous nous demandons comment un besoin humain de thérapeutique aurait engendré une médecine progressivement plus clairvoyante sur les conditions de la maladie, si la lutte de la vie contre les innombrables dangers qui la menacent n'était pas un besoin vital permanent et essentiel. Du point de vue sociologique, il est possible de montrer que la thérapeutique a d'abord été activité religieuse, magique, cela n'entraîne nullement que le besoin thérapeutique ne soit pas un besoin vital, besoin qui suscite, même chez des vivants bien inférieurs en organisation aux vertébrés, des réactions à valeur hédonique ou des comportements d'autoguérison ou d'autoréfection.

Le normal et le pathologique, p. 77-78. PUF.

4. Le vitalisme critique n'implique pas un retour au finalisme.

(...)

« Sélection et médecine sont des techniques biologiques exercées intentionnellement et plus ou moins rationnellement par l'homme. Quand on parle de sélection naturelle ou d'activité médicatrice de la nature, on est victime de ce que Bergson appelle l'illusion de rétroactivité si l'on imagine que l'activité vitale préhumaine poursuit des fins et utilise des moyens comparables à ceux des hommes. Mais une chose est de penser que la sélection naturelle utiliserait quoi que ce soit qui ressemble à des *pedigree* et la *vis medicatrix*, à des ventouses, autre chose est de penser que la technique humaine prolonge des impulsions vitales au service desquelles elle tente de mettre une connaissance systématique qui les délivrerait des innombrables et coûteux essais et erreurs de la vie.

Les expressions de sélection naturelle ou d'activité médicatrice naturelle ont l'inconvénient de paraître inscrire les techniques vitales dans le cadre des techniques humaines, alors que c'est l'inverse qui paraît le vrai. Toute technique humaine, y compris celle de la vie, est inscrite dans la

2 Article « normal » du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande.

vie, c'est-à-dire dans une activité d'information et d'assimilation de la matière. Ce n'est pas parce que la technique humaine est normative que la technique vitale est jugée telle par compassion. C'est parce que la vie est activité d'information et d'assimilation qu'elle est la racine de toute activité technique. Bref, c'est bien rétroactivement, et en un sens à tort, qu'on parle d'une médecine naturelle, mais supposé qu'on n'ait pas le droit d'en parler, cela n'enlève pas le droit de penser qu'aucun vivant n'eût jamais développé une technique médicale si la vie était en lui, comme en tout autre vivant, indifférente aux conditions qu'elle rencontre, si elle n'était pas réactivité polarisée aux variations du milieu dans lequel elle se déploie. (...)

En résumé, nous pensons qu'il est très instructif de méditer sur le sens que le mot normal prend en médecine et que l'équivocité du concept, signalée par Lalande, en reçoit une grande lumière, de portée tout à fait générale sur le problème du normal. C'est la vie elle-même et non le jugement médical qui fait du normal biologique un concept de valeur et non un concept de réalité statistique. La vie, pour le médecin, ce n'est pas un objet, c'est une activité polarisée dont la médecine prolonge, en lui apportant la lumière relative mais indispensable de la science humaine, l'effort spontané de défense et de lutte contre tout ce qui est de valeur négative. »

Le normal et le pathologique, p. 79-81. PUF.

Le modèle parental et la portée ontologique du soin (Frédéric Worms, Le moment du soin,

Première partie : Le soin, Chapitre 1 : Les deux concepts du soin, PUF, 2010, p. 23-26)

S'il faut commencer par ce que nous appellerons donc le « modèle parental » du soin, ce n'est pas seulement en raison de sa priorité chronologique, mais parce que celle-ci s'accompagne d'une priorité logique et même « ontologique », c'est-à-dire constitutive de l'existence même des termes ou des sujets de toute autre relation de soin. Il ne faut d'ailleurs pas s'y tromper : nous ne définirons pas ce premier modèle du soin par une relation « parentale » toute faite ou allant de soi, dont on pourrait par ailleurs poser l'essence ou la « nature ». Bien au contraire : c'est la relation parentale qu'il s'agit de *définir* par la relation de soin, et non pas l'inverse. La relation « parentale » nous paraît en effet être d'abord cette relation qui consiste *non seulement à répondre aux besoins organiques d'un nourrisson après sa naissance, mais plus profondément à lui adresser ces soins comme à un être ou un enfant individuel, et à se constituer du même coup comme un être ou un parent non moins individuel*. Il s'agit bien d'une relation doublement individualisante, avant laquelle en quelque sorte il n'y a ni « parent » ni « enfant », et qui est comme telle elle-même, nous allons y revenir, un besoin « vital » de l'individu.

Mais on peut déjà dire un mot de sa priorité, encore une fois, ontologique, inséparable de sa priorité chronologique. Seule en effet cette première relation constitue un « soi » comme objet d'un soin adressé, c'est-à-dire aussi comme sujet de soin possible. Seule cette relation constitue donc un soi ou un sujet capable d'entrer ensuite dans toute autre relation de soin, dont notamment la relation médicale, et cela dans les deux sens : capable d'être soigné et (comme Paul Ricœur l'avait déjà remarqué) de *se soigner* (patient *et* agent donc, si l'on veut !), capable aussi de devenir médecin et de soigner *autrui*, un autre *soi* et pas seulement un autre *que* soi. Autrement dit, le soin n'est pas d'abord ici une nécessité physiologique ou organique au sens strict, mais une nécessité relationnelle, sans laquelle c'est un soi individuel qui n'existerait pas.

Cette priorité du soin relationnel n'empêche pas, disons-le tout de suite, qu'elle ne rejoigne le soin médical. Plus encore, précisément parce qu'il est *lui-même vital*, le soin relationnel peut faire à son tour l'objet d'un soin médical, absolument spécifique cependant dans sa structure même : tels sont à nos yeux la découverte et le sens fondamental de la *psychanalyse*, comme clinique ou plutôt comme *thérapie des relations humaines* elles-mêmes.

Mais précisément, s'il y a une thérapie des relations ou, encore, une thérapie du soi par les relations, c'est bien parce que le soi s'est constitué dans la relation, et même avant tout dans la relation elle-même, sous sa forme la plus concrète, réelle et matérielle, du *soin*. Ce qui nous le montrera, autrement dit, ce ne sera *pas seulement* la psychanalyse, puisque celle-ci ne rejoint cette genèse qu'*a posteriori* ou après coup, à partir de la pathologie, du langage et des représentations du sujet humain individuel. Ce sera plutôt, et à nos yeux de manière absolument décisive, la *convergence* de la psychanalyse avec une discipline qui procède tout autrement et la rejoint pourtant sur ce point précis. Ce sera sa rencontre avec l'éthologie, qui étudie cette genèse sous la forme d'une étude objective des comportements entre les vivants, donc dans ce cas précis sous la forme de la théorie de *l'attachement*, qui désigne précisément la relation à une figure individuelle comme *besoin* biologique et spécifique, chez l'homme et quelques autres espèces vivantes (grands mammifères et oiseaux). (...)

Ce que montre la théorie de l'attachement, c'est que la dimension « supplémentaire » du soin, qui répond au besoin spécifique d'attachement se traduit ou s'effectue dans le caractère *global, expressif, et individuel* de la relation concrète de soin elle-même, et ceci en quelque sorte dans la demande ainsi que dans la réponse ou, plutôt, dans une demande qui n'est justement plus demande d'une chose ou d'un objet, mais *précisément d'une réponse*. Le bébé pleure « pour » manger ou « parce que » il a faim, mais ses pleurs sont aussi un comportement expressif, individuel et global, qui secoue tout son corps, auquel le sourire, la chanson ou le berceement répondront, tout comme la nourriture satisfait en effet au besoin singulier de se nourrir. C'est ce jeu de demandes et de réponses individuelles, expressives et globales, qui avec le temps constitueront les « figures d'attachement », et la relation même d'attachement, avec ses qualités et ses critères propres, normales ou pathologiques, « *secure* » ou « *insecure* ». Cette relation est « biologique » même si elle dépasse les frontières organiques d'un corps individuel, et cela pour trois raisons décisives : elle répond à un besoin vital, elle se

constitue selon des structures spécifiques, qui constituent des liens irréversibles, enfin et surtout elle est susceptible de pathologies déterminées. C'est bien par ce dernier point, en forme de rupture, que cette relation de soin, qui ne peut être séparable au départ (*mais le devient ensuite*, avec le jeu et le langage) de la dimension la plus concrète du soin organique, ni réductible à elle, se rattache à la recherche psychanalytique.

Le sentiment de violation (Frédéric Worms, *Le moment du soin*, Deuxième partie : La violation, Chapitre 1 : Penser la violation, PUF, 2010, p. 69-71)

Si un père viole son enfant, *où est le mal* là-dedans, si l'on ose dire, où est le mal *exactement* ? Est-il dans « le mal » fait à l'enfant, dans sa souffrance véritablement sans limites ? Oui, bien sûr. Est-il dans la volonté du père, du « méchant », dans sa violence, elle aussi sans aucune limite ? Peut-être bien, aussi. Mais le trait spécifique qui ouvre *ici* sur ces deux infinis ou ces deux gouffres de la morale, c'est le fait que la relation parentale elle-même, en tant que telle, soit : irrémédiablement détruite, par un tel acte entre ces deux individus. Ce qui est « violé » aussi, et peut-être d'abord c'est la relation même entre le père et l'enfant qui faisait de l'un un père et de l'autre un enfant, qui faisait de l'un tel père et de l'autre tel enfant. Cette relation est même doublement violée comme relation singulière, la plus singulière peut-être, entre un individu et un autre, relation la plus individualisante, celle par laquelle chacun devient un individu, devient soi, mais aussi comme relation universelle ou universalisable, comme relation parentale, si l'on veut, en général. C'est cette universalisation possible qui est décisive. Il en serait de même dans d'autres cas, si l'on y regardait de plus près : ainsi entre le bourreau et sa victime, ce qui est violé n'est pas seulement le corps ou la volonté de la victime par le corps ou la volonté du bourreau, c'est la relation politique entre citoyens ou si l'on veut entre l'État et le citoyen elle-même, elle aussi source d'identité ou d'individualité, autant que forme générale ou universelle. Qu'en est-il donc de telles relations et ont-elles vraiment quelque chose de *primitif* ? Où commence leur violation et peut-on *vraiment généraliser* ce que nous apprennent ces premiers exemples, pour faire du sentiment de violation l'origine même du problème moral ? C'est à ces deux questions ou séries de questions qu'il nous faut tenter de répondre.

En parlant de relations, on court un risque : on pourrait faire croire en effet que ce qui existe entre les individus, et ce que violerait la violation, ce serait des rapports extérieurs et abstraits entre sujets indépendants et complets. Il n'en est pourtant rien. Au contraire, ce que nous révèle le sentiment de violation, comme sentiment même, c'est que les relations entre les individus tissent *des liens temporels et individuels* qui ont une consistance et comme une valeur propre, dans lesquels la violation introduit une discontinuité irréversible allant jusqu'à défaire les individus eux-mêmes et pas seulement leurs « rapports ». On pourrait même dire que la violation n'est un « mal » qu'en révélant le « bien » inhérent à chaque relation morale, temporelle, individuelle entre des hommes. La violation ne viole pas ou pas seulement des droits mais des liens et même des biens (des biens non seulement produits socialement *par* les relations, mais contenus *dans* chaque relation comme telle). Pourtant, une question ou un risque nouveau et opposé au précédent surgit aussitôt : si les relations dont on parle ici ne sont pas des relations ou des droits abstraits, si ce sont des liens ou des biens temporels, ne seraient-ce pas alors des données « naturelles », des valeurs « éternelles » ? La relation parentale, par exemple, vaudrait-elle en soi comme un bien, fondé pur exemple sur la vie en tant que telle ? Là aussi il faut aussitôt dire le contraire. Ce que révèle le sentiment de violation, comme *violation* cette fois, précisément à travers la *possibilité* de la violation, c'est que ces liens que l'on peut détruire dans le temps n'ont pas été donnés en dehors ou avant le temps, mais sont justement et toujours *le résultat d'une construction et d'une histoire*. Le propre des relations dont on parle ici, et qu'on appellera désormais des relations *morales*, c'est qu'elles ne sont ni des droits abstraits et de pures constructions (elles se constituent en elles-mêmes indépendamment de nous et dans le cours de la vie), ni de purs donnés naturels et de pures valeurs (elles se construisent à travers le temps et à partir de certains seuils qualitatifs). C'est précisément parce qu'on ne peut remonter à des « valeurs », abstraites ou concrètes, rationnelles ou naturelles, au-delà d'elles, que ces relations ont pour nous quelque chose de *primitif* et d'absolu.

Qu'en est-il alors de leur violation elle-même ? Ce que nous appelons *violation* est donc l'acte de briser une relation humaine de l'intérieur de cette relation même et de manière irréversible, révélant ainsi rétrospectivement, qui plus est, la nature et la teneur morale de la relation. Ainsi, la violation de l'amitié, c'est la trahison : on peut même dire en ce sens que la trahison est le modèle de la violation, que toute violation comporte une part de trahison ou encore que tout mal peut être pensé sur le mode de la trahison. Inversement, ce que révèle toute violation, c'est ce qu'on pourrait appeler l'innocence ou l'inconscience morale de la relation avant elle : toute violation et toute trahison viennent interrompre une innocence, le cours paisible, temporel et individuel, d'une relation vivante entre des hommes. La trahison ne trahit pas un « contrat » préalable explicite

ou implicite (comme dans un modèle libéral qui suppose des libertés données à l'avance), ni ne « transgresse » une norme ou une nature donnée une fois pour toutes : elle révèle la nature morale de la relation dans sa perte même (des possibilités de souffrir et de faire souffrir insoupçonnées jusque-là). Quoi qu'il en soit, nous pouvons déjà tirer de ce qui précède une conclusion essentielle : la violation, si elle ouvre sur le mal et sur le bien en général, ne le fait qu'à *partir de relations toujours qualifiées et singulières, et sans quitter le plan de la relation même*. C'est à partir de là qu'il faudrait comprendre le problème du mal, infligé ou ressenti, méchanceté ou malheur, et non pas l'inverse.

Violation et protection (Frédéric Worms, Le moment du soin, Deuxième partie : La violation, Chapitre 1 : Penser la violation, PUF, 2010, p. 80-83)

La violation fait donc apparaître d'abord la présence, en chaque relation humaine, d'une dimension de pouvoir ou même, de façon plus brute, la présence de la force, de cette force qui, comme le dit Simone Weil avec tant de profondeur, « transforme tout ce qui est humain en chose³ ». Ce n'est pas seulement que toute violation transforme la relation morale où elle intervient en un rapport de force, la réduit à la force, même si c'est bien le cas, même si le sens de la relation, amicale ou amoureuse, sociale ou politique, se ramène à la pure force dès qu'elle tourne à la trahison ou au viol, à l'esclavage ou à la torture. C'est aussi, plus profondément, qu'elle révèle le rapport de force présent, virtuellement, dans toute relation, même préservée de toute violation effective, même heureuse. Toute relation humaine a ces trois caractéristiques : être *aussi* une relation entre deux ensembles ou quantité de force ; être ainsi une relation essentiellement *dissymétrique*, entre une force et une faiblesse relative ; pouvoir dès lors être une relation de *contrainte* d'un terme de la relation sur l'autre. Encore une fois, ces relations ne comportent pas nécessairement en elles-mêmes l'abus de cette force ou de ce pouvoir. Elles ne vivent même que de l'échange et de la transmission que cette dissymétrie autorise également. Pourtant, si la violation est *possible* et peut être ressentie comme telle, c'est bien que la relation où elle intervient est ou était *déjà* structurée aussi comme une relation de pouvoir ou de force.

Or, on n'est pas encore pour autant dans le « politique ». Il faut pour cela en quelque sorte deux conditions supplémentaires. Nous n'appellerons « politique » la considération des rapports de force et de pouvoir, que quand elle devient un *problème* explicite qui se pose à *l'ensemble* ou à la totalité d'un groupe social. Ces deux caractéristiques d'explicitation et d'universalisation sont indispensables. Or, comment pourraient-elles être remplies si ne surgissait dans la violation, en même temps que la force ou le pouvoir, une dimension contradictoire que leur abus justement contredirait, nierait ou violerait et qui comporte intrinsèquement une exigence d'universalisation ? Comment pourraient-elles être remplies, si les rapports sociaux n'étaient *que* des rapports de force, et cela de manière *homogène*, sans rupture, des relations interindividuelles aux relations publiques ou politiques ?

Certes, en ce point précis, on rencontre de nouveau le risque, déjà couru plus haut, de « moraliser » indûment les termes d'une relation dont bien des philosophies politiques nous ont appris avec raison à affronter d'abord sans masque, pour mieux la maîtriser, la dimension pure de force ou de pouvoir. On court le risque, autrement dit, de faire intervenir arbitrairement, à côté de la force, une dimension extérieure, celle du « droit » sous ses diverses formes, que l'on pourrait tenter de lui opposer, pour opposer à l'abus de pouvoir ou à l'excès de force un exercice légitime de la force ou du pouvoir, et en faire ainsi une relation fondée de commandement et d'obéissance, une relation entre un « droit » de commander et un « devoir » d'obéir. Le politique serait alors strictement encadré, entre la violation d'un tel droit et celle d'un tel devoir, fondés à l'avance et de manière absolue, par exemple sur la « nature » de la communauté ou celle des individus. Mais la question déjà rencontrée plus haut revient, chargée qui plus est d'un nouveau poids : comment répondre à l'exigence apparemment profonde de prise en charge juridique ou « politique » de la violation, sans la faire reposer sur un fondement extérieur aux relations elles-mêmes, à la fois dans leur ensemble et dans leur diversité ?

Mais il ne s'agit pas d'inventer ou de construire une sphère du droit à opposer à celle de la force. Ce qu'il faut montrer ou rappeler au contraire, c'est que la question de la force ne peut surgir *qu'avec* celle du droit, en même temps qu'elle, *dans la violation même*. Avec le sentiment de l'abus de pouvoir surgit indignée la question « de quel droit ? », qui renvoie au sentiment d'une liberté ; avec le sentiment de la dissymétrie ou de l'inégalité surgit le sentiment, aussi abstrait soit-il en apparence, d'une égalité de principe entre les termes de la relation humaine ou morale en tant que tels. Le sentiment de violation peut ne pas surgir ; mais, s'il surgit, c'est inscrivant de manière paradoxale l'exigence d'une liberté dans l'épreuve de la contrainte, et celle de l'égalité, dans l'expérience de la tyrannie. Alors même qu'une action ou une réaction de l'un est contrainte

³Voir notamment « L'Iliade ou le poème de la force », in *Œuvres*, Paris Gallimard, « Quarto », 1999.

par la force de l'autre, surgit *l'idée* que ce qui est nié en lui ce n'est pas seulement cette action ou cette réaction précises, mais un pouvoir général de se déterminer de manière autonome. Alors même que la dissymétrie entre les termes d'une relation, parent et enfant, médecin et malade, employeur et employé, gouvernant et gouverné, devient insupportable au point de rompre cette relation elle-même, à ce moment précis apparaît *l'idée*, derrière cette dissymétrie et cette inégalité, d'une symétrie et d'une égalité plus profonde.

Allons plus loin. Rappelons d'abord que de tels sentiments peuvent ne pas surgir. Mais s'ils surgissent, surgit une fois pour toutes avec eux une double dimension proprement politique : la *spécificité* de la relation de pouvoir, de commandement et d'obéissance, qui traverse toutes les relations sociales sans se confondre avec une d'entre elles, sans être une relation sociale parmi d'autres ; la nécessité d'en envisager la répartition *d'ensemble* au sein du groupe social comme un problème spécifique, qu'on appellera d'ailleurs le problème de la justice. Le sentiment de la liberté ou de l'égalité est peut-être vide en lui-même : il ne prend de sens qu'en donnant lieu à un problème politique ou même, plus exactement, en permettant de considérer la politique comme un problème. De même donc que le sentiment de violation donne lieu au problème moral, il n'achève de prendre sa portée concrète qu'en donnant lieu au problème politique.

Jean Laplanche

M. Nicolas Vauthrin a convoqué les extraits suivants comme supports de sa communication sur la pensée du philosophe et psychanalyste Jean Laplanche.

Texte 1 : Le ptoléméisme de Freud

« Dans certaines maladies et, de fait, justement dans les névroses, que nous étudions, il en est autrement. Le moi se sent mal à l'aise, il touche aux limites de sa puissance en sa propre maison, l'âme. Des pensées surgissent subitement dont on ne sait d'où elles viennent ; on n'est pas non plus capable de les chasser. Ces hôtes étrangers semblent même être plus forts que ceux qui sont soumis au moi ; ils résistent à toutes les forces de la volonté qui ont déjà fait leurs preuves, restent insensibles à une réfutation logique, ils ne sont pas touchés par l'affirmation contraire de la réalité. Ou bien il survient des impulsions qui semblent provenir d'une personne étrangère, si bien que le moi les renie, mais il s'en effraie cependant et il est obligé de prendre des précautions contre elles. Le moi se dit que c'est là une maladie, une invasion étrangère et il redouble de vigilance, mais il ne peut comprendre pourquoi il se sent si étrangement frappé d'impuissance.

La psychiatrie conteste à la vérité que ces phénomènes soient le fait de mauvais esprits du dehors qui auraient fait effraction dans la vie psychique, mais elle se contente alors de dire en haussant les épaules : dégénérescence, prédisposition héréditaire, infériorité constitutionnelle ! La psychanalyse entreprend d'élucider ces cas morbides inquiétants, elle organise de longues et minutieuses recherches, elle se forge des notions de secours et des constructions scientifiques, et, finalement, peut dire au moi : « Il n'y a rien d'étranger qui se soit introduit en toi, c'est une part de ta propre vie psychique qui s'est soustraite à ta connaissance et à la maîtrise de ton vouloir. (...) Rentre en toi-même profondément et apprends d'abord à te connaître, alors tu comprendras pourquoi tu vas tomber malade, et peut-être éviteras-tu de le devenir. »

C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir, que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le *moi n'est pas maître dans sa propre maison*. Elles constituent à elles deux la troisième humiliation de l'amour-propre humain, je l'appellerai la *psychologique*. Quoi d'étonnant alors à ce que le moi n'accorde pas ses faveurs à la psychanalyse et refuse opiniâtrement d'avoir foi en elle !

Peu d'hommes, sans doute, s'en rendent clairement compte : ce serait une démarche lourde de conséquences pour la science comme pour la vie pratique que d'accepter l'hypothèse de processus psychiques inconscients. Mais hâtons-nous d'ajouter que ce n'est pas la psychanalyse qui, la première, a fait ce pas. D'éminents philosophes peuvent être cités pour ses devanciers, avant tout autre le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente équivaut aux instincts psychiques de la psychanalyse. C'est ce même penseur, d'ailleurs, qui, en des paroles d'une inoubliable vigueur, a rappelé aux hommes l'importance toujours sous-estimée de leurs aspirations sexuelles. La psychanalyse n'a que l'unique avantage de ne pas affirmer sur un mode abstrait ces deux propositions si pénibles au narcissisme, celle de l'importance psychique de la sexualité comme celle de l'inconscience de la vie psychique. »

Freud, L'inquiétante étrangeté, Une difficulté de la psychanalyse (1917)

Texte 2 : La perversité polymorphe

« On considère comme but sexuel normal l'union des parties génitales dans l'acte appelé accouplement, qui aboutit à la résolution de la tension sexuelle et à l'extinction temporaire de la pulsion sexuelle (satisfaction analogue à l'assouvissement de la faim). Pourtant, dans le processus sexuel le plus normal, on peut déjà repérer les germes dont le développement conduit aux aberrations qu'on a décrites sous le nom de perversions. On reconnaît en effet, le caractère de buts sexuels préliminaires à certaines relations intermédiaires avec l'objet sexuel (situées sur la voie qui mène à l'accouplement), telles que le fait de le toucher ou de le regarder. Ces activités sont, d'une part, elles-mêmes accompagnées de plaisir ; d'autre part elles accroissent l'excitation qui doit se soutenir jusqu'à ce que le but sexuel terminal soit atteint. Un de ces attouchements, le contact mutuel des muqueuses des lèvres, a acquis en outre, sous le nom de baiser, une haute valeur sexuelle chez bien des peuples (y compris les plus civilisés), bien que les parties du corps concernées n'appartiennent pas à l'appareil génital, mais forment l'entrée du tube digestif. Nous sommes là, par conséquent, devant des facteurs qui permettent de rattacher les perversions à la vie sexuelle normale et qui peuvent également servir à leur classification. Les perversions sont donc soit a) des transgressions anatomiques des zones anatomiques destinées à l'union sexuelle, soit b) des arrêts aux relations intermédiaires avec l'objet sexuel qui, normalement doivent être rapidement traversées sur la voie du but sexuel final. »

Freud, Trois essais sur la théorie sexuelle, (1905) p. 57, Folio

Texte 3 : L'étiayage

« Dans l'oralité, nous est-il montré, on peut dégager deux temps : celui de la succion du sein, puis celui qui se caractérise par le « suçotement », bien différent de la succion. Au premier temps, celui de la succion du sein dans l'alimentation, nous sommes en présence d'une fonction ou, pour reprendre les distinctions rappelées plus haut, d'un comportement instinctuel complet, si complet, nous l'avons vu, que c'est justement la faim, le comportement alimentaire, que la « conception populaire » se donne comme *le modèle de tout instinct*. Un comportement instinctuel avec sa « poussée », et cette fois-ci nous serions mieux en mesure de préciser ce qui se cache derrière cet « X » énergétique, nous sommes capables à la suite des psychophysiologistes de rapporter à tel déséquilibre humoral ou tissulaire cet état de tension qui correspond subjectivement à l'impression de faim. Donc une « poussée », une accumulation de tension ; une « source » aussi, disons le système digestif, avec, de façon plus localisée et plus spécialisée, des points où est spécialement ressentie l'appétence. Nous avons l'apport d'un « objet » spécifique... Allons-nous dire que c'est le sein ? eh bien, non ce n'est pas le sein qui procure la satisfaction, mais la nourriture, le lait. Enfin un processus tout monté ou « but », le processus de la succion que des observateurs se sont attachés à décrire avec beaucoup de précision : recherche du mamelon, tétée, relâchement de la tension, apaisement.

Or le point crucial c'est qu'en même temps que ce fonctionnement alimentaire se satisfaisant de la nourriture commence à apparaître un processus sexuel. Parallèlement à l'alimentation, il y a excitation des lèvres et de la langue par le mamelon et le flux de lait chaud. Cette excitation est d'abord modelée sur la fonction au point qu'entre les deux, il est à peine possible au départ de saisir une différence. L'objet ? Il semble être fourni au niveau de la fonction. Sait-on encore si c'est le lait, sait-on si c'est déjà le sein ? La source ? elle est déterminée, elle aussi, par l'alimentation, puisque les lèvres font aussi partie du système digestif. Le but, lui aussi, est bien proche du but alimentaire. Finalement objet, but et source sont étroitement enserrés en une proposition toute simple qui permet de décrire ce qui se passe : « ça entre par la bouche ». « Ça » : c'est l'objet ; « entre » : c'est le but, et qu'il s'agisse de but sexuel ou de but alimentaire, le processus est de toute façon un « entrer » ; « par la bouche » : au niveau de la source se retrouve la même duplicité, la bouche est à la fois organe sexuel et organe de la fonction alimentaire.

Ainsi l'étayage consiste d'abord en cet appui que trouve la sexualité naissante dans un fonctionnement lié à la conservation de la vie. (...)

Comprenons bien que l'objet réel, le lait, était l'objet de la fonction, celle-ci étant comme pré-ordonnée au monde de la satisfaction. C'est cet objet réel qui a été perdu, mais l'objet qui est lié au rebroussement auto-érotique, le sein — devenu sein fantasmatique —, est, lui, l'objet de la pulsion sexuelle. Ainsi l'objet sexuel n'est pas identique à l'objet de la fonction, il est déplacé par rapport à lui, il est dans un rapport de *contiguïté* tout à fait essentiel qui nous fait glisser insensiblement de l'un à l'autre, du lait au sein comme son symbole. « Trouver l'objet » — ainsi Freud conclut-il en une formule devenue célèbre — « trouver l'objet sexuel, c'est, à proprement parler, le retrouver », ce que nous commentons ainsi : l'objet à retrouver n'est pas l'objet perdu mais son substitut par déplacement, l'objet perdu c'est l'objet d'autoconservation, c'est l'objet de la faim, et l'objet que l'on cherche à retrouver dans la sexualité est un objet déplacé par rapport à ce premier objet. D'où, évidemment, l'impossibilité de finalement jamais retrouver l'objet puisque l'objet qui a été perdu *n'est pas le même* que celui qu'il s'agit de retrouver. C'est là le ressort du « leurre » essentiel qui se situe au départ de la recherche sexuelle»

Laplanche, Vie et mort en psychanalyse, p. 31-36

Texte 4 : Le sein pour la mère

« D'autre part nous avons vu que l'objet sexuel fantasmatique par essence — l'objet sexuel ne peut être au départ qu'un objet dans le fantasme, disons le sein — n'est pas un dérivé purement associatif du lait. Il est trop simple, même si à un certain niveau c'est exact, de dire que l'objet sexuel est une métonymie de l'objet d'alimentation. Nous avons essayé de montrer qu'il fallait aller plus loin, vers celui qui *désigne* ce passage du lait au sein, qui *dé-signe*, qui *délimite*, qui *cerne* quelque chose qui est le sein, le sein de la mère, cerné *par elle-même* comme son propre organe sexuel, désigné par elle, au cœur même de sa relation d'attachement à l'enfant, relation qui, elle, est bel et bien (j'y ai insisté, j'en suis d'accord) interactive à son propre niveau. »

Laplanche, La sexualité humaine, p. 80

Texte 5 : La théorie de la séduction

« J'affirme donc qu'à la base de chaque cas d'hystérie, on trouve *un ou plusieurs événements d'une expérience sexuelle prématurée*, événements qui appartiennent aux toutes premières années de la jeunesse et qui sont reproductibles grâce au travail analytique malgré des intervalles de temps de plusieurs décennies. Je considère qu'il s'agit là d'une révélation importante, quelque chose comme la découverte d'une « *caput Nili* » de la neuropathologie. »

Freud, Névrose, psychose et perversion, *L'étiologie de l'hystérie* (1896)

Texte 6 : L'abandon de la théorie de la séduction

« Il faut que je te confie tout de suite le grand secret qui, au cours des derniers mois, s'est lentement révélé. Je ne crois plus à ma *neurotica*, ce qui ne saurait être compris sans explication ; tu avais toi-même trouvé plausible ce que je t'avais dit. Je vais donc commencer par le commencement et t'exposer la façon dont se sont présentés les motifs de ne plus y croire. Il y eut d'abord les déceptions répétées que je subis lors de mes tentatives pour pousser mes analyses jusqu'à leur véritable achèvement, la fuite des gens dont les cas semblaient le mieux se prêter à ce traitement, l'absence du succès total que j'escomptais et la possibilité de m'expliquer autrement, plus simplement, ces succès partiels, tout cela constituant un premier groupe de raisons. Puis aussi la surprise de constater que, dans chacun des cas, il fallait accuser le père de perversion,

et la notion de la fréquence inattendue de l'hystérie ou se retrouve chaque fois la même cause déterminante, alors qu'une telle généralisation des actes pervers commis envers les enfants semblait peu croyable. (La perversion, en ce cas, devrait être infiniment plus fréquente que l'hystérie puisque cette maladie n'apparaît que lorsque les incidents se sont multipliés et qu'un facteur affaiblissant la défense est intervenu.). En troisième lieu, la conviction qu'il n'existe dans l'inconscient aucun indice de réalité, de telle sorte qu'il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité et la fiction investie d'affects. » **Freud, Lettre à Fliess du 21/09/1897**

Texte 7 : La séduction précoce

« Le commerce de l'enfant avec la personne qui le soigne est pour lui une source continue d'excitation sexuelle et de satisfaction partant des zones érogènes, d'autant plus que cette dernière — qui, en définitive, est en règle générale la mère — fait don à l'enfant de sentiments issus de sa propre vie sexuelle, le caresse, l'embrasse et le berce, et le prend tout à fait clairement comme substitut d'un objet sexuel à part entière. La mère serait probablement effrayée si on lui expliquait qu'avec toutes ses marques de tendresse elle, éveille la pulsion sexuelle de son enfant et prépare son intensité future. Elle considère ses actes comme « pur » amour asexuel, puisqu'elle évite soigneusement d'apporter aux parties génitales de l'enfant plus d'excitations qu'il n'est indispensable pour les soins corporels. Mais, comme nous le savons, la pulsion sexuelle n'est pas seulement éveillée par excitation de la zone génitale, et ce que nous appelons tendresse ne manquera pas non plus de faire sentir un jour son action sur la zone génitale. Au demeurant, si la mère comprenait mieux la haute importance des pulsions dans l'ensemble de la vie psychique, dans toutes les réalisations éthiques et psychiques, elle s'épargnerait, même après qu'on lui ait fourni les éclaircissements dont nous parlions, tous les reproches qu'elle est susceptible de se faire. Elle ne fait que remplir son devoir lorsqu'elle apprend à l'enfant à aimer ; celui-ci doit en effet devenir un être humain capable, doté d'un besoin sexuel énergétique, et réaliser dans son existence tout ce à quoi la pulsion pousse l'individu. »

Freud, Trois Essais sur la théorie sexuelle, p. 166

Texte 8 : L'après coup

« Cette intervention de la puberté introduit une curieuse inversion entre les deux scènes. On peut dire, et ce sont à peu de chose près les termes même de Freud, que dans la première scène nous avons un contenu sexuel, de par le comportement explicite de l'adulte protagoniste, mais que c'est un contenu sexuel comme *en soi* et non pas *pour le sujet*. La scène est sexuelle pour un spectateur extérieur ou dans l'intention du boutiqueur. Pour l'enfant elle ne peut pas avoir pleinement cette signification. Une scène, donc, qui n'a pas d'effet sexuel immédiat, qui ne produit pas d'excitation, qui ne provoque pas de défense ; et le terme que Freud emploie pour la caractériser traduit bien ce caractère ambigu ou même contradictoire : c'est une scène « *sexuelle-présexuelle* ». La seconde scène, de son côté, on pourrait dire aussi qu'elle manque également de sexualité, puisque justement il s'agit de circonstances apparemment banales, le fait que deux vendeurs se moquent de la toilette d'une adolescente. Sans doute pourrait-on épiloguer sur l'atmosphère sexuelle sous-jacente à ce scénario (fou rire — fuite, etc.). Ce qui est certain, c'est qu'il n'y a pas d'attentat sexuel. Or cette scène, quelle que soit la façon dont effectivement elle s'est passée, va réactiver le souvenir de la première scène et, par l'intermédiaire de ce souvenir, « libérer » ou « déclencher » une réaction sexuelle sous sa double forme : d'une part une excitation physiologique, d'autre part un ensemble de représentations que la jeune Emma, étant pubère, a désormais à sa disposition. (...)

Du modèle du traumatisme physique nous sommes passés au traumatisme psychique, non point par on ne sait quelle analogie vague et impensée d'un domaine à l'autre, mais par un mouvement précis : le passage de l'externe à l'interne. Ce qui définit le traumatisme psychique, ce n'est pas une qualité générale du psychisme, mais le fait que le traumatisme psychique vient de l'intérieur. Il s'est formé une espèce *d'externe-interne*, une « épine dans la chair », ou, pourrait-on dire, une véritable épine dans *l'écorce du moi*. L'ancienne, formulation de Breuer et Freud signifie exactement la chose même dans son apparente banalité : « les hystériques souffrent de réminiscences » ; car les réminiscences sont là, comme un objet intérieur, qui

constamment attaque le moi. La réminiscence, ou le fantasme, dans l'exemple d'Emma, c'est l'intériorisation de la première « scène ». Ainsi, préservé de toute usure de par le processus du refoulement, le fantasme devient source permanente d'excitation libre. Par ce détour de la scène fantasmatique introjectée, nous retrouvons la notion de *source* de la pulsion que nous commentions dans la précédente conférence à partir d'une tout autre base, en nous appuyant sur le développement « biologique » qui nous est présenté dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Tout vient de l'extérieur, peut-on soutenir, dans la théorie freudienne, mais en même temps tout l'efficace vient de l'intérieur, d'un intérieur isolé et enkysté. »

Laplanche, Vie et mort en psychanalyse, p. 66-67 et 70

Texte 9 : La théorie de la séduction généralisée

« La relation s'établit donc à un double niveau ; le niveau du lien autoconservatif, réciproque, constitue la base de la communication. Mais chez l'être humain, cette base autoconservative est infestée, parasitée par une communication qui se produit dans une seule direction : de l'adulte vers l'enfant. Ce que nous nommons « messages énigmatiques » sont les messages dirigés de l'adulte vers l'enfant, messages qui voudraient être purement autoconservatifs : je veux te nourrir, te soigner, etc., mais qui sont « compromis » (au sens freudien du terme) par l'immixtion de fantaisies sexuelles. (...) »

Face à ces messages énigmatiques l'enfant est d'abord passif ; il n'a pas la réponse instinctuelle appropriée. Il est dans une situation de traumatisme, qu'il doit tenter de surmonter par une reprise active, en comprenant c'est-à-dire en traduisant.

Nous disons donc que l'être humain est à l'origine dans une situation de passivité, et en position d'herméneute. Mais cette herméneutique fondamentale n'est pas une herméneutique de la situation, de la facticité, mais une herméneutique du message.

Nous voulons souligner la radicalité de cette situation : l'être humain, du point de vue sexuel, est centré d'emblée sur l'autre, il gravite autour de l'autre : c'est ce que je nomme un *copernicanisme* fondamental.

Mais, d'autre part, il n'a de cesse de retrouver une situation de maîtrise, ou de pseudomaîtrise, où il pourrait se considérer comme centre et origine : le mouvement ptolémaïque n'est pas moins important que le copernicanisme de départ, contre lequel il constitue une défense. C'est donc dans un mouvement d'autoappropriation que l'on peut assimiler à une traduction – que se constitue l'appareil psychique. Mais ce qui est capital c'est que cette traduction est toujours nécessairement imparfaite et en échec. Ceci précisément en raison du fait que l'enfant n'a pas, au départ, les moyens suffisants pour intégrer, comprendre, lier les éléments sexuels dissimulés dans les messages de l'autre adulte. D'une façon schématique, on peut donc dire que la constitution de l'appareil psychique – avant tout la division entre un ça et un moi – est pour l'essentiel un résultat de ce processus de traduction. Le moi intègre ce qui peut être traduit et mis en forme dans les messages sexuels de l'autre. Ce qui ne peut pas être traduit, le résidu de la traduction constitue le ça inconscient ; celui-ci échappe à la liaison et devient un pôle de déliaison. (...) Par le processus du refoulement, l'altérité psychique a changé radicalement de place : dans la relation copernicienne initiale, c'est la relation à l'autre personne qui était en cause. Une fois le système psychique refermé sur lui-même, avec la constitution du moi comme instance, l'altérité est devenue interne : le ça est devenu l'autre par excellence, mais un autre interne. »

Laplanche, Entre séduction et inspiration : l'homme, *Buts du processus psychanalytiques*, p. 231-233

Texte 10 : Traduction et temporalisation

« Ce qui nous amène à concevoir que l'être humain ne se construit, constamment, qu'en se donnant de lui-même une représentation, une « théorie », « version », ou « traduction » qui soit la meilleure possible (la plus commode – le plus fidèle – la seule possible à tel moment et dans telles circonstances).

Traduction de... lui-même ? Ce « lui-même », l'analyse nous a appris à ne le considérer ni comme autonome, ni comme transparent, ni même comme auto-centré.

Quel est le « à traduire » premier ? Ici nous en arrivons au fondement du procès de temporalisation. Le « à traduire » primordial, nous le nommons : « l'inconscient ». Mais à la condition de ne considérer celui-ci ni comme réservoir de pulsions biologiques irréductibles, étrangères au monde humain, ni, à l'opposé, comme un discours « structuré » qui serait donc simplement à déchiffrer. L'inconscient, tel que nous le décrivons, est le résultat des refoulements, lesquels portent sur des bribes de communications qu'ils rendent, par là-même, étrangères au contexte d'où elles proviennent. (...)

Le fond, le corpus inépuisable que chaque être humain au cours de son existence, s'efforce (*en dernier ressort*) de traduire dans ses actes, dans ses paroles et dans la façon dont il se représente à lui-même, c'est cet intraduisible que nous nommons l'inconscient, intraduisible mais sans cesse retraduit – mieux ou moins bien – selon les cas sur lequel *mord* « l'auto-théorisation » de tout être humain mais qu'elle ne peut réduire que de façon précaire et asymptomatique. (...)

Pour nous résumer à ce point, le mouvement de temporalisation ; présent-passé-futur est un mouvement de détraduction-retraduction. Il présuppose un déjà traduit antérieur, mais aussi un à-traduire primordial, que nous nommons inconscient.

Laplanche, Le primat de l'autre en psychanalyse, *Temporalité et traduction*, p. 333

Texte 11 : L'être humain comme premier herméneute

« J'en reviens donc au problème général de l'herméneutique, pour énoncer, dans le cadre de la théorie de la séduction généralisée, cette proposition fondamentale : *le seul herméneute véritable, originaire, c'est l'être humain*. Tout être humain.

En ceci, je me rapproche partiellement du point de vue heideggérien : l'herméneutique fondamentale ne saurait être apportée de l'extérieur, comme une discipline spécialisée. Elle ne peut être qu'une herméneutique de la condition humaine, pratiquée par l'individu humain.

Mais mon explicitation de cette thèse sera profondément différente :

1 / Ce qui fait l'objet d'une protocopréhension, prototraduction, ce n'est pas de la situation, mais du message. Comment une situation, en effet, pourrait-elle faire l'objet d'une traduction ? Il n'y a pas d'interrogation humaine qui ne soit véhiculée par le message de l'autre. Les grandes questions fondamentales – d'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi les genres ? , etc. – ne viennent à l'individu que posées par l'autre. Quel individu ? Quel autre ?

2 / Celui qui exerce cette prototraduction, ce n'est pas l'homme adulte, en situation ici - un *cogito* - voire un *Dasein*, Le heideggerianisme, voire l'ensemble de la pensée herméneutique, restent marqués au sceau de la pensée réflexive, ce que je nomme la pensée ptoléméïque, laquelle - par excellence - est la pensée de l'adulte refermé sur lui-même. Celui qui traduit originairement, donc, c'est le petit enfant, le nourrisson. Et, pour faire bonne mesure, complétons : le nourrisson qui n'a pas d'inconscient.

Je risque par là de voir les adeptes d'une philosophie du sujet quelle qu'elle soit se fermer à jamais les oreilles, « Avoir un inconscient » : que peut bien vouloir dire ce réalisme psychologique naïf ? A-t-on un inconscient comme un sac de noix ou un fardeau de bûches ? Mais plus grave encore à leurs yeux, sera la centration sur le nourrisson, ou sur la situation nourrisson-adulte. Et en effet, si nous n'y avons accès que par

une démarche extérieure, une reconstruction à partir de souvenirs d'observations empiriques, comment cette remontée à l'enfance échapperait-elle au reproche d'être de nature ontique, purement mondaine, et à sa récusation comme situation fondamentale ? Le simple doute cartésien y suffirait !

Sans vouloir ici développer ma justification, j'en donnerai le principe : la situation de traduction originale communique, comme de l'intérieur, avec l'expérience unique inaugurée par Freud : la situation témoin de la « séduction » infantile est la « séduction » analytique que nous nommons « transfert ».

La situation originale (renouvelée dans la cure analytique) n'est donc pas : je suis là, en situation, et j'interprète. Mais : l'autre s'adresse à moi, de façon énigmatique, et je (nourrisson - analysant) traduis. »

Laplanche, Entre séduction et inspiration : l'homme *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, p. 255-257

Texte 12 : Homo homini lupus

« A titre de stimulation, je proposerai seulement un commentaire critique du fameux adage *Homo homini lupus*, que S. Freud reprend de Hobbes et de Plaute pour stigmatiser explicitement la cruauté de l'homme : « Satisfaire sur [le prochain] sa propre agression, exploiter sans dédommagement sa force de travail, l'utiliser sexuellement sans son consentement, s'approprier ce qu'il possède, l'humilier, lui causer des douleurs, le martyriser et le tuer. » (Malaise dans la culture, PUF, 1994 p. 297-298) Et, bien, imprudemment, S. Freud avance l'idée que les « atrocités » de l'histoire des peuples « dévoilent dans l'homme la bête sauvage ».

Posons-nous donc les questions simplement, en fonction de ce que nous savons par l'observation – profane ou scientifique – de la vie animale.

Le loup – celui qui a presque disparu de notre Europe occidentale – le loup réel, est-il « un loup pour l'homme » – et si oui, en quel sens ? Prenons ici l'homme pour ce qu'il est simplement pour le loup : un animal d'une autre espèce – à respecter et à fuir s'il est plus fort – à attaquer et à dévorer si c'est une proie possible... et si le loup a faim. Très peu de destructivité, et aucun sadisme, dans le comportement de l'animal pour sa proie. Le guépard choisit une jeune antilope du troupeau, la saigne de quelques coups de crocs, la dévore tranquillement avec ses petits. Pas de plaisir à faire souffrir, pas de velléité de massacrer tout le troupeau dans un quelconque holocauste ! Telle est – schématiquement et malgré quelques exceptions – l'agressivité naturelle, autoconservatrice, animale. Non, le loup n'est pas pour l'homme, ni pour d'autres espèces, un « loup » au sens du monstre hideux de Hobbes.

Le loup – cependant – serait-il un « loup » cruel pour le loup ? Les comportements d'agressions intraspécifiques sont bien connus, étudiés par les éthologistes. Le loup ne tue pas le loup pour se nourrir. Parfois deux animaux – deux mâles de la horde – s'affrontent en un comportement qui tient de la parade, une lutte qui se déroule selon un rituel relativement stéréotypé et qui aboutit rarement à la mort mais bien plutôt, d'ordinaire, à la mise à mal du vaincu, à son humiliation et à sa fuite.

Si j'appelle désormais *Lupus* la figure emblématique de Hobbes, je ne puis que conclure : non le loup à l'égard de l'autre loup ne se conduit pas en *Lupus*.

Il ne reste donc rien, dans la biologie sur laquelle S. Freud voudrait se fonder, de ce comportement cruel, sadique, destructeur pour le seul plaisir de la destruction, qui caractérise l'être humain. C'est uniquement l'homme qui est pour l'homme un *Lupus*. Une conclusion qui annihile toute déduction biologisante, voire zoologique de la pulsion sexuelle de mort, comme d'ailleurs de toute pulsion en général.

Mon apparente digression sur le loup avait deux objectifs : d'abord et avant tout marquer une fois pour toutes l'absolue hétérogénéité de l'agression sadique de l'homme, par rapport à toute animalité : non, la guerre de Trente ans, Auschwitz ou le Cambodge ne peuvent être rapportés à « l'animal biologique » en

nous. Le cannibalisme intraspécifique des soldats de Pol Pot, nous devons nous persuader qu'il est à cent pour cent humain. « Humain trop humain ! » (...)

La visée intrinsèque à infliger de la douleur à l'autre (et à soi-même) ne saurait être niée, ni même camouflée. C'est même cette prise en considération de la souffrance de l'autre qui caractérise, selon S. Freud, le sado masochisme sexuel. Comment ne pas voir, dans cette prise en considération de la subjectivité de l'autre, la marque inversée de l'origine de la pulsion à partir du message énigmatique provenant de l'autre ?»

Laplanche, Entre séduction et inspiration : l'homme *La soi-disant pulsion de mort : une pulsion sexuelle*, p. 213-216

Ensemble de questions

Les points suivants proposent, sous des titres reprenant des notions du programme de philosophie, des questions qui ne se veulent que des entrées possibles pour revenir sur les textes abordés ou évoqués lors des deux interventions du 7 mars : textes de Michel Henry, présentés par Anne Devarieux, textes de Frédéric Worms proposés par Nicolas Vauthrin, et textes de Georges Canguilhem en prolongement de l'intervention de Frédéric Worms. Ils constituent des pistes purement indicatives de travail, qui n'avaient pas vocation à toutes être abordées ni l'être forcément en atelier, et pouvaient en inspirer d'autres.

I) Michel Henry par Anne Devarieux

A partir de l'exemplier d'Anne Devarieux sur Henry :

1) Vérité/Science/savoir

Groupement de textes 1 sur l'exemplier.

La science/le savoir : à partir de la critique que Michel Henry mène de la réduction galiléenne du réel.

La vie n'est-elle pas le fondement dénié de toute science ? A l'instar de la conscience (ennemie secrète des sciences humaines » selon la formule de Lévi-Strauss) ou de la subjectivité ou plus radicalement encore ?

UNE SCIENCE DE LA VIE ? La différence science/savoir ; scientificité/vérité ; le savoir de la vie peut-il être une connaissance plus « vraie » que la science du vivant ? cf. texte 0, 3, 4, 22, ...

« la vie n'est pas quelque chose mais ... un savoir » T3

La thèse d'Henry est d'emblée brutale et choquante puisque une de ses affirmations majeures est que la science n'a rien à nous dire de la vie : *Ce que la science ne sait pas* ? = elle ne sait pas ce qu'est la vie ; la réalité phénoménologique de la vie ne peut pas être saisie par le savant. Intérêt pédagogique de ce paradoxe face aux « sciences de la vie (et de la terre) » ? Dérive irrationaliste d'une critique radicale de la science ? Comment ne pas confondre critique et discrédit ? Quel gain dans ce « savoir primitif de la vie, par lequel ... elle ne connaît encore rien d'autre qu'elle » (T3) ? Quelle hiérarchie des savoirs ?

Défis didactiques ou difficultés pédagogiques :

Expliquer à une classe ce qu'est « la vie phénoménologique absolue », la réalité phénoménologique de la vie ? La technicité du corpus phénoménologique en général doit-elle nous faire renoncer à en proposer l'étude en classe ?

T1, T2 : Critique du paradigme cartésien de la connaissance scientifique de la matière : référence non élémentaire mais seconde en ce qu'elle implique la saisie par les élèves des enjeux ontologiques et épistémologiques de la réduction de la matière à l'étendue, ou la mise en place du paradigme de la « science galiléenne », au sens strict ou élargi au-delà du domaine de la physique. Obstacles pédagogiques : trop coûteux ? Philosophie de « deuxième année » ou stratégie pédagogique envisageable en ter-

minale ? Inconvénient de ne convoquer une thèse, qui requiert un certain temps pour être clairement articulée, à la seule fin de la réfuter. A l'inverse, ne pas s'interdire de convoquer des analyses ou des argumentaires philosophiques au seul motif qu'elles ou ils pensent à partir et contre d'autres philosophies, alors que c'est justement ce que ne cessent de faire les philosophes.

2) LA VIE ?

Sur l'ambiguïté de la notion de vie : heureuse polysémie ou source de confusions ? Faut-il « séparer » la vie du vivant ? Peut-on se permettre de ne pas le faire ? Quels risques de malentendus, de contresens, d'incompréhensions pour nos élèves ? T0, T3.

Vivant-Matière-Esprit

T1 et T2 : quel couple ? Matière/vivant ou matière/esprit ? La notion de « vie », plus proche de l'esprit » que du « vivant » ? Un piège de la langue, une heureuse ambiguïté ? En fait, c'est matière et esprit qui s'opposent ici, ce que Henry appelle la « réduction galiléenne » fondant une science de la matière, faisant par là-même abstraction des qualités sensibles par lesquelles l'âme s'éprouve à travers le corps : « vivant » côté matière, « vie » côté esprit jusqu'à l'identification conséquente par Henry : la vie = la subjectivité. Des extraits propices à un croisement Sujet, conscience, vivant ?

T2 : Distinction sensibilité : affectivité : Le savant (science de la nature) ne manque pas tant le sensible que l'affectif ou l'« affectible ». La physique galiléenne (cartésienne) est bien une science du visible. Le vivant / le sensible : polysémie heureuse du terme « sensible » : va-t-il vraiment de soi de séparer la sensibilité de l'affectivité ? Matière sentie/matière sensible/corps sentant.

3) Conscience-Inconscient-Sujet

L'idée, développée par Michel Henry, selon laquelle toute conscience d'objet se fonde dans une auto-affectation peut permettre de poser **la question du fondement de la subjectivité** : la conscience est-elle le fondement du sujet ou bien la vie elle-même en sa dimension nécessairement inconsciente ? (Groupement de textes 2 sur l'exemplier). Comment clarifier d'abord pour nous-mêmes, entre professeurs, la position et l'effectivité de ce problème en vue de l'explicitier en classe, avec quelles médiations compte-tenu de la difficulté des textes ?

L'identité personnelle, le moi, le soi : Texte 18.

Le problème de l'inconscient

DIFFICULTE DIDACTIQUE : approche et redéfinition critique du concept d'inconscient à partir de et contre le concept freudien abordable pour des terminales ? TEXTES ?

LA VIE = passivité radicale, originaire (auto affection) et pourtant praxis, activité !

ENJEU : la conscience libératrice ? La souffrance comme destin ? « Philosophie carcérale » ?

Problème : à quoi bon thérapie si auto transformation spontanée ? Comment penser une praxis sans extériorité spontanéité vie et spontanéité agent ?}

4) Travail-Technique

L'idée, développée par Michel Henry, selon laquelle, la praxis humaine se fonde dans l'auto-affection peut permettre d'interroger la nature du savoir pratique : le « savoir » du « savoir-faire » est-il un savoir « théorique » ou bien un savoir immanent à la vie elle-même ? La valeur du travail peut-elle être objectivable ou nécessairement rapportée à une vie subjective ? (Groupement de textes 3 et 4 sur l'exemplier).

II) Le vitalisme critique par Frédéric Worms

A partir de l'exemplier constitué d'extraits d'œuvres de Frédéric Worms et de Georges Canguilhem.

1) Vivant-Matière-Esprit

L'idée défendue par le vitalisme critique selon laquelle la vie ne peut se réduire ni à la matière « mécanique » ni à un principe spirituel, peut permettre d'interroger sa nature : la vie existe-elle indépendamment des individus vivants ? Comment définir la vie ? Comment un vivant peut-il connaître la vie s'il ne peut pas mettre la vie à distance de lui ?

2) Vivant-Technique-Devoir (EMC)

L'idée, développée par Canguilhem, selon laquelle la médecine n'est pas une technique neutre mais celle d'un vivant polarisé qui cherche avant tout à survivre permet de poser la question de son sens : la médecine est-elle une technique ou un lien humain ? Un pouvoir ou un dévouement ? Comment penser l'idée de « norme » pour un être vivant ?

3) Vivant-Morale-Politique

Si le vivant humain ne peut vivre que grâce aux liens qu'il entretient avec les autres humains contre la mort, selon le vitalisme critique, comment repenser la morale et la politique à partir de ce fait ? Le souci d'autrui voire le soin d'autrui n'est-il pas le fondement même et le but à la fois de la morale et du politique ?

Aller plus loin :

Michel Henry

[Site personnel de Michel Henry](#)

Anne Devarieux

Maître de conférences avec HDR Université de Caen

Coreponsable de l'équipe Identité et subjectivité

I. Ouvrages

- Maine de Biran, *l'individualité persévérante*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 2004.

II. Editions

- Maine de Biran, *Evolutionnisme et psychologie*, de Gabriel Tarde, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, coll. Les empêcheurs de penser en rond, 2000 (préface A.D).
- *De l'aperception immédiate*, (Mémoire de Berlin) de Maine de Biran, Paris, Librairie générale française, coll. Classiques de la philosophie, 2005 (édition et préface A.D).
- *La connaissance de soi*, ebook en 40 pages, UPPR éditions: <http://www.uppreditions.fr/auteurs/anne-devarieux/>

III. Articles ou chapitre de livres parus

- Article "Maine de Biran" du Dictionnaire de l'Autobiographie, *Ecritures de soi de langue française*, sous la direction de Françoise Simonet-Tenant, Paris, Honoré Champion, 2017.
- "Michel Henry devant le sommet malebranchiste", dans *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*, Paris, Hermann, 2017, pp.153-173.
- "Veilleur, dormeur, somnambule: états du corps, états du moi biranien", dans *La Revue de l'Association pour la Recherche sur la Cognition (Intellectica)*, 2016/2, n°66.
- *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme* (sous la direction de Jean-Louis Vieillard Baron) : "Au principe du spiritualisme? Maine de Biran", pp.55-71, Paris, Hermann, coll. De Visu, 2016.
- "Résistance du corps et naissance du signe chez Maine de Biran", dans *Langage et pensée dans la philosophie française* (dir. C. Denat et P. Wotling), Collection "Langage et pensée", 8, 2016, p. 19-50.

- "Maine de Biran, philosophe et diariste", dans Le "Je" empirique des philosophes, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, n° 52, p. 113 à 129.
- « Vie lacunaire et Vie approfondie : la phénoménologie du mouvement vivant selon Michel Henry et Renaud Barbaras », dans Le moment du vivant (dir. A. François et F. Worms), Paris, PUF, janvier 2016, pp. 45-67.
- Rationality in Action: Intentions, Interpretations and Interactions: "Gabriel Tarde (1843-1904). Logic and Dynamics of the Affects", © Издательство «Алетейя» (СПб), 2015, pp.24-40.
- "Força e a afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?" (tradução de Florinda Martins), in Fenomenologia da Vida de Michel Henry: Interlocuções entre filosofia e psicologia, Orgs. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Florinda Martins, Maristela Vendramel Ferreira, São Paulo, Editora Escuta, septembre 2014. 312 p, pp.81-106.
- « Dynamique versus essence de la manifestation ? », Iris, Annales de philosophie, Beyrouth, Liban, vol. 35, 2014, p. 15-31.
- "Narcisse et Echo: D'une voix à l'autre" dans L'Archaïque le réel et la littérature, Lyon, Jacques André éditeur, 2013, p.157-168.
- "Moi, je...", l'égologie dans la philosophie de Michel Henry et de Maine de Biran", dans le recueil, Le problème du moi, (dir. V. Porus), Moscou, Alpha-M, 2012, p. 110-123.
- "Puissance(s) du moi: Louis Lavelle et Maine de Biran", Revue Laval Théologique et Philosophique, Volume 69, numéro 1, Février 2013, p.35-56.
- "Force et affectivité: en quoi le sentiment d'effort n'est-il pas un sentiment comme les autres?", Revue Alea, International Journal of phenomenology and hermeneutics, "Michel Henry", volume 10/2012, p. 55-79.
- "Distincts non séparés": Michel Henry et Maine de Biran", in Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives, UCL, Presses universitaires de Louvain, G. Jean et J. Leclercq éd., 2014, p. 311-336.
- « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », Actes du congrès international Michel Henry à l'occasion de l'ouverture du fonds Michel Henry, 15-17 décembre 2010, Université Catholique de Louvain, La vie et les vivants, (Re-) Lire Michel Henry, Empreintes philosophiques 3, Presses universitaires de Louvain, 2013, p.43-58.
- « Subjectivité impressionnelle et subjectivité d'effort, Maine de Biran et Michel Henry », Revue «Estudos de Filosofia» do CEFi, Universidade Católica Portuguesa, à paraître.
- « Michel Henry et Maine de Biran, phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle », in Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, Michel Henry une phénoménologie radicale, 30, second semestre 2011, p.121-141.
- « L'avenir de la volonté : Maine de Biran et Henri Bergson », Bergson, Cerf, (dir. C. Riquier), Paris, 2012, p.163-189.
- « Les ravissements de Maine de Biran », dans Phénoménologie des sentiments corporels, Joie, Jouissance, Ivresses, Le cercle herméneutique, tome 3, 2010, p.103-121.
- « Maine de Biran mémoire et intériorité », dans Questions de style, n°164, 15 mars 2009.
- "Evolutionnisme et psychologie, Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson", dans Annales bergsoniennes, tome IV, L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique, Paris, Epiméthée, PUF, Décembre 2008, p.215-236.
- Article « Maine de Biran » in Les philosophes, de l'antiquité au XXème siècle, Paris, Librairie générale française, La pochothèque, 2006, p. 785-789.
- "L'exil des affections pures. A propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne" dans la Revue philosophique de Louvain, Tome 103, Numéro 1-2, 2005, pp 139-158.
- « Diderot et Maine de Biran : une question d'acoustique », dans La Lettre de la maison française d'Oxford, n°14, 2001, p.123-141.

A paraître :

1. - « Maine de Biran », dans Une histoire de la philosophie, sous la direction d'Arnaud Bouaniche et de Jean Leclercq, Bruxelles, Éditions de Boeck, collection « le point philosophique », 2015.
2. - « Maine de Biran », in Figures du spiritualisme, Paris, Champion (dir. A. Bellantone), Hermann.
3. - « Subjectivité impressionnelle et subjectivité d'effort, Maine de Biran et Michel Henry », dans La Revue Estudos de Filosofia do CEFi, Universidade Católica Portuguesa.
4. - « Le mobilisme barbarassien ou le monisme de la corrélation », Actes du colloque en hommage à Renaud Barbaras, Université de Prague, Vrin.
5. - "La force de la volonté: Henri Bergson ou la "seconde vie" de l'effort biranien".
6. "Maine de Biran et l'invention du corps propre".

Frédéric Worms

Professeur ENS

Philosophie française ; philosophie morale

Directeur du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine

Voir ses conférences en vidéos sur le site de l'ENS Ulm : <http://savoirs.ens.fr/>

Publications de Frédéric Worms diffusées sur Cairn.info ou sur un portail partenaire

Georges Canguilhem

Donation de la bibliothèque et des archives personnelles de Georges Canguilhem par ses héritiers

Le 2 octobre 2003, un acte de donation rédigé devant notaire lègue à l'École Normale Supérieure la bibliothèque et les archives personnelles de Georges Canguilhem. Respectant la volonté du philosophe, la famille y souligne que les archives de Georges Canguilhem ne sauraient faire l'objet de l'édition d'œuvres posthumes.

La bibliothèque

Les bibliothécaires de l'ENS qui se sont chargés du déménagement du fonds ont pris soin de respecter l'ordre des ouvrages tel que G. Canguilhem l'avait institué lui-même à son domicile. Cet ordre a été conservé lors du traitement du fonds.

Total des titres : 3.985 titres (titres de périodiques et tirés à part compris) dont 660 tirés à part.

Périodisation du fonds : de 1636 à 2009

Ouvrage le plus ancien : Scipion Dupleix, *Corps de philosophie contenant la logique, la physique, la métaphysique et l'éthique*. Genève, 1636.

Ouvrage le plus récent : Georges Canguilhem. *Estudios de historia y de filosofia de las ciencias*. Buenos Aires : Madrid, 2009 ("Filosofia"). ISBN : 978-950-518-381-4. - Don de Bernard Canguilhem.

Années les plus représentées dans le fonds : années 1960 (761) ; années 1970 (598) ; années 1980 (535) ; années 1950 (414) ; années 1930 (294).

À signaler : 226 ouvrages publiés avant 1899, dont 85 livres anciens (publiés avant 1831).

Langues les plus représentées : français, puis allemand.

Thématiques du fonds : bibliothèque de philosophie, mais plus largement de sciences humaines. Les deux auteurs les plus représentés sont Alain (57 titres) et Raymond Aron (35 titres).

Périodiques : 32 titres En ce qui concerne les collections de périodiques, les deux collections les plus importantes (d'un point de vue quantitatif) sont : *Les Temps modernes* et le *Bulletin* de l'Association des Amis d'Alain.

Pour prendre connaissance de la liste exhaustive des documents, deux possibilités : une recherche par auteur Canguilhem, Georges et sélectionner "Canguilhem, Georges (provenance)" ; ou bien une recherche par cote, indiquer alors (Caphés) suivi du préfixe "CAN" et les documents apparaîtront dans l'ordre même de leur classement.

Liste du fonds (format excel)

Les archives

Les archives de Georges Canguilhem sont constituées d'archives administratives permettant de suivre sa carrière, d'archives personnelles concernant sa scolarité, et sa participation notamment à la Résistance, mais surtout le fonds comprend ses notes de cours, séminaires, conférences, sa correspondance dans le cadre professionnel, ainsi que des dossiers relatifs à ses publications, ou encore consacrés à certains de ses contemporains. L'inventaire des archives est aujourd'hui achevé.

Il est consultable :

soit au format pdf : [Archives.Canguilhem.pdf](#)

soit sur le catalogue [CALAMES](#) (Catalogue en Ligne des Archives et des Manuscrits de l'Enseignement Supérieur).

Pour le fonds d'archives, il doit être spécifié qu'aucune photocopie ne sera permise.



Les **nouveautés acquises en 2014 concernant directement Georges Canguilhem et son oeuvre** sont les suivantes :

La formation de Georges Canguilhem : un entre-deux-guerres philosophique / sous la direction de Louise Ferté, Aurore Jacquard et Patrice Vermeren. Paris : Hermann, impr. 2013 (Hermann Philosophie). (Textes issus d'un colloque organisé à l'Université Paris 8 les 14 et 15 juin 2012 par le Département de philosophie et le Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie.)

La problématique de la santé et de la maladie dans la pensée biomédicale : essai sur la normalité biologique chez Georges Canguilhem / Cyriaque Geoffroy Ebissienine ; préface de Antoine Manga Bihina. Paris : L'Harmattan, DL 2010 (Études africaines).

Après Canguilhem : définir la santé et la maladie / Élodie Giroux. Paris : Presses universitaires de France, impr. 2010 (Philosophies ; 208).

Épistémologie et transculturalité. 2, Le paradigme de Canguilhem / Jacques Chatué ; préface de Laurent Bove. Paris : L'Harmattan, DL 2010 (Épistémologie et philosophie des sciences).

Situiertes Wissen und regionale Epistemologie : zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways / herausgegeben von Astrid Deuber-Mankowsky und Christoph F. E. Holzhey. Wien : Berlin : Turia + Kant, cop. 2013 (Cultural inquiry ; 7).

L'expérience du concept : Michel Foucault entre épistémologie et histoire / Luca Paltrinieri. Paris : Publications de la Sorbonne, DL 2012 (La philosophie à l'œuvre; 1).

Eine Genealogie der Biopolitik : zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem / Maria Muhle. Stuttgart : Fink, 2013 (Merz Akademie). Note : Version remaniée de la thèse de doctorat de Philosophie, soutenue à l'Université Paris 8 en 2007.

Pour les autres ouvrages en relation avec le fonds, se reporter à la liste des nouveautés.